Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 15 (1937)

Artikel: Erkennen und Sprechen bei Thomas von Aquin : ein Deutungsversuch seiner Lehre auf ihrem geistesgeschichtlichen Hintergrund

Autor: Warnach, Viktor

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762769

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Erkennen und Sprechen bei Thomas von Aquin.

Ein Deutungsversuch seiner Lehre auf ihrem geistesgeschichtlichen Hintergrund.

Von P. Viktor WARNACH O. S. B., Maria Laach.

Einleitung: Problem und Aufgabe.

Zu allen Zeiten ist das Denken der Sprache eng verhaftet gewesen. Insbesondere gilt dies vom frühen Mittelalter, dessen geistige Entwicklung wie kaum eine andere an das « Wort » gebunden war. Nicht nur für die damalige Theologie stellten Offenbarung und kirchliche Überlieferung die sprachtümlichen Quellen der Lehre dar; auch die Philosophie suchte ihr Wissen durch Berufung auf « auctoritates » zu stützen, soweit sie überhaupt ein Eigenleben fristete. Die Lehrmethode der mittelalterlichen « Schulen » bestand ja wesentlich in der « lectio » und « traditio », sodaß die Denkinhalte zunächst nur in sprachlicher Erscheinung gegeben waren. Gegenüber der oft allzu gewissenhaften Auslegung der « textus » trat das selbständige Forschen weit zurück. Bezeichnenderweise bildete schon im « Trivium » die Grammatik mit der Dialektik den wichtigsten Gegenstand des Unterrichtes. Als sich jedoch mit der Hochscholastik eine tiefere philosophische Besinnung geltend machte, begann auch die Auseinandersetzung mit der Sprache. Nominalismus und Realismus waren die beiden Pole, zwischen denen sich die verschiedensten Lösungsvorschläge des Sprach- oder Erkenntnisproblems bewegten. Man widmete nun den sprachphilosophischen Fragen eine größere Aufmerksamkeit, wofür die seit dem XIII. Jahrhundert immer häufiger werdenden « tractatus de modis significandi » oder « grammaticae speculativae » ein beredtes Zeugnis ablegen [1].

[1] Vgl. *P. Rotta*, La filosofia del linguaggio nella Patristica e nella Scolastica, Torino 1909, 244 ff.; *C. Baeumker*, Geist und Form der mittelalterlichen Scholastik, in: Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des Mittelalters (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theo-

So konnte auch ein Geist von der Weite und Spannkraft eines hl. Thomas von Aquin nicht achtlos am Sprachproblem vorübergehen. Verband er doch mit dem spekulativen Grundzug seines Denkens, das vornehmlich auf das Logische und Metaphysische gerichtet war, eine scharfe Beobachtungsgabe und nicht zuletzt einen fein ausgebildeten Sinn für die Sprache, der sich in seinen heute noch wertvollen Auslegungen älterer Schriftsteller, vor allem in seinen Aristoteleskommentaren deutlich kundgibt [1]. Überall suchte er möglichst unparteiisch den « sanus intellectus » herauszuarbeiten und nahm dabei, wenn es ihm angebracht erschien, die früheren Kommentatoren der betreffenden Schriften zu Hilfe, wie etwa in seiner gegen die Averroisten geschriebenen Abhandlung « De unitate intellectus » (ed. *P. Mandonnet* I p. 33 ss. ; 45 ; 47 s.) oder in der « Declaratio 108 Dubiorum ad Magistrum Generalem » (q. 5 s. ; 8 ; 20 ss.) [2]. Mit großem Feingefühl bemühte er sich der Eigenart fremder Idiome gerecht zu werden (vgl. das Vorwort zu seinem Kommentar über « De divinis nominibus » des Pseudo-Areopagiten, ed. *P. Mandonnet* II p. 221 s., sowie die Exegese einzelner Stellen, etwa c. 1 lect. 1 p. 226 ; 234 ; c. 12 p. 631). Selbst sprachvergleichende Gesichtspunkte sind ihm nicht fremd gewesen (II-II q. 45 a. 2 ad 2). Um eine zuverlässige Textgrundlage für seine Auslegungen zu gewinnen, vergleicht er die verschiedenen « translationes » und verbessert die « translatio antiqua » oder « vitiosa » nach der « nova », die er sich vielfach durch seinen Freund Wilhelm von Moerbeke besorgen ließ (cf. div. nom. c. 7 lect. 4 p. 534 ; c. 9 lect. 2 p. 573 ; I q. 56 a. 1 ad 1). Ja sogar kritisches Quellenstudium treibt der Aquinate in dem Maße, als es die ihm zu Gebote stehenden Mittel erlauben (Declar. ad Mag. Gen. q. 22 ; 31 ; 55). Seinem historischen Scharfsinn entging es z. B. nicht, daß der allgemein als aristotelisch geltende « Liber de causis »

logie des Mittelalters XXV, 1-2), Münster 1928, 64 ff. ; *M. Grabmann*, Mittelalterliches Geistesleben I, München 1926, 109 ff. ; *G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay*, La Renaissance du XIIme siècle, Les écoles et l'enseignement (Publications de l'Institut d'Études Médiévales d'Ottawa III), Paris-Ottawa 1933, 151 ff.

[1] Vgl. *F. Brentano*, Die Psychologie des Aristoteles, Mainz 1867, 228 f. ; *M. Grabmann*, Thomas von Aquin, München 1935[6], 39 ff. ; 60 ff.

[2] Wenn nicht anders angegeben, zitieren wir nach der *Editio Leonina* (Romae 1882 ss.) und, soweit diese noch nicht vollendet ist, nach der *Pariser Ausgabe* von *S. E. Fretté* (Paris 1871-1880). Die Texte aus den *Opuscula* entnehmen wir der von P. *P. Mandonnet* O. P. besorgten Ausgabe : Opuscula omnia, 4 voll., Parisiis 1927).

eigentlich den Neuplatoniker Proklus zum Verfasser hatte (im diesbezgl. Kommentar lect. 1, ed. *P. Mandonnet* I p. 196) [1].

Auch für die persönliche Geistesentwicklung des hl. Thomas ist die Sprache von weittragender Bedeutung geworden. Sprachtheoretische Erörterungen über den Gebrauch und die Etymologie der Namen bilden sehr häufig den Ausgangspunkt seiner Beweisführungen [2]. Aber er ist sich der Gefahren wohl bewußt, die eine allzu große Abhängigkeit von der Sprache in sich birgt, da sie leicht eine « occasio errori » werden kann (Pot. q. 9 a. 8 c). Deshalb mahnt er besonders bei Behandlung der Glaubensgeheimnisse : « cum cautela et modestia est agendum » (I q. 31 a. 2 c).

Eine gesonderte Sprachphilosophie hat der Doctor Communis freilich nicht betrieben. Die Grammatik sah er wie die Logik als eine « ars liberalis » an ; sie ist eine « facultas recte loquendi » und soll den Menschen zur « oratio congrua » anleiten, die Thomas im Verein mit der « constructio syllogismi » ein « opus rationis » nennt (I-II q. 56 a. 3 c ; ib. q. 57 a. 3 ad 3 ; In Boëth., De Trinit. q. 5 a. 1 ad 3). Nur gelegentlich spricht er von der « scientia grammaticae » (I-II q. 81 a. 2 c), versteht aber hierunter nichts anderes als die gewöhnliche Schulgrammatik. In der Tat würde das einzelwissenschaftliche Studium der Sprache keineswegs der Geistesart des Aquinaten entsprechen. Vielmehr tritt er aus der Ganzheit seines gewaltigen Systems an die Betrachtung der sprachlichen Erscheinungen heran. In diesem System kommt nun der Theologie ein gewisser Primat zu, weshalb sie nicht nur über die Gegenstände, sondern auch über die Wortbedeutungen urteilt : « theologia, inquantum est principalis omnium scientiarum, aliquid in se habet de omnibus scientiis ; et ideo non solum res, sed nominum significationes pertractat » (I Sent. d. 22 expos. textus ; cf. Pot. q. 10 a. 4 ad 14). Daher sind es auch meist theologische Fragen, die den hl. Thomas veranlassen, seine Anschauungen über die Sprache darzulegen. Verhältnismäßig selten regen ihn gnoseologische Probleme dazu an. Mag man es auch bedauern, daß uns der große Scholastiker keine ausführliche Abhandlung über die Sprache hinterlassen hat, so wird dieser Mangel doch durch die wirklichkeits-

[1] Siehe *C. Baeumker*, Witelo (Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Ma. III, 2), Münster 1908, 188 f. ; *M. Grabmann*, Mittelalterliches Geistesleben II, München 1936, 413 ff.

[2] Vgl. *P. Rousselot* S. J., L'intellectualisme de saint Thomas, Paris 1924 [2], 167-171.

nahe Problemauffassung und universale Schau mehr als hinreichend ersetzt. Es ist ja ein Kennzeichen seines synthetischen Denkens, daß er meist von der übergeordneten, allgemeinen Ganzheit zum Besonderen herabsteigt, und insofern kann man seine Methode eine apriorische nennen. Jedoch seiner aristotelischen Einstellung gemäß trägt er auch den Einzeltatsachen Rechnung, die er allerdings stets in ihrer Beziehung zum Ganzen sieht. Das Einzelne erhält in seiner Sicht eine Perspektive ins Universale und damit eine Stellung im Kosmos, ohne daß es in seiner Eigenständigkeit aufgehoben oder nur übersehen wird. Wenn man nun die Schriften des Aquinaten unter dem sprachphilosophischen Gesichtspunkt durcharbeitet und die zerstreuten Bemerkungen sammelt, wird man nicht ohne Erstaunen feststellen müssen, daß er sehr weit in das Wesen der Sprache eingedrungen ist und manche Einsicht darüber gewonnen hat, die für uns auch heute, ja gerade heute anregend sein dürfte. Leider hat sich die sonst so erfolgreiche Thomasforschung unserer Tage noch wenig mit diesem Thema befaßt. Bis heute vermißt man eine monographische Studie über die Sprachphilosophie des hl. Thomas. Obwohl wir uns nicht erkühnen, diese Lücke ausfüllen zu wollen, möchte die vorliegende Arbeit doch einen bescheidenen Beitrag dazu liefern, indem wir aus dem vielgestaltigen Fragenkomplex eine Kernfrage herausgreifen, die uns wegen ihrer zentralen Stellung einen tieferen Einblick in die Anschauungen des Doctor Angelicus zu geben verspricht.

Als Ausgangspunkt unserer Untersuchung kann ein Text aus der *Summa Theologiae* (I q. 34 a. 1 c) dienen, in dem Thomas gleichsam thesenhaft seine Lehre zusammenfaßt. Es handelt sich hier um die an sich theologische Frage : utrum verbum in divinis sit nomen personale. Der Aquinate gibt darauf eine bejahende Antwort mit folgender Begründung :

« Ad cuius evidentiam, sciendum est quod verbum tripliciter quidem in nobis proprie dicitur : quarto autem modo, dicitur improprie sive figurative. Manifestius autem et communius in nobis dicitur verbum quod voce profertur. Quod quidem ab interiori procedit quantum ad duo quae in verbo exteriori inveniuntur, scilicet vox ipsa, et significatio vocis. Vox enim significat intellectus conceptum, secundum Philosophum, in libro I Periherm. (c. 1 n. 2, Editio Berolin. 1831, p. 16 a 3 s.) : et iterum vox ex imaginatione procedit, ut in libro De Anima (lib. II c. 8 n. 11 p. 420 b 32) dicitur. Vox autem quae non est significativa, verbum dici non potest. Ex hoc ergo dicitur verbum vox exterior, quia significat

interiorem mentis conceptum. Sic igitur primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur : secundario vero, ipsa vox interioris conceptus significativa : tertio vero, ipsa imaginatio vocis verbum dicitur. Et hos tres modos verbi ponit Damascenus (De fide orthodoxa), in I libro, cap. XIII, dicens quod verbum dicitur naturalis intellectus motus, secundum quem movetur et intelligit et cogitet, velut lux et splendor, quantum ad primum : rursus verbum est quod non verbo profertur, sed in corde pronuntiatur, quantum ad tertium : rursus etiam verbum est angelus, idest nuntius, intelligentiae, quantum ad secundum. — Dicitur autem figurative quarto modo verbum, id quod verbo significatur vel efficitur : sicut consuevimus dicere, hoc est verbum quod dixi tibi, vel quod mandavit rex, demonstrato aliquo facto quod verbo significatum est vel simpliciter enuntiantis, vel etiam imperantis »[1].

Was sagt uns dieser Text ? Offenbar ist hier die menschliche Sprache Gegenstand der Betrachtung, wie der Ausdruck « in nobis » andeutet. Das menschliche Wort soll als Analogie für das göttliche dienen. Es werden nun drei Arten von Worten im eigentlichen Sinne (« proprie ») unterschieden und einer vierten Art in uneigentlichem oder bildlichem Sprachgebrauch gegenübergestellt. Thomas beginnt mit einer Analyse des äußeren Wortes, das ja offensichtlicher und allgemeiner « Wort » genannt wird. Jedoch gleich zu Anfang betont er, daß dieses Wort in zweifacher Hinsicht aus dem Inneren hervorgeht, als Laut und als Bedeutungsträger. Ganz im Sinne des Aristoteles, auf den er sich auch beruft, trennt er Laut (vox) und Bedeutung (significatio) (s. unten S. 209)[2], und sieht in letzterer die Wesensfunktion des Wortes : « ein Laut, der nichts bedeutet, kann nicht 'Wort' genannt werden ». Nun aber wird der Laut deshalb « Wort » genannt, « weil er den inneren conceptus mentis bezeichnet ». Damit ist Thomas tiefer in das Wesen der Sprache eingedrungen. Er hat die ursächliche Abhängigkeit des äußeren Sprechens vom innerlichen Begriff erkannt und folgert daraus (« sic igitur »), daß dieser « zuerst und hauptsächlich » « Wort » genannt werden müsse. Nach seiner Auffassung ist also das Sprachgeschehen ein wesenhaft innerer Vorgang, aufs engste mit

[1] Vorläufig müssen wir auf eine eigentliche Übersetzung verzichten, da wir uns angesichts der feingegliederten und äußerst biegsamen Terminologie des hl. Thomas (vgl. *F. A. Blanche*, Sur la langue technique de saint Thomas d'Aquin, Revue de Philosophie XXX (1930) 7-30) nicht der Gefahr einer Umdeutung aussetzen dürfen. Wir halten uns daher vorerst an die Fachausdrücke des Aquinaten selbst, und erst am Schluß unserer Darlegungen dürfen wir es wagen, die thomistische Lehre in unsere moderne Begriffswelt zu übertragen.

[2] Hier noch im weiteren Sinne genommen.

dem begrifflich geformten Erkennen verknüpft. Erst an zweiter Stelle kommt dem Laut der Name « Wort » zu, und zwar insofern als er den inneren Begriff bezeichnet. Als dritte Art des « Wortes » führt der Doctor Angelicus die Lautvorstellung an. Um seiner Aufzählung der « Wortarten » ein gewisses Gewicht zu geben, zumal er sie ja hier nicht näher begründen kann, beruft er sich auf eine « auctoritas », freilich nicht auf den « Philosophus », sondern auf den Kirchenvater Johannes Damascenus, der ebenfalls ein dreifaches Wort im dargelegten Sinne unterscheidet. Schließlich kommt Thomas noch auf die vierte uneigentliche Bedeutung des Terminus « verbum » als die durch Hinweis bezeichnete oder auf Grund eines Befehls bewirkte Sache zu sprechen. Im nächsten Abschnitt wendet er dann unter Heranziehung eines Augustinuszitates (aus De Trinit. XV, 10) die gewonnene Unterscheidung auf das Trinitätsgeheimnis an, indem er allein das innere geistige Wort als Analogon zur zweiten göttlichen Person gelten läßt.

Wie ist nun die in jenen Darlegungen enthaltene Lehre über die Sprache zu verstehen ? Was der Aquinate über das äußere Wort und den Unterschied von Laut und Bedeutung sagt, dürfte heute kaum auf Widerspruch stoßen. Daß er aber von dem vorgestellten Sprechen ein anderes rein geistiges unterscheidet und dieses als Wort im eigentlichen, ja sogar im ersten Sinne betrachtet, wird von den meisten nicht ohne weiteres hingenommen werden. Allerdings gibt Thomas zu, daß nach der allgemeinen Anschauungsweise unter dem Namen « verbum » zuerst das äußere, bedeutungstragende Lautgebilde verstanden wird ; diesem überkommenen Sprachgebrauch aber stellt er ganz entschieden seine eigene Lehrmeinung entgegen, derzufolge die Sprache etwas Innerliches ist und im engsten Zusammenhang mit dem Erkennen steht. Gewiß kommt hier keine der berüchtigten « naiven Identifikationen » in Frage, die man so gern den Scholastikern unterschiebt. Ein Denker wie Thomas wird heute wieder zu ernst genommen, als daß man bei ihm aprioristische Konstruktionen « ad hoc » vermuten würde. Doch müssen wir uns fragen, wie kommt er zu seiner Auffassung, und wie begründet er sie.

Aus dem Zusammenhang, in dem die Stelle sich findet, erfahren wir, daß der Anlaß zu jenen sprachtheoretischen Erörterungen ein theologischer ist. Hier, wie auch sonst, gibt gerade die Trinitätslehre dem hl. Thomas Gelegenheit, seine Anschauungen über die Sprache oder besser das Wort darzulegen ; sucht er doch eine Analogie für die Eigenart der zweiten göttlichen Person, die in der Heiligen Schrift

und Väterlehre als das « Wort » bezeichnet wurde. Er glaubt sie in dem inneren « conceptus mentis » gefunden zu haben, dem ja auch ein gewisser Wortcharakter zukommt, ohne daß er die Unvollkommenheiten des äußeren Wortes teilt. Hierin darf man wohl das letzte Motiv seiner Sprachlehre erblicken. Die geoffenbarte und durch die kirchliche Tradition übermittelte Wahrheit vom göttlichen Worte ist für Thomas zugleich das treibende und richtunggebende Moment in der Betrachtung der sprachlichen Erscheinungen.

Damit ist aber noch nichts über die eigentliche Begründung der thomistischen Sprachauffassung entschieden. Der Aquinate beruft sich zwar, was auch der angeführte Text bestätigt, auf « auctoritates », in unserm Falle auf Aristoteles und Johannes Damascenus. Sonst gilt vor allem der hl. Augustinus viel in unserer Materie [1]. Unter dem historischen Gesichtspunkt sind demnach zwei Hauptarten von Quellen zu unterscheiden : die griechische, insbesondere aristotelische Philosophie und die patristische Tradition, die gerade in bezug auf das Sprachproblem den hl. Thomas stark beeinflußt hat [2]. Jedoch würde er sich mit einem bloßen Autoritätsbeweis nicht zufrieden geben ; er sucht vielmehr eine sachliche Rechtfertigung seiner Anschauung zu bringen. Schon die besprochene Stelle deutet eine solche an, und die Zitate erscheinen hier mehr als Ornamente denn als eigentliche Beweise ; sie könnten fehlen ohne Schaden für die logische Einsichtigkeit der Darlegung. Das geht ganz deutlich daraus hervor, daß Thomas mit eigenen Worten noch einmal dasselbe sagt, was er schon im Anschluß an Aristoteles (Periherm. I c. 1 n. 2) vom Begriff als Bedeutung des Wortes gesagt hat. Auf die nähere Begründung konnte Thomas an dieser Stelle naturgemäß nicht eingehen. Auch sonst hat er sie niemals in ausführlicher und systematischer Darstellung gegeben, da er immer nur gelegentlich auf dieses Thema zu sprechen kam. Vielmehr zerstreut wie die goldenen Steinchen in einem Mosaik leuchten die Gründe bald hier, bald dort hervor und fügen sich, wenn man sie in der Ganzheit des Systems schaut, zu einem klaren und sinnvollen Bilde zusammen.

Eine zweifache Aufgabe ergibt sich für uns aus der vorläufigen Interpretation des zitierten Textes, die nur zum Ziel hatte, das Problem,

[1] Auf die Quellen der thomistischen Sprachlehre werden wir weiter unten näher eingehen.

[2] Vgl. *M. D. Chenu* O. P., Les « Philosophes » dans la Philosophie chrétienne médiévale, Rev. sc. ph. th. 26 (1937) 27-40.

wie es von Thomas gesehen wurde, zu umreißen. Zum ersten müssen wir uns mit der Entwicklungsgeschichte der Frage bis auf Thomas und mit den (historischen) Quellen seiner Lehre bekannt machen. Auf dem so gewonnenen geschichtlichen Hintergrund wird sich die Eigenart und das Wesen der thomistischen Sprachauffassung klarer abheben, sodaß uns einsichtig wird, worin der Aquinate von früheren Denkern abhängig ist, und inwiefern er zur Lösung der Frage durch eigene Leistung beigetragen hat, wenn wir im zweiten Teil versuchen werden, durch interpretierende und zugleich systematische Darlegung den eigentlichen Lehrgehalt und dessen sachliche Begründung herauszuarbeiten. Die vorliegende Arbeit soll also hauptsächlich eine Deutung des hl. Thomas aus sich selbst durch Vergleichung der Texte anstreben ; diese Deutung muß aber systematisch sein, weil man nur aus dem ganzen Systemzusammenhang die einzelnen Lehrpunkte in der richtigen Weise sichten und bestimmen kann.

Im Aufbau dieses zweiten Teiles unserer Untersuchung folgen wir dem Gedankengang der Stelle aus der *Summa Theologiae*, die wir als Ausgangspunkt wählten. Dementsprechend werden wir mit dem äußeren Wort beginnen, das ja in der allgemeinen Ansicht zunächst als « Wort » bezeichnet wird, weil es im Laut sinnlich wahrnehmbare Gestalt angenommen hat, wie Thomas überhaupt bei seinem Forschen am aristotelischen Grundsatz festhält, daß unser intellektuelles Erkennen von der Sinneserfahrung ausgeht, was auch für die Sprachlehre zutrifft (cf. Verit. q. 4 a. 1). Die äußere Erscheinung der Sprache wird nun vor allem unter dem Gesichtspunkt ihrer Leistungen (Funktionen) zergliedert, wobei sich die Bedeutungsfunktion als die wesentliche herausstellt. Man kann daher diesen Abschnitt auch als « phänomenologische Analyse » (im weiteren Sinne) bezeichnen ; hat es doch Thomas wie kaum ein zweiter verstanden, die einzelnen Phänomene klar zu scheiden und zu bestimmen, wiewohl er die Methode der modernen Phänomenologie (Husserl) nicht gekannt, wohl aber mit genialem Instinkt benutzt hat. Da nun die Bedeutung des Wortes aufs engste mit dem Begriff verknüpft ist, werden wir auf die weitere Frage geführt: wie verhalten sich nach thomistischer Auffassung Sprechen und Erkennen zueinander ? Durch diese Erörterungen hoffen wir, das Wesen der Sprache und der Erkenntnis in thomistischer Schau tiefer verstehen zu lernen, vornehmlich mit Rücksicht auf die Natur des « inneren Sprechens », dem ja der Wortcharakter « primo et principaliter » zugeschrieben wird. Hierauf haben wir die einzelnen Ergeb-

nisse in einer aus dem Geiste des Doctor Communis geborenen Synthese zusammenzufassen, um von ihr aus die mannigfaltigen Erscheinungen der Sprachwelt deuten zu können. Den Abschluß soll eine Gegenüberstellung der thomistischen und der gegenwärtigen Sprachlehre unter dem besonderen Gesichtspunkt unseres Themas bilden.

I. Die Geschichte des Problems vor Thomas.

1. Sprechen und Denken in der antiken Philosophie.

Die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sprechen ist ein Grundproblem der Philosophie schlechthin. Schon dem primitiven Menschen drängte sie sich auf ; war doch für ihn das Wort, insbesondere der heilige Name, kein leerer Schall, sondern von dem gleichen « Mana » durchdrungen wie die bezeichnete Sache und somit eine Vergegenwärtigung ihres Wesens. In dieser Anschauung haben die Magie des Wortes und der Euphemismus ihre Wurzeln. Ähnliches galt von den Gedanken, als deren unmittelbaren Ausdruck der Naturmensch die Worte ansah. So kam man zu der « naiven » Gleichsetzung von Sache, Wort und Gedanke [1]. In ihr ist der vorgeschichtliche Ursprung unseres Problems zu suchen.

Seine weitere Entwicklung aber strebte in zwei divergente Richtungen auseinander : in eine religiös-metaphysische und in eine rational-logische. Erstere gab sich vor allem in den Mythologien der Alten kund, in denen das « schöpferische Wort » häufig die Funktion eines kosmischen Urprinzips übernahm, wie die « Vāc » der Inder (*Ṛigveda* 10, 125) [2] oder der « Thot » bei den Ägyptern [3]. Die andere « logische » Richtung trat im allgemeinen später, oft in Verbindung mit der Grammatik, hervor. So entwickelte sich in Indien aus den Bemühungen um das Verständnis der alten *Veden* verhältnismäßig früh eine (empirische) Sprachwissenschaft, die schon um 300 v. Chr. (Pāṇini) eine erstaunliche Vollendung erreicht hatte [4].

[1] *H. Werner*, Die Ursprünge der Metapher, Leipzig 1919, 75 f. ; *E. Cassirer*, Philosophie der symbolischen Formen I, Die Sprache, Berlin 1923, 56 ; *K. Plachte*, Symbol und Idol, Berlin 1931, 115 ff. ; *G. Mensching*, Das Heilige Wort (Untersuch. z. allgem. Religionsgesch. 9), Bonn 1937, 29 ff.

[2] Bei *P. Deussen*, Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 1, Leipzig 1920[4], 146 ff.

[3] *E. Krebs*, Art. « Logos » in : Lexikon für Theologie und Kirche VI, Freiburg 1934 [2], Sp. 630 ; *G. Mensching*, a. a. O. 11 ff. ; 24 ff.

[4] *V. Thomsen*, Geschichte der Sprachwissenschaft bis zum Ausgang des 19. Jahrhunderts (übers. von *H. Pollak*), Halle 1927, 3 ff.

Bei den Griechen treffen wir zwar den « Logos » (als *Terminus*) zunächst nur im nüchternen Gewande der philosophischen Spekulation an und erst viel später, wohl unter dem Einfluß der orientalischen Religionen, besonders zur Zeit des Hellenismus, trat er in mythischer Verkleidung auf [1]. Die *Idee* des Logos aber scheint auch der älteren griechischen Mythologie, vornehmlich dem apollonischen Glaubenskreis, nicht fremd gewesen zu sein ; denn es ist eine Eigentümlichkeit des griechischen Geistes überhaupt, « Logos » und « Physis » bzw. « Kosmos » in einer lebendigen Einheit zusammenzuschauen, die ihren Ursprung aus dem « Mythos » ableiten dürfte [2].

So kann man *Heraklits* kühnen Satz, der Logos sei das alles Geschehen durchwaltende, rhythmische Weltgesetz (Vors. 12 B 31 ; 50) [3], eigentlich nur als einen ersten Erklärungsversuch der mythischen Vorstellungen durch die Philosophie recht verstehen [4]. Zwar hält er noch an der Übereinstimmung der Worte und Gedanken mit den Dingen fest ; doch die philosophische Reflexion macht sich schon bei ihm klärend und zerlegend bemerkbar, indem er von den vereinzelten, toten ἔπεα (Wörtern) den lebendigen λόγος (Satz, Rede) unterscheidet, der eine alle Gegensätze vereinigende Synthesis im Rhythmus des Werdens darstellt [5].

Bei *Parmenides* dagegen tritt zum ersten Male das « Logische » in Erscheinung [6]. Allerdings kommt auch in seiner Lehre der Unterscheidung von λόγος und ἔπεα eine wichtige Aufgabe zu ; aber sie erhält nun eine gnoseologische Note. Der « verläßliche » Logos steht als Denken (νόημα) der Wahrheit mit dem einheitlichen Sein in engster Beziehung, und insofern bilden Denken und Sprechen mit dem Sein eine wahrhafte Einheit : Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ'ἐὸν ἔμμεναι (Frag. 18 B 6, 1 ; vgl. 8, 8 ; 8, 17 ; 8, 50) ; τὸ γάρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (Frag. 18 B 5, 1). Anders steht es um den « trügerischen Bau » der ἔπεα. In ihrer Vielheit und Veränderlichkeit besitzen sie nur einen

[1] *H. Leisegang*, Der Logos als Symbol, Blätter für deutsche Philosophie I (1927-28) 298 ff.

[2] *O. Willmann*, Geschichte des Idealismus I, Braunschweig 1907 [2], 19 ff. ; *W. Jaeger*, Paideia I, Berlin-Leipzig 1934, 206 ff.

[3] Nach *H. Diels*, Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1912 [3].

[4] *W. Jaeger*, a. a. O. 243 ff. ; *H. Leisegang*, a. a. O. 292 ff. ; Ders. Art. « Logos » in : Realenc. d. class. Altertumswiss. XIII, 1 (1926), Sp. 1047 ff. ; *E. Hoffmann*, Die Sprache und die archaische Logik (Heidelberger Abhandl. z. Philos. u. ihrer Gesch. 3), Tübingen 1925, 6 ff.

[5] *E. Hoffmann*, ebd. 1 ff.

[6] *W. Jaeger*, a. a. O. 236 ff.

relativen Wahrheitswert und vermögen deshalb nichts als eine unsichere Meinung (δόξα) hervorzubringen [1]. Ihre Bedeutung verdanken sie der menschlichen Einsetzung (Frag. 18 B 19; vgl. 8, 39). Mit dieser Behauptung tritt Parmenides in scharfen Gegensatz zur pythagoreischen Lehre von dem natürlichen Ursprung (φύσει) der Namen, findet aber einen Bundesgenossen in dem mehr soziologisch-kulturphilosophisch eingestellten *Demokrit*, der die Sprache als ein Kunsterzeugnis (τέχνη) auffaßt und dementsprechend ihre Entstehung oder vielmehr ihren Gehalt durch künstliche Satzung (νόμῳ) bestimmt sein läßt [2].

Jedoch erst die *Sophisten* brachen offensichtlich mit der mythologischen Überlieferung und bahnten den Weg zur Trennung von Sprechen, Denken und Sein an. Gewiß trugen sie hierdurch viel zur Begründung und Entwicklung der Grammatik, sowie der Rhetorik bei; aber das willkürliche Moment in der Sprachbildung überbetonend kamen sie schließlich zu einem relativistischen Subjektivismus (Protagoras, Frag. 74 B 1), ja sogar zu einem « nihilistischen » Skeptizismus, wie ihn Gorgias (Frag. 76 B 3) mit aller Entschiedenheit verteidigt [3].

Diesem skeptischen « Nominalismus » gegenüber suchte die sokratisch-platonische Dialektik die Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis sicherzustellen. *Sokrates* wird zwar von den neueren Forschern [4] nicht mehr als der « Entdecker des Begriffes » und der « Definition » gefeiert; es bleibt aber sein unbestreitbares Verdienst, die eigentliche Aufgabe der Logik klar herausgestellt zu haben. Aus den unbestimmten und schwankenden Wortbedeutungen soll man, so fordert er, zur Erfassung des allgemeinen Wesens (εἶδος, τί ἐστί)

[1] *E. Hoffmann*, a. a. O. 8-15.

[2] Ebd. 15-27. Bemerkenswert ist, daß der Gegensatz zwischen φύσει und νόμῳ weniger die Genesis der Sprache als die Richtigkeit bzw. Naturgemäßheit ihres Gehaltes betrifft, wie *E. Hoffmann* (ebd. 15 f. im Anschluß an *H. Steinthal*, Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern I, Berlin 1890, 75 ff.) hervorhebt; vgl. *V. Thomsen*, a. a. O. 7 f.

[3] Vgl. *O. Willmann*, a. a. O. I, 355 ff.; 367 f.; *J. Stenzel*, Platon der Erzieher, Leipzig 1928, 52; *E. Hoffmann*, a. a. O. 17 ff.; 41; *W. Capelle*, Die Vorsokratiker, Leipzig 1935, 327 ff.; 333 f.; 343 f.; 350 ff.

[4] *Heinr. Maier*, Sokrates, Tübingen 1913; *J. Stenzel*, Art. « Logik » in: Realenc. d. class. Altertumswiss. XIII, 1 (1926), Sp. 999 ff.; *Ders.*, Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles, Leipzig und Berlin 1931 [2], besonders S. 142-155; vgl. auch *K. Praechter*, in *F. Überwegs* Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums (= *Überweg-Praechter*), Berlin 1920 [11], 147 ff.

vorzudringen versuchen, das dann in der widerspruchsfreien Definition (λόγος) zur logischen Darstellung kommen könne. Die Erfüllung dieser Forderung blieb jedoch dem größten aller Sokratiker, *Platon*, vorbehalten, dem es freilich erst in seinen späteren Dialogen (*Sophistes*, *Politikos*, *Philebos*) gelungen ist, mit Hilfe der Diairesis den kunstgerecht definierten (Klassen-)Begriff herauszuarbeiten.

Hierin liegt eines der intimsten Anliegen der platonischen Dialektik beschlossen, und der Ausgangspunkt konnte kein anderer als die Sprache sein, zumal für den griechischen Geist Sprechen und Denken im « Logos » eine lebendige Einheit bilden [1]. Darum widmete er schon im *Kratylos* seine besondere Aufmerksamkeit der Frage nach dem Ursprung und Erkenntniswert der Namen. Wiewohl er zwischen dem veränderlichen Laut (φωνή) und der dem Namen eigentümlichen Bedeutung unterscheidet (τὸ τοῦ ὀνόματος εἶδος 389 D ff.) und die Namen als « Nachahmungen der Dinge im Laute » bezeichnet (μιμήματα φωνῇ 422 C), ist das Ergebnis des Dialoges doch ein mehr negatives: aus den Namen können wir keine sichere Kunde über das Wesen der Dinge vernehmen, da neben der natürlichen Lautsymbolik bes. bei den Stammwörtern (424 D-427 C/D) auch die freie Übereinkunft (συνθήκη) ihre Entstehung mitbestimmt (435 D-440 D). So sucht Plato die Einseitigkeit sowohl der Sophisten als auch der Herakliteer zu vermeiden. Letztere gaben ja vor, durch ihre oft willkürlichen Etymologien zur Wesenserkenntnis der Dinge gelangen zu können [2].

Die Lösung, die der *Kratylos* gab, hielt sich nur an der Oberfläche des Sprachproblems und konnte daher Platon nicht befriedigen. Er wollte tiefer in das Geheimnis der Sprache eindringen und dessen geistige Wesensgründe aufdecken, was er vor allem in den Dialogen der Altersjahre unternahm. Wenngleich hier das « Logische » mehr in den Brennpunkt der Aufmerksamkeit rückt, so bleibt doch der ontologische Dualismus zwischen den Ideen und den Erscheinungsdingen

[1] *E. Zeller*, Die Philosophie der Griechen II, 1, Leipzig 1875 [3], 529 ; *J. Stenzel*, Platon der Erzieher, 283 ; *P. Friedländer*, Platon II, Leipzig-Berlin 1930, 523 : « Überall (in Platons Schriften) ist die Besinnung auf die Sprache das Mittel zu positiver Aufklärung ».

[2] *Überweg-Praechter*, 271 ff. ; *E. Cassirer*, a. a. O. I, 62 f. ; *J. Stenzel*, Philosophie der Sprache, in : Handbuch der Philosophie, hrg. von *A. Baeumler* und *M. Schröter* IV A, München-Berlin 1934, 77 ; *K. Büchner*, Platons Kratylos und die moderne Sprachphilosophie (Neue deutsche Forschungen, Abt. Philos. 16), Berlin 1936.

stets im Hintergrund des platonischen Denkens bestehen [1]. Dieser beherrscht auch die Welt des Sprachlichen. Wie wir sahen, stellt schon der *Kratylos* den Gegensatz zwischen der idealen Bedeutung und der kontingenten Lautmaterie heraus, der durch den μίμησις-Gedanken überwunden werden soll. Nun aber greift Platon das Problem von der *gnoseologischen* Seite an. Ist es doch der erkennende Mensch, der zwischen jenen beiden Welten steht, da er einerseits durch die Schau (σύνοψις) Anteil an den Ideen gewinnen kann, andererseits aber gezwungen ist, zu den Dingen der Sinnenwelt Stellung zu nehmen. Nach den früheren Schriften konnte allein die νόησις bzw. διάνοια, das « reine » Denken, zur Anteilnahme an der idealen Wirklichkeit im Wissen (ἐπιστήμη) führen ; von ihr völlig getrennt, hatte sich die ungewisse δόξα nur mit den Sinnendingen zu beschäftigen. Jetzt sucht Platon die Ideenschau mit der empirischen Erfahrung zu verbinden, indem er διάνοια und δόξα miteinander vergleicht [2].

An dieser Wende der platonischen Dialektik kommt dem Logos eine entscheidende Bedeutung zu [3]. Denken und Sprechen, die vordem (vgl. bes. Krat. 397 C ff. ; 435 D ff. ; Phaidr. 260 B ff.) in schroffem Gegensatz gesehen wurden, treten nunmehr in nähere Beziehung zueinander. Ja, nach dem *Theaitetos*, der sich hauptsächlich mit dem Problem des Wissens befaßt, ist sogar das Denken selbst (τὸ διανοεῖσθαι) nichts anderes als

« ein Gespräch (λόγος), das die Seele mit sich selbst über den Gegenstand ihres Forschens hält. Eigentlich nicht wissend [4] teile ich dir dies mit. So nämlich erscheint sie (Seele) mir : wenn sie denkt (διανοουμένη), tut sie nichts anderes als sich unterreden (διαλέγεσθαι), indem sie sich selbst fragt und antwortet, bejahend und verneinend. Wann immer sie aber, sei es langsamer oder schneller vorwärtsschreitend, etwas definiert hat (ὁρίσασα) und bereits ein und dasselbe behauptet (φῇ) und nicht schwankt,

[1] *Überweg-Praechter*, 299 ; *C. Ritter*, Die Kerngedanken der platonischen Philosophie, München 1931, 103 ff. ; 235 ff.

[2] *J. Stenzel*, Studien, 19 ff. ; 25 ff. ; 71 ff.

[3] *P. Friedländer* (Platon II, 453) weist darauf hin, daß diese Frage schon im *Menon* 97 B ff. und *Symposion* 202 A berührt wurde (vgl. *U. v. Wilamowitz-Moellendorf*, Platon I, Berlin 1920 [2], 281 ff. ; II, 152 f.). Auch sonst übernimmt der Logos in früheren Schriften die Funktion eines Kriteriums der Wahrheit (vgl. *O. Apelt*, Platonische Aufsätze, Leipzig-Berlin 1912, 38 ff.).

[4] Zu dem μὴ εἰδώς sei bemerkt, daß es nur den ersten Teil unseres Textes angeht. So kann man mit *C. Ritter* (Kerngedanken, 236) die zitierten Worte zu jenen « definitorischen Erklärungen » rechnen, die « nach Platons Sinn gewiß als endgültig hingenommen werden dürfen ».

dann sehen wir das als ihre Meinung (δόξα) an. Wie ich das Meinen ein Reden nenne, so auch die Meinung eine ausgesprochene Rede, jedoch nicht zu einem anderen und nicht mit der Stimme, sondern schweigend zu sich selbst » (189 E - 190 A) [1].

An dieser Stelle gehen also δόξα und διάνοια eine enge Verbindung ein und zwar unter der Vermittlung des λόγος. Allerdings ist dieser λόγος, wie Platon ausdrücklich betont, nicht mit dem äußeren Sprechen durch Stimmlaute zu verwechseln, obgleich auch er im wahrsten Sinne als ein Gespräch bezeichnet werden muß. Er ist eben ein innerliches Gespräch, das die Seele mit sich selbst ohne Laute führt. Somit gilt es ein *zweifaches Sprechen* zu unterscheiden : ein äußeres lauthaftes und ein inneres stimmloses Sprechen, welch letzteres mit dem Meinen und Denken identisch ist.

Diese Deutung legt auch der Zusammenhang nahe, in dem sich die angeführte Stelle findet. Platon handelt von dem δοξάζειν als einem λέγειν πρὸς ἑαυτόν oder τῇ ψυχῇ (190 C ; vgl. 190 A ; 195 E f.). Dagegen wird die äußere Sprache oder « Erklärung » nicht ohne Ironie abgetan, da sie nur

« eine Kundgabe seines Gedankens (τὸ τὴν αὑτοῦ διάνοιαν ἐμφανῆ ποιεῖν) durch die Stimme in Zeit- und Hauptwörtern sei, als ob man seine Meinung (δόξα) in dem durch den Mund sich ergießenden Strom wie in einem Spiegel oder in Wasser abbilde » (206 D).

Platon spricht hier ohne Zweifel von einem anderen Logos als vorher, da er ihn mit dem doch sonst nicht so geringgeschätzten Denken identifizierte. Durch einen solchen äußeren Logos als « Erklärung » oder « Wortdefinition » [2] kann freilich das bloße Meinen nicht zum Wissen ergänzt werden, da er dieses schon voraussetzt. Die aufgestellte Bestimmung des Wissens als μετὰ δόξης ἀληθοῦς λόγος (206 C) bewegt sich demnach in einem circulus vitiosus, was auch dann der Fall ist, wenn man den λόγος als beschreibende Aufzählung der Bestandteile (206 E ff.) oder als Wesensdefinition durch Angabe des unterscheidenden Merkmals (208 C ff.) nimmt. So schließt der Dialog mit einer *Aporie:* der Logos scheint als Mittler zwischen der Doxa und der Dianoia zu versagen, er kann « auch in seiner

[1] Der Schluß des Textes lautet im Griechischen nach der Ausgabe von *I. Burnet* (Oxonii 1930) : ὥστ' ἔγωγε τὸ δοξάζειν λέγειν καλῶ καὶ τὴν δόξαν λόγον εἰρημένον, οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον οὐδὲ φωνῇ, ἀλλὰ σιγῇ πρὸς αὑτόν.

[2] *O. Apelt,* Platon. Theätet, Leipzig 1923 [4], 186 ff.

höchsten Form das Besondere des 'Wissens', der 'Erkenntnis' nicht aufklären »[1].

Auf die Frage nach dem Wesen des Wissens, die der *Theaitetos* offen ließ, versucht Platon im *Sophistes* eine Antwort zu geben[2]. Nachdem er die Prädikabilität der Begriffe in der κοινωνία τῶν γενῶν begründet glaubt (251 A ff., bes. 253 D ff.), untersucht er die Möglichkeit des Irrtums im Denken und Reden, die von den Sophisten geleugnet wurde (260 B/C ff.). Zunächst legt er dar, wie der Satz (λόγος) durch seinen Wesensbezug auf ein sinngebendes Etwas (πρᾶγμα), das er nicht nur « nennt », sondern « meint » (τὶ περαίνει)[3], wahr oder falsch sein kann (262 D ff.). Bevor er sich nun zu beweisen anschickt, daß auch wahre und falsche Gedanken, Meinungen und Anschauungen in der Seele entstehen können, glaubt er zeigen zu müssen, worin das Wesen dieser Phänomene bestehe, und wodurch sie sich voneinander unterscheiden (263 D f.). Als Vergleichsobjekt, an dem er diese Unterscheidung dartun will, wählt er den Logos (263 D-264 A), und aus der Verwandtschaft mit diesem schließt er auf die Irrtumsmöglichkeit bei jenen drei psychischen Vorgängen:

« Da also der Satz (λόγος) wahr und falsch sein konnte, von jenen (Phänomenen) aber das Denken (διάνοια) als Zwiegespräch der Seele mit sich selbst (αὐτῆς πρὸς ἑαυτὴν ψυχῆς διάλογος) erschien, die Meinung (δόξα) hingegen als das Endergebnis des Denkens (διανοίας ἀποτελεύτησις) und das, was wir Anschauung nennen, als die Mischung von Wahrnehmung und Meinung, so müssen notwendig einige von diesen Verwandten des Logos manchmal falsch sein » (264 A/B)[4].

So wird ganz offensichtlich das Denken als ein Gespräch der Seele mit sich selbst aufgefaßt, und diese Gleichsetzung des inneren Logos mit dem Denken dient als Grundlage für den beabsichtigten Beweis.

[1] *P. Friedländer*, Platon II, 457; vgl. *F. Michelis*, Platons Theätet, Freiburg 1881, 101 ff.; *U. v. Wilamowitz-Moellendorf*, Platon I, 522 f.; II, 233 f.; *O. Apelt*, a. a. O. 187 f.; *J. Stenzel*, Studien, 81; *K. Hildebrandt*, Platon, Berlin 1933, 305 ff.; 338.

[2] Über den innigen Zusammenhang der beiden Dialoge kann kaum ein Zweifel bestehen; vgl. *C. Ritter*, Kerngedanken, 134 f.; 236 f.; *K. Hildebrandt*, Platon, 316 ff.; *J. Stenzel*, Studien, 40 ff.; 45 ff.; 81.

[3] *J. Stenzel*, ebd. 89 f.; vgl. *J. Deuschle*, Die platonische Sprachphilosophie, Marburg 1852, 23 f.

[4] Da hier die δόξα als Abschluß der διάνοια betrachtet wird, kann man diese Stelle als Parallele zum oben zitierten Text aus dem Theaitetos nehmen (vgl. *J. Stenzel*, a. a. O. 40).

Schwieriger ist angesichts der Vieldeutigkeit des Wortes λόγος die Interpretation der voraufgehenden Stelle 263 E, die zu mannigfachen Mißverständnissen Anlaß gab. Zu Beginn des Abschnittes, in dem der Unterschied jener drei Phänomene durch Vergleich mit dem Logos herausgearbeitet werden soll, fragt der gesprächsführende Fremdling :

« Sind nicht διάνοια und λόγος dasselbe ? Indessen wird der διάλογος, der im Innern der Seele zu ihr selbst ohne Stimme vor sich geht, von uns διάνοια genannt. — Theaitetos : Allerdings. — Der Fremdling : Dagegen heißt der durch den Mund von ihr (der διάνοια) her sich ergießende Lautstrom λόγος » (263 E) [1].

Unzweifelhaft wird auch hier das Denken als ein innerseelisches Zwiegespräch bezeichnet ; ebenso sicher darf man annehmen, daß im zweiten Abschnitt des Zitates vom äußeren Logos gesprochen wird (vgl. Kontext !). Wollte man nun den ersten Satz der angeführten Stelle etwa mit *J. Stenzel* [2] als eine Behauptung ansehen, in der « einfach feststellend » διάνοια und λόγος « gleichgesetzt » werden, oder auch als eine ebendieselbe Gleichheit aussagende These, die durch das Folgende bewiesen werden soll, dann würde freilich dieser Text die Annahme einer schlechthinnigen Gleichsetzung von innerem und äußerem Logos bei Platon wahrscheinlich machen. In der Tat haben neuerdings einige Forscher die Stelle in diesem Sinne zu verstehen versucht [3].

Jedoch liegt hier weder eine « einfache Feststellung » noch ein « Beweis » für die etwa aufgestellte These vor, daß διάνοια und λόγος dasselbe seien. Schon das einleitende οὐκοῦν ist keineswegs im Sinne einer Folgerung zu nehmen, da keine Begründung vorausgeht ; es

[1] Nach der Ausgabe von *I. Burnet* lautet der Urtext : ΞΕ. Οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταὐτόν· πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, διάνοια ; — ΘΕΑΙ. Πάνυ μὲν οὖν. — ΞΕ. Τὸ δέ γ'ἀπ' ἐκείνης ῥεῦμα διὰ τοῦ στόματος ἰὸν μετὰ φθόγγου κέκληται λόγος.

[2] Studien, 40.

[3] So folgert z. B. *E. Hoffmann* im Anschluß an diese und die oben besprochene *Theaitetos*stelle (189 E f.), die er übrigens höchst unvollkommen, ja sinnwidrig wiedergibt, daß « gedachter und gesprochener Logos im Grunde ihres Wesens dasselbe sind » (Archaische Logik, 35), wobei er unter « gesprochenem Logos » allem Anschein nach die äußere lauthafte Rede versteht (vgl. ebd. 35 f. ; 37 ; 42 ; 43 ff.). Auch *J. Stenzel* scheint eine ähnliche Ansicht zu vertreten, indem er die *Sophistes*stelle 263 E folgendermaßen kommentiert : « Zunächst wird διάνοια und λόγος gleichgesetzt, wobei möglicherweise mit διάλογος und διάνοια etymologisch gespielt wird ; der Unterschied besteht nur im physischen Aussprechen (263 E) » (Studien, 75 ; vgl. das Folgende, auch S. 40 ; 80 f. ; 85 f.).

kann also nur Fragepartikel sein. Es wird nämlich die Frage aufgeworfen: wie verhalten sich Denken und Sprechen? sind nicht Denken und Sprechen dasselbe? Damit soll das zur Diskussion stehende Problem angezeigt werden, das dann sogleich durch eine Einschränkung (πλήν!) näher abgegrenzt und gewissermaßen erläutert wird. So will Platon nur sagen, daß der innere διάλογος wohl (μέν) von uns διάνοια genannt wird, obschon (δέ γε) sonst auch der äußere Lautstrom λόγος heißt. Dieser Logos ist allerdings nicht mit dem Denken identisch, sondern nur ein Lautstrom, der von ihm ausgeht (ἀπ'ἐκείνης ... ἰόν gibt deutlich die Trennung der beiden Phänomene an!). Näherhin besteht der Unterschied zwischen dem äußern Logos und dem Denken nicht nur darin, daß dieses einen inner-seelischen Logos darstellt, während der lauthafte Logos nach außen hervortritt und an körperliche Organe gebunden ist; vielmehr ist er zugleich konstitutiver Natur, insofern als der διάλογος, wie überhaupt das « Dialektische », zum Bereich der ἐπιστήμη gehört, wogegen sich der λόγος als « Satz » (Urteil) auf die Anschauung und Erfahrung bezieht (Soph. 260 A ff.; 262 D ff.) [1].

Es kann sich demnach nicht um eine einfache Gleichsetzung von « gedachtem und gesprochenem Logos » handeln, wenn mit diesem das lauthafte Sprechen gemeint ist; vielmehr werden beide Phänomene scharf voneinander geschieden, damit das Verhältnis des Logos zum Denken im rechten Licht erscheine [2]. Zwar liegt es dem griechischen Philosophen durchaus fern, das äußere Sprechen völlig vom Denken trennen zu wollen; deshalb weist er ja auf den genetischen Zusammenhang zwischen beiden Vorgängen hin. Doch allein zwischen dem inneren Logos oder eigentlichen « Dia-logos » und der διάνοια besteht jene Identität, auf die sich die gesamte Beweisführung stützt, wie am Schluß der Untersuchung nochmals betont wird (264 A). Der *Sophistes* bestätigt nicht nur die Darlegungen des *Theaitetos*, sondern führt sie auch weiter. Die dort gegebene Definition des Wissens scheiterte, weil der Logos nur als äußere « Erklärung » aufgefaßt wurde (201 E ff.; 206 C ff.). Im *Sophistes* hingegen hat die δόξα als Abschluß der διάνοια « den innern λόγος in sich aufgenommen » [3] und gerade

[1] Vgl. *O. Apelt*, Platonische Aufsätze, 245 ff.; 271 f.; bes. 272 [1].

[2] Ein indirektes Argument für unsere Deutung liegt darin, daß die gegenteilige Auffassung mit der platonischen Lehre als Ganzheit in Widerspruch gerät, insofern als eine Gleichsetzung mit der äußeren kontingenten Sprache notwendig eine Unterwertung des Denkens bedeuten würde.

[3] *J. Stenzel*, Studien, 80.

hierdurch ihre Verwandtschaft mit der διάνοια erwiesen, eben weil nun innerer und äußerer Logos klar unterschieden wurden.

Worin besteht aber die Natur jenes inneren Logos? Unzweifelhaft handelt es sich hier um ein echtes Sprachphänomen. Das Meinen wird als ein λόγος εἰρημένος (Theait. 190 A) oder auch als ein διάλογος der Seele mit sich selbst bezeichnet, der in einem Wechselspiel von Frage und Antwort besteht (ebd. 189 E ff.; 195 E f.). Damit soll der dynamische oder « diskursive » Charakter des Denkens verdeutlicht werden, und zwar geht es Platon, wie *J. Stenzel*[1] nachgewiesen hat, vornehmlich um das einteilende Denken, um die διαίρεσις, die zu einem « Haben » (ἔχειν, ἕξις, vgl. Theait. 197 B ff.) des Gegenstandes in der « Definition » führen soll. Als Abschluß dieses definitorischen Denkens wird die δόξα hingestellt, allerdings nicht jedwede δόξα, sondern nur die mit dem λόγος verwandte (Sophist. 264 A/B). Denn die δόξα als solche erfaßt nur den sinnlichen Gegenstand, der λόγος aber dringt bis zum εἶδος des Dinges vor[2]. Er verleiht erst dem Erkennen den eidetischen Charakter, er zeigt das Allgemeine (γένος) im Besonderen auf, während die δόξα im Verein mit der φανταστία diesem allgemeinen Begriff den anschaulichen Hintergrund verschafft[3]. Der λόγος hat infolgedessen eine rein noetische Funktion und darf keineswegs mit dem bloß vorgestellten Sprechen verwechselt werden[4]; er steht für das « reine » Denken[5], das in platonischer Auffassung seinem innersten Wesen nach eine Bewegung zwischen Frage und Antwort, zwischen Erscheinung und Meinung, also ein wirklicher διά — λογος ist. Mit *E. Zeller* kann man sagen: für Plato ist « das Logische darum wesentlich ein Dialogisches »[6].

Das Gesagte wird durch den nach dem *Sophistes* geschriebenen Dialog *Philebos* bestätigt, worin Platon den gesamten Erkenntnis-

[1] Studien, 45 ff.; 86 ff.; 104; vgl. *O. Apelt*, Platonische Aufsätze, 38 ff.

[2] *J. Stenzel*, Studien, 81 ff.; 85 ff.; 92 ff.; vgl. 94-105.

[3] Ebd. 82 ff.; 91 ff.

[4] Vgl. *P. Natorp*, Platos Ideenlehre, Leipzig 1902, 110; 112 f.; 295 f. Hingegen scheint die Verwechslung der Phänomene des inneren geistigen mit dem innerlich vorgestellten Sprechen, das man in neuerer Zeit als « inneres Sprechen » einfachhin bezeichnet (vgl. etwa *V. Egger*, La parole intérieure, Paris 1881 [1904 ²]; *G. Ballet*, Le langage intérieur et les diverses formes de l'aphasie, Paris 1886; *P. B. Ballard*, Thought and Language, London 1934, 27 ff., u. a.), den eigentlichen Anlaß für das Mißverstehen Platons zu bilden.

[5] *P. Natorp*, a. a. O. 110 ff.; *H. Leisegang*, Logos, Sp. 1055; *J. Stenzel*, Studien, 40; 84 ff.

[6] Philosophie der Griechen II, 1, 481.

vorgang an einem konkreten Beispiel auseinanderlegt (38 C ff.): es sieht jemand in der Ferne unscharf einen Gegenstand und wünscht nun ein Urteil (κρίνειν) darüber zu gewinnen, indem er sich fragt, was es wohl sei, und so mit sich selbst sprechend, eine richtige oder falsche Antwort findet (38 C/D). « Und wenn jemand ihn begleitet, so wird er das, was er zu sich selbst sprach, in die Stimme hineinspannen (τά τε πρὸς αὑτόν ῥηθέντα ἐντείνας εἰς φωνήν) und es seinem Begleiter mitteilen, wodurch zum (äußeren) λόγος geworden ist, was wir vordem δόξα nannten » (38 E). Ist er aber allein, so wird er ebendasselbe bei sich selbst überdenken (τοῦτο· ταὐτὸν πρὸς αὑτὸν διανοούμενος ebd.). Die Seele scheint dann einem Buche zu gleichen, in das « die mit den Sinneswahrnehmungen zusammentreffende μνήμη » gewissermaßen λόγους hineinschreibt (38 E f.). Außerdem ist noch ein Maler in der Seele tätig, « der nach dem Schreibkünstler die Bilder jener Reden in die Seele einzeichnet » (39 B). Platon unterscheidet hier unzweideutig das innere Sprechen, das mit einer δόξα abschließt, und die äußere Mitteilung durch die Stimme; von diesen beiden Tätigkeiten sondert er als παθήματα die in das Gedächtnis geschriebenen Reden bzw. Gedanken und deren Bilder oder Vorstellungen in der Einbildungskraft ab[1].

Was nun das Verhältnis des äußeren zum inneren Logos, d. h. zum Denken betrifft, so wird man tiefgehende Verschiedenheiten zwischen beiden Phänomenen nicht leugnen können. Wie der greise Philosoph im *Timaios* ausführt, soll gerade der innere Logos als διάνοια oder νόησις die Seele zur ἐπιστήμη der ewig seienden Ideen emporführen, sie aber zugleich auch durch die von ihm gezeugte δόξα mit den veränderlichen Erscheinungen bekannt machen (37 B/C; vgl. ebd. 27 E ff.; 36 D ff.; auch Staat 507 B ff.; 532 C ff.). Der innerliche Logos ist also eine Zusammenfassung des Denkens und Meinens, und sein eigentümliches Erzeugnis ist das εἶδος (Wesensbegriff), in dem sich Idee und Erscheinung begegnen. Der äußere Logos hingegen ist nur wie ein Bild des Gedankens im Laute (διανοίας ἐν φωνῇ ὥσπερ εἴδωλον, Theait. 208 C), das zudem noch sehr unzuverlässig und wandelbar ist, gleichwie ein Bild im Spiegel oder Wasser (ebd. 206 D). Schon im *Kratylos* hat ja Platon auf die Kontingenz und den relativen Erkenntniswert der Lautsprache hingewiesen (394 E ff.;

[1] Vgl. *J. Stenzel*, Studien, 77 ff.; *P. Natorp*, Platos Ideenlehre, 322 f.; *P. Friedländer*, Platon II, 582 f.

400 E ff.; 429 A ff.; 435 D ff.; vgl. auch die späteren Schriften Phaidr. 260 D ff.; Brief VII 343 A ff.). Darum steht der gesprochene Logos in der Stufenleiter der Dingerfassung weit ab vom höchsten « unsagbaren » Sein (Brief VII 342 A ff.) [1]. Andererseits bestehen enge Beziehungen zwischen dem im Denken und im Laut gesprochenen Logos; belehrte uns doch der *Kratylos* (389 D ff.), daß eben jenes Eidos, welches der innere Logos gezeugt hat, die eigentliche Bedeutung der Namen ausmacht. Man kann daher mit *J. Stenzel* den gedachten Logos berechtigterweise als « den zentralen Vorgang des inneren Sinngebens » betrachten [2]. Er ist es, der dem äußeren Sprechen den Inhalt und zugleich die durch diesen bestimmte Gestalt (Lautsymbolik) verleiht. So versteht man auch, warum Platon zwischen Satz und Gedanken (Urteil), also zwischen Rede- und Denkganzheit, eine inhaltliche Übereinstimmung gelten läßt (Soph. 263 E f.; Phileb. 38 E) [3]; denn schließlich ist auch die lautliche Sprache eine obzwar schwache, so doch wahre μέθεξις am ewigen Sein [4].

Alle diese Bemühungen um die Sprache sind ebenso wie die Ideenlehre selbst eigentlich nur Deutungsversuche jener tiefen Intuition des geistigen Seins, die das treibende Grundmotiv, den ἔρως, alles platonischen Forschens bildet. Letztlich endet deshalb auch die Lehre vom Logos im ἄρρητον, die Philosophie der Sprache wird zu einem μῦθος des unsagbaren Seins (vgl. Brief VII 343 B ff.) [5].

Es kann nach dem Gesagten wohl keinem Zweifel unterliegen, daß Platon den inneren Logos scharf vom äußeren scheidet, obgleich er das nahe Verhältnis zwischen diesen Vorgängen keineswegs in Frage stellen will. Er steht eben noch im Bann der « archaischen Logik », für die der « unlösbare Zusammenhang » von Denken und äußerem Sprechen eine selbstverständliche Voraussetzung darstellt [6].

[1] Der « aus Haupt- und Zeitwörtern zusammengesetzte » λόγος kann hier nicht den « Begriff » im Sinne einer (logischen) Definition bedeuten, sondern nur dessen äußere sprachliche Darstellung, zumal er ja gleich darauf der δόξα und ἐπιστήμη gegenübergestellt wird (342 B/C), durch die erst die « logische Definition » zustande kommt (vgl. *J. Stenzel*, Platon der Erzieher, 311 ff.).

[2] Philosophie der Sprache, 79.

[3] *J. Deuschle*, Die platonische Sprachphilosophie, 21 ff.; *E. Hoffmann*, Archaische Logik, 35 f.; *J. Stenzel*, Studien, 80.

[4] *J. Deuschle*, a. a. O. 27 f.; 70 ff.; *H. Steinthal*, Geschichte der Sprachwissenschaft I, 142 ff.; *E. Hoffmann*, a. a. O. 41 ff.; *J. Stenzel*, Studien, 97 ff.

[5] *E. Hoffmann*, a. a. O. 73 ff.; *P. Friedländer*, Platon I, Berlin 1928, 180 ff., bes. 196 ff.; vgl. 68 ff.

[6] *E. Hoffmann*, a. a. O. 43.

Wir mußten bei diesen Erörterungen länger verweilen, weil die durch Platon versuchte neue, leider oft mißverstandene Lösung des Problems für die nachfolgende Sprachphilosophie von ausschlaggebender Bedeutung geworden ist. Als erster war es Platons größter Schüler, Aristoteles, der jene Unterscheidung übernahm und weiterbildete; aber auch die Stoiker, die Neuplatoniker und nicht zuletzt die Kirchenväter sind durch sie bei ihren Logosspekulationen angeregt worden, und durch ihre Vermittlung hat sie der hl. Thomas kennengelernt, in dessen System sie eine hervorragende Rolle spielt.

Die Sprachlehre des *Aristoteles*, der für den hl. Thomas den « Philosophus » κατ' ἐξοχήν darstellt, kann als eine Synthese aller vorhergehenden Versuche angesehen werden. Mehr empirisch von der äußeren Erscheinung ausgehend, bestimmt er das Sprechen vorerst als eine Gliederung (Artikulation) des Lautes durch die Zunge: διάλεκτος δ' ἡ τῆς φωνῆς ἐστὶ τῇ γλώττῃ διάρθρωσις (De animalibus historiae IV, 9, editio Berolin. p. 535 a 30 s.). Jedoch ist damit noch nicht das eigentliche Wesensmoment der (menschlichen) Sprache erfaßt. Nur der Laut, der zugleich Träger einer bestimmten Bedeutung ist, kann als ein echtes Sprachgebilde betrachtet werden (Met. Γ, 4 p. 1005 b 35 ss.; ib. K, 5 p. 1061 b 34 ss.). Der Sprachlaut ist nämlich ein σύμβολον, das für eine Sache steht (De interpret. 2 p. 16 a 27 ss.: De Sophist. elench. 1 p. 161 a 7 ss.), näherhin ein bedeutsamer Laut auf Grund einer Übereinkunft (φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην, De interpret. 2 p. 16 a 19 s.; 4 p. 16 b 26 ss.). Durch das letztere Moment ist schon der soziale Charakter angedeutet, der nach aristotelischer Auffassung zum Wesen des Sprachlichen gehört, insofern als der Mensch gerade als ζῷον πολιτικόν sprachbegabt ist (Polit. I, 1 p. 1253 a 7 ss.; cf. Problem. XI, 55 p. 905 a 20 ss.). Mit den Tieren hat er zwar die Stimme gemein, aber nicht den διάλεκτος (De animalibus historiae IV, 9 p. 536 b 1 ss.). Dieser jedoch ist nach Wohnort und Charakter der Menschen verschieden (ib. p. 536 b 8 ss.).

Trotz der empirisch-kritischen Einstellung war für den Griechen Aristoteles der innige Zusammenhang zwischen Denken und Sprechen eine selbstverständliche Tatsache. Das zeigt sich schon in der häufigen Konsoziation von Bezeichnungen, die jenen beiden Phänomenen zugeordnet sind, wie « Rede » (λόγος), « Name » (ὄνομα) oder « Aussagen » (κατηγορεῖσθαι) mit « logischer Erörterung » (διαλέγεσθαι) oder « Beweis » (ἀπόδειξις), ja sogar mit « Wahrsein », « Sich-bewahrheiten » (ἀληθεύειν, ἀληθεύεσθαι) und mit dem « Sein » selbst (εἶναι, ὑπάρ-

χειν) (Met. Γ 4 p. 1006 a 13 ss.; ib. p. 1006 b 34 ss.; 7 p. 1012 a 22 ss.; K, 5 p. 1061 b 34 ss.; 6 p. 1063 b 10 ss.; De interpret. 4 p. 17 a 3 ss.)[1]. Es scheinen also nicht nur die grammatische und logische, sondern auch die ontologische Ordnung in ein enges Verhältnis zueinander gebracht zu werden. Zudem ist es höchst wahrscheinlich, daß der Stagyrite bei der Grundlegung und bei dem Ausbau der Logik, als deren « eigentlicher Vater » er gilt[2], seinen Ausgang von der griechischen Sprache nimmt, was *A. Trendelenburg* vornehmlich in bezug auf die Kategorienlehre betont hat[3]. Nach *W. Jaegers* Urteil schafft sich die dem aristotelischen Denken eigentümliche « begriffliche Analytik » zunächst « eine von der Sprache ausgehende Bedeutungslehre », auf deren Grundlage sich das philosophische Forschen weiterentwickelt[4].

Es ist indessen völlig unberechtigt, die Logik des Aristoteles einfach mit dem Schlagwort « Sprachlogik » abzutun, als ob sie von der äußeren Sprache abhinge und mit dieser das Schicksal der Kontingenz teile, wie *J. B. Rieffert* anzunehmen geneigt ist[5]. Ebensowenig kann man dem Stagyriten mit *H. Steinthal* vorwerfen, er habe das Wesen der Sprache verkannt und die grammatische mit der logischen Betrachtungsweise verwechselt[6]. Vielmehr liegt gerade darin sein Verdienst, daß er « zuerst die sprachlichen Gebilde scharf von den parallelen logischen Gebilden geschieden hat », was neuerdings *J. Stenzel* mit Recht hervorhob[7]. Die Sprache bildet freilich den

[1] Vgl. *H. Leisegang*, Logos, Sp. 1040 f.

[2] *W. Jaeger*, Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin 1923, 45.

[3] Historische Beiträge zur Philosophie I. Geschichte der Kategorienlehre, Berlin 1846, 144 f.; *ders.*, Logische Untersuchungen, Leipzig 1862 [2], I, 371. Vgl. *M. Müller*, The Science of Thought, London 1887, 424 ff. *H. Leisegang*, der sich *Trendelenburgs* Meinung anschließt, glaubt: « der ganze Aufbau des Organon ist ohne das grammatische Schema nicht denkbar » (Logos, Sp. 1040; vgl. 1040 f.).

[4] A. a. O. 397.

[5] Logik, in: *M. Dessoir*, Lehrbuch der Philosophie II, Berlin 1925, 22 f.; vgl. 286 ff.

[6] Geschichte der Sprachwissenschaft I, 185 ff.; 195 ff.; *ders.*, Psychologie und Sprachwissenschaft, Berlin 1881, 44 ff.; 65; ähnlich *H. Glockner*, Der Begriff in Hegels Philosophie (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte 2), Tübingen 1924; gegen *Steinthal* wendet sich *A. Marty*, Untersuchungen zur Grundlegung der allg. Grammatik und Sprachphilosophie I, Halle 1908, 66 ff.

[7] Philosophie der Sprache, 109; vgl. *C. Prantl*, Geschichte der Logik im Abendlande I, Leipzig 1855, 94 ff.; 98 ff.; 102 ff.; *E. Cassirer*, Philosophie der

Ausgangspunkt, aber keineswegs das bestimmende Prinzip der Logik; eher könnte man umgekehrt von einer Logifizierung der Grammatik reden [1].

Ohne Zweifel besteht nach Aristoteles ein inniges Verhältnis zwischen Erkenntnis und Sprache. Dieses hat jedoch seinen Grund nicht in einer unzulässigen Verquickung der beiden Gebiete, sondern in der schon bei Platon vorgebildeten Unterscheidung von äußerem (ἔξω) und innerem (ἔσω) Logos, welch letzterer mit dem Denken identisch ist. Ganz klar geht dies aus einer Stelle in den *Analytica posteriora* (I, 10 p. 76 b 24-27) hervor:

« Nicht zum äußeren Logos gehört der Beweis, sondern zu dem in der Seele, da auch der Syllogismus nicht dazu gehört; denn man kann immer gegen den äußeren Logos Einwände erheben, aber gegen den inneren Logos nicht immer » [2].

Es handelt sich hier, wie der Zusammenhang zeigt, um die ersten unbeweisbaren Grundsätze der Wissenschaft, die weder bloße Annahmen (ὑποθέσεις) noch Forderungen (αἰτήματα) sind, weil sie durch sich selbst notwendig sind und aufgefaßt werden (ib. 23 s.). Bevor diese Behauptung näher begründet wird (ib. 27 ss.), soll das in ihr enthaltene Problem durch die Unterscheidung des inneren und äußeren Logos scharf herausgestellt werden; denn nicht auf die äußere sprachliche Einkleidung jener Grundsätze kommt es an, sondern auf ihren inneren « logischen » Gehalt. Dieser ist unmittelbar einsichtig, weshalb jene Sätze mit Notwendigkeit angenommen werden müssen, sobald die Bedeutung ihrer Termini erfaßt ist (ib. 76 a 31 ss.). Was dagegen ihre äußere kontingente Sprachgestalt betrifft, so kann man gegen sie immer Einwände erheben; vermag doch ein jeder wenigstens mit Worten zu leugnen, wovon er selbst innerlich überzeugt ist. Also kann die äußere Sprache falsch sein wie die δόξα und der λογισμός (Überlegung), während das echte Wissen, die ἐπιστήμη und der νοῦς, stets wahr sind (Anal. post. II, 19 p. 100 b 5-8; cf. Met. Γ, 5 p. 1009 a 19-22) [3].

symbolischen Formen I, 65 f.; *H. v. Arnim*, Die europäische Philosophie des Altertums, in: Die Kultur der Gegenwart I, 5, Berlin und Leipzig 1909, 172; *J. Geyser*, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles, Münster 1917, 103 ff.; 119 ff.; *E. Hoffmann*, Archaische Logik, 77 ff.

[1] *J. Stenzel*, Platon, der Erzieher, 169 f.; *E. Hoffmann*, a. a. O.

[2] Der Text lautet nach der Ed. Berolin.: Οὐ γὰρ πρὸς τὸν ἔξω λόγον ἡ ἀπόδειξις, ἀλλὰ πρὸς τὸν ἐν τῇ ψυχῇ, ἐπεὶ οὐδὲ συλλογισμός. Ἀεὶ γὰρ ἔστιν ἐνστῆναι πρὸς τὸν ἔξω λόγον, ἀλλὰ πρὸς τὸν ἔσω λόγον οὐκ ἀεί.

[3] *J. Geyser*, a. a. O. 141 f.; vgl. 144 f.

Demnach ist es die gleiche Gelegenheit, die den Stagyriten zur Darlegung der Unterscheidung von innerem und äußerem Logos veranlaßt, wie bei Platon, nämlich die Frage nach der Möglichkeit und den Grundlagen des Wissens. Aristoteles hat aber insofern Platons Lehre weitergeführt, als er nur das rein «*logische*» Denken unter dem Terminus des «inneren Logos» begreift (cf. ex. gr. Met. Γ, 4 p. 1006 a 22 ss.), während dessen Anwendung bei seinem Lehrer noch ziemlich unbestimmt blieb. Für Aristoteles bestand ja nicht mehr die Schwierigkeit, die ἐπιστήμη mit der δόξα und der empirischen Erfahrung zu verbinden; denn diese letztere war nach seiner Anschauung der notwendige Ausgangspunkt alles Denkens und Erkennens, weil die Denkobjekte in den sinnlichen Formen gegeben sind: ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι (De Anima III, 8 p. 432 a 4 ss.). So ist in der aristotelischen Philosophie die Ansicht von der sprachlichen Natur des Denkens schon sehr abgeschwächt; dafür tritt dann das spezifisch «Logische» umso klarer hervor, wie der Stagyrite überhaupt dem inneren Logos als psychischem Phänomen, auch wo man es erwarten sollte, etwa in Verbindung mit dem Wirken des νοῦς ποιητικός und mit der Begriffsbildung, keinerlei Aufmerksamkeit widmet [1]. Jedoch ist nun eine saubere Scheidung der logischen und sprachlichen Sphäre angebahnt (cf. Met. Γ, 5 p. 1009 a 19 ss.), und damit eine entscheidende Wendung in der Auffassung des Sprachproblems schlechthin, die sich freilich erst im Mittelalter und in der Neuzeit durchsetzen konnte, weil für den antiken Menschen der «Logos» stets eine mehr oder minder deutlich gefaßte Einheit von Erkennen und Sprechen darstellte.

Indessen blieb auch in der aristotelischen Lehre das Denken mit der Sprache innerlich verbunden, und das äußere Sprechen ist hier nichts anderes als die «Erscheinungsform des logisch schließenden Denkens» [2]. Zunächst gewinnt die Unterscheidung der vorsokratischen Philosophen zwischen λόγος und ὀνόματα bzw. ἔπεα einen neuen Wert, indem der Logos (Satz), dessen Zeichen der Name ist, eine Definition darstellt: ὁ λόγος, οὗ τὸ ὄνομα σημεῖον, ὁρισμὸς γίνεται (Met. Γ, 7 p. 1012 a 23 s.). Die Verschiedenheit von λόγος und ὄνομα besteht nun darin, daß der λόγος den Gegenstand klar abgrenzt (διορίζει oder διαιρεῖ), wogegen der Name ihn nur unbestimmt bezeichnet (ἀδιορίστως

[1] Vgl. *F. Brentano*, Die Psychologie des Aristoteles, 165 ff.
[2] *H. Steinthal*, Geschichte der Sprachwissenschaft I, 195.

σημαίνει Phys. A, 1 p. 184 b 10 s.). Der Satz (Definition) « meint » also stets einen bestimmten Sachverhalt, die Bedeutung der Worte ist an sich noch unbestimmt und wird erst innerhalb der Satzganzheit festgelegt [1]. Die gegliederte und bedeutsame Rede (διάλεκτος) ist dann das εἶδος φωνῆς d. h. nicht eine Art (species) der Stimme, sondern die Form, das gestaltende Prinzip derselben (Problemat. XI, 1 p. 898 b 30 s.); denn die φωνή wird an anderer Stelle die λόγου ὕλη genannt, kann also nicht zugleich die übergeordnete Art darstellen [2]. Hier scheint die platonische Lehre von der Bedeutung als dem εἶδος des Namens nachzuklingen (s. oben S. 208); aber sie erhält nun eine metaphysische Begründung in der aristotelischen Akt-Potenzlehre: die Sprache ist ihrem Wesen nach Akt (ἐνέργεια), der die potentielle ὕλη des Lautes von innen her gestaltet oder « informiert ».

Auf den innigen Zusammenhang der aristotelischen Sprachphilosophie mit der Metaphysik weist uns auch die Lehre von der Formursache (εἶδος = οὐσία oder ἐνέργεια), die sowohl mit dem « logischen » Begriff (λόγος) und dem « ontologischen » Sein (ὄν) aufs engste verknüpft ist, da sie zugleich « Erkenntnis- und Realgrund » ist [3]. Dennoch darf man dem Stagyriten keine Verwechslung der Ordnungen des Seins und des Denkens, bzw. der Sprache vorwerfen. Wie nämlich *W. Jaeger* nachgewiesen hat, ist seine Logik von der Metaphysik nicht nur methodisch, sondern auch entwicklungsgeschichtlich streng zu trennen [4]. Dann unterscheidet Aristoteles scharf zwischen dem « Bezeichnen » (σημαίνειν) und dem « Sich-bewahrheiten » (ἀληθεύεσθαι), wodurch das Wort erst in Beziehung zum Sein (εἶναι) tritt (Met. K, 5 p. 1062 a 20 s.; cf. 13 ss.). Darum enthält jeder Satz die begriffliche Zweiheit: das Ausgesagte (τὸ κατηγορούμενον) und das, von dem etwas ausgesagt wird (τὸ καθ' οὗ κατηγορεῖται) (Analyt. prior. I, 1 p. 24 b 16 s.); dieses bildet das ὑποκείμενον der Aussage (ib. 24 b 28 ff.). Es folgt hieraus die Spaltung der Rede in Subjekt und Prädikat, in denkendes, bzw. redendes Ich und « gemeinter » (intendierter) Gegenständlichkeit [5]. Gegen den Miß-

[1] Vgl. *H. Leisegang*, Logos, Sp. 1041 f.; *E. Hoffmann*, Archaische Logik, 70 f.

[2] *E. Hoffmann*, ebd. 78. H. hat die metaphysischen Grundlagen der aristotelischen Sprachlehre im zit. Werke S. 67 ff., besonders die Rolle der ἀναλογία eingehend behandelt.

[3] *W. Jaeger*, Aristoteles, 395 f.; vgl. *O. Willmann*, Geschichte des Idealismus I², 484 ff.; 548 f.; *Überweg-Praechter*, 389 f.; *J. Geyser*, a. a. O. 64 ff.

[4] A. a. O. 45; 394 ff.

[5] Vgl. *P. Matthes*, Sprachform, Wort- und Bedeutungskategorie und Begriff, in: Philosophie und Geisteswissenschaften 3, Halle 1926, 9 f.

brauch der Sprache durch die Sophisten kämpfend, stellt Aristoteles vor allem das Anderssein von Wort und Ding heraus und stützt seine Beweisführung auf die Tatsachen des Bedeutungswandels und der Bedeutungsmannigfaltigkeit (De Sophist. elench. 1 p. 161 a 10 ss.). Demnach hat er die Trennung der Seinsordnung von der Sprache streng durchgeführt, ohne jedoch den naturgemäßen Zusammenhang zwischen beiden Gebieten zu zerstören.

Die aristotelische Lehre von der Sprache ist für die nachfolgende Logik und Grammatik von weittragender Bedeutung geworden, zumal sie nicht nur die metaphysische Begründung einer Sprachphilosophie, sondern auch den Übergang von rein philosophischer Spekulation zu fachwissenschaftlich philologischem Forschen darstellt [1]. War für Aristoteles die Logik nur das « Organon », gewissermaßen eine « Propädeutik » der gesamten Philosophie gewesen, so entwickelte sie sich schon bei den älteren *Peripatetikern* mehr und mehr zu einer Spezialwissenschaft, die oft mit erstaunlicher Virtuosität betrieben wurde [2]. Typisch ist für diese Denkrichtung die schärfere Trennung des Dialektischen vom Apodeiktischen [3].

Die *Stoiker* hingegen, die Thomas von Aquin vornehmlich durch die Vermittlung der Klassiker, wie Cicero, kennen lernte [4], betrachteten die Logik als einen der drei Hauptteile der Philosophie und stellten sie somit in eine Reihe mit der Physik und Ethik. Zugleich ist der Bereich dieser Logik gegenüber dem der aristotelischen erweitert, indem er auch die Rhetorik und Dialektik, ja sogar die Grammatik umfaßt [5]. Diese Gebietsbestimmung der Logik ist in der stoischen Lehre von dem innigen Zusammenhang zwischen Denken und Sprechen begründet; denn auch die Stoiker halten an der echt griechischen Auffassung des Denkens als eines inneren Sprechens fest, ja sie gehen noch einen Schritt weiter als ihre philosophischen Vorgänger, insofern als sie sogar die äußere Sprache in die Einheit des Logos miteinbeziehen. Nach ihnen bleibt der menschliche Logos — ein Teil der allgemeinen Weltvernunft — substantiell derselbe, ob er nun als

[1] *W. Jaeger*, Aristoteles, 428-432.

[2] *C. Prantl*, Geschichte der Logik I, 348 ff. *Prantl* vermutet hier den Ansatz zur formalen Logik der späteren Antike und des Mittelalters (349).

[3] Ebd. 351 f.

[4] Vgl. *A. Dyroff*, Über die Entwicklung und den Wert der Ästhetik des Thomas von Aquin, Archiv für systematische Philosophie und Soziologie XXXIII (1929), 206 ff.

[5] *C. Prantl*, a. a. O. I, 409 ff.; *H. Leisegang*, Logos, Sp. 1042.

μόριον διανοητικόν wie der λόγος ἐνδιάθετος in der Seele verborgen ist, oder ob er sich als μόριον φωνητικόν im λόγος προφορικός nach außen kundgibt [1]. Nach *H. Leisegangs* Deutung sind Gedanke und gesprochenes Wort allein durch die Erscheinungsform verschieden [2], ist doch für den Stoiker *Chrysippos* die διάνοια die Quelle der Sprache (λόγου πηγή vide Stobaeus Florileg. 3, 66 in: *J. ab Arnim*, Stoicorum veterum Fragmenta. Lipsiae et Berolini 1923, II p. 840). Die lautliche Rede ist nur der « Bote » (ἐξάγγελος) Heraklit der Stoiker, Allg. Hom. 72 p. 142) [3] oder der « interpres » (Cicero, de leg. I, 10) des inneren Gedankens. Auf Grund dieser Anschauungen nahmen die Stoiker einen Parallelismus zwischen Denken und Sprechen an, den sie sogar auf das Verhältnis von Wort und Sache ausdehnten, da die Sprache φύσει entstanden sei und die Worte deshalb von Natur aus wahr (ἔτυμα) sein müßten. Daraus ergab sich als eine wichtige Aufgabe der Sprachwissenschaft die Etymologie, das Forschen nach den Wurzeln oder besser nach dem wahren, sachgemäßen Kern der Namen, wie es schon früher die Herakliteer betrieben hatten [4]. Andererseits lag darin unverkennbar die Tendenz zum Nominalismus verborgen, indem man schon den einzelnen Namen als Nachahmungen der Dinge Wahrheitswert zuschrieb, während man die Begriffe und Ideen als rein subjektive ἐννοήματα oder φαντάσματα unserer Seele ansah [5]. Diese nominalistische Tendenz scheint mit der materialistisch-sensualistischen Erkenntnislehre zusammenzuhängen, und hierin ist die stoische Philosophie mit der *epikureischen* verwandt, die jedoch das physiologische und affektive Moment in der Sprache stärker hervorkehrt (Naturlauttheorie) [6]. Im Gegensatz zum Stoizismus lehrte der Epikureer *Philodemos* von Gadara (um 60 v. Chr.) ausdrücklich, daß auch die Namen nicht Abbilder der Dinge, sondern nur Zeichen für unsere Vorstellungen

[1] Vgl. *O. Willmann*, Geschichte des Idealismus I, 587; *H. v. Arnim*, Die europäische Philosophie, 222; 224; *H. Leisegang*, a. a. O., Sp. 1057 f.

[2] a. a. O. Sp. 1058.

[3] Zit. bei *Leisegang*, ebd. Durch die Vermittlung des Johannes Damascenus (De fide orth. I, 13, P. G. 94, 857 A) scheint diese stoische Idee auf den hl. Thomas übergegangen zu sein, der das « verbum vocis » unter Berufung auf den genannten Kirchenvater als « angelus, idest nuntius intelligentiae » bezeichnet (I Sent. d. 27 q. 2 a. 1 c; I q. 34 a. 1 c; s. oben S. 193.

[4] *V. Thomsen*, Geschichte der Sprachwissenschaft, 14 f.

[5] *C. Prantl*, Geschichte der Logik I, 417 f.; *O. Willmann*, Geschichte des Idealismus I, 584 ff.; *H. Leisegang*, Logos, Sp. 1042.

[6] *C. Prantl*, a. a. O. I, 414 ff.; *H. v. Arnim*, Die europäische Philosophie, 203 ff.; *Überweg-Praechter*, 471 ff.

seien (De Pietate, bei *H. Diels*, Doxographi Graeci, Berolini 1929 [2], 549 b 9 ff.) [1].

Jedoch gewannen gerade die Stoiker einen großen Einfluß auf die positive Sprachwissenschaft und die Grammatik des späteren *hellenistischen* Altertums. Im Verlauf der Entwicklung, den die Sprachwissenschaft damals nahm, entstand der Streit zwischen den *Anomalisten* (Krates von Mallos aus der pergamenischen Schule), die den Gegensatz von Denken und Sprechen betonten, und den *Analogisten* (Aristarch von Alexandrien), für die das beherrschende Prinzip der Sprache in der Analogie (Gleichartigkeit) lag [2]. Das Ergebnis dieser Auseinandersetzung, die schließlich mit einem Ausgleich der Extreme in der Lehre von der Gewohnheit (συνήθεια, consuetudo) beigelegt wurde, war nicht nur eine « systematische Grammatik » (Dionysios Thrax und später Apollonios Dyskolos), sondern auch eine nüchternere Auffassung des Verhältnisses zwischen Erkennen und äußerer Sprache ; man erkannte nun ohne aprioristischen Vorbehalt die Kontingenz der Sprache an, die dann freilich von den Skeptikern durch die θέσει-Lehre überbetont wurde [3].

Durch die Vermittlung des Krates von Mallos fand das Studium der Grammatik um 167 v. Chr. auch bei den Römern Eingang. Auch hier war zunächst der stoische Einfluß vorherrschend, insbesondere auf die Klassiker und die lateinische Schulgrammatik. So prägten aus ihrem Geiste Männer wie *M. Terentius Varro* (116-27 v. Chr.), *M. Tullius Cicero* und *M. Fabius Quintilianus* (35-95 n. Chr.) die lateinische Terminologie (« substantia », « genus », « forma », « notio », « definitio » etc.), die dann mit der Grammatik durch *Donatus* (um 350 n. Chr.) und *Priscianus* (um 500) an das Mittelalter überliefert wurde und für dieses maßgebend blieb [4]. *A. Trendelenburg* sieht das Kennzeichen dieser Grammatik in der « Herrschaft der Etymologie über die Syntax » ; man erklärte die grammatischen Formen und Funktionen nicht mehr aus der Ganzheit der Sätze, sondern durch Zusammensetzung aus nur scheinbar bestehenden Wörtern, was sich auch für die weitere

[1] Vgl. auch *W. Windelband*, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (hrg. von *H. Heimsoeth*), Tübingen 1935, 169.

[2] *V. Thomsen*, a. a. O. 17 ff.

[3] Ebd. 14 ; 19 ff. ; *C. Prantl*, a. a. O. 497 ff.

[4] *C. Prantl*, ebd. 505 ff. ; 511 ff. ; *V. Thomsen*, a. a. O. 22 ; *J. J. Baebler*, Beiträge zu einer Geschichte der lateinischen Grammatik im Mittelalter, Halle 1885, 2 ff. ; 40 f.

Entwicklung der Logik nachteilig ausgewirkt hat [1]. Sogar die Peripatetiker, wie etwa *Galenus*, gerieten trotz der Bemühungen eines *Alexander Aphrodisias* um die « reine Logik » in das Fahrwasser der Stoa, und in der für die mittelalterliche Philosophie äußerst wichtigen Εἰσαγωγή des Neuplatonikers *Porphyrius* überwiegen die stoischen Elemente bei weitem das platonische und aristotelische Gedankengut [2].

War Aristoteles bestrebt, das mythisch-kosmische Moment in der Logosspekulation nach Möglichkeit auszuschalten und durch eine mehr intellektualistische Umdeutung in den Νοῦς-Gedanken zu ersetzen, so trat es bei den Stoikern wieder stärker in Erscheinung. Vor allem aber beschäftigte sich die Theologie und Volksfrömmigkeit der hellenistischen Epoche eifrig mit dem Logos, der nun unter den verschiedensten Abwandlungen bald als Helios oder Pan, bald als Iris oder Hermes auftrat [3]. Auch die Philosophen, besonders neupythagoreischer Richtung, wie *Numenios* von Apameia (2. Jahrh. n. Chr.) griffen jene Motive auf, und *Plutarch* gab dem Logosgedanken eine theistische Note, indem er den Logos als die Weltidee im göttlichen Geiste deutete (De Iside et Osiride, c. 45-67) [4]. Unter dem Einfluß der orientalischen Religionen und Mythologien gelangte der hellenistische Synkretismus oft zu absonderlichen Theorien über die Rolle des Logos im Werden und Aufbau der Welt. Daher bemühten sich vornehmlich Philon und Plotin dem chaotisch verworrenen Ideenkomplex philosophisch durchsichtige Gestalt zu verleihen, ohne jedoch die berechtigten Motive der zum Teil uralten Mythen preiszugeben .

Zunächst versuchte *Philon* von Alexandrien die alttestamentliche Lehre von der « Memra » (Wort) und der « Chochma » bzw. « Sophia » (Gottes) mit der hellenistischen Logosphilosophie in Einklang zu bringen. Der göttliche Logos ist als λόγος ἐνδιάθετος mit der Weisheit Gottes identisch und zugleich der Ort (τόπος) der Ideen ; als

[1] Logische Untersuchungen I, 371 f. ; vgl. *C. Prantl*, a. a. O. I, 578 ff. ; 644 ff. ; 660 ff.

[2] *C. Prantl*, ebd. 564 ; 626 ff.

[3] *E. Krebs*, Logos (zit. oben S. 193), Sp. 629 f. ; *F. Dornseiff*, Das Alphabet in Mystik und Magie (*Stocheia* 7), Leipzig-Berlin 1922, 118 ff. ; *J. Lebreton*, Histoire du dogme de la Trinité des origines au Concile de Nicée I, Paris 1927, 71 ff. ; 75 ff. ; *H. Leisegang*, Der Logos als Symbol, 298 ff.

[4] *J. Lebreton*, ebd. 78 ff. ; *G. Mensching*, Das Heilige Wort, 24 ; 26 ff.

[5] Obwohl diese Erörterungen streng genommen nicht zu unserm Thema gehören, so dürfen wir sie doch nicht übergehen, da sie die Trinitätsspekulation der Väter beeinflußt hat, die wiederum eine Hauptquelle der thomistischen Lehre vom « verbum » darstellt.

λόγος προφορικός aber stellt er das Schöpfungswort und somit das Bindeglied zwischen Gott und der von ihm erschaffenen Welt dar (De opif. mundi 20 ss. ed. L. Cohn et P. Wendland I, Berolini 1896, p. 6, 7 ss.). Diesem zweifachen göttlichen Logos entspricht auch eine zweifache Erscheinung sowohl im Menschen als im Kosmos. Im Menschen ist der λόγος ἐνδιάθετος das innerliche Vernunftprinzip, das im λόγος προφορικός lautliche Gestalt annimmt, und im Kosmos fungiert der Logos als gestaltendes Prinzip der unsichtbaren Ideen (κόσμος νοητός) wie auch der sichtbaren Dinge (κόσμος αἰσθητός), die eben Abbilder jener Ideen sind (De vita Mosis II, 127, ed. L. Cohn et P. Wendland IV, Berolini 1902, p. 229, 21 ss.) [1].

Eine ähnliche Rolle übernimmt der Logos im System des *Plotinos* als Mittler zwischen den einzelnen Stufen der Entfaltung aus dem ursprünglichen Einen (ἕν) bis zu den materiellen Dingen herunter. Er ist der erste Ausfluß (ἀποῤῥέον) des νοῦς und hat als solcher sein Dasein in der (Welt)-Seele (Enn. II, 2, 2 ; 3, 5) [2]. In ihm haben die Ideen ihren Ort ; sie werden selbst als λόγοι bezeichnet und mit den λόγοι σπερματικοί der Stoiker in Verbindung gebracht (Enn. II, 7, 3 ; IV, 3, 10 ; V, 7, 1 ss. ; 9, 6 ss. ; VI, 7, 5) [3]. Doch in der neuplatonischen Logoslehre durchdringen sich die kosmischen und psychischen Gesichtspunkte. Wie nämlich der äußere Logos im Laute als εἴδωλον oder μίμημα den inneren Logos der Seele widerspiegelt, so ist diese selbst ein Logos des Geistes (λόγος νοῦ) und damit auch sein Abbild (Enn. I, 2, 3 ; III, 3, 1 ; IV, 3, 5 ; V, 1, 3 ; 6 ; 7) [4]. Es ist nun ohne weiteres einleuchtend, daß nach dieser Lehre Denken und Sprechen nicht nur im göttlichen Geiste, sondern auch in der menschlichen Seele als lebendige Einheit geschaut wurden. Der Logos ist ja zugleich das metaphysische und das psychische Grundprinzip. Er steht deshalb am Anfang alles Seins und Werdens : ἀρχὴ οὖν λόγος καὶ πάντα λόγος (Enn. III, 2, 15 ; cf. V, 1, 1-7), ein Anklang vielleicht an den Prolog des Johannesevangeliums. *(Fortsetzung folgt.)*

[1] Vgl. *M. Heinze*, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, Oldenburg 1872, 204-297, bes. 238 f. ; *O. Willmann*, a. a. O. I, 624 ff. ; *Überweg-Praechter*, 602 f. ; *J. Lebreton*, a. a. O. I, 209-251 ; *H. Leisegang*, Logos, Sp. 1073 ff. ; Der Logos als Symbol, 301 f.

[2] Zitiert nach ed. *R. Volkmann*, Leipzig 1883.

[3] *H. Leisegang*, Logos, Sp. 1059 ff. ; *Überweg-Praechter*, 630 ff., bes. 632 ; *O. Perler*, Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt (Studia Friburgensia), Freiburg i. Schw. 1931, 11 f. ; 70 ff. ; 74 ff. ; 118.

[4] *O. Willmann*, a. a. O. I, 661 ff. ; *O. Perler*, a. a. O. 31 ; 121.