

5155

5155

KARAKULAKOW W. W., *Die ersten griechischen Philosophen über die Rolle der Sprache in der Erkenntnis* [Empédocle]; cf. Philosophie.

KARAKULAKOW W. W., *Die ersten griechischen Philosophen über die Rolle der Sprache in der Erkenntnis*: Altertum ~~N. 44-1974~~ 204-215. | Les premières réflexions sur la langue remontent aux pythagoriciens, mais c'est Héraclite et après lui Parménide, Empédocle et Anaxagore qui se sont intéressés aux relations existant entre la langue, la réalité et la connaissance.

16 1970

Altertum
17 1971 *bevat ditriel*

f 3027
+ 7320
13oct 2334

u 2pt 1

PR

T 3027

notwendig wie allgemein anerkannt war. In diesem Sinne sind wir berechtigt zu sagen: Ohne antike Sklaverei kein moderner Sozialismus.¹

3. Es zeigte sich, daß alle bisherige Geschichte die Geschichte von Klassenkämpfen war, daß diese einander bekämpfenden Klassen der Gesellschaft jedesmal Erzeugnisse sind der Produktions- und Verhältnisse, mit Einem Wort der ökonomischen Verhältnisse ihrer Epoche; daß also die jedesmalige ökonomische Struktur der Gesellschaft die reale Grundlage bildet, aus der der gesamte Überbau der rechtlichen und politischen Einrichtungen sowie der religiösen, philosophischen und sonstigen Vorstellungsweise eines jeden geschichtlichen Zeitabschnittes in letzter Instanz zu erklären sind.²

Es ist unmöglich, im Rahmen dieses Aufsatzes noch näher auf all die großen Verdienste einzugehen, die der Mitbegründer des Marxismus, Friedrich Engels, für unser Spezialgebiet, die Altertumswissenschaft, hat. Möge der 150. Geburtstag dieses großen deutschen Sohnes dazu angetan sein, noch intensiver als bisher auf der Grundlage des Marxismus-Leninismus unser Spezialgebiet zum Nutzen unserer sozialistischen Deutschen Demokratischen Republik und damit im Sinne von Friedrich Engels zu erforschen, zu lehren und zu verbreiten!

Die ersten griechischen Philosophen über die Rolle der Sprache in der Erkenntnis

Von WLADIMIR W. KARAKULAKOW

I.

Eine der wichtigsten Fragen der Erkenntnistheorie in der frühen griechischen Philosophie war die Frage nach der Rolle der Sprache in der Erkenntnis. Sie trat in zwei Aspekten auf: einmal als Frage nach den Wechselbeziehungen zwischen Ding, Denken und Wort und das andere Mal als Frage danach, ob die objektive Realität durch die Rede zum Ausdruck gebracht werden kann. Der erste dieser Aspekte reicht bis zu den Anschauungen zurück, die dem traditionellen philosophischen Weltbild eigen sind, der zweite regte erstmalig die ältesten Philosophen zum Nachdenken an. Am klarsten dargelegt finden wir diese beiden gegensätzlichen Standpunkte — den materialistischen, dialektischen und den idealistischen, metaphysischen — von Heraklit und Parmenides.

In dem mythologischen Weltbild gilt die Hauptaufmerksamkeit nicht der Sprache als Ganzer, sondern dem *Namen*, den man sich organisch verbunden denkt mit dem durch ihn benannten Gegenstand. Ding und Phänomen, als seinem Bestandteil, als etwas, das demzufolge Auskunft über sein Wesen erteilt; das Wissen des Namens ist somit gleichbedeutend mit der Erkenntnis des betreffenden Gegenstandes. Diese Konzeption liegt der ganzen Wortmagie zugrunde, die bei den der Urgesellschaft angehörenden Völkern von großem Ein-

¹ Ders., *Anti-Dühring* 168.
² Ebenda 25.

fluß war: Die Macht der Zaubersprüche, der Beschwörungen usw. beruhte auf dem Glauben daran, daß die über dem Namen vollzogenen verschiedenen Verrichtungen sich gleicherweise an dem mit ihm benannten Ding widerspiegeln. Mit dem Glauben daran, daß das Wissen des Namens die Macht über seinen Träger verleiht, wird die bereits in den Homerischen Gedichten vorhandene Gegenüberstellung der „Sprache der Menschen“ und der „Sprache der Götter“ erklärt, die nur den Priestern und Eingeweihten bekannt ist und in der es für eine bestimmte Gruppe von Erscheinungen und Gegenständen völlig andere Benennungen gibt als in der Sprache der Sterblichen; das Wissen dieser geheimen Namen war in einem bestimmten Maße die Quelle für die Macht der Priester.

Die Vorstellung von der untrennbaren, organischen Verbindung des Namens mit dem durch ihn benannten Gegenstand bildet auch die Grundlage einer seit den ältesten Zeiten weitverbreiteten, schon in den Homerischen Gedichten und von Hesiod bezeugten Etymologisierung; sie ist ein Versuch, das Wesen eines Dinges oder Phänomens durch die Analyse des Namens, der das Wesen widerspiegelt, zu verstehen und zu erkennen, und fand vor allem auf Eigennamen, hauptsächlich auf Götter- und Heroennamen Anwendung.

Der Zusammenbruch der Gentilordnung und das Aufkommen der Sklavenhalter-Klassengesellschaft in den griechischen Poleis im Ergebnis der Revolutionen des 7. und 6. Jahrhunderts v. u. Z. wurden von tiefgreifenden fortschrittlichen Veränderungen auf dem Gebiet der Ideologie begleitet und brachten das Gebäude der traditionellen Anschauungen ins Wanken: Das zu jener Zeit angesammelte progressive Wissen führte, obwohl es noch recht bescheiden war, zum Konflikt mit den religiös-mythologischen Vorstellungen. Den Platz des religiös-mythologischen Weltbildes nahmen die Philosophie und die Wissenschaft ein, die anfangs auf das engste miteinander verbunden waren. Die milesischen Philosophen stellten sich die Aufgabe, eine rationale Erklärung der Erscheinungen der Natur zu geben, wobei sie von den ihr eigenen Gesetzmäßigkeiten und von ihrer inneren Entwicklung ausgingen. Zusammen mit den anderen Phänomenen der Wirklichkeit wurde auch, als ein durchaus naturgemäßer Prozeß, die Sprache betrachtet¹. Der Ansturm der milesischen Philosophen in ihrer Heimat Ionien gegen die traditionelle Ideologie zog weite Kreise: Infolge des regen Handels und Verkehrs und anderer lebhafter Beziehungen, von denen auch die entlegensten Winkel der griechischen Welt erfaßt wurden, ließ sich ein Übergreifen dieser revolutionären Ideen auf das griechische Festland und nach dem westlichen Mittelmeergebiet (Groß-Griechenland), sozial-ökonomisch und kulturell rückständigeren Gebieten, wo nach wie vor die traditionellen religiös-mythologischen Anschauungen herrschten, nicht vermeiden.

Jetzt ergab sich allerdings die Notwendigkeit, diese Anschauungen, an denen bis dahin noch niemand zu zweifeln gewagt hatte, zu verteidigen, und der Widerstand gegen die neuen Strömungen mußte schließlich zwangsläufig eine organi-

¹ Diese Meinung gerade spiegelt sich in der Erzählung des Historikers Herodot (2, 2) wider, wonach der ägyptische Pharao Psammetich ein „Experiment“ veranstaltet haben soll, um zu klären, welches das älteste Volk ist; er ließ zwei neugeborene Kinder so aufziehen, daß sie keinen sprachlichen Umgang mit Erwachsenen hatten, und erwartete von den Kindern, daß sie dann in der „ältesten“ Sprache zu reden anfangen würden.

sierte Form erhalten. Eine solche Bewegung zur Verteidigung der traditionellen Ideologie und, aller Wahrscheinlichkeit nach, eine direkte Reaktion auf die milesische Philosophie war der *Pythagoreismus*.

Bei der Verteidigung der traditionellen Ideologie konnte man jedoch keineswegs mehr die heranreifende Wissenschaft ignorieren, sondern mußte Wege und Mittel suchen, um sie zur Stärkung der religiösen Dogmen auszunutzen. Aber die „Freundschaft“ zwischen der Wissenschaft und der Religion zeichnet sich gewöhnlich nicht durch Dauerhaftigkeit aus. Diese Unvereinbarkeit des Pythagoreismus und der Religion wird auch von der Geschichte des Pythagoreismus selber bestätigt. Schon zu Beginn des 5. Jahrhunderts v. u. Z. entstanden innerhalb der pythagoreischen Schule zwei Gruppierungen: die *Akusmatiker* mit ihrem Bestreben, der fest gegliederten pythagoreischen Gemeinde einen ausschließlich religiösen Charakter zu bewahren, und die *Mathematiker*. Gelehrte, die sich über die Forderung, alle wissenschaftlichen Forschungen geheimzuhalten, hinwegsetzten und ihre wissenschaftliche Beschäftigung in aller Öffentlichkeit ausübten.

Auf den zwiespältigen Charakter des Pythagoreismus wies Lenin hin, als er von der Primitivität der Ideen und der Philosophie der Pythagoreer sprach¹ und davon, daß in der pythagoreischen Philosophie „eine Verknüpfung von *Ansätzen* wissenschaftlichen Denkens und Phantasie à la Religion, Mythologie“² zu beobachten sei.

Bezeichnenderweise streifen die Pythagoreer die Fragen nach der Sprache bloß in Texten mit ihren religiös-mythologischen und magischen Vorstellungen. So wird die typisch mythologische Gestalt des „Onomatotheten“ (Erstentdeckers, Namensgebers) in den Akusmen erwähnt, wo behauptet wird, das Allerwelts sei die Zahl und der Weisheit nach an zweiter Stelle folge der, der den Dingen die Namen gegeben hat³. Unter dem Onomatotheten verstehen die Pythagoreer hier die Seele (*ψυχή*), die die sinnlich wahrnehmbare Realität erkennt und den Gegenständen der sinnlich wahrnehmbaren Welt entsprechend ihrer „Natur“ Benennungen beilegt (die Benennungen, *ὀνόματα*, *εἰκόνες*, sind „Abbilder“ der Dinge)⁴, und sie stehen selbstverständlich nach einer Zahl, die bei den Pythagoreern das Denken (*νόησις*) und gleichzeitig auch den Gegenstand des Denkens (*νοητὸν*) verkörpert. Der mit ihren Wurzeln tief in die Frühzeit hinabreichenden Etymologisierung zollten die Pythagoreer ihren Tribut; allerdings etymologisierten sie in der Hauptsache Götternamen und Wörter, mit denen Begriffe, die sich auf den religiösen Glauben und auf religiöse Anschauungen beziehen, benannt wurden.

Wir haben allen Grund zu vermuten, der Abschnitt der *Λισσοὶ λόγοι*, worin die Beziehungen zwischen dem Namen und dem damit benannten Ding untersucht werden, spiegle die Ansicht der Pythagoreer über die Rolle der Sprache

¹ W. I. Lenin, Philosophische Hefte, in: Werke 38, Berlin 1964, 235.

² Platon 237.

³ *Familioli de vita Pythagorica libri*, ex rec. A. Nauck, Petersburg 1884, S. 60.

⁴ A. Pagliaro, *Nuovi saggi di critica platonica*, Messina/Florenz 1936, 36–57; Procl. Diadochi in Platonis *Cratylum* commentarius, ed. Pasqually, Leipzig 1908, 16, S. 5–7; Vgl. E. Hoffmann, Die Sprache und die archaische Logik, Tübingen 1925, S. 22–23; H. Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern I, Berlin 1890, 157–166.

in der Erkenntnis wider¹. In diesem Abschnitt, in dem die Richtigkeit der Namen „von Natur“ verteidigt wird, weist der unbekannte Autor darauf hin, daß das Wort aufhört, es selber zu sein, und sich in ein anderes Wort oder in eine sinnlose Anhäufung von Lauten (Buchstaben) verwandelt, und zwar nicht nur, wenn irgendwelche Bestandteile hinzugeführt oder abgetrennt werden, sondern auch bei so geringfügigen Veränderungen wie der Verschiebung der Betonung (*Γλαῦκος* — Glaukos, *γλαυρός* — hellblau; *Ξάνθος* — Xanthos, *ξανθός* — dunkelgelb). Unterschieden in der Länge und Kürze der Vokale (*Τίρος* — Tyros, *τῖρος* — Käse; *σάκος* — der Schild, *σάκος* — ein außerhalb der Stadt gelegener Platz) und der Umstellung von Buchstaben (*θῖος* — der Esel, *νόος* — der Verstand). In dieser Überlegung kommt gleichzeitig die mythologische Auffassung von der Unzulässigkeit irgendwelcher Veränderungen an den Wörtern zum Ausdruck, die der ganzen Wortmagie zugrunde liegen, sowie die Argumentation von Zahlen und rhythmischen Elementen der Sprache².

Schon S. Luria bemerkte, daß man die im konservativen Teil des Traktates *Λισσοὶ λόγοι* dargelegten Ansichten als pythagoreisch im weitesten Sinne des Wortes ansprechen muß³. Hinsichtlich des von uns zitierten Abschnittes ist zu sagen, daß die darin enthaltenen Ansichten von der Rolle der Sprache in der Erkenntnis keiner anderen Philosophenschule als der pythagoreischen zugeordnet werden können.

Die pythagoreische Schule versucht faktisch also, unter den neuen Bedingungen gerade jene Ansichten zu verteidigen und zu festigen, denen durch den Rationalismus der milesischen Philosophen ein Schlag versetzt worden war.

2.

Die Ansichten Heraklits — eines „Begründers der Dialektik“ (Lenin) — von der Rolle der Sprache im Erkenntnisprozeß werden von dem materialistischen, spontan-dialektischen Charakter seiner Philosophie bestimmt.

Die antiken Quellen legen davon Zeugnis ab, daß bezüglich der Wechselbeziehungen zwischen Namen und Gegenstand Heraklit und die Herakliteer an der *φύσις*-Theorie („von Natur“) festhielten, d.h., sie glaubten, die Benennung der Dinge bringe ihr Wesen zum Ausdruck; Proklos⁴ berichtet, der Herakliteer Kratylus habe die Namen als Kopien von Originalen, die die Gegenstände waren, betrachtet, und Ammonios⁵, daß die Namen für Heraklit und seine Anhänger vollkommene Widerspiegelungen (ähnlich wie Spiegel) waren. Aber diese Zeugnisse beziehen sich ja nur auf die Ansichten der Herakliteer, insbesondere des Kratylus, und nicht direkt auf die Heraklits; gerade bei ihm erscheint die uns interessierende Frage in zwei Aspekten: als Frage nach der Möglichkeit, mit Hilfe der Rede die objektive Wirklichkeit auszudrücken, und als Frage nach dem Charakter der Wechselbeziehungen zwischen dem einzelnen Wort (Namen) und dem von ihm benannten Gegenstand.

¹ *Λισσοὶ λόγοι* 5, 11–14.

² I. M. Tronski, *История античного языкознания* (Aus der Geschichte der antiken Sprachwissenschaft), in: *Советское языкознание* 2, Leningrad 1936, 28.

³ S. Luria, *История античной общественной мысли* (Die Geschichte des antiken gesellschaftlichen Denkens), Moskau/Leningrad 1929, 271.

⁴ 17, S. 7–8.

⁵ *Ammonii in Aristot. de Interpretatione commentarius*, ed. A. Russe, Berlin 1897, 34 u. 26.

täglich begegnet, begriffen werden. „Über sehr wichtige (Dinge) werden wir keine überreichten Schlussfolgerungen wagen“ (Fr. B 47). „Viel Erde durchwühlen die Goldgräber und finden wenig (Gold)“ (Fr. B 22).

Aber die überwiegende Mehrzahl der Menschen gibt sich mit den unmittelbaren Angaben der Sinnesorgane zufrieden und strebt nicht danach, den Sinn dessen zu erfassen, was da vor sich geht. „Schlechte Zeugen sind die Augen und die Ohren bei Menschen, die eine grobe Psyche (Seele) besitzen“ (Fr. B 107). „Diejenigen, die hören nicht verstehen, sind wie taube Menschen: von ihnen kündigt das Sprichwort: Obwohl sie anwesend sind, sind sie nicht da“ (Fr. B 34). „Sie vermögen weder anzuhören noch zu erklären“ (Fr. B 19). „Die besten (Menschen) ziehen das Eine allem vor: den ewigen Ruhm den vergänglichem Dingen; die Menge sättigt sich wie das Vieh“ (Fr. B 29).

Heraklit ist auch einer der „besten (Menschen)“, denen es gelang, das Wesen des Logos zu verstehen; seine Aufgabe sieht er darin, in Entsprechung mit dem Logos die Prozesse der objektiven Realität zu erklären. „zerlegend ein jedes nach der Natur und deutend es nach dem Wesen“ (Fr. B 1).

Und so lautet das Fragment I in der Übersetzung: „Obwohl dieser Logos ewig besteht, verstehen die Leute ihn nicht — weder ehe sie ihn vernommen, noch sobald sie ihn vernommen. Doch alles geschieht nach dem Logos, und nichtsdestoweniger sehen sie unwissend aus, obwohl sie (objektiv) in jenen Wörtern und Werken, welche ich darlege, zerlegend ein jedes nach der Natur und deutend nach dem Wesen, Erfahrung besitzen. Vor den anderen Menschen ist das verborgen, was sie im Wachen tun, ähnlich dem, wie sie vergessen, was mit ihnen im Schlaf geschieht“.

Auf die Frage nach der Möglichkeit, durch die Rede die objektive Wirklichkeit auszudrücken, gibt Heraklit eine bejahende Antwort — der ontologische und der Wort- („Rede“-)Aspekt des Logos sind miteinander organisch verbunden und zwei Seiten ein und derselben objektiven Realität, die „Rede“ ist adäquat dem objektiv bestehenden Logos (Einheit der objektiven Realität, des Denkens und seines Wortauesdruckes). In diesem Sinne steht Heraklit hinsichtlich der Sprache (der menschlichen Rede) natürlich auf der *phōra*-Position.

Heraklit beschäftigte auch die Frage nach der Wechselbeziehung des einzelnen Wortes, des Namens, mit dem durch ihn benanntem Gegenstand. Aber die erhaltenen Fragmente gestatten nicht die Behauptung, er sei in dieser Frage ein Verteidiger der traditionellen Ansicht von der „Richtigkeit“ der Namen „von Natur“ gewesen. Das ist völlig verständlich: In der Zeit des Heraklit wurde diese Ansicht noch von keinem ernstlich bestritten, und es war also auch nicht nötig, sich für sie einzusetzen. Heraklit interessierte etwas anderes, nämlich die Frage, ob ein einzelnes Wort das widersprüchliche Wesen der Erscheinungen ausdrücken kann, die in sich ihre Gegensätzlichkeit einschließen, sich als eine Einheit der Gegensätze darstellen. Tatsächlich. „Tag und Nacht sind eins“ (Fr. B 57), „der Weg nach oben und nach unten ist ein und derselbe“ (Fr. B 60), „ein und dasselbe sind in uns das Lebende und das Tote, das Wachende und das Schlafende, das Junge und das Alte. Alles dieses ist umschlagend jenes und umgekehrt jenes umschlagend ist dieses“ (Fr. B 88), „der Walkerschaube Weg,

grad und krumm, ist ein und derselbe“ (Fr. B 59; vgl. auch 67; 76; 20; 103; 8; 10; 51; 126; 62; 115).

Die Antwort auf die Frage, ob der „Name“ das widersprüchliche Wesen eines Dinges ausdrücken, seine „Natur“ (*phōra*) widerspiegeln kann, muß man in den Etymologien Heraklits suchen. Die Etymologisierung bei Heraklit ist nicht ein bloßes Wortspiel, wie einige Wissenschaftler¹ annehmen geneigt sind, sondern eine überaus ernsthafte Beschäftigung. Am bemerkenswertesten in dieser Beziehung ist das Fragment 48: „Des Bogens (*βίβος*) Name also ist Leben (*βίος*), sein Werk aber Tod“, wonach Heraklit ein und dasselbe Wort zur Benennung einer Gegensätzlichkeit — des Lebens und der Waffe des Todes — dient (die bedeutungsunterscheidende Funktion der Betonung bleibt noch unberücksichtigt). Die einzige zufriedenstellende Deutung dieses Fragmentes scheint darin zu liegen, daß Heraklit als der „Natur“ der Dinge völlig entsprechend nur jene „Namen“ ansieht, die die Gegenstände und Erscheinungen in der Einheit der Gegensätzlichkeit erfassen und benennen². Darauf weist auch eine Reihe anderer Etymologien Heraklits hin. In Fr. B 32: „Das einzige allein Weise (*ἕν τὸ σοφὸν μόνον*) will nicht und will doch mit dem Namen des Zeus benannt werden“. Das „allein Weise“ wünscht sich mit dem Namen „Zeus“ zu benennen, weil er (der Gott) als die Verkörperung der Einheit aller Gegensätze auftritt (Fr. B 67), und wünscht nicht, sich mit Zeus' Namen zu benennen, weil dieser Name etymologisch mit dem Verbum *ζῆν* („leben“) verbunden ist³, das nur einen Aspekt der Einheit „Leben — Tod“ benennt. In Fr. B 28, „(Denn) nur Meinung (*δοξία*) ist, was der hervorragende Weise (*δοξιμώτατος*) erkennt“, wird der Versuch gemacht, die Wörter, mit denen die gegensätzlichen Begriffe „Weisheit — Meinung“ ausgedrückt werden, auf eine Wurzel zurückzuführen: in Fr. B 15, „Denn wenn es nicht Dionysos wäre, dem sie die Prozession veranstalten und das Lied singen für das Schamglied (*Phallos αἰδοόσιον*), so wär's ein ganz schamloses Treiben (*ἀναδρόσαρα*)“, werden die gegensätzlichen Begriffe „Scham — Schamlosigkeit“ auf eine Wurzel zurückgeführt; in Fr. B 25, „(Denn) größeres Todesgeschick (*μῆκος*) erlost größeren Lohn (*μῶτα*)“, wird die etymologische Ähnlichkeit der Wörter betont, die das „Todesgeschick“ und den „erlostern Lohn“ bezeichnen.

All das sind Versuche, in der Sprache Wörter — wir möchten eher sagen „Wurzeln“ — ausfindig zu machen, die gleicherweise zur Bezeichnung widersprüchlicher Begriffe dienen, die Erscheinungen der Wirklichkeit in ihrem widersprüchlichen Wesen und die *παλιρροίας ἀφαιρίσις*, „die gegenstrebige Vereinigung“ der Sprache, aufdecken (Fr. B 51). Wörter dieser Art gibt es in der Sprache nicht viele, aber gerade sie können auf eine volle Entsprechung der „Natur“ der Dinge und der Erscheinungen Anspruch erheben. Was nun die anderen Wörter der Sprache anbetrifft, so muß man ihre Übereinstimmung „mit der Natur“ höchstwahrscheinlich als begrenzt annehmen, weil sie nur eine Seite des Dinges oder der Erscheinung, losgelöst von der Wechselbeziehung, gleichsam als ob sie das Wesen der Erscheinung zerstören, widerspiegeln.

¹ J. Collart, *Varron grammairien latin*, Paris 1954, 261.

² Völlig mißlungen ist unserer Meinung nach die Interpretierung dieses Fragmentes bei A. Pagliaro, a. O. 142 u. 151, der darin eine Behauptung Heraklits erkennen will, wonach die Namen des Wesen der Dinge widersprechen würden.

³ Vgl. Platon, *Kratylos* 386 A.

Auf diese Weise besteht die Aufgabe, die Heraklit sich zur Erklärung der Beziehungen zwischen Ding und Namen gestellt hat, darin, *den Charakter der „naturgemäßen“ Verbindung zwischen ihnen im Lichte der Hauptthesen seiner Philosophie zu klären.*

Anders ist die Situation für seine Nachfolger, die unter gänzlich verschiedenen historischen Bedingungen auftraten. Wenn Heraklit sich besonders dem Problem zuwandte, ob die Sprache die objektive Wirklichkeit in ihrer stetigen Veränderung auszudrücken vermag, so rückte für die Herakliten in ihrer Polemik gegen Parmenides und die älteren Sophisten die Verteidigung der traditionellen Anschauung von der „Richtigkeit“ der Namen „von Natur“ in den Vordergrund.

3.

Der Lehre Heraklits von der ewigen Bewegung stellte Parmenides die Lehre von der ewigen Ruhe gegenüber. Als einzige Realität erkennt Parmenides ein gewisses abstrakt-materielles „Sein“ („Das Seiende“ — *τὸ ἔόν*) an — das einzig, unvergänglich, unveränderlich, unbeweglich, unteilbar, gleichartig, immer in der Gegenwart existierend —, das keine Zukunft und keine Vergangenheit kennt. Dieses Gebiet der „glaubwürdigen Wahrheit“ (*πίστις ἀληθής*) ist nur mit dem Verstand zu erfassen. Die den Menschen umgebende Wirklichkeit ist nur die „Meinung“ (*δόξα*), erzeugt durch die subjektive, trügerische Wahrnehmung des Seins mit Hilfe der unvollkommenen Sinnesorgane, ist das Gebiet der Illusion. „Und es soll dich nicht vielerfahrene Gewohnheit auf diesen Weg zwingen, wälen zu lassen das blicklose Auge und das dröhnende Ohr und die Zunge“ (Fr. B 7, 3—5). „Nun sollst du alles erfahren, sowohl der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterlich Herz wie auch der Sterblichen Schein-Meinungen, denen nicht innewohnt wahre Gewißheit“ (Fr. B 1, 28—31).

Wichtig ist hier die Vorstellung, daß alle Erscheinungen der umgebenden Wirklichkeit nicht Formen der Existenz des einzigen Seins sind, sondern nur Täuschungen der Empfindungen, das Ergebnis der Verflechtung zweier von den Menschen willkürlich benannter Formen (*μυγαλά*) — des „Lichtes“ und der „Nacht“.

Welcher Art ist die Funktion der Sprache in der Erkenntnistheorie des Parmenides, welcher Art ihre (der Sprache) Beziehung einerseits zu dem Sein und andererseits zur „Meinung“, welcher Art sind die Möglichkeiten, durch eine zusammenhängende Rede die Wirklichkeit auszudrücken, und welcher Art ist die Natur des einzelnen Wortes? Zur Klärung dieser Fragen müssen wir den Wortgebrauch des Parmenides studieren, und zwar besonders in jenen Fällen, da es bei ihm um terminologische Dinge geht. Das Sein kann nach Parmenides ausschließlich mit dem Verstand erfaßt werden. „Schau jedoch mit dem Geist, wie durch den Geist das Abwesende anwesend ist mit Sicherheit“ (Fr. B 4, 1). Sein und Verstand (das Denken) sind identisch. „Dasselbe ist Denken und der Gedanke, daß Ist ist; denn nicht ohne das Seiende, in dem es als Ausgesprochenes ist, kannst du das Denken antreffen“ (Fr. B 8, 35—36)¹. Das Denken kann

¹ Wir halten uns an die Korrektur von M. I. Mandes (*ἔφ'* anstatt *ἐφ'*), Заметка, Одесса 1911, 141.

„ausgedrückt“ werden (*πεφασισμένον* ebenda), aber dieses Ausdrücken führt zur Bestätigung dessen, daß das Sein ist. „Die Rede (*τὸ λέγειν*) und das Denken (*τὸ νοεῖν*) müssen das Seiende (*τὸ ἔόν*) sein“ (Fr. B 6, 1), weil bei einem einzigen, ewigen, gleichartigen und unbeweglichen Sein es eigentlich keine Attribute gibt, in ihm keine Prozesse vor sich gehen und keine qualitative Differenzierung zu beobachten ist. Das ist auch „die verlässliche Rede und das Denken über die Wahrheit“ (*πίσιτος λόγος ἡδὲ νόημα ἀμύκτις ἀλθεύης* Fr. B 8, 50, 51, s. auch Fr. B 8, 28), dem der erste Teil des Poems von Parmenides gewidmet ist. Also, das Seiende, das Denken darüber und der Ausdruck dieses Denkens — *εἶναι* (*ἔόν*) — *νοεῖν* (*νόημα*) — *λέγειν* (*λόγος*) — stellen sich bei Parmenides als eine feste Einheit dar. Bemerkenswert ist, daß Parmenides, wenn er von der „Rede“ in dem Gebiet der „Wahrheit“ spricht, das Substantiv *λόγος* gebraucht (Fr. B 8, 50) und das zu dieser Wurzel gehörende Verb *λέγειν* (Fr. B 6, 1), das mehr die Bedeutung hat „mit Vernunft reden, sinnvoll sprechen, sachlich sprechen“¹.

Der Wortgebrauch wird ein anderer, sobald die Rede auf die Welt der „Meinung“ kommt, die ihr Entstehen den unzuverlässigen Sinnesorganen der Menschen verdankt, die nicht die „verlässliche Wahrheit“ (*πίσιτος ἀληθής* — Fr. B 1, 30)² zum Ausdruck bringt, das ist die Welt einer „trügerischen Ordnung der Wörter“, eine Welt der „Bezeichnung“ (*ὀνομάζειν*), eine Welt der „Namen“. „Darin wird alles bloßer Name sein (*πάντ' ὄνομα ἔσται*), was die Sterblichen in ihrer Sprache festgesetzt haben, überzeugt, es sei wahr: Werden sowohl als Vorgehen. Sein sowohl als Nichtsein, Verändern des Ortes und Wechseln der leuchtenden Farbe“ (Fr. B 8, 34—41). „So also entstand dies nach dem Schein und ist noch jetzt und wird von nun an in Zukunft wachsen und dann sein Ende nehmen. Und für diese Dinge haben die Menschen einen Namen festgesetzt, einen bezeichnenden für jedes (*ὄνομα κατέθεντ' ἐπ' ἑκάστων*)“ (Fr. B 19). „Sie haben nämlich ihre Ansichten dahin festgelegt, zwei Formen zu benennen (*ὀνομάζειν*)“ (Fr. B 8, 53).

Zu beachten ist, daß mit „leeren Namen“ in den beigebrachten Beispielen (Fr. B 8, 37—41; B 19) nicht nur einzelne Dinge und Gegenstände belegt werden, sondern auch Erscheinungen und Prozesse, die in der Welt der „Meinung“ beobachtet werden³. Uns scheint das kein Zufall zu sein, sondern ein polemischer Ausfall gegen Heraklit, der die in der Natur verlaufenden Prozesse als eine Realität anspricht.

Jedoch nicht bloß einzelne „Namen“ (*ὀνόματα*), auch die „Rede“ — die „Ordnung der Wörter“ (*λόσμος ἔρεων*) — ist trügerisch (*ἀπατηλός*). „Aber von hier ab lerne die menschlichen Schein-Meinungen kennen, indem du meiner Worte trügliche Ordnung hörst“ (*λόσμος ἐμὼν ἔρεων ἀπατηλός* Fr. B 8, 51—52). Für Parmenides stimmen also weder die Gegenstände und Prozesse, die mit Namen benannt werden, noch das Weltbild, das durch die „Rede“ beschrieben ist, mit

¹ Daher auch seine ziemlich häufige Verwendung mit den Adverbien *εὖ* „gut“ (Platon, Protagoras 310 B; Apologie des Sokrates 24 E u. a.), *σάφας* „gut, prächtig“ (Xenophon, Erinnerungen an Sokrates 3, 3, 4) und *ὀρθός* „richtig, wahr“ (ebenda 4, 2, 26).

² Die Frage danach, wie die menschliche „Meinung“ auf Grund des wahren Seins entsteht, übergeht Parmenides. A. Tagliaro, *Nuovi saggi* 52—53.

der objektiven Wirklichkeit, der Realität überein¹, sondern stehen im Widerspruch zu dem, was dem Menschen der Verstand einigt.

Die Welt, in der der Mensch lebt, die den Menschen umgebende Wirklichkeit ist demnach nicht bloß ein trügerisches Ergebnis des menschlichen Strebens, alles zu „benennen“ — *ὀνομάζειν*, wie das schon von mehreren Wissenschaftlern vermerkt wurde², sondern auch der menschlichen „Rede“ (*λόγος ἐρέων*) als solcher, die ihrer Art nach die organisierende Kraft der Welt der „Meinung“ ist.

Die unerhörte Behauptung, wonach die Namen nicht mit den Dingen übereinstimmen und die „Dinge“ ein Produkt der Namen sind, klang äußerst sonderbar und stieß auf heftigen Widerspruch; vielleicht rührt daher die glatte Ablehnung dieser Auffassung durch den anonymen Verfasser des pseudo-hippokratischen Traktes „De arte“: „... Töricht ist es zu glauben, daß die Gestalten (Tatsachen der Wirklichkeit) aus Namen gewachsen sind, und das ist nicht möglich: denn die Namen sind Festlegungen des Gesetzes, die Gestalten aber (Tatsachen der Wirklichkeit) sind nicht Festlegungen des Gesetzes, sondern Geschöpfe (Erzeugnisse), von der Natur geschaffen“ (De arte 2). Die philosophische Konzeption des Parmenides richtete den ersten direkten Schlag gegen die traditionelle Ansicht von der „Richtigkeit“ der Namen „von Natur“. Die Namen, zusammen mit den Dingen und Erscheinungen der Sinneswelt aus dem Gebiet der objektiven Wirklichkeit herausgefallen, beginnen Beziehungen zu etwas aufzunehmen, das keine reale Existenz hat, spiegeln daher nichts „von der Natur“ wieder, sondern werden als menschliche Festlegungen betrachtet, die man der Sphäre des „Gesetzes“ (*νόμος*) zuteilt. Auf dieser Position, gegenüber den Ansichten des Herakleitos Kratyllos, bewegt sich in dem gleichnamigen Dialog Platons ein Schüler des Parmenides, Hermogenes (384 d—e).

Die Schlußfolgerungen, zu denen Parmenides in der Frage nach dem Verhältnis des Namens zu dem mit ihm benannten Ding oder der mit ihm bezeichneten Erscheinung gelangte, nahmen ihren Ausgang von der *νόμος-νόμος*-Polemik, die in der Folgezeit die gesamte philosophische Problematik erfaßte und ihren Höhepunkt in der Sophistik erreichte.

4.

Empedokles und Anaxagoras sind, insgesamt gesehen, Materialisten: Beide erkennen die Realität der den Menschen umgebenden Wirklichkeit an, die von seinen Sinnesorganen wahrgenommen wird, und betrachten die Empfindung und die Wahrnehmung als Grundlage der Erkenntnis (Emped., Fr. B 89; Anaxag., Fr. B 21a). Aber die Sinnesorgane sind keineswegs vollkommen, sie sind schwach und nicht instande, die objektive Wirklichkeit in ihrer ganzen

Fülle wahrzunehmen (Emped., Fr. 2), sie vermögen nicht, die ganze Wahrheit zu erkennen (Anaxag., Fr. 21). Um ein richtiges Bild von der Welt zu erhalten, muß man die Zeugnisse aller Sinnesorgane auswerten und den Verstand zu Hilfe nehmen, der sich in den Zeugnissen zurechtfindet und sie versteht (Emped., Fr. B 2, 8; Anaxag., Fr. B 216), der sich auf der Grundlage der sinnlichen Wahrnehmungen formt und entwickelt (Emped., Fr. B 105; vgl. Fr. A 86).

Die Gegenstände und Erscheinungen der von dem Menschen sinnlich wahrgenommenen Welt sind jedoch — obwohl sie sich als eine objektive Realität darstellen —, jedes für sich, ihrer eigenen „Natur“ (*φύσις*) beraubt. Bei Empedokles sind sie alle verschiedene quantitative Verbindungen der vier Ur-Elemente, der „Wurzeln“ (*ρίζωματα*): Erde, Wasser, Luft und Feuer (Fr. B 6; vgl. Fr. B 17). Das, was die Menschen als Geburt und Tod empfinden, ist in Wirklichkeit nichts anderes als eine Mischung (*μῆξις*) und eine Wiedervermischung der Mischung (ἀνάλλαξις *μυρίτων* — Fr. B 8) oder ihre Zerlegung in die Bestandteile (Fr. B 9). Bei Anaxagoras besitzen qualitative Unterschiede nur die allergeringsten, mit den Sinnesorganen des Menschen nicht wahrnehmbaren Teilchen der einfachen Elemente, die „Samen der Dinge“ (*σπέρματα χημμάτων*), die später die Bezeichnung „Homoiomerien“ (Fr. B 45) erhalten haben: die einfachsten Elemente, wie beispielsweise Knochen, Fleisch, Haar, sind nur eine Mischung, deren Eigenschaft durch das Überwiegen der Samen des einen oder anderen Elementes in ihr bestimmt wird, d. h. durch den quantitativen Faktor (Fr. B 1; B 11; A 44), aber die komplizierten Stoffe wie Lebewesen und Pflanzen, die aus Erde, Wasser und Luft entstehen, setzen sich aus den kleinsten Teilchen der verschiedenen einfachen Elemente zusammen (Fr. B 45), wobei kein Ding dem anderen genau gleicht (Fr. B 12). „Entstehen, Geburt“ (*τὸ γίνεσθαι*) und „Vergehen“ (*τὸ ἀπολλύεσθαι*) der Dinge sind in Wirklichkeit nur eine „Mischung“ (*τὸ συμμύγεσθαι*) und „Scheidung“ (*τὸ χωρεσθαι* Fr. B 17).

Diese Fragestellung läßt natürlich nur das eine Ergebnis zu, daß die „Namen“ der Dinge und Erscheinungen als Festlegungen der Menschen angesprochen werden. Das betont Empedokles, wenn er sagt, das Wort „Geburt“ sei nur ein „Name“ bei den Menschen (*ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποις* Fr. B 8), und das Wort „Tod“ benutze er nur „dem Gebrauch folgend“ (*νόμῳ* Fr. B 9). Analog ist die Behauptung Anaxagoras' von dem „falschen“ Gebrauch der Namen „Werden“ und „Vergehen“ durch die Hellenen (*τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπέρχεσθαι οὐκ ὁρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες*), da sie nicht dem wirklichen Prozess entsprechen, den sie bezeichnen (Fr. B 17).

Ob es möglich ist, mit der menschlichen „Rede“ die objektive Wirklichkeit auszudrücken, zu dieser Frage äußern sich Empedokles und Anaxagoras nicht direkt; aber die von ihnen formulierten Prinzipien der Erkenntnistheorie gestatten es uns, hier nur eine bejahende Antwort zuzulassen.

Auf dem Gebiet der Sprach-Problematik nähern sich Empedokles und Anaxagoras dem Parmenides in der Frage nach dem Charakter der Beziehungen zwischen dem „Namen“ und dem damit bezeichneten Gegenstand, an Heraklit schließen sie sich in dem Punkt an, daß es mit der menschlichen Rede gelingt, die in der objektiven Wirklichkeit verlaufenden Prozesse adäquat auszudrücken.

¹ Vgl. A. Pagliaro, a. O. 54; Hoffmanns Bemühen (a. O. 11) hier — wie auch bei der Behandlung der Anschauungen Heraklits zwischen *ὄνομα* und *ἔρεα* ein Gleichheitszeichen zu setzen, muß zurückgewiesen werden, weil der Wortgebrauch des Parmenides für ein solches Verfahren keine Handhabe bietet: *ἔρεα* begegnet uns bei Parmenides nur ein einziges Mal, und zwar in dem Ausdruck *νόμος ἔρεα* (Ordnung der Wörter), wo von der „Rede“ gemeint ist, die das von der „Meinung“ der Menschen hervorgebrachte Weltbild zeichnet; zur Benennung der einzelnen Dinge, Erscheinungen und Prozesse wird ausschließlich *ὄνομα* gebraucht.

² I. M. Troitski, a. O. 30; ders., *Προβλήματα γλῶσσης καὶ ἀκροῦσιν* (Probleme der Sprache in der antiken Wissenschaft), *Αἰτιατικὴ τοῦ λόγου καὶ τῆς ἀκροῦσιν*, Leningrad 1936, 14; M. I. Mandes, a. O. 107—109; H. Diehl, *Parmenides*, 1907, 85; ders., Die Anfänge der Philologie bei den Griechen, in: *Neue Jahrbücher für die klassische Altertumswissenschaft*, Geschichte und deutsche Literatur 25, 1910, 7; E. Hoffmann, a. O. 12; J. Zafropulo, *L'école éléate*, Paris 1950, 120.