Philosophie der Sprache seit ihrem griechischen Anfang

Von FRANZ K. MAYR (Innsbruck)

Wir wollen in den folgenden Überlegungen ein wenig der Philosophie der Sprache und ihrer Geschichte nachfragen. Wie es scheint, ist die Philosophie auf dem Grunde und im Umkreis der Frage nach dem Wesen der Sprache daran, einen Schritt nach vorwärts zu tun. Nicht zwar im Sinne eines neuen "Forschungsergebnisses" (nach dem Modell der Einzelwissenschaften), sondern im Sinne einer wiederholenden Aneignung dessen, was, mit Hegel gesprochen, als Resultat erst zeigt, was und wie der Anfang, in unserem Falle der Anfang des Verhältnisses des abendländischen Menschen zur Sprache war. Dieser Anfang ist noch immer unsere Zukunft. Diese Zukunft als der philosophisch gemachte Schritt nach vorn darf dabei nicht als naturkausaler Ablauf gemäß der Fortschrittshypothese des 19. Jahrhunderts und auch nicht als dialektisch notwendige Selbstvermittlung des Geistes im Hegelschen Sinn verstanden werden, sondern ist vielmehr eine Möglichkeit menschlichen Selbstverständnisses und seines Wandels im Horizont eines ursprünglicheren Verstehens dessen, was das Sein des Seienden ist, was unser Bezug zu ihm sein könnte. Solange wir das Vorurteil gegen das "Seinsgerede" so leichthin zum Vorwand nehmen, uns auf das scheinbar Wichtigere der alltäglichen und wissenschaftlichen Daseinsbewältigung (auch wenn sie "metaphysisch" orientiert sein sollte) zurückzuziehen, in die Bequemlichkeit fixer Begriffe und angelernten Sprechens über alles und nichts, sind wir noch gar nicht vor die Frage gekommen, die uns indessen immer schon bewegt, aber nur zeitweilig aufblitzt, wenn etwa ein Mensch, dem wir vertrauten, sein Wort bricht, wenn ein Sterbender die letzten Worte sagt, oder wenn wir vom Wort großer Dichtung betroffen werden: wie Sein und Sprache zusammengehören. Vor Jahren schon hat M. Heidegger im Zusammenhang seines denkenden Rückganges in den vergessenen Grund der abendländischen Metaphysik, worin die Frage nach dem Sinn von Sein neu und erregend gestellt wurde, die auch heute noch unsere geistige und geschichtliche Situation kennzeichnenden Sätze geschrieben: "Die einzelne Tatsache, daß das Sein uns nur noch ein leeres Wort und ein verschwebender Dunst ist, möchte man in die allgemeinere einordnen, daß viele und gerade die wesentlichen Worte in dem gleichen Fall sind, daß überhaupt die Sprache verbraucht und vernutzt ist, ein unentbehrliches, aber herrenloses, beliebig verwendbares Mittel der Verständigung, so gleichgültig wie ein öffentliches Verkehrsmittel, wie die Straßenbahn, in der jedermann ein- und aussteigt . . . Aber die Leere des Wortes ,Sein', der völlige Schwund seiner Nennkraft, ist nicht ein bloßer Einzelfall der

allgemeinen Sprachvernutzung, sondern – der zerstörte Bezug zum Sein als solchemist der eigentliche Grund für unser gesamtes Mißverhältnis zur Sprache."¹

Wir versuchen nun im folgenden, freilich sehr fragmentarisch, ein paar geschichtlich sich abzeichnende Grundlinien jener Sprachvernutzung zu verdeutlichen, zunächst in ihrem Anfang in der klassisch griechischen Antike (I), um dann (II) anhangsweise noch auf die sprachphilosophische Problematik des mittelalterlich-neuzeitlichen Denkens hinzuweisen.

I. Anmerkungen zur Sprachphilosophie der Griechen

Die eigentliche Schwierigkeit, das griechische Sprachdenken darzustellen, liegt nicht so sehr in der Analyse der uns überlieferten Texte von der Vorsokratik angefangen bis in die nacharistotelische Zeit hinein, sondern vielmehr darin, aus der Vielfalt der Überlieferung die treibenden Grundbewegungen herauszuheben, die im europäischen Denken Schule machten und heute in dem Europäisierungsprozeß der außereuropäischen Welt unter anderen Voraussetzungen nochmals auf den Grund zurückweisen, dem sie entstammen: das Seinsverständnis der Griechen. Seinsverständnis meint hierbei die Art und Weise, wie dem griechischen Geiste (in seiner Konkretheit: dem griechischen Volke in seinem Selbstverständnis) ursprünglich Sein als "Welt" (κόσμος) aufgegangen ist, innerhalb derer dann alles Seiende: Götter und Menschen, Überirdisches und Irdisches in je eigener Weise vernommen werden konnte. Wenn wir so das griechische Seinsverständnis am es immer begleitenden Weltverständnis orientieren, dann deshalb, weil darin sich schon eine Eigenart der griechischen Sprache, die letzte Ungeschiedenheit des Sagens von Sein und Welt ankündigt. Freilich darf Welt hier noch nicht neuzeitlich als Gesamtheit der bloß physischen, der mathematischen Naturwissenschaft in Experiment und Berechnung zugänglichen Natur vorgestellt werden, sondern muß von der griechischen Erfahrung des Seins als good her verstanden werden. Das, was griechisch unter oboic verstanden wurde, ist die selbst nicht total reflektierbare Gesamtheit alles Seienden, sofern das Seiende sich als "Heraufkunft" des Seins in das Seiende zeigt. Am Seienden, an den griechisch gedachten τὰ φυσικά, zu denen auch die ψυγή (in ihrer mißverständlichen, weil neuzeitlichen Übersetzung als "Seele") gehört, geht nicht nur das Sein als die physis auf, sondern die vorgängige menschliche Erfahrung des Seins eröffnet auch allererst den Blick und den Zugang zum Seienden noch vor der aktuellen νόησις und αἴσθησις. Sein und Seiendes sind aber für das griechische Verständnis noch nicht in zwei Regionen aufgeteilt, sondern in ihrer ursprünglichen Zueinandergehörigkeit erfahren, vermöge der φύσις (als Sein) nur in den φύσει όντα (als Seienden) aufscheint und Sein nicht ein "Jenseits" zum Seienden, sondern Eröffnung des Seienden gerade in seinem Sein, man kann es nicht anders sagen: Sein des Seienden ist. Man muß sich für die Beurteilung des griechischen Denkens einmal von der (aus einer langen nachgriechischen Tradition stammenden, aber sehr ungemäßen) Vorstellung be-

¹ M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953, S. 5.

freien, daß die Griechen anfänglich schon die in unseren Schulbüchern weitertradierte Zweiteilung der Wirklichkeit in ein "transzendentes" Sein und eine "zeitliche" Welt der Seienden, ein Diesseits und Jenseits in unserem heutigen Sinn (der noch dazu christlich völlig umgeprägt ist), in Geist und Natur, Denken und Ausdehnung (Descartes) festgesetzt hätten. Von der word des Heraklit als dem verborgenen Wesen des Seins in der Offenbarkeit alles Seienden bis zum heutigen Begriff der "Natur", worunter immer mehr die quantitativ meßbare res extensa verstanden wurde, war ein ebenso langer Weg der Geschichte des Denkens zu durchmessen wie zum Verständnis dessen, daß der ursprüngliche Logos nur mehr sehr ferne mit dem etwas zu tun hat, als was er heute meist mißverstanden übersetzt wird: als bloßer "Begriff", als "Sinn", als "Grund" und "Vernunft", alles Worte, die einer bestimmten Gestalt des geschichtlichen Seinsverständnisses entstammen, aber meist das Ursprüngliche nicht mehr zu nennen vermögen. Wenn auf der Höhe der griechischen Philosophie (die schon ihr inneres Ende war) Aristoteles über das Seiende hinaus (μετά τὰ φυσικά) nach dem Sein des Seienden, in seiner Sprache nach dem öv $\tilde{\eta}$ öv, dem Seienden als Seienden zu fragen beginnt, so wird in dem kleinen Wort \tilde{n} (als) wie in dem μετά (über ... hinaus) nochmals die Zusammengehörigkeit von physis und physei onta wirksam, sogar derart, daß er in Met. Δ in dem Kapitel über die physis (1014b, 16 f.) ausdrücklich darauf zu sprechen kommt und in Met. Γ (1003a, 27) nochmals die "Gründe" (ἀργαί) des Seienden der φύσις zueigen sein läßt. Die physis in diesem griechischen Verstand meint noch nicht die scholastische natura (christlich im Unterschied zur "Übernatur"), noch weniger den Gegenstand der heutigen Physik, sondern die Gesamtheit des Erscheinenden, sofern Sein im Seienden zum Vor-Schein kommt, sich von sich her zeigt und verbirgt zugleich. Dieses Erscheinen (φαίνεσθαι), dem noch nicht der spätere "Schein" (im Sinne des griechischen δοχεῖν) beigemischt ist, ist der ausgezeichnete Charakter des (griechisch erfahrenen) Seins, nämlich dessen Unverborgenheit als Grundweise der Wahrheit. Es geht, vor allem den frühgriechischen Denkern, die Aristoteles als φυσιολόγοι bezeichnet, nicht um das "Wesen" oder die "Natur" des Seins und der Wahrheit, um ein bestimmtes "Sosein" eines Seienden, sondern um das einheitliche Erscheinen von jedem und allem, sofern darin sich auch die ersten Ursprünge und Ursachen alles Seienden anmelden, im Erscheinen der Seienden (ὄντα-πάντα) mit-offenbar werden. Diejenigen, die sich über das Erstaunliche, daß alles und jedes überhaupt erscheint, nicht beiläufig und zufällig, sondern immer und immer wieder Rechenschaft geben (λόγον διδόναι), sind jene "Physiologen". Sie gehen dem Einen und Ganzen, d. h. dem zunächst und zumeist Offenbaren, daß die φυσικά als φύσει ὄντα sind und nicht nicht sind, fragend nach. Die vielen Onta werden dabei auf ihren Zusammenhang untereinander untersucht. Dieser Zusammenhang scheint so nur ein ontischer im Sinne der Erklärungsmöglichkeit eines Seienden, im Gefolge dazu der vielen Seienden von einem ersten und anfänglichen Seienden her zu sein, freilich noch nicht in dem neuzeitlichen Sinn einer Erklärung aus dem (effizienten) Ursache-Wirkungsverhältnis. Die Auslegung dieses frühesten Verhältnisses des Menschen zur Gesamtheit des Erscheinenden in der noch unreflektierten Weise einer schon immer vorverstandenen Einheit von Sein und Mensch geschieht im wobos. In ihm fungiert die Sprache als anonymes Medium der Eröffnung aller Wirklichkeit, ohne daß sie sich selbst von der Wirklichkeit (als xóguoc) in ihrer eigenen "Bedeutungsfunktion", d. h. als Sprache absetzen könnte. Das "Wort" redet noch nicht von "etwas als etwas", die reduplikative Seins- und Weltauslegung verbirgt sich noch in der ursprünglich mythischen Einheit von Sein und Sprache, in der der (beschwörende) "Name" (övoug) nicht das Genannte be-zeichnet, sondern "ist". Deshalb ist in einer für uns Heutige schon fast nicht mehr verstehbaren Weise diese vielberufene "archaiische Logik" ursprüngliche ποίησις, in nachträglich moderner Verdeutlichung: Sinnstiftung der Welt durch den dichtenden Sänger der Herkunft und Zukunft aller Dinge unter dem Geheiß und dem Zuspruch der Götter. Diese Poiesis ist das (je neue) Erstehenlassen der Wirklichkeit, nicht eine Aussage über diese. Freilich muß man sich hüten, diese Poiesis vom biblischen Schöpfungsgedanken oder von der neuzeitlich-subjektivistischen Genialität oder gar von einem "transzendentalen Subjekt" her zu deuten. Jenes "dichtende" Verhältnis zur Wirklichkeit ist in seinem Offenbar-machen nur das Offenbar-werden alles Wirklichen von sich her und steht noch vor der logischen Diastase von "Subjekt" und "Objekt" in unserer geläufigen (mit Aristoteles ansetzenden, aber erst neuzeitlich völlig an den Tag kommenden) Auslegung des Seins. Dieses Seinsverständnis ist dann auch der Boden für das Verständnis der "objektiven", d. h. gegenständlich und beinahe dinghaft vorgestellten Verschiedenheit von Gott und Mensch, Gott und Welt. Der von Thales überlieferte Spruch: κάλλιστον κόσμος · ποίημα γὰο θεοῦ – ist so lange mißverstanden, als man ohne Rücksicht auf den epochalen Wandel des geschichtlichen Seinsverständnisses, der sich zwischen uns und den Griechen vollzog, das vorhin Gesagte nicht ernst nimmt und romantisch naiv dem griechischen χόσμος unseren Weltbegriff unterschiebt und das morgendliche ποίπμα (neuzeitlich "poetisch") mit "Gedicht" übersetzt. Die Übersetzung käme vielleicht in die Nähe des von Thales Gemeinten, wenn man, wie folgt, übersetzte: Das genau Umrissene alles Erscheinenden gibt das (darin als Schönstes) Aufscheinendste frei, nämlich Selbstzeugnis (eines) Gottes zu sein. Der poietische Charakter des Mythos als seinserschließende Erfahrung der Anwesenheit des Göttlichen und der Götter im Erscheinenden wird von Aristoteles in den Schein des μυθολογεῖν, in die "Fabel" verwiesen. Platon denkt noch in die Richtung, wo für das frühe griechische Sagen φύσις als χόσμος nicht das "Schönste" im Sinn der Biedermeierpoesie, sondern im ursprünglichen Sinn das Schönste das "Scheinendste", d. h. Er-scheinendste (des Seienden in seinem Sein) und so erst Physis und Kosmos ist. Schön ist nicht ein nachträgliches Attribut für Welt in ihrer Ordnung, für die Gesamtheit des Seienden als Wohlgeratenheit aus der Hand eines Schöpfergottes, sondern das Scheinen des Seins selbst, sofern Seiendes ist. Im Phädros (250d6) steht der alle Ontologie der Schönheit bergende Satz: . . . κάλλος μόνον ταύτην ἔσγε μοῖραν, ὥστ' ἐκοανέστατον εἶναι, übersetzt: Nur Schönheit hat dieses Geschick, daß sie das Hervorscheinendste ist. Inwiefern hier die μοῖοα ein anderes und selbes meint als θεός, kann hier nicht dargelegt werden.

Die anfänglich griechische Seinsauslegung, das griechische "Erklären", ist ein genealogisches: Das All der begegnenden Dinge hat seinen einheitsgewährenden "Grund" in der Abstammung aus einem Ur-sprung, dem die Vielheit der Dinge durch Zeugung und Geburt entstammt. Die vorphilosophischen Theogonien und Kosmogonien, Homers Ilias und Odyssee wie Hesiods Theogonie, legen davon Zeugnis ab. Indes steht schon bei Heraklit der Satz: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτόν ἀπάντων οὕτε τις θεῶν οὕτε ἀνθρώπων ἐποίησεν.. (Fr. 30): Das All des Erscheinenden und seinen Zusammenhang hat weder einer der Götter noch der Menschen hervorgebracht. Die genealogische Erklärung ist der onto-logischen Auslegung gewichen. Ontologisch heißt hier: den Logos der Onta darlegend. Logos wird mit Heraklit eines der Urworte der griechischen, und abgewandelt der gesamten abendländischen Philosophie. Die Vielfalt der Übersetzungen dieses Wortes mit Sinn, Wort, Rede, Satz, Grund usw. zeigt den anfänglichen Reichtum des damit Gemeinten und unsere Hilflosigkeit, dieses Gemeinte nicht von fremden Nachbildungen, wie es die römische ratio oder der neuzeitliche "Grund" sind, sondern von sich her zu verstehen. Nicht irgendeine Denkform hat sich im Ablauf der Verschiedenheit der Übersetzungen von Logos geändert, sondern der denkende Mensch ist in ein anderes Verhältnis zu Sein und Welt geraten. Sein hat von sich her den Menschen anders angegangen.

Unsere Frage geht darnach, inwiefern in diesem Schlüsselwort der griechischen Philosophie, dem Logos, erstmals im abendländischen Denken bei Heraklit, sich eine Philosophie der Sprache zeigt, in der die Sprache nicht nur als Problem innerhalb der Philosophie, sondern als schlechthinniger Grund (eigentlich: Abgrund) von Philosophie überhaupt erfahren und gesagt wurde. Heraklit selbst versteht sich als Wendepunkt der frühgriechischen Philosophie, der das erstemal das Denken nicht nur seiner Zeitgenossen und Vorgänger (Hekataios, Pythagoras und Xenophanes: Fr. B 40), sondern auch die ältesten und ehrwürdigsten Dichter des hellenischen Volkes unter die radikale Kritik seines Neuanfangs im Bedenken der Gesamtheit des Seienden stellt. Wer als Grieche den Satz zu sagen wagt: "Homer verdient aus den Preiswettkämpfen herausgeworfen und mit Ruten gestrichen zu werden und ebenso Archilochos" (B 42) und dessen Werk dann die Durchführung eines einzigen Gedankens, nämlich der Neuorientierung des philosophischen und poietischen Wissens am Selbstverständlichsten der Sprache als λέγειν ist, steht - griechisch gesehen und nicht neuzeitlich unter dem Geschick des Logos selbst. Dieses Geschick, das selbst kein "logisches" (im späteren Sinn) ist, sondern der unreflektierbare Abgrund, von woher erst Sprache als Sprechen und Sagen alles Seienden und das ausdrückliche Fragen nach den ersten und letzten "Gründen" (ἀργαί, αἴτια) im Horizont der geschichtlichen Offenbarkeit und Verbergung des Seins (B 70: δμιλοῦσι λόγωι; B 123: φύσις χρύπτεσθαι φιλεί) möglich ist, nennt Heraklit mit den zwei Worten: έν-πάντα, Eines-Alles (B 50, 10), um damit das übliche gegenstandsbezogene Denken und Sprechen auf seinen unaussprechbaren, ungegenständlichen Abgrund im λόγος als dem von allem früheren Denken gesuchten, aber verfehlten σοφόν (B 32) hinzuweisen. Der Logos und das Sophon werden bei Heraklit noch in der zu allem Sprechen apriorischen Einheit von Sein und Geschichtlichkeit

(als Möglichkeit für ontische Geschichte) erfahren. Indem Sein im Seienden sich "zeigt" (δείχνυμι-dico), ist erst Geschichte, auch die Geschichte des menschlichen Denkens und Sprechens im Sinn des einfachen légelv. Gemäß B 32, 42, 50, 108 ist der Mensch, der in seinem λέγειν das σοφόν zu vernehmen sucht, der σιλόσοφος. Philo-sophie wandelt sich in ihren Ursprung zurück – und versteht sich als Philo-logie im herakliteischen Verstand, worin die anfänglichste Zwiefalt von Vertrautheit und Unvertrautheit zwischen Logos und dem Sein des Seienden (wie sie in der menschlichen Sprache aufscheint: Fr. 1) ins Spiel kommt. Wenn wir heute dies recht verstehen wollen, muß zunächst eine Destruktion unseres üblichen Sprachverständnisses erfolgen, tiefergreifend noch als zu Heraklits eigener Zeit, für die "Logik" noch nicht die besondere Fähigkeit (und abgeleitet davon: Wissenschaft) eines sich einer Welt von Seienden gegenüber vorfindenden (denkenden und wahrnehmenden) "Subjektes" war. Logos war zunächst im gemeingriechischen Gebrauch soviel wie Darlegung eines Sachverhaltes und seiner Gründe, so wie Heraklit selbst in B 108 von den Logoi, d. h. von der überlieferten Frage nach der Gesamtheit des Seienden in den philosophischen Abhandlungen seiner Vorgänger redet². Das Leitbild für dieses alltägliche Logosverständnis ist die Rede (άγορεύειν), in der neben dem Kampf (πόλεμος) schon Homer das griechische Dasein in der Spannung von unmittelbarem Tätigsein und "Reflexion" (die selbst nicht von der Sprache abgesondert war) mit dem unübersetzbaren (jedenfalls nicht mit unserer moralischen "Tugend" übersetzbaren) Wort ἀρετή kennzeichnet. Heraklit denkt das gleiche, aber schon zurückgenommen in sein eigenes Logosverständnis, wenn er in B 119 yom $\tilde{\eta} \vartheta_{0c}$ spricht und damit gerade einen Grundzug des menschlich-sterblichen Daseins aussagt. Dadurch ist dieses Dasein vor allem (moralischen und ethischen) Gut- oder Schlechtsein im späteren, insbesondere christlichen Sinne die ursprüngliche ontologische Übereignetheit von Mensch und Logos als διαλογείν (B 51) und so das Sein-Können im äußersten Unterschied von sterblich-unsterblich (B 62). Wir begegnen bei Heraklit einem Wandel des Sprachverständnisses, den in seiner ganzen Tiefe das Fragment 93 aufzeigt, wo von Apoll, dem Gott des delphischen Orakels, gesagt wird: οὕτε λέγει οὕτε χούπτει, ἀλλά σημαίνει er sagt nichts und verbirgt nichts, sondern be-deutet. Wenn wir das σημαίνειν mit "be-deuten" übersetzen, um es vom Doppelaspekt der menschlichen, alltäglichen Sprache in Reden und Schweigen abzuheben, dann darf aber eine solche Übersetzung nicht vom heutigen Begriff der "Bedeutung" (eines Wortes, eines Satzes, eines Urteiles usw.) her geschehen. Zunächst steht im Griechischen nicht ein "Wort" für (d. h. anstelle der) die gemeinte Sache, sondern λόγος ist in einem das "sinnvolle Wort" und der damit eröffnete "Gegenstand" ("Sachverhalt"), und zwar so, daß dabei die menschliche Sprache noch nicht von einem "Subjekt" im Gegenüber zu einem "Objekt" ausgelegt ist, so daß nicht ein Subjekt, sondern die Sache sich im Logos entbirgt und verbirgt. Verbergung und Entbergung (λήθη-ἀλήθεια) sind griechisch nicht Charakteristiken einer

² H. Boeder, Grund und Gegenwart als Frageziel der früh-griechischen Philosophie, Den Haag 1962.

Aussagewahrheit auf seiten des erkennenden Subjektes und auch nicht umgekehrt bloß Weisen der Anwesenheit oder Abwesenheit der gemeinten Sache als Objekt der Erkenntnis, sondern Momente jenes Logos, den Heraklit im onwalvert des delphischen Gottes vor Augen hat, wonach solche "Be-deutung" die innere Voraussetzung jeglicher nachträglichen Bedeutungs- und Bezeichnungsfunktion der menschlichen Sprache (im Modus des Redens oder Schweigens) ist. Dieser Logos, den Heraklit zwar auch schon notwendig (sofern er selbst auch schon aus einer geschichtlichen Tradition und in eine solche hinein spricht) für sein eigenes Reden und Schweigen voraussetzt, ist der eigentliche Abgrund der Sprache, die währende, geschichtliche Selbstauslegung der Sprache (genetivus subjectivus!), auf Grund deren erst ein "Begriff" eine bestimmte "Sache" meinen und bedeuten kann. Damit ist gesagt, daß hier bei Heraklit erstmals und in solcher Tiefe letztmalig für das abendländische Denken in den Grund der (kommenden) Onto-logie zurückgegangen wird, sofern die (von M. Heidegger an die gesamte abendländische Metaphysik gestellte) Frage nach der "ontologischen Differenz" von Sein und Seiendem in Heraklits Sprachdenken nicht als Problem der "Logik", sondern der ursprünglichen Geschichtlichkeit des Verhältnisses von Sein und Sprache überhaupt in den Blick gekommen ist. Damit ist aber ein sprachphilosophisches Problemniveau erreicht, von dem her erst alle spätere Sprachphilosophie "realistischer" oder "idealistischer", objektivistischer oder subjektivistischer Provenienz als je geschichtliche Sprachdeutung ihren Horizont vorgegeben erhält. Es geht Heraklit um die jedem menschlichen "Bedeuten" und "Bezeichnen" schon vorwegseiende Selbstauslegung des Logos. Diese ist die je geschichtlich anders bestimmte Weise der Anwesenheit des Seins im Seienden und im Menschen.

Das Problemwort für die - wir würden heute und für unser eigenes Verständnis sagen -: apriorische Dimension der Sprache, von der allerdings das subjektivistische und neuzeitliche Sprachverständnis im Ausgang von einem "ego cogitans" (von Descartes bis Kant) oder einem "absoluten Geist" (im Sinne Hegels) ferngehalten werden muß, dieses Problemwort heißt bei Heraklit: λογός βαθύς (B 45), womit der ursprüngliche "Tief-Sinn" des in der menschlichen Sprache sich vollziehenden Zu-Spruches (σημαίνειν) des Abgrundes alles Wirklichen gemeint ist. Der Abgrund aller Wirklichkeit ist aber so für Heraklit nicht ein metaphysisch vorgestelltes oberstes Seiendes, sondern - die Sprache selbst in ihrer erst alles Seiende offenbarenden Eigenbedeutung. Der Zu-Spruch des Abgrundes aller Wirklichkeit ist deshalb auch nicht ein ontisch-gegenständliches Vorkommnis von Sprechen im menschlich-alltäglichen Sinn, sondern die Weise als Weisung, daß alles Wirkliche, auch die "Gründe", überhaupt erst im Logos der Sprache entdeckt und erkannt werden können. Heraklit hat das erstemal in der griechischen Philosophie die Sprache in ihrer Selbstvermittlungsproblematik gesehen: daß sie einerseits unmittelbar im λέγειν immer über ein bestimmtes, sprachloses Ansich zu sprechen scheint, in diesem Sprechen aber schon die ursprünglichste Vermittlung von Ansich und Logos (als der Dialektik des Ungegenständlichen an der Sprache zu ihrer Gegenstandsbestimmung) "hinter" sich hat. Dieses "Hinter-sich" ist aber so gerade kein neues Gegenständliches, sondern der Logos selbst in seinem einzigartigen, weil alle anderen Bezüge und Nicht-Bezüge erst seinlassenden Ev- π ávt α -Bezug. Der Logos als dieses Vermitteln steht zu der in ihm schon immer vermittelten Gegenständlichkeit, die im menschlichen λ é γ etv zunächst ein von ihm unterschiedener "Gegenstand" zu sein scheint, nicht wieder in einer gegenständlich-innerweltlichen Relation.

Darauf deutet das andere Grundwort der Sprachphilosophie des Heraklit hin, das (wiederum in heutiger Terminologie gesagt) die geschichtliche Her- und Zukunft der Sprache als die geschichtliche Selbstvermittlung des Seins (nicht jenseits des Menschen und des Seienden, sondern in ihm) andeutet: λόγος έαυτὸν αὄξων, worin die "Selbstvermehrung" des abgründigen und einzigen Logos in die mit dem Begründungsanspruch auftretenden Logoi der menschlichen Alltagssprache und der Wissenschaften hinein ausgesagt werden soll. Wiederum muß man sich hüten, das Maß für diese abkünftigen Logoi am neuzeitlichen Wissens- und Wissenschaftsbegriff zu nehmen, geschweige gar den herakliteischen Logos mit "Urbegriff", "Urwort", "Grundsatz" oder ähnlichem wiederzugeben. Vielmehr muß hier daran erinnert werden, was M. Heidegger in seinem Werk "Sein und Zeit" hinsichtlich der Hermeneutik der Sprache ausgeführt hat, wonach jeder abgeleitete wie auch ursprüngliche Begriff (im Sinn der Metaphysik) der vorontologischen und vorprädikativen "Erschlossenheit" des "Verstehens", einer "Befindlichkeit" des menschlichen Daseins entstammt, um dann notwendig in die Alltäglichkeit des "Verfallens", in unserem Zusammenhang hier: ins Mißverstehen der seit langem üblichen und selbstverständlichen Übersetzung des griechischen λόγος als "Begriff" zu kommen. Das Wort αὔξησις als "Vermehrung" weist zwar darauf hin, daß λέγειν auch im griechischen vorphilosophischen Verständnis immer schon eine "logische" und "ethischpraktische", d. h. die "Tauglichkeit" einer Sache und eines Tuns in der Abkünftigkeit vom Logos bekundende Seite hat (B 112). Es darf aber nicht vom Modell der "effizienten Kausalität", sondern vom schon oben genannten Urverhältnis zwischen φύσις-φυσικά als des eigentlich nicht "aussagbaren", sondern für jedes Sagen schon vorausgesetzten Urbezuges des in der Gesamtheit des erscheinenden Seienden mit-aufscheinenden (und so auch mit-verborgenen) Seins her verstanden werden.

Der Begriff des "Logos" ist so aber gerade nicht die "Entdeckung" des Heraklit, sowenig er die Sprache erfunden hat, sondern die bei Heraklit erstmals offenbar werdende Seinsmächtigkeit der geschichtlichen Sprache, sofern in ihr erst alles Tun und Denken der Sterblichen, ihr menschliches Reden und Schweigen, die Kenntnis des Menschlichen und das Wissen um die Götter (B 1) ursprünglich geschichtlich ermöglicht ist. Dieses Ermöglichen heißt hier: αὄξησις. Die Sprache im Sinne des λέγειν-κρύπτειν wird bei Heraklit noch aus dem unvordenklichen (d. h. jedes geschichtliche Denken schon in bestimmte Bahnen des Vernehmens und des Sagens bringenden) Logos der Differenz von Sein und Seiendem her erfahren. An den ontischen Gegensätzen (Götter-Menschen, Leben-Tod, Tag-Nacht usw.) wird das übergängliche Wesen der ontologischen Differenz von Sein-Seiendem, sprachphilosophisch gewendet: von Logos und

Sprache erfahren. Der Widerspruch des menschlichen Denkens und Sprechens, den Parmenides, der Zeitgenosse des Heraklit und der Grundleger der Logik der Sprache (noch vor Aristoteles) und der an dieser Logik orientierten abendländischen, "Meta-physik", nicht mehr als den eigentlichen Zu-Spruch des Logos an das menschliche Denken und Sprechen ertragen wird können, wird von Heraklit als der abgründige Grund der Philosophie, weil vordem des Daseins des Menschen (und alles Seienden überhaupt), in der Sprache genannt.

J. Lohmann hat einmal zusammenfassend über das Verhältnis von Sein und Sprache, Logos und Sprache im griechischen Denken folgendes festgestellt, um damit den Wandel des griechischen und heutigen Sprachverständnisses aufzuzeigen: "Neben der Sprache als λόγος aber stehen dann noch alle möglichen anderen Formen menschlichen Sprechens als eines Tuns, die heute aber, zusammen mit der Form des λόγος selbst, im Rahmen der aus der vollen Form des λόγος entsprungenen Denkgestalt einer "effizierenden" Kausalität, in das nivellierende Einerlei unseres Begriffes "Sprache" projiziert werden, von dem aus sie dann als das willkürliche Gemächte des menschlichen Individuums erscheinen. Dieses ist das letzte Stadium einer Geschichte, die in ihrem Ablaufe bestimmt ist durch die folgenden zwei (reziproken) Grundsätze: Die Existenzweise von "Sprache" ist bedingt durch die Herrschaft je einer bestimmten Vorstellung von dem, was "ist", bzw.: die Vorstellung von dem, was "ist", ist (dessen Form nach) bedingt durch je eine bestimmte Existenzweise von "Sprache". Dies mag nun am platonisch-aristotelischen Sprachverständnis ein wenig verdeutlicht werden.

Wenn wir vorerst zur Sprachphilosophie bei Plato einiges zu sagen versuchen, dann können wir hier auch nicht annähernd alles sammeln, was Plato über die Sprache gesagt und angedeutet hat. Dies kann man in der unübersehbaren Literatur, die zumeist auch nur über Platon handelt und ihn so als den Ahnherrn jedes späteren "Idealismus" deutet, bzw. mißdeutet, besser nachlesen. Hier geht es uns um den späten Plato und jenes platonische Sprachverständnis, in dem Plato nach der "Politeia" die Sprache (wie auch die Philosophie) nicht mehr als Weg und Mittel des Aufstiegs der Seele zum Sein der Idee, sondern die Sprache als den Logos zu vernehmen sucht, von woher allererst Weg und Ziel der Philosophie eröffnet sind. Von daher muß auch der Ansatz der Ideenlehre beim frühen und mittleren Plato, daß nämlich das dem Denken Zugängliche ("Ideen") nicht dasselbe Seiende ist wie das der Wahrnehmung Gegebene, erst in seinen verborgenen Grund als Abgrund des Logos selbst zurückgetrieben werden. Hatte noch der mittlere Plato die Idee als Gegenstand des Denkens für das sich immer und wandellos gleichbleibende Seiende, das Wahrnehmbare für das Veränderliche und Werdende gehalten, demgemäß das λέγειν als die übliche Weise des Redens von und über etwas ein Bestimmen des Wahrgenommenen durch den anamnetischen Hinblick auf die Idee war, so ändert sich in den Alterdialogen Platons (vor allem im Parmenides und Sophistes) die große Entdeckung der Ideenlehre zwar nicht, sondern gerät in einen anderen Horizont des Fragens.

³ J. Lohmann: Lexis IV (Lahr i. B. 1954) 164. Zur Begegnung von griechischem und frühchristlichem Logosdenken vgl. C. Andresen, Logos und Nomos, Berlin 1955.

Plato kommt in der Frage nach der Idee der Idee (als dem nur selten eigens genannten ἀγαθόν) zu der Frage nach dem Sein der Idee. Daß unser geläufiges Platonverständnis im allgemeinen vorgeprägt ist durch die scheinbare Selbstverständlichkeit der Ideenlehre und auf diesem Boden-durch des Aristoteles Gegenstellung zu Plato nochmals wirksamer als durch den mittleren Plato selbst – jenes Logos-Sprachverständnis erwuchs, in dem wir Heutigen uns noch immer bewegen, nämlich die Sprache selbst zum "Gegenstand" eines (gewissermaßen sprachisolierten), Denkens" zu machen -, dies ist jene selbstverständliche Sprachbetrachtung, die Plato in seinen Alterdialogen nochmals auf ihre Unselbstverständlichkeit hin durchschaute. In der Verwandlung des Sprachverständnisses beim alten Plato ereignet sich eine Verwandlung der Philosophie selbst⁴. Sprache und Philosophie erscheinen nicht mehr als erosgeleitete Wege der Seele in ihrer Selbstangleichung an das Göttliche (δμοίωσις θεῶ), sondern werden immer mehr als göttliches Geschick selbst erfahren. Schon im "Phaidros" geschieht die große Auseinandersetzung Platos mit der griechischen Rhetorik, die in ihrem aufklärerischen Bildungsanspruch das Wesen des Logos (als Sprache) verkennt, weil sie diesen Logos mit der Selbstmächtigkeit menschlicher Rede verwechselt, anstatt ihn im selbstvergessenen Wieder-Erinnern der Seele an das Göttliche, im Enthusiasmos, gegründet sein zu lassen (249d4-250c6; 269a5-269e3). Freilich wird dabei noch die eine Seite des Logos, d. h. der menschlichen Sprache, festgehalten: der Mensch findet die Wahrheit erst im Fortschreiten von den vielen Wahrnehmungen zu einem durch das Denken Zusammengebrachten (ἐχ πολλῶν ... εὶς ἔν: 249 b7-8). Dieser Weg ist Wieder-Erinnerung (ἀνάμνησις) an das einst schon geschaute Göttliche, das hier als τὸ ὄν ὄντως (249 c4) verstanden wird. Das Selbstverständnis der Philosophie und demgemäß die Auslegung des Logos hält sich so noch innerhalb des Bereiches, den Plato in der Charakteristik des ωιλόσοωος in einem für das ganze abendländische Denken maßgebenden Satz umreißt: "Indem er (der Philosoph) nun menschlicher Bestrebungen sich enthält und mit dem Göttlichen umgeht, wird er von den Leuten wohl gescholten als ein Verwirrter, daß er aber begeistert (ἐνθουσιάζων) ist, merken die Leute nicht" (249 c8-249 d3). Im eigenartigen Wechsel zwischen θεός (Gott) und Deloy (Göttliches), kündet sich indes schon implizit die Dialektik, jetzt das διαλεκτικόν (266c8) genannt, des "Parmenides" und "Sophistes" an. In diesen späten Dialogen wird die Sprache nicht mehr von der Gegensatzspannung des obersten und untersten Seienden, nicht mehr von der vorausgesetzten Zwiefalt von ιδέα-μή ὄν, νόησις-αἴσθησις her verstanden, sondern in ihrem eigensten Wesen als die Selbstenteignung des Seins ins Seiende herauf erfahren. Der späte Plato denkt so Sprache nicht mehr in nachträglichem Zusammen von Sinn und Wort, von Gedanke und dessen Verlautung, wovon dann die spätere (seit Aristoteles systematisch gewordene) Metaphysikam, anthropozentrischen" Modell des Leib-Seele-Verhältnisses in den Bahnen des frühen und mittleren Platon auch den Logos der Sprache bestimmte. Noch im "Phaidon" (678 d8–10)

⁴ B. Liebrucks, Platons Entwicklung zur Dialektik, Frankfurt a. M. 1949; G. Krüger, Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens, Frankfurt a. M. 1948.

ist ja die ganze Arbeit des Philosophen: die Lösung und Trennung der Seele vom Leibe (λύσις καὶ γορισμός ψυγῆς ἀπό σώματος), die selbst schon als zwei Bezirke des Seienden vorausgesetzt werden, ohne daß die Frage nach dem gemeinsamen, einigenden Ursprung beider gestellt würde. Dem entspricht die frühe platonische Sprachphilosophie des "Kratylos", in dem Plato in der Diskussion nach dem Wesen der Sprache (ob σύσει oder νόμω, von sich aus oder durch Konvention der Menschen, in der Sprache das Seiende ausgesagt wird) sich mehr und mehr zum Konventionscharakter der menschlichen Sprache bekannte, die selbst noch – entsprechend dem hier waltenden Dualitätsverständnis der Wirklichkeit – unter dem Problemhorizont der δοθότης δνομάτων, der "Richtigkeit" der Namen im Hinblick auf die vorsprachlich schon vorausgesetzten Dinge gesehen wurde. "Es fehlt in der - noch heute nicht erkenntnistheoretisch überwundenen – griechischen Problematik der δοθότης δνομάτων offenbar die prinzipielle Berücksichtigung der Instanz, welche das geschichtliche Sich-Richten und damit die innere Richtigkeit der Lautartikulation einer Sprache begründen könnte. Oder genauer: diese Instanz zeigt sich wohl bei Platon in den "Ideen"; aber indem diese "Gestalten des Seins" als das "wahrhaft Seiende", d. h. also wiederum als die ewige Natur der Dinge verstanden werden und ihr Zusammenhang in der systematischen Dialektik des voeiv begründet wird, werden sie von allem Zusammenhang mit der geschichtlichen Sprache gelöst (vgl. besonders den 7. Brief Platons). "5 Dieses Urteil Apels trifft noch für den Platon der "Ideen" zu, wandelt sich aber doch in den Spätdialogen. Hier scheint uns Plato sein Eigentlichstes über die Sprache gesagt zu haben, indem er die Sprache selbst radikal aus der "ontologischen Differenz" von Idee und (endlicher) Wirklichkeit, von Sein und Seiendem und auf diese ontologische Differenz zurück zu konzipieren suchte.

Wir haben schon angedeutet, daß unser Verhältnis zur Sprache von dem schon im griechischen (seit Aristoteles am őv, dem gegenständlich Seienden orientierten) Seinsverständnis verwurzelten Leib-Seele-Leitbild seine letzte, und erst im neuzeitlichen (bloßen) "Zeichencharakter" der Sprache an den Tag tretende Ausrichtung gewonnen hat. Die Metaphysik des Abendlandes hat so die Sprache immer schon bis Humboldt herauf und darüber hinaus unter der Schematik: Geist-Leib, Sinn-Wort, aristotelisch im Horizont von ἐγέργεια-δύγαμις, scholastisch von forma-materia, neuzeitlich von Subjekt-Objekt festgelegt. Die Sprache als Logos wurde immer mehr "anthropozentrisch" als Fähigkeit des Menschen, Dinge zu bezeichnen und zu benennen, verstanden, Dabei ist es gleichgültig, ob man innerhalb eines solchen Sprachverständnisses eine "realistische" (im Sinn der scholastischen "Universalien"), eine "idealistische" (im Sinn des "objektiven" oder [mit Hegel] "absoluten" Geistes) oder eine "nominalistische" (im Sinn des "flatum vocis" bis zur modernen Semiotik) Deutung vorzog. Alle diese sprachphilosophischen Ansätze stehen unter dem Geschick der für jede dieser Deutungen schon je geschichtlich vorausgesetzten Entscheidung dar-

⁵ K. O. Apel, Der philos. Wahrheitsbegriff einer inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft: Sprache, Schlüssel zur Welt, Festschrift für Leo Weisgerber (Düsseldorf 1959) 14.

über, wie Sein und Sprache zusammengehören. Diese Entscheidung ist aber gar nicht eine solche eines einzelnen Denkers, sondern - wie wir heute am Ende der großen metaphysischen Tradition seit Plato-Aristoteles-Thomas bis Hegel langsam zu sehen vermögen - das geschichtliche Schicksal der Menschheit, des Menschen, sofern der Mensch ursprünglich nicht darüber befindet, wie er das Erscheinen des Seienden in seinem Sein ansetzt, sondern umgekehrt: das Sein schon immer das Verhältnis des Menschen zu ihm in der Sprache geschichtlich ermöglicht, in der Sprache be-stimmt hat. Wie vor allem M. Heidegger im fragenden Rückgang in die verschwiegenen Fundamente der abendländischen Ontologie gezeigt hat, ist ein Wesenszug dieser Ontologie und ihrer erst heute auszutragenden Geschichte die "Seinsvergessenheit". Dieses Wort hat überall dort Anstoß erregt und erregt es noch immer, wo das "Sein" (wenn auch nicht verbal, so umso wirksamer der Sache nach, die im Denken immer selbst schon eine geschichtlich herkünftige, nicht eine ein für allemal "systematisch" festgesetzte ist!) unter der ursprünglichen, aber dem expliziten Denken verborgenen "Zeitlichkeit" (und "Geschichtlichkeit") des menschlichen Daseins am Leitfaden eben dieser (verborgenen) Zeitlichkeit als Immer-seiendes (ὄντως ὄν) bzw. als Nicht-immer-seiendes (un ov) ausgelegt wurde. Dabei wurde nicht einmal die Frage nach der ursprünglichen (mit Heidegger zu reden: existenzialen) Zeitlichkeit gestellt, sondern die ontische, letztlich als Maß der Bewegung geltende physikalische Verlaufszeit zum Schema der Auslegung dessen genommen, was unter "Sein" im Gegensatz zum "Nichts", was unter "Seiendem" im Gegensatz zum "Schein", was unter "Substanz" im Gegensatz zu "Akzidenz", ja letztlich sogar: was unter "Gott" im Gegensatz zu "Welt" (christlich noch radikalisiert durch die Frage nach "dieser" - sündig verfallenen - Welt) verstanden werden sollte.

Gott wird noch bei Heraklit als Abgrund des Logos gedacht, besser: erfahren, von woher erst die übliche (griechische) Vorstellung der Götter und eines höchsten Gottes als Zeus gesagt und gedacht werden konnte. Aristoteles denkt Gott schon als ein höchstes "Seiendes" innerhalb einer Ontologie, für die der Logos schon nicht mehr als die anfänglichste Offenbarkeit des Seins, sondern als die "logische" Richtigkeit der Aussage über das Seiende und zuletzt (daher nachträglich) auch über ein "höchstes Seiendes" begriffen wurde. Das frühgriechische Seinsverständnis, für das Wahrheit als ἀλήθεια das ursprüngliche Erscheinen des Seins im Seienden (der Physis in den Physika, des Logos im λέγειν) war, ist bei Aristoteles – und dann in der langen, von ihm grundgelegten metaphysischen Tradition - schon einem (verwandelten) Verständnis des Seins als "Grund" des Seienden und als höchstes "Seiendes" (also im Sinne des öv & öv und des θεῖον) gewichen. Die Sprache (wie das davon immer mehr losgelöste Denken) und ihre entsprechende "Wahrheit" wurde als δμοίωσις des λόγος im Hinblick auf die πράγματα, vom Mittelalter übernommen als: "signum" für die "adaequatio intellectus ad res" ausgelegt. Sprache war so als "Zeichen" für ein (von ihr unabhängig, "an sich" und "objektiv") "Bezeichnetes" gedeutet. Von diesem logisch, bezeichnenden" λόγος σημαντικός (bzw. ἀποφαντικός) der menschlichen Sprache führt über lange Weiterentwicklungen eine Grundansicht über

die Sprache, die in der jüngsten positivistischen Sprachkritik (und Sprachanalyse) den Logos der Sprache gegenüber den (vermeintlich sprachlos, "unmittelbar" gegebenen) "Tatsachen überhaupt" (im Sinne des frühen Wittgenstein: all dessen, "was der Fall ist") als bloßes Willkürsystem der Richtigkeit von Zeichen für ein Bezeichnetes begreift.

Wenn im Namen der abendländischen Metaphysik, die bei Aristoteles ihre erste Systematik, weil schom beim frühen und mittleren Platon der "Ideen" ihren Grundriß im Verstehen der ιδέα als ὄντως ὄν, als das Seiendste des Seienden, erhielt, gegen ein nominalistisches und positivistisches Sprachverständnis Sturm gelaufen wird, dann sollte man sich vorher einmal über das geschichtliche Wesen der Metaphysik selbst Rechenschaft geben. Solche Besinnung täte besonders dort not, wo diese (aristotelische Metaphysik) im Christentum seinen (wie uns heute sogar im Gespräch der Ökumene der Kirchen immer deutlicher wird: scheinbaren) Bundesgenossen erhalten hat, seit Thomas v. Aguin den "philosophus", d. h. Aristoteles mit zum Kronzeugen der Wahrheit der theologischen Auslegung der biblisch-christlichen Offenbarung gemacht hat. Damit wurde die Sprachphilosophie des metaphysischen Denkens nochmals überformt von der sprachtheologischen Deutung des johanneischen, indes ganz in andere Bereiche als die der griechischen Ontologie hinweisenden Logos. Inwiefern so dieser christlichen Theologie, auch einer "Theologie des Wortes" kein guter Dienst erwiesen wird, wenn man sich vorschnell wieder auf eine Metaphysik des Wortes am Leitfaden der aristotelischen Sprachontologie festlegt, wie sie in der Abhandlung des Aristoteles (mit dem späteren Namen) Περὶ έρμηνείας grundgelegt ist, kann hier nicht gezeigt werden.

Anstattdessen mag man, um die entscheidende Bedeutung der griechischen Seins- und Sprachbetrachtung recht zu würdigen, bedenken, was M. Heidegger als Anmerkung zu Aristoteles geschrieben hat: "Der Text des Aristoteles enthält das abgeklärt-nüchterne Sagen, das jenes klassische Baugefüge sichtbar macht, worein die Sprache als das Sprechen geborgen bleibt. Die Buchstaben zeigen die Laute. Die Laute zeigen die Erleidnisse der Seele, welche Erleidnisse die sie betreffenden Sachen zeigen. Die Verstrebungen des Baugefüges bildet und trägt das Zeigen. Dieses bringt auf mannigfaltige Weise, enthüllend oder verhüllend, etwas zum Scheinen, läßt das Erscheinende vernehmen und das Vernommene durchnehmen (be-handeln). Der niemals rein aus ihm selbst und seiner Herkunft entfaltete Bezug des Zeigens zu seinem Gezeigten wandelt sich in der Folgezeit zu der durch Abrede ausgemachten Beziehung zwischen einem Zeichen und dessen Bezeichnetem. In der hohen Zeit des Griechentums wird das Zeichen aus dem Zeigen erfahren, durch dieses für es geprägt. Seit der Zeit des Hellenismus (Stoa) entsteht das Zeichen durch eine Festsetzung als das Instrument für ein Bezeichnen, wodurch das Vorstellen von einem Gegenstand auf einen anderen eingestellt und gerichtet wird. Das Bezeichnen ist kein Zeigen mehr im Sinne des Erscheinenlassens. Die Änderung des Zeichens vom Zeigenden zum Bezeichnenden beruht im Wandel des Wesens der Wahrheit."6

⁶ M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache (Pfullingen 1960) 245.

Es sei nun noch skizzenhaft gezeigt, wie der späte Plato nochmals eine Kehre im Logos, d. h. im Sprachverständnis seiner eigenen Philosophie durchmacht, die freilich – unter dem übergroßen Licht und Schatten seiner Ideenlehre – als "Dialektik der Idee"innerhalb der metaphysischen Tradition bis Hegels absoluter Geistdialektik im Horizont eben des metaphysischen Verständnisses bzw. Mißverständnisses der "Idee" als des "Seiendsten" (nicht des auch das Seiendste erst ins Erscheinen bringenden "Seins"!) oder gar der "obersten Begriffe" mißdeutet wurde.

Ganz anderes begibt sich nämlich bei Plato selbst. In den späten Dialogen "Parmenides" und "Sophistes" wird der metaphysische (und als solcher in der folgenden Tradition geschichtsmächtig gewordene) Ansatz der Ideenlehre nochmals auf seinen verborgenen Grund, den dialektischen Logos der alles heren von Sein und Seiendem sein-lassenden "ontologischen Differenz" hin durchschritten. Ontologische Differenz meint hier nicht die spätere scholastische Unterscheidung einer "distinctio realis" zwischen esse und essentia, bzw. einer "distinctio logica" zwischen Sosein und Dasein eines Seienden, sondern die ursprünglichste, im menschlichen Dasein sich ereignende, dieses Dasein selbst erst seinlassende Entdecktheit des Seienden in seinem Da- und Sosein aufgrund der vorgängigen Offenbarkeit des Seins in der Sprache als διαλέγεσθαι. Dieser "Dialog" weist und führt vom ontischen Verständnis der Sprache mit ihrer "ontischen Wahrheit" als logischen Übereinstimmung von őv (Seiendem) und λέγειν (denkendem Sprechen) in das ontologische Sprachverständnis mit der zugehörigen "ontologischen Wahrheit" als der apriorischen Offenbarkeit des Seins in der Sprache selbst, sofern diese das menschliche Dasein (und nachträglich dazu sein Erkennen und Aussagen) "sprechend" sein läßt. Διαλέγεσθαι ist so jenes doppelte Aufeinandereingespieltsein von (ontisch-)logischem λέγειν und ontologischem λόγος. Dabei steht dieser Logos in der ständigen Gefahr, vom λέγειν (als dem Sprechen über . . .) allein her begriffen zu werden. Die ontologische Wahrheit (des im Wesen der Sprache schon offenbaren Seins) wird am Leitfaden der ontischen Wahrheit (der Aussage über Seiendes) mißverstanden, die Sprache wird so als ein Mittel vorgestellt, sich des Seienden, zuhöchst der Götter und des Gottes, zu bemächtigen. So bleibt die eigentliche "ontologische Differenz" von Sein und Seiendem verdeckt, obwohl sie der Abgrund ist, in dem alle anderen ontischen und logischen Differenzen nicht nur gründen, sondern im Dasein des Menschen (und seiner philosophischen Reflexion) erst als solche erblickt und erkannt werden können. Sein steht dem Erkennen und Sagen nicht wie ein "Gegenstand" gegenüber, sondern bekundet sich als die anfänglichste Ge-währ alles Seienden, auch des λέγειν als Aus- und Ansprechen des Seienden und seiner jeweiligen Struktur.

Auf diesem Hintergrund sind die Ausführungen Platos im "Parmenides" zu verstehen, wo einerseits vom λέγειν als sinnvoller Rede über Seiendes ausgegangen wird, also Sprache als Logos des Sprechens verstanden wird, andererseits aber schon vor der eigentlichen Erörterung des dialektischen Logos zwischen dem jungen Sokrates und dem alten Parmenides sich die Frage nach dem Sein der in jeder sinnvollen Rede verwendeten Begriffe stellt, und zwar in der Weise

dieses Seins entweder in der Seele (ἐν ψυχαῖς: 132b5) oder als seiende Urbilder (παραδείγματα: 132d2) aller Seienden, die deren Nachbilder (ὁμοιώματα: 132d3) sind. Wir erinnern uns dessen, daß hierin nicht nur der Grundriß der Ideenlehre des mittleren Platon angedeutet ist, sondern Aristoteles dieses Schema jeder zukünftigen Metaphysik unter Ablehnung der "Ideen" im Grundbau seiner Logik so verankern wird, daß das gleiche Wort ὁμοιώματα gemäß dem oben aus Περὶ έρμηνείας Angedeuteten die logische "Übereinstimmung" (scholastisch: adaequatio) von Erkenntnis und erkanntem Gegenstand bezeichnet. Hatte der junge und mittlere Plato noch um das Problem der "ontologischen Wahrheit" (wenngleich schon mit dem ungemäßen Ansatz eines am "Seienden" orientierten Seinsverständnisses) gerungen, so wird seit Aristoteles die ontische Wahrheit der Übereinstimmung (ὀρθότης statt ἀλήθεια) von "Subjekt" und "Objekt" (logisch dann auch von Subjekt und Prädikat) zum Maßstab nicht nur der Bestimmung von Wahrheit überhaupt, sondern auch des Wesens der Sprache.

Platons "Parmenides" sagt aber im obigen Zusammenhang (132d2), daß die Ideen als Urbilder des Seienden έστάναι ἐν τῆ φύσει, dastehen in der "Natur", wie geläufig übersetzt wird, ohne daß man hier beachtet, daß im Aufweis der φύσις als dem, worin und von woher überhaupt erst Urbild (Idee) und Nachbild (Seiendes) ihren "Stand" erhalten, nicht die spätere "natura" gemeint ist, sondern vous hier wieder das Problemwort für die "ontologische Differenz" von Sein und Seiendem ist. Es geschieht hier in der sich daran knüpfenden Widerlegung der hochplatonischen Deutung der "Begriffe" als Ideen jener Umschlag im platonischen Denken, der ein anderes Seinsverständnis impliziert. In jedem λέγειν der Seiendheit des Seienden, nämlich der Idee der Dinge, wird schon der dialektische Logos als das letztlich unaussprechliche Sein der Sprache vorausgesetzt, von dem her erst so etwas wie Idee oder Ding, Unsterbliche und Sterbliche aufscheinen können. Am Paradigma der Verflechtung der höchsten Ideen, die zu jedem Seienden gehören, wird nun beim späten Plato nicht eine logische "Kategorientafel" entworfen, sondern gezeigt, wie der Logos selbst sich als der unsagbare Abgrund jedes kategorialen Bestimmens meldet. In immer neuen Weisen versucht Plato hier das Wesen der Sprache nicht mehr von außerhalb ihrer, von den (in ihr erst erkennbaren) "Ideen" oder "Dingen" her zu bestimmen, sondern es geschieht eine Blickwendung als Hören auf das im λέγειν zumeist und zutiefst Verborgene: die ontologische Differenz von Sein und Seiendem als das anfänglichste Sprache-Sein nicht mehr zu "denken" (von der Idee her), sondern zu "erfahren". Hier meldet sich das eigentliche Geheimnis der Sprache, das unsagbar alles Sagen ermöglichende – Platon gebraucht hier nochmals das Wort φύσις – Sein. Dies ist jetzt nicht mehr ein Begriff, die Idee oder ein höchstes Seiendes, sondern dieser dialektische Logos weist so über sich hinaus ("göttliche Entfremdung von den gewohnten Gültigkeiten" hieß es im Phaidros 265a), daß er in sich, seinen namenlosen Abgrund hinneinweist. Dieser Logos gerät so in die Nähe des Enthusiasmos, von dem im "Phaidros" die Rede ist. Dort trägt Sokrates im Sommerschatten der Platane am Ilissos, umgeben von Pan und Nymphen und den anderen Genien des Ortes (241 e, 262 d, 263 d) seine Rede vor.

"Sokrates in der Natur, Sokrates in göttlicher Begeisterung und Sokrates als Dichter - man braucht diese Paradoxie nur zu sehen, um zu erkennen, wie hier der Mythos vom Enthusiasmos der Philosophie sich selbst wieder aufhebt, in Frage gestellt durch die Wahrheit, mit der Sokrates unbezaubert von den Zikaden der Mittagsglut (258e-259d), seinen eigenen Enthusiasmos ironisch durchschaut."7 In dieser wesenhaften Zweideutigkeit der Ironie (im griechischen Sinn) bringt uns Plato den vom λέγειν "ontologisch differenten" λόγος als das Sprachgeschick des Seins selbst nahe, welches Sein die word ist. In dem unvergleichlichen Bild vom raschen Aufblühen des Adonisgärtchens im Gegensatz zum langsam-schweren Reifen wirklicher Ackerfrucht (276a-277a) deutet Plato in der Differenz von geschriebenem und gesprochenem Logos nochmals die ontologische Differenz zwischen λέγειν-λόγος an: der Logos der undialogischen Rede (wie des geschriebenen Wortes) lebt in der selbstverständlich-oberflächlichen Befangenheit durch das Seiende, der Logos – als echter Dialogos – weist in den Abgrund aller Wirklichkeit - und sagt dies nicht mehr. Reden und Schweigen im Alltagssinn sind selbst Weisen des Aégety, das Nichtsagen hier meint aber jenen Logos, der erst das Menschenwesen von sich her dia-logisch ins Reden und Schweigen verfügt. Hier spricht nach Plato nicht der Mensch eine Sprache im Modus des Redens oder Schweigens, sondern (man kann auf das Gemeinte nur noch hindeuten) die Sprache als Dia-logos spricht den Menschen in sein redend-schweigendes Wesen. Im "Parmenides" wird in diese Dimension der Sprache zurückgegangen, wenn Plato in der Bestimmung dessen, wie Eines und Sein, Eines und Vieles usw. in der κοινωνία τῶν γενῶν (der Ideen) zusammengehören, das "Eine" nur mehr so sehen kann, daß es das von sich aus in die Vielheit der Seinsbestimmung Übergehende, in diesem Übergang aber doch Eines bleibend ist. Daß es sich hierbei nicht eigentlich um eine Reflexion über das Verhältnis von Einheit-Vielheit im späteren Sinn der Metaphysik handelt, sondern um die genuine Weise, das Geheimnis der Sprache an ihr selbst aufzuzeigen, einmal so formuliert: den Zu-Spruch des (dialogischen) Logos zu vernehmen, zeigt nichts deutlicher als das Ringen Platos, dieses Übergängliche in der Sprache nicht bloß zu denken, sondern als den Abgrund der Sprache selbst zu erfahren. Es wird von Plato mit dem überanstrengten Wort τὸ ἐξαίφνης gerade noch genannt. Man übersetzt es für gewöhnlich mit "Augenblick". Gemeint ist hier jener die Zeitlichkeit in den Modi der Ruhe und Bewegung und die Aussage darüber erst sein-lassende Augenblick, von dem Plato sagt: "... dieses unfaßbare Wesen (αυτη ούσις ἀτοπός τις: 156d6-7), der Augenblick', liegt zwischen der Bewegung und der Ruhe als in keiner Zeit seiend, und in ihn hinein und aus ihm hervor geht das Bewegte über zur Ruhe und das Ruhende zur Bewegung." Um diesen "Augenblick" aber nicht als ein Drittes hinter den jeweiligen Übergängen (μεταβολαί), also ontisch-logisch als "Grund" und "Ursache" im Sinne der Metaphysik oder als (doch noch einmal nur vom εξαίφνης als der eigentlichen φύσις her denkbare) "Ewigkeit" mißzuverstehen, sondern ihn als die Ur-Bedeutung (σημαίνειν) des Logos überhaupt zu verstehen, sagt Plato: "Denn

⁷ H. Gundert, Enthusiasmos und Logos bei Platon: Lexis II (Lahr i. Br 1951) 25-46, bes. 45.

das Augenblickliche scheint dergleichen zu be-deuten (σημαίνειν), daß von ihm aus Übergehendes sein kann in eins von beiden" (156 d3-4). Der Logos ist hier jene "ontologische Differenz", "aus der" (ἐκ ταύτης ...) und "in die hinein" (εὶς ταύτην . . .) alles Seiende (in den ontischen Weisen von Ruhe und Bewegung, von Sein und Werden im metaphysischen Sinn) und alles Sprachliche (in den logischen Weisen von Schweigen und Reden, von Bejahung und Verneinung wiederum im metaphysischen Sinn) allererst ist. Sein und Sprache (obote und onugively) sind hier beim späten Plato radikal in ihrer geschichtlichen (nicht bloß noetischen im Sinn der Ideenlehre) Zusammengehörigkeit (συμπλοχή) erblickt, welche Zusammengehörigkeit indes nicht ein Geschichts-Faktum (für die "Historie"), sondern vielmehr das Geschichte gründende Geschick und Schicksal des Seins im Logos und des Logos im Sein meint. Der Logos ist die ursprünglichste Ge-währ (διά-λογος), von der her erst die metaphysisch duale Auslegung des Immerwährenden (als ίδέα, ὄντως ὄν) und des Nichtwährenden (εἴδωλον. μή ὄν) im λέγειν des denkenden Aussprechens der Seiendheit des Seienden möglich ist. Über der aristotelischen Metaphysik und der kommenden abendländischen Sprachphilosophie wird noch wie ein Stern am Nachthimmel die Frage nach dem Sein und dem Logos, wie sie der späte Platon gestellt hat, leuchten, in eine Gegend leuchten, in der das Sein schon vom "Seienden" (φύσει ὄγ) und der Logos der Sprache schon vom bloßen "Bezeichnen" (bis zur heutigen Semantik) her ausgelegt und verstanden wird. Diesen grundsätzlichen Wandel des abendländischen Seins- und Sprachverständnisses muß man sich (was hier nur andeutungsweise geschehen konnte) einmal ausdrücklich machen, um überhaupt den Fragehorizont aller späteren Sprachphilosophie zu bemerken.

Inwiesern Plato die gleiche Frage schon im "Sophistes" aufgenommen hat, und dort gezeigt hat, daß die Klust zwischen den (werde- und bewegungslosen) "Ideen" und dem veränderlichen Seienden nochmals zurückweist in die ontologische Differenz beider, die sprachphilosophisch vor allem im Ansatz von der zu jeder "Idee" dazugehörigen Andersheit (ετερον) als der Möglichkeit jeder ontischen Bewegung und jeder logischen Erkenntnis zum Ausweis kommt, kann hier nicht mehr gezeigt werden.

Aristoteles ist es nun, der das Wesen der Sprache endgültig in ihrem "Zeichencharakter" (als λόγος σημαντικός, der freilich im λόγος ἀποφαντικός noch in die nun verdeckte Dimension der ursprünglichen ἀλήθεια zurückweist) sieht. Aristoteles kennzeichnet die Sprache schon primär und endgültig als Auslegung (ἑρμηνεία) des Seienden (in seiner Einheit: ἕν) in seinen verschiedenen Hinsichten durch die vernünftige Rede (τὸ ὄν πολλαχῶς λέγεται: Met. 1003 a 33) des Menschen. Bemerkenswert ist, daß die aristotelische Metaphysik nicht mehr von der (sprachlich eröffneten) "ontologischen Differenz" von Sein und Seiendem, sondern von der "Logik" der Hierarchie der Seienden (ὄντα) geprägt ist. Oberstes Leitbild für das Erkennen wie für das Handeln ist das Seiende in seiner allgemeinen Einheit, letztlich ein höchstes göttliches Seiendes. In Metaphys. 1003 a 33/34 steht der berühmte Satz: "Vom Seienden aber spricht man in vielfachem Sinn, aber immer im Hinblick auf eines."

Um es aber gleich hier zu sagen: Aristoteles wäre mißverstanden, würde man

ihn zum bloßen "Logiker" des Seins (bzw. der Seiendheit des Seienden) machen und seine Metaphysik des őv $\tilde{\eta}$ őv für bloße Ontik (nicht mehr Onto-logie im ursprünglich griechischen Sinn, wo die woote vor dem ov steht) halten. Aristoteles ist selbst nur der Exponent eines vielschichtigen Wandels der Wahrheit, d. h. Offenbarkeit des Seins selbst – und erst die stoische Logik wird diesen bei Aristoteleseinsetzenden Wandel radikaler an den Tag bringen. Die aristotelische Sprachphilosophie ist nicht mehr (wie beim späten Plato) am διαλέγεσθαι der Sprache selbst orientiert, die Sprache ist nicht mehr als die ursprünglichste Weise der Unverborgenheit des Seins, als die "ontologische Differenz" des Aufscheinenlassens alles Seienden in seinem Sein erfahren, sondern als σύμβολον und σημεῖον. d. h. als "Zeichen" für eine von diesem Bezeichnen unabhängige Sache (ρημα) gedacht. Der Logos war nicht mehr als der Sache und Rede (Denken) in ihrer Zwiefalt erst ermöglichende, weil sein-lassende "Anblick" (eloos) des "Ursprungs" (yévoc) vor allen logischen Differenzen verstanden, sondern als ein Begriffsgefüge im Gegenüber zum Seienden. War zwar der neuzeitliche Subjekts- und Objektsbegriff noch nicht ausgebildet (vgl. Περί ψυγῆς, III, c. 7, wonach die Seele in gewisser Weise alles Seiende ist), so war doch das λέγειν schon von der ομοίωσις (scholastisch: adaequatio), von der nachträglichen Angleichung an die Dinge her konzipiert. In der Schrift "Über die sophistischen Trugschlüsse" sagt demgemäß Aristoteles: "Denn da es nun einmal nicht möglich ist, die Dinge selbst mitzubringen, wenn wir über sie miteinander reden, sondern wir an Stelle der (konkreten) Dinge die Namen (δνόματα) als Zeichen (συμβολα) gebrauchen, glauben wir, daß das, was mit den Namen vor sich geht, auch mit den Einzeldingen selbst vor sich gehe, wie es denen, die rechnen, mit den Rechensteinchen ergeht. Das ist aber nicht das gleiche. Denn die Namen und die Zahl der Aussagen sind begrenzt, aber die Einzeldinge sind unbegrenzt an Zahl" (165a2-13). Damit ist schon der erst neuzeitlich zum vollen Durchbruch kommende sprachphilosophische Ansatz der Handhabung der Dinge durch die so mehr oder weniger willkürliche konstruierbare Sprache zum Ausdruck gebracht. Leibniz wird in seiner mathesis universalis zuerst einen rein formalen Zeichenkalkül konstruieren und diesen dann als Sprache zu deuten suchen. Die logische "Abbildungs"-theorie und das (von Kant dann ausdrücklich formulierte) "Affektions"-schema bleiben dieser aristotelischen Sprachauffassung verhaftet und vermögen nicht zu erweisen, daß jedes sprachliche "Bezeichnen" der Dinge "als etwas" schon eine durch die Sprache (als Logos im spätplatonischen Sinn) apriorisch eröffnete "Bedeutung" aller bezeichenbaren Dinge, nämlich die Offenbarkeit des Seins als Sinn überhaupt, zur Voraussetzung hat. Dieser anfängliche (nicht ein für allemal gegebene, sondern geschichtlich je anders sich gewährende) Bedeutungssinn der Sprache als λόγος ἀποφαντικός, als seinserschließender, nicht bloß das Seiende abbildender Logos, gerät seit Aristoteles immer mehr in Vergessenheit. Man muß sich aber davor hüten, den aristotelischen Logos selbst schon am neuzeitlichen Verständnis des "Logischen" zu messen, wonach das "denkende Ich" (bei Descartes) das erste Prinzip der dazu nachträglichen Sprache ist. Aristoteles gewinnt den Grundbau seiner "Logik" noch aus der lebendigen Spracherfahrung, die nach ihm (weil schon anfänglich

bei ihm selbst) unter dem Rückstoß ihrer Logisierung in ihrem Wesen als Ursprung der Logik mehr und mehr verdeckt wird^{7a}.

Sprache ist auch noch bei Aristoteles (wenn auch schon unter einem anderen Verstehenshorizont als beim späten Plato) nicht ein bloßes Verlauten von "subjektiven" Gedanken, sondern ein Durchschreiten und Durchnehmen der sich im Logos zeigenden Sache (der Seiendheit des Seienden). Der "Weg durch die Sache", d. h. bei Plato noch durch das Sein des Seienden (διαίρησις-διάλογος) wandelt sich aber nun bei Aristoteles, indem das Sein endgültig vom Seienden her gedacht wird, so zwar, daß Sein als die im "Begriff" (8005) und in der "Wissenschaft" (ἐπιστήμη) bestimmbare "Allgemeinheit" (κηθόλον) der Seiendheit (οδοία) angesetzt wird. Der spätplatonische δίαλογος (διαίοποις) als die Selbstauslegung des Logos im geschichtlichen Hervorgehenlassen des menschlichen λέγειν (als Sprache) und des λεγόμενον (als der in der Sprache offenbaren Wirklichkeit) wird zum aristotelischen συλλογισμός, der vom Menschen allein zustandegebrachten logischen Vermittlung der "Begriffe" (im Urteil und schließenden Denken). Von der Begriffslogik des Aristoteles, die ihre letzte Orientierung nicht mehr vom Ab-grund (φύσις ἄτοπος hieß es bei Plato) der Sprache als der Ge-währ des Seins des Seienden aus der "ontologischen Differenz" her nahm, sondern das Seiende in seiner logisch vorgestellten Seiendheit (obola) mit Hilfe logischer Begriffe zu denken versuchte, muß sich die spätplatonische Diärese (der Genera alles Seienden) als erkennendes Mit-gehen und Nachgehen des Weges, den der unvordenkliche Logos selbst sich im Menschen und der Wirklichkeit bereitete, wie eine schlechte und ungeklärte Vorstufe der aristotelischen Logik ausnehmen. Aristoteles sagt selbst: ἔστι γὰρ ἡ διαίρησις οἶον ἀσθενής συλλογισμός - die (platonische) Diairesis ist nämlich wie ein schwacher Syllogismus. Der Syllogismus war nun zum erstenmal im Abendland als "Zusammenrechnen" der verschiedenen Seienden mittels der Begriffe und ihrer logischen Verknüpfung verstanden. Dieser Begriff als 5005 war noch in dem, was ist (τι ἐστιν) fundiert, aber die Spannung zwischen Begriff und Wirklichkeit war nun zum Grundthema der Metaphysik, der Logik und Erkenntnistheorie geworden, ohne daß die Sprache nochmals auf den eigentlichen Logos zurückgedacht worden wäre. Die mittelalterliche Logik von Abaelard bis Ockham wird das Problem des Verhältnisses von "terminus" und "res" zum eigentlichen Sprachproblem machen, die Sprache wird nicht mehr als der geschichtliche Grund dieses Verhältnisses, sondern als seine Folge begriffen. Es kann hier nur angedeutet werden, daß die Vermittlung des griechischen Sprachdenkens von Aristoteles bis zur hellenistischen Philosophie (vor allem der Stoa) an das Mittelalter (in der polaren Dialektik von "Realismus" und "Nominalismus") ein weltgeschichtlicher Prozeß von ungeheuren Ausmaßen war: die Verwandlung des griechischen Logos (als Selbstaussprache des Seins des Seienden durch den Menschen) in die hellenistisch-römische ratio (als "Denken" und "Be-greifen" des Seins des Seienden nur mehr vom Menschen her) hinein, des griechischen öv

 $^{^{7}a}\,$ Vgl. dazu die ausgezeichnete Arbeit von W. Wieland, Die aristotelische Physik, Göttingen 1962.

in die lateinische res. Das Medium dieser Verwandlung des Seins- und Sprachverständnisses war die lateinische Sprache, die einerseits seit Cicero die Weltsprache Roms und andererseits als "heilige Sprache" (neben Hebräisch und Griechisch) die Weltsprache des orbis christianus geworden war. Boethius, der letzte antike Philosoph, stellte sich die Übersetzung Platos und Aristoteles' "in Romanum stylum" (PL 64, 433 C–D) zur Lebensaufgabe, und tatsächlich wurde die philosophisch-theologische Latinität des Mittelalters (neben den Kirchenvätern) vor allem durch ihn geprägt.

Hatte das frühe griechische Denken bis Plato noch die "ontologische Differenz" von Sein und Seiendem (λόγος und σύσις bei Heraklit) zum Problem gemacht und hatte dann Aristoteles erstmals das Sein nur mehr im Horizont des Seienden ausgelegt, so war nun - über den Hellenismus - das "Seiende" im römischen Denken zur "res", zur Sache als Gegenstand für ein distanziert begreifendes Subjekt, der Logos zur ratio und zum terminus geworden. Man kann hier das Werden des mittelalterlich-neuzeitlichen Sprachverständnisses als zunehmende Versubjektivierung der Sprache selbst am Bedeutungswandel entscheidender griechischer Begriffe durch die lateinische Sprache ablesen. Und man hat nicht zu Unrecht gefragt: "Was ist hier für ein geheimnisvoller Vorgang am Werke, wenn aus ἀρετή virtus wird, d. h. aus dem Optimum der Sache selbst (ἀρετή zu ἄριστον) die Tüchtigkeit des Mannes (vir-tus), aus der ἐνέργεια der ,Verwirklichung', dem Zustandekommen eines als Möglichkeit Gegebenen, der actus, die Tat eines Täters, aus δύναμις (,Möglichkeit') potentia (das ,Können', Vermögen'), aus λόγος, einem objektiven Verhältnis, welches auch immer es sei, ratio, die subjektive ,Berechnung', aus ψεῦδος (,Täuschung') error (,Irrtum'), aus βέβαιος (,fest') certus (,sicher', ,gewiß'), aus πρᾶγμα (dem ,Sachverhalt') res (das bloße ,Etwas'), aus φύσις (der wesenhaften Beschaffenheit dessen, was ist) natura (die äußerlich wirkende ,Natur', der Gegenbegriff zum ,Geist'), aus οὐσία (dem Wesen' der Sache) substantia (die körperliche "Substanz") aus der πίστις (die in sich selbst gegründet ist) die fides (die des Argumentes' bedarf), aus 8005 (dem mit der Sache identischen "Begriff") terminus (der Ausdruck für etwas), aus xplois (der ,Entscheidung', z. B. als Krise einer Krankheit) judicium (das ,Urteil'), aus der ,Aporie' der ,Zweifel' usw.?"8 - Noch einmal rührt Aristoteles an den verborgenen Ur-Sprung der Sprache, wenn er in Metaphys. 1048a 36-37 sagt: καὶ οὐ δεῖ παντὸς δρον ζητεῖν ἀλλὰ καὶ τῷ ἀνάλογον συνορᾶν, - man darf nämlich nicht für alles einen "Begriff" verlangen, sondern muß eine Zusammenschau durch das auf den Logos Hinweisende (gelten lassen). Das "Analoge" weist hier noch in den Bereich der Sprache vor der (nachträglichen) Bezeichnungsfunktion der "Begriffe", welche selbst ja erst in der Sprache – als dem eigentlichen Logos, der indessen hier bei Aristoteles nur mehr als ἀνάλογον genannt wird - "zusammengesehen" werden können. Weil Aristoteles den Logos der Sprache nicht mehr als die ursprünglichste Erschlossenheit und Präsenz des Seins im Seienden, als die "Sammlung" (λόγος in seiner buchstäblichen Bedeutung) der φύσει ὄντα in der φύσις, sondern nur mehr als das denkende Bestim-

⁸ J. Lohmann, Vom ursprünglichen Sinn der aristotelischen Syllogistik: Lexis II (1949) 224.

men des Seienden in seinen wesentlichen und beiläufigen Hinsichten zu fassen vermag, deswegen wird das λέγειν zum nachträglichen Zusammensehen (συνορᾶν) der unterschiedlichen Seienden und ihrer Beziehungen im Sinne des "Einen zum Anderen" (ώς τοῦτο . . . πρὸς τοῦτο: Met. 1048b7; ώς ἀλλο πρὸς ἄλλο: Met. 1016b35). Der ursprüngliche Logos der Sprache (im Sinne der ontologischen Differenz des Seins des Seienden als εξαίονης bei Plato) wird so zur Denkbewegung des Erkennenden und Redenden (λέγειν) im Hinblick (ἀνα-) auf den zu erkennenden bzw. erkannten Gegenstand depotenziert. Weil so die Sprache nicht mehr als der letzte "Horizont" (als 8005 des Seins selbst in seinem Aufscheinen im Seienden) alles dem ursprünglichen Logos erst entstammenden "Bezeichnens" und alles "Bezeichneten" in ihrer nicht nachträglichen, sondern ursprünglichen Zusammengehörigkeit aufgefaßt wird, sondern als Syllogismos der schon unabhängig vom (menschlichen) Logos vorausgesetzten Seienden, deshalb wird dann in der auf Aristoteles fußenden Metaphysik die "analogia entis" zu einem Mittel der logisch-begrifflichen (d. h. das Sein als Seiendes allgemeinster oder höchster Art auslegenden) Bestimmung des Verhältnisses der Seienden untereinander. Demgemäß kann auch die ursprüngliche Frage nach Gott und dem Göttlichen nicht mehr als die Entfaltung der Frage nach dem Logos (der Sprache über das Sein des Seienden von ihrer Ursprungsgemeinschaft her: χοινωνία τῶν γενῶν bei Plato) gestellt werden, sondern muß sich als die Frage nach einem höchsten, göttlichen "Seienden" im Systemganzen einer ontisch-gegenständlich orientierten Bewegungs- und Ursachenlehre begreifen. Davon gibt das 12. Buch der aristotelischen Metaphysik mit dem Ansatz eines "jenseitigen", göttlichen Denkens als νόησις νοήσεως und des "unbewegten Bewegers" Zeugnis. Die ontologische Differenz von Sein und Seiendem, aus der her erst die Gottesfrage als die Explikation der geschichtlichen Erfahrung des Menschen und der Menschheit (aus der vorgängigen Einheit von vongus und aiobrois als dem wirklichen Logos) hätte entfaltet werden können, wird seit Aristoteles in die ontische Differenz zwischen einem ungeschichtlich-unendlichen Gott und dem endlichen Seienden gefaßt.

Inwiefern mit Aritoteles der (vom Hellenismus bis zu Hegel und uns herauf reichende) Auseinanderfall von Denken und Sprache, von $\lambda \acute{\epsilon} \gamma \epsilon \iota \nu$ und $\lambda \acute{\epsilon} \gamma \delta \varsigma$ anhebt und demgemäß die Gottesfrage von einem "vorgestellten" und "jenseits" von Geschichte und Sprache wesenden "Gott" umhergetrieben wird, so daß dann die christliche Gottesidee ihre ungemäße philosophische Gestalt im "actus purus" (der reinen göttlichen $\nu \acute{\epsilon} \eta \sigma \iota \varsigma$) erhalten konnte, kann hier nicht ausgeführt werden.

Das Grundgeschehen des Auseinanderfalls von Sprache und Denken, und damit einhergehend die Auslegung der Sprache am Subjekt-Objekt-Schema (woraus wiederum die Sprachdeutung vom Subjekts-Prädikats-Verhältnis im "Urteil" folgt, so daß seit Kant die Urteilsanalyse das Fundament der Auslegung des Seins wurde) erreicht im griechischen Denken im Hellenismus seinen Höhepunkt. Vor allem die Sprachphilosophie der Stoa hat hier den schon im aristotelischen Logos-Denken grundgelegten Gedanken der "Logik" vor der Sprache, des "Denkens" vor dem Sein das erstemal in der abendländischen Philosophie

zu Ende gedacht. Für die stoische Philosophie treten die ursprünglich im griechischen Denken seit Heraklit (der den Logos als das "Gemeinsame", ξυνόν, formuliert) und noch bis Aristoteles herauf geeinten Bezüge von οὐσία-νοῦς-λόγος (leicht mißverständlich übersetzt: "Objekt", "Subjekt", "Sprache") auseinander. Die ersten beiden: Ding und Denken, gehören dabei der Region des konkret Wirklichen (τυγχάνον, σωματικόν, ἐκτός ὑποκείμενον) an, während dem Logos nun der gemeinte Gegenstand als λεκτόν (dicibile, "das, was man sagen kann") entspricht. Für die stoische Sprachphilosophie sind so das Gedachte und die (wirkliche) Sache in zwei getrennte Bereiche zerfallen.

Man kann sich von unserer modernen Auffassung von Logik und Sprache her nicht genug die Geschichtlichkeit dieser Auffassung selbst vor Augen halten, will man nicht dem Fehler verfallen, unser Seins-, Sprach- und Weltverständnis in das griechische hineinzudeuten. Ein klassisches Beispiel ist hierfür unser scheinbar so selbstverständliches Schulwissen, daß unsere Logik sich auf die "Allgemeinheit" der Begriffe nach dem Schema "Gattung" (genus) und "Art" (species) auf baut. Die logische Definition des "Menschen" als animal rationale ist seit der klassisch-römischen und mittelalterlichen Latinität, die auf den Hellenismus zurückweist, selbstverständlich geworden. Im griechischen Seinsverständnis bis herauf zu Aristoteles, dem Vater der Logik, sind aber γένος und ellos nicht bloß formal-logische Einteilungen, deren "realer" Inhalt außerhalb ihrer zu suchen wäre in der begriffslosen Wirklichkeit, sondern sie sind selbst onto-logische, d. h. ihre eigene logische Explikation ermöglichende Wirklichkeiten. Demgemäß ist beispielsweise das γένος "Leben" des εἶδος "Mensch" gerade der ontologische "Ursprung" dafür, daß so etwas wie ein Mensch in den "Anblick" seines Wesens kommt. Leben (Lebe-Wesen) ist die seinsmäßige und geschichtliche Bedingung dafür, daß so etwas wie "Mensch" ist – und deswegen auch gesagt werden kann. Das Eidos Mensch, d. h. die sich als zu allem bezüglich bekundende Gestalt, hat (griechisch verstanden) ihre geschichtliche Herkunft aus dem Ganzen des Genos Leben. Seit der Stoa bilden sich aber dann allmählich die rein logischen Formen von genus und species als Abstraktionsweisen heraus, wonach dann "Inhalt" und "Umfang" eines "Begriffes" im umgekehrten Verhältnis zueinander stehen: je größer der Umfang eines Begriffes (bis zu den höchsten Gattungsbegriffen, letztlich bis zum Seinsbegriff hinauf), umso dürftiger sein Inhalt, weil ja der Inhalt nun als ἐχτός ὑποχείμενον als logos- und sprachunabhängiges empirisch Wirkliches in der "Außenwelt" gedacht wird. Das spätere Schein-Problem des erkenntnistheoretischen Beweises der Existenz einer subjekt-unabhängigen Außenwelt nimmt hier seinen Anfang, der immer wieder die Ausbildung eines umfassenden "Welt"-begriffes verhindert hat. Die Frage nach dem "Sein" (im Unterschied zum "Seienden") wird nun mehr und mehr eine Frage der Logik als einer Urteilslogik. Sein wird selbst ein oberster Begriff des "etwas überhaupt" (später: ens ut sic!), als logischer Begriff des γενικώτατον

⁹ N. Hartmann, Aristoteles und das Problem des Begriffs: Abhandl. d. Preuß. Akademie der Wiss., Phil.-hist. Klasse, 1939, Nr. 5, S. 7/8.

(generalissimum) übergreift er dann die "realen" und "gedachten" Gegenstände, die σώματα und die λεκτά.

Der Logos im geschichtlichen Wandel von Heraklit über Plato und Aristoteles ist nun zum "Gedachten" (λεκτόν) und "Vorstellten" geworden. Wie die λέξις als Form der Rede Gegenstand der Grammatik ist, so das λεχτόν als das σημαινόμενον Gegenstand der Logik. Dieses σημαινόμενον (als "Bezeichnetes") ist aber nun scharf zu unterscheiden von der gedanklichen Vorstellung (als psychologischem Akt) und vom wirklichen Ding selbst. Im Unterschied zur psychologischen und realen Seite der Sprache konnte für die Stoa erst der "Zeichencharakter" der Sprache aufgehen. Das Bezeichnete ist selbst, als dem Wandel und dem Werden der Wirklichkeit enthoben gedacht, zum "idealen Gegenstand" (ἀσώματον) geworden, wenngleich noch immer nicht (wie im neuzeitlichen Subjektivismus des sprachisolierten "Denkens") ohne Sprachbezug konzipiert. Die Wirklichkeit selbst (τυγγάνον) wird nicht mehr im einigen Wesenszusammenhang mit dem,, Bezeichneten" gesehen. Dieses wird ein eigener (jetzt aber auch nicht mehr platonisch zu denkender) Ideenkosmos. Das τυγγάνον als das zeitlich Seiende ist nun zum eigentlich Seienden geworden. Damit ist das Grundgeschehen der aristotelischen Metaphysik, das Sein des Seienden im Horizont der Zeit als odola (An-wesenheit), ov (dem Anschauen gegebenes Seiendes), φυσικόν (das in der Zeit "Auf-gehende") vorzustellen, ganz ans Licht gekommen. Daß nun im Hellenismus¹⁰ die Tóyn als spielende Schicksalsgöttin erfahren werden kann, ist das andere Zeichen für das verborgene Zeitverständnis, das die griechische Ontologie des Seins hervortrieb. J. Lohmann hat schon 1953 in seinem Aufsatz: "Das Verhältnis des abendländischen Menschen zur Sprache" auf den Wandel hingewiesen, den dann das im Hellenismus ausgebildete Sprachverständnis im Durchgang durch die römische Rhetorik und das lateinische Mittelalter bis herauf zum Subjektivismus der Neuzeit durchgemacht hat: "Zwischen dem radikalen Subjektivismus der Neuzeit, der eingesetzt hat mit einer Vernichtung der im Sprachlaut verkörperten gedanklichen Formen als solcher und seiner Usurpation der intersubjektiv wirkenden Kraft dieser Formen durch das "Subjekt" selbst, und der utsprünglich griechischen Denkform, in der der λόγος als objektive Norm mit der Sache (dem, was ist) als der objektiven Wahrheit zusammenfällt, steht eine Existenzform, in der die Form der Sprache zu einer Weise des menschlichen Verhaltens wird, einer "Umgangsform' - der Weise, in der die Menschen vorzüglich miteinander, als Menschen verkehren. Dies geschieht faktisch in der "Rhetorik", die ja die eigentlich praktische Gestalt ist, in der die Sprache in der ganzen antiken Kultur, und dann von da aus, als ,formale Bildung', bis in die Neuzeit hinein in dem von der griechischrömischen Antike beeinflußten Kulturkreise zunächst wirksam geworden ist."11 Daß in dieser Rhetorik die Sprache aber noch ihre Rückbindung an die Geschichte hatte, an die menschliche Daseinspraxis, zugleich aber schon die Sprache selbst

¹⁰ M. Hadas, Hellenistische Kultur. Werden und Wirkung, Stuttgart 1963.

¹¹ J. Lohmann: Lexis III (1952/53) 30.

als operatio des Menschen begriffen wurde (ein Standpunkt, der in der heutigen "operationalistischen Logik"¹² wieder zum Vorschein kommt), kann hier nicht näher erörtert werden.

II. Mittelalterlich-neuzeitliche Sprachproblematik

In der folgenden Skizzierung der mittelalterlich-neuzeitlichen Sprachphilosophie wird das "Resultat" offenbar werden, auf das der Anfang der klassischgriechischen Philosophie immer deutlicher hindrängte. Nur wenn man das Logos-Denken der Griechen und seine geschichtliche Verwandlung in die römische Latinität^{12a} hinein (die zugleich die Überformung durch den christlichen Logosgedanken mit sich brachte) ein wenig beachtet hat, wird man auch die Sprachphilosophie von Mittelalter und Neuzeit bis auf uns herauf entsprechend würdigen können, was im folgenden nur mehr umrißhaft geschehen kann.

Was sich in der Antike im langsamen Auseinandertreten von "subjektivem" und "objektivem" Logosverständnis (vom Logos des Heraklit bis zum Lekton der Stoa) und der römischen (durch Boethius an das Mittelalter übermittelten) Festlegung des Sprachproblems innerhalb des Verhältnisses von "res"-"terminus" (Sache-Bezeichnung) angebahnt hat, kommt im mittelalterlichen "Universalienproblem" und in der spätmittelalterlichen Sprachkritik des Nominalismus (seit Ockham) zum endgültigen Austrag. Darin zeigt sich nochmals die Verlagerung der Frage nach dem "Sein" (wovon das frühe griechische Denken bewegt wurde) in die Frage nach dem bloßen "Seienden" (őv-ens-res) und damit auch ein Wandel im Ansatz der Frage nach "Gott".

Die verborgene Mitte des griechischen Seins- und Gottesverständnisses ist nicht der mittelalterliche oder neuzeitliche Begriff eines "höchsten Seienden" (summum ens oder absoluter Geist: beide in der Nachfolge des aristotelischen πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον) im Unterschied zum endlich Seienden (Mensch, Welt), sondern gerade die Aporie der Zusammengehörigkeit von "Sein" und "Zeit". Nur deshalb kann Thales Gott noch als πρεσβύτατον τῶν ὄντων, d. h. als das Älteste unter den Seienden im Sinne des griechisch "Zeitlichsten" deuten. Dieses "Zeitlichste" ist nicht die Steigerung der aristotelisch verstandenen "Zeit" als dem "Jetzt", welches Maß für das Früher und Später ist (Aristoteles, Phys. 219 b12), sondern ist das σοφόν des Heraklit und das ἐξαίφνης des späten Plato, also jener letztlich unaussprechliche Abgrund, der die Zeit und Seiendes in ihr wie auch die "Ewigkeit" als die Möglichkeit des Erscheinens des Immerwährenden ("Göttlichen") sein läßt. Dieses Ur-Ereignis ist der eigentliche Logos, der dem λέγειν des Menschen erst die Möglichkeit vorgibt, geschichtlich Sein und Seiendes, Ewiges und Zeitliches zu vernehmen.

¹² P. Lorenzen, Metamathematik, Mannheim 1962; vgl. Vl. Richter, Logik und Geheimnis: Gott in Welt I (Festgabe f. K. Rahner), (Freiburg-Basel-Wien 1964) 188-206; vgl. zur Auseinandersetzung mit der sprachanalytischen Philosophie: E. Zellinger, Wissenschaftlicher Empirismus und Erfahrungswissenschaft: ebd. S. 3-38.

^{12a} Vgl. O. Seel, Römertum und Latinität, Stuttgart 1964.

Das "Universalienproblem" des Mittelalters indes ist schon eine spätere Weise der Auslegung der Sprache im Gefolge des aristotelischen Ansatzes: Sprache ist ein innerweltliches Zeichensystem. Im Universalienstreit ging es um die Frage, welche Wirklichkeitsweise den Universalien, d. h. den Allgemeinbegriffen eigne. Vor allem ging es um die Frage nach der Daseinsweise der fünf Begriffe: Gattung, Art, Unterart, wesentliche Eigenschaft, unwesentliches Merkmal. Üblicherweise unterscheidet man drei Auffassungen, die sich dabei gegenüberstanden: 1. die Ansicht, daß den Allgemeinbegriffen eine von den Einzeldingen verschiedene allgemeine, metaphysisch-reale Wesenheit (nach Art der platonischen "Idee") entspreche. Das ist die Lehre des sog. radikalen Begriffsrealismus. z. B. bei Scotus Eriugena. 2. die Auffassung, daß die Allgemeinbegriffe nur subjektive Denkgebilde (Konzeptualismus) oder bloße sprachliche Namen (Nominalismus im engeren Sinn, z. B. bei W. v. Ockham) zur äußeren Bezeichnung der Dinge sind, denen aber nichts objektiv Wirkliches in den Dingen entspricht. 3. die Lehre, daß die Allgemeinbegriffe objektive Gültigkeit besitzen, weil durch sie das Wesen der Dinge erfaßt werde (gemäßigter Realismus, z. B. bei Thomas v. Aquin). Erst heute wird uns allmählich klar, daß die ganze Universalienfrage nicht nur eine Frage nach dem Verhältnis von "Begriff" und "Wirklichkeit" (mit je verschiedener Antwort darauf) ist, sondern daß sich darin untergründig das Problem der Sprache verbirgt. Daß es nämlich zu dieser Fragestellung kommen konnte, ist selbst schon eine Frage des geschichtlichen Wandels des Sprachverständnisses. Weil die Sprache schon nachträglich zum (scheinbar von ihr selbst isolierbaren), Denken angesetzt ist, kann es nur noch darum gehen, ob und wie dieses "Denken", bzw. der "Begriff" (als universale) an die (wiederum von ihm unabhängig vorgestellte) Wirklichkeit herankomme. Daß dann der Begriff auch sprachlich sich im Wortlaut "ausdrückt", ist selbst schon eine nebensächliche Angelegenheit. Im Schema von Zeichen-Bezeichnetem, das auf einen immer einseitiger verstandenen Aristoteles zurückgeht, bewegt sich die mittelalterliche Zuordnung von "Bezeichnung" (über die in den mittelalterlichen "tractatus de modis significandi" ausführlich gehandelt wird) und Ding-Wesenheit. Im Universalienstreit geht es so letztlich um die Frage der "denkenden", logischen Abbildung der Ding-Wesenheiten (universale in re) durch ein gedankliches Zeichensystem, innerhalb dessen der "terminus" der Sprache (der ursprüngliche, alles "Denken" gerade ermöglichende Logos!) als "vox significans universale" zum verfügbaren Mittel der denkenden Wirklichkeitserfassung geworden ist. In der Lehre von den "proprietates termini" unterscheidet die Hochscholastik zwar noch zwischen eigentlicher "significatio" (im Sinn der dem "Allgemeinbegriff" zukommenden, geschichtlich verankerten "Bedeutung") des damit gemeinten realen "Gegenstandes" und der "suppositio" im Sinne der Bezeichnung des (im Allgemeinbegriff als solchen nicht faßbaren) Individuellen. Aber der Horizont dieser Sprachauslegung ist in beiden Fällen schon vorgeprägt durch das leitende Vorverständnis der Sprache als "Zeichen für ...", welches Zeichen der Erkennende zur Verfügung hat, um die Dinge zu begreifen.

Mit W. v. Ockham, der den Universalienstreit zugunsten des Konzeptualismus

entscheidet, kommt nun am Beginn der Neuzeit der verborgene Grund (der seit Aristoteles gängigen Sprachauffassung) an den Tag, indem Ockham die ..significatio" als "Bedeutung" des Gegenstandes im "Allgemeinbegriff" aufgibt zugunsten der bloßen, suppositio", gemäßder die Sprachenurmehrals (willkürliche) "Bezeichnung" der durch die Wahrnehmung gegebenen individuellen Außendinge (dem ἐκτός ὑποκείμενον der Stoa) begriffen wird. In der sprachphilosophischen "Suppositionstheorie" (terminus supponit pro re), die mit Ockham ihr Fundament in der "intuitiven Wahrnehmung" der individuellen Dinge, also in einem nun endgültig sprachfrei gewordenen Erkennen hat, wird das "Allgemeine" als sprachliche Hypostasierung abgetan. Ding und Zeichen stehen sich nun unmittelbar gegenüber, die Sprache wird zum Werkzeug der Weltbewältigung. Damit ist auch offenbar geworden, daß hier der Ansatzpunkt für die gesamte neuzeitliche empiristisch-positivistische Sprachkritik (vor allem im angelsächsischen Raum) von Ockham über Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, J. St. Mill bis zu Russel, Wittgenstein und Carnap herauf zu suchen ist. Die Formulierung der (mit Aristoteles' Περὶ ἡρμηνείας einsetzenden) natürlichen Zeichenrelation der Sprache, die schon das ursprünglichste, sich vor allem "Bezeichnen" ereignende "Sich-zeigen" (φαίνεοθαι) des Seins des Seienden zur Voraussetzung hat, gibt W. v. Ockham: "quoddam est universale naturale quod est signum naturale praedicabile de pluribus, ad modum quo fumus naturaliter significat ignem et gemitus infirmi dolorem et risus interiorem laetitiam" (Summa totius logicae . . ., P. I, c. 12). Signum und res, Sprache und Wirklichkeit werden so als zwei selbständig gegebene Fakten aufgefaßt, ohne daß noch auf die vorgängige Einheit beider in dem Bedeutungsganzen der geschichtlichen Seinsund Welteröffnetheit durch den Logos der Sprache selbst geachtet wird. Dieser Logos ist hier nicht mehr primär jene "ontologische Differenz" von Sein und Seiendem, aufgrund deren erst ein bestimmter Seinsbereich oder ein bestimmtes Seiendes "als etwas", d. h. in der ursprünglichen Bedeutsamkeit für ein erst daraufhin mögliches "Bezeichnen" aus dem geschichtlichen Verhältnis des Menschen zum Sein entdeckt sind, sondern das "Erkennen" des Menschen, sofern das von ihm als "Gegenstand" Erkannte in dem zu diesem Erkennen nachträglichen Sprechen zum "Ausdruck" gebracht werden kann. Sprache wird als bloßer Ausdruck des Erkannten, sei es des auf sich selbst reflektierenden "Subiektes" oder des wahrgenommenen "Objektes" verstanden. "Die erkenntnistheoretische Problematik der Folgezeit (von Descartes bis Hume und Kant) kann die "Wahr-nehmung" von 'etwas als etwas" nur als naturalistisch-kausale Affizierung' von seiten der Außenwelt (bzw. bei positivistischer Reduktion der Kausalrelation - als ,Ideen-Assoziation') oder aber als apriorische Konstitution durch die Spontaneität eines menschlichen "Bewußtseins überhaupt" verständlich machen. Eine eigenständige Problematik der "significatio" (als Bedeutung und nicht nur 'Bezeichnung') bzw. der 'intentio' (die freilich ebenfalls im Mittelalter bereits im Sinne des Universalienrealismus und seiner ungeschichtlich starren Vorstellung einer Abbildung von Wesenheiten' im ontologischen Schema naturalisiert war) ist durch Ockham nahezu völlig aufgehoben - ,aufgehoben freilich nicht im Hegelschen Sinne, sondern verdeckt; denn der bedeutende Weltgehalt, der etwa in dem von Ockham zitierten "Rauch" (bzw. im lateinischen "fumus") gefaßt ist, kann ja durch die "Erklärung" seines faktischen Auftretens im Bewußtsein durch die Verursachung in der Außenwelt . . . nicht "verstanden" werden . . .: die Ockhamsche Kausalrelation des "natürlichen Zeichens" macht zwar das "Hier-und-jetzt-Auftreten" des "conceptus" im Bewußtsein verständlich; um aber diese "Tatsache" auch nur als solche zu bemerken, erst recht aber um ihre Erklärung in einer bestimmten Richtung zu versuchen, ist der im "conceptus" empfangene Weltgehalt schon vorausgesetzt. Das Problem der in der Sprache entdeckten Wahrheit ist also durch die Ockhamsche Verifikation der im Urteil verknüpften Termini nicht aufgelöst, sondern vielmehr übersprungen."¹³

Die mit W. v. Ockham beginnende Sprachkritik wird dann - in Fortführung und Radikalisierung der sprachlogischen Ansätze der Scholastik - in eine neue Bahn gebracht durch das rationalistische Sprachverständnis von Descartes und Leibniz, das sich als "mathesis universalis" darstellt. Damit ist die Gesamtformalisierung des menschlichen Wissens nach logisch-mathematischem Modell gemeint. Leibniz, der Erfinder der Infinitesimalrechnung, versucht, die natürlichgeschichtlich gewachsene Sprache nach dem Vorbild des mathematischen Kalküls zu formalisieren. "Bedeutung" der Sprache soll ganz durch "Bezeichnung" ersetzt werden. Damit ist der Weg für die logistische "Semantik" gebahnt, die sich letztlich als Lehre von den Beziehungen zwischen bloßen Zeichen und Bezeichnetem darstellen wird. Es gehört aber noch zur philosophischen Größe von Leibniz, daß er (vor allem von der platonisch-christlichen Denktradition her) den ursprünglichen Sinn der Sprache als "be-deutende" Seins- und Welteröffnung noch nicht völlig außer acht läßt. Der Logos der Sprache ist der letzte Grund aller "Logik" der konstruktiven Begriffe. Diese Sinn- und Bedeutungsproblematik der Sprache hat dann der Deutsche Idealismus (von Kant bis Hegel) als nachträgliches Problem zur Sinnproblematik des Begriffes empfunden, Seine transzendentalphilosophische Fragestellung nach den apriorischen Bedingungen menschlich-gegenständlicher Erkenntnis in der transzendentalen Subjektivität des Menschen kann die Sprache selbst nur als Ausdruck schon konstituierter Erkenntnis verstehen. Hegel, der in seiner absoluten Logik (die nun Ontologie und Theologie in einem ist) alle Ansätze der Metaphysik und auch die Nebenströmungen der deutschen Logosmystik (Nik. v. Cues, Meister Eckhart, Böhme, "Wort"-Theologie der Reformation usw.) zu ihrem inneren Ende führt, begreift die Sprache als "unmittelbares Dasein des Geistes", das erst im Durchgang durch die dialektische Selbstvermittlung der absoluten Idee in ihr eigenes Wesen finden kann. Auch hier gilt: Geist, Begriff, Idee vor der Sprache und ihrem Logos. Geist wird vom neuzeitlichen Subjekt-Objekt-Schema her angesetzt, bei Hegel als absolutes "Beisichsein" des Seins selbst. In dieser Situation konnte es zu keiner inneren Begegnung zwischen Transzendentalphilosophie und dem neuen Sprachdenken von Hamann, Herder und Humboldt kommen. Sowohl

¹³ K. O. Apel, a. a. O. 19/20.

Herder als W. v. Humboldt, der eigentliche Begründer der modernen Sprachphilosophie, stehen auf dem Boden der abendländischen Metaphysik, die in Aristoteles ihren Grund hat. Humboldt sieht in der Sprache zwar eine apriorische "Weltansicht", deutet diese aber doch wieder als Tätigkeit des Menschen qua "Subjekt", ohne sie ursprünglich als Logos des Seins selbst in den Blick zu bekommen. Der berühmte Satz Humboldts über die Sprache: "Sie selbst ist kein Werk (Ergon), sondern eine Tätigkeit (Energeia)" bahnt indessen die Wege für alle anthropologischen Untersuchungen der Zukunft (A. Portmann, A. Gehlen, H. Plessner) und für eine Neuorientierung der Sprachwissenschaft, wie sie heute vor allem im Forschungskreis um L. Weisgerber zum Ausdruck kommt, der die Sprache als "Muttersprache" (d. h. eben als geschichtlich überkommene, jeder Kunstsprache der Logik und Logistik vorausliegende Weltdeutung) neu zu sehen gelehrt hat.

Den genialsten, aber nirgends systematisch ausgearbeiteten, daher für die Zukunft fast unwirksam gebliebenen Versuch, in das geschichtliche Wesen der Sprache durch diese selbst hineinzugelangen, unternahm zweifellos der "Magus des Nordens", J. G. Hamann. Er ist nicht nur der erste Leser der "Kritik der reinen Vernunft" des mit ihm befreundeten Kant, sondern auch dessen erster und entscheidender Kritiker in Sachen der Sprache. Hamann ist in Affront zur gesamten Aufklärungstheologie und zum Vernunftapriorismus von Kant zu jener wesentlichen Einsicht gelangt, daß die Sprache überhaupt "die Mutter der Vernunft und Offenbarung, ihr A und Ω"ist, daß der Mensch ohne Sprache keine Vernunft hätte. Der Verstand selbst in seiner neuzeitlich-subjektivistischen Selbsteinschätzung hat nach Hamann erst die Kantische Scheidung von Vernunft, Verstand und Sinnlichkeit mit sich gebracht und den Einheitsgrund der Sprache vergessen lassen. Ungeklärt bleibt freilich bei Hamann auch die Frage nach dem inneren Verhältnis von religiös-christlichem Logosverständnis (der Offenbarung) und dem transzendentalgeschichtlichen Logos der natürlichen Seins- und Weltauslegung.

Die heutige Problemlage der Sprachphilosophie ist (grob gesagt) durch zwei Denker markiert: M. Heidegger und L. Wittgenstein. Mit ihnen ist die Frage nach Einheit und Unterschied von Bezeichnungs- und Bedeutungsfunktion der Sprache neu gestellt worden. Diese Frage zeigte sich bei Heidegger im Rückgang in die vergessenen Fundamente der abendländischen Ontologie überhaupt als die Frage nach dem Sein des Seienden. Daß es zu der einseitigen Auslegung der Sprache gemäß der Zeichenfunktion (Sprache als "Mittel" des "Ausdrucks" von "Gedanken") kommen konnte (wobei bestehen bleibt, daß die Sprache diese Funktion auch hat) ist das Schicksal der "Seinsvergessenheit" der gesamten Metaphysik, sofern in ihren griechischen Anfängen auch mitentschieden war, daß der λόγος später als "Vernunft" (ratio) verstanden wurde, so daß er dann zu einer ihm schon (und unabhängig von ihm) vorausliegenden Welt der "Objekte" (ὄντα, res) angesetzt war. Die Sprache wurde so zur lautlichen Artikulation des menschlichen "Denkens" depotenziert, das Wortzeichen wurde zum äußeren "Leib" der geistigen Bedeutung. Die wiederholende Aneignung des Grundes der Metaphysik müßte dahin führen, die Sprache und das Sein (und

umgekehrt) in ihrer alle anderen ontologischen und logischen Unterschiede erst zeigenden ("be-deutenden") Einigung zu vernehmen. Der Logos der Sprache dürfte nicht selbst an einem ontischen Modell (und sei es der "Geist" als individuell vollzogener) ausgelegt werden, sondern müßte zunächst als die in der Geschichte des Denkens (als der metaphysisch gedachten "Geistesgeschichte") je verschiedene Weise der Offenbarkeit und Verborgenheit des Seins im Denken und Handeln des menschlichen Daseins erfahren werden. Jedes begriffliche und lautliche "Bezeichnen" (auch die Bezeichnung des unmittelbaren "Geist"vollzuges) hat die Ur-erfahrung des Bezuges von Sein und Mensch zur Voraussetzung, die als "Bedeutung" erst ermöglicht, daß Seiendes so und so bezeichnet, begriffen und definiert werden kann. Heidegger versucht nicht die Sprache auf etwas anderes, sei es das Sein oder ein Seiendes, zurückzuführen, sondern die Sprache als Sprache zu erfahren. Der Ab-grund der Zwiefalt von Sein und Seiendem (den Heidegger "ontologische Differenz" nennt, aus dem das Sein des Seienden und auch der Mensch in seinem "denkenden" Selbstverhältnis zum Sein erblickt werden können) ist das einzigartige, allem Bezeichnetem (im menschlichen Denken und Sprechen) erst Bedeutung gebende "Ereignis" des Logos selbst. Dieser Logos läßt sich nicht selbst wieder in einen Begriff einfangen, sondern meint die aus der schon immer hinter uns liegenden Geschichte herkommende und auch auf uns zukünftig zukommende Ergriffenheit des Menschen und seines "Denkens", die Ur-kunde jener Botschaft, die uns vom Logos im Vernehmen des Seins des Seienden schon zu-gesagt ist (auch, wenngleich vergessen, im unser Schicksal bestimmenden Nicht-vernehmen) und aufgrund deren wir erst "über" etwas als etwas, auch erst (wie es hier geschieht) "über" den Logos selbst sprechen, alles Seiende in seinem Sein "bezeichnen" können. Die aller Erkenntnis des Menschen schon zuvorgekommene, wenngleich in dieser Erkenntnis sich bekundende und auslegende Botschaft des Logos selbst (der aufgrund unserer endlichen-gegenstandsbezogenen Erkenntnis in Begriff und Anschauung immer in Gefahr steht, als "Gegenstand" hinter unserer Erkenntnis, als μετα-φυσικόν mißverstanden zu werden) dachten die Griechen im eigentlich unübersetzbaren Wort έρμηγεύειν. Wie der Logos selbst, so wurde auch der vom griechischen Wort abgeleitete Begriff "Hermeneutik" in neuzeitlicher Interpretation als ein Tun des Menschen verstanden. Festgelegt wurde dieser Ausdruck zuerst als "Hermeneutik" der biblischen Schriften des Alten und Neuen Bundes, d. h. als Methode der sachgerechten Auslegung und Interpretation dessen, was der biblische Autor dem Hörer und Leser des biblischen, geoffenbarten Wortes sagen wollte und konnte. So verstand etwa Schleiermacher, einer der bedeutendsten biblischen Hermeneutiker des 19. Jahrhunderts, das Wort und die damit gemeinte Sache. Heidegger versucht nun im Zusammenhang der Frage nach dem geschichtlichen Wesen der Sprache, das hermeneutische Problem vom subjektiven "Verstehen" des Menschen in den Grund zurückzuführen, der sich im Griechentum vielmehr als "Vernehmen" des Seins des Seienden im Logos der Sprache selbst zeigte. "Der Ausdruck 'hermeneutisch' leitet sich vom griechischen Zeitwort έρμηνεύειν her. Dies bezieht sich auf das Hauptwort έρμηνεύς, das man mit dem Namen des Gottes Έρμης zusammen-

bringen kann in einem Spiel des Denkens, das verbindlicher ist als die Strenge der Wissenschaft. Hermes ist der Götterbote. Er bringt die Botschaft des Geschickes; épunyeueix ist jenes Darlegen, das Kunde bringt, insofern es auf eine Botschaft zu hören vermag, Solches Darlegen wird zum Auslegen dessen, was schon durch die Dichter gesagt ist, die selber nach dem Wort des Sokrates in Platons Gespräch ION (534 e) έρμηνῆς είσιν τῶν θεῶν, ,Botschafter sind der Götter'. "14 Das Entscheidende an der gesamten hermeneutischen Fragestellung, die heute auf eine Antwort harrt, ist: Es gibt keinen voraussetzungslosen Zugang zu den erkannten Dingen, denn jede Erkenntnis steht schon unter dem Apriori nicht (bloß) einer statisch-immergleichen Seinserkenntnis, sondern des Logos der geschichtlichen Sprache. Seinserkenntnis, die seit dem griechischen Anfang Erkenntnis, d. h. anschauendes Sich-vor-den-Blick-Bringen (θεωρία) des erscheinenden Seienden (ὄν φαινόμενον) im ganzen und aus seinem Grund war (die gesamte abendländische Philosophie steht so unter dem Vorzeichen: Phänomenologie), ist so - hermeneutisch gesehen - fundiert in einem ursprünglicheren, jedes geschichtliche Menschentum erst "sehend", d. h. erkennend machenden Zu-Spruch des Seins im Logos selbst (ὄν λεγόμενον), worin der Mensch erst als Mensch, als Wesen, das "hören" kann (auf die Botschaft des Logos), sich seine anfänglichste Daseinsdeutung gibt, besser: sie vernimmt.

Von hier aus könnte erst der wesentliche Zusammenhang von den in der nachgriechischen Zeit nur mehr als "Begriffe" mißverstandenen Worten: Yévosellos ("Ursprung"-"Erscheinen") deutlicher werden. Hier überkreuzen sich schon im frühen Griechentum die zwei Erfahrungen von "Hören" und "Sehen"¹⁵. Die griechische Ontologie als Phänomeno-Logie (im oben gekennzeichneten Sinn) ist primär vom "Sehen" her orientiert. Für diese Ontologie ist das gemäße Wort für Ursprung des erscheinenden Seienden: ἀργή, später: principium, causa. Ursprung als yévos gedacht gehört einer anderen Daseinserfahrung, nämlich der des "Hörens" an. Es ist selbst ein (bis in unsere Logik der "Gattungsbegriffe" hereinreichendes) Relikt aus der vorphilosophischen, archaisch-mythischen Weltzeit, die sich noch im theogonischen und kosmogonischen Denken und Dichten (etwa bei Hesiod) gegenwärtig hält. Dort werden Götter und "der" Gott erfahren, nicht ein Sein des Seienden oder nur Seiendes geschaut (wie in der nachhomerischen Ontologie der Griechen). Die ursprünglich in der geschichtlich herkünftigen, d. h. genealogischen Zu-Gehör zum Gotte und den Göttern erfahrene Weise des Logos steht gar nicht im Horizont der späteren Ontologie (die Aristoteles erst mit Thales' Frage nach der ἀργή beginnen läßt) des für ein Sehen erscheinenden "Seins", sondern des für ein Hören vernehmbaren "Gottes". Geht es dort darum, das Sein des Seienden zu "be-greifen", es in seinem Erscheinen für den (geist-sinnlichen) Blick festzuhalten, so hier darum, den

¹⁴ M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache (Pfullingen 1960) 121/122. O. Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers, Pfullingen 1963; Der spätere Heidegger und die Theologie, in: Neuland in der Theologie, hrsg. v. James M. Robinson und John B. Cobb, Jr., Zürich-Stuttgart 1964.

¹⁵ Verf. wird im September-Heft 1964 der "Zeitschrift für Theologie und Kirche", hrsg. von G. Ebeling, darüber eine Arbeit vorlegen.

Gott, der schon auf vielfältige Weise ins menschliche Dasein herein "spricht" (und darin sich als yévoc, als dem Menschen sein Herkommen aus unvordenklicher - durch die Genese von Natur und Geist offenbar werdender - Geschichtlichkeit gewährendes "Du" erweist), zu vernehmen. Der Botschaftscharakter des Hermes ist gerade so ans "Hören" der Botschaft gebunden, daß diese Botschaft als solche der (in der Geschlechtsliebe nur in seiner offenbarsten Weise zum Ausdruck kommenden) Zugehör zum Gotte (und den Göttern) nur gehört, nicht aber gesehen werden kann. Hermes ist hermeneutisch, d. h. die Botschaft hörend und überbringend, sofern er genea-logisch, d. h. den Göttern an- und zugehörig ist, dem (personhaft vernommenen) Ursprung (γένος) entstammt. Der mythologische Befund, daß Hermes für das frühe Griechentum ein Fruchtbarkeitsgott war, ist nicht eine Seite daran, sondern genau und gerade das Wesen des Hermes. sofern er aus seiner Zugehör zum Geschlechte der Götter, ihre Botschaft "hören" und verkünden kann. Alle Hermeneutik ist so letzlich nicht ontologisch (von "Sehen" des εξδος), sondern genealogisch (vom "Hören" der Götter und des Gottes als yévos) fundiert. Das ist der eigentliche Boden der oben schon genannten Zusammengehörigkeit und Unterschiedenheit von "Zeichen"-charakter und "Bedeutungs"-charakter der Sprache.

Den Zeichencharakter der Sprache hat auf seine Weise zum Problem gemacht der eigentliche Grundleger der neuesten, logistischen Sprachkritik: L. Wittgenstein. Er steht in der großen Tradition, die mit Aristoteles beginnt, wonach die Sprache σύμβολον, Ausdruck des Dingeindruckes in der menschlichen Seele ist. Die "Symbolische Logik" der neuesten Zeit sieht die Sprache als manipulierbares Zeichensystem des technisch-rechnerischen Denkens, Dieses Denken meinte einige Zeit (und einige meinen es heute noch), die "natürliche Sprache" durchgehend formalisieren zu können. Dies war auch die Ansicht des frühen Wittgenstein. Indes zeigte sich bald, daß sich die natürliche "Objekt-Sprache" nicht durch eine "Hierarchie von Metasprachen" (B. Russel), also durch ins Unendliche fortschreitende mathematisierbare Kunstsprachen ersetzen läßt, sondern sich selbst gerade für die Setzung, d. h. für die Festlegung des Umfangs und der Grenzen des jeweiligen Gebrauchs möglicher "Metasprachen" schon voraussetzt. Erst der späte Wittgenstein überwindet die seit Aristoteles herrschend gewordene Zeichenauffassung der Sprache, indem er die apriorische transzendentale Aufgeklärtheit der Welt, die Erschlossenheit des menschlichen Daseins aus dem sprachlichen Bedeutungsganzen des Logos erkennt. Danach sieht Wittgenstein, daß jedes Bezeichnen (auch im metasprachlichen Sinn) schon die "bedeutende" Verwendung der Worte in einer geschichtlichen "Lebensform", in einembestimmten "Sprachspiel" zur Voraussetzung hat16. Das natürliche Sprachspiel regelt schon a priori den metasprachlichen Gebrauch, der Logos be-gründet erst alle Logik. Dieser Logos ist aber nicht eine mit der menschlichen "Natur" mitgegebene Ausstattung des (scheinbar sprachunabhängigen) "Denkens",

¹⁶ L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Oxford 1958. Vgl. auch: H. Wein, Sprachphilosophie der Gegenwart. Eine Einführung in die europäische und amerikanische Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts, Den Haag 1963.

sondern die Festlegung dessen, was der geschichtliche Mensch je und je unter "Natur" und unter "Denken" versteht, welches Verstehen schon unter dem Geleit des Logos (der überkommenen Sprachen) erfolgt, worin das Sein sich be-kundet. Sein ist dann nicht der übergeschichtliche Grund des Überall- und Immergleichen, sondern der sich im Erscheinen des Seienden und im denkenden Sprechen des Menschen geschichtlich entbergende, in dieser Entbergung (die die Wahrheit als ἀλήθεια ist) sich aber schon wieder als Geheimnis verbergende Ab-grund des Logos. Diese wesentliche Geschichtlichkeit des Logos ist dann keine Gewalttat des Menschen, der Logos und Sein "relativieren" und "historisieren" will, sondern die grundgebende und so abgründige Erfahrung des Menschen in ihrer Verfügtheit durch den Logos. Nun müßten wir wieder von vorne anfangen, um in Erfahrung zu bringen, inwiefern die griechische Erfahrung des "Seins" zurückweist und zugleich in alle Zukunft vorausweist in jene ursprünglich gläubige Erfahrung des "Gottes", den Israel als den "Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" (nicht der "Philosophen") glaubt und von dem das Christentum bekennt: Der Logos wurde Fleisch. Dies wäre indes kein Weg der Philosophie mehr¹⁷.

¹⁷ F. Mayr, Prolegomena zur Philosophie und Theologie der Sprache: Gott in Welt I (Festgabe für K. Rahner), Freiburg-Basel-Wien 1964) 39-84; ders., Sprachphilosophie: Lexikon f. Theologie u. Kirche IX (Freiburg 1964), Sp. 982-986; H. Noack, Sprache und Offenbarung, Zur Grenzbestimmung von Sprachphilosophie und Sprachtheologie, Gütersloh 1960.