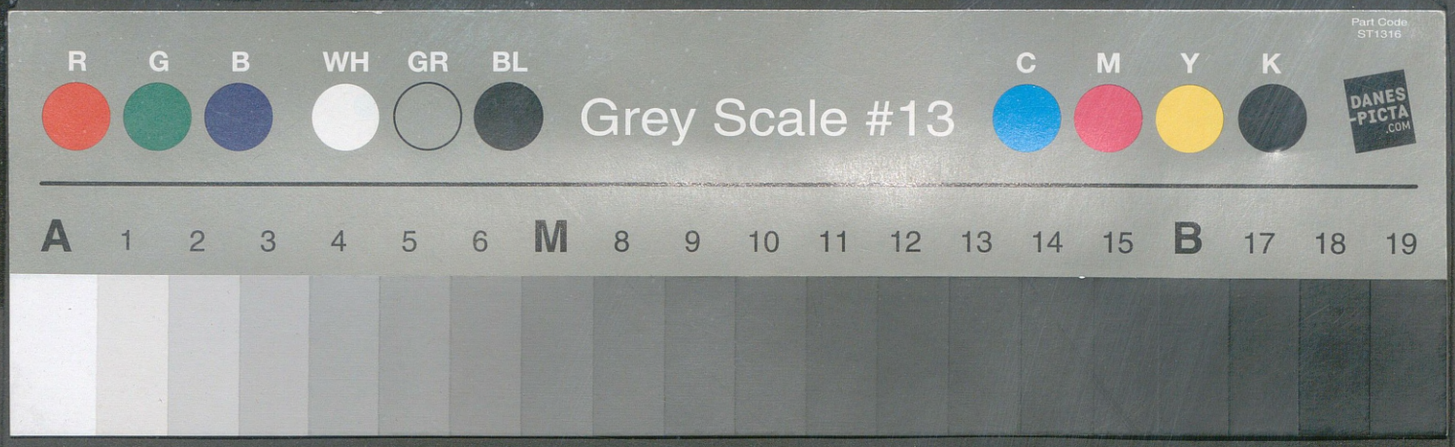

DR. ILSE ABRAMCZYK

PLATONS DIALOG „KRATYLOS“ UND DAS PROBLEM DER SPRACH-PHILOSOPHIE

EINE ANALYTISCHE STUDIE

1928

TREWENDT & GRANIER VERLAG
BRESLAU

DR. ILSE ABRAMCZYK

PLATONS DIALOG „KRATYLOS“ UND DAS PROBLEM DER SPRACH-PHILOSOPHIE

EINE ANALYTISCHE STUDIE

1928

TREWENDT & GRANIER VERLAG
BRESLAU

618 BS
Dent.

DR. ILSE ABRAMCZYK

PLATONS DIALOG „KRATYLOS“ UND DAS PROBLEM DER SPRACH-PHILOSOPHIE

1928

TREWENDT & GRANIER VERLAG
BRESLAU

825

31022/2

ZBIORNICA
Księgozbiorów
Zabezpieczonych

DIESE ARBEIT IST GLEICHZEITIG UNTER DEM TITEL „ZUM PROBLEM DER SPRACHPHILOSOPHIE IN PLATONS «KRATYLOS»“ MIT GENEHMIGUNG DER PHILOS. FAKULTÄT DER FRIEDR.-WILH.-UNIVERSITÄT ZU BRESLAU ALS DISSERTATION ERSCHIENEN

Meinem verehrten Lehrer

Prof. Dr. Richard Hönigswald.

Inhaltsübersicht.

Seite

I. Die im „Kratylos“ versuchte Exposition des Problems der Sprachphilosophie 5

II. Der scheinbare innere Widerspruch des Dialoges . . . 24

III. Die systematischen Hintergründe des Kratylosproblems 27
1. Wahrheit und Erleben 28
2. Ich, Zeit und Verständigung 39
3. Das physiologische Korrelat des Wahrheitsvollzugs und der Verständigung 47

IV. Bewährung der systematischen Erwägung an den Motiven des Dialoges und Auflösung seiner scheinbaren Widersprüche 50

I. Die im „Kratylos“ versuchte Exposition des Problems der Sprachphilosophie.

Zu Beginn des Dialoges sehen wir Hermogenes, einen dem sokratischen Kreise angehörenden jungen Athener, und einen anderen Jüngling, Kratylos, — wenn wir Proklos Glauben schenken dürfen[1]) — denselben, der uns durch des Aristoteles Bericht als Vertreter eines bis zur Absurdität konsequenten Herakliteismus und als erster Lehrer Platons bekannt ist, miteinander in einer Diskussion begriffen. Ihr Thema bildet die Beziehung der Gegenstände zu den ihnen von der Sprache verliehenen Bezeichnungen. Kratylos hat die These aufgestellt, daß es für jedes seiende Ding (ἑκάστῳ τῶν ὄντων) eine bestimmte richtige Benennung gebe, die ihm von Natur anerschaffen sei (φύσει πεφυκυῖα) und daß alle anderen Bezeichnungen des Dinges, wie sie unter den Mitgliedern der verschiedenen Sprachgemeinschaften[2]) in Gebrauch sein mögen, den Namen „Namen“, ὄνομα, gar nicht verdienen. Hermogenes dagegen ist der Ansicht, daß es keine andere Norm für die Beziehungen der Worte zu den durch sie bezeichneten Dingen gebe, als Verabredung und Übereinkunft, bzw. willkürlichen Vorsatz der jene gebrauchenden Gemeinschaften und Individuen. Diesen seinen Standpunkt sowie auch den seines Gegners trägt er nun dem Sokrates vor, von dessen Eingreifen in die Diskussion er entscheidende Aufschlüsse über die strittige Frage erhofft. Sokrates stellt daraufhin — nicht mit beiden Mitunterrednern gemeinsam, sondern unter ausschließlicher Beteiligung erst des Hermogenes und dann des Kratylos — eine Reihe von mäeutischen Untersuchungen an, und deren erste[3]) führt zu dem Resultate, daß man von Wahrheit und Falschheit der Worte,

---

[1]) Procli Diadochi in Platonis Cratylum Commentaria ed. Pasquali p. 4.

[2]) καὶ Ἕλλησιν καὶ βαρβάροις τὴν αὐτὴν ἅπασιν. .

[3]) 385 B C.

der ὀνόματα, müsse reden können, weil nämlich in der Rede, im λόγος, Wahres oder Falsches ausgesagt werde, die Teile aber, aus denen der Logos sich aufbaue, eben die Worte seien, und wo dem Ganzen das Prädikat „wahr" oder „falsch" zukomme, dies auch mit den Teilen der Fall sein müsse. Hermogenes stimmt dieser Argumentation zu, daß sie aber eine Beziehung haben könne zu der zur Erörterung stehenden Streitfrage, leuchtet ihm nicht ein. Sokrates läßt daher die Untersuchung fallen und beginnt mit einer neuen: Er wirft die Frage auf, ob wohl auch die Seinsbestimmtheit der Dinge — wie nach des Hermogenes Ansicht die der Benennungen — nur eine subjektive, auf individuellem Erlebnisse beruhende und daher für jedes Individuum verschieden sei; ob Protagoras zu Recht behauptet habe, der Mensch sei das Maß aller Dinge. Diese Frage wird nun zum Ausgangspunkt einer neuen, in lebendigem Kontakt mit dem Mitunterredner sich fortbewegenden Argumentation.[4]) Sie beginnt mit der Feststellung der von Hermogenes ohne weiteres zugegebenen Tatsache, daß einige Menschen gut und andere schlecht seien, und nimmt ihren weiteren Verlauf in folgenden Denkschritten: Wenn es gute und schlechte Menschen gibt, so gibt es Menschen, die das rechte Wissen um Güte[5]) und Schlechtigkeit[6]) haben, und solche, die es nicht haben, also verständige Menschen — φρόνιμοι — und unverständige — ἄφρονες. Um aber sinnvollerweise von φρόνησις und ἀφροσύνη sprechen zu können, muß vorausgesetzt werden, daß es eine allen subjektiven Maßstäben entrückte Wahrheit gibt, an deren Erfassung oder Nichterfassung φρόνησις und ἀφροσύνη sich bewähren. Wenn nun, so wird weiter argumentiert, die Sophistik mit ihrem Relativismus im Unrecht ist und die Aussagen über Dinge an der Norm einer unabhängig von allen, weil für alle, geltenden Wahrheit gemessen werden können, so liegt klar zutage, daß diese Dinge eine mit unverrückbarer Notwendigkeit ihnen zukommende, von den Schwankungen des sie erlebenden individuellen Bewußtseins unberührte Seinsbestimmtheit besitzen.[7]) An

[4]) 385 E ff.
[5]) ἀρετή.
[6]) κακία.
[7]) 386 E: δῆλον δὴ ὅτι αὐτά αὑτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι τὰ πράγματα, οὐ πρὸς ἡμᾶς οὐδὲ ὑφ' ἡμῶν, ἑλκόμενα ἄνω καὶ κάτω τῷ ἡμετέρῳ φαντάσματι.

und für sich — καθ' αὑτά, dem Gesetze ihres eigenen Wesens gemäß sind sie da, wie sie da sind. Eine Gattung des Seienden[8]) sind nun auch die Handlungen. Also müssen diese vor sich gehen gemäß der ihnen innewohnenden Natur, nicht nach unserem Gutdünken,[9]) d. h. falls sie von Erfolg begleitet sein und „richtig" vollzogen werden sollen. Und da nun auch das Reden eine Handlung ist, muß auch die Rede so vor sich gehen, wie es der Natur ihrer Gegenstände entspricht, wenn sie etwas ausrichten, wenn sie ihr Ziel nicht verfehlen soll.[10]) Es unterliegt nämlich keinem Zweifel, daß mit den Handlungen — πράξεις — hier nicht Betätigungen schlechthin, sondern zielstrebige Handlungen gemeint sind, solche, die auf die Erzielung eines bestimmten Erfolges gerichtet sind und eben darum richtig — ὀρθῶς — ausgeführt werden müssen, falls sie den erstrebten Erfolg wirklich zeitigen sollen. Das Motiv der Handlung wird ja 386 E. geradezu eingeführt durch die Wendung πράξεις-αὐτῶν, wobei der Genetivus objectivus αὐτῶν, „ihre", sich auf die vorher zur Diskussion stehenden „Dinge" — πράγματα — bezieht. Ein πρᾶγμα aber ist dasjenige, was durch eine πρᾶξις, einen Akt des πράττειν, zustande gebracht wird, bei ihr herauskommt, wie ein νόημα, ein Gedanke, dasjenige ist, was bei einem Akt des νοεῖν, ein γράμμα dasjenige, was bei einem Akt des γράφειν herauskommt. Wenn also an unserer Stelle von πράξεις αὐτῶν, von den den πράγματα zugeordneten Handlungen gesprochen wird, so werden diese damit ausdrücklich zu etwas, das bei ihnen herauskommt, in Beziehung gesetzt, d. h. sie werden gekennzeichnet als zielbestimmte Betätigungen. Ja, noch mehr: Der für alles Seiende in Anspruch genommene Charakter objektiver Strukturbestimmtheit wird hier für die πράξεις geradezu erst hergeleitet aus der Tatsache ihrer Zielbestimmtheit, aus der Tatsache, daß sie sich auf Dinge richten, denen eine spezifische Strukturbestimmtheit innewohnt. Daß dies wirklich der Sinn der hier vorliegenden Argumentation ist, wird mit besonderer Deutlichkeit gerade dort sichtbar, wo die in das Wesen der Handlung überhaupt gewonnene Einsicht für den besonderen Fall der Handlung des Redens

[8]) ἓν τι εἶδος τῶν ὄντων.
[9]) 387 A.
[10]) 387 C.

ausgewertet wird.[11]) Ausdrücklich heißt es da eben, daß der Redende, wenn er nicht Gefahr laufen wolle, fehlzugehen und nichts auszurichten, so sich ausdrücken müsse, wie die Dinge, die er zu sagen hat, der ihnen innewohnenden Natur nach es verlangen.[12]) An die Feststellung, daß die jeweiligen Akte des Redens spezifischen Normen der Richtigkeit unterliegen, wird nun die Erwägung angeschlossen, daß doch auch dem Benennen, dem Worte Setzen, als einem Teile des Redens das Prädikat der Falschheit oder der Richtigkeit zukommen müsse. Zu Beginn des Dialoges war von der Annahme aus, daß es objektiv Wahres gibt, und von dem ohne weiteres angesetzten Sachverhalt aus, daß dieses Wahre „ausdrucksbezogen", ausgesagt oder aussagbar, in der Rede, im λόγος sich gestaltend sein muß, auf die Teilhaftigkeit eben jenes λόγος am positiven oder negativen Wahrheitswert seines Inhalts geschlossen worden, und diese hatte man dann weiterhin auch für die Teile des λόγος, die Worte, in Anspruch genommen. Ganz entsprechend wird nun auch an der Stelle, bei der wir augenblicklich stehen,[13]) vom Charakter des Ganzen der Rede auf den des Teiles, des ὄνομα, geschlossen, aber die Prämissen dieses Schlusses haben nunmehr eine gewisse Modifikation erfahren: Jetzt nämlich wird vom Aktcharakter der Rede ausgegangen; als einem zielstrebigen Akte, als einer πρᾶξις, wird ihr die Funktion, Träger eines spezifischen Richtigkeits- oder Falschheitswertes zu sein, zugesprochen, und diese selbe Funktion wird für das Benennen, ὀνομάξειν, nicht ohne weiteres daraus gefolgert, daß es einen Teil des Redens bilde, sondern erst daraus, daß es als ein Teil des Redens ebenso wie dieses selbst eine πρᾶξις darstelle. — Von dem Gedanken, daß das Setzen der einzelnen Worte Anteil habe an der Normbestimmtheit des

[11]) 387 C.

[12]) Die Aufschlüsse, dic wir aus dem hier vorliegenden Sinnzusammenhange über die Bedeutung des in seinem Mittelpunkte stehenden Wortes gewinnen, werden noch in eigentümlicher Weise bekräftigt durch den Gebrauch, den dieses Wort bei anderen Trägern des griechischen Sprachbewußtseins erfährt. So findet sich bei Homer, bei Pindar, bei den Tragikern und sogar noch bei Xenophon das Substantivum πρᾶξις (jonisch πρῆξις) manchmal in der Bedeutung „Erfolg", „Gelingen", das Verbum πράττειν in den Bedeutungen „zustandebringen", „ausrichten", „erlangen", „vollenden".

[13]) 387 C ff.

Ganzen der Rede, wendet die Diskussion sich nun einem neuen Begriff zu: dem des Organon, des Werkzeuges, das für jede πρᾶξις benötigt wird.[14]) Nach gutem sokratischem Brauche ist da zunächst von Handwerk und Handwerkszeug die Rede. Zum Weben bedarf es der Weberlade und zum Bohren des Bohrers. Ganz ebenso werde auch, wenn etwas benannt werden soll, ein Werkzeug der Benennung gebraucht, und dies nun sei der Name, das Wort. Wie nun die Verrichtung, die mittels der Weberlade geschieht, im reinlichen Sondern von Einschlag und Kette besteht, so läßt sich von dem Tun, das den Namen, das Wort zu seinem Werkzeuge hat, aussagen, es bestehe darin, einander etwas zu lehren und die Dinge voneinander zu sondern nach ihrer Eigentümlichkeit.[15]) Und Sokrates wiederholt es noch einmal: „Das Wort also ist ein Werkzeug der Belehrung und der Sonderung des Seins, wie das Weberschiffchen ein Werkzeug der Sonderung des Gewebes ist."[16]) Die Beziehung zwischen dem Begriff der οὐσία, der unverrückbaren objektiven Seinsbestimmtheit der Dinge, und dem des Wortes hatte sich im bisherigen Verlauf der Erörterung darin erschöpft, daß das Wort als Werkzeug einer Handlung sich kennzeichnete, die — wie jede Handlung — ihre eigene οὐσία besitzt, ihre eigene Norm, gemäß welcher sie ausgeführt zu werden hat. Indem aber nun diese Handlung als Belehrung und als Gliederung der οὐσία selbst und des spezifischen Verhaltens der Dinge charakterisiert wird, tritt der Begriff des Wortes zum Gedanken der οὐσία in eine neue, eigentümliche Beziehung: Das „Ding", das πρᾶγμα, von dem die πρᾶξις des Redens und Benennens ihre Norm, ihre eigene οὐσία, ihre ἰδία φύσις empfängt, offenbart sich als die οὐσία selbst, als die οὐσία überhaupt, die οὐσία aller Dinge. Von ihr muß ja auch das Wort als Werkzeug der Belehrung seine Norm empfangen. Kann doch „Belehrung" in unserem Zusammenhange gar nichts anderes bedeuten als Belehrung über eben jene οὐσία aller Dinge, an der — wie wir sahen — die Güte der Guten und die Einsicht der Einsichtigen sich zu bewähren hat. Durch

[14]) 387 D ff.

[15]) 388 B: Ἆρ' οὖν διδάσκομέν τι ἀλλήλους καὶ τὰ πράγματα διακρίνομεν ἢ ἔχει;

[16]) 388 B C: Ὄνομα ἄρα διδασκαλικόν τί ἐστιν ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας, ὥσπερ κερκὶς ὑφάσματος.

die Abstempelung des Wortes zum Organon der Belehrung und der Unterscheidung des Seins wird somit die Frage nach der Richtigkeit der Worte auf eine ganz neue Basis gestellt: Sie gestaltet sich nun recht eigentlich zur Frage nach dem Problem der Sprachphilosophie, d. h. zur Frage nach dem Modus der Beziehung, die zwischen dem Begriff der Sprache und dem Begriff der Geltung und der Wahrheit besteht. Der Entfaltung dieser Fragestellung im weiteren Verlaufe des Dialoges nachzugehen, soll unsere Aufgabe sein.

Die Betrachtung des Wortes als des Werkzeugs einer in bestimmtem Sinne charakterisierten Handlung führt zu einem neuen Gesichtspunkt für den Begriff der Handlung überhaupt. Das Moment der Gliederung der auf Werkzeuge angewiesenen Verrichtungen in eigentliche Verrichtung und Anfertigung des von ihr benötigten Werkzeugs rückt nunmehr in den Vordergrund:[17]) Wie das Weberschiffchen der Ausübung der Weberei dient, seine Entstehung aber einem anderen kunstgerecht ausgeübt sein wollenden Handwerk, der Drechslerei, verdankt, so weist auch der soeben als Belehrung, als Tätigkeit des Lehrkundigen[18]) gekennzeichnete Gebrauch des Wortes auf die Tätigkeit eines anderen Künstlers hin, dem es gewissermaßen obliegt, das Wort zu schaffen, jenem διδασκαλικός das Werkzeug, dessen er bedarf, zu liefern. Die Worte, deren wir uns bedienen, überliefert uns nun das Gesetz, der Gebrauch, der νόμος. Also ist jener Künstler, der dem Lehrenden sein Werkzeug zubereitet, kein anderer als der Gesetzgeber, der νομοθέτης, wörtlich: der „Setzer des Gebrauches". Aus der Analogie zwsichen dem Werkzeuge des Redens, dem Worte, und den Werkzeugen materieller Verrichtungen ergibt sich also scheinbar eine Bestätigung der These des Hermogenes, daß die Worte vom νόμος, von einer Übereinkunft, die sich dann forterbt, willkürlich geschaffen würden. Nun erstreckt sich jene Analogie aber auch auf die τέχνη, auf die Kunstgerechtheit, die ein notwendiges Charakteristikum der Tätigkeit jedes δημιουργός, jedes Meisters, der ein Werk zustandebringt, darstellt. Nur der Besitz seiner τέχνη, seiner Kunst macht den Drechsler zum Drechsler, den Schmied zum Schmiede und nur er legiti-

[17]) 388 C ff.
[18]) διδασκαλικός.

miert auch den Worte prägenden Gesetzgeber als einen solchen. Um über Wesen und Art jener Kunstgerechtheit der Ausführung eines Werkes näheren Aufschluß zu geben, zieht Sokrates nun einen neuen, eigentümlichen Begriff heran:[19]) den des Urbildes, des εἶδος, das dem Künstler, der einen Gegenstand herstelt, vorschwebt und ihn bei seiner Arbeit bestimmt. Dieser Begriff wird zunächst wieder am Beispiel des Handwerkers, der ein materielles Gerät anfertigt, verdeutlicht und erläutert. Wohin blickt — so fragt Sokrates — der Drechsler, wenn er an einer Weberlade arbeitet? Nicht auf ein eigentümliches Etwas, das nach seiner Beschaffenheit und Art dazu angetan ist, das Gewebe festzuschlagen, und dem wir daher am füglichsten die Benennung geben, „das, was das Weberschiffchen ist, selbst"?[20]) Nun gibt es aber Gewebe von mannigfaltiger Art, und um sie alle herzustellen, müssen auch Weberschiffchen von mannigfaltiger Art vorhanden sein; die Dinge, die von Bohrern bearbeitet sein wollen, sind verschiedenartig, und da ist es denn Aufgabe des Schmiedes, Bohrer von entsprechend vielen Abarten, den jedem jener Dinge von Natur zukommenden Bohrer herzustellen.[21]) Wie nun der Schmied oder der Drechsler dem Erz oder dem Holz, das er zu einem Werkzeuge verarbeitet, verschiedene Formen gibt, je nach den verschiedenen Zwecken, die jenes Werkzeug zu erfüllen hat, so muß auch der Gesetzgeber, der νομοθέτης es verstehen, dem Stoffe von Klängen und Silben, aus dem er die Worte schafft, immer diejenige Wortgestalt aufzuprägen, welche dem jeweils zu bezeichnenden Dinge gemäß seiner Natur als Bezeichnung zukommt.[22]) Die zur Herstellung verschiedenartiger Gewebe jeweils benötigten Weberschiffchen stellen aber bei all ihrer Mannigfaltigkeit dennoch Abwandlungen eines und desselben Grundtypus dar, sie bilden alle — jedes auf seine Art — jenes eigentümliche Etwas, was das Weberschiffchen selbst ist, ab.[23]) Und wie dieses eigentümliche Selbst eines Gerätes bei der Herstellung seiner verschiedenen Abarten dem Handwerksmeister als eines und dasselbe vorschwebt und so die Abarten aus diesem einen Urbild sich bestimmen und

[19]) 489 A ff.
[20]) 389 A B. αὐτὸ, ὃ ἔστιν κερκίς.
[21]) 389 C: τὸ φύσει . , . ἑκάστῳ . . . τρύπανον πεφυκὸς . . .
[22]) 389 D: ἑκάστῳ φύσει πεφυκὸς ὄνομα.
[23]) 389 B: . . . πάσας μὲν δεῖ τὸ τῆς κερκίδου ἔχειν εἶδος.

gewissermaßen in ihm beschlossen liegen, so muß jener Gesetzgeber, wenn auch er in seiner Kunst ein Meister sein will,[24]) den einzelnen Dingen ihre ihnen zukommenden Namen herausfinden, indem er auf das, was der Name selbst ist, hinblickt.[25]) Wenn also Sokrates die Verknüpfung der Worte mit ihren Bedeutungen hier gleichsam auf den Willensakt eines Gesetzgebers zurückführt, so bedeutet das durchaus nicht, daß er sie — im Sinne des Hermogenes — auf einen Willkürakt zurückführte. Vielmehr ist die Verknüpfung von Wort und Bedeutung, die jener Gesetzgeber zu vollziehen hat, an ganz bestimmte Normen gebunden: Nicht Bezeichnungen schlechthin hat er für die Dinge zu prägen, sondern richtige Bezeichnungen, diejenigen Bezeichnungen, die jeweils den Dingen von Natur zukommen. Durch jene Motive der τέχνη und des Urbildes wird also der Gedanke des dem νομοθέτης obliegenden Aktes der Wortprägung fest verankert in dem zuvor entwickelten Gedanken der objektiven Normbestimmtheit aller πράξεις, aller zielstrebigen Handlungen. Von einer Übereinstimmung zwischen Sokrates und Hermogenes kann demnach gar keine Rede sein. Aber auch zwischen der Haltung des Kratylos und der des Sokrates besteht ein gewichtiger Unterschied: Von Kratylos war, wie erinnerlich sein dürfte, keinerlei Aufschluß darüber zu erlangen gewesen, worauf die Zugehörigkeit bestimmter Bezeichnungen zu bestimmten Dingen sich gründe, was für ein Prinzip in ihr zur Entfaltung gelange, welches die Maßstäbe seien, an denen sie sich bewähre. Demgegenüber aber bedeutet für Sokrates jenes Urbild aller Worte,[26]) auf das der νομοθέτης bei der Verknüpfung der einzelnen Worte mit ihren Bedeutungen hinblickt, Seinsgrund und Kriterium der ὀρθότης ὀνομάτων der Richtigkeit der Benennungen. Was haben wir uns nun unter diesem Urwort[27]) zu denken? Es muß da zunächst befremden, daß dieses „Selbst der Worte“ zu Urtypen greifbarer, sichtbarer Dinge in

[24]) 389 D: . . . εἰ μέλλει κύριος εἶναι ὀνομάτων θέτης . . .

[25]) 389 D: . . . τὸ ἑκάστῳ φύσει πεφυκὸς ὄνομα τὸν νομοθέτην . . . δεῖ . . . τιθέναι . . . βλέποντα πρὸς αὐτὸ ἐκεῖνο, ὃ ἔστιν ὄνομα.

[26]) 389 B, s. oben S. 11.

[27]) Wir glaubten diesen Ausdruck hier in Anlehnung an die Redeweise wählen zu sollen, die wir bei Goethe finden, wenn er von der „Urpflanze“ spricht oder das Pferd der Selene vom Parthenongiebel als „Urpferd“ charakterisiert.

Parallele gesetzt wird. Denn daß man sich die gemeinsame Gestalt aller Weberschiffchen oder aller Bohrer irgendwie als sichtbar und räumlich erscheinendes Gebilde vergegenwärtigen kann und daß ein derartiges „Gesicht" demjenigen, der ein Gerät der betreffenden Art in wirklichem Material herstellt, als Muster und Vorbild zu dienen vermag, leuchtet ohne weiteres ein. Was aber besagt dieses Verhältnis von Abbild und Vorbild dort, wo es sich einmal um die Mannigfaltigkeit Bedeutung tragender Worte und das anderemal um jenes merkwürdige eine Selbst aller Worte handelt, dessen Anblick den Sprachschöpfer dazu befähigen soll, die einzelnen Worte in richtiger Weise ihren Bedeutungen zu verknüpfen? Die Problematik des platonischen Ideen begriffs wird also hier akut. Es tritt ja auch in unserem Zusammenhange für das dort im allgemeinen mit εἶδος bezeichnete „Urbild" einmal doch der Ausdruck ἰδέα auf.[28]) Dem Begriff des „richtigen", des nach Maßgabe jenes Urbildes für jedwedes Ding vom Gesetzgeber herauszufindenden Namens wird nun folgende Erläuterung zuteil:[29]) Die Werkzeuge, die einem und demselben Zwecke dienen sollen, brauchen deshalb nicht von jedem Schmiede in einem und demselben Erze ausgeführt zu werden. Vielmehr ist, damit ein jedes von ihnen „richtig", d. h. seinem Zwecke entsprechend ausfalle, nur nötig, daß eine und dieselbe Idee — ἰδέα — in sie alle hineingelegt werde. Ebensowenig nun gebe es bestimmte Wortelemente, bestimmte Silben, aus denen jeder Wortschöpfer die einem bestimmten Dinge zukommende Bezeichnung zu formen habe. Nur der Typ, das εἶδος der Benennung müsse dem Dinge, das benannt werden soll, gemäß sein. Die Silben aber, denen der Gesetzgeber — bei den Griechen sowohl wie bei den Barbaren — dieses εἶδος aufzuprägen habe, seien ganz beliebige. Daß in diesem Zusammenhange die Wortschöpfer der Griechen und diejenigen der Barbaren voneinander unterschieden werden, ist äußerst bemerkenswert. Ganz offensichtlich hat Platon hier die Tatsache im Auge, daß es voneinander verschiedene Sprachen gibt, und indem er sich mit ihr auseinandersetzt, nimmt er nun nicht etwa für das Griechische oder überhaupt für

[28]) 389 E, s. unten; zum Problem εἶδος ἰδέα vgl. Wilamowitz-Möllendorff, „Platon" II, S. 238 ff.
[29]) 390 f.

irgendeine der vorhandenen Sprachen den Charakter der „richtigen" Sprache in Anspruch: Nicht in dem Ausdruck, mit dem die griechische oder eine andere Sprache ein Ding benennt, kann der diesem Dinge von Natur zukommende Name zu finden sein. Denn die Richtigkeit der Benennung — dies ist eben der Sinn der hier wiedergegebenen Ausführung (390 A) — haftet nicht an der morphologischen Beschaffenheit des Ausdrucks, der in irgendeiner bestimmten Sprache für eine Bedeutung vorhanden ist. Sie haftet vielmehr an einem Faktor, welcher verschieden lautenden, in verschiedenen Sprachen für eine und dieselbe Bedeutung geprägten Ausdrücken gemeinsam ist oder doch muß gemeinsam sein können.

Es wird alsdann die Frage aufgeworfen,[30]) welche Instanz denn nun darüber zu entscheiden habe, ob ein Werkzeug sachgemäß angefertigt sei: Der, welcher über die Kunst, das betreffende Werkzeug zu verfertigen, oder jener, der über die, es zu gebrauchen, verfügt. Und es wird die Antwort gegeben, daß diese Endscheidung beim letzteren, beim gebrauchenden Künstler liege, daß unter dessen Aufsicht gewissermaßen der verfertigende Künstler sein Werk zu vollbringen habe. Damit fällt nun neues Licht auf jenes seltsame Motiv des „Urbildes", das die Herstellung eines jeden Gerätes bestimmt und das auch dem Gesetzgeber bei seinem Geschäft der Wortprägung vor Augen stehen muß. Das Urbild eines jeden Gerätes stellt sich jetzt gewissermaßen als Funktion der οὐσία der πρᾶξις dar, die mittels des Gerätes geschieht. Das Wort aber ist, wie wir wissen, Werkzeug der Unterscheidung der οὐσία überhaupt. Sein Urbild also muß sich nunmehr kennzeichnen als Funktion der οὐσία einer πρᾶξις, durch welche die οὐσίαι aller anderen πράξεις und damit die Urbilder ihrer Werkzeuge erst Bestand haben. Ja noch mehr: Es selbst, jenes „Selbst der Worte" könnte gar nicht sein, wenn die Handlung, deren Norm es verkörpert, die Handlung des Redens und Worte-Setzens, nicht tatsächlich ausgeführt würde. Denn um die seienden Dinge, deren Verknüpfung mit ihren Namen in jenem Urbild gleichsam beschlossen liegt, voneinander zu unterscheiden, bedarf es ja schon eben der Worte, die

[30]) 390 B.

gemäß dem Urbild geprägt und ihren Bedeutungen vereint werden sollen.[31])

Das Problem der Sprachphilosophie haben wir oben charakterisiert als die Frage nach dem Modus der Beziehung, die zwischen dem Begriff der Sprache und dem Begriff der Geltung und der Wahrheit besteht. Diese Frage beginnt sich für uns nunmehr mit einem konkreten Gehalt zu erfüllen: Wie ist es möglich — so etwa können wir sie jetzt formulieren — daß alle Handlungen an gegenständliche Normen gebunden sind und daß gleichzeitig der Bestand dieser Normen selbst den Bedingungen einer Handlung — der Handlung des Redens — gemäß sein muß? Und umgekehrt: Wie ist es möglich, daß das Werkzeug, dessen diese Handlung bedarf, das Wort, den Bestand eben jener Norm verbürgt, von der seine eigene Erzeugung beherrscht wird? Wir sehen also, wie die Paradoxie, die in unserem Urwort-Motiv zur Ausprägung gelangt, überall dort gegenwärtig sein muß, wo der Begriff der Sprache unter dem Gesichtpunkt seines unverlierbaren Bezuges zum Gedanken der Wahrheit betrachtet wird. Wie selbstverständlich es für Platon während seines ganzen Lebens gewesen ist, die Sprache unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten, dafür lassen sich Belege aus nahezu sämtlichen platonischen Schriften beibringen.[32]) Der für unseren Zusammenhang bedeutsamste dürfte am Anfang des 10. Buches der Politeia zu finden sein. Dieses 10. Buch des „Staates" für die Erläuterung der uns hier beschäftigenden Gedankenentwicklung im „Kratylos" nutzbar zu machen, liegt überhaupt sehr nahe: Begegnet uns doch dort wie hier das bewußte Urbild-Motiv und gleichzeitig der Gedanke, daß Prüfstein und Maßstab für die „Richtigkeit" eines jeden Tuns die

[31]) 389 D vgl. oben S. 11.

[32]) Einige Stichproben seien hier gegeben: Sophistes 257 C D: Die Erkenntnis ist eine, aber jeder auf einen besonderen Gegenstand sich beziehende, abgesonderte Teil von ihr hat eine besondere eigene Benennung, weshalb es viele Künste und Wissenschaften gibt; Parmenides 141 E, 142 A: Was nicht ist, dem kommt auch keine Benennung zu; im gleichen Sinne ist im 7. Brief 342 B vom ὄνομα die Rede; Sophistes 259 E ff.: Der Rede beraubt würden die Menschen des „Größten": der Philosophie beraubt sein; Timäus 75 E: Die Rede, die aus dem menschlichen Körper nach außen strömt und der Vernunft dient (ὑπηρετοῦν φρονήσει), ist die schönste und beste unter allen strömenden Bewegungen.

Brauchbarkeit des durch das Tun gezeitigten Dinges bedeutet.[33]) Der Zusammenhang, in welchem dieses Motiv im „Staate“ auftritt, ist der jenes viel erörterten Bannfluchs, den Platon über die mimetische Dichtung und ihre Mitwirkung an der Erziehung der griechischen Jugend ausspricht. Den Kernpunkt der Anklage, die hier gegen die Dichter — vor allem gegen Homer — erhoben wird, bildet nämlich der Vorwurf, daß sie nicht dazu imstande seien, durch ihre Schöpfungen die Menschen in der Tugend zu fördern (eigentlich: „den Menschen hinsichtlich der Tugend nützlich zu sein“: πρὸς ἀρετὴν ονινάναι 600 E), und in dieser Nutzlosigkeit des dichterischen Schaffens offenbare sich nun gleichzeitig seine Wahrheitsferne. Über den Anteil der verschiedenen Typen des Seins an der Wahrheit gelangt da eine eigentümliche Theorie zur Entwicklung, die drei Stufen dieses Anteils zu unterscheiden weiß.[34]) Den innigsten Anteil an der Wahrheit besitzen die Ideen. Von ihnen enthält die φύσις — das Wesenreich[35]) — eine für jegliche Vielheit von Dingen, denen wir einen und denselben Namen beilegen.[36]) Sie sind von Gott geschaffen, dem φυτουργός, dem Wesensschöpfer, dem diese Bezeichnung zukommt, weil er das, was die Dinge dem Wesen nach sind, weil er eben das selbst, was jedes Ding ist, erschafft. Die Wendungen, die uns hier begegnen, sind uns ja vom „Kratylos“ her wohlvertraut, und dasselbe gilt nun auch für die Kennzeichnung desjenigen Seinsmodus, der in dem hier erörterten Schema die zweite Stufe der Wahrheitsnähe repräsentiert. Es ist das nämlich der Seinsmodus alles dessen, was ein menschlicher Schöpfer, ein δημιουργός, hervorbringt, indem er dabei hinblickt auf eine jener gottgeschaffenen Ideen, die nun für seine eigene Schöpfung Norm und Urbild bedeutet. Mit dieser seiner Seinsnorm deckt sich das nach ihr gefertigte Gebilde nicht in demselben Sinne, in welchem jene sich mit sich selbst deckt. Es ist eigentlich nicht, was es ist. Nicht das, was das Bett ist, fertigt der Bettmacher an, sondern irgend-

---

[33]) Pol. 601 C ff. Hierzu Crat. 390 B.

[34]) Pol. 596 A ff.

[35]) Mit dieser Übersetzung glauben wir annähernd — wenn auch nicht vollkommen — den Sinn zu treffen, in dem das Wort φύσις hier gebraucht wird.

[36]) οἷ ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν. Pol. 596 A.

ein Bett. Als etwas „Trübes“ also müssen derartige menschliche Werke sich darstellen im Vergleiche zur Wahrheit. Den weitesten Abstand von der Wahrheit: von der Deckung der eigenen wirklichen Beschaffenheit mit deren Norm — haben aber nun diejenigen Gebilde aufzuweisen, die ihrerseits Nachahmungen der von menschlichen Schöpfern erzeugten Abbilder gotterschaffener Ideen darstellen. Und Schöpfer eines derartigen — vom wirklichen Wesen her gesehen — dritthändigen Erzeugnisses (τρίτου γεννήματος ἀπὸ τῆς φύσεως), „so aus dritter Hand vom höchsten Herrn und der Wahrheit her schaffend“ ist nun auch der Dichter. Denn wie die Maler die von den verschiedenen Handwerkern hergestellten Geräte: Betten und Tische usw. nachbilden, so ahmen die Dichter, indem sie die Worte und Taten großer Ärzte, großer Kriegshelden und großer Staatsmänner besingen, die Ausübung der Heilkunst, der Kriegskunst, der Staatskunst, kurzum: die menschliche Betätigung der Tugend nach, nicht aber das wirkliche Urbild der Tugend.

Das für uns an diesem Theorem Bedeutsame ist die Bestätigung, die es unserer Ausdeutung des „Urwort“-Motivs — Krat. 389 D — zuteil werden läßt. Sehen wir doch, wie hier innerhalb eines Gedankenzusammenhangs, dessen enge Verwandtschaft mit dem im ersten Abschnitt des „Kratylos“ entfalteten unverkennbar ist, die Unterschiedenheit der Worte als unerläßlicher Index, als unerläßliches Vehikel der Gliederung des Reiches der Ideen in Anspruch genommen wird. Wir werden daher nicht überrascht sein, wenn nun im Kratylos in dem Zusammenhang, der uns hier beschäftigt, einer der zentralen Termini der platonischen Philosophie erscheint; wenn wir hören, daß der Künstler, für dessen Gebrauch und unter dessen Aufsicht der wortepräge nde Gesetzgeber sein Werk vollbringe, der „Dialektiker“ sei.[37]) Daß dem Ausdruck διαλεκτικός im „Kratylos“ das gleiche Gewicht, die gleiche Bedeutungsschwere eigne wie in anderen platonischen Schriften, ist oft bestritten worden.[38]) Demgegenüber sei hier auf eine ganz offensichtliche Parallele hingewiesen zwischen der Gedankenentwicklung, die sich im „Kratylos“ um das Motiv des Dialektikers gruppiert, und der gleichsam klassischen Entfaltung, die dasselbe Motiv im 7. Buche der

[37]) 390 C.
[38]) Vgl. unten S. 24 ff.

ZBIORNICA
Książnicy
Zakonu

„Politeia“ gefunden hat. Dort nämlich wird die Fähigkeit, „am wissendsten“ — ἐπιστημονέστατα[39]) — zu fragen und zu antworten, gleichgesetzt mit der Fähigkeit, Rechenschaft über die Seinsbestimmtheit, die οὐσία, eines jeden Dinges abzulegen vor sich selbst sowohl wie auch vor einem anderen, d. h. eben mit der Fähigkeit des Dialektikers.[40]) Und ganz entsprechend wird im „Kratylos“ der Begriff des Dialektikers in unserem Zusammenhange eingeführt als der einer höchsten Instanz, die über die Tauglichkeit der Worte zu richtigem Gebrauche in Frage und Antwort zu befinden habe.[41]) Aus der Zweckbestimmung des Wortes, 388 C D, aber ergibt sich, daß „richtiger Gebrauch“ der Worte „richtige Sonderung der οὐσία und richtige Belehrung“, also gleichfalls Rechenschaft über die οὐσία eines jeden Dinges vor sich selbst und vor anderen bedeutet.

Eine ganz besondere Nuance gewinnt nun die Einführung des Dialektik-Motivs, wenn wir daran denken, wie nahe nach allgemeiner Ansicht die Abfassungszeit unseres Dialoges der des „Euthydemos“ liegt und uns des Gesichtspunkts erinnern, unter welchem dort der Gedanke der Dialektik auftritt. Es wird nämlich im Euthydemos nach der Wissenschaft gesucht, die uns wirklich nottue. Das aber sei die Erkenntnis, in welcher — anders wie in allen anderen Wissenschaften — das Wissen um das Hervorbringen und das Gebrauchenwissen des Hervorgebrachten zusammenfielen.[42]) Diese Wissenschaft nun — so wird dann weiter ausgeführt — müsse identisch sein mit einer alles beherrschenden, königlichen Kunst,[43]) welche allein die von allen anderen Künsten hervorgebrachten Werke, ebenso wie ihre eigenen, zu gebrauchen weiß.[44]) Da diese „königliche Kunst“ gleichzeitig als „die Ursache des Richtighandelns

---

[39]) Pol. 534 E.

[40]) Pol. 534 B. Ἡ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας; καὶ τὸν μὴ ἔχοντα καθ' ὅσον μὴ ἔχῃ λόγον αὑτῷ τε καὶ ἄλλῳ διδόναι . . .

[41]) Zu beachten ist hier der sprachliche Anklang der in Rede stehenden Stelle aus dem „Staate“: ἐρωτᾶν τε καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστημονέστατα οἷοι . . . . an die Difinition des Dialektikers im Kratylos: Τὸνδε ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστάμενον . . . .

[42]) Euthyd. 289 B: Τοιαύτης τινὸς . . . ἐπιστήμης δεῖ, . . . ἐν ᾗ συμπέπτωκέν, ἅμα τό τε ποιεῖν καὶ τὸ ἐπίστασθαι χρῆσθαι τούτῳ, ὃ ἂν ποιῇ.

[43]) 291 D: πάντων ἄρχουσα ἡ βασιλικὴ τέχνη.

[44]) 291 C.

im Staate“ und weiterhin als die Kunst, welche „die Menschen weise macht und gut“ bezeichnet wird, so ist es klar, daß wir in ihr die Dialektik vor uns haben. Hieraus ergibt sich nun für den „Kratylos“: Die Kunst, der der Wortschöpfer sein Werk zum Werkzeug zu bereiten hat, die Kunst, welche das Wort zu gebrauchen weiß — als solche wird ja eben im „Kratylos“ die Dialektik eingeführt — ist gleichzeitig die Kunst, die über den Gebrauch aller Werke, so viele deren von den verschiedenen menschlichen Künsten hervorgebracht werden, letztlich entscheidet, und deren eigene Werke in ihrer Brauchbarkeit von keiner anderen Kunst, als nur wieder von ihr selbst, beurteilt zu werden vermögen. Sie ist die Wissenschaft, in der das Hervorbringen und das Gebrauchenwissen zusammenfallen. Durch die Einführung des „Dialektikers“ in unseren Kratylos-Zusammenhang entfaltet sich also in neuer Wendung jene Paradoxie, die dadurch gesetzt erscheint, daß der Bestand der sich selbst und allem anderen Bestand gebenden Wahrheit an ein Werkzeug und somit an den Gedanken des Vollzuges geknüpft wird. In dieser Paradoxie aber offenbart sich — um es noch einmal auszusprechen — das philosophische Problem der Sprache, und die Sprache als ein philosophisches Problem betrachtet ist gar nichts anderes, als das Problem jener Paradoxie.

Von dem Gipfelpunkte aus, den so der Dialog im Motiv des aller Wortprägung ihre Norm setzenden Dialektikers erreicht, senkt sich sein Weg dann bald steil hinab in die Niederungen und Wirrnisse jenes etymologischen Spieles, das den in extensiver Hinsicht bedeutendsten Teil des „Kratylos“ in Anspruch nimmt. Wie sich in diesem umfangreichen Abschnitte unseres Dialoges Scherz und Ernst voneinander scheiden und miteinander mischen, interessiert uns hier nicht. Erblicken wir doch unsere Aufgabe nur darin, der Herausstellung des im eigentlichen Sinne philosophischen Problemes der Sprache, wie sie vom Verfasser des „Kratylos“ unternommen wird, zu folgen. Ihr aber wird — wie uns scheinen will — durch all' jene Spekulationen über die Beziehungen zwischen Bedeutungsgehalt und etymologischem Wert einzelner Worte und über die Prinzipien solcher Etymologie überhaupt eine entscheidende neue Nuance nicht hinzugefügt. Im Verlauf dieser spekulativen Betrachtungen drängt sich schließlich den Dialogpartnern die

bedeutsame Frage auf, worauf wohl die „Richtigkeit" solcher Worte beruhe, die sich nicht mehr etymologisieren, nicht mehr in andere — Momenten ihres Sinnes entsprechende — Lautkomplexe auflösen lassen, sondern gleichsam die Urbestandteile — στοιχεῖα — aller anderen Worte darstellen (421 C bis 422 C). Mit allem Nachdruck wird festgestellt, daß es sich bei diesen ursprünglichen Worten — πρῶτα ὀνόματα — auf der einen und den ableitbaren Worten — ὕστερα — auf der anderen Seite um eine und dieselbe ὀρθότης handeln müsse.[45]) Um eine und dieselbe Funktion der Benennungen, Aufschluß zu geben über die Beschaffenheit jeglichen seienden Dinges.[46])

Bei den abgeleiteten Worten erfolgt dies vermöge ihrer Beziehung zu den ursprünglichen.[47]) Worauf aber, so fragt nun Sokrates, beruht die Beziehung der ursprünglichen Worte selbst zum ausgedrückten Sinn, zur bezeichneten Sache? Der Gedanke, daß die Richtigkeit der Benennungen etwa identisch sei mit richtiger Nachahmung der akustischen Qualität, der φωρή, der benannten Dinge wird scharf zurückgewiesen. Derartige Nachahmung, so hören wir, liege der Musik ob, so wie die Nachahmung der optischen Qualitäten der Dinge der Malerei obliegt.[48]) Der τέχνη ὀνομαστική aber, der kunstgerechten Benennung der Dinge, liegt es ob, mittels Lauten und Silben das nachzuahmen, was jeglichem Dinge zukommt, sofern von ihm überhaupt ausgesagt wird, daß es ist,[49]) seine „Seiendheit", seine οὐσία. Vom Begriff dieser οὐσία her waren Sokrates und Hermogenes am Anfang des Dialoges zur grundsätzlichen Statuierung einer ὀρθότης ὀνομάτων gelangt. Vermöge der Einführung des Motivs der Nachahmung, der μίμησις, muß sich die Frage nach Prinzip und Kriterium jener „Richtigkeit" abwandeln zur Frage nach dem Modus der Beziehung zwischen der Lautgestalt nicht etymologisierbarer Worte und der Seinsbestimmtheit der durch sie bezeichneten Dinge. Mit der Aufweisbarkeit einer derartigen Beziehung steht und fällt — so betont Sokrates ausdrücklich — Sinn und Recht aller voran-

[45]) 422 C μία γέ τις ἡ ὀρθότης.
[46]) 422 D: δηλοῦν οἷόν ἕκαστόν ἐστι τῶν ὄντων.
[47]) 422 D.
[48]) 423 D.
[49]) 423 E: ὅσα ἠξίωται ταύτης τῆς προσρήσεως τοῦ εἶναι;

gegangenen etymologischen Erörterungen, Sinn und Recht aller Versuche, abgeleitete Worte unter dem Gesichtspunkt der ὀρθότης ὀνομάτων in andere bedeutsame Lautkomplexe zu zerlegen. „Indes, aus welchem Grunde auch jemand die Richtigkeit der ursprünglichen Wörter nicht verstände, es müßte ihm immer gleich unmöglich sein, die der abgeleiteten zu verstehen, welche notwendig aus jenen müssen erklärt werden, von denen er nichts versteht.“[50]) Betrachten wir nun die Antwort, die Sokrates in zwei längeren zusammenhängenden Ausführungen (424 B bis 425 B und dann 426 C bis 427 D) auf die Frage nach der Beschaffenheit jener Beziehung zu erteilen sucht: Wenn es, wie hier angenommen wurde, Funktion der Benennung ist, das Wesen des benannten Dinges in Silben und Buchstaben nachzubilden,[51]) dann muß eine kunstgerechte Untersuchung der Richtigkeit einzelner Worte jeweils darauf hinblicken, ob sich das betreffende Wort aus Buchstaben zusammensetzt, die dem Wesen des benannten Dinges gemäß sind. Diese Gemäßheit kann nun einmal darin liegen, daß die einzelnen Laute des Wortes einzelnen, isolierbaren Wesenszügen des Dinges entsprechen,[52]) dann aber auch darin, daß sie in ihrer „Mischung“,[53]) in ihrer Zusammenfassung zu Silben und Worten das Gesamtwesen des Dinges spiegeln, so wie ein Maler an einzelnen Stellen seines Gemäldes reine und an anderen wieder gemischte Farben aufträgt, je nachdem, wie es die abzubildende Sache erfordert (424 D E). Und mit dem Aufbau eines Gemäldes aus farbigen Flächenteilen wird dann weiterhin die Zusammenfügung der Redeteile zu etwas „Großem und Schönem und Ganzem“, zur Rede, zum λόγος verglichen. Wenn es aber möglich sein soll, Worte daraufhin zu prüfen, ob ihre lautlichen Elemente zur Nachbildung gewisser Wesensmomente von Gegenständen sich eignen, dann müssen diese den Elementen der Rede entsprechenden Wesensmomente, diese Grundcharaktere der seienden Dinge[54]) Bestimmtheitswerte besitzen innerhalb eines

---

[50]) 426 A (zitiert nach Schleiermacher).
[51]) 423 E.
[52]) 424 D: ἐάν τε ἓν ἑνὶ δέῃ ἐπιφέρειν.
[53]) 424 D: συγχεραννύντα .
[54]) 424 D: Im Gegensatz zu Ernst Hoffmann „Die Sprache und die archaische Logik“ S. 55 kann ich das εἰς ἃ ἀναφέρεται πάντα nicht als „Beziehungspunkte zwischen dem Sein der Wörter und dem der Gegenstände“ interpretieren. Es liegt m. E. gar kein

Systems, dem ein zweites System — eben das der lautlichen Elemente der Rede — eindeutig sich zuordnet, es müssen diesen lautlichen στοιχεῖα auch Bestimmtheitswerte in einem System von Bedeutungselementen und damit spezifische Bedeutungswerte zukommen.[55])

Zur Verdeutlichung dieser Hypothese läßt Sokrates nun „eine kurze Kategorientafel des sprachlichen Seins“[56]) — man könnte in Anlehnung an Leibniz auch sagen: einige Prolegomena zu einem „Gedankenalphabet“ — folgen: das r drückt Bewegung aus, weil die Zunge dabei in schwirrende Bewegung gerät. D und t, bei welchen Lauten wir die Zunge pressen müssen, drücken Stillstand aus. Für Größe ist a das angemessene Zeichen, für Länge e, für Rundheit o usw.

„Und so scheint auch im übrigen der Wortbildner sowohl durch Buchstaben als Silben jeglichem Dinge seine eigene Bezeichnung und Benennung angewiesen und hieraus dann das übrige nachahmend zusammengesetzt zu haben. Dieses nun, o Hermogenes, scheint mir die Richtigkeit der Benennungen sein zu wollen.“[57])

Mit diesen Worten findet nun die Unterredung zwischen Sokrates und Hermogenes ihren Abschluß, und es beginnt ein Gespräch des Sokrates mit dem Titelhelden des Dialoges, dem Heraklitäer Kratylos, das wir wohl — wie in gewissem Sinne den ganzen Dialog — als Auseinandersetzung Platons mit seinem früheren Lehrer[58]) und mit der Lehrmeinung, der er in seiner Jugend angehangen hatte, zu deuten haben. Wie wir den etymologischen Abschnitt übergingen, so wollen wir nun auch jene Auseinandersetzung übergehen, denn auch sie scheint uns zur Auf-

---

Grund vor, hier von der gebräuchlichen Übersetzung abzuweichen, die das πάντα auf τὰ ὄντα im Hauptsatze bezieht und nicht als gleichzeitig „alle Gegenstände“ und „alle Worte“ umschließend deutet, die also εἰς ἃ ἀναφέρεται πάντα auffaßt als „Zurückführungspunkte“ für das Sein der Gegenstände. So auch Leky (auf den sich ja Hoffmann an anderer Stelle beruft) „Plato als Sprachphilosoph“, S. 62: „Elemente, auf die alles Sein zu beziehen ist, gleichsam nach der Art der Lautelemente“. Für das Beziehen der Redeelemeute auf die Dinge wird ja dann im nächsten Satze und weiterhin das Verbum ἐπιφέρειν gebraucht.

[55]) Die hier gegebene Interpretion schließt sich nicht eng an den Wortlaut der Textstelle an, dürfte sich aber sachlich rechtfertigen lassen.

[56]) Hoffmann, a. a. O.

[57]) 427 C D (zitiert nach Schleiermacher).

[58]) Vgl. Aristoteles: Met. I 6.

hellung der Form, in der dem Verfasser unseres Dialoges das Problem der Sprachphilosophie sich dargestellt hat, unmittelbar nichts beizutragen. In ihrem Verlaufe erfolgt nun aber — unvermittelt und geradezu überraschend — die Preisgabe jenes Begriffs, der ὀρθότης ὀνομάτων von dem — wie wir eben sahen — die den etymologischen Spekulationen folgende Erörterung ganz und gar beherrscht wurde: die Preisgabe der Forderung, daß das richtige Wort „durch Laute und Silben" das „Wesen" der bezeichneten Sache „nachzuahmen" habe. Diesem bedeutsamen Wendepunkte des Dialogs wollen wir nun unsre Aufmerksamkeit zuwenden: Wir hören, wie Sokrates noch einmal seine Analogiehypothese rekapituliert und sie nun am konkreten Falle eines beliebigen von der griechischen Sprache dargebotenen Wortes bewähren will. Das Wort für „Härte": σκληρότης wird zu diesem Zwecke herangezogen. Da aber zeigt sich, daß dieses Wort einen Laut enthält — das λ —, der nach dem zuvor entwickelten „Gedankenalphabet" dem schlechthinnigen Gegenteil der Qualität entspricht, die das Wort auf eine für jeden Kenner der griechischen Sprache völlig eindeutige Art bezeichnet. Und so muß Kratylos denn zugeben, daß das Moment, auf dem das Verständnis eines Wortes beruht, sich darstelle als Gewöhnung.[59]) Gewöhnung aber — so argumentiert nun Sokrates — ist nichts anderes als συνθήκη, als Übereinkunft: Denn worin sonst sollte beim Vorgang des Sprechens und des Verstehens jene „Gewöhnung" sich äußern, als eben darin, daß „ich, wenn ich etwas Bestimmtes ausspreche, eben dasselbe meine, du aber erkennst, daß ich ebendasselbe meine".[60]) Nicht für etwas und seine Beschaffenheit ist das Wort Zeichen — δήλωμα —, sondern vielmehr dafür, daß jemand ein bestimmtes Etwas meint (ἐκεῖνο διανοοῦμαι). Etwas meinen und den anderen wissen lassen wollen, daß man es meine, und verstehen, daß der Andere etwas meint und es einen wissen lassen will, ist aber nichts anderes als Übereinkunft, Übereinkunft sowohl des Sprechenden, wie auch des Vernehmenden mit sich selbst.[61])

---

[59]) 434 E: ἔθος.

[60]) 334 E: ὅταν τοῦτο φθέγγομαι, διανοοῦμαι ἐκεῖνο, σὺ δὲ γιγνώσκεις ὅτι ἐκεῖνο διανοοῦμαι . . .

[61]) 435 A: . . . τί ἄλλο ἢ αὐτὸς σαυτῷ ξυνέθου . . .

Mit dieser Revision des zuvor entwickelten Begriffs der ὀρθότης ὀνομάτων nehmen nun die Untersuchungen dieses Begriffes, die im eigentlichen Sinne sprachphilosophischen Untersuchungen des Dialoges, ihren Abschluß.

II. Die scheinbaren inneren Widersprüche des Dialoges.

Wie wir gesehen haben, stellt also Sokrates im Verlauf der dem Worte σκληρότης gewidmeten Untersuchung fest, daß die „Richtigkeit" eines Wortes nicht auf der Ähnlichkeit seiner Lautgestalt mit dem Wesen der bezeichneten Sache beruhe, sondern auf Übereinkunft. Diese Feststellung muß einer oberflächlichen Betrachtungsweise nun gewissermaßen als Kapitulation vor dem zu Anfang des Dialoges von Hermogenes verfochtenen Standpunkt erscheinen und ist in diesem Sinne auch tatsächlich von einer ganzen Reihe von Philologen, die sich der Interpretation des Kratylos gewidmet haben, aufgefaßt worden,[1]) u. a. auch von einem philosophisch so geschulten Forscher wie H. Steinthal.[2]) Andere Forscher, die in der neueren Zeit um die Aufhellung unseres Dialoges bemüht gewesen sind, haben sich sehr stark für die oben charakterisierte Analogiehypothese begeistert und mochten deshalb — aus dem Bestreben heraus, in dieser Frucht sokratischer Maientik ein γόνιμον, eine rechte Geburt, zu erblicken — nicht sehen, wie sie am Ende sich doch als ein εἴδωλον und ψεῦδος erweist, und preisgegeben wird. Seine vornehmste und ehrwürdigste Repräsentation findet dieser Typ moderner Kratylosdeutung in der Einleitung, welche Friedrich Schleiermacher seiner Übersetzung des Dialoges vorangeschickt hat, und seltsamerweise steht diesem ältesten neuzeitlichen Versuche, den Gehalt der platonischen Schrift unter wirklich philosophischen Gesichtspunkten zu erfassen, der jüngste außerordentlich nahe: der von Ernst Hoffmann in seiner 1925 erschienenen, hier schon mehrfach berührten Abhandlung „Die Sprache und die archaische Logik" unternommene. Schleiermacher erklärt: „. . . . wie er (d. h. Plato) die Sprache darstellt als ein nach Anleitung einer inneren Not-

[1]) Zu besonders pointiertem Ausdruck gelangt diese Auffassung in der Dissertation von Alexander Kiock: „De Cratyli Platonici indole ac fine", Breslau 1913.

[2]) H. Steinthal: „Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern", Bd. I, S. 107.

wendigkeit und als Abbild einer Idee gewordenes, von dem gebrauchenden Künstler zu beurteilendes und zu verbesserndes Kunstwerkzeug, und wie er die Zusammensetzung und Verwandtschaft der Töne vergleicht mit der Verwandtschaft und den zusammengesetzten Verhältnissen der Dinge und beide als nebeneinanderlaufende und einander entsprechende Systeme ansehen will, die also gewiß in einem höheren Eins sind, und wie er in der physiologischen Qualität der Töne den Grund alles bedeutsamen in der Sprache nicht etwa als Nachahmung des hörbaren, sondern als Darstellung des Wesens der Dinge aufzusuchen befiehlt: . . . dies gehört zu dem tiefsinnigsten und größten, was jemals über die Sprache ist ausgesprochen worden." Und ganz analog faßt Hoffmann die von Sokrates entwickelte „Kategorientafel des sprachlichen Seins" als einen ernstlichen Versuch Platons auf, „das Wort als Organon im strengsten Sinne zu erweisen", sieht er die Fragestellung des Dialoges dadurch gekennzeichnet, daß Platon „nach dem Kontaktpunkt von Werkzeug und Gegenstand sucht". Im Falle des einen wie auch in dem des anderen der beiden hier charakterisierten Interpretationstypen wird implicite oder explicite folgende Alternative aufgestellt: Entweder der Aporie, in welche die Dialogpartner des „Kratylos" bei der ernsthaften Prüfung eines konkreten sprachlichen Sachverhaltes — des mit dem Worte σκληρότης gegebenen — geraten, wird vom Verfasser des Dialoges keine grundsätzliche Bedeutung beigemessen. Es ist ihm lediglich darum zu tun gewesen, den Faktor der „Übereinkunft" im Bereich der historisch-empirisch gegebenen Sprachen, „als Moment der Richtigkeit in der wirklichen Sprache",[3]) festzustellen, nicht aber darum, ihn als Definitionsmoment für den Begriff der Sprache aufzuweisen. Oder diese Anerkennung des Momentes „der Gewöhnung und der Übereinkunft" erweist sich doch als eine grundsätzliche, den Begriff der Sprache betreffende. Dann aber haben wir in dem im ersten Dialogabschnitte erarbeiteten Gedanken, daß die Worte als ὄργανα der Gliederung des Seins und der Belehrung einer spezifischen Norm der Richtigkeit unterliegen müßten, nicht Platons wahre, ernsthafte Meinung zu er-

[3]) Theodor Benfey, „Über die Aufgaben des platonischen Dialoges Kratylos", Abhandlungen der Göttinger Akademie, Bd. 12, S. 300.

blicken, sondern einen Scherz — ganz im gleichen Sinne, wie die Erörterungen des etymologischen Teiles als Ironie zu werten sind. Gegenüber dieser Auffassung sei hier auf die engen Beziehungen hingewiesen, die wir zwischen der um die Organon-These gruppierten Gedankenentwicklung und gewissen Motivreihen obwalten sahen, welche uns in der Politeia begegnen, und zwar an solchen Stellen der Politeia, deren inneres Pathos ein besonders hohes ist. Angesichts dieser Beziehungen müssen sich schon rein stimmungsmäßig gegen die Behauptung, jene Gedankenentwicklung im erten Dialogabschnitte sei ebenso Ironie und Persiflage wie das anschließende etymologische Spiel, gewisse Widerstände geltend machen. Wie steht es nun aber mit dem anderen Gliede der oben gekennzeichneten fraglichen Disjunktion? Wird im letzten Teile des Dialoges die zuvor entwickelte Theorie von der Analogie der Elemente der Rede und der Grundcharaktere des erlebten Seins grundsätzlich abgelehnt, wird jener Begriff der ὀρθότης ὀνομάτων, welcher dem Worte die Funktion zuweist, durch akustische Qualität oder etymologischen Wert die Beschaffenheit des gemeinten Dinges zu offenbaren,[4]) grundsätzlich verworfen? Für die Beantwortung dieser Frage bietet sich zunächst einmal ein relativ äußerlicher Anhaltspunkt dar. Sokrates bringt nämlich seine vielbewunderte Analogiehypothese unter sehr starken Vorbehalten zur Entwicklung. Hier liegt tatsächlich einmal eine unverkennbare Selbstpersiflage des Sokrates bzw. des Platon vor, ein Spiel mit seinem eigenen methodischen Apparat, nämlich mit dem Gedanken der Hypothese. Hören wir doch, wie Sokrates bei der Einführung des fraglichen Theorems sich selbst einer petitio principii bezichtigt, wie er ganz unumwunden ausspricht, daß er es nur einführe, weil eben der völlig problematische und unerweisbare Gedanke der Erklärbarkeit der „ursprünglichen" Worte einer ihn stützenden Hypothese bedürfe.[5]) „Lächerlich wird es freilich herauskommen, glaube ich, Hermogenes, wie durch Buchstaben und Silben nachgeahmt die Dinge kenntlich werden. Aber es muß doch so sein; denn wir haben nichts Besseres als dieses, worauf wir uns wegen der Richtigkeit der urprünglichen Wörter beziehen könnten." (Schleiermacher.)

---

[4]) 422 D: δηλοῦν, οἷον ἕκαστόν ἐστι τῶν ὄντων.
[5]) 425 D.

Die sicherste Bürgschaft aber dafür, daß Sokrates-Plato in der Diskussion mit Kratylos die Analogielehre und die Auffassung von der Mimesis-Funktion des Wortes grundsätzlich verwirft, dürfte ein weiteres, bisher von uns noch nicht berücksichtigtes Moment liefern: 435 B, anschließend an die Feststellung, daß eben auch „Übereinkunft und Gewöhnung" notwendigerweise beitragen müssen zur Ermöglichung der Kundmachung eines gemeinten Sinnes,[6]) heißt es nämlich:

„Denn, Bester, wenn Du nur an die Zahlen gehen willst, woher willst Du wohl den einzelnen Zahlen lauter ähnliche Namen beizulegen haben, wenn Du nicht auch Deiner Übereinkunft und Verabredung etwas einräumen willst bei Bestimmung der Richtigkeit der Worte." (Schleiermacher.) Es werden also hier gegenüber der Mimesis- und Analogielehre gewisse eigentümliche Gegenstände — die Zahlen — ins Treffen geführt, und von diesen wird nun nicht nur behauptet, daß sie ohne Mimesis und ohne Übereinstimmung mit dem System der Analogien ihre eindeutige Repräsentation in einer empirisch vorhandenen Sprache tatsächlich fänden, sondern darüber hinaus, daß sie sich einer mimetischen Repräsentation grundsätzlich entziehen, daß sie Sinngebilde darstellen, deren Strukturbeschaffenheit mit der akustisch-morphologischen Eigentümlichkeit von Worten schlechthin inkommensurabel sei.

III. Die systematischen Hintergründe des Kratylosproblems.

Es mehren sich also die Anzeichen dafür, daß die oben gekennzeichnete Disjunktion, die, wie hier noch einmal betont sei, für nahezu sämtliche problemgeschichtliche Bemühungen um unseren Dialog von den Scholien des Proklos ab bis auf den heutigen Tag die bewußte oder unbewußte Voraussetzung gebildet hat,[1]) sich nicht aufrecht erhalten

[6]) 435 B.

[1]) Unsere Charakterisierung der über den „Kratylos" vorliegenden philosophischen Literatur ist natürlich cum grano salis aufzunehmen. Beispielsweise fügt sich Julius Deuschle's scharfsinnige und gründliche Dissertation über „Die platonische Sprachphilosophie" (Marburg 1852) dem hier entwickelten Schema nicht ein. Es würde aber unbeschadet des hohen Wertes dieser Arbeit eine Auseinandersetzung mit ihren Fragestellungen der Auseinandersetzung mit einem heute überholten, unkritischen, quaestio iuris und quaestio facti miteinander vermengenden Be-

lasse, es mehren sich die Anzeichen dafür, daß die Thesen, die die beiden Mittelpunkte des ersten und des letzten Dialogabschnittes bilden, beide als grundsätzliche und durchaus ernsthaft gemeinte Aussagen über den Begriff der Sprache zu werten sind. Damit aber ergibt sich für die Interpretation die Aufgabe, nach einem Bereich philosophischer Fragestellungen und Gesichtspunkte zu suchen, von welchem aus gesehen der Gegensatz, wie er scheinbar zwischen jenen beiden Aussagen obwaltet, zur Aufhebung gelangt. Einen derartigen Bereich nun glauben wir — wie vorwegnehmend bemerkt sei — gefunden zu haben in den Argumentationen jener prinzipienwissenschaftlichen Disziplin unserer Gegenwart, welche in ihrer methodischen Struktur die von jeher in aller philosophischen Betrachtungsweise latent wirksame Koinzidenz logischer und psychologischer Gesichtspunkte zu grundsätzlicher Ausprägung gelangen läßt. Bemüht sich doch diese „Denkpsychologie" genannte Disziplin um die Aufhellung der Beziehungen, „die zwischen der Tatsächlichkeit des Psychischen und dem Sinn jeder Art von gegenständlichen Forderungen obwalten."[2]) Und eben jene Beziehungen stellen wir zur Diskussion, wenn wir uns Rechenschaft ablegen über Sinn und Recht der These, daß die Sprache unerläßliches Organon der Erkenntnis sei und daß der Tatbestand der Erkenntnis den Gegenstand „Sprache" konstituiere.

1. Wahrheit und Erleben.

Machen wir uns zunächst einmal die Fülle der philosophischen Motive klar, die in dem Gedanken beschlossen liegen, das Wort sei Organon der Gliederung des Seins,

griffe der Sprachphilosophie gleichkommen und daher den Rahmen unserer Arbeit sprengen. — Paul Natorp hinwiederum sieht in der Betrachtung, die er in seinem großen Platowerke („Platos Ideenlehre", 2. Aufl. 1921, S. 122 ff.) dem „Kratylos" widmet, von dessen sprachphilosophischem Gehalte gänzlich ab und nimmt zu den interpretatorischen, problemgeschichtlichen und systematischen Fragen, welche sich angesichts desselben auftun, überhaupt nicht Stellung. Ein Verhalten, das tief in der systematischen Gesamteinstellung des großen Forschers wurzelt, uns aber hier der Notwendigkeit enthebt, uns mit ihm auseinanderzusetzen.

[2]) Richard Hönigswald, Die Grundlagen der Denkpsychologie, 2. Aufl. S. 273. Es sei an dieser Stelle überhaupt erwähnt, daß die Gedankenarbeit, die in dem hier genannten Werke ihren Niederschlag fand, Hintergrund und Voraussetzung unserer Betrachtungen über den „Kratylos" bildet.

der Gliederung der „Sachverhalte“ — τὰ πράγματα, ἢ ἔχει[1]) — und unserer gegenseitigen Belehrung über dieselbe.

Worüber man sich gegenseitig belehrt, dafür nimmt man das Prädikat in Anspruch, daß es wahr sei, daß es gültig sei. Wahre Sachverhalte also — das liegt in unserer These — werden durch das Wort voneinander unterschieden, Wahrheit über Sachverhalte gelangt mittels des Wortes zur Ausprägung. Das, was durch das Wort unterschieden werden soll, war — wie erinnerlich sein dürfte — von Platon auf doppelte Weise umschrieben worden: einmal eben durch die Wendung τὰ πράγματα ἢ ἔχει „die Dinge, wie sie sich verhalten“, zweitens aber durch den Ausdruck οὐσία, und wir hatten ja in unserer Inhaltswiedergabe gerade auf letztere Umschreibung ein besonderes Gewicht gelegt. Ein abermaliger Hinweis auf sie dürfte nun dazu angetan sein, die Beziehung der hier von Platon dem Worte zugesprochenen Funktion auf den Gedanken der Wahrheit noch in besonderer Weise zu unterstreichen. Wir haben uns bisher damit begnügt, für das Wort οὐσία eine Umschreibung zu wählen, die einerseits durch seinen etymologischen Wert, andererseits durch die Eigenart der Zusammenhänge, in denen wir es auftreten sahen, nahegelegt erschien. Erinnern wir uns nun noch einmal des Zusammenhangs, in welchem uns das Wort im „Kratylos“ zum ersten Male begegnet ist: unter Zurückweisung der Lehrmeinung der Sophistik wurde da den Dingen — πράγματα — ein mit οὐσία bezeichneter Faktor zugesprochen, welcher bestünde ganz unabhängig davon, ob er von irgend jemandem, ob er von „uns“ festgestellt werde oder nicht. Jedoch muß er — so sahen wir — von irgendwem festgestellt werden können,[2]) weil sich ja durch seine Feststellung die Einsicht — φρόνησις — desjenigen, der dem Dinge gegenübertritt, zu bewähren hat.[3]) Als gar nichts anderes denn als notwendiges Substrat solcher Bewährung war ja eben dieser οὐσία genannte Faktor in Ansatz gebracht worden. Daß es aber die Möglichkeit solcher Einsichtsbewährung geben müsse, dafür hatte die unverbrüchliche Gewißheit der Existenz ethischer Werte gebürgt, die unverbrüchliche Gewißheit eines Sollens, das von den „Verstän-

[1]) Crat. 388 B C.
[2]) 386 D E.
[3]) 386 B C.

digen" als solches anerkannt, von den „Unverständigen" aber abgelehnt wird. Diese ethischen Werte stellen in unserer Kratylosargumentation das ἀνυπόθετον dar, sie erfüllen die Funktion, welche im Rahmen systematischer Erwägungen der modernen Philosophie dem „Gedanken der Geltung" zufällt, die Funktion einer „Letztheit", d. h. einer Setzung, welche ihre Rechtfertigung in sich selbst trägt. Aus einer solchen Letztheit also, aus dem Gedanken, daß etwas unbedingt gilt, sehen wir am Anfang des Kratylos die Tatsache der οὐσία, die Tatsache, daß etwas an den Dingen muß festgestellt werden können, sich herleiten. Demnach kann diese οὐσία, diese „Seiendheit", „Istheit" der Dinge gar nichts anderes sein als ihre Bestimmtheit im Sinne des Geltungsanspruchs über sie ergehender Urteile. Läßt sich doch eben jedes Urteil, das den Anspruch erhebt, zu gelten, auf die Formel bringen, daß der in ihm ausgesagte Sachverhalt „ist". Es sei hier noch einmal daran erinnert, wie dann später, 423 E, die οὐσία charakterisiert wird als das, was jeglichem Dinge zukommt, sofern von ihm überhaupt ausgesagt wird, daß es ist: οὐ καὶ ουσία δοκεῖ σοι εἶναι ἑκάστῳ ὅσα ἠξίωται ταύτης τῆς προσρήσεως τοῦ εἶναι. Ausdrücklich zurückgewiesen werden muß der Gedanke, der Sinn des Wortes ουσία, wie es uns hier im Kratylos entgegentritt, habe etwas zu tun mit dem Begriff einer „Wesenheit" im metaphysischen Sinne. Es sei an jene Wechselbezogenheit erinnert, wie sie Plato offensichtlich zwischen den πράγματα, den Dingen, die ihre βέβαιος οὐσια haben, und den πράξεις, den Handlungen, die vermöge ihres Gerichtetseins auf jene auch ihrerseits einer spezifischen οὐσία oder φύσις[4]) teilhaftig werden, obwalten sieht. Schon allein durch diesen Wechselbezug weist sich der unter οὐσία verstandene Faktor als ein Funktionswert aus, als ein den „Dingen" zukommender Bestimmtheitswert, der in eindeutiger Beziehung zum Bestimmtheitswert von Handlungen steht, durch welche die Dinge jeweils hervorzubringen oder zu beeinflussen sind. Ja, noch mehr: die Ansetzung jener Wechselbezogenheit zwischen der οὐσία der πράγματα und der der πράξεις läßt erkennen, daß in der Rede von der οὐσία ein Motiv anklingt, welches seine wirkliche Entfaltung erst in der modernen Logik gefunden hat. Es ist

[4]) Beide Ausdrücke werden in diesem Zusammenhange promiscue gebraucht. 387 A.

dies das Motiv des Begriffes, des Begriffes, der aufgefaßt wird als das Prinzip der Zusammengehörigkeit von Urteilen, in denen ein Gegenstand sich bestimmt, wie es als Funktion einer spezifischen Methode sich offenbart. Wie dem aber auch sei, soviel jedenfalls dürfen wir als gewiß ansetzen: was Plato in unserem Zusammenhange mit οὐσία meint, ist nicht eine Substanz — das Wort in metaphysischem Sinne verstanden —, sondern eine Relation, eine Funktion. Begegnet uns doch auch gerade dort, wo unsere These formuliert wird, als äquivalent mit dem Worte οὐσία die Wendung τὰ πράγματα, ἡ ἔχει „die Sachverhalte" oder, wie man vielleicht auch sagen kann, „das spezifische Verhalten der Dinge". Also noch einmal: Das Wort wird in Anspruch genommen als ein Werkzeug, um wahre Sachverhalte voneinander zu unterscheiden, die Wahrheit über das spezifische Verhalten der Dinge gliedert sich mittels des Wortes. Wir hatten nun zuvor erfahren, daß die Wahrheit unverrückbar feststehe, ganz unabhängig davon, wie wir zu ihr Stellung nehmen, ganz zu schweigen von all den eindrucksvollen Formulierungen, die der Gedanke von der „Ewigkeit" und Selbstgenugsamkeit der Wahrheit, von ihrem Über-die-Zeit-und-das-Werden-und-Vergehen-in-der-Zeit-erhaben-sein in anderen platonischen Schriften gefunden hat. Nun aber soll jene zeitlos seiende, in sich selbst ruhende Wahrheit eines Werkzeugs bedürfen, um von „uns" in der Zeit zustande gebracht zu werden, eines Werkzeugs, das in seinem Seinsmodus dem Bereiche der Sinne angehört? Die hier scheinbar vorliegende Paradoxie führt gewissermaßen an den Lebensnerv der platonischen Philosophie hinan, an den Gedanken der Dialektik, mit dem das Motiv der Organonfunktion des Wortes — wie wir gesehen haben — ja auch im „Kratylos" selbst verknüpft wird. Die Frage, wie es möglich ist, daß Wahrheit sich muß entfalten können, indem sie von uns, die wir körperbehaftete Wesen sind, und gerade sofern wir körperbehaftete Wesen sind, erlebt wird, ist die Frage, wie es kommt, daß der methodische Prozeß der Dialektik, der das Sein der Idee verbürgt, „in der Dimension der Seele"[5]) sich vollzieht, wie es kommt, daß die zeitlose Norm der Erkenntnis muß in der Zeit ihre Erfüllung finden können. So sehen wir, wie unsere Kratylosthese die Grundtatsache der platoni-

[5]) Hönigswald a. a. O., S. 130.

schen Gedankenwelt widerspiegelt und wie sie uns auch mitten hinein führt in jenen oben erwähnten Bereich philosophischer Fragestellung, dessen kritische Herausarbeitung dem modernen Denken vorbehalten geblieben ist, in den Problemkomplex, der sich um die Beziehung zwischen „Begriff und Differenzierung der Wahrheit" und der „Möglichkeit eines psychisch Wirklichen"[6]) gruppiert.

Eines der Motive, in denen sich bei Plato selbst eine im Sinne der eben gekennzeichneten Determinierung psychologische Fragestellung verkörpert, ist der berühmte Gedanke der Anamnesis, der Gedanke, daß die Seele sich an das in vergangenen Einkörperungen Erlebte zurückerinnere. In unserem „Kratylos" selbst spielt ja allerdings dieses Anamnesismotiv keine Rolle, aber der Dialog, in dem es eine seiner wichtigsten Ausprägungen findet: der Menon steht dem Kratylos nach allgemein anerkannten philologischen Indizien zeitlich[7]) und — wie wir hier zu zeigen versuchen wollen — auch sachlich ganz besonders nahe. Sehen wir nun zu, wie der Anamnesisgedanke in jenem Dialoge sich darstellt:

Weil — so hören wir dort[8]) — die Physis — das Wesenreich, das Weltall — ein durch das Band durchgängiger Verwandtschaft zusammengehaltenes Ganzes bildet — τῆς φύσεως ἁπάσης συγγενοῦς οὔσης — und weil die menschliche Seele in den ihren jeweiligen Einkörperungen vorausgegangenen Zeiträumen alles „geschaut" — ἑωρακυῖα —, alles gelernt — μεμαθηκυῖα — hat, was dieses Ganze in sich begreift, darum ist der Mensch imstande, zu forschen und zu lernen, aus dem Wissen, welches er besitzt, heraus neues zu erzeugen. Ein besonders eindrucksvolles Paradigma für diesen Vorgang bietet nun die Art des Fortschreitens von einer Phase des Erkennens zur anderen in der Mathematik, und was dann durch die bekannte Heranziehung dieses Paradigmas, durch die Aufklärung eines unwissenden Sklaven über einen geometrischen Begründungszusammenhang verdeutlicht werden soll, ist unter anderem eben der Gedanke, daß der Mensch aus einem tief in seiner Seele ruhenden Bilde des Ganzen der seienden Welt heraus diejenigen ihrer Bruchteile, die ihm

---

[6]) Hönigswald a. a. O. S, 184.
[7]) Siehe hierzu u. a. Lutosławski a. a. O.; Raeder a. a. O.; Ulrich v. Wilamowitz-Möllendorf a. a. O.
[8]) Menon 81 C D.

im Verlaufe einer jeweiligen Einkörperung bekannt werden, zu ergänzen vermag.[9]) Nun ist der Gegenstand, dessen „Lernbarkeit" im Menon zur Erörterung steht und am Beispiel der mathematischen Belehrung des Sklaven veranschaulicht werden soll, die Tugend. Auch das Wissen um die Tugend ergänzt sich also aus dem in der Tiefe der Seele ruhenden Bilde eines durch ein Miteinander-Verwandtsein aller seiner Teile zusammengehaltenen Kosmos heraus, es liegt dieser Kosmos und die wechselseitige Verknüpftheit aller seiner Glieder in der Dimension des Ethischen. Der Gedanke an spätere, reifere Entfaltungen der platonischen Philosophie drängt sich hier auf: an die Zurückweisung der anaxagoräischen Nouslehre im „Phaidon" und vor allem an den „Staat". Denn dort sehen wir ja das „Gute" zur Quelle des Seins und des Erkanntwerdens der erkennbaren Dinge[10]) erhoben und den Wirklichkeitswert aller Dinge mit ihrer Tugend gleichgesetzt, diese Tugend (ἀρετὴ καὶ κάλλος καὶ ὀρθότης[11])) aber wieder mit ihrer Abstimmung auf den Gebrauch,[12]) mit ihrem Sich-Eingliedern in einen Weltzusammenhang, der von der Idee des Guten beherrscht wird, wie sie im vollkommen gedachten menschlichen Staate sich offenbart als dessen höchstes Prinzip.[13]) Was uns aber im Augenblick an dieser Motivverflechtung beschäftigt, ist ihre Abstimmung auf den Anamnesisgedanken und deren Beziehung zum Inhalt des Kratylos. Folgendermaßen dürfte vielleicht das am philosophischen Gehalt des Menon-Mythos für unseren Zusammenhang Wichtige sich formulieren lassen: Das Hinabsteigen in den tiefen Schacht der eigenen Seele, die Besinnung der Seele auf das, was in ihrer eigenen Tiefe ruht, und die erkennende Einordnung alles Erlebten in den Zusammenhang eines als eine Ganzheit gedachten Weltalls, der in die Dimension des Ethischen verlegt wird,

[9]) Siehe hierzu 86 A, wo aus dem „Versuch" mit dem Sklaven die Konsequenzen gezogen werden in Wendungen wie: εἰ . . ἐνέσονται αὐτῷ ἀληθεῖς δόξαι, αἳ ἐρωτήσει ἐπεγερθεῖσαι ἐπιστήμαι γίγνονται, . . εἰ ἀεὶ ἀλήθεια τῶν ὄντων ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ . . .

[10]) Pol. 509 B. . . τοῖς γιγνωσκομένοις . . . μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι . . . ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τεκαὶ τὴν οὐσίαν ὑπ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι . . .

[11]) Pol. 601 D.

[12]) οὐ πρὸς ἄλλο τι ἢ τὴν χρείαν ἐστί, . ·. Vergl. auch ob. S. 16, Anm. 33.

[13]) Julius Stenzel spricht von der in der „Politeia" sich entfaltenden „ganz eigenartigen Ethik, deren oberstes Prinzip das Erlebnis des Ganzen in jedem Augenblick und die Einsicht in die eigene Stellung zu diesem ist". (Platon der Erzieher, S. 275).

sind aufeinander bezogen, durcheinander bedingt, stehen zueinander, wie wir es heute ausdrücken würden, in einem Verhältnis wechselseitiger funktionaler Abhängigkeit. Und nun findet allem Anschein nach das Motiv dieser selben funktionalen Wechselbeziehung seine Ausprägung auch im Kratylos, und zwar im Zusammenhang jener Ableitung des Begriffs der οὐσία, mit welcher wir uns ja schon eingehend beschäftigt haben. Diese Ableitung gilt es jetzt abermals ins Auge zu fassen und an ihr eine weitere bisher noch nicht berücksichtigte Nuance herauszustellen. Wie erinnerlich sein dürfte, bildete den Ausgangspunkt jenes Beweisgangs die unbezweifelbare Tatsache ethischer Normen für menschliches Verhalten und die βέβαιος οὐσία der πράγματα wurde eingeführt[14]) als ein vermöge jener Tatsache notwendig gefordertes Bewährungssubstrat für die Einsicht, die φρόνησις, der in ihrem Leben und Tun jene Normen erfüllende menschlichen Individuen. Auf die eigentümliche Richtungsbestimmtheit dieses Beweisgangs, dieser Folgerung einer Geltung des Wahren unabhängig von allen a u s seiner Geltung f ü r alle haben wir schon oben im Zusammenhange unserer vorbereitenden Inhaltswiedergabe andeutungsweise hingewiesen. Dieses Moment findet nun seine Ergänzung in einem anderen bisher von uns noch nicht hervorgehobenen Umstande: Jene unbezweifelbaren ethischen Normen werden als i n d e r Z e i t e r f ü l l t e gesetzt. Von ihrem G e l e b t werden wird auf ihr E r l e b t werden geschlossen und von diesem auf die objektive Gültigkeit a n d e r e r erlebter Sinnbestimmtheiten, d e r Sinnbestimmtheiten, die von denselben Subjekten erlebt werden, welche jene ethischen Normen erleben und erfüllen. Es ergibt sich hier zweifellos folgender Gedanke: Wer ethische Normen erkennt und anerkennt, erkennt sie als eingegliedert in einen Kosmos von Sinnbestimmtheiten, der jenem im „Menon" von der Seele in präexistentem Zustande geschauten Weltall entspricht, so daß durch das Sein des ethisch Gültigen das Sein einer Totalität von objektiv Gültigem überhaupt gefordert erscheint. Auf diese Weise tritt jener Begriff der οὐσία, der ja den Ausgangspunkt unserer Erörterung bildete, in eine neue Beleuchtung: Oben haben wir ihn zu kennzeichnen versucht als gleichsam ideellen Träger des Geltungsanspruchs von Urteilen, wie er in deren „Ist" sich

[14]) Crat. 386 D E.

verkörpert. Nunmehr erkennen wir, daß in diesem οὐσία-Motiv gleichzeitig der Gedanke einer Zusammengehörigkeit mehrerer inhaltlich in bestimmtem Sinne charakterisierter Urteile, der Gedanke eines Urteilsverbandes von spezifischer Struktur seine Ausprägung findet. Wäre es anders, so könnte ja auch in unserer Organon-These nicht von einem διακρίνειν, einem „Sondern" die Rede sein. Wird doch eben in jener These behauptet, daß das Wort die οὐσία im selben Sinne gliedere, „sondere", wie das Weberschiffchen ein Gewebe zur Einheit zusammenfügt gerade dadurch, daß es Einschlag und Kette reinlich voneinander sondert. Das systematische Problem, das in diesem Motiv der „Sonderung" der οὐσία seinen Ausdruck findet, ist explicite von Kant gestellt worden: Es ist das Problem der Verbindung zwischen dem Gefüge des Urteils und der Gesetzlichkeit des Schlusses. Der Gedanke an Kant mußte sich uns ja bei unserer Erörterung schon zu wiederholten Malen aufdrängen: Wir sahen, wie sich im Anamnesismythos des „Menon" der Gedanke verkörpert, daß die menschliche Seele, indem sie zu sich selbst gelangt, die Welt als ein Ganzes begreift und aus diesem Begreifen eines alle einzelnen Erkenntnisse umschließenden Ganzheitszusammenhangs heraus von Einzelerkenntnis zu Einzelerkenntnis fortzuschreiten vermag. Jener Ganzheitszusammenhang aber war gleichzeitig gedacht als der einer ethischen Weltordnung. Auch in Kants Philosophem tritt nun die Idee des Sittlichen in innige Beziehung zur Idee des Weltganzen, zur Idee der „Totalität von Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten".[15]) Sind doch eben beide „Ideen" und somit Formen, in denen der Gedanke des Absoluten sich in das Ganze des Kantischen Geltungsbegriffs einfügt. Gerade im Menon, in diesem verhältnismäßig frühen platonischen Werke, worin die spätere Ideenlehre nur erst in gleichsam knospenhaftem Zustande sich andeutet, treten einige ihrer Momente mit geradezu unüberbietbarer Klarheit hervor, und was auf diese Weise nun mit besonderer Deutlichkeit sichtbar wird, ist die enge Verwandtschaft, die zwischen dem Ideenbegriff Platons und dem Kants obwaltet, und ist gleichzeitig der Punkt, an welchem der Kantische Ideenbegriff und das mit ihm gesetzte Problem zur lebendigen

[15]) Kritik der reinen Vernunft, Des 1. Buches der transzendentalen Dialektik. 2. Abschnitt.

Weiterentwicklung der Kantischen Lehre drängt über ihren Urheber hinaus: zu einer Weiterentwicklung, die darauf abzielen müßte, das Kantische Motiv der Gegebenheit und damit das Problem des Anteils der Psychologie an einer Theorie der Erkenntnis zu klären. Das aber ist dasselbe Problem, auf das wir uns durch den Gedanken, die Wahrheit gliedere sich mittels des menschlichen Wortes, hingewiesen sahen. An einer solchen Fortentwicklung der Kantischen Lehre sehen wir nun die Philosophie der Gegenwart tatsächlich arbeiten, und zwar nimmt der Weg, den sie dabei einschlägt, seinen Ausgangspunkt bei eben jenem Problem der Beziehung von Urteil und Schluß, das wir in unserem οὐσία-Motiv verkörpert fanden. Wir werden also, wenn wir dieses οὐσία-Motiv unter dem spezifischen Gesichtspunkt unserer Aufgabe bewältigen wollen, gut daran tun, jene moderne Weiterbildung Kants näher ins Auge zu fassen und den Denkschritten zu folgen, in denen sie der von Kant entdeckten Verbindung zwischen dem Gefüge des Urteils und der Gesetzlichkeit des Schlusses eine neue entscheidende Nuance abzugewinnen sucht:[16]) Am Sachverhalt des Urteils, wie er die Grundtatsache des Bestandes der Erkenntnis und der Geltung bildet, lassen sich zwei Momente unterscheiden: einmal „der Sinn des Urteils überhaupt",[17]) „die Funktion, um derentwillen eine Gliederungsmannigfaltigkeit Urteil heißt",[18]) d. i. der im „Ist" des Urteils verkörperte Geltungsanspruch, die Bestimmtheit des ausgesagten Sachverhaltes im Sinne eben jenes Geltungsanspruchs, den die Aussage erhebt. Wir nennen dieses Moment das logische Prädikat. Aber im Ist eines Urteils verkörpert sich nicht nur jenes logische Prädikat, sondern auch dessen Bedingtheit, die Bedingtheit des von der Aussage erhobenen Geltungsanspruchs durch die Eigentümlichkeit des ausgesagten „Inhalts", den wir das logische Subjekt des Urteils nennen. Eine Wahrheit, die nicht Wahrheit von etwas wäre und als Wahrheit aus der Struktur dieses Etwas resultierte, würde sich zu einem Nichts verflüchtigen oder zur okkulten Quali-

[16]) Vgl. zum folgenden vor allem Hönigswald, „Über die Grundlagen der Pädagogik", 2. Aufl., S. 35ff., außerdem Hönigswald, „Vom Problem der Idee". S. 286 f. u. Hönigswald, „Die Philosophie des Altertums". S. 262 ff.

[17]) „Über die Grundlagen der Pädagogik", S. 35.

[18]) a. a. O. S. 35.

tät erstarren. Nehmen wir nun eine Wahrheit von etwas an, so erkennen wir damit — wie schon angedeutet — dem betreffenden Etwas eine bestimmte Struktur zu: wir fassen es als Gliederungseinheit auf und setzen gleichzeitig eine eindeutige Beziehung zwischen dieser Gliederungseinheit und anderen Gliederungseinheiten, die das So-sein der ersteren und damit die Wahrheit ihres Seins verbürgen, voraus. „Denn der Anspruch des Urteils zu gelten ist zugleich seine Notwendigkeit. Er ist zugleich der Sinn seiner Verknüpfung mit anderen Urteilen . . . ., sofern es nämlich andere Urteile fordert, bzw. durch sie gefordert erscheint, und sofern es andere Urteile ausschließt. Ein schlechthin isoliertes Urteil wäre überhaupt keines. Es entbehrte schlechterdings eines „Inhalts". Nichts erhöbe in ihm, Anspruch zu gelten."[19]) „Logisches Subjekt und notwendiger Zusammenhang der Urteile im Schluß sind Korrelate."[20]) Indem aber diese beiden Momente des Wahrheitsbegriffs einander bedingen, treten sie gleichzeitig beide in Korrelativbeziehung zu einem dritten Faktor von eigentümlicher Dimensionsbestimmtheit, der „Ich" heißt. Denn in der Möglichkeit, „Urteile aus dem Gefüge ihres notwendigen Zusammenhangs auszusondern und als einzelne in Betracht zu ziehen",[21]) „liegt das Problem des Subjektes vor".[21]) „Die Herauslösung eines Urteils aus dem Zusammenhang anderer" — die διάκρισις der οὐσία und des spezifischen Verhaltens der Dinge, von der im Kratylos die Rede ist — „gehorcht Bedingungen, denen nur ein Subjekt genügen kann. Ich löse es, jemand löst es aus seinem Zusammenhang und hält es als ein einzelnes Urteil anderen Einzelurteilen gegenüber fest".[22]) Der gleichen Voraussetzung unterliegt nun auch „der Urteilsverband als solcher. Ich muß ihn überschauen, jemand muß ihn als Ganzes erfassen".[22]) Und der gleichen Voraussetzung — so dürfen wir hinzufügen — unterliegt das Etwas, das jeweils im einzelnen Urteil der Bedingung der Geltung unterworfen wird. Ich muß es, jemand muß es überschauen, muß es als eine Gliederungseinheit setzen. Aus diesen Feststellungen ergibt sich nun: „Das Urteil ist bestimmt, sofern es zugleich als einzelnes und zugleich als Glied einer Urteilsgemeinschaft

[19]) a. a. O., S. 38.
[20]) a. a. O., S. 39.
[21]) a. a. O, S. 39.
[22]) a. a. O., S. 40.

vollzogen wird",[22]) vollzogen von jemandem, von einem „Subjekt". Denn „gerade dies kennzeichnet ja das Subjekt, daß es in freier Gestaltung das Einzelne als Moment an einem Ganzen, das Ganze als Gliederungsnorm des Einzelnen, ja selbst wieder als Einzelnes in dem Gefüge eines höheren Ganzen ergreift".[22]) Solches In-freier-Gestaltung-ergreifen heißt nun soviel wie „erleben", heißt soviel wie Bedingungen erfüllen, denen nur ein „Ich" zu genügen vermag. Und zwar kann jenen Bedingungen ein Ich nur dadurch genügen, daß es wirklich zu sich „ich" sagt, nur dadurch, daß es sich selbst im Akt der Bestimmung von etwas bestimmt, daß es seinen Gegenstand unter dem Gesichtspunkt der Ganzheit erfaßt, indem es sich selbst setzt als die „Möglichkeit, alles zu denken".[23]) Die von der modernen Erkenntniswissenschaft in Anknüpfung an Kant vollzogene Analyse des Urteilstatbestandes führt uns somit einmal zu dem Punkte, an dem sich das in der Kantischen „Idee", im Kantischen „Absoluten" beschlossen liegende Problem enthüllt als das Problem des Ich, als das Problem: „Wie ist Gegebensein als Erlebnis, wie ist Psychologie möglich?"[24]) Zweitens aber — und das ist ja hier für uns das Wichtige — führt jene Analyse uns wieder zurück zum „Menon" und zum „Kratylos", führt sie uns gleichsam mitten hinein ins Herz des Anamnesisgedankens: Wir wissen jetzt, weshalb die Seele sich auf ihr eigenes Wesen besinnen muß, um die Welt als ein All zu begreifen, und warum sie nur aus diesem Begreifen heraus, von Einzelerkenntnis zu Einzelerkenntnis fortzuschreiten vermag. Und wir wissen, weshalb die διάκρισις der οὐσία gleichfalls an jenes Sich-auf-sich-selbst-besinnen der Seele geknüpft ist. Wir verstehen jetzt, daß „wir" wirklich beteiligt sind an dieser διάκρισις der οὐσία, daß sie tatsächlich von „uns" vollzogen werden muß. Noch nicht verstehen wir bisher, wieso sie mittels eines Werkzeugs vollzogen werden muß, das der Sphäre der Sinneswahrnehmung und der Körperlichkeit angehört und gleichzeitig das Werkzeug gegenseitiger Belehrung ist. Vielleicht werden wir aber auch bis zu diesem Verstehen vordringen, wenn wir jenen Begriff des Subjektes oder des Ich, der sich uns in vorstehender Ableitung „als

[22]) a. a. O., S. 40.
[23]) a. a. O., S. 41, vgl. auch Hönigswald, „Die Grundlagen der Denkpsych., S. 325
[24]) Hönigswald, „Immanuel Kant", S. 44.

notwendiges Korrelat der Gegenständlichkeit“[25]) ergeben hat, näher ins Auge fassen wollen.

2. Ich, Zeit und Verständigung.

Nicht nur bestimmte sachlich-systematische Zusammenhänge als solche haben wir hier herauszustellen, sondern wir müssen von ihnen auch nachweisen, daß sie uns wirklich in der früh-platonischen Gedankenwelt begegnen. Darum werden wir gut daran tun, für die Erwägungen, die wir nunmehr dem Ichbegriffe widmen wollen, wieder innerhalb jener Gedankenwelt selbst nach einem Ansatzpunkt zu suchen. Einen solchen bietet uns nun allem Anschein nach wiederum der Anamnesismythos des „Menon“ dar. Auf einen sehr wesentlichen Zug dieses Mythos haben wir bisher noch nicht hingewiesen: auf die Verbindung des Anamnesismotivs mit dem Gedanken der Unsterblichkeit. Wenn dem Menschen immerdar „richtige Meinungen“ innewohnen, „welche durch Fragen aufgerührt Erkenntnisse werden“, muß dann nicht — so fragt Sokrates — die Seele von Ewigkeit zu Ewigkeit[1]) sich im Zustande des Gelernthabens[2]) befinden? Wohnt von jeher die Wahrheit über alles, was ist, der Seele ein, ist diese dann nicht unsterblich? Einem naheliegenden Mißverständnisse sei hier vorgebeugt: der unverlierbare religiöse Sinn der platonischen Unsterblichkeitslehre, wie er in der Palinodie des „Phaidros“, im Schlußmythos der „Politeia“ und vor allem im „Phaidon“ mit so erschütternder Gewalt sich offenbart, soll hier nicht in Abrede gestellt oder verwischt werden. Im Menon aber tritt, wie uns scheinen will, jenes religiöse Moment stark in den Hintergrund. Der Unsterblichkeitsgedanke, wie er dort sich äußert, dürfte tatsächlich unter rein erkenntnistheoretischem Gesichtspunkt zu erfassen sein, „als notwendiges Korrelat der Gegenständlichkeit“,[3]) wie wir es heute ausdrücken würden. Daher halten wir uns für berechtigt, sein Auftreten in dem fraglichen Zusammenhange als einen Hinweis auf die Richtung zu werten, in der die in der Gedankenwelt des „Menon“ sowie in der des „Kratylos“ latent wirksamen philosophischen Sachverhalte aufgesucht werden müssen. Wir haben also in der „Seele“ der Anamnesislehre jenes erlebende Ich erkannt, welches — um es noch einmal auszusprechen —

[25]) „Über die Grundlagen der Pädagogik“, S. 40.
[1]) τὸν ἀεὶ χρόνον.
[2]) 86 A B: . . . μεμαθηκυῖα ἔστα: ἡ ψυχὴ . . .
[3]) Hönigswald, „Über die Grundlagen der Pädagogik“. S. 40.

„als notwendiges Korrelat der Gegenständlichkeit“ aus dem Sachverhalt des Urteils abzuleiten ist. Durch den Gedanken, daß die Seele unsterblich sei, daß sie sich von Ewigkeit zu Ewigkeit im Zustande des Gelernthabens befinde, werden wir nun auf einen neuen Gesichtspunkt hingewiesen, unter welchem jenes Ich betrachtet werden muß. Um seinen Gegenstand als ein Ganzes und die Bedingungen, denen er unterliegt, als eine Totalität zu setzen, muß das Ich — so hatten wir gesagt — sich selbst setzen als die Möglichkeit, alles zu denken. Wenn wir nun in Anlehnung an das platonische Unsterblichkeitsmotiv den Faktor „Zeit“ einführen, so modifiziert sich unsere These dahin, daß das erlebende Ich die Möglichkeit ist, immer alles gedacht zu haben und immer alles denken „zu werden“. Denn da das Ich sich selbst setzende Gliederungseinheit von allem ist, sich selbst als alles denken könnend begreift, so begreift es auch alles, was jemals war und jemals sein wird, und die anfangs- und endlose Reihe der Ereignisse selbst als umschlossen von jener Gliederungseinheit, die mit ihm selbst identisch ist. Deshalb nun muß es sein Sich-selbst-setzen denken können als lokalisierbar an jedem beliebigen Punkte jener Reihe, darum müssen wir heute uns vorstellen können, daß wir selbst mit Sokrates uns unterredet hätten, darum setzen wir eben unser Ich nicht nur als die Möglichkeit, alles zu denken, sondern auch als die Möglichkeit, immer alles gedacht zu haben und „denken zu werden“. Indem wir auf diese Weise unseren aus dem Gegenstandsgedanken abgeleiteten Ichbegriff gleichsam auf einen Nenner mit der früh-platonischen Unsterblichkeitslehre zu bringen suchten, haben wir damit — wie es scheint — das Problem des erkenntnistheoretischen Sinnes dieser Unsterblichkeitslehre nicht gelöst, sondern nur zurückgeschoben. Denn es erhebt sich ja nun die Frage, wie wir eigentlich dazu kommen, in unseren Argumentationszusammenhang den Faktor „Zeit“ einzuführen. Wir führen ihn nicht ein — so dürfen wir antworten —, sondern er ist von Anfang an in unserem Ichbegriff, wie wir diesen als Korrelat des Gegenstandsgedankens aufgezeigt haben, mit enthalten. Und wie eng in Platons eigener Gedankenwelt die Faktoren „Ich“, „Zeit“ und „Wahrheit“ aneinander geknüpft sind, das eben wird durch das Motiv der unsterblichen Seele, wie es im „Menon“ sich entfaltet, sichtbar gemacht.

Wir setzen unsere Erörterung fort: Wieso ist denn der Faktor Zeit — so haben wir nun zu fragen — im Ich enthalten, wieso denkt das Ich zeitliche Sukzession, und wieso gibt es sich selbst und seinem eigenen Denken in dieser Sukzession einen Stellenwert? Für die Beantwortung dieser Frage wird uns durch das Vorangegangene die Richtung gewiesen: Wir hatten es als Funktion des Ich erkannt, etwas im Sinne der Einheit eines Erlebniszusammenhanges zu gestalten. Die Sachverhalte, daß jemand etwas erlebend gliedert, es „in einer erlebnismäßigen Gegenwart" überschaut, und daß er zu sich „ich" sagt, indem er jenes Überschauen auf die Einheit seines Ich bezieht, bilden miteinander eine Korrelation. Zu sich „ich" sagen heißt nun gleichzeitig um dieses Zu-sich-ich-sagen wissen können. „Denken selbst heißt ja allemal „wissen", daß man denkt. Und nur ein Wissen um dieses Wissen wiederum und so fort in unendlicher Folge ermöglicht jenes erste Wissen selbst und damit das Denken. . . Ein Wissen, das dieser Bedingung nicht genügte, wäre überhaupt nicht. Es wird nichts gewußt, wo das Gewußtwerden nicht gewußt wird. Etwas „wissen" nämlich heißt es im Sinne der Ichbezogenheit individualisieren. Keine Ichbezogenheit aber ohne die Beziehung zu jener unendlichen Reihe des Wissens."[4]) Jedes Erleben also muß selbst wieder Erlebnis werden können und umgekehrt: Jedes Erlebnis muß unter dem Gesichtspunkt betrachtet werden können, daß es Erlebnis eines Erlebens ist. Denn weil eben „etwas wissen heißt: es im Sinne der Ichbezogenheit individualisieren", deshalb ist gleichsam in jedem Etwas, welches ich erlebe, das erlebende Ich selbst mit enthalten. Deshalb eben ist — um wieder in der Sprache Platons zu reden — die Seele immerdar im Zustande des Gelernthabens. „Erleben bedeutet eben, Wissen erlebt zu haben."[5]) Und darum nun bedeutet erleben Zeit

---

[4]) Hönigswald, „Grundlagen der Denkpsychologie", S. 60.

[5]) Hönigswald, a. a. O., S. 325. Vgl. auch a. a. O., S. 294: „Die Gegenwart, die den Begriff des Psychischen, die die „Präsenz" definiert, ist zugleich Vergangenheit und Zukunft, denn sie bedeutet die Kontinuität des Erlebens . . . . Jene Gegenwart ist nur Gegenwart, sofern das „Etwas haben" immer zugleich das Haben des „Gehabten", sofern das „Wissen" zugleich „gewußt" sein muß, oder sofern sich „Wissen" und damit „Gegenwart" durch die Ordnung der Reihe „Ich weiß, daß ich weiß", „Ich weiß zu wissen, daß ich weiß" usw. kennzeichnet".

gestalten, darum bestimmt sich die Erlebnismannigfaltigkeit, die in der Einheit einer erlebnismäßigen Gegenwart überschaut wird, als Sukzession.[6]) Die Zeit, zu deren Begriff wir auf diese Weise gelangen, ist somit die durch ein Erlebnis gestaltete, die „erlebnisimmanente" Zeit,[7]) die Zeit, die gleichbedeutend ist mit der spezifischen Einheitsform, dem eigenartigen Gefüge des Erlebnisses überhaupt.[8]) Weil sie sich als „streckenhafte, d. h. erlebte und im Erlebnis Vergangenheit und Zukunft aufhebende und organisch verknüpfende Gegenwart"[9]) darstellt, hat man für sie den Ausdruck „Präsenzzeit" geprägt.

In dem Gedanken, daß die Seele unsterblich, daß sie immerdar — τόν ἀεὶ χρόνον — im Zustande des Gelernthabens sei, liegt aber, wie oben ausgeführt wurde, auch ein Bezug auf den Begriff einer „erlebnistranseunten" Zeit, einer Zeit, die über Erlebnissen verstreicht, die meßbar und abteilbar ist, und in der das erlebende Ich sich selbst und seinem Etwas-erleben einen Stellenwert zuerteilt. Wie läßt der Begriff dieser Zeit sich nun rechtfertigen? Das erlebende Ich, so hatten wir erkannt, ist Korrelat der Gegenständlichkeit. Alles Gegenständliche ist als solches erlebbar, und als erlebbar gedacht werden muß auch das Ganze eines alles Gegenständliche umfassenden Systems, wie es vom Begriff des Gegenstandes gefordert wird. Der Gedanke dieser Erlebbarkeit verkörpert sich im Leibnizschen Motiv der „Zentralmonade", welche „die restlos vollendet gedachte Aktualität der Erkenntnis" ist.[10]) Er verkörpert sich auch — was uns ja hier besonders nahe angeht — beim späten Platon, im Motiv jenes Urbildes der geschaffenen Welt, das dem Demiurg des „Timaios" bei seinem Schöpfungsakt vor Augen steht.[11]) Die Leibnizsche Monas Monadum vereinigt nun in sich das Erkenntnisleben aller anderen Monaden. „Sie sieht alle Erkenntnis werden, weil sie als der Sinn dieses Werdens alle Ergebnisse möglicher Erkenntnis in

[6]) Vgl. Hönigswald, „Vom Problem des Rhythmus", S. 45.
[7]) Vgl. Hönigswald, „Grundlagen der Denkpsychologie", S. 84.
[8]) a. a. O., S. 84.
[9]) a. a. O., S. 308.
[10]) S. Hönigswald, „G. W. Leibniz", S. 40.
[11]) Vgl. Bruno Bauch „Die Idee", S. 251: „Als unendliches Ganzes ist der Zusammenhang der Begriffe Idee, als Einheit des unendlichen Ganzen, welche Einheit vom unendlichen Ganzen nicht zu trennen ist, ist die Idee zugleich Ich, das Ich zugleich Idee".

sich trägt."[12]) In die Erlebniseinheit eines Ich, dem der ein „unendliches Ganzes" bildende „Zusammenhang der Begriffe" präsent sein soll, muß alles mit eingehen, was an Gültigem jemals von irgend einem Ich erlebt worden ist oder erlebt zu werden vermag. Denn weil, wie wir gesehen haben, nichts gewußt werden kann, ohne daß dieses Wissen zugleich gewußt würde, und weil alles Wissen mit dem Wissen, in welchem es selbst gewußt wird, eine unauflösliche Erlebniseinheit bildet, darum kann Gültiges nur gewußt, erlebt, gesetzt werden, sofern seine eigene Setzung als gültig, als nach Maßgabe eines gegenständlichen Kriteriums sein sollend erlebt wird. Damit aber gewinnt die Erlebniseinheit, die Präsenz jenes die Vollendung des Systems der Geltung repräsentierenden Ichs Anteil am jeweiligen Zeitwert, an der jeweiligen Präsenz einer unendlichen Vielzahl von „Ichen". Es erhebt sich hier die Frage, ob der Begriff der Wahrheit und der Geltung dieser eigentümlichen Bezogenheit auf den Gedanken einer unbegrenzten Vielzahl erlebender Subjekte nicht sollte entraten können. Er kann es nicht — so dürfen wir antworten —, denn „die Bestimmtheit des Gültigen und die Annahme einer Vielheit von „Ichen" sind schlechthin korrelativ. Ein Gültiges muß zu jeder nur denkbaren Zeit anerkannt oder gemeint werden können. Und etwas zu meinen oder anzuerkennen vermag nur „jemand". Eben darum heißt etwas meinen oder anerkennen, es nicht nur im Hinblick darauf für bestimmt halten, daß es andere gerade so zu meinen oder anzuerkennen imstande seien; es heißt auch etwas im Hinblick darauf für bestimmt halten, daß es muß „gültig" sein, sich Gültigem eingliedern oder zu Gültigem in eindeutiger Beziehung stehen können. Ist also Geltung überhaupt, Geltung als Prinzip, einer Begründung weder mehr fähig noch bedürftig, so ist dasselbe zu sagen auch von jenen „allen", die Gültiges müssen anerkennen können. . . Diese Möglichkeit wegzudenken aber . . . . . bedeutete . . . . . den Verzicht auf die Relationsstruktur der Wahrheit, und damit den grundsätzlichen Verzicht auf die Bestimmtheit ihres Begriffs und auf die Idee ihres Erkenntnisbezugs."[13]) „Die Geltung einer Beziehung ist nicht eine Folge von jemandes Anerkennung. Wohl aber muß allem, wovon gesagt

[12]) Hönigswald, „G. W. Leibniz", S. 35.

[13]) Hönigswald, „Grundlagen der Denkpsychologie", S. 321.

werden kann, es gelte, Zustimmung gezollt oder versagt werden können. Ja mehr noch! In dem Widerstreit zwischen Zustimmung und Ablehnung entfaltet sich geradezu das „Gültige". Denn in ihm entfalten sich die Gründe, auf denen es beruht. Und Gründe sind Gründe, nur sofern sie geltend gemacht werden können. So gewiß daher Gültiges Gründe fordert, so gewiß kann es einer ursprünglichen Beziehung zu der Tatsache des Anerkannt- oder Abgelehntwerdens nicht entbehren. . . Aus der Bestimmtheit, das heißt aus der Eindeutigkeit des Gültigen selbst muß sich, da sie zugleich Geltendmachung, also Setzung von Gründen bedeutet, der Begriff der Verständigung und mit ihm die unbegrenzte Mannigfaltigkeit möglicher „Iche" ergeben. Die Bestimmtheit des Gültigen bedeutet mit anderen Worten das „Gleichzeitigseinkönnen" von Zustimmung und Ablehnung — ein Gleichzeitigseinkönnen ohne Verletzung des Satzes der Identität, ja als dessen ausdrückliche Folge. Denn Identität ist ja . . . nichts anderes als Eindeutigkeit. Eindeutigkeit aber ist allemal Eindeutigkeit eines Mannigfaltigen. Und eine besondere Art, der Bedingung solcher Mannigfaltigkeit zu genügen, stellt sich dar in der Vielheit der „Iche"."[14]) Der Gedanke der Einzigkeit des Ich und der Vielheit der „Iche" ist „Korrelat der Idee eines alles umfassenden Systems von Gültigem".[15]) Erfüllt er doch die entscheidende Forderung des Begriffs der Erkenntnis, „daß sie nämlich auf unbegrenzt mannigfaltige Weise muß vollzogen werden können".[16]) Eine „vollendet gedachte Aktualität der Erkenntnis" muß sich also darstellen als vollendet gedachte Aktualität der Verständigung, als Wissen um jedes Wissen, mit dem jedes Einzelne aus einer unbegrenzten Vielzahl möglicher Subjekte um ein gültiges Etwas weiß. Und darum nun gewinnt — wie noch einmal gesagt sei — das den Gedanken des vollendeten Systems der Geltung repräsentierende Ich Anteil am Zeitwert aller Erlebnisse, in denen Gültiges sich gestaltet: Sie alle müssen in die Gegenwart eines Erlebnisses und somit in eine Präsenzzeit projiziert werden können. Soll das aber der Fall sein, dann muß das in jedem von ihnen gesetzte Nacheinander sich ein-

[14]) Hönigswald, „Grundlagen der Denkpsychologie", S. 320.
[15]) Hönigswald, ebenda S. 321.
[16]) Hönigswald, „G. W. Leibniz", S. 36.

reihen können in ein einziges Nacheinander, dann müssen sie alle miteinander verknüpft sein durch eine Ordnungsbedingung, deren Erfüllung in jener einen dem „Gegenstande überhaupt" zugeordneten Präsenz müßte erlebt werden können. Eine solche Ordnungsbedingung setzen heißt nun aber die reine Ordnung eines unendlichen Nacheinander und damit die stetige, meßbare, „gleichmäßig fließende" Zeit setzen. In ihr muß jedes Erlebnis, sofern es irgendwelchen Anspruch auf Bestimmtheit seiner selbst erhebt, sich selbst lokalisieren, und sie muß als über jedem Erlebnis verstreichend gedacht werden. Ein „Maßbestimmungen nicht zugänglicher, aber allemal auf meßbare Zeitverhältnisse bezogener, meßbaren Zeitverhältnissen notwendig zuzuordnender Zeitwert" ist also gesetzt, „wo die selbst wieder einzigartige „Tatsache" des „Ich weiß" vorliegt".[17])

Die Feststellung, daß jedes Erleben sich selbst in jener Zeit, deren Gedanken Kant als „reine Anschauung" begreift, einen Stellenwert zuerkennen muß, wird für unser Problem der Beziehung zwischen Sprache und Wahrheit weittragende Konsequenzen zeitigen. Zunächst aber wollen wir uns wieder einmal des Kontaktes unserer systematischen Erörterung mit Platons Gedankenwelt versichern und zu diesem Zwecke die hier schon einmal berührte Kosmogonie des „Timaios" heranziehen. Die Entstehungszeit des Timaios und die unseres Kratylos liegen nun zwar, wie mit ziemlicher Sicherheit feststeht, weit auseinander. Aber andererseits hat unter den früheren Schriften Platons gerade der Kratylos in dem Motiv des nach einer Idee schaffenden Demiurgen einen sehr augenfälligen gemeinsamen Zug mit jenem Alterswerke aufzuweisen. In der Kosmogonie des Timaios also begegnen wir dem eigentümlichen Gedanken, daß der „schaffende Vater" in dem Bestreben, seine Schöpfung möglichst ihrem Urbilde ähnlich zu machen, sie ausstattete mit einem „bewegten Abbild" der „ruhenden Ewigkeit".[18]) Dieses

---

[17]) Hönigswald, „Grundlagen der Denkpsychologie", S. 316; vgl. hierzu auch vor allem die Betrachtung über „Psychisches Geschehen", S. 346 f. und außerdem die Analyse des Verhältnisses der Begriffe „Zeit" und „Zeiterlebnis": „Vom Problem des Rhythmus", S. 44 f.

[18]) Tim. 37 D: μένοντος αἰῶνος.

Abbild schreitet in Ewigkeit fort „gemäß der Zahl".[19]) Es ist das, „was wir die Zeit nennen". Denn die „Teile" der Zeit: Tage und Monate und Jahre gab es nicht vor dem Werden der geschaffenen Welt.[20]) Auch Vergangenheit und Zukunft,[21]) die beides „Bewegungen" sind, haften der Ewigkeit, welche ewige Gegenwart ist,[22]) nicht an. Sie sind erst entstanden als „Arten"[23]) der die Ewigkeit „nachahmenden und gemäß der Zahl im Kreise bewegten" Zeit. Die teilbare und meßbare in Ewigkeit fließende Zeit, in der die geschaffene Welt ist, stellt sich also hier als Abbild, als Nachahmung einer Gegenwart dar, in der das Urbild der Schöpfung vom Schöpfer erlebt wird. Dieses Urbild war zuvor charakterisiert worden als das vollkommene Lebewesen,[24]) das die Gedanken aller anderen Lebewesen — sowohl der einzelnen wie auch der Gattungen[25]) — als seine Teile in sich begreift.[26]) Es war, um wieder in der Sprache unserer Zeit zu reden, charakterisiert worden als „Zusammenhang der Begriffe", der ein „unendliches Ganzes" bildet, dessen von ihm selbst nicht zu trennende Einheit das Ich und zugleich die Idee ist.[27]) Seine Ichbezogenheit — man könnte in diesem Falle vielleicht besser sagen: seine „Ichheit" — offenbart das unendliche Ganze, das wir im Timaios vor uns haben, eben dadurch, daß es als παράδειγμα und als ζῶον, als Erlebnis des Weltschöpfers und als Lebendiges charakterisiert wird.[28])

---

[19]) = = =: κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα.

[20]) Tim. 37 E: πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι.

[21]) = = =: τὸ τ' ἦν τὸ τ' ἔσται.

[22]) = = =: τῇ δὲ τὸ ἔστι μόνον . . . προσήκει.

[23]) = 38 A: . . . χρόνου . . . γέγονεν εἴδη.

[24]) = 30 C: . . . τίνι τῶν ζώων αὐτὸν εἰς ὁμοιότητα . . . ξυνέστηνσε

[25]) = = =: οὐ δ'ἔστι τἆλλα ζῶα καθ' ἓν καὶ κατὰ γένη μόρια.

[26]) = = =: τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει, . . .

[27]) Vergl. oben S. 42, Anm. 11.

[28]) Die Haltung, die hier dem Problem des Psychischen gegenüber vorliegt, ist von Julius Stenzel als ein typischer Zug der älteren griechischen, namentlich der eleatischen Philosophie herausgestellt worden. Vergl. u. a. „Platon der Erzieher", S. 35: „Das Erlebnis wird (scil. im Denken der Eleaten) ein Erfahren des Lebendigen draußen, und da Lebendiges und Seelisches in der Tat eng genug zusammenhängt, so wird der Kosmos ein großes lebendiges Wesen, das den Einzelnen umfängt und ihm von seiner Lebendigkeit mitteilt."

3. Das physiologische Korrelat des Wahrheitsvollzugs und der Verständigung.

Wir setzen unsere systematische Erörterung nunmehr fort: Es hatte sich uns ergeben, daß jede Erlebniseinheit, die Anspruch auf Bestimmtheit erhebt, sich in die Ordnung der „transeunten" Zeit eingliedern muß, deshalb, weil jedes Erlebnis seine Bestimmtheit von seiner Beziehung zu anderen möglichen Erlebnissen, zu den Erlebnissen anderer möglicher Subjekte empfängt. Aus demselben Grunde aber muß das erlebende Ich sich auch noch in eine andere Ordnung extensiver Mannigfaltigkeit eingliedern, in eine Ordnung, vermöge deren an einer und derselben Stelle der eindimensionalen Zeitfolge mehrere Erlebnisse lokalisiert und in eindeutiger Weise aufeinander bezogen sein können. Würde doch der Wegfall dieser Möglichkeit den Wegfall jeglicher Verständigung und damit den Wegfall jeglicher Bestimmtheit von Erlebnissen überhaupt bedeuten. Die Ordnung, welche jene Möglichkeit des Gleichzeitigseins von Erlebnissen gewährleistet, muß nun dadurch definiert sein, daß überschaubare Ganzheiten ihr genügen können. Denn jenes Sich-selbst-und-andere-als-gleichzeitig-erleben ist eben ein Erleben, d. h. ein Eingliedern des eigenen Ich und des der anderen in ein überschautes oder als überschaubar gedachtes Ganzes. Die Ordnung aber, die durch vorstehende Umschreibungen charakterisiert wird, heißt Raum. Das seiner inneren Struktur nach ganz und gar inextensive Erlebnis muß sich also, um Bestimmtheit beanspruchen zu können, in die extensiven Ordnungen des Raumes und der meßbaren Zeit eingliedern, es muß von dem es „habenden" Ich als gebunden an einen Gegenstand erlebt werden, der sich im Raume und in der Zeit befindet. Ein solcher Gegenstand aber ist — wie wir seit Kant wissen — als Gegenstand „kategorial" bestimmt, er ist in seiner Gegenständlichkeit den Bedingungen jenes Teilsystems der Erkenntnis unterworfen, welches Erfahrung heißt. An einen „Naturgegenstand" also fühlt sich das erlebende Ich gebunden. Es nennt ihn in einem ganz spezifischen Sinne den „seinen", in dem Sinne nämlich, daß es ihn geradezu als Bedingung seines Ichseins erlebt. Das bedeutet aber, daß dieser Naturgegenstand eine ganz besondere Struktur besitzen muß: nicht die eines Erfahrungsobjektes schlechthin, sondern die eines Objektes präsenzbestimmter

Erfahrung.[1]) Die Tatsache, daß es solche präsenzbestimmte Erfahrung geben muß, bildet das notwendige Korrelat des Erfahrungsbezugs der Präsenz. Derjenige Gegenstand, der die Bedingungen präsenzbestimmter, ichbezogener Erfahrung erfüllt, ist nun der biologische Gegenstand: der Organismus. Der im Raume und in der Zeit sich abspielenden Lebensfunktion eines organischen Körpers also muß das Bestimmtheitswert beanspruchende Erlebnis und damit der Vollzug der Wahrheit zugeordnet sein. — Daß nur in einem gegenständlich bestimmten Erleben gegenständlich Bestimmtes erlebt werden kann, ist uns ja bekannt. — Es liegt nun im Begriffe des organischen Körpers, daß er „Exemplar" einer „Art" ist, daß also noch andere „seinesgleichen" gleichzeitig mit ihm selbst existieren müssen. Wie wir gesehen haben, muß ja auch die Art desjenigen Körpers, dem ein Wahrheit erlebendes Ich sich zuordnet, in vielen gleichzeitig „lebenden" Exemplaren vorhanden sein, weil eben Wahrheit nur im Prozeß der Verständigung „werden" kann, weil der Begriff des Wahrheitsvollzugs den des Wissens um andere Wahrheits-„Vollzüge", der Begriff des Wahrheit erlebenden Ich den einer Vielzahl von Wahrheit erlebenden „Duën" voraussetzt. Vom Motiv der Verständigung her waren wir zum Begriffe eines zeit- und raumbestimmten Trägers des Wahrheitserlebnisses und somit zum Begriff des Gegenstandes präsenzbestimmter Erfahrung gelangt, und nun sehen wir, wie dieser Gegenstand kraft spezifischer Invarianten der ihn bestimmenden Methode — d. i. der Biologie — tatsächlich die entscheidende Forderung des Begriffs der Verständigung zu erfüllen vermag: die Forderung einer Vielzahl sich miteinander verständigender „Iche". So rundet sich unser Beweisgang, und gleichzeitig gewinnt für uns der Begriff der Verständigung an Bestimmtheit und Umriß. Wir wissen jetzt, auf welche Weise die mit ihm gesetzten Forderungen ihre Erfüllung finden: Lebewesen, „leibhafte" Individuen müssen das, worüber Verständigung erfolgen soll, einander mitteilen. Die Mitteilung bedarf also eines Trägers, der die räumliche Distanz, welche die Leiber jener Individuen voneinander trennt, zu überbrücken vermag. Ferner muß dieser Mit-

[1]) Vgl. Hönigswald, „Die Grundl. der Denkpsychol.", S. 353

teilungsträger der Seinsnorm von Organismen überhaupt und der Seinsnorm von Organismen der besonderen „Art", welcher die jeweils sich verständigenden Lebewesen angehören, entsprechen. Das heißt er muß, wenn die Mitteilung von Mensch zu Mensch erfolgen soll, sowohl erzeugt wie auch aufgenommen werden mit Hilfe spezifischer menschlicher Organe. In die Erlebniseinheit, in die Präsenz des Empfängers der Mitteilung muß er gleichsam sich Eintritt verschaffen als „Reiz". Diejenigen Momente an einem von einem Ich „gehabten" Etwas, die das Ich im Raume „lokalisiert", müssen sich nämlich, wenn ihnen Bestimmtheit zukommen soll, Naturvorgängen zuordnen lassen, solchen Naturvorgängen, die als Ursachen zu werten sind, welche am Körper des „habenden" Ich bestimmte Wirkungen auslösen. Mit anderen Worten: „Empfindungen" müssen allemal als „Reize" gedeutet werden können, und Momente einer Erlebnisganzheit, die an räumlichen Korrelaten zu „haften" scheinen, sind „Empfindungen".[2]) Das Erlebnis einer Mitteilung aber ist allemal raumbezogen: Ihr Urheber muß im Raume gesucht werden können. Und eben darum muß die Mitteilung in der Zeit „sich abspielen", muß sie Prozessen, die in der Zeit verlaufen, sich zuordnen lassen: dem physiologischen Prozeß ihrer Erzeugung durch den, der sie gibt, und dem physiologischen Prozeß ihrer Aufnahme durch den, der sie empfängt. Jener den Raum überbrückende, von Organen hervorgebrachte und auf Organe wirkende Mitteilungsträger, der als Vehikel der Verständigung über Wahrheit gefordert erscheint, besitzt also zeitliche Extensität. Weil er aber Träger einer Mitteilung von etwas ist, von etwas, welches ein Ich denkt, darum muß er auch die Strukturgesetzlichkeit des etwas denkenden Ich ausprägen: deshalb muß sich dasjenige an einer Mitteilung, was sukzediert, in einer erlebnismäßigen Gegenwart überschauen lassen, es muß der Mitteilungsträger die Gliederungseinheit jenes „Individualsystems", welches Ich heißt, und die Gliederungseinheiten aller Teilbestimmtheiten, in die

[2]) Vgl. zum prinzipienwissenschaftlich-psychologischen Problem des „Reizes" und der „Empfindung": Hönigswald, „Vom Problem des Rhythmus", S. 29 ff., S. 55 u. S. 65, außerdem „Grundlagen der Denkpsychologie". S. 356 unten.

es sich zerlegen läßt und die es in sich aufnehmen kann, zur Repräsentation bringen.[3])

IV. Bewährung der systematischen Erwägung an den Motiven des Dialoges und Auflösung seiner scheinbaren Widersprüche.

Derartige Forderungen zu stellen, wie wir sie hier an ein präsumtives „Werkzeug gegenseitiger Belehrung" gerichtet haben, kann nun gar nichts anderes bedeuten, als dieses Werkzeug in der menschlichen Sprache und damit im Wort zu erblicken. So werden wir durch unsere systematische Erörterung zu jener These zurückgeführt, auf welcher sich, wie wir gesehen haben, der erste Abschnitt des Kratylos aufbaut. Blicken wir noch einmal auf den Gang unserer Erörterung zurück: Wir gingen aus von der Analyse jenes οὐσία-Motivs, das in der Organon-These, Kratylos 388 B C, und in der sie vorbereitenden erkenntnistheoretischen Betrachtung seine Ausprägung findet und durch verwandte Gedankenzusammenhänge anderer platonischer Dialoge — namentlich des Menon — in eigentümlicher Weise interpretiert wird. Diese Analyse führte uns nun auf bestimmte Invarianten: auf die Invarianten, von denen eine kritische, d. h. eine auf den Gegenstandsgedanken sich gründende Theorie des Psychischen beherrscht wird. Aus einer Besinnung auf die Gesetzlichkeit dieser Invarianten ergab sich uns sodann die systematische Rechtfertigung jener Organon-These: Es ergab sich uns, daß die Wahrheit wirklich dessen bedarf, daß „wir" uns einander über sie mittels des Wortes belehren. Nun erhebt sich aber die Frage, ob die These, die wir hier gerechtfertigt haben, wirklich identisch ist mit der von Platon im „Kratylos" aufgestellten: Ist das, was Platon mit dem „Worte", dem „Namen" meint, wirklich dasselbe wie jener „Mitteilungsträger", den wir als Postulat des Gegenstandsgedankens nachweisen konnten? Der Begriff dieses Postulates hatte sich uns in zweifacher Hinsicht charaktersiert: erstens als Audruck der Erfahrungs- und Organismus-Bezogenheit des Psychischen. Das „Psychische" war uns dabei die durch den Sachverhalt „Ich denke etwas" definierte Dimension gewesen, in welcher Wahrheit sich entfaltet. Haben wir nun Anhalts-

[3]) Vgl. zum Motiv des Individualsystems und der Ganzheit des Ich vor allem „Grundlagen der Denkpsychologie", S. 324 ff.

punkte dafür, daß auch bei Platon, wenn er vom „Worte" spricht, bzw. die Dialogpartner des „Kratylos" vom „Worte" sprechen läßt, das Motiv jener psychophysischen Beziehung in irgendeiner Weise wirksam ist?

Zur Beantwortung dieser Frage sei noch einmal auf jene Stelle in der Kosmogonie des Timaios hingewiesen, wo geschildert wird, wie die vom höchsten Weltschöpfer mit der Erschaffung des Menschen betrauten Gottheiten ihr Geschöpf mit der Fähigkeit der Sprache ausstatten. „Dem Munde wurde durch die Ausstattung mit Zähnen, Zunge und Lippen seine jetzige Organisation gegeben, gleichermaßen mit Rücksicht auf das Notwendige wie auf das Beste; denn als Eingangspforte wurde er mit Rücksicht auf das Notwendige, als Ausgangspforte mit Rücksicht auf das Beste geschaffen. Unter der Herrschaft der Notwendigkeit nämlich steht alles, was in den Körper eingeht, um ihm Nahrung zu geben; der Fluß der Rede hingegen, der nach außen strömt und der Vernunft dient, ist das Herrlichste und Beste unter allem, was es an Arten strömender Bewegung gibt" (Tim. 75 D E).[1]) Eindrucksvoller kann die Sprache in ihrer Funktion, gewissermaßen die Koinzidenz menschlicher Leiblichkeit und göttlicher Wahrheit auszuprägen, wohl kaum charakterisiert werden. Nun ist — wie noch einmal ausdrücklich betont sei — der Platon, der sich im „Kratylos" äußert, sicherlich nicht ohne weiteres gleichzusetzen mit dem Platon des „Timaios". Aber wenn das Lebenswerk eines Denkers eine so einzigartige Kontinuität der philosophischen Haltung offenbart, wie das mit den Schriften Platons der Fall ist, dann lassen sich doch aus Motiven, die voll entfaltet in den späten Werken erscheinen, heuristische Prinzipien gewinnen, mit Hilfe deren die keimhaften Ansätze der gleichen Motive in früheren Werken erkennbar werden. Und so werden uns eben auch durch die hier angeführte Timäusstelle gleichsam die Augen geöffnet über die Bedeutsamkeit, die gewisse Züge des Kratylos unter dem Gesichtspunkt des psycho-physischen Problems gewinnen müssen. Zu diesen Zügen gehören vor allem das Motiv der μίμησις-Funktion der Worte und die Analogiehypothese. Wir haben zuvor gesehen, wie μίμησις und Analogie als Prinzip der

[1]) Wir haben uns hier die Übersetzung Ernst Hoffmanns zu eigen gemacht: Ernst Hoffmann, „Die Sprache und die archaische Logik," S. 41.

„Richtigkeit" der Worte zurückgewiesen werden, und Sinn und Notwendigkeit dieser Zurückweisung soll uns noch beschäftigen. Aber die Fähigkeit, Qualitäten des gemeinten Sinnes durch akustisch-physiologische Qualitäten der ihn ausdrückenden Worte „nachzuahmen", wird der Sprache ganz und gar nicht abgesprochen, sondern Sokrates erklärt es im Gegenteil für erstrebenswert, daß die Worte den Dingen möglichst ähnlich seien,[2]) daß sie sich nach Möglichkeit völlig oder wenigstens zum größten Teile aus Lauten zusammensetzen, die dem Wesen der bezeichneten Sache gemäß sind,[3]) obwohl auf einer solchen Zusammensetzung ihre Richtigkeit nicht beruhen könne. Wer aber in der Sprache auf der einen Seite das Organon gültiger Setzungen erblickt und auf der anderen Seite von ihr fordert, daß sie durch hörbare Qualitäten etwas „nachahme", betrachtet sie unter dem Gesichtspunkt, daß in ihr die Bindung allen Erlebens an Modalsphären der Sinneswahrnehmung ihre Ausprägung findet.

Wie aber steht es mit dem zweiten Definitionsmoment, das sich uns für den Begriff eines „Werkzeugs" der Verständigung zwischen Menschen ergeben hatte: Mit dem Gedanken, daß ein solches Werkzeug den Gliederungscharakter der Erlebnisganzheit sich miteinander verständigender „Iche" widerspiegeln müsse? Kommt dieser Gedanke im Kratylos selbst oder in anderen platonischen Dialogen irgendwie zum Ausdruck? Er kommt, wie uns scheinen will, vor allen Dingen zum Ausdruck in jenem Motiv des Urbildes aller Worte, des αὐτὸ ἐκεῖνο. ὅ ἔστιν ὄνομα (389 D) auf das der νομοθέτης hinblicken muß, um jedem Dinge, die ihm von Natur zukommende Benennung — τὸ ἑκάστῳ φύσει πεφυκὸς ὄνομα — herauszufinden. Wir haben oben auf die Paradoxie dieses Urwortmotives hingewiesen:[4]) Im Urbild aller Worte liegt die Verknüpfung eines jeden Dinges mit der ihm von Natur — φύσει — zukommenden Benennung beschlossen, aber um die einzelnen ἕκαστα in ihrer φύσις voneinander zu unterscheiden, um die φύσις zu sondern (vergl. Organonthese: διακρίνειν!) bedarf es schon eben der Worte, die der νομοθέτης, auf jenes „Urwort" hin-

[2]) 435 C: ἐμοὶ μὲν οὖν καὶ αὐτῷ ἀρέσκει κατὰ τὸ δυνατὸν ὅμοια εἶνα τὰ ὀνόματα τοῖς πράγμασιν.

[3]) 435 C: . . . κατά γε τὸ δυνατόν' κάλλιστ ἂν λέγοιτο, ὅταν ᾖ πᾶσιν ἢ ὡς πλείστοις ὁμοίοις λέγηται, . . .

[4]) Vgl. oben S. 14 f.

blickend, zu prägen und ihren Bedeutungen zu vereinen hat. Der Gedanke einer eigentümlichen Wechselbedingtheit zwischen Wortschöpfung und Wortfunktion findet also hier seine Ausprägung. Es ist dies der Gedanke der Wechselbedingtheit zwischen der Setzung isolierter Bedeutungen mittels eindeutiger Ausdrücke und der Setzung einer durchgängigen Verknüpfung sämtlicher möglichen Bedeutungen und damit sämtlicher möglichen Ausdrücke. Ein durchgängiges Miteinanderverknüpftsein sämtlicher möglichen Wortbedeutungen setzen heißt nun ein als überschaubar gedachtes Ganzes der Sprache setzen, und nichts anderes als das Moment solcher Überschaubarkeit eines Ganzen haben wir im Gedanken jenes „Urwortes" vor uns, auf das der Wortschöpfer bei der Prägung der einzelnen Worte hinblicken soll.[5]) So tritt also dieses παράδειγμα des Sprachschöpfers neben das παράδειγμα des Weltschöpfers im „Timaios" und neben die von der Seele in ihrem präexistenten Zustande geschaute συγγενὴς φύσις des Menonmythos, es stellt sich dieses Motiv eines Prototyps aller Worte in die Reihe derjenigen platonischen Motive, in denen sich der Gedanke der Gliederungseinheit des etwas denkenden und darum alles denken könnenden Ich verkörpert.

Vielleicht noch deutlicher aber als im Urwortmotiv macht sich der Gedanke, daß der Ausdruck den Gliederungscharakter der Erlebnisganzheit sich ausdrückender Iche wiederspiegeln müsse, gleich zu Anfang des „Kratylos" geltend in jener so sehr bald abgebrochenen ersten Erörterung über die Möglichkeit des richtigen Wortes.[6]) Die Frage nach dieser Möglichkeit wird dort nämlich unter dem Gesichtspunkt der „Satzhaftigkeit" des Wortes in Angriff genommen. Der λόγος, die Rede, wird als eine Ganzheit betrachtet, durch deren Beschaffenheit die Beschaffenheit ihrer Teile mitbedingt ist: weil der λόγος wahr oder falsch ist, müsse dasselbe auch mit seinen Teilen, den Worten, der Fall sein. Diese Teile

[5]) Vgl. W. v. Humboldt, „Über das vergleichende Sprachstudium", 13. Abschnitt: „Damit der Mensch nur ein einziges Wort wahrhaft . . . als artikulierten, einen Begriff bezeichnenden Laut verstehe, muß schon die Sprache ganz, und im Zusammenhange in ihm liegen. Es gibt nichts Einzelnes in der Sprache, jedes ihrer Elemente kündigt sich nur als Teil eines Ganzen an".

[6]) Vgl. oben S. 5 f.

aber werden selbst wieder als Ganzheiten aufgefaßt: Das Wort ist der kleinste[7]) Teil des λόγος, einen noch kleineren Teil[8]) hat er nicht mehr. Nun weiß Plato, wie uns ja zur Genüge bekannt ist, recht gut, daß ein Wort phonetisch in Laute und Silben zerfällt. Der Frage, ob diesen phonetischen Bestandteilen der Worte auch „Bestandteile" ihres Sinnes entsprechen, ist ja der ganze etymologische Teil des „Kratylos" und ist auch die an ihn anschließende prinzipielle Erwägung gewidmet. Aber diese Frage wird nun eben in jener einleitenden, das Grundthema des ganzen Dialoges gewissermaßen präludierenden Erörterung dahin beantwortet, daß das Wort als Gliederungsmoment des λόγος, des in der Rede sich entfaltenden Sinnes ein unteilbares Ganzes bedeute.[9]) Jenes Prinzip, das Platon in den etymologischen Untersuchungen sich entfalten läßt und das dann in der Analogiehypothese gleichsam seine Verdichtung findet, verfehlt den Begriff des Wortes und der Sprache: Es wertet die Worte unter dem Gesichtspunkt ihrer Zusammengesetztheit aus Teilen ohne Rücksicht darauf, ob diese Zusammensetzung von demjenigen, der sich des Wortes bedient, gewußt und gemeint wird. Ein Wort ist aber nur Wort, sofern jemand mittels seiner etwas meint, mittels seiner etwas, was er meint, einem anderen kundtut.[10]) Von einem Meinen sprechen nun allemal von einem Etwas sprechen, das gemeint wird. Dieses Etwas aber muß als ein Ganzes gemeint werden, weil es nur als ein Ganzes Bestimmtheit im Sinne des „Ist" eines gültigen Urteils gewinnen kann. Alles aber, was „ich" meine, strebt gleichsam nach solcher Bestimmtheit, alle „Bedeutung"[11]) ist „isthaft"; darum nämlich, weil alles Meinen vermöge der Strukturgesetzlichkeit des Ich beständig sich selbst zum Gegenstand wird, und auf diese Weise sich beständig vor

---

[7]) 385 C: τοῦτο σμικρότατον.

[8]) 385 C: Ἔστιν οὖν ὅτι λέγεις λόγου σμικρότερον μόριον ἄλλο ἢ ὄνομα; Οὔκ . . .

[9]) Vgl. W. von Humboldt, „Über das vergleichende Sprachstudium", 16. Abschn.: „. . . Das Wort macht zwar nicht die Sprache aus, aber es ist doch der bedeutendste Teil derselben, nämlich das, was in der lebendigen Welt das Individuum . . . Dem Verstandesakt, welcher die Einheit des Begriffes hervorbringt, entspricht als sinnliches Zeichen die des Wortes, . . ."

[10]) Vgl. oben S. 23.

[11]) Vgl. zu diesem Begriff der „Bedeutung" Hönigswald, „Grundlagen der Denkpsychologie".

sich selbst über die Gegenständlichkeit des Gemeinten ausweisen muß. Deshalb hat das Wort, mittels dessen ich mein Meinen von etwas fixiere und kundtue, die Funktion, dem gemeinten „Sinn die Richtung auf den Gegenstandswert der Wahrheit zu geben“[12]) und muß so als Ausprägung der Einheit und Ganzheit jenes gemeinten Sinnes erlebt werden. Auf die im Kratylos sich entfaltenden sprachphilosophischen Motive angewandt bedeutet das: Aus der Zurückweisung der Lehre von der Analogie und der Mimesis als dem Prinzip der Richtigkeit der Worte, aus der Feststellung, daß „Richtigkeit“ eines Wortes soviel bedeutet wie Eindeutigkeit „meines“ eigenen Wissens um das, was „ich“ mit dem Worte meine (434 D ff.)[13]) folgt das, was sich in der allerersten Erörterung des Dialoges ergeben hatte: Das Wort als „Teil“ des λόγος, als Gliederungsmoment des in der Rede sich entfaltenden Sinnes, ist der „kleinste“ Teil dieses λόγος. Unter dem Gesichtspunkt seiner Sinnhaftigkeit betrachtet stellt es allemal ein unteilbares Ganzes dar, eine „Sinnganzheit“. Aber es gilt auch das Umgekehrte: Aus der These, daß die Worte die „kleinsten Teile des λόγος seien und Ganzheiten darstellen, die am Wahrheitswert der übergeordneten Ganzheit des λόγος Anteil haben, folgt die Unhaltbarkeit der Analogielehre, folgt der an jenem bedeutsamen Wendepunkt des Dialoges zum Ausdruck gebrachte Gedanke, daß Richtigkeit eines Wortes nichts anderes bedeuten kann als Eindeutigkeit des Wissens um das, was mit dem Worte gemeint ist. Von einem „Meinen“ sprechen — so sagten wir oben — heißt von einem gemeinten Etwas sprechen. Ganz ebenso heißt aber auch von einem Etwas sprechen soviel wie von einem Meinen dieses Etwas sprechen. Die Ganzheit eines jeden gemeinten Etwas verweist — wie wir ja längst wissen[14]) — auf ein Ich, welches sie überschaut und setzt, indem es sich selbst setzt, indem es zu sich „ich“ sagt, indem es eindeutig um sein Setzen weiß. Darum muß das, was eine Sinnganzheit bezeichnen soll, d. h. eben: ein Wort gleichzeitig Vehikel der über die Sinnganzheit von einem Ich mit sich selbst zu vollziehenden Verständigung sein. Ja noch mehr: Darum bedarf es überhaupt der Worte, um Sinnganzheiten

[12]) a. a. O. S. 272.
[13]) Vgl. oben S. 23.
[14]) Siehe oben S. 37 f.

zu bezeichnen: Weil das „Ich denke“ „alle meine Vorstellungen muß begleiten können“, deswegen sind „alle meine Vorstellungen“ w o r t h a f t. Wir haben oben nur nachgewiesen, daß i n t e r i n d i v i d u e l l e Verständigung und somit auch ein physiologisches Korrelat solcher Verständigung vom Gegenstandsgedanken gefordert wird. Jetzt aber sind wir uns auch endgültig über das „Du“ i m I c h klar geworden. Es liegt also nicht nur der Gedanke interindividueller Verständigung und eines physiologischen Korrelates solcher Verständigung im Begriffe der Wahrheit beschlossen: Wahrheit kann auch von e i n e m u n d d e m s e l b e n S u b j e k t nur erlebt werden, sofern dieses sich mit sich selbst über sie verständigt.[15]) Ausdrucksbezogenheit stellt ein integrierendes Moment am Begriffe der Wahrheit dar. Auch für ein und dasselbe Ich gliedert sich die οὐσία mittelst des Wortes. Das Organon der D i a l e k t i k — des „wissenden Fragens und Antwortens“, des Wahrheitsvollzugs in der Verständigung — ist gleichzeitig auch das Vehikel des e i n s a m e n Wahrheitsvollzugs.

Wir suchten Platons Organon-These zu klären und zu rechtfertigen mit Hilfe der Invarianten eines Erkenntnisverfahrens, das den Gegenstand unter dem Gesichtspunkte seines Erlebtwerdens betrachtet. Diese selben Invarianten sehen wir nun auch an anderen Stellen, in anderen sprachphilosophischen Motiven des „Kratylos“ ihre Ausprägung finden, und zwar gerade in d e n Motiven, von denen die herkömmliche Interpretation annimmt, daß zwischen ihnen und der Organon-These ein unvereinbarer Gegensatz bestünde.

Der Begriffsapparat der k r i t i s c h e n P s y c h o l o g i e hat uns also das geleistet, was wir uns von ihm für die Interpretation des „Kratylos“ erhofft hatten: Dank seiner Anwendung hat sich uns der scheinbare innere Widerspruch des Dialoges aufgelöst. Der vielverschlungene Weg, den die etymologischen Betrachtungen nehmen, und die Herausstellung ihres methodischen Prinzipes — der Analogiehypothese — offenbaren sich jetzt als Versuch, das Problem der Sprachphilosophie gleichsam auf negative Weise zu formulieren: Es kann — so besagt diese Formulierung — kein gewissermaßen für den Gebrauch bereitliegendes „Gedankenalphabet“ geben, aus dem sich für

[15]) Vgl. oben S. 23.

jeden Begriff ein „richtiges“ Zeichen kombinieren ließe. Denn alle Begriffe sind gedachte Begriffe, sind „Bedeutungen, und müssen sich als solche hineinstellen in den Gliederungszusammenhang jenes Individualsystems, das Ich heißt. Ein jedes Ich aber muß, eben weil es ein einzigartiges und einmaliges Individualsystem ist, in allen seinen Denkakten eine spezifische, kulturell-historische Bedingtheit offenbaren, und darum nun kann das von ihm Gedachte seine Repräsentation nur in einer nationalen Sprache finden: in einer Sprache, die eine aus einer unbegrenzten Mannigfaltigkeit historisch gewordener Sprachen ist. Das Recht des Gedankens jenes „Gedankenalphabets“ ist das „Recht der Forderung, daß die Begriffe Sinn und Wort ursprünglich und primär zusammengehören“.[16]) Eine derartige Forderung kann sich aber nur an der Mannigfaltigkeit der Sprachen- und Ausdrucksmittel erfüllen, und „niemals selbst an die Stelle einer Sprache treten“.[17]) „Denn die Tatsache der Verständigung ist eben die Tatsache des Gebrauchs bestimmter, von geschichtlich bestimmten Gemeinschaften anerkannter oder doch anzuerkennender Zeichen.“[18]) Das Motiv der nationalen Besonderung der menschlichen Sprache findet ja — wie wir gesehen haben — in der Gedankenentwicklung des ersten Kratylosabschnittes seinen Platz,[19]) und das Moment der historischen Tradition, kraft welcher die nationale Sprache von Geschlecht zu Geschlecht sich forterbt, verkörpert sich im Motiv des νομοθέτης, des „Setzers des Gebrauches“, dem die Prägung der Worte obliegt. Die Tatsache dieser Tradition bewirkt es, daß das ὄργανον interindividueller Verständigung und das ὄργανον der Verständigung der Seele mit sich selbst jeweils eines und dasselbe ist, daß der Mensch „in“ seiner Muttersprache denkt.

So sehen wir denn, wie in Platons „Kratylos“ mit einzigartiger Treffsicherheit in gedrängter Kürze nahezu sämtliche Motive zum Anklingen gebracht werden, die einer umfassenden und systematischen Herausstellung des

[16]) Hönigswald, „G. W. Leibnitz“, S. 32, im Zusammenhang einer Kritik am Leibnitz'schen Gedanken der „characteristica universalis“, der ja mit der Analogiehypothese aus dem „Kratylos“ manches gemeinsam hat.
[17]) a. a. O. S. 32.
[18]) a. a. O. S. 37.
[19]) Vgl. oben S. 13.

Problems der Sprachphilosophie zu Ansatzpunkten dienen könnten. Ihre Auswertung würde gleichsam mit einem Schlage all jene Gegner erledigt haben, die Platon durch den ganzen Dialog hindurch — im etymologischen Teile und in der Auseinandersetzung mit Kratylos — mit einer so unermüdlichen, im Scherz und in der ernsthaften Polemik gleichermaßen sich bewährenden Ausdauer bekämpft. Wir sind diesem Kampfe hier nicht gefolgt. Es ist der Kampf Platons gegen den Psychologismus, gegen den Psychologismus, wie er in der unkritischen Sprachphilosophie der Heraklitäer und der Kyniker seinen Ausdruck fand. Platon stand eben dieser Form des Psychologismus in gewissem Sinne hilflos gegenüber: Dort nämlich, wo es sich um die Sprache handelt, wird die Frage nach dem berechtigten Anteil einer Theorie des Psychischen an der Theorie der Geltung brennend, und Platon hat sich diese Frage in expliziter Form niemals gestellt. So vermochte er sich denn keine Rechenschaft darüber abzulegen, daß ja sein eigenes Philosophem ihm alle Voraussetzungen dafür bot, jenen Psychologismus einer unechten Sprachphilosophie zu überwinden in einem kritischen Begriffe der Psychologie.

Benutzte Literatur.

Apelt, Otto, Platons Dialog Kratylos, übersetzt und erläutert. Leipzig 1918.

v. Arnim, H., Platons Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros. 1914.

Bauch, Bruno, Die Idee. 1926.

Benfey, Theodor, Über die Aufgaben des platonischen Dialoges Kratylos. Abhandlungen der Göttinger Akademie, Bd. 12, S. 189.

Burnet, J., Platonis Opera. Oxford 1900—1913.

Cassirer, Ernst, Substanzbegriff und Funktionsbegriff. 1910.

— Die Begriffsform im mythischen Denken. 1922.

Deuschle, Julius, Die platonische Sprachphilosophie. 1852.

Diels, Hermann, Elementum. 1899.

Dümmler, F., De Antisthenis logica. 1881.

Hoffmann, Ernst, Der gegenwärtige Stand der Platonforschung, Anhang zu Zeller: „Die Philosophie der Griechen" usw. (s. unten).

— Die Sprache und die archaische Logik. 1925.

Hönigswald, Richard, Die Philosophie des Altertums. 1917.

— Die Philosophie von der Renaissance bis Kant. 1923.

— Die Grundlagen der Denkpsychologie. 2. Aufl. 1925.

— Vom Problem des Rhythmus. 1926.

— Vom Problem der Idee. Logos, Bd. 15, S. 261.

— Über die Grundlagen der Pädagogik. 2. Aufl. 1927.

— G. W. Leibniz. 1928.

— Immanuel Kant (Festrede). 1924.

Husserl, Edmund, Logische Untersuchungen, Bd. II, 1901.

Kirchner, H., Die verschiedenen Auffassungen des Kratylos. Schulprogramm 1892—1901.

Leky, Plato als Sprachphilosoph. 1919.

Liebich, Bruno, Über den Sphota. (Ein Kapitel über die Sprachphilosophie der Inder.) Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft, Jahrg. 1923.

Lutosławski, V., The Origin and Growth of Platos Logic. 1897.

Meyer, Hans, Geschichte der alten Philosophie. 1925.

Proclus Diadochus, In Platonis Cratylum Commentaria, Ed. G. Pasquali. 1908.

Raeder, Hans, Platons philosophische Entwicklung. 1905.

Riehl, A., Beiträge zur Logik. 1912.

Schleiermacher, Friedrich, Platons Werke. 1855.

Steinthal, H., Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern. 1890.

Stenzel, Julius, Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles. Arete und Diairesis. 1917.

— Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles. 1924.

— Platon der Erzieher. 1928.

— Zur Entwicklung des Geistbegriffes in der griechischen Philosophie. „Die Antike", Bd. I, S. 245.

— Sinn, Bedeutung, Begriff, Definition. Jahrbuch für Philologie, Bd. 1. 1925.

Strauß, Otto, Altindische Spekulationen über die Sprache und ihre Probleme. Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft. 1927.

v. Wilamowitz-Möllendorff, Ulrich, Platon, Bd. I, II. 1919.

Zeller, Eduard, Grundriß der griechischen Philosophie, bearbeitet von Nestle. 1920.

— Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 2. Abt., Bd. I. 1923. Anhang s. oben unter Hoffmann.

BIBLIOTEKA NAUKOWA
WAP
31022/2