



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Sprechen als Eröffnung realer Gegenwart“

Verfasser

Mag. art. Daniel Schmidt

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im September 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 296 295

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Philosophie

Betreuer:

Univ.-Prof. i.R. Dr. Günther Pöltner

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	5
1. Die Universalität der Sprache	9
1.1. Gründung des Menschseins im Wort	9
1.2. Sein als Gesprochenwerden	12
1.3. Sein als Sprechen	14
1.3.1. Der Anspruch des Seienden an den Menschen	14
1.3.2. Offenheit von Welt als Sprache	16
1.3.3. Das Zu-Wort-kommen des Seienden durch den Menschen	19
1.3.4. Geschieht im menschlichen Sprechen eine „Verdopplung“ des Seienden?	20
1.4. Die Selbstüberschreitung des Menschen in der Sprache	23
1.4.1. Das schöpferische Moment der menschlichen Sprache	23
1.4.2. Sprach- und Weltverhalten zwischen Hervorbringen und Empfangen	26
1.5. Der ursprüngliche Ort des Sprechens im Gespräch	27
1.5.1. Gespräch und Nennakt	28
1.5.2. Die konstitutiven Bezüge des Sprechens	31
a) Der Sprechende sagt sich selber aus	31
b) Der Sprechende spricht zu <i>jemandem</i>	31
c) Nennen und Verstehen: Sprechen <i>über</i> etwas	33
2. Wort und Laut	40
2.1. Das unmittelbare Gegebensein von Sinn im Wort	41
2.2. Die Seinsweise des Hörbaren	45
2.3. Die Komplexität des abstrahierten Wortlauts	49
2.4. Wortlaut und Gesagtes: Einheit des Heterogenen	53
2.5. Lautmalerei und Imitation	55
2.6. Die Weise des Sprechens als Sinnträger	60

3. Wort und Sachverhalt	67
3.1. Der <i>logos</i> des einzelnen Wortes	67
3.1.1. Kratylos: Die Frage nach der „Richtigkeit“ der Namen	67
3.1.2. Das Universalienproblem	87
3.2. Die Inkarnation des Gedachten im Wort	101
 Zusammenfassung	 116
 Anhang	 123
Bibliographie	124
Curriculum	127
Abstract	128

Einleitung

In seinem Essay *„Der Aufstand gegen die sekundäre Welt“* benennt Botho Strauß (in Anlehnung an den Sprach- und Literaturwissenschaftler George Steiner) ein „präzises Datum“ für den „Eintritt von Modernität in unser Sprachbewusstsein“: „Es geschah, als Mallarmé sagte: das Wort Rose bedeutet nichts anderes als die vollkommene Abwesenheit des so bezeichneten Gegenstands. Das Wort duftet nicht noch sticht es.“ In diesem historischen Akt erkennt Strauß den „Kontraktbruch zwischen Welt und Wort“, durch den das „Vertrauen auf die Logos-Stiftung der Sprache“ zerstört wird. Dadurch sieht er eine Entwicklung in Gang gesetzt, die „bis zur reinen Selbstreferenz der Diskurse, dem nihilistischen Vertexten von Texten“ führt. Als letzten Ursprung der „gewaltigen, heroischen Bedeutungsschöpfungen“ durch die „großen >Zeichensetzer< der Moderne [...], ob Marx, Freud, Wittgenstein, ob rational oder irrational“ sieht er den „Verlust des tautologischen Urvertrauens in die Sprache: Ich bin der Ich bin.“¹

Ob es in der Tat nahe liegend ist, gerade an Mallarmé den „Bruch zwischen Welt und Wort“ historisch festmachen zu wollen, sei dahingestellt; der „Verlust des [...] Urvertrauens in die Sprache“ ist Teil einer lange währenden, in mannigfaltigen geschichtlichen Manifestationen gleichsam „schubartig“ auftretenden Entwicklung, die weder zeitlich noch örtlich zu begrenzen ist und deren Wurzeln sich, wie im Rahmen der Arbeit zu zeigen sein wird, bis in die griechische Antike zurückverfolgen lassen.

Der konstatierte Bruch ist aber – einschließlich seiner von Strauß aufgezeigten Konsequenzen – ein unbestreitbares Faktum. Wird der Mensch taub gegenüber der im Wort eröffneten Gegenwart des Gesagten bzw. schaltet er diese methodisch aus, wird die den Worten eigene Verbindlichkeit aufgehoben; sie werden zum Spielball beliebiger Manipulation und Instrumentalisierung, was in weitreichenden und folgenschweren Paradigmenwechseln resultiert. Der Verlust der inneren Sinnrelation des Wortes wird durch dessen äußere terminologische Bestimmung auszugleichen versucht. Dies führt zu einer Multiplikation der Wörter und zugleich zu deren fortschreitender Vereinzelung, weil man deren jeweils eigenem, mit der Sprache gegebenem Sinngefüge nicht mehr traut und an dessen Stelle ein unüberschaubares Geflecht terminologischer Bestimmungen konstruiert, wodurch ein prinzipiell endloser Regress in Gang gesetzt wird, weil die Ebene der Wörter nach Aufgabe

¹ Botho Strauß, *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt*, München 2004, S. 49f.

des Gedankens einer „*Logos-Stiftung*“ – womit zugleich die Logizität der Sprache selbst in Abrede gestellt wird – weder selbst die Möglichkeit einer Begründung von Sinnbezügen eröffnet, noch zu diesem Zwecke überschritten werden kann. So kommt es zu dem „Eigenleben“ der Diskurse, als einem Spiel von ihrer Bedeutung entleerten Wörtern, das auf nichts Reales mehr bezogen ist.

Das Misstrauen dem Wort gegenüber führt zu einer weitreichenden Entwurzelung des Menschen, weil die Sprache für dessen Dasein konstitutiv ist. Mit dem Urvertrauen in die Sprache gerät sein Weltbezug ins Wanken. Er kann keinem Original, d. h. nichts in ursprünglicher Weise zur Erfahrung Kommendem mehr trauen, sondern muss alles in die von ihm konstruierten Schemen des Begreifens zwingen, womit er sich des „Begriffenen“ – und in Relation dazu auch seiner selbst – zu versichern glaubt. So schafft er sich die „*sekundäre Welt*“.

Es stellt sich die Frage, ob es – entgegen der von Mallarmé konstatierten „*vollkommenen Abwesenheit des [...] bezeichneten Gegenstands*“ im Wort – so etwas wie eine durch Sprache eröffnete Anwesenheit des Gesagten gibt und, sollte dies der Fall sein, wie diese zu denken ist. Dieser Frage soll im Rahmen der Arbeit nachgegangen werden.

Charles Taylor benennt diesbezüglich zwei Hauptströmungen in der Philosophie der Neuzeit: einerseits die sprachanalytische Richtung in der Tradition Lockes, die das Wort als „*designative*“ auffasst, sowie andererseits die von Herder bis Gadamer reichende Linie, die es als „*expressive*“ darstellt.² Die in der heutigen Sprachphilosophie vorherrschende Auffassung des Wortes als Zeichen für eine außersprachliche Wirklichkeit ist daraufhin zu hinterfragen, ob Sprache – deren ursprünglicher Ort im Gespräch ist – dabei ursprünglich gedacht ist. Nimmt man gesprochene Worte, die man hört, tatsächlich als „Zeichen“ wahr, die man zuerst in den gemeinten Sinn „zurückübersetzen“ muss? Wenn Sprache in solchen sekundären Zeichenrelationen besteht – wie sollen Letztere dann zustandegekommen sein, wenn nicht im Sinne einer Verständigung, die wiederum Sprache voraussetzt? Gibt es überhaupt eine außersprachliche Wirklichkeit – oder ist, wie Gadamer formuliert, „*Sein, das verstanden werden kann, [...] Sprache*“³?

² Vgl. Charles Taylor, *Language and Human Nature*, in: ders., *Human Agency and Language*, Cambridge 1985 (Philosophical Papers 1).

³ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 3., erweiterte Auflage, Tübingen 1972, S. 450.

Im ersten Teil der Arbeit ist das Phänomen der Sprache in einen universalen Horizont zu stellen. Sowohl die Mitteilung als auch der Vollzug von Sein ist ein sprachliches Geschehen. In jedem Sagen von etwas in Form von verlautenden Worten ist nicht nur die prinzipielle Sagbarkeit des Gesagten, sondern auch ein vorgängiges Angesprochensein durch dieses, bereits vorausgesetzt. Mithin ist Sprache nicht auf die Produktion von Lautzeichen zu reduzieren. Die verschiedenen Aspekte der Sprachlichkeit des menschlichen Weltbezugs, des durch Sprache bedingten Verhaltens des Menschen zur Wirklichkeit, sind dabei zu untersuchen.

Im zweiten Teil wird die klangliche Gestalt des gesprochenen Wortes in den Blick genommen. Dabei soll zunächst eine phänomenologische Annäherung an die Seinsweise des Hörbaren im Allgemeinen sowie an die klingende Erscheinungsweise des Wortes im Besonderen versucht werden, um die von daher gegebenen Voraussetzungen für eine mögliche Relation zwischen der Lautgestalt des Wortes und der intendierten Sache bzw. dem Sachverhalt zu erschließen. Es ist schließlich zu fragen, inwiefern die *Weise* des Sprechens, also gleichsam die „musikalische“ Ebene der Sprache, für die Vermittlung des Gesagten von Bedeutung ist.

Im dritten Teil soll die Problematik der Relation von Wort und Sache zunächst am Beispiel von zwei historischen „Diskursen“ erörtert werden: anhand von Platons Dialog *Kratylos*, dem klassischen „Kompendium“ des altgriechischen Denkens zu dieser Thematik, sowie anhand des Universalienproblems, dessen Diskussion zwar im Mittelalter ihren Höhepunkt fand, aber von der griechischen Antike bis zur Gegenwart verfolgt werden kann.⁴ Die Konsequenzen der verschiedenen Positionen bezüglich der Universalienfrage, die sich hinsichtlich der Relation von Wort und Sache ergeben, sind detailliert aufzuzeigen. Dabei stellt sich ein modifizierter Realismus, wie er von Thomas von Aquin vertreten wurde, als für das Denken eines realen Anwesens des Gesagten im Wort geeignete Grundlage heraus.

Den für die hier behandelte Fragestellung zentralen Ansatz entwickelt Gadamer im dritten Teil von *„Wahrheit und Methode“*. In Anlehnung an die im Prolog des Johannes-Evangeliums wurzelnde und u. a. von Augustinus und Thomas von Aquin fortgesetzte Tradition der

⁴ So konstatiert etwa Marcus Willaschek 512 mögliche Positionen hinsichtlich des Universalienproblems; vgl. ders., *Der mentale Zugang zur Welt. Realismus, Skeptizismus und Intentionalität*, Frankfurt am Main 2003, S. 37.

christlichen Theologie, die vom menschlichen Sprechen ausgehend das Mysterium der göttlichen Trinität und die Inkarnation des Wortes zu erklären suchte, erschließt Gadamer umgekehrt das menschliche Sprechen im Ausgang vom Hervorgehen (*processio*) des göttlichen Wortes aus dem Vater.⁵ Der christliche Gedanke der Inkarnation bildet für ihn den Schlüssel, um die Einheit des im menschlichen Geist aktualisierten Sachverhalts mit der Lautgestalt des Wortes zu denken. Demnach ist im verlautenden Wort das Gesagte ebenso real anwesend, wie in der irdischen Gestalt Jesu Christi Gott in seiner ganzen Fülle gegenwärtig ist. Das Wort ist als reines Geschehen Teil der Wirklichkeit der im Denken eröffneten Sache, und somit „*Tun der Sache selbst*“⁶.

⁵ Gadamer, a. a. O., S. 395-404.

⁶ Gadamer, a. a. O., S. 439.

1. Die Universalität der Sprache

Es ist nicht leicht, einen Ansatzpunkt für das Denken über Sprache zu finden. Ein solches Denken kann ja wiederum nur in sprachlicher Form geschehen. Es gibt überhaupt keinen Standpunkt außerhalb der Sprache⁷, von dem aus man sie „objektiv“, als Gegenstand überblicken könnte; vielmehr ist man von ihr als Mensch stets schon umgeben und umfassen, was Martin Heidegger auf die Formel bringt: „*Nicht wir haben die Sprache, sondern die Sprache hat uns.*“⁸

Was Sprache ist, ihr Wesen also, steht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Wesen des Menschen selbst, und ist menschlichem Begreifen gleichermaßen entzogen. Vom Standpunkt „feststellenden Wissens“ aus lässt sich bloß – mit den Worten Hans-Georg Gadamer – sagen: „[...] *was Sprache ist, gehört zum Allerdunkelsten, was es für das menschliche Nachdenken gibt. Unserem Denken ist die Sprachlichkeit so unheimlich nahe und sie wird im Vollzuge so wenig gegenständlich, dass sie ihr eigentliches Sein von sich aus verbirgt.*“⁹

1.1. Gründung des Menschseins im Wort

Nach verbreiteter Auffassung – die im Folgenden zu hinterfragen und in einen umfassenderen Horizont zu stellen sein wird – versteht man unter Sprache die Kommunikation zwischen Individuen mittels Worten, die wiederum als bedeutungstragende Lautfolgen verstanden werden. Da eine solche Fähigkeit – in höher differenzierter und entwickelter Form – allein dem Menschen zukommt, ist es nahe liegend, bei der Betrachtung der Sprache vom Menschen auszugehen.

So bestimmt die klassisch-griechische Definition den Menschen als *zoon logon echon*, was man übersetzen könnte mit „Lebewesen, das die Sprache hat“.^{10 11} Nun beinhaltet das

⁷ Vgl. Gadamer, a. a. O., S. 429.

⁸ Zitiert nach: Günter Wohlfart, *Martin Heidegger*, in: Tilman Borsche (Hrsg.), *Klassiker der Sprachphilosophie*, München 1996, S. 390.

⁹ Gadamer, a. a. O., S. 395.

¹⁰ Vgl. Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, *Philosophie der Sprache*, Skriptum der Vorlesung im Wintersemester 1976/77 an der Universität Wien, Universitätsverlag der Hochschülerschaft an der Universität Wien GmbH, Wien 1977, S. 4.

¹¹ Dies steht in scheinbarem Gegensatz zu der oben zitierten Aussage Heideggers. Offenbar will Heidegger, indem er dem Menschen das *Haben* der Sprache radikal abspricht, auf die Defizienz einer Auffassung von Sprache als

griechische Wort *logos* eine Fülle von Bedeutungen, so dass jede Übersetzung bereits Interpretation ist. Das Wörterbuch von Wilhelm Gemoll¹² fasst diese Bedeutungen in zwei Bereiche zusammen: *Sprechen* und *Berechnen*. Der Bedeutungskomplex „*Sprechen*“ beinhaltet u. a. *Wort, Rede, Erzählung, Nachricht, Gerücht, Verhandlung, Gespräch*, sowie die *Sache* als *das, wovon die Rede ist*. Der Komplex „*Berechnen*“ enthält beispielsweise *Rechenschaft, Rechnung, Wertschätzung, Bedingung, Verhältnis, Vernunft*.¹³ Das wohl umfassendste Verständnis von *logos* drückt sich im Prolog des Johannes-Evangeliums aus: Der *logos* ist das schlechthin Erste, Anfang und Prinzip alles Seienden, Träger des Lebens, bei Gott und zugleich mit Gott identisch.¹⁴

Die allgemein geläufige lateinische Übersetzung der griechischen Definition des Menschen, „*homo est animal rationale*“, gibt nur einen Teilaspekt aus dem Bedeutungsspektrum des Wortes *logos* wieder: die *Vernunft*. Insofern ist diese Übersetzung bereits eine die Bedeutungsfülle von *logos* einengende, den Sinn verkürzende Interpretation. In dieser Deutung der Definition des Menschen als „*Wesen, das die Vernunft hat*“ drückt sich eine rationalistisch vorbestimmte, eingeschränkte Sichtweise des Menschen und zugleich auch der Sprache aus; hier zeigt sich bereits die Wurzel einer Reihe von im späteren Verlauf der Geschichte aufgetretenen ideologischen Verkürzungen und Verzerrungen des Menschenbildes. So sieht Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld in dieser Übersetzung „*eine Deutung des Wortes der Sprache*“, in der „*auch eine neue Wesensbestimmung des Menschen mit ausgesagt*“¹⁵ ist. Sprache wird verstanden als Ausdruck von Gedanken und dient als Instrument für deren Übermittlung.¹⁶ In diesem verkürzten Sprachverständnis drückt sich eine für den weiteren Verlauf der Geistesgeschichte folgenschwere Festlegung aus: „*Mit dieser Übersetzung ist eine einschneidende Auslegung vorgenommen: ratio ist Vernunft, sie vernimmt das, was ist; noch enger: berechnende Vernunft, die einen Grund ausfindig macht,*

Verständigungsmittel hinweisen. Gleichwohl ist Sprache *auch* eine Fähigkeit, die der Mensch *hat* (insofern sie ihm zukommt) und die er als Mittel der Verständigung gebraucht. Er *hat* die Sprache; Ermöglichungsgrund dafür ist aber, dass die Sprache *ihn* hat. Erst im Kontext dieser Spannung kann Sprache im ursprünglichen und unverkürzten Sinn bedacht werden. In der Tat scheint sich in der griechischen Definition des Menschen von der Sprache her schon eine Verkürzung des Sprachverständnisses anzudeuten. Wenn Sprache ausschließlich verstanden wird als etwas, das der Mensch *hat*, also *besitzt* – und folglich auch zu seinen Zwecken *gebraucht* –, so ist Sprache bereits instrumentalisiert, das Wort zum Werkzeug umgedeutet. Dementsprechend lässt sich die instrumentalistische Auffassung von Sprache in die griechische Antike zurückverfolgen (siehe unter 3.1.1.).

¹² Wilhelm Gemoll, *Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch*, Neunte Auflage, durchgesehen und erweitert von Karl Vretska, mit einer Einführung in die Sprachgeschichte von Heinz Kronasser, München/ Wien 1988, S. 475f.

¹³ Vgl. Gemoll, a. a. O.

¹⁴ Joh. 1, 1f: „*En arche en ho logos, kai ho logos en pros ton theon, kai theos en ho logos. [...] panta di autou egeneto, kai choris autou egeneto oude hen: ho gegonen. en auto zoe en, [...]*“.

¹⁵ Wucherer-Huldenfeld, a. a. O., S. 4.

¹⁶ Vgl. Wucherer-Huldenfeld, ebenda.

erhebt und so selbst im Grund gründet, Grund ist. [...] >Animal rationale< wäre demnach eine rationalistische Fehlübersetzung einer griechischen Auslegung des Menschenwesens, das dort im Lógos des Seins beruht.“¹⁷

Das Menschsein ist nach der griechischen Definition also im Wort gegründet; die Fähigkeit zu sprechen unterscheidet den Menschen von den anderen Lebewesen.¹⁸

In diesem Sinn ist Sprechen eine dem Menschen eigene Weise des Daseinsvollzugs. Insofern der Mensch in seinem Dasein leiblich verfasst ist, geschieht dieser Vollzug leibhaft. Er ist nicht auf das verlautende Sprechen durch die Stimme beschränkt, sondern schließt andere Ausdrucksmöglichkeiten des menschlichen Leibes wie Mimik, Gestik und jede Art von Körpersprache ein.¹⁹ Selbst das Schweigen eines Menschen kann „vielsagend“ sein; man kann auch ohne verlautende Worte sprechen.²⁰

Die Gründung des Menschseins im Wort erklärt Thrasybulos Georgiades vom Akt des Nennens her: „Gott nennt, und dadurch schafft er die Welt; dann lässt er den Menschen das Geschaffene nennen – und dadurch schafft er ihn.“²¹ Durch das Nennen hebt sich der Mensch aus seiner Umwelt heraus, die er damit zugleich als eine Wahrgenommene konstituiert: „Der Mensch ist das Lebewesen, das, indem es den Nennakt vollzieht, sich von der Natur absetzt. Er >sieht< sie, wobei er selbst sich inmitten des X gewahr wird. Das Nennen ist ein produktives >Erblicken<, ein spontaner Akt, der das ununterschiedene X in Einleuchtendes, und damit in Reales verwandelt.“²² Indem der Mensch etwas wahrnimmt und benennt, wird er des Seins des Erkannten und damit zugleich des eigenen Seins inne. Dadurch wird er überhaupt erst zum Menschen: „Der Nennakt entspringt der Nackenfreiheit, sich zurückzuwenden. Er ist der Niederschlag des plötzlichen, staunenden Erwachens des Menschen im Lebewesen, das latent die Anlage zur Menschwerdung in sich trägt. Entstehung des Menschen und Entstehung des Nennakts ist ein und dasselbe. Der Mensch entsteht, indem sich ein Staunen in ihm einstellt. Nicht ein Staunen über dies und jenes, das er – als Lebewesen – fühlt, tut, erleidet, begehrt, wahrnimmt, oder – in sekundärem Reflektieren –

¹⁷ Ebenda.

¹⁸ Vgl. Wucherer-Huldenfeld, ebenda.

¹⁹ Vgl. Günther Pöltner, *Sprache der Musik*, in: Günther Pöltner (Hrsg.), *Phänomenologie der Kunst, Wiener Tagungen zur Phänomenologie 1999*, Frankfurt am Main; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Wien 2000 (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie; Bd. 5), S. 164.

²⁰ Vgl. Wucherer-Huldenfeld, a. a. O., S. 109ff.

²¹ Thrasybulos Georgiades, *Nennen und Erklären – Die Zeit als Logos*, aus dem Nachlass herausgegeben von Irmgard Bengen, Göttingen 1985, S. 14.

²² Georgiades, a. a. O., S. 15.

sich >bewusst macht<. Beides bliebe auf der Ebene des Natürlichen, und somit in dessen Abhängigkeit. Das den Menschen ausmachende Staunen ist weder ein passives Erfassen noch ein >Sich-Bewusstmachen<; es ist nichts Abgeleitetes, sondern ein Primäres, Ursprüngliches: >Spontaneität<, Akt. So ist der Nennakt das spontane Hinweisen; aber nicht auf die >Dinge<, das Natürliche, das Begehrte, Gefühlte, Getane, Erlittene, Wahrgenommene, sondern auf das Faktum, dass sie da sind, auf das konkrete ES IST.“²³

Das Wesentliche des Nennaktes ist also gerade das in ihm geschehende unmittelbare Innwerden des Seins (des „ES IST“). Die in diesem Akt erfolgende konkrete Benennung des Seienden selbst ist bereits ein sekundärer Aspekt, und versteht sich ihrerseits als dem Aufbruch einer Differenz zwischen *Name* und *Begriff*, zwischen Benennung eines Seienden *als dieses* und Bezeichnung eines Seienden *als Allgemeines*, vorgängig. Insofern versteht Georgiades den *Nennakt* zugleich als Ursprung des Menschen und der Sprache – und nicht, wie das Wort vielleicht nahe legen könnte, als vom ursprünglichen Sprachphänomen bereits abstrahiertes Sprechen *über* etwas.

1.2. Sein als Gesprochenwerden

Nicht nur das Sein des Menschen hängt zutiefst mit dem Phänomen der Sprache zusammen, sondern in einem weiter gefassten Sinn das Sein alles Seienden.

Kein Seiendes ist aus sich selbst heraus.²⁴ Vielmehr ist es sich selbst jeweils gegeben; das Sein kommt ihm zu als ein Unverfügbares. Seiendes kann sich weder selbst begründen, noch abgelöst von seinem Grund, aus dem ihm das Sein zukommt, bestehen. Das Sein des Seienden ist zwar dessen eigener Vollzug²⁵ (und insofern nicht selbst wiederum ein Seiendes²⁶). Gleichwohl kann Seiendes nicht aus sich selbst heraus sein Sein vollziehen; es kommt ihm vielmehr zu, sein eigenes Sein zu vollziehen, so dass es – in jedem Augenblick²⁷ – sich selbst empfängt. Ohne das stetige, Sein eröffnende und vermittelnde Wirken des Grundes würde jedes Seiende umgehend ins Nichts fallen.

²³ Georgiades, a. a. O., S. 156f.

²⁴ Vgl. Thomas von Aquin, STh I, 3, 4: „*illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem.*“

²⁵ Vgl. Thomas von Aquin, De veritate 1, 1: „*ens sumitur ab actu essendi.*“

²⁶ Vgl. De veritate 1, 1 ad 3: „*Diversum est esse, et quod est.*“

²⁷ Die Theologie bezeichnet das stetige, das Seiende im Sein erhaltende Wirken des Grundes als *creatio continua*.

Das Sein wird dem Seienden also aus der Seinsfülle des Grundes mit-geteilt. Insofern sich im Selbstvollzug des Seienden Sein ereignet, gelangt darin der das Sein mitteilende Grund selbst zum Anwesen. Die Begründung des Seienden durch Mitteilung des Seins ist demnach ein Sprechen, eine Offenbarung des Grundes. Insofern das Sein als Mitteilung des Grundes verstanden wird, ist es ein sprachlicher Akt: das Seiende ist, weil es vom Sein selbst ins Dasein *gerufen* wurde und im Dasein erhalten wird.²⁸

Der vom Seienden im Empfangen des Seins vernommene Anruf des Grundes setzt sich als ein je gegenwärtiges Mitteilen des Seins kontinuierlich fort, solange dieses Seiende ist. Sein heißt also, in diesem Sinne, Gesprochenwerden. Dementsprechend ist „*das Sein selber (dass Seiendem jeweils Sein zukommt) ursprünglich Sprachereignis*“²⁹.

Der bereits erwähnte Beginn des Johannesevangeliums³⁰ kann daher als ein *philosophischer* Text gelesen werden. Zunächst unter Absehung von offenbarungstheologischen Implikationen – diese werden erst später eingeführt und zu dem zuvor Gesagten in Relation gesetzt – wird eine Kosmologie, bzw. darüber hinaus eine Ontologie entworfen, die das Sein alles Seienden als *logos*, d. h. als sprachliches Geschehen, als Mit-teilung des Grundes, und somit Schöpfung als göttlichen Sprachvorgang begreift.

Es besteht also eine Ana-logie, eine Ent-sprechung zwischen dem ins Dasein rufenden, schöpferischen Wort des Grundes und dem Wort des Menschen; bei aller Verschiedenheit – die im Folgenden näher zu bestimmen sein wird – gibt es ein Gemeinsames. Das hat zur Konsequenz, dass beide je aufeinander verweisen, sich also dem menschlichen Verstehen gegenseitig (gleichsam zirkulär) erläutern und ihm damit einen – wenn auch begrenzten – Einblick in das Geheimnis der Sprache eröffnen. In diesem Sinn sieht Max Picard in der menschlichen Sprache „*die Spur des göttlichen Wortes, mit dem die Welt geschaffen worden ist*“, und das „*immer noch schöpferisch im Wort [wirkt]*“³¹. Im Phänomen der Sprache eröffnet sich dem Menschen ein Zugang zum Geheimnis seines Ursprungs: „*Nirgends ist der Mensch so nahe dem Vorgegebenen, der Spur Gottes, als im Wort. Das Vorgegebene ist das immanent Transzendente. Das ist die Ehre des Menschenwortes, dass es das Unhörbare hörbar machen kann.*“³²

²⁸ Vgl. Wucherer-Huldenfeld, a. a. O., S. 3.

²⁹ Wucherer-Huldenfeld, a. a. O., S. 5.

³⁰ Siehe unter 1.1.

³¹ Max Picard, *Der Mensch und das Wort*, Erlenbach-Zürich und Stuttgart 1955, S. 16.

³² Picard, a. a. O., S. 17.

1.3. Sein als Sprechen

Das Sein wird dem Seienden mitgeteilt. Das Seiende wiederum teilt sich selber mit, indem es sein ihm zukommendes Sein im *Da* vollzieht (als *Da-sein*) und dabei sein Wesen offenbart, d. h. im An-wesen eröffnet. Indem also das Seiende ist, wird es gesprochen und spricht zugleich.

1.3.1. Der Anspruch des Seienden an den Menschen

Die im Vollzug des Daseins sich ereignende Selbstmitteilung des Seienden, das „Sprechen der Dinge“, ist notwendig auf ein *Du* bezogen, das zum Vernehmen dieses Sprechens fähig ist. Dies ist nun in herausragender Weise der Mensch als das Wesen, das allem Seienden gegenüber offenständig ist. Auch wenn der einzelne Mensch nicht alles Seiende zugleich erfassen kann, so kann er doch prinzipiell nach allem fragen; er kann auch nach dem Grund alles Seienden fragen. Das Sein des Seienden, und damit das Sprechen des Seienden und das darin zugleich sich ereignende Sprechen des Grundes, ist ihm aufgeschlossen. Im Gegensatz zu anderen Sinnenwesen sind ihm nicht bloß einzelne Wirklichkeitsbereiche eröffnet, sondern schlechthin das Ganze des Seienden. In diesem Sinne bezeichnet Thomas von Aquin den Menschen als das Wesen, das durch seine Geistseele (*anima*) prinzipiell in der Lage ist, mit jedem Seienden übereinzukommen: „*aliquid quod natum sit convenire cum omni ente*“³³. Der menschliche Geist allein bildet den vorgängig auf jedes Seiende bezogenen Raum der Offenheit für dessen jeweiliges Anwesen, für dessen im Vollzug seines Daseins geschehendes Sprechen. Als ein solcher Raum der Offenheit für das Sich-Ereignen des Seins alles Seienden ist die Geistseele des Menschen, wie Thomas von Aquin in Anlehnung an Aristoteles formuliert, in einem gewissen Sinne selbst das Ganze des Seienden: „*Hoc autem est anima, quae >quodam modo est omnia<, ut dicitur in III De anima*“³⁴.

Dieser an den Menschen ergehende Anspruch des Seienden und des das Seiende als Seiendes konstituierenden Grundes ist jedem menschlichen Sprechen vorausgesetzt. Wir können Seiendes zur Sprache bringen, weil wir vorgängig vom Seienden angesprochen werden. Unser Sprechen setzt das Hören auf die „*Sprache, die die Dinge führen*“³⁵, voraus.

³³ De Veritate 1, 1.

³⁴ Ebenda.

³⁵ Gadamer, a. a. O., S. 450.

Dass es ein „Sprechen der Dinge“ gibt, das der Mensch hörend vernehmen kann, verweist auf die sprachliche Verfasstheit alles Seienden: *„Zu sein heißt bereits: sprachlich sein. Die Dinge selbst besitzen Wortcharakter.“* (Günther Pöltner)³⁶ Dabei stellt sich allerdings die Frage, ob mit dieser Sichtweise nicht eine willkürliche Verbindung zwischen an sich Heterogenem – dem Sprechen des Menschen und dem „Sprechen der Dinge“ – hergestellt wird, auf Grundlage eines ideologischen Vorverständnisses, etwa im Sinne eines „Sprachmonismus“. Diesen möglichen Einwand greift Pöltner auf: *„Man gehe aus von der menschlichen Sprache und übertrage den Ausdruck ‚Sprache‘ auf dasjenige, wovon gesprochen wird, und mache so auch das Nicht-menschliche zu Miniaturpartnern. Schließlich besäßen bloße Dinge doch keine Sprechwerkzeuge.“*³⁷ Dieser Einwand würde letztlich im Vorwurf einer unzulässigen Übertragung, einer Generalisierung menschlicher Eigenschaften bzw. Vollzugsweisen auf alles Seiende bestehen, das folglich nicht von sich her, in seinem eigenen Sein, in Erscheinung treten würde, sondern in verkürzter Weise aufgrund eines vom Menschen her fälschlich übertragenen Seinsverständnisses. Pöltner widerlegt diesen Einwand durch Hinweis auf das *„auch im Alltag bekannte Phänomen der rechten Wortfindung“*: *„Das rechte Wort ist das entsprechende Wort. Im Suchen geht uns auf, dass das, wofür wir das Wort suchen, uns etwas sagt, dass es in der Wortfindung um ein zu Sagendes geht.“*³⁸ Das Seiende wird als „zu Sagendes“ in den Blick genommen, insofern es auch dem Menschen ausschließlich als ein „zu Sagendes“ gegeben ist, das nur als solches von ihm vernommen werden kann. Sprechen des Menschen und Anspruch des Seienden an den Menschen sind letztlich ein und derselbe Vollzug³⁹, so dass überhaupt nicht von einer Übertragung des einen auf das andere die Rede sein kann: *„Die Rede von der Sprachlichkeit der Dinge ist keine fälschliche Ausweitung des Sprachbegriffs, sondern umgekehrt ist die Sprache in der üblichen Wortbedeutung (Sprache als Verlautung von Gedanklichem) eine Verengung des Sprachbegriffs – eine Verengung, weil die Sagbarkeit des in Rede Stehenden ausgeblendet und vergessen wird, dass auf sie jedes Sagen angewiesen ist.“*⁴⁰

Die sprachliche Verfasstheit alles Seienden, alles menschlichem Vernehmen Zugänglichen, umfasst selbst noch das scheinbar Unsagbare, sich der Fassbarkeit in Worten Entziehende, wie Wucherer-Huldenfeld ausführt: *„Was es auch immer geben mag, es spricht uns an, sagt (sich) uns zu, sagt uns etwas – und sei es nur, dass es sich unserer Sprache (Rede) ver-*

³⁶ Günther Pöltner, *Sprache der Musik*, a. a. O., S. 162.

³⁷ Pöltner, a. a. O., S. 162.

³⁸ Ebenda.

³⁹ Vgl. Pöltner, a. a. O., S. 163.

⁴⁰ Pöltner, a. a. O., S. 163.

sagt.“⁴¹ Die Totalität aller möglichen Gegebenheitsweisen ist vom Sprachlichen noch umschlossen: „Von einem Ding an sich außerhalb der Sprache kann nicht die Rede sein, weil ich nicht von seinem Gesagtsein absehen kann. Unabhängig und außerhalb der Sprache ist uns nichts gegeben. Nenne ich zum Beispiel den Vogel dort, so lasse ich ihn sehen, zeige ihn, lasse ihn erscheinen. Aber er ist nicht etwas vor dem sagenden Wort, denn „für den Vogel gibt es keinen Vogel“ (F. G. Jünger). Das leugnet nicht, dass Vögel miteinander leben, oder dass es wahr sei (d. h. wiederum sagbar), dass Vögel, chronologisch gesehen, „vorhanden“ waren bevor ein Vokabel „Vogel“ bestand und lexikalisch als Bestand verrechnet wurde. Aber wenn ich das Wort „dort ist einer ...!“ verstehe, so spreche ich ihn auf das Sagbare und Gesagt-sein hin an, rufe ihn, nenne ihn, bringe ihn nahe, zur Anwesenheit, zur Erscheinung – etwa im Lied, das uns anspricht, in der farbigen Gestalt seines Verhaltens, die sich uns zuspricht, auch wenn wir ihre „Sprache“ noch nicht deuten können, in der Artbestimmung, die uns etwas sagt, in verschiedenen fachwissenschaftlichen Hinsichten, die aufschließen, was dieses Phänomen uns zu sagen hat usf. Wir sprechen so (auf) etwas an, weil es zuvor ein (uns) Ansprechendes ist. Alles spricht und ruft uns auf, den An- und Zuspruch seines Seins zu vernehmen, d. h. ihm zu entsprechen.“⁴²

1.3.2. Offenheit von Welt als Sprache

Der Mensch wurde als das für das Ganze des Seienden offenständige Wesen dargestellt. Er ist durch diese Offenständigkeit potentiell auf jedes einzelne Seiende bezogen. Er kann es zur Sprache bringen, weil bzw. indem er von diesem selbst her angesprochen wird. Im Zur-Sprache-bringen verhält er sich zu dem Gesagten selbst: im Verlauten des Wortes ist das Gesagte gegenwärtig, wird es als Gesagtes ins Anwesen gebracht.

Den vom Geist des Menschen als „quodammodo omnia“⁴³ gebildeten Raum der Offenheit für das – sprachlich verfasste – Sich-ereignen des Seienden, bezeichnet man als Welt. Da Welt alles umfasst, was je Gegenstand werden kann, kann sie nie selbst als Gegenstand erfahren werden. Man kann daher nicht sagen, was Welt eigentlich ist; als jedes mögliche Was je schon in sich begreifend, entzieht sie sich der kategorialen Bestimmung.⁴⁴

⁴¹ Wucherer-Huldenfeld, a. a. O., S. 87f.

⁴² Ebenda.

⁴³ De veritate 1, 1.

⁴⁴ Vgl. Pöltner, a. a. O., S. 163f.

Insofern dem Menschen die Totalität des Seienden in der Sprache eröffnet ist, ist sie Grund und Vollzugsweise des menschlichen Weltbezugs. Sie ist demnach, wie Gadamer ausführt, *„nicht nur eine der Ausstattungen, die dem Menschen, der in der Welt ist, zukommt, sondern auf ihr beruht, und in ihr stellt sich dar, dass die Menschen überhaupt Welt haben. Für den Menschen ist die Welt als Welt da, wie sie für kein Lebendiges sonst Dasein hat, das auf der Welt ist.“*⁴⁵ Die „Umweltfreiheit“ des Menschen steht in engstem Zusammenhang mit der sprachlichen Verfasstheit der ihm eröffneten Welt: *„Sich über den Andrang des von der Welt her Begegnenden erheben, heißt: Sprache haben und Welt haben.“*⁴⁶

Die Sprachlichkeit der Welt ist absolut, insofern sie jeden möglichen Bezug umfasst, jeder möglichen Erfahrung vorausgeht: *„Sie übersteigt alle Relativitäten von Seinssetzung, weil sie alles Ansichsein umfasst, in welchen Beziehungen (Relativitäten) immer es sich zeigt. Die Sprachlichkeit unserer Welterfahrung ist vorgängig gegenüber allem, das als seiend erkannt und angesprochen wird. Der Grundbezug von Sprache und Welt bedeutet daher nicht, dass die Welt Gegenstand der Sprache werde. Was Gegenstand der Erkenntnis und der Aussage ist, ist vielmehr immer schon von dem Welthorizont der Sprache umschlossen.“*⁴⁷

In der dem Menschen in sprachlicher Verfassung eröffneten Welt kommt das Seiende von sich her zur Erscheinung, ohne Einschränkung durch eine bestimmte, das Erscheinende als „Gegenstand“ gleichsam „vor-entwerfende“ Hinsicht: *„Wir gehen davon aus, dass in der sprachlichen Fassung der menschlichen Welterfahrung nicht Vorhandenes berechnet oder gemessen wird, sondern das Seiende, wie es sich dem Menschen als seiend und bedeutend zeigt, zu Worte kommt.“*⁴⁸ Das Seiende zeigt sich in seiner Ursprünglichkeit, wie es von sich her und an ihm selber ist, so dass *„die Erfahrung des Dinges mit der bloßen Feststellbarkeit des puren Vorhandenseins so wenig zu tun hat wie mit der Erfahrung der sogenannten Erfahrungswissenschaften“*⁴⁹.

Das so Erscheinende zeigt sich menschlicher Erfahrung nicht als ein Einzelnes, gleichsam isoliert, sondern als ein jeweils schon in Bezug zu allem anderen und somit zum Ganzen Stehendes. In seinem Sprechen zum Menschen teilt es implizit seine Relation zu diesem

⁴⁵ Gadamer, a. a. O., S. 419.

⁴⁶ Gadamer, a. a. O., S. 420.

⁴⁷ Gadamer, a. a. O., S. 426.

⁴⁸ Gadamer, a. a. O., S. 432.

⁴⁹ Ebenda.

Ganzen, seinen Weltbezug mit. Auch dem angesprochenen Menschen erscheint es im Zusammenhang *seiner* Welt, in *seinem* Welthorizont. Durch dieses *einen* Vollzug darstellende Geschehen – das Sprechen des Dinges und das Vernehmen durch den Menschen – kommt es zur Horizontverschmelzung: die Welt des Menschen und die Welt des Dinges⁵⁰ erscheinen als *eine*, gemeinsame Welt.

Im Hören auf das Sprechen des jeweils zur Erfahrung Kommenden wird der Mensch also zugleich über dieses hinaus verwiesen; das All des Seienden wird jeweils mit ausgesagt, und ebenso Welt als Raum der Offenheit für dessen Erscheinen.⁵¹

Da nun Welt – als alle möglichen Gegenstände schon umfassend – nicht selbst gegenständlich werden kann, kommt sie nicht als (kategorial bestimmbares) *Was* zur Erfahrung, sondern vielmehr als *Wie*: als jeder Erfahrung von *etwas* vorgängige und diese in gewisser Form bestimmende *Weise* der Offenheit für das Ansprechende, Sich-zeigende, Sich-ereignende: als „*Stimmung*“, als „*Innesein*“, wie Pöltner ausführt: man ist der Welt „*inne – und zwar im Modus der Befindlichkeit, der Gestimmtheit (Stimmung)*“. ⁵² Dieses *Innesein* darf keineswegs als „*Zuständlichkeit im Sinne eines bloßen Sich-Fühlens*“⁵³, als „*bloß subjektiv-wirklich*“⁵⁴ missverstanden werden. Einer solchen Auffassung liegt ein Wirklichkeitsverständnis zugrunde, das dem Ungegenständlichen, „bloß Subjektiven“, einen im Vergleich zum „Objektiven“, „Gesicherten“, einen verminderten Geltungsanspruch zuweist, ohne nach dem Grund der Möglichkeit jeder Gegenständlichkeit zu fragen: jedes Erscheinen von Gegenständlichem setzt ja das Eröffnetsein von Welt schon voraus.⁵⁵

Da nun *Welt* nicht als *Was*, sondern als *Wie* zur Erfahrung kommt, als *Weise* des Angesprochenseins vom jeweils Begegnenden im Kontext des Ganzen, kommt sie auch nicht im *Was* (also dem intentionalen Moment) des Sprechens, sondern vielmehr im „*Wie des Sprechens*“ zum Ausdruck: „*Die Sprache ist auf ihre Weise Welt-Symbol – nämlich so, dass das Ungegenständliche der Welt mit-gesagt wird. Dies erfolgt im Wie des Sprechens, in der*

⁵⁰ „Welt des Dinges“ ist hier im Sinne von „Relation zum Ganzen“, „Sich-Verhalten im Gefüge des Ganzen“ zu verstehen; „Welt“ im eigentlichen Sinne, als Raum der Offenheit für das Sich-ereignen (prinzipiell) alles Seienden, hat nur der Mensch.

⁵¹ Vgl. Pöltner, a. a. O., S. 164.

⁵² Pöltner, a. a. O., S. 163f.

⁵³ Ebenda.

⁵⁴ Ebenda.

⁵⁵ Vgl. Pöltner, a. a. O., S. 163f.

Sprachbewegung, in der Art und Weise, wie die Worte gefügt sind, wie sie lauten und klingen. Hierin liegt die Unersetzlichkeit der lautlichen Dimension der gesprochenen Sprache.“⁵⁶

1.3.3. Das Zu-Wort-kommen des Seienden durch den Menschen

Zuvor⁵⁷ war die Rede vom Menschen als dem für das allem Seienden eigene Sprechen offenen Wesen. Einzig der Mensch ist in der Lage, das „Sprechen der Dinge“ zu vernehmen. Da alles Seiende darauf hingeordnet ist, vom Menschen vernommen zu werden, sich ihm in seinem jeweiligen So-sein zu enthüllen, in *seiner* Welt sich zu er-eignen und aufzugehen, ist er in gewissem Sinn selbst das Ganze des Seienden (*quodammodo omnia*)⁵⁸.

Dieses Vernehmen des Seienden durch den Menschen kommt erst zur Vollendung im menschlichen Wort: im Zur-Sprache-bringen des Erfahrenen, in dem bereits im Zusammenhang mit der sprachlichen Verfassung des menschlichen Daseins erwähnten Akt des Nennens⁵⁹.

Das Sprechen des Seienden, das Vernehmen und das Sagen durch den Menschen sind ein einziges Geschehen; es besteht eine Identität im Vollzug.⁶⁰ In diesem Vollzug (*actus*) wird das Seiende überhaupt erst *wirklich*; es selbst er-eignet sich darin, vollzieht sich und wird zugleich vollzogen. In diesem Vollzug des Seienden „durch sein nennendes Organ, den Menschen“⁶¹ gründet erst dessen *Realität*⁶², seine jeder Unterscheidung gemäß den Kategorien von *Tun* und *Ding*, von *Verb* und *Substantiv* vorgängige *Tatsächlichkeit*⁶³. Im Wort – und nur darin – ereignet sich demnach das reale Anwesen des Seienden. Das Wort ist nicht ein beliebig konstruierbares Zeichen für etwas ohne ursächliche Relation zum Gesagten, sondern vielmehr dessen Vollzug, dessen *Aktualität*, und damit ein für dessen Dasein konstitutives Moment.

⁵⁶ Pöltner, a. a. O., S. 165.

⁵⁷ siehe unter 1.3.1.

⁵⁸ De Veritate 1, 1.

⁵⁹ siehe unter 1.1.

⁶⁰ Vgl. Pöltner, a. a. O., S. 163.

⁶¹ Georgiades, a. a. O., S. 139.

⁶² Vgl. Georgiades, ebenda.

⁶³ Das lateinische Wort *res*, von dem sich *realitas*, *real*, *Realität* etc. herleiten, umfasst die beiden Momente von *Ding* und *Handlung*, also das in *Verb* und *Substantiv* Ausgedrückte, noch vor ihrer allfälligen Abstraktion, etwa als bloß Vorhandenes unter Absehung von seinem jeweiligen Selbst-Vollzug, der ihm ja, als seine Wirklichkeit (*actus*) selbst, konstitutiv ist. Vgl. *Der kleine Stowasser, Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch*, München 1971, S. 428.

Im Akt des Nennens konstituieren sich also Nennender und Genanntes; sie sind in ihm eine Einheit. Daher bemerkt Georgiades: „Erst auf abgeleiteter Stufe zerfällt diese Einheit in Subjekt und Objekt – woraus u. a. das Bezeichnen, der Begriff, die Definition erfolgen. Beim Nennen steht nicht ein Ich hier und ein Ding dort, sondern das X bedeutet sich“⁶⁴. Folglich sieht Georgiades im Nennakt jede Realität gegründet: „Der Nennakt stiftet das Reale; er ist der Ursprung. Er ist der Ursprung der Evidenz, der Ursprung des Realen“⁶⁵.

Das Sein des Seienden, als dessen Sich-Vollziehen, wird also erst im Wort, im Genanntwerden durch den Menschen, vollendete Wirklichkeit. Alles was ist, ist stets schon hingeordnet auf das Wort, auf das Gesagtwerden durch den Menschen, wie Picard bemerkt: „Durch das Wort erst ist ein Ding da. Das Ding geht auf, es nimmt zu durch das Wort, es wartet darum auf das Wort, die Dinge drängen hin zum Menschen, dass er sie benenne, wie ein Wetteifer von Deutlichkeit ist es zwischen den Dingen, sie strengen sich an, vom Menschen beachtet zu werden, dass sein Wort zu ihnen komme.“⁶⁶

1.3.4. Geschieht im menschlichen Sprechen eine „Verdopplung“ des Seienden?

Wenn man nun fragt, ob menschliches Sprechen eine „Abbildung“, eine „Reproduktion“ und damit gleichsam eine „Verdopplung“ des zur Erfahrung Kommenden als eines schon zuvor in sich Seienden darstellt, so ist dies aufgrund des zuletzt Dargelegten klar zu verneinen.

Insofern das Sagen des Seienden durch den Menschen ein mit dem Sprechen des Seienden selbst identisches Geschehen bildet, das als Sich-zeigen und damit Sich-mitteilen aufgefasste Sein des Seienden also erst im Wort vollends wirklich wird, seine vollkommene

Aktualisierung erfährt, gehört das Wort – ursprünglich verstanden – zum Sein des Gesagten.

In diesem Sinn stellt Gadamer fest: „Zur-Sprache-kommen heißt nicht, ein zweites Dasein bekommen. Als was sich etwas darstellt, gehört vielmehr zu seinem eigenen Sein.“⁶⁷

Entsprechend gilt für die Welt als Ganzes, „dass die Sprache ihrerseits gegenüber der Welt, die in ihr zur Sprache kommt, kein selbständiges Dasein behauptet. Nicht nur ist die Welt nur Welt, sofern sie zur Sprache kommt – die Sprache hat ihr eigentliches Dasein nur darin, dass sich in ihr die Welt darstellt.“⁶⁸ Bedenkt man, dass Welt nicht einfach das Ganze des

⁶⁴ Georgiades, a. a. O., S. 139.

⁶⁵ Georgiades, a. a. O., S. 148

⁶⁶ Picard, a. a. O., S. 131.

⁶⁷ Gadamer, a. a. O., S. 450.

⁶⁸ Gadamer, a. a. O., S. 419.

Seienden, sondern vielmehr den „Raum“ für dessen Gegenwart, für dessen Anwesen darstellt, so wird umso mehr deutlich, dass Sprache selbst nicht als ein Substantielles, einem „Abgebildeten“ gegenüber Selbständiges zu denken ist, sondern vielmehr als *Weise* des Erscheinens, des Sich-ereignens, als Vollzugsweise der Verwirklichung (Aktualisierung) des Seienden.

Als *Vollzugsweise* ist Sprache wiederum – wie auch *Welt* – Träger und Ausdruck von *Gestimmtheit*, von *Befindlichkeit* in Relation zum Ganzen.⁶⁹ In diesem Zusammenhang weist Gadamer – in Anlehnung an Humboldts Deutung der verschiedenen Sprachen als „*Weltansichten*“⁷⁰ – darauf hin, dass *auch* die verschiedenen Sprachen jeweils eine Weise, einen Grundzug dieser Befindlichkeit in Relation zum Ganzen darstellen, insofern „*die Sprache gegenüber dem Einzelnen, der einer Sprachgemeinschaft angehört, eine Art selbständigen Daseins behauptet und ihn, wenn er in sie hineinwächst, zugleich in ein bestimmtes Weltverhältnis und Weltverhalten einführt.*“⁷¹

Gadamer differenziert also: Sprache behauptet *kein* eigenständiges Dasein gegenüber der Welt, wohl aber – in gewissem Sinn – gegenüber dem einzelnen Menschen, insofern er durch seine Muttersprache als ein *Vorgegebenes*⁷² in seinem Weltbezug *be-stimmt* wird.

Die Darstellung des Wortes als dem Sein des Seienden konstitutiv zugehöriges Moment war vom *ursprünglichen* Sprachphänomen ausgegangen. Gleichwohl deutet sich schon in Georgiades' Analyse des Nennaktes⁷³ der Aufbruch einer Differenz an: es gibt auch Seinsweisen von Sprache, bei welchen keine Vollzugsidentität zwischen dem Sprechen des Seienden und dessen Sagen durch den Menschen besteht, beispielsweise „*Bezeichnen*“, „*Begriff*“ und „*Definition*“⁷⁴, die jeweils schon das Produkt einer Abstraktion vom ursprünglich verstandenen Sprachphänomen sind.

Die Fähigkeit zu solchen Abstraktionen ist einerseits Ausdruck der Freiheit, der schlechthinnigen Unbestimmtheit des Menschen in seinem Verhalten zu dem ihm als Erfahrung Zukommenden; andererseits liegt genau hierin die Wurzel einer – dem

⁶⁹ Vgl. Pöltner, a. a. O., S. 163.

⁷⁰ Vgl. Gadamer, a. a. O., S. 419.

⁷¹ Gadamer, ebenda.

⁷² Vgl. Picard, a. a. O., S. 11-24.

⁷³ siehe unter 1.3.3.

⁷⁴ Georgiades, a. a. O., S. 139.

ursprünglichen Sprachphänomen gegenüber sekundären – Differenz zwischen Seiendem und Wort. In dieser Differenz ist es begründet, dass man – unbeschadet der ursprünglichen Zusammengehörigkeit von Seiendem und Wort – den Bereich der Sprache dennoch in gewisser Weise als ein dem Seienden gegenüber Sekundäres erfährt. Im Sprechen kann sich der Mensch frei zu dem in der Erfahrung Vorgegebenen verhalten. Seine sprachlichen Möglichkeiten sind nicht beschränkt auf das gleichsam „nachscaffende“ Sagen des ihn ansprechenden Seienden im direkten Sinn. Er kann einen vom ursprünglichen Sein, vom Sprechen der Dinge abgelösten Bedeutungszusammenhang, in gewissem Sinn eine „Welt“ konstruieren – wobei auch dies freilich nicht aus dem Nichts (*ex nihilo*) geschehen kann; vielmehr muss auch ein vom Menschen konstruiertes „Weltgefüge“ ihn vorgängig in irgendeiner Form „angesprochen“ haben. In der scheinbaren Abgelöstheit eines sprachlich konstruierten Bedeutungsgefüges (etwa eines literarischen Kunstwerks) vom Evidenten kann sich beispielsweise auch ausdrücken, dass der Mensch vom Seienden als einem ursprünglich zur Erfahrung Kommenden, nicht als einem bloß Vorhandenen und auf sein Vorhandensein Reduzierten angesprochen wird.

Jedenfalls ist dem Menschen ein Spektrum des schöpferischen Umgangs mit Sprache eröffnet, das so heterogene Bereiche wie das literarische Kunstwerk oder – in missbräuchlicher Anwendung – die Lüge als absichtliche, interessengeleitete sprachliche Fehldarstellung von Realem, als Tatsache Gegebenem beinhaltet. Dabei wird jeweils in einem bestimmten Sinn „Realität“ gestiftet.

Die in der Erfahrung also durchaus (auch) gegebene Differenz von Seiendem und Wort lässt „den Logos als eigenständigen, nicht-natürlichen Bereich“⁷⁵ erscheinen. Andererseits kommt auch eine „äußere Welt der Dinge“ erst durch diese Differenz zur Gegebenheit; sie bildet gleichsam ein Korrektiv für das Sprechen, wie Picard ausführt: „Es muss eine ganze äußere Welt der Dinge da sein, die fest mit den Worten zusammenhängt. Die äußere Welt bewahrt dem Menschen die Worte, wenn er selbst sich von ihnen wegverliert; der Mensch kann nicht immer über sich wachen, er würde überwach. Die äußere Welt der Dinge sichert die Sprache und umgekehrt, sonst hört der Mensch nicht auf zu reden, als fürchte er, das Wort würde ihm entschwinden, wenn er es nicht andauernd vor sich habe. Wird dem Wort das Objekt

⁷⁵ Georgiades, a. a. O., S. 164.

weggenommen, so ist es bloß noch ein Zeichen, irgend etwas Vorbeihuschendes, ersetzbar durch ein anderes Vorbeihuschendes.“⁷⁶

Von einer „Verdopplung des Seienden“ – um zur Ausgangsfrage zurückzukehren – kann weder in Verbindung mit dem ursprünglichen Sprachphänomen (hier gehört das Wort zur Wirklichkeit des Gesagten), noch im Falle einer Differenz zwischen Seiendem und Wort aufgrund einer Abstraktion, eines nicht mehr ursprünglichen Sprachverhaltens die Rede sein; im letzteren Fall wird das Seiende vom Wort gar nicht getroffen (d. h. als *dieses* erfasst), so dass auch kein Abbildungsverhältnis und somit keine „Verdopplung“ des Seienden besteht.⁷⁷

1.4. Die Selbstüberschreitung des Menschen in der Sprache

Der Mensch, dem eine Fähigkeit zu sprechen zukommt, ist stets schon von Sprache umgeben; Sprache ist ihm vorgegeben und bestimmt ihn in seinem Weltbezug. In der Sprache geht ihm das Seiende in seinem Sein auf – und damit sein eigenes Sein als Mit-teilung des Grundes. Erst durch die Sprache ist dem Menschen Welt eröffnet; durch die Sprache ist er stets schon hinausgehoben über die bloße Verwiesenheit auf sich selbst, sowie über die Umweltgebundenheit, die das Dasein des Tieres bestimmt. Insofern ermöglicht die das Wesen des Menschen ausmachende Sprachlichkeit ihm die Überschreitung sowohl seiner selbst als auch jeder umweltbestimmten Horizontbegrenzung. Er ist von seiner Natur her nicht selbstreflexiv in sich verschlossen, noch auf ein bestimmtes Umfeld (soziales Milieu etc.) festgelegt; er ist offen für schlechthin alles, für das Ganze des Seienden, und kann sich allem gegenüber frei verhalten.⁷⁸

1.4.1. Das schöpferische Moment der menschlichen Sprache

Durch die Sprache kann der Mensch, wie gezeigt wurde, nicht bloß sagen, *was ist*. Mit ihr ist ihm zugleich ein schöpferisches Moment mitgegeben. Er kann durch Sprache – in begrenztem

⁷⁶ Picard, a. a. O., S. 134f.

⁷⁷ In diesem Sinn spricht Botho Strauß von der „*sekundären Welt*“, die ja keine wirkliche „Verdopplung“ des Seienden ist, sondern eine Schein-Welt (siehe Einleitung).

⁷⁸ Vgl. Thomas von Aquin, *De veritate* 1, 1.

Sinn – Wirklichkeit schaffen; insofern hat sein Sprechen ein seinsetzendes Moment und ist darin dem göttlichen *logos*⁷⁹ ana-log.

Eine solche, vom menschlichen Sprechen konstituierte „Wirklichkeit“ (man könnte von *virtueller Realität* sprechen) besteht freilich in einer anderen Seinsweise als das in der Erfahrung Gegebene, sich selbst Mitteilende. Letzteres, als „*äußere Welt der Dinge*“⁸⁰, als (sprechendes) Korrektiv für das Sprechen, fehlt ja in diesem Falle als unmittelbar Vorgegebenes, wenn durch das seinsetzende Moment der menschlichen Sprache ein vom Evidenten abgelöstes, sprachliches Sinngefüge konstruiert wird, bzw. erscheint – insofern ja, wie bereits erwähnt, auch ein solches Sinngefüge den Menschen zuvor, als ein Zukommendes, in irgendeiner Form angesprochen haben muss – eher als etwas „Schwebendes“, Variables, noch nicht fest Gefügtes und, gerade im unverfügbaren Wechsel von Sich-mitteilen und Sich-entziehen, dem menschlichen Gestalten Spielraum Eröffnendes.⁸¹

Eine in diesem Sinn durch menschliche Sprache geschaffene „Wirklichkeit“ erscheint zunächst weniger „real“ als das „Faktische“⁸², das der Erfahrung zukommende, sich mitteilende Seiende. Sie wird durch den sprechenden Menschen konstituiert, ihr „Sein“ ist also seinem Verfügen unterstellt. Sie ist durch ihren Schöpfer beliebig modulierbar. Insofern sie virtuell ist, können Zusammenhänge gedanklich und sprachlich „durchgespielt“ werden, ohne deshalb in all ihrem Ernst und mit all ihren Konsequenzen erfahren werden zu müssen. Wenn etwa in einem Gedicht von „Schmerz“ die Rede ist, erfährt man diesen nicht als ein Reales, selbst wenn „es“ einen vielleicht beim Hören des Wortes „durchzuckt“, also etwas durchaus dem realen Schmerz Analoges ansatzweise zur Erfahrung kommen kann.

Durch menschliche Sprache geschaffene Wirklichkeit kann aber gleichwohl auch als in höherem Sinn „real“ erscheinen als das Sagen des Faktischen. Ein Gedicht etwa lässt das

⁷⁹ siehe unter 1.2.

⁸⁰ siehe unter 1.3.4.

⁸¹ Vgl. etwa den Beginn der „Zueignung“ in Goethes „*Faust*“ (herausgegeben und kommentiert von Erich Trunz, München 1986, S. 9):

„Ihr naht euch wieder, schwankende Gestalten,
Die früh sich einst dem trüben Blick gezeigt.
Versuch' ich wohl, euch diesmal festzuhalten?
Fühl' ich mein Herz noch jenem Wahn geneigt?
Ihr drängt euch zu! nun gut, so mögt ihr walten,
Wie ihr aus Dunst und Nebel um mich steigt;
Mein Busen fühlt sich jugendlich erschüttert
Vom Zauberhauch, der euren Zug umwittert.“

⁸² Vgl. Georgiades, a. a. O., S. 147.

Reale in *verdichteter* Form gegenwärtig werden, beispielsweise wenn es eine *Stimmung* – etwa in der Natur – solcherart in Worten „einfängt“, dass ihr Anwesen vom Hörenden intensiver vernommen wird, ihn mehr *beansprucht* als die reale Erfahrung der im Gedicht repräsentierten Naturphänomene, bzw. ihre prosaische Beschreibung.

Das schöpferische, Wirklichkeit schaffende Moment des menschlichen Sprechens ist aber nicht auf die hier exemplarisch dargestellten Phänomene der Literatur beschränkt. Vielmehr konstituiert es den Menschen überhaupt erst in dem freien Sich-verhalten-können gegenüber dem gegenwärtig in der Erfahrung Gegebenen. Hierin unterscheidet sich der Mensch gerade vom Tier, das ja stets auf den jeweiligen Zusammenhang seiner *Umwelt* verwiesen ist und sich nicht frei zu diesem verhalten kann, worauf etwa Picard hinweist: „*Der Mensch kann jeden Augenblick durch das Wort über seine Struktur und über seine Vergangenheit hinausgelangen. Das Tier ist, da es das Wort nicht hat, in sich gefangen. Der Mensch wird andauernd durch das Wort, das Tier bleibt andauernd Tier.*“⁸³

Der Mensch kann – im Gegensatz zum Tier – etwas nicht Anwesendes in der Vorstellung gegenwärtig werden lassen und zur Sprache bringen. Er kann seinen gegenwärtigen Bezügen „entfliehen“, indem er in Erinnerungen Vergangenes „gegenwärtig“ werden lässt, Zukünftiges plant bzw. erträumt oder in Gedanken einen entfernten Ort, eine „bessere Welt“ aufsucht. Hierin zeigt sich eine gewisse – eingeschränkte, da nicht in vollem Sinn *reale*, durch den *ganzen* leiblich-seelisch verfassten Menschen vollziehbare – Unabhängigkeit gegenüber den Gegebenheiten von Raum und Zeit.

Im Zusammenhang mit der Wirklichkeit schaffenden Macht der menschlichen Sprache unterscheidet Wucherer-Huldenfeld – in Anlehnung an John L. Austin – *konstatierende* (feststellende) von *performativer* (Wirklichkeit stiftender) Rede⁸⁴, wobei Letztere von der „*bisherigen Sprachphilosophie und Logik*“⁸⁵ – wegen einseitiger Fixierung auf im *Urteil* feststellbare Sachverhalte – nicht in angemessener Weise berücksichtigt wurde. So stellen etwa die Vermählungsworte bei einer Trauung, die Verfügungen über Besitztümer im Rahmen eines Testaments oder das Eingehen einer Wette nicht in erster Linie etwas fest. Vielmehr wird durch solche Worte Wirklichkeit gestiftet, als Zukünftiges eröffnet: die Ehe besteht in Zukunft, mit allen Konsequenzen; das im Testament Vermachte gehört in Zukunft

⁸³ Picard, a. a. O., S. 68.

⁸⁴ Vgl. Wucherer-Huldenfeld, a. a. O., S. 50ff.

⁸⁵ Wucherer-Huldenfeld, a. a. O., S. 50.

der bezeichneten Person etc. Freilich konstatiert jede performative Rede zugleich das im wirklichkeitsstiftenden Akt Vollzogene, und stellt zugleich das Bestehen dessen, worüber verfügt wird, fest. Umgekehrt enthält jede konstatierende Aussage als aktueller Selbstvollzug des jeweils Sprechenden auch ein performatives Element. Dadurch wird die besagte Unterscheidung in gewissem Sinn relativiert. Dennoch wird an ihr deutlich, dass die Fixierung der Reflexion über Sprache auf feststellende Aussagen an einem wesentlichen Aspekt der Wirklichkeit des ursprünglichen Sprachphänomens, der gesprochenen Sprache, vorbeigeht.

1.4.2. Sprach- und Weltverhalten zwischen Hervorbringen und Empfangen

Durch die dargelegten Dimensionen von Sprache wird am Menschen eine Differenz offenbar: er verhält sich bezüglich der Sprache zugleich *empfangend* und *hervorbringend*. Sein gesamtes Weltverhalten vollzieht sich in der gegenseitigen Verwiesenheit dieser beiden Momente.

Einerseits bringt er durch sein Wort das Seiende erst zur Wirklichkeit. Insofern dieses Seiende ein Gegebenes, ihn Ansprechendes ist, verhält er sich *empfangend*. Andererseits ist ihm mit der Sprache die Möglichkeit eröffnet, unabhängig vom gegenwärtig zur Erfahrung kommenden Faktischen Wirklichkeit zu stiften. Im Vollzug dieser Möglichkeit verhält er sich *hervorbringend*.

Von der gleichen Wechselbeziehung ist auch sein Verhalten zur Sprache bzw. in der Sprache selbst bestimmt. Indem er etwas sagt – sei es ein seiner Erfahrung zukommendes, ihn ansprechendes Evidentes, oder sei es ein vom Gegebenen abgelöster, durch sein Wort gestifteter Sinnzusammenhang – verhält er sich bezüglich der Sprache *hervorbringend*. Indem er sich beim Sprechen vorgegebener Worte bedient (er hat sie in der Regel nicht selbst „erfunden“) und – unbewusst, d. h. ohne dass dies thematisch wird – die „Weltansicht“⁸⁶ seiner Muttersprache übernimmt, verhält er sich bezüglich der Sprache *empfangend*. Die Worte, indem er sie gebraucht, verweisen ihn auf einen seine Intention, seinen Gebrauch weit übersteigenden Sinnhorizont. Sie verweisen ihn auf den Allbezug, in dem das Genannte steht, und in dem er selber gemeinsam mit dem Genannten steht. In diesem Sinne liegt, wie es

⁸⁶ Humboldt; siehe Gadamer, a. a. O., S. 419.

Gadamer ausdrückt, „in jeder Sprache ein unmittelbarer Bezug auf die Unendlichkeit des Seienden“⁸⁷.

Das, was Picard als das „Vorgegebene in der Sprache“⁸⁸ bezeichnet, eröffnet dem Menschen eine Transzendenz, die ihn jeweils über seine aktuellen Bezüge, über das ihm gegenwärtig Bewusste hinaus verweist: „Durch das Vorgegebene ist im Satz mehr und ist der Satz mehr als die Summe der einzelnen Worte. Es ist auch mehr darin, als der Sprechende selber beim ersten Wort weiß, das Gespräch vermag mehr zu geben, als die Sprechenden sich selber geben wollen, die Sprache ist über die Sprechenden hinaus zeugend. [...] Das Vorgegebene ist die höhere Potenz in der Sprache. Man ahnt sein Wort voraus, bevor man es gesagt hat. Die Sprache weiß mehr, als der Sprechende selber weiß, es geht in der Sprache mehr um, als der Sprechende zu sich nehmen kann. >In einer Sprache redend setze ich eine Macht in Wirksamkeit, die ich nicht selber bin.< (Baader). Die Sprache hebt den Menschen über sich selbst hinaus, redend reden wir in ein anderes, höheres Reden. Das Vorgegebene ist über der Sprache des Menschen wie eine helle, ferne Wolke, die überallhin ihm vorangeht, - die andauernde Sehnsucht im Menschen ist die Antwort auf den Schein der Wolke im Vorgegebenen über ihm.“⁸⁹

1.5. Der ursprüngliche Ort des Sprechens im Gespräch

Sprechen ist – nach der griechischen Definition⁹⁰ – die dem Menschen spezifische (und ihn vom Tier unterscheidende) Weise des Daseinsvollzugs. Sprechend verhält er sich in der Welt; im Zur-Sprache-bringen des Seienden geht ihm Welt auf. Sprechen hat seinen ursprünglichen Ort im Gespräch. Erst im Gespräch werden alle für das Sprechen konstitutiven Bezüge offenbar: wer spricht, sagt stets zunächst sich selber aus, teilt sich (jemandem) mit – das Sprechen ist also konstitutiv auf ein Du verwiesen – und redet schließlich *über* etwas. Wo Letzteres, der Bezug auf ein *worüber*, als einziges Moment von Sprache in den Blick genommen wird, handelt es sich in Wahrheit um eine (verkürzende) Abstraktion vom ursprünglichen Sprachphänomen.

⁸⁷ Gadamer, a. a. O., S. 429.

⁸⁸ Siehe Picard, a. a. O., S. 11-24.

⁸⁹ Picard, a. a. O., S. 14.

⁹⁰ Siehe unter 1.1. Sprechen und Vernunft sind im *logos* noch als ungeteilte Einheit begriffen.

1.5.1. Gespräch und Nennakt

Der von Georgiades, wie oben dargelegt, als Ursprung aller Realität beschriebene Akt des Nennens, durch den die Realität sowohl des Menschen als des Sprechenden⁹¹, als auch des Seienden als des Gesprochenen⁹², konstituiert wird, enthält all diese Bezüge *implizit*: ihre Differenz ist noch nicht aufgebrochen, sie sind daher noch nicht als solche thematisch geworden.⁹³ Im Nennakt manifestiert sich die faktische Seinsgewissheit, „*dass es ist*“ und damit zugleich „*dass ich bin*“⁹⁴. Nennender und Genanntes sind hier ein und dasselbe, es ist weder eine Differenz von Subjekt und Objekt aufgebrochen, noch wird das Sein des Genannten bzw. des Nennenden aufgeschlossen.⁹⁵

Der Nennakt, wie ihn Georgiades versteht, leistet also zunächst nur die Gewissheit, *dass* etwas ist: „*Dem Menschen als dem real Gewahrwerdenden, d. h. Nennenden, wird plötzlich das X evident. Hier gibt es keinen Raum für Zweifel. Suche ich einen Satz, der mir unmittelbar einleuchtet, so lautet er: Es gibt Nennakt, somit Gewissheit, dass >es ist< - und zugleich, dass >ich bin<. Nicht >cogito, ergo sum<, sondern: > ich nenne, also es ist und ich bin in einem<. Es gibt die Gewissheit ES IST, somit Gewissheit um alles, worin sich der Mensch als Mensch erweist, dies, unter vielem anderen, auch im Denken.*“⁹⁶

Im Zusammenhang mit dieser im Nennakt zur Erfahrung kommenden Seinsgewissheit spricht Georgiades vom „*Aufprall auf der undurchstoßbaren Wand des Faktums*“⁹⁷, die zugleich die Seinsweise des Genannten vor dem Nennenden verbirgt. In diesem Sinne übersetzt er auch das, gemeinhin mit *denken* übersetzte griechische Wort *noein*, mit *stoßen*: „*Das noein – es ist nicht mit >denken< zu übersetzen – lässt sich bildlich wiedergeben mit >stoßen<, >auf etwas stoßen<: auf den unüberwindbaren Widerstand des >Faktums<, das, so gewiss es auch ist, von der menschlichen Spontaneität nicht zu durchbohren, nicht zu durchschauen ist. Dieses*

⁹¹ Siehe unter 1.1.

⁹² Siehe unter 1.3.3.

⁹³ Vgl. Georgiades, a. a. O., S. 139.

⁹⁴ Georgiades, a. a. O., S. 11.

⁹⁵ Vgl. Georgiades, a. a. O., S. 144.

⁹⁶ Georgiades, a. a. O., S. 152.

⁹⁷ Man könnte in diesem Zusammenhang kritisch anmerken, dass mit dem Wort „*Faktum*“ das Seiende als „*Gemachtes*“ in den Blick genommen wird, worin sich ein nicht ursprüngliches Seinsverständnis auszudrücken scheint. Im Kontext von Georgiades' Gedankenführung kommt aber ein solcher ontologischer Reduktionismus ansonsten nicht zum Vorschein, so dass es sich eher um eine nicht ganz treffende Wortwahl handeln dürfte als um ein – im Falle seines Zutreffens freilich schwerwiegendes – Missverständnis.

*uns (durch das noein) lediglich sein Existieren (einai) Bekundende, ohne dass es uns in es hineinblicken lässt, ist das ES IST.*⁹⁸

Im Nennakt geht also zunächst nur diese faktische Seinsgewissheit auf, ohne die Seinsweise des Genannten aufzuschließen, es darzustellen, dem Verstehen zugänglich zu machen. Dies hängt damit zusammen, dass der Akt des Nennens einen Sonderfall des natürlichen Sprechens darstellt. Nennt man etwa den Namen einer Person, so trifft der Nennakt diese selbst, insofern sie wirklich so heißt. Hier deutet sich bereits ein Aspekt an, den man in Georgiades' Darstellung des Nennaktes vermisst. Wird nämlich jemand in der 3. Person *genannt* („das ist Sokrates“), so ist damit noch nicht das Ursprüngliche des Namens – der ja das *Wodurch*, das Prinzip des Nennakts ist – erschlossen. Was *Name* eigentlich ist und *be-wirkt*, erschließt sich erst, wenn man ihn in der 2. Person anwendet: wenn man jemanden *ruft*. Das Rufen des Namens („Nennen“ in der 2. Person) zielt darauf, diese Person *anzusprechen* bzw. herbeizurufen. Man ruft damit jemanden *auf*, in das Offene des An-wesens zu kommen. *Hört* die gerufene Person diesen Ruf im vollen Sinn des Wortes, folgt sie ihm also auch, so *kommt* sie, d. h. sie erscheint als real anwesend, zeigt sich *von sich her* und teilt sich selber mit. Insofern zielt der Name sehr wohl darauf, das Sein des Genannten – und zwar, im Gegensatz zum *Begriff*, als des konkreten Einzelnen, wie es von sich her sich zeigt – aufzuschließen, er ist hierzu gleichsam der Schlüssel, das „Zauberwort“. Die genannte Person ist dann nicht mehr ein „Faktum“, ein durch den konstitutiven Nennakt „Gemachtes“, sondern zeigt sich als *Du*, als zugleich angesprochen und ansprechend.

Benennt man hingegen beispielsweise einen Naturgegenstand (etwa „das ist ein Baum“), so erfasst man ihn – *im Hinblick auf seine Seinsweise* – bloß als Fall eines Allgemeinen, also reduziert auf Momente, die er mit anderen Seienden gemeinsam hat. Auch wenn man dabei im Akt des Nennens stets *dieses* konkrete Seiende meint – das *nennende* Wort fungiert ja in diesem Zusammenhang (noch) nicht als Allgemeinbegriff⁹⁹ - kommt, insofern man die Aussage darauf hin in den Blick nimmt, ob sie das Sein des Genannten aufschließt, das Wort „Baum“ gleichwohl in seiner Eigenschaft als Allgemeinbegriff zur Geltung. Damit wird zwar die spezifische Seinsweise, die *Washeit*, das Wesen (auch) dieses Baumes ausgesagt, nicht jedoch sein *konkretes* Sosein in seiner unwiederholbaren Einmaligkeit. Da der *dieses* Seiende nennende und ins reale Anwesen rufende, d. h. in seinem konkreten Sosein aufschließende *Name* dem menschlichen Sprechen, wie es unserer Erfahrung ent-spricht, nicht zur Verfügung

⁹⁸ Georgiades, a. a. O., S. 11.

⁹⁹ Vgl. Georgiades, a. a. O., S. 139.

steht – der im Ursprung *eine logos*¹⁰⁰ ist uns ja lediglich als eine Fülle von Worten gegeben – kann man dessen konkretes Sosein nur aufzuschließen versuchen, indem man über dieses Seiende spricht, bzw. indem man – ursprünglicher betrachtet – *mit* diesem Seienden spricht, sich von ihm ansprechen lässt und das so Gehörte sagt, wobei man sich des Gefüges einer Vielzahl von Worten bedient, die das Gemeinte gleichsam „umkreisen“, sich jeweils gegenseitig erläutern, konkretisieren und in ihrer (sofern man sie als einzelne Worte in den Blick nimmt) allgemeinen Bedeutung einschränken¹⁰¹, so dass das Gemeinte schließlich in seiner Gestalt hervortritt wie die durch einen Bildhauer aus der amorphen Steinsmasse gemeißelte Skulptur.

Wenn man also etwa die Aussage „das ist ein Baum“ als *Nennakt* in den Blick nimmt – was sie durchaus *auch* ist – so wird hierin das Sein des Genannten noch nicht aufgeschlossen, sondern bloß faktisch festgestellt. Freilich kann nun die *Weise*, wie diese vier Worte gesprochen werden, durchaus Momente beinhalten, die das Sein dieses Baumes näher aufschließen. Betont man etwa das erste Wort, so kommt in dem Satz die Bewunderung, das Staunen über *diesen* Baum als einen konkreten zum Ausdruck. Indem somit der Baum als Bewunderung hervorrufend zur Sprache kommt, findet sich in der Weise des Sprechens ein Zugang zu *diesem* konkreten Seienden; der Baum wird als ein besonderer angesprochen, der aus der Masse der Bäume als der Allgemeinheit, in die er durch den Begriff eingeordnet wird, herausgehoben ist.¹⁰²

Der Nennakt hat in der unserer Erfahrung gegebenen sprachlichen Wirklichkeit seinen Ort im Gespräch; er ist Teil desselben (insofern man es als aus einer Vielzahl einzelner Nennakte zusammengesetzt denkt). Insofern er durch Worte geschieht, die *auch* – in abgeleitetem Verständnis – eine Allgemeinheit bezeichnen, ist er auf das Gespräch als Vollzugsweise angewiesen, sobald über die Feststellung des „faktischen“ Daseins von etwas hinaus ein Aufschluss über dessen Seinsweise als konkretes Einzelnes erlangt werden soll.

¹⁰⁰ Siehe unter 1.1.

¹⁰¹ Vgl. Georgiades, a. a. O., S. 171.

¹⁰² In entsprechender Weise könnte man jedes der vier Worte betonen und dadurch dem Satz jeweils einen anderen Sinn abgewinnen; vgl. dazu Wucherer-Huldenfeld, a. a. O., S. 62.

1.5.2. Die konstitutiven Bezüge des Sprechens

a) Der Sprechende sagt sich selber aus

Jeder der spricht, sagt darin zunächst sich selber aus. Sowohl das, worüber er spricht, als auch der jeweils Angesprochene sind ja Teil *seiner* Welt; er steht zu ihnen in Relation. Diese jeweilige Bezogenheit des Gesagten sowie des Angesprochenen auf *ihn* selber, wird wiederum im Sprechen stets implizit mitgesagt und kommt, dem jeweiligen Zusammenhang entsprechend, stärker oder schwächer in den Blick.¹⁰³

In dieser Hinsicht ist jedes Sprechen *subjektiv*; wenn jemand über etwas spricht, so bringt er damit zum Ausdruck, wie es *ihm* selbst zur Erfahrung kommt. Dieses Subjektive ist nun dem Objektivitätsideal der neuzeitlichen empirischen Wissenschaften geradezu entgegengesetzt, weshalb auch im Sinne dieses Ideals stets Anstrengungen unternommen wurden, dieses Moment zu eliminieren, d. h. methodisch auszuschalten. Dies kann freilich nie restlos gelingen, weil gerade derjenige, der seine Subjektivität zu „umgehen“ glaubt, stets schon, ehe er es bemerkt, von ihr „überholt“ worden ist, beispielsweise in Form von ihm selbst nicht bewussten oder uneingestanden Implikationen. Zudem lässt dieses Bestreben nach Ausschaltung des Subjektiven eine verwüstete Sprache zurück, deren Worte zu definierten *Begriffen* erstarrt sind; das Anwesen des Gesagten im Wort ist dem verfügenden „Feststellen“ des vermeintlich „Begriffenen“ zum Opfer gefallen.

b) Der Sprechende spricht zu *jemandem*

Wer spricht, spricht im Regelfall nicht zu sich selber – das *Selbstgespräch*, bei dem Sprechender und Angesprochener identisch sind, ist vom ursprünglichen Phänomen des Gesprächs bereits abgeleitet –, sondern wendet sich an ein *Du*. Sein Sprechen geht nicht ins Leere; er teilt das, was er zu sagen hat, jemandem mit, er spricht jemanden an. Jemanden

¹⁰³ Vgl. Pöltner, a. a. O., S. 161.

anzusprechen setzt wiederum ein vorgängiges Angesprochensein von dem Angesprochenen her voraus.¹⁰⁴

Daran wird wiederum die Zusammengehörigkeit von Sprache und Welt deutlich: zu unserem Sprechen gehört jeweils konstitutiv ein Angesprochener, so wie auch unser Dasein als ein Miteinandersein konstituiert ist. Wir sind nicht alleine auf der Welt, sondern „haben“ Welt stets mit anderen gemeinsam – selbst im Falle von Einsamkeit sind diese noch, als Abwesende, gegenwärtig. Im analogen Sinn „haben“ wir Sprache nicht für uns allein, sondern mit anderen gemeinsam. Im Gespräch teilen wir uns anderen mit, kommen wir mit ihnen überein.

Gespräch im ursprünglichen Sinn ist nicht das Übermitteln gedanklicher Inhalte, sondern das Hervortreten von etwas, das sich den miteinander Sprechenden gemeinsam, in gleicher Weise zu-spricht, wie Wucherer-Huldenfeld ausführt: *„Gespräch ist ursprünglich verstanden nicht nur Kommunikation von Informationen, schon gar nicht eine Weise der Interaktion zwischen Subjekten, überhaupt nichts Subjektives, weil wir im selben Ursprung der Erfahrung stehen, wenn wir einander mit-teilen und voneinander hören.“*¹⁰⁵

Insofern also im Gespräch eine den miteinander Sprechenden *gemeinsame* Wirklichkeit hervortritt, ist das Gesprochene in keiner Weise *subjektiv*; es ist nicht vom Horizont eines der Sprechenden bestimmt, weil es auf den „*selben Ursprung der Erfahrung*“ bezogen ist, in dem die Gesprächspartner stehen. Das zuvor erläuterte, jedem Sprechen – insofern es Selbstaussage des Sprechenden ist – eigene subjektive Moment bleibt davon unberührt. Durch die im Gespräch geschehende Verschmelzung der Horizonte geht das den miteinander Sprechenden jeweils eigene Subjektive in das Gemeinsame des Gesprächs ein, es wird in dieses hinein auf-gehoben – aber keineswegs eliminiert.

Miteinander sprechen setzt das Hören auf den anderen ebenso voraus wie das Hören auf den gemeinsam vernommenen Zuspruch dessen, worüber geredet wird. Hören als fragende Offenheit für den anderen bzw. für *das* andere, einen Ansprechende, ist somit konstitutiver Bestandteil des Miteinander-sprechens, das sich als *„Einheit von Sprechen, Hören und*

¹⁰⁴ In diesem Zusammenhang stellt Wucherer-Huldenfeld in Anlehnung an Eugen Rosenstock-Huussy die Frage, ob nicht „der Ausgang vom >Ich< als der ersten Person sprachwidrig“ und in Wahrheit „die angesprochene Person (>Du bist<) die erste Person“ sei (a. a. O., S. 3).

¹⁰⁵ Wucherer-Huldenfeld, a. a. O., S. 105.

Schweigen“¹⁰⁶ vollzieht. An diesem konstitutiven Aufeinander-verwiesensein von Sprechen, Hören und Schweigen wird bereits deutlich, dass sich Sprache nicht auf ein System von Laut-Zeichen zur Vermittlung gedanklicher Inhalte reduzieren lässt. So fragt Wucherer-Huldenfeld: „[...] *hat nicht allein der etwas zu sagen, der schweigen kann? Er findet Worte und macht nicht nur Wörter. Gehört dann das Schweigen nicht zusammen mit dem Wort (pl. Worte) in die Sprache? Ist Sprache nicht schon verengt vorgestellt, wenn ihr Gegenstand bloß die Rede ist?*“¹⁰⁷

c) Nennen und Verstehen: Sprechen *über* etwas

Im Sprechen *über* etwas ist also Sprechen als Sich-selbst-aussagen und als (jemandem) Sich-selbst-mitteilen jeweils vorausgesetzt und inbegriffen. Jedem Sprechen *über* etwas ist zudem das Moment des Schweigens konstitutiv, das fragende Offensein für das Sich-zeigen des Zur-Sprache-kommenden von ihm selbst her, das Moment des Hörens auf dessen Zuspruch, das Sich-ansprechen-lassen von diesem.

Im Zusammenhang mit dem Sprechen in der dritten Person, dem Sprechen *über* etwas, bricht nun eine zweifache Differenz auf. Zunächst kann davon die Rede sein, *dass* etwas ist, oder aber davon, *was* etwas ist. *Dass* etwas ist, sagt bloß dessen Faktizität aus, ohne sein Sosein aufzuschließen. *Was* etwas ist (seine *Washeit*), betrifft sein Sosein, seine Seinsweise, sein Wesen, spricht es aber nur als Fall eines Allgemeinen, nicht als konkretes Einzelnes an. Das Sein eines konkreten Einzelnen wird erst durch den *Namen* aufgeschlossen, der es als *Du* anspricht und auf-ruft, so dass es ins Offene des Anwesens tritt und von sich her zur Erfahrung kommt. Insofern handelt es sich dann nicht mehr um (objektivierendes) Sprechen *über* etwas, sondern um Zwiegespräch, um Dialog mit dem zur Rede Stehenden selber, was dann im Grunde genommen nicht hierher gehört, sondern in die zuvor behandelte Kategorie (Sprechen in der 2. Person).

Es sind also beim Sprechen über etwas drei Stufen zu unterscheiden:

1. *dass* etwas ist (faktische Seinsgewissheit)
2. *was* etwas ist (Wesen, Aufschließen als Fall eines Allgemeinen)

¹⁰⁶ Pöltner, a. a. O., S. 160.

¹⁰⁷ Wucherer-Huldenfeld, a. a. O., S. 20.

3. wer bzw. welches etwas ist (Aufschließen als Konkretes)

Die dritte Stufe ist Vollendung des objektivierenden Sprechens, ist dessen äußerste Konkretisierung, insofern es auch als verallgemeinerndes Sprechen stets auf das Sagen des konkreten *Diesda* hin ausgerichtet ist – und überwindet es zugleich, führt es in das Ursprüngliche des Gesprächs, des Dialogs zurück.

Die erste und die dritte Stufe fallen bei Namen und Eigenschaften (Akzidentien) zusammen. Der Satz „das ist Sokrates“ benennt einen Menschen, der auf diesen Namen *hört*, und zwar einen konkreten Menschen, nicht *einen* Menschen unter vielen. Zugleich behauptet er dessen faktische Existenz. Der Ausruf „sieh da, der Mond“ meint in der Regel *den* Mond, der abends „aufgeht“ und dessen Anblick die Menschen stets von neuem fasziniert. Dem staunend Faszinierten stellt sich nicht die Frage, *was* der Mond eigentlich ist. Bezogen auf die Gegebenheitsweise des Mondes in der ursprünglichen Erfahrung, gibt es keine der *Was*-Frage entsprechende Kategorie; diese Frage ist in dem Zusammenhang auch nicht von Interesse. Erst im abgeleiteten Sinn, unter der objektivierenden Hinsicht der Naturwissenschaft, in diesem Falle der Astronomie, stellt sich die Frage, *was* der Mond ist. Damit erst *wird* er zu einem Himmelskörper, nämlich dem Mond des Planeten Erde – neben einer Vielzahl anderer Monde, die zu anderen Planeten gehören. Es handelt sich hier um einen Sonderfall, insofern dem Wort „Mond“ im ursprünglichen Sprechen eher der Status eines Namens als der eines Begriffs zukommt; erst durch die Sichtweise der „empirischen“¹⁰⁸ Wissenschaft wird dieses Wort zum Allgemeinbegriff.¹⁰⁹

Der Satz „dieses Hemd ist *blau*“ besagt das Existieren einer Farbigkeit in Verbindung mit dem Hemd als einem bestimmten Träger, und zugleich benennt er diese Farbigkeit: „blau“. Auch bezüglich der Eigenschaft „blau“ fällt demnach deren Benennung damit zusammen, *dass* sie (in Verbindung mit dem genannten Träger) ist, also – in der Terminologie von Georgiades ausgedrückt – mit ihrer „Faktizität“.

Bei Dingen (z. B. Naturgegenständen) hingegen fallen die erste und die zweite Stufe zusammen. Der Satz „das ist ein Baum“ behauptet die Existenz eines Wesens, das der Allgemeinheit „Baum“ zugehört, aber das Nennen – insofern man den Satz als *Nennakt* in den

¹⁰⁸ Die Anwendung dieses Begriffs im allgemein gebräuchlichen Sinn wäre zu hinterfragen.

¹⁰⁹ Vgl. in diesem Zusammenhang Gadamer's Diktum: „So hat die Sonne für uns nicht aufgehört unterzugehen, auch nachdem die kopernikanische Welterklärung in unser Wissen eingegangen ist.“ (Gadamer, a. a. O., S. 425).

Blick nimmt – schließt nicht das Sosein dieses Baumes auf. Betrachtet man den Satz im Hinblick darauf, inwiefern er die Seinsweise des Baumes aufschließt, so kommt der Baum nur als ein Exemplar einer Allgemeinheit zum Vorschein. Daran ändert man auch nichts, indem man ihn näher bestimmt (etwa als „Linde“). Im Hinblick auf das Aufschließen der Seinsweise handelt es sich also nicht um ein *Nennen*, sondern um ein *Bezeichnen*. Das Sosein des konkreten, einzelnen Baumes, der zwar einen allgemeinen botanischen Namen, aber keinen Eigennamen hat, kann nur im Reden, das sich einer Vielzahl einander gegenseitig konkretisierender und modifizierender Worte bedient, aufgeschlossen werden.¹¹⁰ Der Satz „das ist ein Baum“ als ursprünglich verstandener Nennakt hingegen meint den konkreten einzelnen Baum, er *nennt* ihn, auch wenn er ihn (in abgeleitetem Verständnis) als ein Allgemeines *bezeichnet*. „Das echte Nennen“, wie es Georgiades versteht, „*erfasst das X stets unmittelbar und absolut sub specie des Diesda*.“¹¹¹

Der Nennakt im Sinne von Georgiades zielt nicht darauf, die Seinsweise des Genannten aufzuschließen, da der Name nicht in seinem ursprünglichen, das Genannte ins Anwesen rufenden Sinn bedacht wird. Das Wesen des Genannten bleibt verborgen, der Nennakt intendiert weder *Verstehen* noch *Begreifen* (was Georgiades, im Gegensatz zu Gadamer, nicht differenziert, wie im Folgenden zu zeigen sein wird): „*Das Evidente lässt sich weder >verstehen< noch erklären. Ich trage lediglich die Gewissheit davon. Weder also verstehe ich, noch bezeichne ich einen Begriff, indem ich nenne. Mit dem Nennen >blau< z. B. stellt sich weder ein Verstehen noch eine Definition des Blau ein: Ich stoße auf dieses Faktum; ich kann es nicht durchstoßen; statt dessen verwandelt sich dieser Aufprall auf die undurchstoßbare Wand, mich einbeziehend, in Nennen: >blau<. Dadurch weise ich hin auf diese Farbe als Diesda – auch ohne dass sie gegenwärtig sein muss - , ich werde darauf, und in einem auf mich, hingewiesen. Das aber gilt für jedes echte Nennen. Seine Eigenart erfassen wir deutlich bei elementaren Fakten, die uns so gewiss und unbegreifbar in einem, so evident sind, dass uns nichts anderes übrig bleibt, als sie zu nennen: >Licht<, >Zeit<, >Raum<, >Sehen<, >Hören<, >Ding<, >du<, >Hans< ... Solchen Fakten stehen wir, trotz – oder eher wegen – der damit verbundenen Gewissheit, so ratlos gegenüber, dass daraus wie aus Verzweiflung das Nennen entspringt*.“¹¹²

¹¹⁰ Siehe dazu unter 1.5.1.

¹¹¹ Georgiades, a. a. O., S. 144.

¹¹² Ebenda.

Wo nun die Frage nach dem *Was* aufbricht, wird der Bereich des *Nennens* – und damit der unmittelbaren Gewissheit – verlassen und der Bereich des *Begriffs*, des *Bezeichnens*, bzw., in Georgiades' Terminologie, auch der des *Verstehens* eröffnet. Sprache erscheint nun instrumentalisiert: sie dient dazu, das Seiende – das sich im ursprünglichen Nennakt, wie Georgiades ihn auffasst, hinter der „undurchstoßbaren Wand des Faktischen“ verborgen hatte und somit in seiner konkreten Einmaligkeit, seiner letztlich Unbegreiflichkeit gewahrt blieb – zu „fassen“, den eigenen Zwecken zu unterwerfen, es beherrschbar und verfügbar zu machen. Dies geschieht durch Einordnung in eine Allgemeinheit, ein Universale. Das Seiende erscheint in seinem Sosein reduziert: es wird auf jene Momente hin in den Blick genommen, die es mit den anderen Seienden, die derselben Allgemeinheit angehören, gemeinsam hat, während von seiner *Einzigartigkeit* – der „*species des Diesda*“¹¹³ – bewusst abgesehen wird. Aufgrund von generalisierten Erfahrungen mit anderen Angehörigen derselben Allgemeinheit (*Induktion*), kann man mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit – die jedoch aus nahe liegenden methodischen Gründen niemals eine *absolute* sein kann – vorhersagen, wie es sich unter bestimmten Gegebenheiten verhalten wird.

Die Frage nach dem *Was* zielt also auf das *Urteil*: sie zielt darauf, etwas *als* etwas, d. h. als ein Allgemeines, zu bestimmen. Indem nun ein Wort (etwa „Baum“) aus dem ursprünglichen Zusammenhang des Nennaktes (in dem es ein konkretes *Diesda* benennt) herausgenommen und zur Bezeichnung einer Allgemeinheit instrumentalisiert wird, kommt es zur Loslösung des Wortes vom Seienden. Im Allgemeinbegriff vermeint man zwar eine Allgemeinheit von Seienden, einen Bereich von Wirklichkeit zu *fassen*; diese Seienden ihrerseits entziehen sich jedoch durch ihre jeweilige Einzigartigkeit diesem Zugriff, so dass das als Allgemeinbegriff instrumentalisierte Wort sie nur in einer bestimmten Hinsicht „erfasst“, in anderer Hinsicht an ihnen (d. h. an jedem einzelnen) vorbeigeht, jedoch in keinem Fall eines von ihnen „trifft“. Insofern erscheint der Allgemeinbegriff wie ein Schatten des ursprünglich verstandenen Wortes: ein Wort, aus dem das Leben, nämlich das reale An-wesen des Gesagten, gewichen ist. Es ist nicht mehr Vollzug (*actus*) des Seienden selbst, sondern einer vom menschlichen Denken geleisteten Abstraktion. Insofern hat es seine eigene Aktualität verloren; es ist zur leeren „Worthülse“ geworden.

Im Aufbrechen der *Was*-Frage liegt der Ursprung jener objektivierenden, das Seiende seiner Individualität entkleidenden und, in weiterer Folge, auf seine Verwertbarkeit für bestimmte

¹¹³ Vgl. ebenda.

Zwecke hin in den Blick nehmenden Haltung, die dem Menschen das Ursprüngliche seines Weltbezuges verstellt. Um den Bereich des *Was*, des *Wesens*, des Begrifflichen zu betreten, überschreitet der Mensch in seinem Streben nach *Erkenntnis* die ihm gesetzte und im Akt des Nennens erfahrene Grenze, die „undurchstoßbare Wand des Faktums“¹¹⁴. Zugleich verwandelt er (was Georgiades, wie bereits erwähnt, in diesem Zusammenhang nicht zur Sprache bringt) das *Du* in ein *Es*. So findet er das Seiende *als* ein *etwas*, durch seinen objektivierenden Blick entblößt – und zugleich sich entziehend. Den Bereich der Begriffe und des verfügenden Wissens bringt Georgiades daher auch mit *gnosis* in Verbindung – was wörtlich mit *Erkenntnis* zu übersetzen ist, aber gemeinhin im Sinne einer Form von Erkenntnis verstanden wird, die dem Menschen nicht zuträglich ist, weil sie seine eigene Natur verletzt, wenn nicht zerstört¹¹⁵: „Mit der Frage nach dem *Was* beginnt die *Gnosis*, die *Spekulation*, oder das *Verstehen*, oder die *exakte Wissenschaft*, das *Beweisbare* (*Konstruierbare*). Das *Reale* verflüchtigt sich, das *Evidente* geht abhanden. So wie der *Blitz* in einem *sich selbst* und – mehr noch – das *Dunkel* um ihn herum sichtbar macht, ist der *Nennakt* *Licht* und *Dunkel* in einem. Sein *Licht*, das *Dass*, ist zugleich der *Vorhang* vor dem *Was*.“¹¹⁶

Gadamer trifft hingegen eine andere Unterscheidung: er hält das *Verstehen* aus dem Bereich des begreifend verfügenden Wissens heraus und weist ihm eine für das Aufschließen des Seins des Seienden, wie es von sich her sich zeigt (also *nicht* als ein verallgemeinernd objektiviertes), konstitutive Rolle zu. Ihm geht es in seiner Hermeneutik, wie sie in „*Wahrheit und Methode*“ dargelegt ist, um eine Weise des Verstehens, die gerade nicht durch den zuvor erläuterten, auf das begreifende Beherrschen zielenden „objektivierenden Blick“ vorbestimmt, voreingenommen und somit reduziert ist. *Verstehen* heißt für ihn vielmehr, sich dem Anspruch des Seienden, wie es von sich selbst her zur Erfahrung kommt, zu öffnen, es selbst im Gespräch, das „*nicht unser Tun an der Sache, sondern das Tun der Sache selbst ist*“¹¹⁷, zu Wort kommen zu lassen. Dies legt er exemplarisch dar am Kunstwerk¹¹⁸ und an Sachverhalten der Art, wie sie die Geisteswissenschaften zu erschließen suchen¹¹⁹. In beiden Fällen ist das zur Rede stehende „Seiende“ ein komplexer Sachverhalt. Durch seine Kritik am

¹¹⁴ Georgiades, a. a. O., S. 11.

¹¹⁵ Vgl. Herbert Frohnhofen, *Gnosis*, in: Christian Schütz (Hrsg.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg/ Basel/ Wien 1988, S. 536-539.

¹¹⁶ Georgiades, a. a. O., S. 152.

¹¹⁷ Gadamer, a. a. O., S. 439.

¹¹⁸ Im ersten Teil von „*Wahrheit und Methode*“.

¹¹⁹ Im zweiten Teil von „*Wahrheit und Methode*“.

„ästhetischen Bewusstsein“¹²⁰ bzw. am „historischen Bewusstsein“¹²¹ versucht Gadamer, eine Weise des Verstehens zu eröffnen, die dem Sich-zeigen des zur Erfahrung Kommenden gegenüber offen und nicht durch ein objektivierendes, „begreifen wollendes“ Verhalten vorbestimmt und eingeschränkt ist.

Gadamer unterscheidet also *Verstehen* und *Begreifen*: „Der Satz >Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache< [...] meint nicht das schlechthinige Herrsein des Verstehenden über das Sein, sondern im Gegenteil, dass Sein nicht erfahren wird, wo etwas von uns hergestellt werden kann und insofern begriffen ist, sondern dort, wo, was geschieht, lediglich verstanden werden kann.“¹²² Im Verstehen kommt das Seiende selbst – nicht als abstrahierte Allgemeinheit, sondern unter Wahrung seiner Individualität, als konkretes *Diesda* – zur Sprache. Begreifen hingegen – als Konstruktion des jeweils Angeschauten in der Vorstellung – ist ein „Herstellen“ bzw. „Vorstellen“ durch den Menschen; zur Erfahrung gelangt das so „Hergestellte“ bzw. „Vorgestellte“, nicht das Seiende selbst. Der Unterscheidung von Verstehen und Begreifen entspricht Gadamers Gegenüberstellung von „*Sachlichkeit der Sprache*“ und „*Objektivität der Wissenschaft*“.¹²³

Georgiades trifft eine solche Unterscheidung nicht, sondern subsummiert das Verstehen dem Bereich der *Washeit*, des Begrifflichen, des „Gnostischen“. Was Gadamer mit „Verstehen“, meint, bringt Georgiades gleichwohl zum Ausdruck als „Umschreiben“ eines Genannten, worin dessen konkrete Seinsweise aufgeschlossen bzw. deren Aufschließen zumindest intendiert wird¹²⁴ – ein dem Nennakt selbst, der gerade dies nicht leistet, gegenüber Sekundäres, das aber zugleich vom objektivierenden Begreifen distanziert wird; so „[...] geht das Nennen auch dann vor sich, wenn das Genannte, z. B. >Baum<, außerdem umschrieben, oder sogar – nun als >Objekt< - in Begriff aufgelöst, definiert oder logistisch bezeichnet werden kann.“¹²⁵

Verstehen im Sinne Gadamers zielt auf etwas, das in Georgiades’ Denken dem Bereich des *Nennens*, nicht dem des *Bezeichnens* zuzuordnen wäre. Man kann dabei das Verstehen als aus einer Vielzahl einzelner Nennakte zusammengesetzt denken. Diese einzelnen Nennakte

¹²⁰ Vgl. Gadamer, a. a. O., S. 77-96.

¹²¹ Vgl. Gadamer, a. a. O., S. 218-228.

¹²² Gadamer, a. a. O., Vorwort, S. XXIII.

¹²³ Gadamer, a. a. O., S. 429.

¹²⁴ Vgl. unter 1.5.1.

¹²⁵ Georgiades, a. a. O., S. 144.

würden den Worten entsprechen, die das Gemeinte „umkreisen“ und dabei, sich gegenseitig modifizierend, dessen Sinn hervortreten lassen. Sie wären dabei gleichsam das kleinste Element des im Gespräch sich vollziehenden Verstehens, das nicht mehr weiter „ausgelegt“ bzw. „zerlegt“ werden kann (*atomos*). Sie wären auf dasjenige bezogen, das weder bewiesen noch weiter aufgeschlossen, sondern bloß als Phänomen, als von sich her sich Zeigendes hingenommen, und hinweisend, bedeutend *genannt* werden kann – in Georgiades' Terminologie eben das hinter einer „undurchstoßbaren Wand“ sich verbergende „Faktische“.^{126 127}

Verstehen im Sinne Gadamers zielt aber auch auf etwas, das – wenn Georgiades den *Namen* von seinem Ursprung her in den Blick nehmen würde, also vom Ansprechen, vom Rufen des Genannten ins Anwesen – dem *Nennen* in seiner Vollendung entsprechen würde: dem Nennen durch den „treffenden“ Namen, der das Genannte zugleich *vollkommen* ins Anwesen ruft, d. h. in seiner Seinsweise als konkretes *Diesda* aufschließt, der aber in diesem Fall auch den Bereich des *Was* umfassen würde, und zwar in der Einheit aller möglichen Hinsichten. Das Verstehen im Sinne von Gadamer tritt in unserer sprachlichen Wirklichkeit, die den „treffenden Namen“ nicht kennt, bzw. wenn sie ihn kennt (z. B. im Falle von Eigennamen), nicht in Vollendung zu deuten weiß, in Gestalt des Gesprächs an dessen Stelle. Wie der Name, so zielt auch das Verstehen im Gespräch auf das Aufschließen der Seinsweise des in der Erfahrung Gegebenen, wie es von sich her sich zeigt. Im so verstandenen Gespräch kommt es selbst zur Sprache: es nimmt in unserer sprachlichen Wirklichkeit Gestalt an. Der *logos* des Gesprächs erscheint – im Unterschied zum *logos* des Johannesevangeliums¹²⁸, der als ein einziges Wort Gottes jedes einzelne Seiende enthält, aussagt, zur Sprache bringt – in *diskursiver* Gestalt: an die Stelle des einen *logos*, des *absoluten* Namens, tritt ein Gefüge von Worten, die nur im gegenseitigen Aufeinander-Verwiesensein, im Klarwerden des Gemeinten durch gegenseitiges Einschränken der jedem Wort an sich zugehörigen allgemeinen, universalen Sinnrelation, das Sein des Seienden zum Vorschein kommen lassen.

¹²⁶ Georgiades, a. a. O., S. 11.

¹²⁷ In diese Richtung weist auch Gadamers eigene Stellungnahme zu Georgiades' hier zur Rede stehendem (posthum veröffentlichtem) Werk, „*Nennen und Erklängen*“, in seinem Geleitwort: „[...] es ist ein phänomenologisches Buch im weitesten und tiefsten Sinne dieses Wortes: Hinsehen, Hinhören und dann Nennen, Aufrufen, Zeigen des Gesehenen, des Gehörten – das ist alles“ (Gadamer, „Zum Geleit“, in: Georgiades, a. a. O., S. 7).

¹²⁸ Siehe unter 1.1.

2. Wort und Laut

Um das Phänomen der Sprache aufzuschließen, wurde es zunächst in einen universalen Horizont gestellt. Zusammenfassend kann man mit Gadamer konstatieren: „*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.*“¹²⁹ Alles Seiende ist sprachlich verfasst: zu sein bedeutet, sich selbst mitzuteilen, sein Wesen ins Anwesen zu bringen, wo es vernommen werden kann.¹³⁰ Das Wesen, auf das hin dieses Sprechen alles Seienden ausgerichtet ist, weil es allem Seienden gegenüber offenständig ist (*quodammodo omnia*), ist der Mensch.¹³¹ Er kann die Sprache des Seienden vernehmen und das Vernommene selbst zur Sprache bringen. Sein Sprechen und das Angesprochenwerden durch das Seiende sind ein und dasselbe Geschehen. Menschliches Sprechen ist also Vollzug des Seienden selber: das Seiende selbst vollzieht sein Dasein im menschlichen Wort, kommt erst darin zu seiner vollendeten Verwirklichung. Insofern ist das menschliche Sprechen eine Seinsweise des Seienden, und zwar diejenige, in der das Sein zur Fülle der Aktualität gelangt.

Die somit eröffnete Universalität des Sprachlichen bedeutet im Umkehrschluss, dass sich Sprache nicht auf das beschränkt, womit sie gemeinhin identifiziert wird: das gesprochene, verlautende Wort im engeren Sinn. Das – letztlich auf den Menschen hin ausgerichtete – „Sprechen der Dinge“, das mit deren Sein identisch ist, ist zunächst kein verlautendes Wort. Das Sich-mitteilen der Dinge muss nicht im verlautenden Wort aktualisiert werden. Da die Sprachlichkeit des menschlichen Weltbezugs universal ist, umfasst sie den Menschen auch noch im Schweigen. Das Sprechen der Dinge kann daher auch im Schweigen des Menschen aufgehoben werden; der Mensch kann das Vernommene schweigend bedeuten, er kann dem „Sprechen der Dinge“ schweigend ent-sprechen. Um etwas zu sagen, ist er überhaupt nicht auf das Reden in Form von verlautenden Worten angewiesen; er kann dies auch schweigend tun.

Das verlautende Wort ist also *eine* Vollzugsweise des Sprechens und nicht umgekehrt. Deshalb ist es nicht möglich, vom verlautenden Wort her zu erschließen, was Sprache ist.¹³² Daran wird auch deutlich, dass jeder Versuch, Sprache als ein System von akustischen Zeichen zur Übermittlung von Informationen zu deuten, am Wesen der Sprache vorbeigeht.

¹²⁹ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, a. a. O., S. 450.

¹³⁰ Siehe unter 1.3.1.

¹³¹ Siehe unter 1.3.3.

¹³² Vgl. Pöltner, a. a. O., S. 162.

Gleichwohl gehört das verlautende Wort wesentlich zum Vollzug des Sprechens im engeren Sinn der Rede. Daher soll nun dessen Seinsweise nachgegangen werden, also der Frage, *wie* dessen Sein, dessen Vollzug zu denken ist.

2.1. Das unmittelbare Gegebensein von Sinn im Wort

Wenn man im Gespräch auf das hört, was der andere zu sagen hat, so hält man sich – gemeinsam mit dem anderen – unmittelbar in der Gegenwart des Gemeinten auf.¹³³ Im Miteinander-reden werden also weder die einzelnen Worte selbst (als Elemente, aus denen die Rede zusammengesetzt ist) thematisch, noch deren Lautgestalt. Beides erweist sich bereits als Produkt einer Abstraktion vom in der Erfahrung gegebenen Sprachphänomen. Lautgestalt und Bedeutung bilden im Wort eine vorgängige Einheit: *„Die Zweiheit von verlautendem Wort und Bedeutungszusammenhang ist im ursprünglichen Sprachphänomen gar nicht gegeben.“*¹³⁴

Im Verstehen von Gesprochenem wird die Lautgestalt weder als ein ursprünglich zur Erfahrung Kommendes thematisch – wie es etwa beim Hören von Musik geschieht – noch in Gestalt von Schallwellen, als bloß physikalisch aufgefasstes und damit aufgrund der methodisch beschränkten Sichtweise reduziertes Phänomen.

So wie im gesprochenen Wort der Sinn unmittelbar erfahren wird, ohne dass ein Bewusstseinsakt die Relation von einer ursprünglich wahrgenommenen Lautgestalt zu einem Bezeichneten herstellt, kann das Wort auch umgekehrt nicht Produkt eines Konstruktionsprozesses sein, der einem Bezeichneten eine Lautgestalt zuordnet: *„Das gesprochene Wort ist grundsätzlich nicht das Resultat einer Zusammensetzung von Bedeutungsträger und Bedeutung.“*¹³⁵

Sagt beispielsweise jemand „sieh da, der Mond“, so erfährt man sich als Angesprochener keineswegs mit Schallwellen (als einem physikalischen Phänomen) konfrontiert, denen eine auf Bedeutungseinheiten bezogene Zeichenfunktion zukommt, so dass es nun gilt, das

¹³³ Vgl. Pöltner, a. a. O., S. 160.

¹³⁴ Pöltner, a. a. O., S. 160f.

¹³⁵ Ebenda.

Schallphänomen in einen geistig fassbaren Bedeutungsgehalt zu „übersetzen“¹³⁶, indem zunächst das Ohr die Schallwellen aufnimmt und als Impuls an das Gehirn weiterleitet, das nun durch Umwandlung der so rezipierten Zeichen den ihnen zugeordneten Vorstellungsinhalt hervorruft: dass ein Subjekt, ein „psychischer Organismus“¹³⁷, mit dem man sich gerade in kommunikativer Interaktion befindet, einen Himmelskörper „empirisch“ wahrgenommen, diesen in einem Urteilsakt als „Mond“ bestimmt hat und diese Information nun übermittelt, indem sein Gehirn die Information in einen Strom von Impulsen umwandelt, die an den Sprechapparat geleitet und von diesem als Laut-Zeichen hervorgebracht werden.

Damit sei – zugegebenermaßen vereinfacht – wiedergegeben, wie die gegenwärtig herrschende, u. a. auf Ferdinand de Saussure zurückgehende strukturalistische Sprachauffassung¹³⁸ das Sprachphänomen verkürzt und ihm zugleich eine „künstliche“ bzw. „technische“ Komplexität verleiht, die erst durch diese eingeschränkte, vom Ursprung des Sprechens abstrahierte Betrachtungsweise thematisch werden kann – so dass sich der Mensch letztlich selbst reduziert im Hinblick auf die Funktionsweise technischer Apparate, die er zum Zwecke fortschreitender Naturbeherrschung konstruiert hat.

Die Wurzeln einer solchen Abstraktion sind bereits in der klassisch-griechischen Metaphysik zu finden: in der auf Aristoteles zurückgehenden Darstellung des Sprachphänomens auf Grundlage einer „triadischen Beziehung“ von Wort (als Laut), Vorstellung (als „Inhalt“ des Geistes) und der Sache selbst.¹³⁹ Hier ist bereits der Versuch erkennbar, das an sich dem Begreifen sich entziehende, da selbst jedes Begreifen noch um-greifende Sprachphänomen jeweils von einem seiner ihm eigenen Momente her „aufzurollen“, von wo man glaubt es in irgendeiner Weise „einfangen“ zu können, weil ja der Erfahrung mit diesen drei Momenten (Wortlaut, geistiger Inhalt, Sache) jeweils tatsächlich etwas dem Sprachphänomen unmittelbar konstitutiv Zugehöriges gegeben ist, das von daher einen Zugang zu „versprechen“ scheint. Insofern die drei Momente nicht in ihrer letztlich unhintergehbaren Einheit gesehen werden, so dass jedes von ihnen in seiner Relation zum Ganzen und damit in seiner eigentlichen Bedeutung hervortreten kann, führen derartige Abstraktionen zu nichts anderem als einer, wenn man will, endlosen Kette weiterer Abstraktionen. Der „Erkenntnisgewinn“, der daraus

¹³⁶ Das Wort „übersetzen“ verweist vielmehr auf die vorgängige Sprachlichkeit des geistig Fassbaren, des Gedachten selbst.

¹³⁷ Vgl. Wucherer-Huldenfeld, a. a. O., S. 97.

¹³⁸ Vgl. Wucherer-Huldenfeld, a. a. O., S. 90-95.

¹³⁹ Vgl. Pöltner, a. a. O., S. 154.

hervorgeht, ist nur ein scheinbarer, weil bereits die Methodik von Ursprung und Wesen der Sprache absieht.

Einzelwissenschaftliche Zugänge zum Sprachphänomen können nur dann einen Beitrag zu dessen Verstehen leisten, wenn sie im Kontext des Ganzen und in Relation zu seinem Ursprung gesehen werden; wenn also jedes vom Gesamtzusammenhang, von der im Gespräch, im Einander-mitteilen erfahrenen Gegenwart des zur Sprache Kommenden, abstrahierte Moment in seinem Rückbezug auf diesen Zusammenhang gewahrt bleibt, von dem her ihm allein Bedeutung zukommt. Sieht man Laut und Vorstellung als an sich separate, einander durch eine menschliche Konstruktionsleistung zugeordnete Phänomene, so wird, wie Wucherer-Huldenfeld formuliert, *„die ursprüngliche Erfahrung der Einheit des Wortes im Sprechen der Sprache verdeckt. Erst aus dem Reichtum dieser Erfahrung könnte das Verhältnis zu den physikalischen, physiologischen und sozio-psychologischen Gesichtspunkten der Sprachbetrachtung richtig bestimmt werden.“*¹⁴⁰

Betrachtet man Sprache reduziert, als ein System von Lautzeichen, so wird das Bezeichnete damit zum „Außersprachlichen“. Die Frage, wie ein solches Außersprachliches überhaupt durch Zeichen „wiedergegeben“ werden kann, und worauf eine Relation zwischen diesem und dem „Zeichen“ gründen soll, wird dabei ausgeblendet: *„Zu einem Außersprachlichen könnte keine noch so hohe Kunst oder Technik eine Beziehung herstellen. Woraufhin sollte es angesprochen werden? Wie gerufen und genannt werden? Wo Sein und Bedeutung, Ding und Wort in Bezeichnetes und Zeichen auseinanderbrechen, dort ist der Mensch dem Sein und damit sich selbst gegenüber entfremdet. Der Bruch setzt sich im Wort der Rede fort und zwar in der Einengung der Sprache auf Rede und dieser auf ein System von Zeichen, das im Sprechen gebraucht wird – ohne, dass der ursprüngliche Bezug zur Wahrheit des Seins, zum Ereignis der Sprache, die spricht, irgendwo noch leitend ist.“*¹⁴¹

Die abstrahiert als Zeichen aufgefassten Laute können gar nicht in sinnvoller Relation zu einem Bezeichneten stehen, wenn man nicht einen zeichensetzenden Akt voraussetzt, der aber, etwa als Konvention aufgefasst, wiederum sprachlicher Natur sein müsste, also Sprache voraussetzte: *„Sprachliche Konventionen setzen Sprache allemal voraus, nicht aber sind sie ihr Ursprung.“*¹⁴²

¹⁴⁰ Wucherer-Huldenfeld, a. a. O., S. 96.

¹⁴¹ Wucherer-Huldenfeld, a. a. O., S. 90.

¹⁴² Pöltner, a. a. O., S. 161.

Hört man jemanden in einer Sprache reden, die man nicht versteht, so kann man nicht zur Erfahrung der unmittelbaren Gegebenheit von Sinn im Wort gelangen. In diesem Fall scheint also die Lautgestalt ein gewisses Eigendasein zu behaupten, weil hier die Sinn-Dimension, die sonst so unmittelbar im Vordergrund steht, dass die Laut-Dimension in ihr vollkommen aufgeht, durch das Nicht-Verstehen ausgeblendet ist. Erst unter dieser besonderen Bedingung kann das thematisch werden, was Picard als das „Materienhafte“ der Sprache bezeichnet: *„Der Laut ist materienhaft – das merkt man, wenn man Menschen reden hört, deren Sprache man nicht versteht. Etwas Voluminöses scheint vor dem Menschen zu liegen, etwas Voluminöses, an dem der Geist arbeitet, ein Haufen Laute, den er versucht zu umgrenzen, indem er spricht. Versteht man die Sprache, so denkt man gar nicht an den Gegensatz von Laut und Geist, so ganz und gar verschwindet der Laut im Geist.“*¹⁴³

Jedoch bleibt selbst im Fall des Nichtverstehens das Sprachliche der Sprache gewahrt; man hört auch hier keinen vom Bedeuten losgelösten Sprachlaut, sondern wie Wucherer-Huldenfeld darlegt, immer noch Sprechen, wenngleich in einer einem selbst unverständlichen Sprache: *„Selbst dort, wo wir das Gesprochene einer Sprache hören, die uns völlig fremd ist, hören wir niemals bloße Worte als nur sinnlich gegebene Schälle, sondern wir hören unverständliche Worte. Doch zwischen dem unverständlichen Wort und dem akustisch abstrakt erfassten bloßen Schall liegt ein Abgrund der Wesensverschiedenheit.“*¹⁴⁴

Es ist also keineswegs leicht, die Abstraktion der bedeutungsfreien Lautgestalt von der gesprochenen Sprache denkend zu vollziehen, so untrennbar sind beide – in symbolischer Beziehung – miteinander verbunden: *„Damit wir den reinen Schall eines bloßen Lautes hören, müssen wir uns zuvor erst aus allem Verstehen und Nichtverstehen des Gesprochenen herausnehmen. Wir müssen von all dem absehen, abstrahieren, um lediglich den bloßen Lautschall aus dem Gesprochenen heraus- und von ihm abzuziehen, damit wir dieses Abgezogene für sich akustisch ins Ohr bekommen.“*¹⁴⁵ Die Natur der Sprache selbst scheint einer solchen Abstraktionshandlung entgegenzustehen.

¹⁴³ Picard, a. a. O., S. 42.

¹⁴⁴ Wucherer-Huldenfeld, a. a. O., S. 99.

¹⁴⁵ Ebenda.

2.2. Die Seinsweise des Hörbaren

Das gesprochene Wort ist uns in hörbarer Gestalt gegeben. Das Gesagte wird uns in dieser – beim vernehmenden Hören selbst nicht thematisch werdenden – Gestalt übermittelt. Im Folgenden soll zunächst die Seinsweise des Hörbaren im Allgemeinen untersucht werden, um dann nach der Bedeutung der Klanglichkeit für die Seinsweise des Wortes selbst fragen zu können.

Dem Hörbaren kommt eine, gegenüber den sichtbaren, aus Form und Materie zusammengesetzten Substanzen im Sinne der klassischen Ontologie, in gewissem Sinne eigenständige Seinsweise zu. Laute (Klänge und Geräusche) kann man weder sehen, noch riechen, schmecken oder betasten. Sichtbare, aus Form und Materie zusammengesetzte Substanzen kann man sehen und betasten, man kann sie – oder Teile von ihnen – auch schmecken oder an ihnen riechen (wenngleich dies weder in jedem Fall empfehlenswert ist, noch bei jeder Substanz in gleichem Maße aussagekräftig). Man kann sie aber nicht hören, wenn sie nicht gerade in einem eigenständigen Vollzug (der aber nicht notwendig mit ihrem Sein verknüpft ist) Laute hervorbringen. Das Hörbare, das Verlautende, ist nicht selbst Substanz im Sinne eines selbständigen Seienden, sondern Vollzug eines solchen: eines Menschen, eines Tieres, einer Maschine, einer Luftmasse etc. Es vollzieht sich nicht selbst, sondern wird vollzogen, ist also in seinem Sein schlechthin abhängig und bestimmt. Das Hörbare ist reiner Vollzug, reine Form und insofern *immateriell*. Es wird zwar *durch* Materielles hervorgebracht (etwa eine schwingende Luftsäule), aber an ihm selbst ist nichts Materielles.

Das Hörbare *ist*, aber in Abhängigkeit von einem es Hervorbringenden. Zwischen dem Hörbaren und dem auf die anderen vier Sinne Bezogenen scheint demnach eine in gewissem Sinn „ontologische“ Differenz zu bestehen: Klänge sind reine Vollzüge, während die den anderen Sinnen in je eigener Weise zugänglichen Dinge aus Form und Materie zusammengesetzte Substanzen sind – die sich freilich seiend vollziehen und nur im Dasein wirklich und somit der Erfahrung zugänglich sind, was diese Unterscheidung in gewissem Umfang relativiert; schließlich sind die Substanzen als „selbständig Seiende“ ebenso abhängig davon, dass ihnen das Sein zukommt, wie das Hörbare davon abhängig ist, von einem „selbständig Seienden“ hervorgebracht zu werden. Es besteht also eine Analogie: in beiden Fällen, beim Sichtbaren wie beim Hörbaren, ist die Selbständigkeit im Sein keine

absolute, sondern eine relative. Festzuhalten bleibt aber, dass die Seinsweise des Hörbaren reiner Vollzug, reine Aktualität ist, während bei den aus Form und Materie zusammengesetzten Substanzen das Moment des Bleibenden, Dauernden, Identischen so vorherrschend ist, dass man das auch ihnen konstitutive Moment des Vollzugs, der Aktualisierung im Dasein schlichtweg vergessen könnte – was auch geschehen ist bzw. geschieht, in der Philosophiegeschichte wie im menschlichen Alltag. Das hängt auch damit zusammen, dass der Grund, aus dem allem Seienden Sein zukommt, verborgen ist, insofern er nicht selbst ein Seiendes ist. Hörbares hingegen wird von einem erkennbaren Subjekt hervorgebracht. Wenn nun ein selbständig Seiendes Hörbares hervorbringt, so ist das Hörbare, der Laut, in seinem Bestehen schlechthin von diesem abhängig. Beendet das hervorbringende Subjekt diese Vollzugsweise, so fällt die Gestalt des Hervorgebrachten umgehend ins Nichts; das Hervorgebrachte hört auf zu sein. Das Hervorbringen von Hörbarem ist insofern dem begründenden, Sein gebenden Vollzug des *logos ana-log*.¹⁴⁶

Die Unterschiedenheit der Seinsweise von Sichtbarem und Hörbarem bringt Wolfgang Welsch auf folgende Formel: *„Das Sichtbare verharrt in der Zeit, das Hörbare hingegen vergeht in der Zeit. Sehen hat es mit Beständigem, dauerhaft Seiendem zu tun, Hören hingegen mit Flüchtigem, Vergänglichem, Ereignishaftem. Während daher zum Sehen Nachprüfung, Kontrolle und Vergewisserung gehören, verlangt das Hören das akute Aufmerken auf den Moment, das Gewahren des Einmaligen, die Offenheit für das Ereignis. Zum Sehen gehört eine Ontologie des Seins, zum Hören hingegen ein Leben vom Ereignis her.“*¹⁴⁷ Freilich liegt hier ein einseitiges, statisches Seinsverständnis vor; der Begriff des Seins, der eigentlich jeder möglichen Differenzierung vorausgeht, wird für die Seite des Sichtbaren, Dauerhaften, Substantiellen okkupiert. Dabei wird übersehen, dass jeder Vollzug eine Weise des Seins ist; auch das Hörbare, im Vollzug Vergehende, *ist*. Andererseits vollzieht sich das Sein des Sichtbaren, Dauerhaften, nicht schlichtweg statisch, sondern ebenfalls als Geschehen, das auch Momente des Veränderlichen enthält. Davon abgesehen, bringt Welsch aber das jeweilige Verhältnis des Sichtbaren und Hörbaren zur Zeitlichkeit – worin der wesentliche Unterschied zwischen beiden Seinsweisen besteht – treffend zum Ausdruck.

¹⁴⁶ Diese Analogie liegt auch dem Gedankengang des Johannesprologs zugrunde, der die Schöpfung, die Gründung alles Seienden im Sein, als göttlichen Sprachvorgang darstellt. Siehe unter 1.1.

¹⁴⁷ Wolfgang Welsch, *Auf dem Weg zu einer Kultur des Hörens?*, in: Wolfgang Welsch, *Grenzgänge des Ästhetischen*, Stuttgart 1996, S. 248.

Ich bin dieselbe Person wie vor zehn Jahren, auch wenn ich mich geistig und körperlich verändert habe. Ein Stein bleibt derselbe, auch wenn Naturgewalten in Jahrmillionen seine Form verändern. Das ändert nichts an der grundsätzlichen Vergänglichkeit alles in körperlicher Verfasstheit Seienden; das Moment der Dauer in der Zeit ist hier gleichwohl vorherrschend, während die Seinsweise des Erklingenden von so radikaler Zeitlichkeit ist, dass ihm keinerlei Dauerhaftes zukommt. Es vollzieht sich über einen bestimmten Zeitraum, seine Gestalt ist über diesen gleichsam ausgebreitet, das Sich-entfalten in der Zeit ist seinem Sein konstitutiv. Daher ist es zu keinem Zeitpunkt als ein Ganzes zu fassen, seine Gestalt kommt überhaupt nur als ein Vorübergehendes, als in seinem Selbstvollzug zugleich Vergehendes, sich Verströmendes, zur Erfahrung.

Die zu Beginn dieser Arbeit entfaltete Einsicht in die „*universal-ontologische Struktur*“¹⁴⁸ der sprachlichen Verfasstheit alles Seienden verweist auf eine von der einseitigen Ausrichtung auf das Sichtbare, Substantielle befreite Ontologie. Versteht man Sein als Sprechen, als Sich-mitteilen, so eröffnet sich die Möglichkeit einer „Ontologie des Hörbaren“, die die Bedeutung des Miteinander-seins gegenüber dem bloßen Vorhandensein, des Ansprechenden gegenüber dem bloß Festgestellten, des *Du* gegenüber dem *Es*, des Verbs gegenüber dem Substantiv betont.

Gesehenem gegenüber kann man sich leichter distanziert verhalten, als gegenüber Gehörtem. Vom Gesehenen ist man selbst stets räumlich getrennt. Will man etwas nicht sehen, so wechselt man schlicht die Blickrichtung; man schaut weg. Das Gehörte hingegen betrifft einen unmittelbar dort, wo man sich aufhält; es trifft einen selber, kommt direkt an einen heran. Man muss sich die Ohren zuhalten oder den Ort wechseln, wenn man es nicht hören will.

Im Hören wird der Mensch unmittelbar angesprochen als *Du*; er hört auf seinen Namen. Im Hören entspricht er dem an ihn ergehenden Anspruch; hörend erfährt er den Zuspruch durch den Mitmenschen, hörend befolgt er einen Befehl, hörend vernimmt er das Sprechen der Dinge. Im Hinblick auf die sprachliche Verfasstheit des menschlichen Daseins, ist das Hören ein in besonderer Weise für das Menschsein konstitutiver Vollzug¹⁴⁹. Erst im Hören auf

¹⁴⁸ Gadamer, a. a. O., S. 450.

¹⁴⁹ Damit ist freilich nicht gesagt, der Taube bzw. Taubstumme sei kein Mensch. Das Hören als Weise der Weltoffenheit bestimmt den menschlichen Daseinsvollzug auch in Abwesenheit des physischen Gehörsinns. Der Taube kann z. B. „sehend hören“, „fühlend hören“ etc. Umgekehrt verlangt die sprachliche Verfasstheit alles Seienden von uns ein „hörendes Sehen“; erst so können wir das Sichtbare als ein uns Ansprechendes, sich Mitteilendes gewahren. Menschliche

seinen Namen, im Angesprochensein als diese einmalige, unwiederholbare Person, wird er als Mensch konstituiert.

Je höher ein Seiendes entwickelt ist, desto differenzierter sind seine Möglichkeiten, Hörbares hervorzubringen. Ein Stein etwa kann aus sich gar keinen Laut erzeugen. Höher entwickelte Tiere besitzen ein beschränktes „Repertoire“ an Lauten. Nur der Mensch als geistiges Lebewesen kann durch die Tätigkeit seines Geistes *geordnete* Laute hervorbringen: er kann reden, singen oder durch den Gebrauch eines Instruments musizieren. Die Seinsweise des Hörbaren scheint in ursprünglicher Relation zur Vollzugsweise des menschlichen Geistes zu stehen. Dem Hörbaren kommt es in besonderer Weise zu, menschlichem Geist Ausdruck zu verleihen. Dies zeigt sich in den Phänomenen der Sprache und der Musik auf je eigene Weise. Das Immaterielle des Lautes scheint der Seinsweise des menschlichen Geistes ebenso zu entsprechen, wie die radikale Zeitlichkeit des Lautes der leiblichen Verfasstheit des Menschen.

Indem der Mensch redet oder singt, gebraucht er seine Stimme. Der Gebrauch der Stimme wiederum ist untrennbar verbunden mit der Atemtätigkeit. Worte oder Töne hervorbringen kann der Mensch nur – in modifizierter Weise – *ausatmend*, seinen Atem verströmend. Dazu gehört konstitutiv das Einatmen, das Empfangen, das Schweigen. Die hervorgebrachten Laute werden geformt, indem der ausströmende Atem durch die Sprechwerkzeuge moduliert wird. Insofern sind Reden und Singen nichts anderes als ein durch die Geistestätigkeit des Menschen moduliertes Ausatmen. Sie sind in engster Weise verknüpft mit dem Atmen als einem elementaren Lebensvollzug. Die hebräische Sprache gibt diesen Zusammenhang wieder, indem sie für *Atem* und *Geist* dasselbe Wort (*ruach*) gebraucht. In sein Wort legt der Mensch seinen Atem, sein Leben, seinen Geist hinein. Das Wort ist darauf ausgerichtet, ins Anwesen zu bringen, was und – wichtiger noch – wer der Mensch in seinem Innersten ist.

Diesen Zusammenhang drücken auch die Worte Herders aus: *„Ein Hauch unseres Mundes wird das Gemälde der Welt, der Typus unserer Gedanken und Gefühle. Von einem bewegten Lüftchen hängt alles ab, was Menschen auf der Erde je Menschliches dachten, wollten und*

Sinneswahrnehmung beschränkt sich nicht auf den entsprechenden physischen Organvollzug. In diesem Sinne bezeichnet Gadamer das „bloße Sehen“ und das „bloße Hören“ als „dogmatische Abstraktionen, die die Phänomene künstlich reduzieren“. Wahrnehmung ist für ihn nie an die Vollzugsweise eines Sinnesorgans gebunden, sondern „erfasst immer Bedeutung“. (Gadamer, a. a. O., S. 87).

*tun werden.*¹⁵⁰ Man müsste noch ergänzen: der Hauch wird nicht bloß das Gemälde (als Abbildung) der Welt; vielmehr bringt er diese selbst ins Anwesen, ins Offene der Erfahrung.

Das verlautende Wort ist in jeder Hinsicht reiner Vollzug. Als Hörbares wird es vom Menschen hervorgebracht. Zugleich ist es Vollzug des Seienden, zur Vollendung gelangende Aktualisierung desselben durch den Menschen. Das Immaterielle und Flüchtige seiner Seinsweise entspricht seiner Hinordnung darauf, ganz im Zum-Anwesen-bringen des Gesagten aufzugehen, d. h. keinerlei Eigensein neben diesem zu beanspruchen – sonst würde es ja sich selbst ins Anwesen bringen und die Gegenwart des Gesagten verstellen, übertönen.

2.3. Die Komplexität des abstrahierten Wortlauts

Bringt man sich die Komplexität des abstrahiert vorgestellten Sprachlauts zu Bewusstsein, so wird umso mehr deutlich, dass diese Gestalt beim Hören nicht thematisch wird, sondern in dem den Hörenden vollkommen beanspruchenden Anwesen des Gesagten aufgeht. Sie tritt selbst vollends zurück, um dem Gesagten Raum zu geben.

Das Hervorbringen von Sprachlauten ist grundsätzlich unterschieden von jedweden Konstruktionsprozess. Man bringt ein Wort nicht hervor, wie man nach einem im Geist konstruierten Plan etwa einen Tisch oder ein Haus baut. Man beabsichtigt nicht, eine bestimmte Lautfolge hervorzubringen, so wie man beabsichtigt, ein Haus mit einem bestimmten Aussehen, in einer bestimmten Ausführung, unter Verwendung von bestimmten Materialien, mit einer bestimmten Ausstattung etc. herzustellen. Vergleichbare bewusst intendierte und geplante Momente kommen beim Sprechen gar nicht zu Bewusstsein. Man plant nicht, welches Sprechwerkzeug man in welcher Weise und zu welchem Zweck einsetzt – etwa dass man die Zunge an der oberen Zahnreihe ansetzt, um ein „t“, oder am Gaumen, um ein „k“ zu erzeugen; oder dass man die Lippen rundet, um ein „o“, oder zusammenlegt, um ein „m“ hervorzubringen. All diese Handlungsmomente werden beim Sprechen nicht bewusst intendiert, sie entsprechen keinem vom Menschen gesetzten Willensakt.

Die Intention des Menschen beim Sprechen ist allein, etwas (Bestimmtes) zu sagen. Das zu Sagende, ihn Ansprechende ist die einzige Vorgabe, die ihn bei diesem Tun leitet. Allein das

¹⁵⁰ Zitiert nach: Picard, a. a. O., S. 43.

zu Sagende ist beim Sprechen in seinem Geist gegenwärtig, nicht der hervorzubringende Sprachlaut. Der Sprachlaut ist dem zu Sagenden gegenüber das ganz andere, und nur so kann er zu dessen Sein gehören, dessen Vollzug sein. Wäre er Abbild oder in sonstiger Weise in sich gelichtete, sinnhafte Gestalt, so würde er gegenüber dem zu Sagenden ein Eigendasein behaupten, nicht aber dieses selbst zum Anwesen kommen lassen. Insofern gehört er, wie Georgiades bemerkt, „*nicht, wie die anderen Empfindungen, zum Bereich des Diesda*“, sondern er ist „*das Gegenteil des Vorfindlichen*“, „*unsere Betätigung schlechthin, die sich selbst – als Sprachlaut – und mich – als den Menschen – anzeigt.*“¹⁵¹

Der Wortlaut ist durch das zu Sagende konstituiert. Betrachtet man ihn von diesem abgelöst, verliert er jeden Sinn; er wird zu einem komplexen, aber sinnlosen Gebilde. Das verlautende Wort bildet *zusammen* mit dem, was es sagt, eine vorgängige Einheit, insofern es zu dessen Sein gehört – was aber gerade *nicht* heißt, es sei mit diesem *identisch*; es ist mit dem Gesagten in unhintergebar Symbiose verbunden, insofern es durch dieses konstituiert ist, und zugleich von ihm unterschieden wie der Vollzug vom Subjekt. Der Vollzug *ist* nur in Verbindung mit dem Subjekt, abgelöst vom Subjekt gibt es ihn gar nicht. Zugleich aber ist er dem Subjekt gegenüber das ganz andere; er ist nicht dessen Abbild – das Gehen ist auch nicht Abbild des Gehenden – noch lässt er sich, abgelöst vom Subjekt, in irgendeiner Form gestalthaft greifen, so dass man durch ihn das Subjekt erschließen könnte.

Wie der Mensch den Sprachlaut hervorbringt, ist seinem Bewusstsein, seinem Planen, seinem Willen entzogen; es ist ein Tun des zur Sprache Kommenden selbst,¹⁵² das sich dabei vollzieht, sich unmittelbar ins Anwesen bringt, so dass das Hervorgebrachte kein durch den Menschen Hergestelltes ist. Betrachtet man das Hervorgebrachte, den Sprachlaut, abgelöst von diesem Vollzug-sein und vom Vollziehenden, so bleibt ein scheinbar jeder Sinnhaftigkeit und jeder Relation zu irgendetwas in der Welt Seiendem Entzogenes zurück.

Der abstrahierte Sprachlaut ist nicht Bild irgendeines Seienden; ihm entspricht nichts in der Welt, wozu sich ein sinnvoller Bezug herstellen ließe. Gleichzeitig erscheint er aber durch seine Komplexität in gewissem Sinn als monströs; die Penetranz, in der Laut auf Laut folgt, verlangt ja geradezu nach einem diesem Vollzug entsprechenden Sinn. Die Vielfalt der Laute ist durch kein Musikinstrument zu reproduzieren. Schlaginstrumente können zwar an Konsonanten erinnernde Laute erzeugen, aber kein wirkliches, eindeutiges „k“, „p“ oder „t“.

¹⁵¹ Georgiades, a. a. O., S. 135f.

¹⁵² Vgl. Gadamer, a. a. O., S. 439.

Klänge von Blas- oder Streichinstrumenten können, bedingt durch die Zusammensetzung ihrer Obertöne, resp. durch die Lage von deren Intensitätsmaxima (Formanten), Assoziationen zu Vokalen hervorrufen, aber niemals ein deutliches „o“ oder „a“ bilden. Es wäre auch unmöglich, eine Folge von Sprachlauten in musikalischer Notenschrift wiederzugeben – mit jeder Nuance der Tonhöhe, der Dynamik, der Tondauern. Daran wird deutlich, wie komplex ein solches isoliert betrachtetes und dadurch unwirkliches, d. h. seiner Aktualität entledigtes Gebilde ist: es entzieht sich, gerade in seiner Abstraktheit, jeder Einordnung in ein abstraktes, vor-entworfenes Schema.¹⁵³

Der Sprachlaut ist durch keine Imitation zu reproduzieren. Das „Sprechen“ eines Papageis, einer „sprechenden“ Maschine, ja sogar die Nachahmung der Laute einer ihm fremden Sprache durch den Menschen, erreichen nie die Deutlichkeit des natürlichen Sprechen eigenen Sprachlauts, weil die auf ein zu Sagendes gerichtete Intention, das Meinen als das die Lautgestalt erst Konstituierende, fehlt.¹⁵⁴ Sprache kann weder das Produkt eines menschlichen Konstruktionsprozesses, noch einer evolutionären Entwicklung sein, weil beide nicht imstande wären, die Synthesis von Intention und Laut zu leisten. Daher ist Wilhelm von Humboldt der Überzeugung, Sprache müsse *„als unmittelbar in den Menschen gelegt, angesehen werden“*: *„[...] es hilft nichts, zu ihrer Erfindung tausende und abermals Jahrtausende einzuräumen. Damit der Mensch nur ein einziges Wort wahrhaft, nicht als bloß sinnlichen Anstoß, sondern als artikulierten, einen Begriff bezeichnenden Laut versteht, muss schon die Sprache ganz und im Zusammenhang in ihm liegen.“*¹⁵⁵

Das Wort ist nicht einfach mit seiner Lautgestalt identisch; vielmehr ist es deren Prinzip, dasjenige, *wodurch* die Lautgestalt hervorgebracht wird. Als vorgängige, das Sprechen und das Angesprochenwerden umfassende Einheit ist es Vollzug des Gesagten im Menschen und durch den Menschen. *Durch* das Wort wird die Synthesis des Gemeinten mit dem Sprachlaut geleistet, wie Georgiades ausführt: *„Durch je ein Wort wird eine zwingende Verknüpfung des Artikulierens mit dem Genannten hergestellt; und diese Verknüpfung von Ding, Vollzug, Beziehungsmodus, Vorstellung ist je absolut.“*¹⁵⁶ Sie ist deshalb absolut, weil der Sprachlaut

¹⁵³ Auch die in unserer Kultur gebräuchliche musikalische Notenschrift stellt ja ein solches „abstraktes, vor-entworfenes Schema“ dar, insofern sie – in Absehung vom Analogen, Kontinuierlichen – die musikalischen Parameter „digitalisiert“, also in ganzzahlige Verhältnisse bringt. Von dieser „Abstraktion“ muss man beim Musizieren zuweilen absehen, also paradoxerweise sozusagen „von der Abstraktion abstrahieren“, sich somit *agogisch* verhalten, um wieder zur Musik zu gelangen.

¹⁵⁴ Vgl. Georgiades, a. a. O., S. 274, Anm. 370.

¹⁵⁵ Zitiert nach: Picard, a. a. O., S. 11.

¹⁵⁶ Georgiades, a. a. O., S. 137.

allein durch die auf das Genannte gerichtete Intention konstituiert wird. Durch diese Intention, das „Bedeuten“, wird „das Artikulieren zentriert“ und somit als Einheit, als (hörbares) Wort, zusammengehalten.¹⁵⁷

Artikulieren und Bedeuten (bzw. „Bezeugen“) bilden für Georgiades eine vorgängige Einheit, „Innenseite“ und „Außenseite“ des Nennakts, von dem her er bekanntlich die Sprache und den Menschen versteht. Das Artikulieren zeigt dabei den Nennenden selbst an, das Bedeuten hingegen das Genannte: „*Die Innenseite, das Artikulieren, sagt >ich bin<, die Außenseite, das Bezeugen, sagt >es ist<.*“ Artikulieren und Bedeuten gehören dabei untrennbar zusammen, als Innenseite und Außenseite des *einen* Nennakts. Genau hierin liegt für Georgiades der entscheidende Unterschied zu einer Zeichensprache, bei der Zeichen und Bezeichnetes keine ursprüngliche Einheit bilden, sondern durch einen zeichensetzenden Akt in beliebiger Relation verbunden werden: „*Dagegen hat die Korrelation Zeichen-Sache – also künstliche Sprachen wie in der Logistik, durch Computer und dergl. – eine gänzlich andere Struktur: Nicht das schlechthin Eine liegt hier zugrunde, sondern zwei im Wesen schon verschiedene, heterogene Reihen, die einander zugeordnet werden: Tatsachen hier, Zeichen dort, somit die von vornherein als getrennte Entitäten angesehenen trügerischen Erscheinungen Subjekt (das bezeichnet) und Objekt (das bezeichnet wird). Diese sind in Wahrheit erst Produkte der Sprache, die auftreten, wenn die Erinnerung an das Wirkliche als das Eine, die Erinnerung an die Sprache als der Heimat des Einen, schwindet.*“¹⁵⁸

In Georgiades' Argumentation bezüglich der Zeichensprachen vermisst man wiederum das personale Moment: dass jedes Sprechen auf das Angesprochensein von einem zu Sagenden verwiesen ist. Eine Zeichensprache ist nicht möglich bzw. ist keine Sprache, weil sie die vorgängige Sprachlichkeit des Bezeichneten ausblendet und somit eine – freilich nur vermeintliche, da unmögliche – Beziehung zu einem als außersprachlich Vorgestellten konstruiert. Einer solchen „Sprache“ haftet nichts eigentlich Sprachliches mehr an; sie „spricht“ genauso wenig, wie sie das Sprechen ihres „Objektes“ noch zu Wort kommen lässt.

¹⁵⁷ Georgiades, a. a. O., S. 141.

¹⁵⁸ Georgiades, a. a. O., S. 279, Anm. 434.

2.4. Wortlaut und Gesagtes: Einheit des Heterogenen

Der Wortlaut ist dem Gesagten gegenüber das ganz andere und gehört doch zu seiner Wirklichkeit. Er bildet mit dem Gesagten eine Symbiose, die so innig und absolut ist, dass sie über jeden begreifbaren und konstruierbaren Bezug hinausreicht. Wäre diese Relation durchschaubar, an bestimmten Momenten festzumachen, so könnte sie keine absolute sein. Sie kann folglich auch nicht auf der – zweifellos vorkommenden – Imitation von Aspekten des Gesagten beruhen. Die Einheit von Sprachlaut und Gesagtem im Wort wäre keine ursprüngliche. Wäre das verlautende Wort Abbildung des Gesagten, würde es dieses also gleichsam „verdoppeln“, so könnte es nicht dessen Vollzug sein.

Der Wortlaut gehört zu dem Gesagten wie das Sein zum Seienden. Er *ist* nur durch das Gesagte und an dem Gesagten. Er bildet mit dem Gesagten zusammen eine Einheit, ohne mit ihm identisch zu sein. Nur durch die Zusammengehörigkeit mit dem Gesagten kann dieses in ihm zum Anwesen kommen, da er doch in sich keine Sinn vermittelnde, etwas darstellende Gestalt bildet. Das Gesagte kann im verlautenden Wort nur zum wirklichen, d. h. eröffneten und erfahrbaren Anwesen kommen, insofern das verlautende Wort Vollzug des Gesagten und *nur* des Gesagten, und *nichts* als Vollzug des Gesagten ist. Das verlautende Wort ist die Aktualisierung der dem Sein des Gesagten zugehörigen und immanenten Sprachlichkeit.

Zugleich ist der Wortlaut dem Gesagten gegenüber heterogen; er ist das ganz andere des Gesagten. Er ist weder mit dem Gesagten identisch – eine solche Identität träfe nur für einen bedeutungsfreien Sprachlaut zu, etwa „kra“¹⁵⁹ – noch ist er dessen Abbild. Würde er das Gesagte abbilden, so hieße „Zur-Sprache-kommen“ tatsächlich, ein „zweites Dasein [zu] bekommen“.¹⁶⁰ Das Abbild würde dann dem Vernehmen des Gesagten im Wege stehen. Es würde den Hörenden täuschen, indem es ihn verleitet, das was es darstellt, für das Gesagte selbst zu halten, obwohl es nur Plagiat ist. Da eine solche Darstellung eine auf die dem Hörbaren entsprechenden Parameter übertragene und somit beschränkte wäre, könnte sie das Gesagte nicht in seiner Fülle zur Gegenwart kommen lassen, sondern bloß als Zerrbild. Sprache könnte das Gesagte nicht ins Anwesen bringen, da sie dessen Gegenwart durch ihr eigenes Dasein selbst im Weg stehen würde. Nur weil der Wortlaut das dem Gesagten gegenüber ganz andere ist, kann sich in ihm dessen Präsenz ereignen.

¹⁵⁹ Vgl. Georgiades, a. a. O., S. 135.

¹⁶⁰ Gadamer, a. a. O., S. 450.

Der Sprachlaut darf, um die Anwesenheit des Gesagten zu eröffnen, gar nicht als *Etwas* in Erscheinung treten, sondern wie Georgiades ausführt, lediglich als „*reflexive Empfindung*“¹⁶¹, als „*eine Empfindung, die kein Etwas ist*“¹⁶², die *nichts* darstellt (außer sich selbst): „*Sie zeigt, und zwar notwendigerweise, nur sich – und zugleich den Menschen als Artikulierenden – an. Sie ist daher willig, das Wahrnehmbarmachen des Bedeutens zu übernehmen, ja, bei dessen Zustandekommen aktiv zu sein.*“ Das „*Wirken der reflexiven Empfindung*“ ist „*diskret*“; sie „*geht [...] im Nennen auf*“¹⁶³. Diese Kriterien erfüllt der keine in sich sinnhafte Gestalt bildende Sprachlaut. Er würde sie nicht erfüllen, wenn er *Abbild* wäre. Er würde sie aber ebenso wenig erfüllen, wenn er *Zeichen* wäre, denn auch als solches wäre er ein *Etwas* (dies trifft beispielsweise für das *Signal* zu): „*Das Nennen kann nicht einen beliebig gewählten Träger verwenden. Ein solcher Träger würde, da er nicht reflexiv wäre, als eigenständiges, z. B. akustisches oder optisches Medium fungieren. Wir würden dieses Medium primär als das, was es für sich ist, erfassen: als ein Empfindungs-Etwas, das ein Ding, ein Vorfindliches anzeigt [...]. Erst sekundär hätte dieses Etwas außerdem eine Bedeutung zu tragen, mit der wir es nachträglich belasten würden. Wir würden es damit als Medium verwenden: als Zeichen, womit wir etwas – die Bedeutung – bezeichnen. Bezeichnen aber hat mit dem Nennen, dem echten, ursprünglichen Nennen, nichts gemein. Denn das Nennen besteht nicht darin, dass ich eine Bedeutung – vermittelt eines Mediums, eines Vorfindlichen – bezeichne, sondern darin, dass ich – ursprünglich, ohne jegliche Vermittlung – be-deute. Das Bedeuten ist das Nennen selbst, vollzieht sich unmittelbar, zwingend, von selbst einleuchtend als das Nennen. Das Empfindungselement darin muss daher so beschaffen sein, dass es in ihm aufgeht.*“¹⁶⁴

Die im Wort vermittelte Einheit von Sprachlaut und Gesagtem bringt Gadamer auf folgende Formel: „*Was zur Sprache kommt, ist zwar ein anderes, als das gesprochene Wort selbst. Aber das Wort ist nur Wort durch das, was in ihm zur Sprache kommt. Es ist in seinem eigenen sinnlichen Sein nur da, um sich in das Gesagte aufzuheben. Umgekehrt ist auch das, was zur Sprache kommt, kein sprachlos Vorgegebenes, sondern empfängt im Wort die Bestimmtheit seiner selbst.*“¹⁶⁵ Zwischen Wort und Gesagtem besteht demnach ein Verhältnis wechselseitiger Bestimmung. Das Wort wird durch das zu Sagende konstituiert, zugleich aber wird das zu Sagende durch das Wort geformt; es kommt erst im Wort, im Gesagtwerden

¹⁶¹ Georgiades, a. a. O., S. 138.

¹⁶² Georgiades, a. a. O., S. 136.

¹⁶³ Georgiades, a. a. O., S. 138.

¹⁶⁴ Ebenda.

¹⁶⁵ Gadamer, a. a. O., S. 450.

durch den Menschen, zu sich selbst. Im Wort erlangt es seine vollendete Aktualität, die in der Einheit von Sprechen und Gesprochenwerden besteht.

In der Einheit des Heterogenen – des Lautes und des (ein zu Sagendes intendierenden) Geistes – im Wort, sieht Picard, ähnlich wie Humboldt¹⁶⁶, einen Hinweis darauf, dass Sprache nicht Produkt eines menschlichen Konstruktionsprozesses sein kann. Der Mensch wäre aus sich nicht in der Lage, diese Vermittlung zu leisten, diese an keinem menschlichem Begreifen zugänglichen Moment festzumachende Relation herzustellen: *„Was am wenigsten vereinbar erscheint mit dem Geist, der Laut, ist so im Wort, als gehöre der Laut primär zum Geist. Diese Einheit des einander Entgegengesetzten hätte nie durch den Menschen selber zustande kommen können, auch sie ist ein Beweis für den göttlichen Ursprung der Sprache.“*¹⁶⁷

2.5. Lautmalerei und Imitation

Der Wortlaut wurde als das dem Gesagten gegenüber Heterogene, das „ganz andere“ dargestellt. Das verlautende Wort ist Vollzug des Gesagten durch den Menschen. Es ist reiner Vollzug, insofern es kein eigenes Dasein neben dem Gesagten beansprucht, das dessen Offenbarwerden im Laut verdecken würde. Ihm haftet nichts Substanzielles an. Versucht man durch Abstraktion des reinen „Klangleibes“ habhaft zu werden, also den Sprachlaut in gewissem Sinn zu „substantialisieren“, so erscheint das Produkt einer solchen Abstraktion als ein komplexes Konglomerat von verschiedenartigen Lauten und nicht als eine in sich sinnvolle Gestalt.

Jeder Versuch einer Rationalisierung des Wortlauts – einer Erklärung vom Gemeinten her – muss letztendlich scheitern. Sein Hervorgehen aus dem Gesagten lässt sich nicht begreifen. Gewiss, bei manchen Worten gibt es Bezüge, die sich gleichsam aufdrängen. Aber selbst dann, wenn man eines Aspekts gewahr wird, in dem eine Zuordnung von Laut und Sinn klar und verständlich hervortritt, bleibt das Fragwürdige, Geheimnisvolle selbst einer solchen Wortgestalt vorherrschend gegenüber dem erkennbaren Moment ihrer Sinnrelation.

Es gibt zweifellos Worte, die einem das was sie sagen, beim Hören gleichsam vor Augen „malen“. Picard nennt dafür einige Beispiele: *„das W in >Welle< bewegt die Welle im Wort*

¹⁶⁶ Siehe unter 2.3.

¹⁶⁷ Picard, a. a. O., S. 43.

mit, das H in >Hauch< lässt den Hauch aufsteigen, das t in >fest< und >hart< macht fest und hart.“¹⁶⁸ Picard liefert hier gleich die Erklärung für die „malende“ Wirkung anhand bestimmter Laute, die die Assoziation hervorrufen. Es gibt aber auch Worte, die einem das Gemeinte „malend“ vor Augen stellen, ohne dass sich ein einleuchtender Bezug aus ihrer Lautgestalt herauspräparieren ließe, beispielsweise „blau“ oder „Nebel“. Schließlich gibt es Worte, die keinen derartigen Bezug erkennen lassen: „hat“, „ist“, „sie“, „er“, „bringt“, „und“, „nicht“, etc.

Unter „Lautmalerei“ versteht man mehr als unter „Imitation“. Auch die Malerei im engeren Sinne (der bildenden Kunst) lässt sich nicht auf die Imitation, die Abbildung von Sichtbarem reduzieren, sondern ist stets schon Interpretation. Lautmalerei – etwa in der Dichtkunst – bedient sich auch solcher Worte, bei denen der imitatorische Bezug von Aspekten des Wortlauts zum Gesagten nicht erkennbar ist, wie z. B. die genannten „blau“ und „Nebel“. Lautmalerei beinhaltet gerade auch diejenigen Momente der Eröffnung von *Anwesen* bzw. *Stimmung* durch die Klanggestalt des Wortes, die nicht durch Imitation zu erklären sind – insofern dem Klang des Wortes eine unmittelbare Rolle beim Verstehen des Gesagten zukommt, etwa durch Aufschließen einer *Stimmung*. Gerade Letzteres geschieht ja eher durch das *Wie* als durch das *Was* des Sprechens, durch die „musikalische“ Komponente der Sprache¹⁶⁹ – damit aber auch durch den reinen Klang der Worte, der als solcher ja der „musikalischen“ Komponente zugehörig ist. In diesem Sinne ist Lautmalerei eine „abstrakte Kunst“, die sich nicht im Abbilden, im Imitieren von etwas Vorhandenem erschöpft – was sie zum bevorzugten Medium der Dichtung prädestiniert. In der Dichtung wird die klangliche Ebene der Sprache thematisch, wobei der Bezug von Laut und Sinn ein umfassender, keinesfalls auf imitatorische Umsetzung von Zügen des Dargestellten im Laut beschränkter ist.

Das Phänomen der Lautmalerei bzw. der Imitation von Aspekten des Gesagten durch den Sprachlaut scheint nun einen gewissen Gegensatz zu dem zuvor über die Seinsweise des Wortes Herausgestellten zu bilden. Ein Wort, das Aspekte des Gemeinten mit lautmalerischen Mitteln darstellt, ist als „Darstellung“, als „Klanggemälde“, in gewissem Sinn ein „Etwas“, das dem Zum-Anwesen-kommen des Gesagten im Weg steht. Es entspricht nicht in jeder Hinsicht dem Kriterium der Heterogenität: es ist nicht das „ganz andere“ des Gesagten, wenn es dieses bzw. ihm zugehörige Aspekte abbildet. Aus diesem Grund erklärt Georgiades die

¹⁶⁸ Picard, a. a. O., S. 44.

¹⁶⁹ Vgl. Pöltner, a. a. O., S. 163-165; siehe unter 1.3.2.

„onomatopoetische Komponente“ durch „Konzessionen“, die „*der Geist [...] an die Natur [macht], um zugänglich zu werden*“; sie ist „*nicht dasjenige, was das Nennen hervorbringt, es konstituiert*.“¹⁷⁰ Derartige Effekte sind also, nach dem Maßstab von Georgiades’ Sprachideal, keineswegs erwünscht, sondern bloß geduldet: ein Zugeständnis an die dem Geist widerstrebende Natur, die sich zuweilen im Anschaulichen manifestieren muss.

Es fragt sich, ob diese Bewertung des lautmalerischen Moments dessen Bedeutung für die Sprache in all ihren Erscheinungsformen gerecht wird. Für die Dichtkunst etwa, als „*bei sich belassene Sprache*“¹⁷¹ (Georgiades), bei der „*Sprache als Sprache in den Blick*“¹⁷² kommt (Gadamer), also in ihrer höchsten Potenz entfaltet wird, zählt die Lautmalerei zu den wichtigsten Gestaltungsmitteln; die den Worten eigene ursprüngliche Kraft, die in der Dichtkunst zur Entfaltung gebracht wird – während sie im Fluss des alltäglichen Redens oft untergeht – beruht zu einem beträchtlichen Teil auf deren „malender“ Wirkung. Der *Reim*, ein weiteres bedeutsames Gestaltungsmittel der Dichtkunst, setzt ähnlich klingende Worte in Beziehung zueinander. Oft besteht jedoch auch unabhängig davon eine Sinnbeziehung zwischen ähnlich lautenden Worten, etwa zwischen „Hauch“ und „Rauch“ (die Endung scheint jeweils die Luftbewegung zu imitieren, das „R“ in „Rauch“ das Verworrene der Durchdringung gasförmiger Substanz mit festen Partikeln, das „H“ in „Hauch“ das Dünne, Flüchtige, „Feinstoffliche“), oder zwischen „gehen“ und „stehen“ (Gemeinsamkeit in Verschiedenheit: in beiden Fällen ist das Subjekt aufgerichtet, in Bewegung bzw. ohne Bewegung). Gadamer verweist auf eine von der „*Verflechtung von Klang und Bedeutung*“ abhängige „*Abstufung der Übersetzbarkeit, die den verschiedenen Dichtungsarten zukommt*“.¹⁷³ Je mehr ein Gedicht Poesie ist, Sprachlaut und Bedeutung ineinander aufgehoben sind, desto weniger lässt es sich in eine andere Sprache übertragen – woran wiederum deutlich wird, dass eine Differenzierung in „Bedeutungs-Schicht“ und „Laut-Schicht“ dem Phänomen Sprache nicht gerecht wird. Der reine Sprachlaut ist – wenngleich dem Gesagten gegenüber heterogen – für dessen Verstehen durchaus von Bedeutung.

Einen wichtigen Schlüssel für die richtige Einordnung lautmalerischer Phänomene im engeren Sinne der Imitation, bietet Georgiades mit seinem Hinweis, dass sie „*nicht dasjenige [sind], was das Nennen hervorbringt, es konstituiert*.“¹⁷⁴ Die Imitation von Aspekten des Gesagten

¹⁷⁰ Georgiades, a. a. O., S. 281, Anm. 443.

¹⁷¹ Georgiades, a. a. O., S. 176.

¹⁷² Gadamer, a. a. O., S. 537.

¹⁷³ Ebenda.

¹⁷⁴ Georgiades, a. a. O., S. 281, Anm. 443.

durch Laute stellt überhaupt keine hinreichende Erklärung für die Entstehung von Worten dar. Abgesehen davon, dass bei der Mehrheit der Worte solche Bezüge nicht erkennbar sind bzw. nur mit Mühe konstruiert werden können, reichen sie selbst dort, wo sie offensichtlich sind, nicht zum Verständnis der Lautgestalt des Wortes aus. Eine solche Relation wäre nicht imstande, den vorgängigen Zusammenhang von Wortlaut und Gemeintem, die unmittelbar durch das Erklingen des Wortes sich einstellende, klar und eindeutig hervortretende Präsenz des Gesagten, zu begründen. Dafür ist der Laut zu unbestimmt, vieldeutig, nebulos. Selbst im Hinblick auf Worte, deren lautmalerische Bezüge deutlich erkennbar gegeben sind – etwa „Hauch“ – wäre es absurd, ihre Entstehung als Rekonstruktion des zu Sagenden mit klanglichen Mitteln zu denken, die geleitet ist von dem Plan, das zu Sagende durch Laute zu „imitieren“. Umgekehrt wird durch das bloße lautmalerische Moment noch nicht der Sinn des Gesagten ins Anwesen gebracht; man versteht vielmehr den Sinn des Wortes wie den der Lautmalerei nur, wenn man das Wort kennt.

Weder erschöpft sich die Gestalt des Wortes in solchen Bezügen – es bleibt stets ein Überwiegendes an Nicht-Erklärbarem zurück – noch ist die jeweilige Realisation die einzige Möglichkeit der klanglichen Imitation des zu Sagenden, wodurch ja ansonsten zugleich schon die Eindeutigkeit und Klarheit der Aussage gewährleistet wäre. Umgekehrt kann eine klangliche Imitation immer nur einen Teilaspekt des Gemeinten vermitteln, so dass – wenn man darin die Relation zwischen Wortlaut und Intendiertem begründet sehen will – offen bleibt, wie es dann zur unmittelbaren Anwesenheit des Gesagten im Wort kommt – also zu jener Vermittlung, in der das eigentlich Unbegreifliche des Wortes, das Wunder der Sprache besteht.

Ein Wort, das erkennbare klangliche Analogien zu dem Gesagten aufweist, ist nie dessen *Abbildung*; es ist zugleich *weniger* und *mehr*. Es ist weniger, insofern es nicht das Gesagte als solches, als Ganzes reproduziert. Es ist mehr, insofern es nicht einfach nur Imitation des Gesagten ist. Das Wort als Ganzes, in seiner letztlich undurchschaubaren und unerklärbaren Lautgestalt, ist vollkommene Aktualisierung des Gesagten. Das Imitieren ist, wo es geschieht, ein Teilaspekt dieser Aktualisierung des Gesagten im Wort, aber keinesfalls der wesentliche. Deswegen erscheinen imitatorische Bezüge – auf das Ganze der Sprache hin betrachtet – keineswegs planmäßig, sondern eher zufällig. *Wenn* sie erscheinen, wird das Wunder der – immer bestehenden, aber nur manchmal an äußeren Momenten sich zeigenden – Bezogenheit von Wortlaut und Sachverhalt plötzlich anschaulich. In Anbetracht eines solchen beim Hören

oder Sprechen eines Wortes unvermittelt zu Bewusstsein kommenden Phänomens beginnt man zu ahnen, dass die klangliche Gestalt *jedes* Wortes Teil der Wirklichkeit, der Sprachlichkeit, der Logizität dessen ist, was es aussagt, auch wenn deren Sinnhaftigkeit für uns weitgehend undurchschaubar bleibt, sich nicht rationalisieren lässt. Man beginnt schließlich auch zu ahnen, dass sich im Offenbarwerden eines solchen Bezugs nur ein winziges Moment eines umfassenden, gewaltigen, menschlichem Begreifen entzogenen Beziehungsgefüges zeigt, durch das letztendlich alles Seiende in *einem* Wort geeint ist.

Dass imitatorische Bezüge nicht planmäßig auftreten, sondern eher zufällig, hängt mit der Zugehörigkeit unserer sprachlichen Wirklichkeit – in der sich gleichwohl der Abglanz des ewigen *logos* zeigt – zum Bereich des Endlichen, zur Natur zusammen, in der sich Sinnhaftigkeit und vermeintliche Abwesenheit von Sinn (als dem menschlichen Geist erschlossener Ordnung) durchdringen. Solche Bezüge scheinen aber umso seltener aufzutreten, je größer der Bereich der Allgemeinheit ist, die ein Wort umfasst. Dies leuchtet auch ein, insofern in der Natur anschaulich gegebene Wesen, konkrete Tätigkeiten oder Eigenschaften, z. B. „Welle“, „rauschen“ oder „fest“, durch eben ihre Anschaulichkeit eher Ansatzpunkte für eine lautliche Imitation bieten als Worte, die übergreifend Allgemeines ausdrücken, z. B. Relationen und Vollzüge, in denen jedes Seiende steht, wie z. B. „sein“, „haben“, „und“, „auch“, etc.

Imitation durch Lautmalerei bringt stets ein unmittelbar Menschliches oder Dingliches zum Ausdruck, kein Abstraktes. Insofern ist sie im Sinne von Georgiades „Konzession an die Natur“; sie ist stets auf Natürliches, Sinnenfälliges bezogen. Durch ein solches sinnenfälliges Moment, das nicht „reflexiv“¹⁷⁵ ist wie der reine, in keiner *erkennbaren* Relation zum Gesagten stehende Wortlaut, ist eine gewisse Gefahr gegeben, dass die in den Vordergrund drängende sinnliche Affizierung das Vernehmen des Gesagtem im Wort auf den imitierten Aspekt hin kanalisiert und damit einschränkt. Andererseits ist der imitierte Aspekt durch seine „Verlautung“, seine Transformation ins Hörbare, Klangliche, stets schon „vergeistigt“; die Verlautung nimmt ihm seine Bestimmtheit, sie hebt die mit der Imitation eines einzelnen dem Gesagten zugehörigen Aspekts erfolgte Kanalisierung der Wahrnehmung wieder auf ins Allgemeine, Bedeutungsoffene, dem unverkürzten Anwesen des Gesagten Raum Eröffnende. So ist es möglich, dass auch bei Vorliegen einer Imitation eines dem Gesagten zugehörigen

¹⁷⁵ Vgl. Georgiades, a. a. O., S. 138.

Aspekts durch den Wortlaut, „*das Empfindungselement darin [...] so beschaffen*“ ist, dass es im „*Nennen [...] aufgeht*.“¹⁷⁶

In ähnlichem Sinn relativiert auch Picard die Bedeutung der Lautmalerei für das Verstehen des Wortes: „*Das Onomatopoische ist sekundär. In >Rabe< ist mehr als nur das Gekrächze des Raben enthalten. Wäre das Wort nur vom akustischen Eindruck eines Dinges bestimmt, so wäre es von dem Ding abhängig, die Mannigfaltigkeit des Dinges würde durch die Mannigfaltigkeit des Wort-Lautes ausgedrückt, nicht durch den Geist, der mit einem Wortlaut die ganze Mannigfaltigkeit des Dinges darstellen kann; der Geist müsste dem Ding folgen, er würde ihm nur nachtönen, der Geist wäre nicht souverän, nicht Geist*.“¹⁷⁷

Man müsste an Georgiades die Frage richten, ob wirklich in der lautlichen Imitation sinnenfälliger Bezüge im Wort eine „Konzession an die Natur“ liegt, oder ob nicht vielmehr die Wirkung der – als dem Geist entgegengesetzt vorgestellten – „Natur“ gerade darin besteht, dass wir *nur* die unmittelbar sinnenfälligen Aspekte der umfassenden Bezogenheit der Lautgestalt des Wortes auf das im Wort Anwesende wahrnehmen, dessen vorgängige Sprachlichkeit (Logizität) eine innere Sinnhaftigkeit auch des Sprachlauts bedingt, während wir für die unserem Begreifen verborgenen, aber umso bedeutenderen Aspekte dieser Bezogenheit blind bzw. taub sind. Anders ausgedrückt, bestünde die Wirkung der „Natur“ dann darin, dass in unserem Bewusstsein überhaupt eine Differenz zwischen Wortlaut und Gesagtem – und sei es bloß als *denkbare* – aufzubrechen vermag, und nicht vielmehr das Wort als *logos*, als vorgängige Einheit alles in ihm Gesagten und Anwesenden begriffen *und* verstanden wird.

2.6. Die Weise des Sprechens als Sinnträger

Ein letzter Aspekt, der im Zusammenhang der Lautgestalt des Wortes Beachtung finden soll, betrifft die *Weise* des Sprechens. Sind die zuvor behandelten Momente der klanglichen Erscheinung von gesprochener Sprache – der Wortlaut als komplexe Abfolge der verschiedenen Vokale und Konsonanten, welche sich wiederum in Labial-, Dental-, Gutturallaute etc. einteilen lassen – im Wesentlichen durch das Vorgegebene der Worte

¹⁷⁶ Georgiades, a. a. O., S. 138.

¹⁷⁷ Picard, a. a. O., S. 45.

bestimmt, so ist die Weise des Sprechens ganz von der Subjektivität des Sprechenden abhängig.

Am reinen Wortlaut als solchem ist kein musikalisches Moment auszumachen, da er, wie zuvor dargelegt wurde, überhaupt keine in sich sinnhafte Gestalt darstellt. Werden die klanglichen Aspekte des Wortes als Lautmalerei gestalterisch eingesetzt – etwa in der Dichtkunst – so wird ein in gewissem Sinn „musikalisches“ Moment am Wortlaut erst offenbar. Der musikalisch verstandene Wortlaut bildet zusammen mit der Weise des Sprechens die musikalische Komponente der Sprache.

Die Weise des Sprechens beinhaltet zunächst den *melodischen* Aspekt – das Wort *Weise* wird ja u. a. auch synonym für *Melodie* gebraucht – also die Abfolge der Tonhöhen, in denen die Worte erklingen. Diese ist beim Sprechen diffus: viele Modulationen geschehen im mikrotonalen Bereich, eine bestimmte Tonhöhe wird kaum „gehalten“, die melodische Bewegung des Sprechens vollzieht sich eher in ständigem „glissando“. Das hat zur Folge, dass sich die Töne beim Sprechen in der Regel überhaupt nicht in Form einer konkreten Tonhöhe bzw. Frequenz festhalten lassen. Man kann die „melodische Bewegung“ beim Sprechen nicht in der in unserer Kultur gebräuchlichen Notenschrift darstellen¹⁷⁸; heraus käme ein abstraktes Artefakt, das mit gesprochener Sprache nichts mehr gemein hat. Gleichwohl vollzieht sich jedes Sprechen in einer „Sprachmelodie“. Dazu gehört auch die *Artikulation* (im engeren Sinn), das *Betonen* von Worten bzw. Silben. Dies ist ein komplexes Phänomen, insofern es eine melodische, eine dynamische und eine rhythmische Komponente beinhaltet, deren jeweilige Gewichtung variiert. Das Betonen geschieht in mannigfachen Abstufungen. So hat jedes mehrsilbige Wort zunächst eine Silbe, die betont wird; abgesehen davon werden aber bei einer Folge von Worten, etwa einem Satz, noch einzelne Worte gesondert hervorgehoben, indem ihre betonungstragende Silbe stärker artikuliert wird als die betonungstragenden Silben der anderen Worte dieser Bedeutungseinheit. Man kann ein Wort betonen, indem man seine betonungstragende Silbe *höher*, *lauter* oder *länger* ausspricht – und das jeweils in unterschiedlicher Intensität. Man kann aber andererseits etwa einen Satz als Ganzes betonen, indem man ihn *leiser* ausspricht als die umliegenden Sätze und dadurch von seiner Umgebung abhebt.

¹⁷⁸ Es gibt gleichwohl, insbesondere aus der zweiten Hälfte des Zwanzigsten Jahrhunderts, eine Vielzahl von Vokalkompositionen, die sich bewusst im Grenzbereich von Singen und Sprechen bewegen und auch dafür adäquate Notationsmethoden hervorgebracht haben. Der Versuch einer Notation der Sprechweise erreicht aber niemals den Genauigkeitsgrad einer rein musikalischen Notation – woran wiederum die Komplexität des abstrahierten Sprachlauts deutlich wird.

Damit sind – anhand des facettenreichen Phänomens der Betonung – zwei weitere musikalische Parameter angesprochen, die die Weise des Sprechens bestimmen: *Rhythmik* und *Dynamik*. Wie abwechslungsreich sich die Abfolge der Dauern der Silben beim natürlichen Sprechen gestaltet, bemerkt man erst dann, wenn man eine Folge von Worten *äqualistisch* spricht, also mit gleich bleibenden Silbenlängen, die einem durchgängigen „Puls“ folgen. Man kann aber auch differenzieren und etwa den betonungstragenden Silben die doppelte Dauer zuordnen wie den anderen (etwa Viertel- und Achtelnoten). In beiden Fällen erhält man ein offensichtliches Kunstprodukt, das vom natürlichen Sprechen weit entfernt ist. Das bezüglich der Melodik Gesagte gilt auch für die Rhythmik. Sie ist beim natürlichen Sprechen so komplex, dass sie durch ein musikalisches Notationssystem nicht erfasst werden kann – schon gar nicht durch das neuzeitlich-europäische, das auf ganzzahligen Verhältnissen zwischen den Tondauern beruht: ein Ton ist entweder gleich lang wie ein anderer, oder doppelt oder dreimal so lang usw. Es gibt keinen Wert dazwischen.¹⁷⁹

Die *Dynamik* (i. S. von Lautstärke) des Sprechens äußert sich nicht nur in Form von Betonungen und Akzentuierungen. Sie ist auch ein wesentliches Kriterium, das die Gestimmtheit einer sprachlichen Bedeutungseinheit im Ganzen anzeigt. Das entsprechende Ausdrucksspektrum reicht von *Flüstern* bis *Schreien*.

Ein weiterer wesentlicher Aspekt der Sprechweise ist das *Tempo*. Man kann eine sprachliche Bedeutungseinheit, etwa einen Satz oder eine Satzfolge, schneller oder langsamer sprechen, worin sich jeweils eine besondere Gestimmtheit, ein besonderes Verhalten des Sprechenden zu dem Gesagten, ausdrückt. Ein plötzlicher Wechsel des Sprechtempos lässt aufhorchen, er verleiht dem Gesagten in seinem jeweiligen Kontext eine besondere Akzentuierung und ist daher ein wichtiges rhetorisches Gestaltungsmittel.

Schließlich gehört zur Weise des Sprechens das Moment der *Phrasierung*. In der Schrift ist dieses Moment in Gestalt von Interpunktionszeichen sozusagen „digitalisiert“, während die

¹⁷⁹ Ein „analoges“, d. h. der dem gesprochenen Wort selbst innewohnenden Rhythmik entsprechendes Notationssystem stellen die *Neumen* der Blütezeit des Gregorianischen Chorals dar. Die wichtigsten erhaltenen Codices stammen aus dem Neunten Jahrhundert. Die Tondauern werden nur relativ angegeben, indem etwa durch *Episeme* Dehnungen angezeigt werden oder durch *kurrente* Notation das Fließen der Bewegung. Weil die Dauern der Silben nicht in ein Schema von ganzzahligen Verhältnissen „gepresst“ sind, kann sich die der Sprache selbst innewohnende Rhythmik frei entfalten. Vgl. Emmanuela Kohlhaas, *Musik und Sprache im Gregorianischen Gesang*, Beihefte zum Archiv für Musikwissenschaft, herausgegeben von Albrecht Riethmüller, Band 49, Stuttgart 2001, S. 25.

gesprochene Sprache sich eines mannigfachen Spektrums verschieden langer Zäsuren bedient, um das Gesprochene in Bedeutungseinheiten zu gliedern. Auch die Länge von Phrasierungseinheiten („Bögen“) ist variabel. Man kann einen Satz oder eine Folge von Sätzen als einen großen „Spannungsbogen“ gestalten oder in Form von kleineren Einheiten. Die Weise, wie Bedeutungseinheiten gebildet und wie sie voneinander abgegrenzt werden, hat einen wesentlichen Einfluss darauf, wie sie verstanden werden. Die Phrasierung bedient sich auch melodischer Mittel, etwa in Form von Hebungen und Senkungen am Beginn bzw. am Ende von Bedeutungseinheiten. Während in der Musik die Phrasierung im Dienste der Melodik steht, verhält es sich bei der Sprache genau umgekehrt: melodische Elemente dienen zur Verdeutlichung der Phrasierung.

In der Rhetorik werden all diese Parameter objektiviert; die Weise des Sprechens wird gegenständlich, sie wird im Hinblick auf das Hervorbringen bestimmter Wirkungen beim Hörer instrumentalisiert. Beim natürlichen Sprechen bleiben sie hingegen weitgehend unbewusst.

Es fragt sich nun, inwiefern die Weise des Sprechens selbst Sinnträger ist. Geht man von der gesprochenen Sprache aus, so kann die Wichtigkeit der Weise des Sprechens für das Verstehen des Gesagten je nach Zusammenhang variieren.

Zunächst offenbart die Sprechweise stets das Verhalten des Sprechenden zu dem, was er sagt. Es gibt Gelegenheiten des Sprechens, bei welchen der Sprechende in der Regel um „distanzierte Objektivität“ bemüht ist, um nicht den Eindruck zu erwecken, sein Bericht sei vielleicht „subjektiv“ oder „emotional gefärbt“ und daher durch persönliche Haltungen bestimmt, d. h. voreingenommen und unsachlich. Die Sprechweise darf kein persönliches Bewegtsein von dem Berichteten zu erkennen geben. Diese Haltung lässt sich beispielsweise bei Nachrichtensprechern beobachten, oder bei Wissenschaftlern, die von ihren Forschungen berichten. Selbst wenn sie Ungeheuerliches zu sagen haben, gebietet das Berufsethos eine Distanz zur Sache, die sich in der Sprechweise ausdrückt.

Von diesem Ideal der Objektivität her betrachtet, vermittelt etwa der Satz „das ist ein Baum“ einen eindeutigen und klaren Informationsgehalt: es wird festgestellt, dass ein bestimmtes Seiendes ein Exemplar der biologischen Gattung *arbor* ist. Diese Information vermittelt der Satz auch in schriftlicher Form, so dass ihm eigentlich nichts mehr hinzuzufügen ist. Wird er

gesprochen, so hat die Weise des Sprechens nichts mehr zum Verstehen beizutragen, wenn es bloß um die Feststellung dieses Sachverhaltes geht. Sie ist daher möglichst „neutral“ zu halten, d. h. im Idealfall ohne Betonungen, die ein persönliches Verhalten des Sprechenden zu dem Gesagten ausdrücken. Eine derart „distanzierte“ Sprechweise wird nun freilich in der gesprochenen Sprache nie erreicht, weil sie im Grunde unnatürlich ist: wer spricht, verhält sich immer schon in einer Weise zu dem, was er sagt. Dies äußert sich auch in dem „natürlichen Streben“, dem Satz einen Akzent zu verleihen. Betonungsfreies Sprechen kommt im praktischen Vollzug nicht vor, weil es der Natur des Sprechenden und des Sprechens widerstrebt – weshalb es auch für den Hörenden ermüdend wäre. Der Bezug des Sprechenden zum Gesagten ist dem Sprechen stets konstitutiv. Wird er ausgeblendet, wird das auf diese Weise abstrahierte Sprechen uninteressant, da vom *inter-esse* des Subjekts selbst abgelöst.

So erhält der oben erwähnte Satz – wenngleich möglichst „diskret“ – auch im „objektiven“, feststellenden Sprechen eine Betonung, und zwar auf dem letzten Wort: es ist ein *Baum* (und nicht etwa ein Strauch). Der Allgemeinbegriff, mit dem das zur Rede stehende Seiende bestimmt wird, wird hervorgehoben, was aber für die beabsichtigte Weise des Verstehens keineswegs erforderlich ist.

Im natürlichen Sprechen könnte man jedem der vier Worte die Betonung zuordnen, wodurch der Satz jeweils einen etwas anderen „Bedeutungsakzent“ erhält¹⁸⁰. Er ist dabei Antwort auf eine jeweils andere „im Raum stehende“ Frage, er entspricht jedes Mal einem anderen Verhalten zur Sache, einer anderen Weise der fragenden Offenheit für das zu Sagende: *das* ist ein Baum (wunderschön ist er, majestätisch, ein besonderer im Vergleich zu allen andern); *das ist* ein Baum (*ist* das ein Baum, oder etwa nur ein Schatten?); *das ist ein* Baum (*ist* das *ein* Baum oder mehrere, die so ineinander verwachsen sind, dass sie wie ein einziger wirken?). In der Sprechweise drückt sich also zunächst die Weise der Offenheit des Sprechenden für das Gesagte aus, sein Verhalten zu ihm, die Hinsicht, unter der er es befragt.

Wie unterschiedlich die Bedeutung eines einzigen Wortes in Abhängigkeit von der Sprechweise sein kann, zeigt sich am Beispiel des Rufens. Wird eine Person bei ihrem Namen gerufen, so besteht der Sprechakt bloß in diesem einen Wort. Umso vielfältiger sind dabei die

¹⁸⁰ Vgl. Wucherer-Huldenfeld, a. a. O., S. 62.

in der Sprechweise (insbesondere Lautstärke, Schnelligkeit und Sprachmelodie¹⁸¹) gegebenen Ausdrucksmöglichkeiten. Die Weise, wie er seinen Namen hört, offenbart dem Gerufenen schon, wie die ihn rufende Person sich zu ihm verhält: sehnsuchtsvoll, zärtlich, fragend, sachlich-distanziert, herablassend, wütend, vorwurfsvoll, entsetzt, sorgenvoll, ängstlich, bedrückt, etc.

Picard verweist auf Beispiele aus fremden Sprachen, in denen die Tonhöhe nicht der Sprechweise, sondern dem reinen Wortlaut zugeordnet ist – also nicht dem *Wie*, sondern dem *Was* des Sprechens: „*In der Somalisprache werden die verschiedenen Zeiten des Verbuns durch die verschiedenen Tonhöhen des Wortes ausgedrückt, und im Chinesischen bekommt ein Wort einen anderen Sinn, je nachdem es hoch oder tief ausgesprochen wird.*“¹⁸²

Die Bedeutung der Sprechweise für das Verstehen variiert also gemäß dem Kontext, der jeweiligen Situation des Sprechens. Durch das Wort wird das Gesagte ins Anwesen gebracht. Die Sprechweise offenbart das Verhalten des Sprechenden zum Gesagten, die Weise seiner Offenheit für das Gesagte – die freilich nicht ohne Rückwirkung auf die Weise des Anwesens des Gesagten selbst im Sprechen bleiben kann. Daher gehört sie auch dem Bereich der *Interpretation* an, insofern das Gesagte im jeweiligen Verhaltens- und Verstehenshorizont des Sprechenden zum Vorschein kommt, wie Gadamer bemerkt: „*Gesprochenes Wort legt sich in erstaunlichem Grade von selber aus, durch die Sprechweise, den Ton, das Tempo usw., aber auch durch die Umstände, in denen es gesagt wird.*“¹⁸³

Die Sprechweise offenbart aber das Verhalten des Sprechenden auch über seine Bezogenheit auf das jeweils Gesagte hinausreichend. Sie offenbart seine Relationalität schlechthin: sein Weltverhalten, seinen Weltbezug. In ihr eröffnet sich die *Befindlichkeit*, die *Gestimmtheit* des Sprechenden, die Weise, wie ihm Welt eröffnet ist.¹⁸⁴ Insofern *Welt* nie gegenständlich erfahren werden kann, weil sie alles umfasst, was je Gegenstand werden kann, kommt sie nicht im *Was*, sondern im *Wie* des Sprechens zum Vorschein. Der Sprechende offenbart das Ungegenständliche *seiner* Welt in der Weise, wie er spricht: im „musikalischen“, nicht durch ein Intendieren bestimmten Moment seines Sprechens. Die Weise des Sprechens hängt eng

¹⁸¹ Die Sprachmelodie geht beim Rufen interessanterweise nicht unbedingt mit der gewöhnlichen Betonung des Namens einher; ruft man etwa Sokrates, so kann dies nicht nur in absteigender Melodiebewegung geschehen (wie es der gewöhnlichen Betonung entspricht), sondern auch in aufsteigender.

¹⁸² Picard, a. a. O., S. 44.

¹⁸³ Gadamer, a. a. O., S. 371.

¹⁸⁴ Vgl. Pöhlner, a. a. O., S. 163-165; siehe unter 1.3.2.

mit Musikalischem zusammen und lässt sich mit musikalischen Parametern umschreiben, weil sie, wie die Musik selbst, auf ein Ungegenständliches bezogen ist.

3. Wort und Sachverhalt

Nachdem das Wort zunächst im Kontext des universalen Horizonts der Sprachlichkeit alles Seienden betrachtet wurde und dann hinsichtlich seiner klanglichen Erscheinung, des Wortlauts, wobei die vorgängige, unhintergehbare Einheit der Lautgestalt mit dem im Wort zur Anwesenheit Kommenden deutlich geworden ist, soll das Wort nun bezüglich dessen, was es sagt, näher in den Blick genommen werden. Wie bereits ausgeführt wurde, steht das Wort mit dem Gesagten in einer ursprünglichen Relation. Das Gesagte kommt erst im Wort zu seiner vollendeten Aktualität; das Wort ist Vollzug des Gesagten, ist Teil von dessen Wirklichkeit, gehört zu seinem Sein.¹⁸⁵ Insofern stehen Wort und Gesagtes zueinander in einer *onto-logischen* Relation; dies ist die Vorgabe von der universalen, auf die Sprachlichkeit alles Seienden bzw. des Seins selber rekurrierenden Betrachtung her.

3.1. Der *logos* des einzelnen Wortes

Nun soll die Weise der Relation von Wort und Sachverhalt unter verschiedenen Aspekten differenzierter in den Blick genommen werden. Zunächst ist zu unterscheiden zwischen dem einzelnen Wort und der Rede. In unserer sprachlichen Erfahrungswirklichkeit ist uns das Wort ja, abgesehen von bestimmten Sondererscheinungen, z. B. Ausrufen, nur gegeben im Zusammenhang der Rede bzw. des Gesprächs; als einzelnes Wort betrachtet, ist es bereits Produkt einer Abstraktion, wodurch die Behandlung der Frage nach dessen Beziehung zum Gesagten ein vielschichtiges, komplexes Unterfangen wird. Dies soll im Folgenden anhand der Diskussion in Platons *Kratylos* sowie des Universalienproblems gezeigt werden.

3.1.1. *Kratylos*: Die Frage nach der „Richtigkeit“ der Namen

Die Frage des Bezugs zwischen dem Wort und dem, was es aussagt, wird in Platons Dialog *Kratylos*¹⁸⁶ diskutiert. Dabei wird ausgegangen vom einzelnen Wort (*onoma*), nicht vom Zusammenhang der Rede bzw. des Gesprächs (*logos*). Der Dialog *Kratylos* kann als

¹⁸⁵ Siehe unter 1.3.3.

¹⁸⁶ Plato, *Kratylos*, in: Derselbe, *Sämtliche Werke*, Band 1, herausgegeben von Erich Loewenthal, Wiesbaden 2001, S. 541-616, übersetzt von Julius Deuschle, im Folgenden abgekürzt: *Krat*.

„Kompendium“ des altgriechischen Denkens über Sprache betrachtet werden; die wesentlichen Problemkreise werden angesprochen, die wichtigsten Argumente vorgebracht.¹⁸⁷

Das einzelne Wort wird in diesem Kontext als Name (*onoma*) benannt. Alle Arten von Worten sind hier inbegriffen: Substantive, Verben, Adjektive etc. Die im Rahmen dieser Arbeit schon behandelte Differenzierung zwischen *Name* und *Begriff*¹⁸⁸, *Nennen* und *Bezeichnen*, ist hier ebenfalls noch nicht vorgenommen, sondern beginnt sich gerade erst anzudeuten, wie noch zu zeigen sein wird.

Hinsichtlich der Relation der Namen zu dem von ihnen Benannten bzw. Bezeichneten werden zwei einander gegensätzliche Positionen vorgebracht. Hermogenes vertritt einen Konventionalismus, während Kratylos eine „natürliche Richtigkeit“ (*orthotes*) der Namen postuliert, die sich an der Übereinstimmung mit der Sache bemisst, und zwar unabhängig von der Sprachzugehörigkeit.¹⁸⁹ Der platonische Sokrates hinterfragt nacheinander beide Positionen. Zunächst spricht er mit Hermogenes, der die Relation zwischen Name und Sache allein in einer Übereinkunft begründet sieht und daher die Namen für frei wählbar und beliebig austauschbar hält. Zunächst führt Sokrates seinem Gesprächspartner die absurden Konsequenzen vor Augen, wenn jeder völlig frei darin ist, die Dinge ohne jede Vorgabe zu benennen und umzubenennen, wie es ihm beliebt: *„Wie denn? Wenn ich irgendein Ding benenne, z.B. was wir jetzt ›Mensch‹ nennen, wenn ich das ›Pferd‹ nenne, und was man jetzt ›Pferd‹ nennt, ›Mensch‹, wird ihm dann von Staats wegen der Name ›Mensch‹, von meinetwegen der Name ›Pferd‹ gebühren? Und von meinetwegen wieder der Name ›Mensch‹, von Staats wegen ›Pferd‹?“*¹⁹⁰ Wer in seinem Sprachgebrauch einen solchen willkürlichen Tausch vollzieht und konsequent daran festhält, wird für verrückt gehalten bzw. schlicht nicht verstanden. Sokrates zeigt nun auf, dass man hinsichtlich einer Rede nur den Anspruch erheben kann, Wahres zu sagen, wenn man auch deren kleinsten Teilen, den Worten, Wahrheit zugesteht.¹⁹¹

Anhand der Widerlegung der konventionalistischen Auffassung durch den platonischen Sokrates, zeigt sich, dass nicht nur sein Widerpart, sondern auch er selbst sich im Horizont eines instrumentalistischen Sprachverständnisses bewegt. Sokrates argumentiert, der Name

¹⁸⁷ Vgl. Gadamer, a. a. O., S. 383.

¹⁸⁸ Siehe unter 1.5.2.

¹⁸⁹ Krat., S. 543.

¹⁹⁰ Krat., S. 544.

¹⁹¹ Krat., S. 545.

als Werkzeug für das Benennen einer Sache müsse deren Natur ebenso angemessen sein wie etwa ein Bohrer dem Werkstoff. Wählt man hingegen das Werkzeug nach seinem Belieben, ohne die Natur der Sache zu berücksichtigen, wird man nichts ausrichten.¹⁹² Der Name ist also ein Werkzeug für das als Konstruktionsvorgang vorgestellte Bezeichnen; er ist Zeichen für ein Außersprachliches, das demnach nicht eigentlich zur Sprache kommen, nicht zum Anwesen gelangen kann. Hieran wird eine grundsätzliche Begrenztheit der griechischen Reflexion über Sprache deutlich; selbst die Position, die von einer natürlichen Bezogenheit des Wortes zur Sache ausgeht, reduziert diese Bezogenheit auf eine Zeichenrelation. Die Reflexion der klassisch-griechischen Metaphysik über Sprache geht über die Auffassung des Wortes als Zeichen nicht hinaus.¹⁹³

Das Zeichen be-zeichnet bloß, statt zu ent-sprechen. Es gehört nicht zum Sein der Sache, sondern wird gebildet, um ein schon zuvor und unabhängig bestehendes Außersprachliches zu bezeichnen. Folglich steht das Zeichen in gar keiner ursprünglichen Relation zum Bezeichneten; das Postulat einer „natürlichen Richtigkeit“ zielt nur auf die Angemessenheit als bezeichnendes Instrument.

Das als Werkzeug dienende Zeichen ist zugleich auch selbst Produkt eines Herstellungsprozesses. Das Konstruieren von Worten muss sich an der Natur der zu bezeichnenden Sache orientieren. Dies kann nur jemand leisten, der in dieser Kunst bewandert ist: *„Also nicht jedermanns Sache ist es, Hermogenes, ein Wort zu bilden, sondern das gebührt nur einem Wortbildner. Das ist aber, scheint es, der Gesetzgeber, der offenbar unter den Künstlern am allerseltensten unter den Menschen auftritt.“*¹⁹⁴ Der Unterschied zum Konventionalismus besteht darin, dass der zeichensetzende Akt nicht von jedermann nach Belieben bzw. freier Vereinbarung vorgenommen werden kann, sondern nur von jemandem, der dafür kompetent ist und die Natur der Sache zu berücksichtigen weiß. Der Wortbildner versteht sich auf die Kunst, Worte herzustellen, so wie etwa der Schmied die Herstellung von Bohrern beherrscht.¹⁹⁵ Es wird also – in dieser Argumentationslinie – bloß zwischen guten und schlechten Werkzeugen unterschieden, ohne jedoch das zugrunde liegende instrumentalistische Sprachverständnis selbst in Frage zu stellen.

¹⁹² Krat., S. 547ff.

¹⁹³ Siehe unter 2.1.

¹⁹⁴ Krat., S. 550.

¹⁹⁵ Krat., S. 549f.

Sokrates zieht die Schlussfolgerung aus dem Gedankengang: *„Kratylos hat recht, wenn er behauptet, die Namen kämen von Natur den Dingen zu, und nicht jeder sei ein Meister der Worte, sondern der allein, der sich nach dem Worte richtet, das jedem Dinge von Natur zukommt, und seinen Begriff in die Buchstaben und Silben einzubilden versteht.“*¹⁹⁶ Hier spricht Sokrates bemerkenswerterweise nicht bloß von der Natur der Sache, nach der sich der Wortbildner bei der Herstellung eines Wortes zu richten hat, sondern von einem Wort, „das jedem Dinge von Natur zukommt“, als Vorlage für den Konstruktionsprozess des Wortbildners. Möglicherweise so etwas wie ein „ideelles Wort“, eine Ahnung der den Dingen eigenen Sprachlichkeit – ohne dass dieser Ansatz explizit weiterverfolgt wird?

Zugleich relativiert Sokrates gegenüber dem sich geschlagen gebenden Hermogenes, der eine nähere Erläuterung wünscht, worin denn nun die „naturgemäße Richtigkeit“ der Worte besteht, die Bedeutung seiner Feststellung. Sie scheint zwar aus den vorherigen Überlegungen hervorzugehen, ist aber für den platonischen Sokrates keineswegs von absolutem und endgültigem Rang, sondern ein Moment in der Dialektik des Gesprächs, das zu weiterer Entwicklung des Gedankens herausfordern soll und dabei durchaus auch die Möglichkeit seiner Aufhebung in einen größeren Zusammenhang offenhält. Sokrates stellt klar, dass die Frage nach der „naturgemäßen Richtigkeit der Worte“ den Bereich seines Wissens und seiner Erkenntnismöglichkeiten übersteigt: *„Ich, mein trefflicher Hermogenes, behaupte sie nicht, sondern du vergaßest wohl, was ich kurz vorher sagte, dass ich darüber nichts wüsste und nur mit dir gemeinsam untersuchen wollte. Jetzt aber scheint uns, mir und dir, bei unserer Untersuchung so viel, abweichend von der früheren Meinung, festzustehen, dass das Wort von Natur seine Richtigkeit hat, und dass nicht jeder verstehe, es für jedes beliebige Ding richtig zu bilden.“*¹⁹⁷

Als Reaktion auf Hermogenes' eigentlich unerfüllbare und in gewissem Sinn etwas naive Bitte nach einer näheren Erläuterung der „natürlichen Richtigkeit“ der Namen, gibt sich Sokrates nun, nicht ohne Ironie¹⁹⁸, einem „etymologischen Rausch“¹⁹⁹ hin. Es werden mannigfaltige Verbindungen zwischen verschiedenartigsten Worten aufgezeigt bzw. konstruiert, von Götternamen bis hin zu den unterschiedlichsten Wesenheiten, Tugenden,

¹⁹⁶ Krat., S. 553.

¹⁹⁷ Ebenda.

¹⁹⁸ Er spricht sogar von der Notwendigkeit einer anschließenden „Reinigung“ durch jemanden, *„der sich auf dergleichen Reinigungen versteht, sei es ein Priester, sei es ein Sophist“* (Krat., S. 560).

¹⁹⁹ Vgl. Gadamer, a. a. O., S. 386.

Eigenschaften, Tätigkeiten etc.²⁰⁰ Wenn ein Wort die gewünschten Bezüge nicht preisgibt, so wird es entsprechend zurechtgebogen; „überzählige“, „fehlende“ oder „vertauschte“ Buchstaben werden mit der mangelnden Kompetenz des jeweiligen Wortbildners bzw. späterer „Bearbeiter“ erklärt, die womöglich zu sehr vom Streben nach eitlen Wohlklang und zu wenig von der Natur der Sache geleitet waren²⁰¹, oder gelegentlich auch mit bestimmten die Aussprache betreffenden Vorlieben „der Weiber“²⁰². Wo all das nicht hilft, den Sinn eines Wortes zu „ergründen“, wird es zum Fremdwort erklärt, dessen Sinnbezüge einer fremden Sprache zugehören und somit das Werk von Barbaren sind.²⁰³

In Form dieser Darstellung macht sich der platonische Sokrates über diejenigen lustig, die in ihrem zwanghaften Streben danach, die Herkunft der Worte vernunftmäßig zu ergründen, letztlich keinen Erkenntnisgewinn erlangen, sondern vielmehr durch die Beliebigkeit in der Anwendung verschiedenster „Kunstmittel“, mittels derer sich jeder gewünschte Bezug noch auf irgendeine Weise herstellen lässt, jeden etwaigen Ansatz von Einsicht in die Zusammenhänge in seiner Bedeutung wieder relativieren und aufheben: *„Wenn man jedoch jeden in die Worte einschieben und daraus wegnehmen lässt, was ihm beliebt, so wird es leicht dahin kommen, dass man jedes Wort für jedes Ding passend machen kann.“*²⁰⁴

Der durch tatsächlich offengelegte oder kunstvoll herbeigeredete Gemeinsamkeiten zwischen verschiedenen Worten erzielte Erkenntnisgewinn ist nur ein relativer, so lange die Herkunft des Gemeinsamen nicht erklärt wird. Die „Erklärung“ eines Wortes durch ein anderes, das seinerseits wiederum nach Erklärung verlangt etc., führt zu einem potentiell unendlichen Regress: *„Wenn man immer nach den Ausdrücken fragt, auf denen das Wort beruht, und wieder nach jenen, durch die diese Ausdrücke ihre Erklärung erhalten, und das ins*

²⁰⁰ Beispielsweise: *„Ich vermute also folgendes: Die ersten Menschen, die Hellas bewohnten, scheinen für Götter allein das gehalten zu haben, was jetzt noch viele Barbaren dafür ansehen: Sonne, Mond, Erde, Sterne und Himmel. Weil sie nun alles dieses immer in rascher Bewegung und laufen sahen, haben sie von dieser Eigenschaft des Laufens (thein) sie Läufer (theoi) genannt; obwohl sie dann später die übrigen kennenlernten, nennen sie doch alle schon mit diesem Namen.“* (Krat., S. 561).

²⁰¹ *„Mein Bester, du weißt nicht, dass schon die ersten Namen, gleich als sie gebildet waren, von anderen verdunkelt wurden, die ihnen einen hochtrabenden Klang beibringen wollten und deshalb um des Wohllauts willen Buchstaben einsetzten und wegließen und sie von allen Seiten drehten und wendeten, aus Sucht zu verschönern und durch den Einfluss der Zeit. Denn kommt dir nicht auch in dem Worte katoptron, Spiegel, die Einschlebung des r albern genug vor? Das tun, denke ich, Leute, die sich um die Wahrheit nicht kümmern und nur eine mundgerechte Aussprache zu bilden suchen, so dass sie es durch ihre vielen Zusätze an die ersten Worte zuletzt dahin bringen, dass nicht ein einziger Mensch den eigentlichen Sinn des Wortes versteht. So nennt man auch die Sphinx statt Phinx Sphinx, und vieles andere ähnlich.“* (Krat., S. 582).

²⁰² Vgl. Krat., S. 587.

²⁰³ *„Ein Mittelchen hatten wir eben doch ausfindig gemacht, und unsere Antwort schien etwas für sich zu haben [...] dass wir als ein Fremdwort bezeichnen, was wir nicht ergründen können.“* (Krat., S. 591).

²⁰⁴ Krat., S. 582.

Unendliche, muss dann nicht der Antwortende zuletzt alle weitere Auskunft ablehnen? [...] Wann mag er nun das Recht haben, abzulehnen und aufzuhören? Nicht dann, wenn er an die Worte gekommen ist, die gleichsam die Elemente der übrigen Sätze und Worte sind? Denn wenn dem so ist, kann doch bei diesen eine Zusammensetzung aus anderen Worten nicht mehr hervortreten, wie wir z.B.angaben, agathos, gut, sei aus agastos, bewundernswert, und thoos, schnell, zusammengesetzt. Vielleicht könnten wir auch von thoos noch behaupten, es sei aus anderen Worten, und jene wieder aus anderen, entstanden. Wenn wir aber einmal auf ein nicht mehr aus anderen Worten zusammengesetztes Wort getroffen sind, so können wir mit Recht sagen, jetzt seien wir an einem Grundwort, und das dürfe man nicht mehr von anderen Worten ableiten.“²⁰⁵

Der Anspruch der „Richtigkeit der Wörter“ muss für die „Grundworte“ gleichermaßen gelten wie für die zusammengesetzten: *„Die Richtigkeit der Wörter, die wir eben durchgenommen haben, sollte doch darin bestehen, dass sie das Wesen jedes Dinges kund gebe [...] Diese Kraft müssen also die Stammwörter nicht minder haben als die abgeleiteten, wenn sie überhaupt Worte sein sollen.“²⁰⁶* Die „Stammwörter“ erscheinen als gemeinsame „Wurzel“ in verschiedenen Wortzusammenhängen. Dadurch werden zwar verschiedene Seiten ihres Bedeutungsspektrums und die entsprechenden Sinnbezüge zwischen den genannten Worten offengelegt, nicht aber die Herkunft und die „Richtigkeit“ der „Stammwörter“ selbst erklärt. Um diese zu „ergründen“, muss man sie in ihre Bestandteile zerlegen, deren jeweilige Bedeutung durch Vergleich in verschiedenen Zusammenhängen erschließen und sie entsprechend klassifizieren, wodurch wiederum ein endloses Feld für jede beliebige Interpretation eröffnet ist: *„Also müssen auch wir in derselben Weise zuerst die Vokale abscheiden, dann von den übrigen Buchstaben nach Klassen die stummen und klanglosen. Denn so drücken sich etwa die Sachverständigen aus. Und dann wieder solche, die keine Vokale sind, aber auch nicht klanglos; ferner von den Vokalen alle, die unter einander verschiedene Klassen bilden.“²⁰⁷* Nachdem die Elemente der Sprache auf diese Weise präpariert und vollkommen rationalisiert sind, kann man umgekehrt, von der „Natur der Dinge“ ausgehend, die jeweils „richtigen“, die Sache bestmöglich darstellenden Wörter zusammensetzen: *„Und wenn wir das alles gehörig geschieden haben, müssen wir wieder an die Dinge gehen, denen man Namen beilegen soll, ob es Klassen gibt, auf die sich alle Dinge zurückführen lassen, wie die Laute, aus denen man sie erkennen kann, und ob es unter ihnen*

²⁰⁵ Krat., S. 591f.

²⁰⁶ Ebenda.

²⁰⁷ Krat., S. 595.

Klassen gibt nach demselben Gesichtspunkt wie bei den Lauten. Haben wir das alles richtig durchgemustert, so muss man wissen, jeden Laut nach der Ähnlichkeit anzubringen, mag nun für ein Ding nur ein Laut notwendig sein oder die Mischung vieler für eines, wie ja die Maler, um Ähnlichkeit zu erzeugen, bald nur Purpur nehmen, bald irgend eine andere Farbe, bald viele miteinander mischen, z.B. wenn sie Fleischfarben oder etwas der Art darstellen wollen, je nach dem, glaube ich, jedes Bild je seine Farbe zu erfordern scheint. So wollen denn auch wir die Laute an die Dinge halten, und zwar einen an eines, und je nach Bedürfnis auch viele zugleich, und daraus bilden, was man bekanntlich Silben nennt, und die Silben wieder verbinden, aus denen die Gegenstandswörter und Aussagewörter zusammengesetzt werden. Und aus den Gegenstands- und Aussagewörtern wollen wir ein recht großes schönes Ganzes zusammenfügen, wie dort in der Malerei das Gemälde, so hier den Satz, mittels der Namenkunst oder der Redekunst, oder welche Kunst es sein mag.“²⁰⁸

Das auf diese Weise vernunftgemäß hergestellte Wort versteht sich als Abbild der Sache; die „natürliche Richtigkeit“ besteht in einer Bildrelation, einer „Nachahmung in Buchstaben und Silben“²⁰⁹, nicht jedoch im Sinne einer Nachahmung der akustischen Erscheinungsweise des Bezeichneten, deren Lächerlichkeit Sokrates am Beispiel von Schafen und Hähnen aufzeigt.²¹⁰

Immer wieder macht Sokrates deutlich, dass eine Rationalisierung der Worte, also das, worauf diese Erörterungen letztendlich zielen, seine Fähigkeiten – und damit meint er die Fähigkeiten des Menschen generell – übersteigt. Sokrates bleibt stets kritisch hinsichtlich der Resultate seiner eigenen Gedankengänge, weil ihm bewusst ist, dass eine „Erkenntnis“, sobald sie als sicherer Besitz erscheint, der kein weiteres Fragen mehr erfordert bzw. zulässt, zur Ideo-logie, zur Selbsttäuschung wird: *„Schon lange, mein guter Kratylos, befremdet mich selbst die eigene Weisheit, und ich traue ihr nicht. Daher muss man wohl nochmals untersuchen, was dran ist. Das allerschlimmste Begegnis nämlich ist doch die Selbsttäuschung. Denn sollte es nicht übel sein, wenn doch der, der uns täuschen soll, nicht einen Augenblick sich entfernt, sondern immer bei uns ist? Daher muss man sich, denke ich, häufig wieder nach früheren Sätzen und Behauptungen zurückwenden und suchen, wie der Dichter sagt, zu schauen zugleich vorwärts und auch rückwärts.“*²¹¹

²⁰⁸ Krat., S. 595f.

²⁰⁹ Krat., S. 594.

²¹⁰ Krat., S. 593f.

²¹¹ Krat., S. 600.

Wenn sich Sokrates gleichwohl immer wieder dergleichen Spekulationen hingibt, so scheint er sich dabei ganz bewusst stets im Grenzbereich zwischen Ernsthaftigkeit und Ironie zu bewegen, weil ihm die letztendliche Unangemessenheit feststellenden Wissens an das zur Frage Stehende klar ist, so dass jede „Feststellung“ gleich wieder zu hinterfragen und zu relativieren ist. Diesem Dilemma entzieht sich Sokrates recht geschickt, indem er das, was er behauptet, schon im nächsten Zug als nicht ganz ernst gemeint erscheinen lässt – etwa durch eine Übertreibung, die den Gedanken ad absurdum führt. Sokrates' Rede scheint immer wieder „umzuschlagen“ in eine karikierende Nachahmung derjenigen, die sich anmaßen, alles ergründen zu können, und ihre „Wahrheiten“ immer so zurechtbiegen, wie es ihnen gerade nützlich erscheint. Er zielt damit auf die Sophisten, die ja, wie zu Beginn des Dialogs deutlich wird, einen gewissen Einfluss auf Hermogenes ausüben.²¹²

Sokrates zeigt auf, dass eine vernunftmäßige Erklärung der „natürlichen Richtigkeit der Namen“ vom Verständnis der „Stammwörter“ abhängig ist. Wo dieses nicht erreicht wird, richtet auch die Feststellung etymologischer Bezüge zwischen verschiedenen Worten nichts aus: *„[...] mit welcher Entschuldigung man auch immerhin die Richtigkeit der Stammwörter nicht kennen mag, so ist doch gewiss jede Einsicht in die abgeleiteten Worte unmöglich, wenn man jene nicht versteht, aus denen diese erklärt werden müssen. Wer hierin ein Kunstverständiger zu sein behauptet, der muss offenbar über die Stammwörter am besten und klarsten Auskunft zu geben wissen, oder er muss die Überzeugung haben, dass er über die abgeleiteten nur albernes Geschwätz vorbringen könne.“*²¹³ Den einzigen Weg für die erforderliche Begründung der „Stammwörter“ sieht der platonische Sokrates – sofern man nicht eine göttliche Herkunft annehmen will – darin, sie als Imitation des Bezeichneten aufzufassen, wenngleich ihm dies in seiner Auswirkung „lächerlich“ erscheint: *„Lächerlich wird es sich freilich ausnehmen, wenn die Nachahmung der Dinge durch Buchstaben und Silben zur Darstellung kommen soll. Gleichwohl muss es geschehen. Denn wir haben nichts Besseres, worauf wir die Bedeutung der Stammwörter zurückführen könnten, wir müssten denn auch gerade wie die Tragödiendichter zu den Maschinen ihre Zuflucht nehmen und Götter in Bewegung setzen, wenn sie in einer Verlegenheit sind, mit der Erklärung uns losmachen, dass die Götter die Stammwörter gegeben hätten, und deshalb seien sie richtig.“*²¹⁴

²¹² Vgl. *Krat.*, S. 543f und 546.

²¹³ *Krat.*, S. 597.

²¹⁴ *Krat.*, S. 596.

Sokrates gibt sich also wiederum der Spekulation hin und sinniert über die Bedeutung der einzelnen Laute als Elemente, aus denen die „Stammwörter“ zusammengesetzt sind.²¹⁵

Kratylos vertritt die Auffassung einer „natürlichen Richtigkeit“ der Worte, ohne zu erklären, worin diese bestehe. Genau das macht ihm Hermogenes zum Vorwurf.²¹⁶ Die bescheidene Zurückhaltung (*epoche*) des Kratylos entspringt jedoch nicht einer starrsinnigen, unreflektierten Voreingenommenheit für seine Meinung, sondern vielmehr seinem Empfinden für das Unbegreifliche, Übernatürliche der Sprache, das sich dem Zugriff der menschlichen Vernunft entzieht und durch derlei Spekulationen nicht zu ergründen ist. Im späteren Verlauf des Gesprächs gibt Kratylos zu erkennen, dass er den Ursprung der Sprache als göttlich betrachtet und hierin auch den Grund für die „natürliche Richtigkeit“ der Worte sieht, die sich daher auch nicht durch menschliche Vernunftseinsicht erklären lässt, wenngleich sie sich durch mannigfache Sinnbezüge zu erkennen gibt: *„Ich denke, die richtigste Erklärung darüber sei, o Sokrates, eine übermenschliche Macht sei es gewesen, die den Dingen die ersten Namen gab, so dass sie notwendig richtig sein müssen.“*²¹⁷

Vor diesem Hintergrund ist das Gespräch des Sokrates mit Kratylos zu verstehen, dem er sich nun zuwendet. Für Kratylos gibt es keine „besseren“ und „schlechteren“ Wörter.²¹⁸ Für ihn gibt es nicht einmal die Möglichkeit, Falsches zu sprechen. Über das Tun dessen, der Falsches „spricht“, sagt Kratylos, *„er mache nur ein Geräusch und setze seine Zunge wirkungslos in*

²¹⁵ „Der Laut *r* also war, wie gesagt, ein vortreffliches Werkzeug der Bewegung für den Namengeber, um in die Worte das Bild des Treibens hineinlegen zu können. Dazu bedient er sich häufig dieses Lautes. Zuerst ahmt er in Strömen, rhein, und Strom, rhoê, selbst mittels dieses Buchstabens die treibende Kraft nach; ferner in Zittern, tromos, dann in rauh, trachys, dann in Zeitwörtern wie schüttern, reiben, reißen, brechen, bröckeln, drehen (krouein, thrauein, ereikein, thryptein, kermatizein, rhymbein). Alles dies trifft er meist mittels des *r*. Denn er bemerkte wohl, dass die Zunge dabei gar nicht stocke, sondern am meisten erschüttert werde, und darum bediente er sich offenbar dieses Lautes für diese Begriffe. Das *i* dagegen braucht er für alles Feine, weil natürlich dies am besten alles durchdringen kann. Daher bildet er das ienai, dringen, gehen, und iesthai, sich erringen, durch das *i* nach, wie er ja durch ph, ps, s und z, weil diese Buchstaben mit starkem Hauch gesprochen werden, alle entsprechenden Begriffe im Benennen nachgebildet hat, wie das Frostige (psychron), Zischende (zeon), erschüttern (seiesthai) und überhaupt jede Erschütterung (seismos). Wenn der Namenbildner irgend das Luftartige, physôdes, nachahmt, da bringt er offenbar eben meistens solche Buchstaben in Anwendung. Dagegen hielt er offenbar die Natur des *d* und *t*, wonach die Zunge zusammengepresst und angedrückt wird, für brauchbar zur Nachahmung des Bindens (desmos) und Stillstehens (stasis). Weil er ferner sah, dass bei dem *l* die Zunge am meisten gleitet, so gab er nach diesem Bilde dem Glatten, dem Gleiten selbst, dem Öligen, Leimigen und allen ähnlichen Begriffen die Namen (leia, olisthanein, liparon, kollôdes). Weil aber auf das Gleiten der Zunge die Natur des *g* einen gewissen Einfluss übt, so bildete er danach glischron, glibberig, glyky, süß, glücklich, und gloiôdes, klebrig. Weil er ferner bemerkte, dass das *n* die innere Äußerung der Stimme sei, so benannte er danach das Innen und Drinnen, endon und entos, um das Bild der Sache in den Buchstaben wiederzugeben. Das *a* gab er dem Großen, Gewaltigen, megalô, – und der Länge, mêkei, das ê, weil die Buchstaben groß sind und lang. Weil er für das Runde, gongylon, des Zeichens *o* bedurfte, so mischte er ihm diesen Laut zumeist in den Namen. Und offenbar verfährt auch bei den übrigen Worten der Gesetzgeber ebenso, bildet entsprechend in Buchstaben und Silben für jedes Ding ein Zeichen, ein Wort, und setzt dann aus diesen Elementen das übrige mit denselben Mitteln nachahmend zusammen.“ (Krat., S. 597f).

²¹⁶ Krat., S. 599.

²¹⁷ Krat., S. 613.

²¹⁸ Krat., S. 601.

Bewegung, so gut als wenn er auf einem ehernen Kessel trommelte.“²¹⁹ Sokrates geht in seinem Fragen von einem instrumentalistischen Sprachverständnis aus, das in den Namen Abbildungen der Dinge sieht, die gleich Gemälden, je nach der Genauigkeit, mit der der Künstler die Vorlage wiedergibt, besser oder schlechter geraten können: „Wenn wir nun wieder die Stammwörter mit Zeichnungen vergleichen, kann man es da ebenso machen, wie man bei Gemälden bald alle ihnen zukommenden Farben und Züge anbringen, bald wieder nicht alle, sondern einige weglassen kann, andere auch hinzusetzen, bald mehr, bald weniger? [...] Macht nun nicht der, der alles anbringt, die Zeichnungen und Bilder schön, wer jedoch zusetzt oder weglässt, bringt zwar auch Zeichnungen und Bilder zuwege, aber schlechte? [...] Ferner: Wer mittels Silben und Buchstaben das Wesen der Dinge nachahmt, – wird nicht auch in demselben Grade sein Bild schön sein, wenn er alle wesentlichen Bestandteile angebracht hat? Dies Bild aber ist eben das Wort. Wenn er aber manchmal wenig weglässt oder zusetzt, so wird auch ein Bild entstehen, aber kein schönes? Also wird ein Teil der Worte schön gebildet sein, ein anderer schlecht?“²²⁰

In seinem Fragen überwindet Sokrates aber zugleich die Abbildtheorie. Es wird deutlich, dass ein vollkommenes Abbild die Sache gar nicht mehr benennt, sondern schlicht verdoppelt und damit am Sinn von Sprache vorbeigeht: „Wenn etwa zwei Dinge da wären, z.B. Kratylus und ein Bild des Kratylus, und ein Gott bildete nicht bloß deine Farbe und Gestalt ab, wie die Maler, sondern machte auch alle inneren Teile dergestalt, wie sie in dir sind, brächte dieselben Grade von Weichheit und Wärme an und gäbe dann Bewegung, Seele und Denken, ganz wie bei dir, hinein und, um es mit einem Worte zu sagen, stellte alles, was du hast, gerade so noch einmal neben dich, – wäre das dann Kratylus und ein Bild von Kratylus, oder zwei Kratylus? [...] Wahrlich, Kratylus, in einen lächerlichen Zustand würden die Dinge, auf die sich die Namen beziehen, durch diese versetzt werden, wenn sie ihnen alle ganz und gar gleich gemacht würden! Denn alles würde verdoppelt, und man könnte gar nicht sagen, welches von beiden das Ding ist und welches der Name.“²²¹ Sokrates zeigt also auf, dass die Richtigkeit eines Wortes nicht in einer möglichst naturgetreuen Nachbildung der Sache liegen kann, wenngleich in der Lautgestalt nach seiner Meinung „der Charakter des Dinges drin liegt“²²²; er eröffnet ferner die (nicht weiter verfolgte) Perspektive einer Überwindung der Abbildtheorie, indem er Kratylus darauf hinweist, er könne auch „die Richtigkeit des Wortes

²¹⁹ Krat., S. 602.

²²⁰ Krat., S. 604.

²²¹ Krat., S. 605.

²²² Krat., S. 606.

in etwas anderem“ suchen als darin, dass es „Zeichen für ein Ding durch Silben und Buchstaben“ ist.²²³

Ob hierin tatsächlich die Vision einer Alternative zur Abbildtheorie jenseits konventionalistischer Beliebigkeit aufleuchtet, kann nicht mit letzter Gewissheit entschieden werden. Hinsichtlich einer Erklärung der Stammwörter fällt die Argumentation des Sokrates jedenfalls sogleich wieder in den durch diese Dualität umrissenen Horizont zurück.²²⁴ Er nennt Beispiele von Wörtern, bei welchen eine Ähnlichkeit mit dem Bezeichneten ausgeschlossen ist, etwa Zahlwörter.²²⁵ Diese seien nicht anders als durch Konvention zu begründen.

Die Herkunft der Worte umfasst nach Sokrates' Meinung sowohl Momente von Konvention, als auch von Imitation. In die Sprache als Ganzes fließen beide ein, sie setzt sich zusammen sowohl aus Elementen, deren Zeichenrelation durch Übereinkunft hergestellt ist, als auch aus solchen, die das Bezeichnete abbilden. Beide Momente sind in der sprachlichen Erfahrungswirklichkeit so sehr durchmischt, dass sie nicht mehr mit Gewissheit zu unterscheiden sind, wobei die Gewichtung in den einzelnen Worten bzw. Wortklassen jeweils variiert. Daher sind zwar in vielen Worten imitatorische Bezüge zwischen Lautgestalt und Bezeichnetem feststellbar, aber es ist keine das Ganze der Sprache umfassende Systematik darin zu erkennen. Sokrates selbst hält dabei Worte, die das Bezeichnete imitieren, für die besseren: „[...] so muss doch auch Übereinkunft und Gewohnheit beitragen zur Darstellung unserer Gedanken in Worten. Denn, mein Bester, wenn du an die Zahlen gehen willst, woher sollte man nur ähnliche Worte nehmen, die man jeder einzelnen Zahl beilegte, wenn du für die Richtigkeit der Worte deiner Beistimmung und Übereinkunft keine Geltung zuerkennen lässt? Auch mir selbst kommt es darauf an, dass die Worte nach Möglichkeit den Dingen ähnlich seien; aber in Wahrheit mag, wie Hermogenes sagt, dieser Zug nach der Ähnlichkeit schlüpfrig und mag es notwendig sein, auch diesen Ballast, die Übereinkunft, für die Richtigkeit der Worte zu Hilfe zu nehmen, während vielleicht ein Ausdruck nach Möglichkeit am schönsten wäre, wenn er aus lauter oder möglichst vielen ähnlichen Teilen bestände – das sind solche, die dem Dinge wesentlich sind –, und im entgegengesetzten Falle am hässlichsten.“²²⁶

²²³ Ebenda.

²²⁴ Krat., S. 607.

²²⁵ Krat., S. 609.

²²⁶ Ebenda.

Von der Relation zwischen Wort und Ding hängt auch die menschliche Erkenntnis ab. Für Kratylos sind die Worte Grundlage der Erkenntnis der Dinge, weil sie göttlicher Herkunft sind: „*Wer die Worte weiß, der kennt auch die Dinge.*“²²⁷ Für Sokrates, der sich hinsichtlich seiner Meinung über die Herkunft der Namen nicht festlegt, bringt eine solche Haltung die Gefahr der Täuschung mit sich, weil der Wortbildner sich auch geirrt haben kann.²²⁸ Kratylos’ Argument, die „*innere Übereinstimmung*“, die zahlreichen Sinnbezüge zwischen verschiedenen Worten deuteten auf eine innere Logizität der Sprache hin (dass „*alle Worte nach demselben Prinzip und auf dasselbe Ziel hingebildet*“ sind)²²⁹, relativiert Sokrates mit dem Hinweis, die zufällige Einsicht in Herkunft und Sinn einzelner Worte beweise weder die Sinnhaftigkeit der Sprache als Ganzes, noch taue sie als allgemeine Grundlage der Erkenntnis: „*Sollen wir die Worte gegeneinander abzählen, wie Stimmsteine, und soll darauf die Richtigkeit sich gründen? Soll wirklich das die Wahrheit sein, was sich als die Bedeutung der meisten Worte herausstellt?*“²³⁰

Die Erkenntnis der Sache durch das Wort ist für Sokrates ausgeschlossen, weil eine solche Annahme die Frage aufwirft, wie der Wortbildner dann ohne das Wort zur Erkenntnis der Sache kam, auf der ja die Wortbildung beruht. Weil Kratylos vom göttlichen Ursprung der Sprache ausgeht, stellt sich dieses Problem für ihn nicht.²³¹ Sokrates argumentiert, die Erkenntnis durch das Urbild sei der durch das Abbild in jedem Fall vorzuziehen, weshalb sie sich auf die Sache selbst und nicht auf das bezeichnende Wort stützen müsse.²³²

Sokrates nimmt wie auch Kratylos an, die Unvollkommenheit der in der Erfahrung gegebenen Worte, die zwar mannigfache Bezüge untereinander und zum jeweils Bezeichneten erkennen lassen, dies aber ohne eine durchgängige, sinnvolle und verstehbare Systematik, spiegele die – nach Kratylos’ Meinung richtige, für Sokrates hingegen irrige – Auffassung der „Wortbildner“ wieder, alle Dinge befänden sich in stetiger Veränderung, es gäbe also nichts Beständiges, Festzuhaltendes: „*Wenn nämlich wirklich die Wortbildner mit dem Gedanken sie bildeten, alles sei immer in Gang und Fluss – denn auch ich glaube, dass sie von diesem Gedanken ausgingen, – wenn das wirklich stattfand, so verhält sich darum doch die Sache*

²²⁷ Ebenda.

²²⁸ Krat., S. 610.

²²⁹ Krat., S. 611.

²³⁰ Krat., S. 612.

²³¹ Krat., S. 613.

²³² Krat., S. 614.

nicht so, sondern sie selbst sind gleichsam in einen Wirbel geraten, treiben darin herum, ziehen auch uns nach und stürzen uns mit hinein.“²³³ Sokrates zeigt auf, dass es unter der Voraussetzung, alles sei in beständigem Fluss (*panta rhei*), überhaupt keine Erkenntnis geben könne, da sich alles vermeintlich Erkannte zugleich mit dem Erkenntnisakt durch Veränderung dem Erkennen entziehe.²³⁴

Die Sprache wird im Kontext des *Kratylos* als ein Zeichensystem verstanden, dessen Elemente das jeweils Bezeichnete mehr oder weniger unvollkommen wiedergeben. Sie bildet ein letztlich unentwirrbares Konglomerat aus Verständlichem und Unverständlichem, was auf die – nach Auffassung des platonischen Sokrates – von den Wortbildnern auf die Dinge selbst projizierte Meinung zurückgeht, alles sei im stetigen Fluss und es gäbe darin nichts Beständiges. Die schattenhafte Flüchtigkeit, die die Wortbildner in die Dinge hineininterpretiert haben, spiegelt sich in den Worten, mit denen sie diese von ihnen als flüchtig, als stetig sich entziehend aufgefassten Dinge dennoch „einzufangen“ versuchen. Daher bilden die Worte die Wirklichkeit unvollkommen ab. Wenn man sie gebraucht, um die Wirklichkeit darzustellen, so scheint sich die Wirklichkeit den Worten zu entziehen; sie vermögen sie nicht zu fassen.

Das Misstrauen dem Wort gegenüber, welches sich in den Gedankengängen dieses Dialogs artikuliert, ist notwendige Folge von dessen Herauslösung aus dem Zusammenhang der alles umfassenden Sprachlichkeit. Dem Wort wird nicht mehr zugetraut, dass es etwas zur Sprache, ins reale Anwesen bringt. Weil die Sprache sich dem feststellenden, einordnenden Begreifen schlechthin entzieht, sucht man sich eines außerhalb der Sprache in ihrer scheinbaren Unvollkommenheit und Beliebigkeit vorgestellten Seins zu vergewissern. Erst durch diese Scheidung des Wortes von der Sache, wird das Wort zum nachträglich zugeordneten Zeichen für etwas zuvor schon Vorhandenes und Gewusstes, Außersprachliches. Es wird zum Werkzeug, das man auf seine Brauchbarkeit hin überprüfen und nach Belieben modifizieren oder weglegen und durch ein besseres ersetzen kann.

Nur vor dem Hintergrund eines solchen instrumentalistischen Sprachverständnisses, in dem die ursprüngliche Einheit von Wort und Sache schon auseinandergebrochen ist, kann das Wort überhaupt in der Weise zum *Gegenstand* werden, wie das im *Kratylos* geschieht; kann seine Relation zum Gesagten als einem *Bezeichneten* thematisch werden und erörtert werden,

²³³ *Krat.*, S. 614f.

²³⁴ *Krat.*, S. 615f.

ob es das Bezeichnete angemessen darstellt, oder ob dies nicht in besserer Weise möglich wäre. In dieser nicht hinterfragten Voraussetzung liegt auch der Grund, warum man eine „natürliche Richtigkeit der Namen“ (*orthotes ton onomaton*) nicht anders zu denken vermag als in Form einer Bildrelation zum „Bezeichneten“; eine Relation jenseits des durch menschliche Vernunft Konstruierbaren wird gar nicht erst in Erwägung gezogen – allenfalls ansatzweise durch Kratylos. Indem nun die Abbildtheorie berechtigterweise ad absurdum geführt wird – das vollkommene Abbild ist eben nicht mehr Wort – wird zugleich die auf einem eigentlich richtigen Empfinden beruhende Auffassung des Kratylos von der „natürlichen Richtigkeit der Namen“ diskreditiert. Selbst im Horizont eines instrumentalistischen Sprachverständnisses befangen, vermag Kratylos nicht darzulegen, worin sie bestehen soll wenn nicht in einer Bildrelation. Das Wort wird ebenso als Seiendes vorgestellt wie die Sache, die es bezeichnet.²³⁵ Es befindet sich auf derselben ontischen Ebene, ist ein „Vorhandenes“ wie auch die Sache. Durch diese vermeintliche Angleichung wird aber in Wirklichkeit die Trennung von Wort und Sache in gewissem Sinn zu einer absoluten: das als selbständig Seiendes vorgestellte Wort kann nicht mehr als Vollzug, als vollendete Aktualität der Sache gedacht werden, sondern nur noch als Bild, das die Sache zwar abbildet, aber zugleich auch verdunkelt, weil es selbst zwischen ihr und dem Betrachter steht.²³⁶

Die Tatsache, dass der Dualismus von Urbild und Abbild nicht in Frage gestellt, geschweige denn überwunden werden kann, stellt Gadamer in den Gesamtzusammenhang des platonischen Denkens: *„Abbild und Urbild ist eben für ihn das metaphysische Modell, in dem er überhaupt allen Bezug auf das Noetische denkt. Die Kunst des Handwerkers so gut wie die des göttlichen Demiurgen, die des Redners so gut wie die des philosophischen Dialektikers bildet in ihrem Medium das wahre Sein der Ideen ab. Immer ist Abstand (apechei) – auch wenn der wahre Dialektiker für sich diesen Abstand überwindet.“*²³⁷ Insofern eine dualistische Metaphysik daran hindert, im Wort etwas anderes zu sehen als ein Werkzeug zur Darstellung eines Aussersprachlichen, formuliert Gadamer zu Recht, *„dass die Entdeckung der Ideen durch Plato das eigene Wesen der Sprache noch gründlicher verdeckt, als es die sophistischen Theoretiker taten, die im Gebrauch und Missbrauch der Sprache ihre eigene Kunst (techne) entwickelten.“*²³⁸

²³⁵ Vgl. Gadamer, a. a. O., S. 387.

²³⁶ Vgl. Georgiades, a. a. O., S. 138; siehe unter 2.4.

²³⁷ Gadamer, a. a. O., S. 385f.

²³⁸ Ebenda.

Die Perspektive einer Sprachauffassung jenseits des Instrumentalismus, eine Einsicht in die Sprachlichkeit alles Seienden, die selbst unfassbar ist, weil sie schlechthin alles umfasst, scheint sich zuweilen in den Ausführungen sowohl des Kratylos als auch des Sokrates vage anzudeuten – ausdrücklich wird sie nie. So kann auch eine mögliche positive Dimension der Unbegreiflichkeit der Sprache nicht in den Blick kommen: dass sie mehr zu verstehen gibt, als man in sie hineinlegt.²³⁹ Sagt man einem Wort „Unvollkommenheit“ im Darstellen des Gesagten nach, so setzt man ja eine vermeintlich vor-sprachliche Erkenntnis des Gesagten schon voraus. Man lässt dem Wort keinen Raum, etwas mitzuteilen, das womöglich über dieses vor-sprachlich Vorgestellte hinausgeht. Jedes nicht rationalisierbare Moment an einem Wort wird bloß als Quelle möglicher Ungenauigkeit im Bezeichnen betrachtet. Man sieht in ihm nicht mehr einen Hinweis auf das eigentlich Wunderbare des Wortes: dass sein Sich-entziehen hinsichtlich aller Herstellbarkeit, Beurteilbarkeit und Begründbarkeit zugleich Bedingung dafür ist, dass es stets mehr – und anderes – vermittelt, als das, was man von ihm als funktionierendes Werkzeug, zu dem man es verstümmelt hat, erwartet. Das Wort vermittelt tatsächlich eine „Kenntnis“ – aber von anderer Art als die von den Kritikern seiner „Unvollkommenheit“ erwartete; sie wäre wohl treffender als „Einsicht“ zu benennen.

Genau jene nicht rationalisierbaren Momente, die gerade das Leben jeder Sprache ausmachen, sind dasjenige, was etwa einer künstlichen, zum Zweck der Verständigung, also unter instrumentalistischen Vorgaben konstruierten Sprache fehlt, wie Picard ausführt: *„Durch das Vorgegebene also lebt die Sprache über das bloß Notwendige hinaus, dadurch wird die Sprache erst menschlich, denn der Mensch beginnt erst dort, wo das bloß Notwendige aufhört, wo es von einem Mehr überflossen wird. Die ganze Struktur des Menschen ist vom Überfluss her bestimmt. Darum schon sind das Esperanto, die Basic-Sprachen, unwürdig für den Menschen; diese künstlichen Sprachen reichen nur knapp aus für die Verständigung, sie führen den Menschen zum Knappen, Reduzierten und machen ihn knapp und reduziert. Sie sind eine Flucht vor dem Mehr, vor dem Mehr des Vorgegebenen. Es ist, als hielten sich diese Sprachen die Ohren und die Augen zu, damit sie in ihrer Gradlinigkeit nicht anzuhalten brauchen. Ebenso gradlinig werden die Dinge dadurch, steril. Sie sind ohne zeugendes Wesen, ihr Wort kommt nicht her vom zeugenden Wesen des Vorgegebenen, sondern von einem künstlichen Gestell. Es ist in den künstlichen Sprachen, weil das Mehr fehlt, auch keine Breite, in deren Schweigen das Platz hätte, was den Menschen, ohne dass er es merkt,*

²³⁹ Vgl. Picard, a. a. O., S. 21.

bedrängt. Verkrampfungen, Psychosen, können durch solche Sprachen entstehen. Das Unerklärliche im Menschen kann nicht mehr umschwiegen werden, es gilt nicht mehr in der bloß zweckhaften Sprache, der Mensch ist auf eine erklärbare Apparatur reduziert.“²⁴⁰

Das Wort der natürlichen Sprache vermittelt die reale Anwesenheit des Gesagten ohne konstruktive Vorleistung des Sprechenden. Es wird durch diesen weder hergestellt, noch überhaupt in seiner eigenen Gestalt thematisch. Die Intention des Sprechenden ist allein auf das Gesagte gerichtet, und ebenso vernimmt der Angesprochene allein das Gesagte und nicht ein konstruiertes Zeichen, das er erst in Sinn zurückübersetzen müsste, was umso leichter und zielführender vonstatten ginge, je besser die handwerkliche Qualität des Zeichens wäre, d. h. je genauer es das Bezeichnete abbildete. Das Anwesen des Gesagten im Wort ist nicht an eine solche Bildrelation gebunden, auch wenn sie zuweilen, gleichsam illustrierend, hinzutreten kann. Das durch das Wort vermittelte Anwesen des Gesagten geht jeder solchen Relation voraus und schließt sie ein, wo sie wirklich – gleichsam akzidentell – vorhanden ist. Worte, die keinerlei Ansatz für eine Erklärung durch abbildende Bezüge bieten, vermitteln dieses Anwesen gleichermaßen, vielleicht sogar unmittelbarer, ohne mögliche Ablenkung durch Fixierung der Wahrnehmung auf das sinnliche Moment. Gadamer spricht diesbezüglich von „*einer absoluten Perfektion des Wortes [...], sofern zwischen seiner sinnenfälligen Erscheinung und seiner Bedeutung überhaupt kein sinnliches Verhältnis, mithin kein Abstand besteht.*“²⁴¹ Hierin besteht die „*vollendete Geistigkeit*“²⁴² des Wortes. Während „*Abbildungen nur mehr oder minder ähnlich und insofern – am Aussehen der Sache gemessen – mehr oder minder richtig sind*“, ist der Bezug der Worte zum Genannten jeweils absolut; „*ihr Sein geht in ihrer Bedeutung auf*“²⁴³, sie gehören zur Wirklichkeit des Genannten und beanspruchen kein eigenständiges Sein.

In der durch das Wort geleisteten Vermittlung – dem „*Offenliegen des Wortsinnes im Laut*“²⁴⁴ – liegt das schlechthin Vorgegebene, jeder Konstruierbarkeit Entzogene einer Sprache. Man kann Worte nicht beliebig austauschen oder erfinden. In einer künstlichen Sprache kann man, wie Picard bemerkt, „*nicht die Wahrheit sagen*“, sondern „*nur Feststellungen machen*“²⁴⁵, weil ihre Worte, die leere Konstrukte, tote (dem Leben der Sprache entfremdete)

²⁴⁰ Picard, a. a. O., S. 21.

²⁴¹ Gadamer, a. a. O., S. 388.

²⁴² Ebenda.

²⁴³ Ebenda.

²⁴⁴ Ebenda.

²⁴⁵ Picard, a. a. O., S. 23.

Begriffshülsen sind, die reale Anwesenheit des Gesagten nicht vermitteln können. Lernt man hingegen die Vokabeln einer fremden Sprache, so fasst man sie wohl zunächst als Zeichen auf. Man *spricht* diese Sprache aber erst dann, wenn sich jene ursprüngliche Vermittlung einstellt, durch die das im Wort Gesagte unmittelbar, d. h. ohne Reflexion auf die Vokabelbedeutung, ins Anwesen kommt. Erst dann offenbart sich das zunächst im Sinne eines Zeichens Aufgefasste als Wort. Erst dann bewegt man sich in dem von dieser Sprache eröffneten Welthorizont.

Das Wort des Menschen kann deshalb etwas sagen, ins reale Anwesen bringen, weil es einem vorgängigen Angesprochensein des Menschen durch das Gesagte entspricht.²⁴⁶ Das Gesagte hat den Menschen zuerst angesprochen, sonst könnte er es nicht benennen. Es hat als Teil seiner Lebenswirklichkeit zu ihm gesprochen, er hat es in einer offenen, gleichsam kontemplativen Haltung vernommen, ist schließlich mit ihm eins geworden, indem er es benannt hat²⁴⁷ – und das Genannte ist so erst zu seiner vollendeten Wirklichkeit gelangt.²⁴⁸ Das auf diese Weise konstituierte Wort ist die ursprüngliche Einheit, die den Menschen zusammen mit dem Gesagten umschließt. Diese ursprüngliche Einheit von Wort und Sache ist nicht rekonstruierbar – gleich, mit welcher Kunstfertigkeit man die Sache abzubilden versucht.

Das Resultat des *Kratylos*-Dialogs scheint darin zu bestehen, dass die Worte, wie sie in der sprachlichen Erfahrungswirklichkeit gegeben sind, das jeweils Gemeinte, wenn überhaupt, dann bloß unvollkommen und ungenau zur Darstellung bringen, so dass sie nicht geeignet sind, als Grundlage der Erkenntnis zu dienen. Die Dinge müssen zunächst gleichsam „außersprachlich“, durch die Vernunft erkannt werden. Dass die Worte auch von sich her etwas ins Anwesen bringen, das aber nicht genau bestimmbar und auch nicht in jedem Fall vollkommen mit der ihnen zugeordneten Bedeutung konform ist, beeinträchtigt ihre Eignung für die Vermittlung des Bezeichneten als eines schon außersprachlich Gewussten. Dessen Darstellung könnte durch die „Macht der Worte“ in nicht beabsichtigter Weise akzentuiert, in eine bestimmte Richtung verzerrt und somit getrübt sein, so dass ein „reines Zeichen“, das gar keinen „Eigengehalt“ geltend macht, sondern auf eine durch Konvention festgelegte Bedeutung verweist, dem Ideal einer am „Urbild“, d. h. in der Terminologie des platonischen Denkens, an der „Idee“ ausgerichteten Erkenntnis, somit dem „reinen Denken der Idee“,

²⁴⁶ Siehe unter 1.3.1.

²⁴⁷ Vgl. Georgiades, a. a. O., S. 139.

²⁴⁸ Siehe unter 1.3.3.

besser entsprechen dürfte – auch wenn der platonische Sokrates dem „abbildenden“ Wort den Vorzug gibt.

In der Tendenz zur Einschränkung der „Macht der Worte“ sieht Gadamer vordergründig eine Abwehr gegen deren Missbrauch durch die Sophisten: *„Die Dialektik, auf die dies zielt, beansprucht offenbar, das Denken so auf sich selbst zu stellen und seinen wahren Gegenständen, den ‚Ideen‘ zu öffnen, dass damit die Macht der Worte (dynamis ton onomaton) und ihre dämonische Technisierung in der sophistischen Argumentierkunst überwunden wird.“*²⁴⁹ Die „Macht der Worte“, etwas ins Anwesen zu bringen, ist durch die Sophisten in geschickter Weise missbraucht worden. Die Weise dieses Anwesens ist ja nicht greifbar, es kann ebenso wenig bestimmt oder begrenzt werden, wie man es künstlich herstellen kann. Die Sophisten haben offenbar eine eigene Kunst darin entwickelt, dieses Unbestimmte für ihre Zwecke einzusetzen, indem sie dessen im Prinzip grenzenlose Wirkung, etwa in der geschickten Kombination von Worten, bewusst kalkulierten. Sie haben es also verstanden, die undefinierbare Macht der Worte gleichwohl zu kanalisieren, also in eine bestimmte, gewünschte Richtung zu lenken. Der Missbrauch der Macht der Worte führte so zum Ruf nach deren Ausschaltung – wobei die damit verbundene Auslöschung des dem Worte innewohnenden Lebens überhaupt, das im Anwesen des Gesagten besteht, übersehen bzw. bewusst hingenommen wurde. Die Alternative zum Sophismus war demnach ein Skeptizismus hinsichtlich der Einheit von Wort und Sache, dessen Konsequenz in der Idee einer rationalistischen Neuordnung der Sinnbezüge der Worte bestehen musste, in der Konstruktion einer Kunstsprache nach Maßgabe der menschlichen Vernunft, deren Worte im Bezeichnen eines Vorgewussten eine ihnen genau zugewiesene, berechenbare und begrenzte Wirkung entfalten, so dass sie für Missbrauch keine Angriffsfläche mehr bieten.

Die Erfahrungen mit dem Missbrauch der Sprache durch die Sophisten waren freilich nur *ein* Moment, das den Versuch einer Emanzipation des Denkens von den Fesseln der Sprachlichkeit vorantrieb. Die Sprache in ihrer vermeintlichen Unvollkommenheit hinsichtlich der Darstellung des Gedankens, in ihrer Unergründlichkeit, in ihrem nicht durchschaubaren Nebeneinander von „erklärbaren“ und unerklärbaren, scheinbar sinnwidrigen Momenten, stand dem Ideal einer vollkommenen rationalen Durchdringung, Darstellung und Verfügbarmachung aller Seinsbereiche durch den menschlichen Geist entgegen.

²⁴⁹ Gadamer, a. a. O., S. 384.

In diesem Sinne sieht Gadamer in der *„Kritik der Richtigkeit der Namen, die im ‚Kratylos‘ vollzogen wird, [...] den ersten Schritt in eine Richtung [...], an deren Ende die neuzeitliche Instrumentaltheorie der Sprache und das Ideal eines Zeichensystems der Vernunft liegt.“*²⁵⁰ Die Idee des „reinen Denkens“ setzte eine Entwicklung in Gang, in deren Verlauf man sich vom „Ballast“ der Sprache, d. h. von allem Irrationalen an ihr zu entledigen suchte, insbesondere von der *„Macht der Worte“*, durch die auf eine nicht rationalisierbare und nicht rekonstruierbare Weise etwas ins Anwesen gelangt, das sich der Bestimmbarkeit entzieht; man wollte sich, wie es Gadamer formuliert, entledigen von der *„in den konkret gewachsenen historischen Sprachen gelegene[n] Variationsbreite des Kontingenten“*, die eine *„Trübung ihrer Brauchbarkeit“* mit sich bringt.²⁵¹ Es ging dabei letztlich um die *„Ausschaltung dessen, was eine Sprache über ihr zweckmäßiges Funktionieren als Zeichen-Zeug hinaus ‚ist‘, also die Selbstüberwindung der Sprache durch ein System künstlicher, eindeutig definierter Symbole, dieses Ideal der Aufklärung des achtzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts“*²⁵². Daraus resultiert das Ideal einer Sprache, deren Elemente reine Zeichen sind, die das durch reines Denken Erkannte, somit unabhängig von der Sprache Vorgewusste, gemäß der definitorischen Zuordnung durch den Menschen bezeichnen, ohne dabei ein außerhalb von dessen Intention liegendes, nicht bestimmbares „Mehr“ mitzuteilen; das Ideal einer Sprache, der *„das All des Wissbaren, das Sein als die absolut verfügbare Gegenständlichkeit“*²⁵³, entspricht. Dieses Ideal verbindet, wie Gadamer aufzeigt, die in Platos *Kratylos* vorgenommene Sprachkritik mit der von Leibniz verfolgten Idee einer „Weltformel“, einer *„Abbildung des Alls des Seienden [...], wie es der göttlichen Vernunft entspräche“*, wobei *„im Ausgang von den ‚ersten‘ Begriffen das ganze System der wahren Begriffe [zu] entwickeln“* wäre, so dass, wie Gadamer treffend kommentiert, die *„Schöpfung der Welt als die Rechnung Gottes“* dargestellt würde, der *„unter den Möglichkeiten des Seins die beste ausrechnet“*, welche dann *„vom menschlichen Geist nachgerechnet“* werden kann.²⁵⁴ Eine solche Idee scheitert letztlich an einem Defizit ihrer Begriffe: sie sind leere Worthülsen, insofern der mit ihnen operierende Mensch gar nicht wirklich über das verfügt, was er in ihnen zu begreifen glaubt. Als bloßes Werkzeug, als reines Zeichen, können sie ja die Anwesenheit des durch sie Bezeichneten gar nicht vermitteln, weil dieses den Bereich „feststellbaren“ Wissens stets übersteigt und weil außerdem das, was das „naturbelassene“ Wort über die begriffliche

²⁵⁰ Gadamer, a. a. O., S. 395.

²⁵¹ Gadamer, a. a. O., S. 391.

²⁵² Gadamer, a. a. O., S. 392.

²⁵³ Ebenda.

²⁵⁴ Gadamer, a. a. O., S. 393.

Bezeichnung hinaus vermitteln würde, so weit wie möglich durch Definition ausgeschaltet wurde; es wird eben nur *be-zeichnet*, aber nicht *ge-sagt*. Diesen Begriffen mangelt die Gegenwart des „Bezeichneten“, wie Gadamer bemerkt: „*Klar und distinkt ist Erkenntnis durch solche Symbole nicht, denn das Symbol bedeutet kein anschauliches Gegebensein, sondern solche Erkenntnis ist ‚blind‘, sofern das Symbol an die Stelle der wirklichen Erkenntnis tritt, deren Beschaffbarkeit allein anzeigend.*“²⁵⁵ Die Begriffe bedürfen der Anschaulichkeit, der „Ausfüllung“ durch Erfahrung – wobei eine solche *Induktion* aufgrund der Endlichkeit des Menschen stets nur eine *unvollständige* sein kann. In diesem Sinne weist Gadamer im Hinblick auf die Leibniz’sche Idee einer Abbildung des göttlichen *logos* darauf hin, dass „*die Unvollkommenheit des Menschen eine adäquate Erkenntnis a priori nicht gestattet und die Erfahrung unentbehrlich ist.*“²⁵⁶

Die dem Sprachideal, das – wie von Gadamer aufgezeigt – die *griechische* Aufklärung mit der ebenso bezeichneten geistesgeschichtlichen Bewegung des achtzehnten Jahrhunderts verbindet, entsprechende Form des Wortes ist der *Allgemeinbegriff*, das festgelegte Zeichen für ein *Universale*. Gemäß diesem Sprachverständnis, ist ein solches Wort nicht dazu da, um das, was es sagt, unvermittelt ins Anwesen zu bringen. Gerade das Unvermittelte, Unbestimmbare widerspricht ja dem Ideal der Objektivität, der absolut verfügbaren Gegenständlichkeit und ist nach Möglichkeit zu eliminieren – ebenso wie die Individualität des Bezeichneten. Der Allgemeinbegriff hat vielmehr die Funktion, ein vorgewusstes Seiendes in Form einer Allgemeinheit zu bezeichnen und damit zugleich im Hinblick auf Eigenschaften, die allen dieser Allgemeinheit zugehörigen Exemplaren zukommen, zu bestimmen. Durch Benennung dieser Eigenschaften wird das Begriffene definiert und zugleich die Bedeutung des Wortes bestimmt. Das Verhalten des Begriffenen wird dadurch scheinbar berechenbar, so dass man es für seine Zwecke instrumentalisieren, über es verfügen kann. Es wird nur noch als Exemplar einer Allgemeinheit in den Blick genommen; es erstarrt zum Schema. Dass es sich durch sein konkretes Sosein als *Diesda* dem Schema stets entzieht, entgeht dem auf diese Weise Begreifenden.²⁵⁷ Der Erstarrung des konkreten Seienden zum Schema entspricht die des Wortes zum Begriff, zum Terminus. „*Ein Terminus ist immer etwas Künstliches, sofern entweder das Wort selbst künstlich gebildet oder – der häufigere Fall – ein bereits im Gebrauch befindliches Wort aus der Fülle und Breite seiner Bedeutungsbezüge herausgeschnitten und auf einen bestimmten Begriffssinn festgelegt wird.*“

²⁵⁵ Ebenda.

²⁵⁶ Ebenda.

²⁵⁷ Siehe unter 1.5.2.

Gegenüber dem Bedeutungsleben der Worte der gesprochenen Sprache, von dem Wilhelm von Humboldt mit Recht gezeigt hat, dass ihm eine gewisse Schwankungsbreite wesentlich ist, ist der Terminus ein erstarrtes Wort und der terminologische Gebrauch eines Wortes eine Gewalttat, die an der Sprache verübt wird.“²⁵⁸

3.1.2. Das Universalienproblem

Ein als Allgemeinbegriff, als Zeichen für ein *Universale* verstandenes Wort ist stets schon Produkt einer Abstraktion. Von der gesprochenen Sprache hebt es sich in zweierlei Hinsicht ab.

Zum einen bezeichnet es eine abstrakte Allgemeinheit. Im Kontext des Gesprächs bzw. der Rede erhebt das Wort aber gewöhnlich gar nicht den Anspruch, auf eine abstrakte, dem menschlichen Denken letztlich unerreichbare, unbegreifbare Allgemeinheit zu zielen. Vielmehr bezieht es sich entweder auf ein durch den Zusammenhang bestimmtes Konkretes oder auf eine zumindest durch den Erfahrungshorizont des Sprechenden begrenzte Gruppe von Exemplaren. Dagegen stellen generalisierende, auf eine Allgemeinheit bezogene Aussagen (etwa „nachts sind alle Katzen grau“) schon einen Sonderfall dar, verbunden mit einem besonderen und keineswegs selbstverständlich hinzunehmenden Anspruch: eine Aussage über alle durch das jeweilige Wort potentiell bezeichneten Individuen zu treffen, womit ein Wissen über jedes einzelne dieser Individuen vorausgesetzt bzw. behauptet wird. Im Kontext der sprachlichen Erfahrungswirklichkeit ist der Allgemeinbegriff – insofern er wirklich die Allgemeinheit aller von ihm umfassten Einzeldinge intendiert – ein Grenzfall, der nur in bestimmten Zusammenhängen – etwa der Wissenschaftssprache – vorkommt. Seine Anwendung ist stets mit der Problematik behaftet, dass man die leere Allgemeinheit ohne Züge des Konkreten, ohne Akzidentien, gar nicht zu denken vermag;²⁵⁹ die „Reinheit des Begriffs“ ist immer „getrübt“. Diese Trübung liegt schon allein darin begründet, dass man vom Konkreten gar nicht absehen kann; es bedarf eines immensen quantitativen Aufwands, um zu einer für induktive Schlüsse geeigneten Erfahrungsbasis zu gelangen – wobei die durch

²⁵⁸ Gadamer, a. a. O., S. 392.

²⁵⁹ Dies ist ein geläufiges Argument für konzeptualistische bzw. nominalistische Positionen; vgl. etwa die Argumentation George Berkeleys, es könne keine Allgemeinvorstellung vom Dreieck geben, weil man ein Dreieck immer nur in einer konkreten Form denken kann, also rechtwinklig, schiefwinklig etc., und dabei jeweils alle anderen Formen ausschließt. „Dreieck“ als Allgemeinvorstellung sei daher eigentlich nichts. Siehe Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, 2 Bände, Sonderausgabe der 14. Auflage, Freiburg im Breisgau 1991, Bd. 2, S. 221.

solche Schlüsse erreichbare Gewissheit stets eine relative, nie eine absolute ist. Immer besteht die Gefahr, dass man bei der Schematisierung, bei der Festlegung des Objektbereichs, der Auswahl der Objekte und der Hinsicht, unter der sie betrachtet werden, etwas für das Resultat der Untersuchung Entscheidendes übersieht.²⁶⁰ Die experimentelle Ausweitung dieser Basis zielt stets auf die Abstraktion vom Konkreten. Sie zielt auf die Ausschaltung der individuell-zufälligen Momente des jeweils in der Erfahrung Gegebenen; auf das Absolute des reinen Begriffs, das jedoch stets ein Grenzwert, ein nicht vollständig erreichbares Ideal bleibt.

Zum anderen stellt der Allgemeinbegriff ein zum Zeichen umgedeutetes Wort dar. Was das Wort *bezeichnet*, ist durch *Definition* festgelegt. Die diesem Wort zugedachte Funktionalität besteht gerade darin, etwas Bestimmtes, d. h. voraus Gewusstes, Begrenztes, vom Denken durch definitorische Setzung vermeintlich Erfasstes zu *bezeichnen*; würde es über die Bezeichnung hinaus etwas *sagen*, d. h. ins Anwesen bringen, so wäre dies gleichsam eine Trübung seiner Funktionalität. Das einem derartigen Sprachverhalten zugrunde liegende Denken genügt in einem solchen Maß sich selbst, dass es vom Worte gar keine unmittelbare Repräsentation des Gesagten erwartet, bzw. diese – als mögliche Beeinträchtigung einer das Gesagte mit dem Anspruch vollkommener rationaler Durchdringung bestimmenden Objektivität – nicht einmal wünscht. Die beabsichtigte Form der Repräsentation des Bezeichneten leistet ja das Denken selbst durch den vorgefassten Begriff einer Allgemeinheit, die dem als Zeichen verstandenen Wort durch definitorische Setzung zugeordnet ist; was über diese wohl begrenzte Weise der Repräsentation hinausgeht – etwa ein Sich-zeigen des Gesagten, wie es von sich selbst her ist – würde den an verfügbarer Erkenntnis (*gnosis*) Interessierten nur stören. So ist das Bezeichnete vollends bestimmt, in seinen Grenzen umrissen. Der in terminologischer Weise Sprechende glaubt das Bezeichnete durch sein Begreifen, sein Wissen um die gesetzten Grenzen, vollends zu verstehen und zu besitzen. So hat er gar kein Interesse daran, dass es im Wort selbst zum Anwesen gelangt, denn ein solches Anwesen im Wort würde sich ja gerade dem Verfügen, der Berechenbarkeit entziehen; das im Wort Anwesende lässt sich gerade nicht nach positivistischen Maßstäben definieren, feststellen oder quantifizieren. Der Allgemeinbegriff ist also auch insofern das Produkt einer Abstraktion, als das Wort aus seinem natürlichen Kontext, seinem durch das Leben der Sprache bedingten und von daher nie statisch fixierten Bedeutungszusammenhang

²⁶⁰ Dies scheint in besonderer Weise für eine empirische Forschung zu gelten, die sich zunehmend im Mikro-Bereich aufhält, wie beispielsweise anhand der von Werner Heisenberg aufgezeigten Unschärferelation deutlich wird. Den Objekten im Mikrobereich, den Teilchen, kommt offenbar eine eigene Weise des Sich-entziehens bezüglich der Feststellbarkeit und Messbarkeit zu, insofern sie nie gleichzeitig hinsichtlich Ort und Impuls bestimmbar sind. Vgl. Werner Heisenberg, *Quantentheorie und Philosophie*, Stuttgart 1979.

herausgelöst wird; ihm wird ein (vermeintlich) außersprachlich erkannter und gewusster Inhalt zugeordnet und durch Definition, d. h. durch andere Worte – die freilich jeweils selbst wiederum einer Definition bedürfen, woran die prinzipielle Relativität eines solchen „Wissens“ deutlich wird – in ihrer Bedeutung einschränkt.

Plato zielt im *Kratylos*, wie bereits dargelegt²⁶¹, letztlich auf die Befreiung des Denkens von der Kontingenz des Sprachlichen. Dass jedes Denken stets schon Sprachlichkeit voraussetzt und von Sprache bestimmt ist – um überhaupt denken zu können, muss man ja zuvor von etwas angesprochen worden sein – wird dabei nicht berücksichtigt. Plato zielt auf das reine Denken des von allem Zufälligen, Veränderlichen freien Urbildes, der Idee.²⁶² Die Idee repräsentiert die Allgemeinheit, die allem Einzelnen, im Wandel Befindlichen zugrunde und voraus liegt und dessen eigentliche Wirklichkeit ist.²⁶³ Jede Veränderlichkeit, die nur dem Einzelnen zukommt, ist dabei ausgeblendet. Erkenntnis ist für Plato überhaupt nur in Bezug auf ein jenseits allen Wandels angenommenes Gleichbleibendes möglich.²⁶⁴ Die Unvollkommenheit, in der nach Platos Meinung die Worte der gesprochenen Sprache die Idee wiedergeben, resultiert für ihn daraus, dass sich der Wortbildner nicht an den gleich bleibenden, sondern an den im ständigen Wandel befindlichen Momenten der (erscheinenden) Dinge orientiert hat.²⁶⁵ Den gewöhnlichen Worten in ihrer mangelnden Klarheit steht das Ideal des Allgemeinbegriffs gegenüber, der die zuvor vom Denken her bestimmte und erschlossene Allgemeinheit bezeichnet, welcher er durch Definition zugeordnet wird. Der Allgemeinbegriff entspricht insofern dem Streben nach einer durch das Denken geordneten und „gezähmten“, vom „Wildwuchs“ des Kontingenten, Unberechenbaren und vom Denken her nicht vollends Erschlossenen gereinigten Sprache. Gadamer bemerkt also zu Recht, dass „die Entdeckung der Ideen durch Plato das eigene Wesen der Sprache noch gründlicher verdeckt, als es die sophistischen Theoretiker taten“²⁶⁶.

Anhand der zur Entstehung des Allgemeinbegriffs aus einem „natürlichen“ Wort erforderlichen Abstraktionsleistungen – Ausweitung der in der Erfahrung stets begrenzten und bestimmten Basis von Einzeldingen, auf die sich das Sprechen bezieht, zur abstrakten Allgemeinheit, sowie Umdeutung des Wortes zum Zeichen – wurde die Sprachwidrigkeit

²⁶¹ Siehe unter 1.4.1.

²⁶² Vgl. *Krat.*, S. 614.

²⁶³ Vgl. Richard Heinzmann, *Philosophie des Mittelalters*, Stuttgart; Berlin; Köln 1998, S. 19.

²⁶⁴ Vgl. *Krat.*, S. 615.

²⁶⁵ Vgl. *Krat.*, S. 614.

²⁶⁶ Gadamer, a. a. O., S. 385.

terminologischen Sprechens verdeutlicht. Sie beruht auf der Illusion, durch den auf eine vorgewusste, definitorisch bestimmte Allgemeinheit bezogenen Begriff über die von ihm vermeintlich erfassten Wirklichkeitsbereiche zu verfügen; man nimmt also an, das hinsichtlich der Allgemeinheit Erkannte und Gewusste – unabhängig davon, ob es sich im apriorischen Sinn auf eine „Ideenschau“ bezieht oder auf der Generalisierung von Einzelerfahrungen beruht – auf jedes dieser Allgemeinheit zugehörige Individuum übertragen zu können. Das jedem gesprochenen Wort vorgängige Sprechen der jeweils intendierten Sache, die im Sein des Seienden geschehende Selbstmitteilung, hat so keine Möglichkeit, gehört zu werden. Das Einzelne wird nur als Fall eines Allgemeinen wahrgenommen. Im Wissen um das Allgemeine glaubt man alles Relevante über die der Allgemeinheit zugehörigen Individuen zu wissen.

Mit dieser Kritik am terminologischen Sprechen ist freilich noch nichts bezüglich der Frage nach der Realität der Allgemeinheit, des *Universale* selbst gesagt; Gemeinsamkeiten zwischen Seienden bestehen ja ungeachtet ihrer Instrumentalisierung durch den Menschen.

Die Auffassung, die eigentliche Wirklichkeit der Dinge liege im Allgemeinen, dem stetigen Wandel und der Kontingenz des Einzelnen Entzogenen, wodurch die Individuation der Einzeldinge, wie sie der Erfahrung gegeben sind, gleichsam als „Abfall“ von der ursprünglichen Einheit und die auf einzelne Dinge bezogene Erfahrungswirklichkeit als bloßer Schein gedeutet wird, kennzeichnet Platos Position in der Frage nach dem Status der Universalien²⁶⁷, der Allgemeinheiten, bzw. der Allgemeinbegriffe, die diese bezeichnen. Insofern Plato dem Allgemeinen nicht nur Wirklichkeit zugesteht, sondern sogar Wirklichkeit in einem höheren Sinn, als sie den in der Erfahrung gegebenen Einzeldingen zukommt, so dass Letztere nur noch als Schatten der wahren Wirklichkeit betrachtet werden, bezieht er in der Universalienfrage eine Position, die als *ontologischer* oder *exzessiver Realismus* zu bezeichnen ist.²⁶⁸

Das Universalienproblem steht in engem Zusammenhang mit der Frage nach dem Verhältnis von Wort und Sache. Eine Reflexion über die Relation des Wortes zum Gesagten wirft stets

²⁶⁷ Die u. a. von Platon und Aristoteles behandelte Frage nach der Realität des Allgemeinen wurde von Boethius in seinem Kommentar zur *Isagoge* des Porphyrius aufgegriffen und formuliert. Damit wurde der Grund für die mittelalterliche Universalien Diskussion, eines der zentralen Themen der Scholastik, gelegt. Vgl. Heinzmann, *Philosophie des Mittelalters*, S. 98ff.

²⁶⁸ Zu den Grundpositionen der Universalienfrage siehe Albert Keller, *Sprachphilosophie*, Freiburg - München 1979, S. 103-105.

auch die Frage nach dem ontologischen Status des Allgemeinen auf, insofern jedes Wort – abgesehen vom Eigennamen – *potentiell* auf eine Vielzahl von Konkretionen bezogen ist. Ein Substantiv bezieht sich auf eine Vielzahl von Seienden, ein Verb auf eine Vielzahl von Aktualisierungen der benannten Tätigkeit; ein Wort, das eine Relation zum Ausdruck bringt, etwa „und“, „mit“, „ohne“, „vor“, „nach“, „durch“, „als“, etc., bezieht sich auf eine Vielzahl von Einzelfällen der benannten Relation. *Insofern* ist das (einzelne) Wort stets auf Allgemeines bezogen, auch im natürlichen Sprechen, unabhängig von einer allfälligen rationalistischen Umdeutung zum Allgemeinbegriff. Die Relation des Wortes auf eine Allgemeinheit wurde zwar zuvor als Abstraktion von dessen natürlichem Kontext im Gespräch dargestellt. Sie tritt aber notwendigerweise in den Blick, wenn nach einer ursprünglichen Zusammengehörigkeit von Wort und Sache gefragt wird; denn eine solche kann nur auf etwas allen von diesem Wort benannten Einzeltatsachen Gemeinsamem beruhen. Der Status des Wortes und der Sprache im Verhältnis zur Erkenntnis und zum Denken, hängt also maßgeblich von der Stellungnahme zum Universalienproblem ab.

Die Möglichkeit von Sprache beruht darauf, dass zwischen Seienden Gemeinsamkeiten bestehen, insofern jedes Wort – abgesehen von Eigennamen – implizit auf eine Vielzahl von Konkretionen bezogen ist. Kein Wort „gehört“ einem Seienden allein – bis auf seinen Namen, sofern es einen solchen hat. Ansonsten gäbe es keine Sprache, wie Picard aufzeigt: *„Hätte jedes Objekt und jede Situation das besondere Wort, so wäre das Wort nicht mehr Wort, es wäre bloß Zeichen oder Zahl, aufgeprägt, ablesbar, es gäbe keine Begegnung mehr zwischen Mensch und Objekt, nur noch Registratur.“*²⁶⁹ Die Benennung jedes Seienden durch einen jeweils konkreten, einmaligen Namen – insofern es nicht der „treffende“ Name ist, der zugleich das Sein des Genannten aufschließt, über den wir in unserer sprachlichen Wirklichkeit aber nicht verfügen bzw. den wir nicht zu deuten wüssten²⁷⁰ – würde noch keine Sprache begründen; zur Sprache gehört in einem gewissen Sinn gerade die Abstraktion, das Absehen von Besonderem, Individuellem, damit an verschiedenen Seienden Gemeinsames offenbar werden kann. Erst im Offenbarwerden von Gemeinsamem, von verschiedenartigsten Relationen zeigt sich die Logizität des Seienden im Ganzen, seine durch den *logos* – das menschliche Sprechen, insofern in ihm das *eine*, das Seiende im Ganzen zugleich aussagende und in seinem Sein konstituierende Wort widerscheint²⁷¹ – vermittelte Sinnhaftigkeit.

²⁶⁹ Picard, a. a. O., S. 64.

²⁷⁰ Siehe unter 1.5.2.

²⁷¹ Siehe unter 1.1.

Wird ein Wort, das implizit auf eine Vielzahl von Seienden bezogen ist, auf ein Einzelnes, ein konkretes *Diesda* angewandt, so wird dieses Einzelne – durch das isoliert betrachtete Wort – auf etwas hin angesprochen, das es mit anderen Seienden gemeinsam hat und das somit nicht für seine Individualität bestimmend sein kann. Das Ansprechen des Konkreten hinsichtlich seiner Individualität leistet vielmehr der Kontext der Rede bzw. des Gesprächs, in dem dieses Wort gewöhnlich steht: der Zusammenhang einander gegenseitig konkretisierender und in ihrer jeweils universalen Bedeutung einschränkender Worte.

Insofern jedes Wort, herausgelöst aus dem konkretisierenden Kontext, auf eine Allgemeinheit zielt, ist es in gewissem Sinn auch ein *Universale*. Falls eine ursprüngliche Relation zwischen dem einzelnen Wort und dem, was es nennt, besteht – und dafür spricht, dass sich beim Hören auch eines einzelnen Wortes ein unmittelbares Verstehen einstellt, das Anwesen des Genannten sich ereignet,²⁷² und zwar im Falle des einzelnen Wortes notwendig in allgemeiner Form, ohne Bezug auf ein konkretes *Diesda* – so kann diese Relation nur auf ein allen Angehörigen der Allgemeinheit Gemeinsames zielen. Daher muss dieses Gemeinsame *in gewissem Sinn* wirklich, *real* sein. Demnach hat es zunächst den Anschein, dass ein *Realismus* hinsichtlich der Universalien mit einem Realismus hinsichtlich der Sprache einhergeht. Falls also das Wort etwas real ins Anwesen bringt und somit in ursprünglicher, nicht rekonstruierbarer, ontologischer Relation zum Gesagten steht, müsste man zumindest in gewisser Hinsicht eine Wirklichkeit der Universalien annehmen. Nimmt man hingegen im Sinne eines *Konzeptualismus* bzw. eines *Nominalismus*²⁷³ an, dass das Allgemeine bloß ein Entwurf des Denkens bzw. ein Name im Sinne eines Laut-Zeichens (*flatus vocis*²⁷⁴) ist, so kann das Wort weder in ursprünglicher Relation zum Gesagten stehen – als Allgemeinheit kommt ihm ja keine Realität zu, so dass es nichts gibt, worauf das Wort sich beziehen könnte – noch kann es dieses unmittelbar zum Anwesen bringen.

Zwischen dem Siegeszug des Nominalismus in der Neuzeit und der Etablierung des verfügenden, das Individuum zum Objekt reduzierenden Wissens im Sinne der modernen Naturwissenschaft als Maßstab der Erkenntnis schlechthin, besteht ein enger Zusammenhang. Nominalismus und Positivismus bedingen sich gegenseitig. Das Wort wird als Zeichen aufgefasst, weil es sich auf ein Allgemeines bezieht, das gar nicht real ist. Dies führt zu einem grundsätzlichen Misstrauen der Sprache gegenüber; das denkende Subjekt nimmt einen

²⁷² Siehe unter 2.1.

²⁷³ Zur Problematik des Nominalismus-Begriffs vgl. Heinzmann, *Philosophie des Mittelalters*, S. 255.

²⁷⁴ So der Nominalist Roscellin von Compiègne, ca. 1050 bis ca. 1120. Vgl. Johannes Hirschberger, a. a. O., Bd. 1, S. 411.

vermeintlich außersprachlichen Standpunkt ein. Man traut der Sprache nicht zu, überhaupt etwas Reales ins Anwesen zu bringen. Stattdessen versucht man sich des Gehaltes der Worte durch Definition zu versichern.²⁷⁵ Nach dem positivistischen Maßstab feststellbaren Wissens ist das Wort ein Laut-Zeichen, das dem Austausch von Informationen dient. Eine über die beliebige, auf Konvention beruhende Zuordnung hinausgehende Relation zwischen Wort und Bezeichnetem lässt sich nicht feststellen bzw. ist, wo sie fallweise – als „klangliche Abbildung“ des Gesagten – auftritt, so unvollkommen und so wenig eindeutig, dass sie für eine Begründung nicht hinreicht. Die im Gespräch eröffnete unmittelbare Gegenwart des Gesagten, an der die ontologische Beziehung zwischen Wort und Sache offenbar wird, das Wort als Aktualitätsweise der Sache erscheint, lässt sich weder feststellen noch quantifizieren; sie ist also nach den Maßstäben der „empirischen“ Wissenschaft nicht existent.

Durch die Umdeutung des Wortes zum Zeichen, dessen Bedeutungsgehaltes man sich durch Definition versichern muss, wird das natürliche Sinngefüge der Sprache zerstört; ihr Leben, das in der nicht rekonstruierbaren Vermittlung des Gesagten ins Anwesen besteht, wird abgetötet. Die Zerstörung der Sprache bedingt zugleich die Zerstörung des Menschen. Indem der Mensch das Wort zum Werkzeug instrumentalisiert, reduziert er sich selbst zur Apparatur, weil sein Menschsein letztlich im Innesein des *logos* gründet.²⁷⁶ Diesen Zusammenhang formuliert Picard folgendermaßen: *„Der Mensch [...] begegnet heute dem Objekt nicht mehr, Objekt begegnet nur dem Objekt, er wird nur angestreift vom Objekt, er streift es kaum selber an. Die Begegnung zwischen Mensch und Objekt ist wie durch eine Apparatur vor-erledigt, die Begegnung wird ihm geliefert, und das Wort ist nur noch ein Zeichen, dass das Objekt ihm abgeliefert wird.“*²⁷⁷

Unter der nominalistischen bzw. konzeptualistischen Implikation, dem Allgemeinen komme keine Realität zu, müsste die Relation zwischen Wort und Sache ebenso eine Konstruktion

²⁷⁵ Die Ausweitung nominalistischer Positionen hinsichtlich der Universalien zu einer allgemeinen Sprachkritik, die einem Bedürfnis nach Sicherstellung des Wortgehaltes entspringt, lässt sich beispielsweise schon bei Wilhelm von Ockham erkennen; vgl. Heinzmann, *Philosophie des Mittelalters*, S. 252f. Im Kontext des Neopositivismus stellt die Zuordnung von sprachlichem Zeichen und außersprachlich gedachtem Sachverhalt eines der zentralen Probleme dar, wie etwa anhand der Diskussionen des Wiener Kreises über die Möglichkeit eines Zusammenhangs zwischen logischer und empirischer Ebene deutlich wird; vgl. Kurt Walter Zeidler, *Prolegomena zur Wissenschaftstheorie*, Würzburg 2000, S. 35-62. Am Ruf nach einer „Metasprache“, vermittle derer die Modalitäten der Zuordnung „objektsprachlicher Zeichen“ zum Objekt geregelt werden, zeigt sich die Aporie jedes konventionalistischen Sprachmodells: jede Übereinkunft über die Zuordnung „sprachlicher Zeichen“ setzt die Möglichkeit der Verständigung und damit Sprache schon voraus. Durch eine „Metasprache“ wird das Problem also nur verschoben, insofern auch deren Zeichenrelationen wieder einer außerhalb ihrer selbst liegenden Begründung bedürfen, was einen infiniten Regress zur Folge hat.

²⁷⁶ Siehe unter 1.1.

²⁷⁷ Picard, a. a. O., S. 126.

des menschlichen Geistes sein wie das Universale, die Allgemeinheit selbst, und das Wort wäre wirklich ein *nomen* im Sinne eines reinen Zeichens, ein prinzipiell austauschbares Instrument zur Bezeichnung eines durch Definition bestimmten Außersprachlichen.

Dementsprechend wären die Begriffe von *Realismus* und *Nominalismus*, die sich zunächst auf die Frage nach dem Status des Allgemeinen und des diesem jeweils zugehörigen Begriffs als einer besonderen, durch Abstraktion bestimmten Gegebenheitsweise des Wortes beziehen, problemlos auf die Frage des Verhältnisses zwischen Wort und Sache, also auf die Ontologie des Wortes überhaupt, auszuweiten. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich allerdings ein differenzierteres und komplexeres Bild.

Bereits der schon zuvor dargelegte exzessive Realismus Platons hinsichtlich der Universalien lässt sich offenbar, wie im *Kratylos* deutlich wird, nicht auf die Relation von Wort und Sache übertragen. Aus der Realität des Allgemeinen folgt kein reales Anwesen des Gesagten im Wort, sondern geradezu das Gegenteil: die Wirklichkeit der Idee wird so radikal und absolut gedacht, dass das Wort in seiner Unvollkommenheit deren abstrakter Geistigkeit nicht mehr entsprechen kann. Ein speziell zu diesem Zweck verfertigtes, „zurechtgestutztes“ Wort kann allenfalls als Zeichen für die vor- und außersprachlich subsistierende Idee dienen, insofern man sich ja über das im Denken Erschlossene auch in irgendeiner Form verständigen muss; es dient dann, wie Wucherer-Huldenfeld bemerkt, gleichsam als „Trittbrett zum Absprung in das Reich der Ideen“²⁷⁸. Das Wort ist Verständigungsmittel, aber es vermittelt kein reales Anwesen des Gesagten. Weil Plato das Wort selbst als ein Seiendes, als Zeichen neben einem von ihm zu Bezeichnenden denkt, kann es eben nur bezeichnen und nicht repräsentieren. Aus Platons extremem Realismus hinsichtlich der Universalien folgt demnach bezüglich der Sprache ein Nominalismus.

Dies lässt die Möglichkeit beider im *Kratylos* diskutierten Theorien offen: das Wort kann aufgrund einer freien Vereinbarung der außersprachlichen, noetisch bestimmten Allgemeinheit zugeordnet sein, oder als möglichst getreues Abbild. In beiden Fällen ist es bloß Werkzeug, und zugleich selbst ein Konstrukt der Vernunft. In dieser Hinsicht besteht kein Unterschied zwischen Konventions- und Abbildtheorie.

Extremer Realismus und extremer Nominalismus kommen in der Instrumentalisierung des Wortes als Zeichen überein; der extreme Realismus sieht im Wort eine Trübung des im reinen

²⁷⁸ Wucherer-Huldenfeld, a. a. O., S. 72.

Denken Begriffenen, der extreme Nominalismus kann in ihm nur ein Zeichen sehen, weil es sich auf ein Allgemeines, nach nominalistischer Auffassung also nicht Reales bezieht.

Im Unterschied zu Plato, der im Allgemeinen das im eigentlichen Sinn Wirkliche erblickt und in den Einzeldingen nur Schatten sieht, geht der Wirklichkeitsbegriff des Aristoteles von den konkreten, sinnlich wahrnehmbaren Einzeldingen aus, wie sie in der Erfahrung gegeben sind. In den *Ideen* Platos und seiner Anhänger sieht Aristoteles eine Projektion der Erfahrungswirklichkeit, die das Ewige vom Zeitlichen her konstruiert und gerade deshalb der Ebene des Zeitlichen verhaftet bleibt, also nie zu wahrer Meta-physik, zum Grund jedes Seienden, zum Ewigen als dem Zeitlichen gegenüber radikal anderen gelangt. Eine solche Projektion leistet nichts anderes als eine „Verdopplung“ der Welt: *„Sie machen also die unvergänglichen Wesen der Art nach zu denselben wie die vergänglichen (diese nämlich kennen wir): zum >Menschen an sich< und zum >Pferd an sich<, indem sie den Sinnesdingen die Worte >an sich< beifügen.“*²⁷⁹ Das Allgemeine kann hingegen – nach Aristoteles – überhaupt nicht als eigenständiges Wesen²⁸⁰ neben dem Einzelnen bestehen: *„Ich meine, dass es kein Lebewesen geben kann neben den einzelnen Lebewesen, noch sonst etwas von dem, was sich im Begriff findet. Stellt man nun von da aus seine Betrachtungen an, so ist es klar, dass nichts von dem, das allgemein besteht, ein Wesen ist und dass nichts von dem, das gemeinsam ausgesagt wird, ein Das bezeichnet, sondern ein Derartiges.“*²⁸¹ Das Allgemeine ist zwar für Aristoteles in gewisser Weise wirklich, aber nicht als selbständig Seiendes außerhalb der Einzeldinge. Es besteht, wie Aristoteles gegenüber den Vertretern der Ideenlehre betont, nicht *neben*, sondern *in* den Einzeldingen (*in re*): *„Sie meinten nun, dass die einzelnen Dinge innerhalb der Sinnesdinge im Fluss seien und nichts davon fest, dass aber das Allgemeine neben diesen existiere und etwas davon Verschiedenes sei. Das brachte, wie wir schon früher sagten, Sokrates durch seine Begriffsbestimmungen in Bewegung, doch trennte er das Allgemeine nicht von den einzelnen Dingen; und darin, dass er die Trennung nicht vornahm, hatte er recht.“*²⁸² Für Aristoteles ist das Allgemeine also kein *aliquid subsistens*. Gleichwohl gesteht er ihm in gewissem Sinn eine Realität zu. Nur so ist überhaupt gegenständliches Wissen und damit Wissenschaft möglich: *„Ohne das Allgemeine nämlich ist es unmöglich, eine Wissenschaft zu erreichen, doch ist das Abtrennen der Grund jener Schwierigkeiten, die sich hinsichtlich der Ideen ergeben.“*²⁸³

²⁷⁹ Aristoteles, Met. Z, 16, 1040b, 30ff.

²⁸⁰ Zur Ambivalenz des Wesens-Begriffs bei Aristoteles vgl. Hirschberger, a. a. O., Bd. 1, S. 195.

²⁸¹ Met. Z, 13, 1038b, 32ff.

²⁸² Met. M, 9, 1086a, 35ff.

²⁸³ Met. M, 9, 1086b, 5ff.

Im Anschluss an Aristoteles vertritt auch Thomas von Aquin einen modifizierten Realismus hinsichtlich der Universalienfrage. Das Allgemeine ist kein selbständig Seiendes. Es ist zunächst in den Einzeldingen (*in re*) individuell verwirklicht: „*Universalia [...] non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus.*“²⁸⁴ Außerhalb der konkreten Einzeldinge kommt dem Allgemeinen kein selbständiges Sein zu. Es besteht bloß als Begriff der Vernunft: „*Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa, nisi sola ratione.*“²⁸⁵ Der Vernunftbegriff wird hervorgebracht durch eine Abstraktionsleistung des *intellectus agens*, der das Gemeinsame der in der sinnlichen Erfahrung gegebenen Einzeldinge durch Absehen von der *materia* als dem *principium individuationis*²⁸⁶, und somit von der Individualität erkennt: „*Intellectus agens causat universale abstrahendo a materia.*“²⁸⁷ Die Erkenntnis der Einzeldinge geht derjenigen des Allgemeinen stets voraus: „*Cognitio singularium est prior quoad nos, quam cognitio universalium.*“²⁸⁸ Das Allgemeine ist für den menschlichen Geist nur über die Abstraktion vom sinnlich wahrgenommenen Einzelnen her zugänglich (*post rem*). Es gibt also keine apriorische Erkenntnis des Allgemeinen, keinen direkten Zugang des *intellectus* zu den von der jeweils konkreten Aktualisierung im Einzelnen abgelösten allgemeinen Formen (etwa im Sinne „eingeborener Ideen“), keine „Ideenschau“ im platonischen Sinn. In dieser Hinsicht distanziert sich Thomas vom platonischen Gedankengut, das er wie folgt zusammenfasst: „*Et sic in hoc Avicenna cum Platone concordat, quod species intelligibiles nostri intellectus effluunt a quibusdam formis separatis.*“²⁸⁹

Das Allgemeine ist für Thomas also in zweierlei Weise verwirklicht: in den Einzeldingen in individuierter Form (*in re*) sowie in dem durch den *intellectus agens* von den Einzeldingen abstrahierten Vernunftbegriff (*post rem*). So wie dem Allgemeinen in den Einzeldingen ein individuelles Sein zukommt, kommt dem Einzelnen in der menschlichen Vernunft ein allgemeines Sein zu. Das Sein in der Vernunft ist ein durchaus *reales*, aber kein *selbständiges* (subsistierendes) Sein; es beruht auf den in der Erfahrung gegebenen Einzeldingen, und ist insofern Teil von deren eigener Wirklichkeit. Das Sein der Einzeldinge im *intellectus* gehört

²⁸⁴ Thomas von Aquin, ScG I, 65.

²⁸⁵ ScG I, 26, 4.

²⁸⁶ Vgl. Heinzmann, *Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken*. Stuttgart; Berlin; Köln 1994, S. 41.

²⁸⁷ STh I, 9, 5.

²⁸⁸ STh I, 85, 3.

²⁸⁹ STh I, 84, 4.

zu deren Selbstvollzug; es ist die dem *intellectus* entsprechende Weise ihres Seins, es ist „*Tun der Sache selbst*“²⁹⁰ im Sinne Gadamers.

Alles Seiende ist auf die Aktualisierung im *intellectus* gemäß der diesem entsprechenden Seinsweise ausgerichtet: „*Omnis res nata est esse in anima*“²⁹¹. Das Sein der Einzeldinge gemäß ihrer eigenen Natur findet seine Vollendung erst im Erkanntwerden, in seiner Aktualisierung durch den *intellectus agens*. Erst im menschlichen Intellekt wird das Seiende in der gegenseitigen Verwiesenheit seiner individuellen und artspezifischen Momente offenbar, denn – beispielsweise – „*für den Vogel gibt es keinen Vogel*“²⁹². Das Vogelsein bestimmt aber dessen Seinsweise; insofern kommt der Vogel *als Vogel* erst in der Wahrnehmung durch den Menschen, im menschlichen Intellekt und – da dessen Vollzugsweise stets schon sprachlich ist – im menschlichen Wort zu seinem eigentlichen Sein.

Die Tätigkeit des *intellectus* ist Bedingung der Möglichkeit für das Offenbarwerden jedes Seienden als das, was es wirklich ist, in Relation zum Seienden im Ganzen. Sie ist somit zugleich Voraussetzung für den Zusammenhang des Seienden selbst. So ist, wie etwa Richard Heinzmann herausstellt, „*die Bezogenheit, das Übereinstimmen, die conventia unius entis cum alio, mit dem Seienden wesentlich gegeben. Die Voraussetzung und Möglichkeitsbedingung dafür ist aber, dass es etwas gibt, das von seinem Ursprung her offen ist, mit allem anderen übereinkommen zu können: >Aliquid quod natum sit convenire cum omni ente< (De ver I 1). Die Geistseele des Menschen wird diesem Anspruch gerecht.*“²⁹³

Durch die Tätigkeit des *intellectus* wird der Zusammenhang zwischen den einzelnen Seienden konstituiert. Diese Tätigkeit besteht im Erkennen von Gemeinsamem, in der Abstraktion, und resultiert im *Urteil*, das besagt, was etwas ist. Die Bestimmung des Einzelnen als Fall eines Allgemeinen – darin besteht ja die Abstraktionstätigkeit des *intellectus* – entspricht also für Thomas dem Sein des Seienden. Sie wird diesem nicht nur gerecht, sondern bringt es erst zur Vollendung; sie bringt zum Vorschein, was das Erkannte wirklich ist. Wenn das Seiende erst im Erkanntwerden durch den menschlichen *intellectus* zu sich selber kommt, so kann in seiner durch den *intellectus* vollzogenen Bestimmung als Fall eines Allgemeinen keine Minderung

²⁹⁰ Gadamer, a. a. O., S. 439.

²⁹¹ STh I, 78, 1.

²⁹² F. G. Jünger, zitiert nach: Wucherer-Huldenfeld, a. a. O., S. 88.

²⁹³ Heinzmann, a. a. O., S. 38.

seines Seins liegen. Das Allgemeine muss also implizit die Fülle seiner Aktualisierungen in den Individuen in sich begreifen, ebenso wie die höhere Allgemeinheit (Gattung) die Fülle der von ihr umfassten niedrigeren Allgemeinheiten (Arten) in sich begreift, so dass die Abstraktionstätigkeit gerade *keine* Minderung des Seins durch Absehen vom Individuellen bzw. Artspezifischen mit sich bringt. So enthält etwa der Begriff „Körper“ auch alles, was der Begriff „Sinnenwesen“ aussagt: „*Et hoc modo corpus erit genus animalis, quia in animali nihil erit accipere quod non implicite in corpore contineatur.*“²⁹⁴ Bezeichnet man etwa ein Lebewesen als „einen Körper“, so liegt darin für Thomas keine Reduktion, weil das Universale „Körper“ implizit alle möglichen Aktualisierungen in beseelten wie unbeseelten Einzelwesen in sich enthält.²⁹⁵

Die Abstraktionstätigkeit des *intellectus agens* im Sinne von Thomas ist folglich zu unterscheiden etwa von der objektivierenden Methodik der neuzeitlichen Naturwissenschaften, die das Einzelne tatsächlich zum Fall eines Allgemeinen *reduzieren*, indem alles Individuelle ausgeblendet wird. Das Universale bei Thomas enthält die Fülle möglicher Konkretionen, möglicher Aktualisierungen im Einzelnen, und hat daher mit dem Allgemeinbegriff im Sinne terminologischen Sprechens, der durch die Abstraktion vom Individuellen eine gleichsam „leere Hülle“ darstellt und bloß die Grenzen des zu ihm Gehörigen umreißt, nichts gemein. Insofern konstatiert Johannes Hirschberger zu Recht: „*Abstraktion bei Thomas ist keine Abstraktion im modernen Sinn, sondern Wesensschau, >intuition abstractive< (Garrigou-Lagrange), was sie auch bei Aristoteles schon war.*“²⁹⁶ Diese „Wesensschau“ ist keine *apriorische* im platonischen Sinn; sie beruht auf der Erfahrung der sinnlich wahrgenommenen Einzeldinge. Der *intellectus* erkennt das Wesen der Dinge; er erkennt sie in ihrem Sosein, als das, was sie wirklich sind.

Weil für Thomas das Sein der Dinge im *intellectus* ihrem eigenen Sein ent-spricht, weil im *intellectus* ihr tatsächliches Wesen offenbar wird, hat die Frage nach dem *Was* für ihn nicht dieselben „gnostischen“, das Seiende durch Objektivierung reduzierenden Implikationen wie

²⁹⁴ De ente II, 139f.

²⁹⁵ Dieser Gedanke steht in Zusammenhang mit der sogenannten >Collectio-Lehre<, wonach das reale Allgemeine alle ihm zugehörigen Individuen in sich begreift. Dem beispielsweise von Abaelard erhobenen Einwand, ein in diesem Sinne verstandenes Universale könne nicht als Ganzes in jedem ihm zugehörigen Einzelnen sein, weicht Thomas durch das modifizierende Wort „*implicite*“ aus. Das Allgemeine enthält *implizit* die Fülle aller ihm zugehörigen Individuen, und ebenso enthält jedes Individuum *implizit* diese Fülle: es ist auf jedes dieser Individuen bezogen, spiegelt es in gewissem Sinn wieder, enthält es aber freilich nicht *in actu*. Vgl. Heinzmann, *Philosophie des Mittelalters*, S. 179.

²⁹⁶ Hirschberger, a. a. O., Bd. 1, S. 472.

etwa für Georgiades.²⁹⁷ Die Frage nach dem *Was* bleibt für Thomas nicht bei der Feststellung gegenständlichen Wissens stehen, sondern zielt letztlich auf das Individuum, auf das konkrete Einzelne – ähnlich wie die Frage nach dem „Faktischen“, nach dem im Nennakt offenbar werdenden Einzelnen, dem *Dass*, bei Georgiades letztlich nicht bei der Benennung isolierter Einzelerfahrungen stehen bleibt, sondern auf deren Synthese im Sinne eines Verstehens – auch von größeren Zusammenhängen – hin ausgerichtet ist, wobei die einzelnen Nennakte die kleinsten, nicht mehr teilbaren bzw. hinterfragbaren Elemente des Verstehens darstellen.²⁹⁸

Der *intellectus* ist potentiell auf alles Seiende hin offenständig, auch wenn er freilich nicht *in actu* alles zugleich erkennen kann. Weil im menschlichen Geist prinzipiell alles Seiende aktualisiert werden kann, ist er selbst in gewissem Sinn das Ganze (*quodammodo omnia*²⁹⁹). Er ist selbst das Erkannte, insofern das Seiende auf die Aktualisierung im *intellectus*, in der diesem entsprechenden Seinsweise, hin ausgerichtet ist. Das Sein des Erkannten im *intellectus* gehört zu seinem eigenen Sein, ist Teil seiner Wirklichkeit; es ist Vollzug des Seienden. Insofern kann man von einer Vollzugsidentität sprechen: das *esse* des Seienden und das *intelligere* des Erkennenden sind ein und derselbe Vollzug. Es handelt sich dabei also nicht um eine ontische Identität, sondern um eine „*ontologische Identität bei bleibender ontischer Differenz*“³⁰⁰; *intellectus* und *res* werden nicht ineinander aufgehoben, sondern bleiben jeweils für sich bestehen.

Die Seinsweise des Erkannten im *intellectus* wird durch diesen bestimmt: „*Nam omne quod est in aliquo, est per modum eius in quo est.*“³⁰¹ Insofern ist die Seinsweise des Erkannten im *intellectus* („*modus intelligendi*“) von der Seinsweise der Sache an und für sich („*modus essendi*“) zu unterscheiden: „*Et ideo ex natura intellectus, quae est alia a natura rei intellectae, necessarium est quod alius sit modus intelligendi quo intellectus intelligit, et alius sit modus essendi quo res existit.*“³⁰² Das vom *intellectus* Erkannte, das Universale, ist gleichwohl – in anderer, nämlich individuierter Seinsweise – in der Sache selbst aktualisiert: „*Licet enim id in re esse oporteat quod intellectus intelligit, non tamen eodem modo.*“³⁰³

²⁹⁷ Vgl. Georgiades, a. a. O., S. 152; siehe unter 1.5.2.

²⁹⁸ Siehe unter 1.5.2.

²⁹⁹ De veritate 1, 1.

³⁰⁰ Heinzmann, *Thomas von Aquin*, S. 52.

³⁰¹ In Metaph. lib I, lect. 10, nr. 158; zitiert nach Heinzmann, *Thomas von Aquin*, S. 52.

³⁰² Ebenda.

³⁰³ Ebenda.

Im vom *intellectus* bestimmten Aktualitätsmodus ist das Universale kein subsistierendes Seiendes, sondern Vollzug eines Extramentalen; das Sein des Allgemeinen im menschlichen Geist gehört zum Sein der Individuen, von welchen es durch den *intellectus agens* abstrahiert wird. Weil Thomas das Allgemeine nicht im platonischen Sinn als Idee substantialisiert, die dann gegenüber dem in der Erfahrung gegebenen Einzelnen ein Eigensein behaupten würde und sogar das Wirklichere wäre, sondern weil er das Allgemeine als Teil der Wirklichkeit der begriffenen Individuen versteht, als deren Aktualisierung im *intellectus*, kann er das dieses Allgemeine benennende Wort – ebenso wie das Allgemeine selbst – als real und ursprünglich mit der Sache verbunden denken. Wäre das Allgemeine eine eigenständige Substanz neben den Einzeldingen, könnte es nicht deren Aktualisierung im *intellectus* sein. Eine so enge Verbindung zwischen Denken und Sein, wie sie Thomas denkt, wäre also unter platonischen Voraussetzungen gar nicht möglich.

Ebenso könnte das der Allgemeinheit entsprechende Wort nicht Vollzug der konkreten Einzeldinge sein, nicht deren eigener Wirklichkeit zugehören. Es könnte allenfalls Vollzug der Allgemeinheit selbst sein – was Plato aber wegen der vermeintlichen „Unvollkommenheit“ des Wortes in Beziehung zur Idee ablehnt, wie bei der Betrachtung des *Kratylos* deutlich wurde. Eine ursprüngliche, nicht konstruierbare Beziehung zwischen Wort und Sache ist nur unter der Voraussetzung denkbar, dass das Wort, ebenso wie das vom *intellectus* durch Abstraktion gebildete Universale, nicht eine eigenständige Substanz (*aliquid subsistens*) ist, sondern Seinsweise der Sache selbst, Teil ihrer eigenen Wirklichkeit.

Auf Grundlage von Thomas' modifiziertem Universalienrealismus lässt sich das Denken als Teil der Wirklichkeit des Seienden, das Universale als Aktualisierung des Individuellen im *intellectus* begreifen. Von daher eröffnet sich die Perspektive, auch das Wort, das ja implizit – unabhängig vom Kontext des Gesprächs, in dem es jeweils eine nähere Bestimmung erfährt – immer auf ein Allgemeines bezogen ist, als Vollzug der Sache aufzufassen und somit als Teil von deren Wirklichkeit, so dass im Wort das reale Anwesen der Sache eröffnet wird. In diesem Sinne bleibt noch zu fragen, wie Thomas die Relation des Denkens zum Sprechen, des Gedachten zum Wort bestimmt.

3.2. Die Inkarnation des Gedachten im Wort

Die Frage des Verhältnisses von menschlichem Denken und Sprechen wird von Thomas im Zusammenhang mit der Göttlichen Dreifaltigkeit behandelt. Die Darstellung des Hervorgangs des göttlichen Sohnes als Sprechen des Vaters geht auf den Prolog des Johannesevangeliums zurück. Hier wird die Schöpfung, deren Prinzip der Sohn ist („*panta di autou egeneto*“),³⁰⁴ als Sprachvorgang verstanden.³⁰⁵ Der Sohn als das Wort (*logos*) des Vaters ist *bei* Gott („*pros ton theon*“) und ist zugleich *selbst* Gott („*theos en ho logos*“).³⁰⁶ Er ist also personal eigenständig und dennoch mit Gott identisch.

Die Analogie zum Phänomen der Sprache, mit der die auf den Johannes-Prolog rekurrierende theologische Tradition das Mysterium der Dreifaltigkeit darzulegen versucht, eröffnet nun die Perspektive, in umgekehrter Richtung die Sprache selbst, die Relation zwischen Wort und Gedachtem und darüber hinaus zwischen Wort und Sache, von den Aussagen des christlichen Dogmas her zu verstehen.³⁰⁷

Im Rahmen der Betrachtungen über die Trinität³⁰⁸ behandelt Thomas in seiner *Summa theologiae* auch die Frage, inwiefern die zweite göttliche Person, der Sohn, Wort ist.³⁰⁹ So wird in STh 34, 1 erörtert, ob dem Sohn diese Benennung personhaft (*personaliter*) oder wesenhaft (*essentialiter*) zukommt. Die Entscheidung darüber hat weitreichende Konsequenzen.

Thomas zeigt auf, dass die Arianer aufgrund ihrer (häretischen) Annahme einer substantiellen Verschiedenheit zwischen Gottvater und Gottsohn („*posuerunt Filium alium a Patre esse in diversitate substantiae*“), in Bezug auf das Verhältnis von Gottvater und Gottsohn nicht im eigentlichen (*proprie*), sondern nur im übertragenen Sinn (*metaphorice*) von Wort sprechen.³¹⁰ Ist der Sohn im eigentlichen Sinn Wort des Vaters, so kann die Behauptung einer substantiellen Verschiedenheit nicht aufrechterhalten werden. Weil das Wort auch in seinem Hervorgehen in der Substanz des Sprechenden verbleibt („*verbum interius sic a dicente procedit, quod in ipso manet*“), müssten die Arianer – wenn sie zugestehen würden, der Sohn

³⁰⁴ Joh. 1, 3.

³⁰⁵ Siehe unter 1.1.

³⁰⁶ Joh. 1, 1.

³⁰⁷ Diesen Ansatz entwickelt Gadamer im dritten Teil von *Wahrheit und Methode*. Vgl. Gadamer, a. a. O., S. 395-404.

³⁰⁸ STh I, 27-43.

³⁰⁹ STh I, 34.

³¹⁰ STh I, 34, 1, ad 1.

sei im eigentlichen Sinne Wort des Vaters – zugleich zugeben, dass der Sohn innerhalb der Substanz des Vaters, also eines Wesens mit dem Vater ist („*sub ratione Verbi procedentis cogerentur fateri Filium Dei non esse extra substantiam Patris*“).

Andererseits kann man bezüglich der zweiten göttlichen Person nur personhaft, nicht aber wesenhaft von Wort sprechen: „*Unde oportet quod nomen Verbi, secundum quod proprie in divinis accipitur, non sumatur essentialiter, sed personaliter tantum.*“³¹¹ Wäre Gottsohn Wort im wesenhaften Sinne, so müsste dies – aufgrund der substantiellen Einheit – von den beiden anderen göttlichen Personen ebenso ausgesagt werden. Dies ist jedoch ausgeschlossen, weil es nur dem Sohn zukommt, im eigentlichen Sinne Wort zu sein („*solus Filius proprie dicatur Verbum in divinis*“)³¹². Der Sohn ist Wort hinsichtlich seiner Ursprungsbeziehung, seines Hervorgehens aus dem Vater: „*Unde verbum, secundum quod proprie dicitur in divinis, significat aliquid ab alio procedens, quod pertinet ad rationem nominum personalium in divinis.*“ Die drei göttlichen Personen sind – bei substantieller Einheit – personal eigenständig („*personae divinae distinguuntur secundum originem*“).³¹³ Wort ist daher nicht Wesensbezeichnung, sondern Eigenname des Sohnes („*Verbum proprie dictum in divinis personaliter accipitur, et est proprium nomen personae Filii*“).³¹⁴

Es kennzeichnet die Ursprungsbeziehung des Sohnes, dass er im personhaften und nicht im wesenhaften Sinne Wort ist. Er ist Wort, insofern er aus dem Vater hervorgeht und dennoch substantiell im Vater verbleibt. Mit der Benennung des Sohnes als Wort wird also eine Aussage über seine Ursprungsbeziehung getroffen, nicht über sein Wesen. Durch den Hervorgang des Sohnes aus dem Vater wird eine zweite Person konstituiert, nicht jedoch eine zweite Substanz; der Sohn ist gezeugt, nicht geschaffen („*genitum, non factum*“) und ist wesensmäßig eins mit dem Vater („*consubstantialem Patri*“).³¹⁵

Sowohl *Sohn* als auch *Wort* sind personhafte Namen der zweiten göttlichen Person. Sie bestimmen diese Person hinsichtlich einer personalen Beziehung (nämlich ihrer Ursprungsbeziehung, in der sie als sie selber konstituiert wird), nicht jedoch hinsichtlich ihres Wesens: „*Filius est nomen personale, quia relative dicitur. Ergo et Verbum.*“³¹⁶

³¹¹ STh I, 34, 1, co.

³¹² STh I, 34, 2, co.

³¹³ STh I, 34, 1, co.

³¹⁴ STh I, 34, 2, co.

³¹⁵ Nicaeno- konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis.

³¹⁶ STh I, 34, 1.

Die Relation des Sohnes zum Vater ist derjenigen des Wortes zu dem, der es spricht, analog. Diesen Gedanken übernimmt Thomas von Augustinus³¹⁷: „*Sicut Filius refertur ad Patrem, ita et Verbum ad id cuius est Verbum.*“³¹⁸ Der Sohn gehört substantiell zum Vater, wie das Wort zu dem, der es spricht. Dem Wort kommt kein substantielles Eigensein im Sinne eines *aliquid subsistens* zu; vielmehr hat es, wie Gadamer formuliert, „*sein Sein in seinem Offenbarmachen.*“³¹⁹ Es ist Vollzug dessen, der spricht, und gehört diesem daher substantiell zu; es verbleibt in der Substanz des Sprechenden und ist von ihm abhängig. So folgert Gadamer aus der Aussage des Thomas, das Wort werde im eigentlichen Sinn nur personhaft ausgesagt, nicht aber wesenhaft („*verbum proprie dicitur personaliter tantum*“) ³²⁰, dass das Wort „*reines Geschehen*“ ist;³²¹ es ist personaler Vollzug, aber kein eigenständiges (subsistierendes) Wesen.³²²

Im Anschluss an Augustinus³²³ unterscheidet Thomas drei Bedeutungen, in welchen im eigentlichen (*proprie*) Sinn von ‚Wort‘ gesprochen wird, sowie eine weitere im übertragenen Sinn (*improprie, sive figurative*).³²⁴

Am geläufigsten („*manifestius [...] et communius*“) ist das Verständnis von Wort im Sinne des verlautenden Wortes („*verbum quod voce profertur*“). Das verlautende Wort geht aus dem Inneren hervor („*ab interiori procedit*“) und besteht aus dem Laut selbst und der zugeordneten Bedeutung („*vox ipsa, et significatio vocis*“). Demnach übernimmt Thomas die griechische Auffassung des Wortlauts als Zeichen für einen geistigen Inhalt, wie sie bereits bei der Betrachtung des *Kratylos* deutlich geworden ist. Er beruft sich dabei auf *den* Philosophen, Aristoteles: „*Vox enim significat intellectus conceptum, secundum Philosophum in libro 1 Peri Herm.*“ Es hat also zunächst den Anschein, dass Thomas das verlautende Wort als ein

³¹⁷ De trin. 7, 2.

³¹⁸ STh I, 34, 1.

³¹⁹ Gadamer, a. a. O., S. 398.

³²⁰ Der aus STh 34, 1 stammende Gedanke erscheint dort nicht in genau dieser Formulierung; Gadamer fasst aber mit diesen Worten den in verschiedenen verbalen Variationen auftretenden Grundgedanken dieses Artikels treffend zusammen. Vgl. Gadamer, a. a. O., S. 396.

³²¹ Gadamer, ebenda.

³²² In STh I, 34, 2, ad 1 modifiziert Thomas die Aussage, das Wort sei kein selbständiges Seiendes („*verbum non significat rem subsistentem*“) hinsichtlich des göttlichen Wortes. Das Wort Gottes ist im Gegensatz zum menschlichen Wort keine Eigenschaft oder Wirkung Gottes, sondern Teil der göttlichen Natur („*Verbum Dei non est aliquod accidens in ipso, vel aliquis effectus eius, sed pertinet ad ipsam naturam eius*“). Es muss daher, wie alles, was zur göttlichen Natur gehört, ein für sich Bestehendes sein („*Et ideo oportet quod sit aliquid subsistens; quia quidquid est in natura Dei subsistit*“).

³²³ De trin. 15, 10.

³²⁴ STh I, 34, 1, co.

Werkzeug zur Bezeichnung eines außersprachlich bestehenden Geistigen (*intellectus conceptus*) versteht.

Ein erster Hinweis auf ein Hinausgehen des Aquinaten über die instrumentalistische Sprachauffassung findet sich in der Aussage, dass der Wortlaut aus der Bezeichnung oder Einbildung hervorgeht (*procedit*): „*Et iterum vox ex significatione vel imaginatione procedit, ut in libro de Anima [cap. 8] dicitur.*“³²⁵ Die Entstehung des Wortlauts wird ebenso als eine *processio*, ein Hervorgehen beschrieben, wie die Zeugung des Sohnes aus dem Vater. Dies deutet auf eine Ursprungsbeziehung des Wortlauts (*vox*) zu dem geistigen Inhalt (*intellectus conceptus*), den der Laut bezeichnet (*significat*). Die *vox* geht aus dem *intellectus conceptus* hervor (*procedit*), wie der Sohn aus dem Vater hervorgeht („*Persona autem quae procedit in divinis secundum emanationem intellectus, dicitur Filius; et huiusmodi processio dicitur generatio*“³²⁶). Bei diesem Hervorgang handelt es sich um eine Zeugung (*generatio*). Verfolgt man die Analogie weiter, so gilt für die *vox* ebenso wie für die zweite göttliche Person: gezeugt, nicht geschaffen (*genitus, non factus*, bzw. im Falle der *vox*: *genita, non facta*). Der Wortlaut ist – anders als der Sohn Gottes³²⁷ – kein selbständig Seiendes. Beim Hervorgang des Wortlauts wird ebenso wie bei dem des Sohnes keine zweite Substanz geschaffen. Wie der Sohn in der Substanz des Vaters verbleibt, so verbleibt die *vox* in dem *intellectus conceptus*, aus dem sie hervorgeht, wobei dieser aber nicht wesenhaft ist – im Gegensatz zu Gott, der mit seinem Verstehen identisch ist, so dass der göttliche Intellekt wie Gott selbst subsistierend ist („*intelligere essentialiter dicatur in divinis*“)³²⁸. Das Denken der Sache durch den Menschen (der *intellectus conceptus*) ist hingegen kein selbständig Seiendes, sondern

³²⁵ Aristoteles spricht an der bezeichneten Stelle (De anima II, 8) nicht von einem „Hervorgehen“; er beschreibt zunächst die Funktionsweise der Stimme (*phone*) als durch die Seele bewirktes „Anschlagen“ der Luft an die Luftröhre (*plege tou anapneomenou aeros hypo tes en toutois tois moriois psyches pros ten kaloumenen arterian*). Das Anschlagende (*typton*), also die Luft, muss „beseelt“ (*empsychon*) und mit einer gewissen Vorstellung begabt (*meta phantasias tinis*)“ sein. Die Stimme ist ein bedeutungsvoller Ton (*semantikos psophos*). Aristoteles geht also von der physischen Betätigung der Sprechwerkzeuge aus, die durch die Seele – heutige Strukturalisten würden stattdessen von „Gehirn“ sprechen – gesteuert wird, so dass bedeutungsvolle Laute entstehen, die Zeichen für eine geistige Vorstellung sind. Wie die Synthesis von Vorstellung und Zeichen genau zu denken ist, führt Aristoteles nicht näher aus. Man kann durchaus auch die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass in der Rede von der „Beseeltheit“ der anschlagenden Luft sowie von der „Bedeutung“ bzw. „Bedeutungsfülle“ der entstehenden Laute, nicht eine konstruktive (also nachträgliche) Zusammensetzung von Laut und geistigem Inhalt, sondern so etwas wie eine ursprüngliche Einheit von Vorstellung und Zeichen, ein Vollzug des Intendierten im Wort, angedacht ist. Dann wäre die Interpretation dieser Stelle im Hinblick auf eine Zeichentheorie eine einseitige Inanspruchnahme des Aristoteles aufgrund von Implikationen der heute herrschenden Sprachauffassung. In diesem Sinne meint etwa Tilman Borsche, „die Ansicht von der Zeichennatur der Sprache“ würde „auf Aristoteles, für den sie kein Thema war, rückprojiziert.“ (Tilman Borsche, *Einleitung*, in: ders. (Hrsg.), *Klassiker der Sprachphilosophie*, a. a. O., S. 9). Eine hinreichend begründete Entscheidung über diese Frage würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

³²⁶ STh I, 34, 2, co.

³²⁷ Der Sohn Gottes ist, wie bereits dargelegt, selbständig *als Person*, nicht jedoch im Hinblick auf sein *Wesen*.

³²⁸ STh I, 34, 2, ad 4.

eine *operatio*, ein Vollzug des Menschen (durch seine *anima*)³²⁹ und zugleich Vollzug der Sache bzw. des Sachverhalts *im* Menschen und *durch* den Menschen. Das Ereignis des verlautenden Wortes gehört also in je eigener Weise sowohl der Substanz des Sprechenden als auch der Wirklichkeit der Sache zu.

Der Wortlaut ist demnach kein geschaffenes bzw. konstruiertes Zeichen für einen außersprachlich vorgestellten geistigen Inhalt. Er geht vielmehr aus dem *conceptus intellectus* hervor (*procedit*); die Relation von Wortlaut und geistigem Inhalt ist also eine ursprüngliche. Es handelt sich daher nicht um eine nachträgliche Zuordnung im Sinne einer (äußerlichen) Zeichenrelation. Der Wortlaut ist überhaupt kein für sich Seiendes neben dem, was durch ihn mitgeteilt wird (dem *intellectus conceptus* als Aktualisierung der Sache im Intellekt), sondern mit diesem zusammen als Vollzug dem Sprechenden wesentlich zugehörig.

Der *intellectus conceptus* wiederum ist für Thomas, wie im vorhergehenden Kapitel dargelegt wurde, Teil der Wirklichkeit der Sache (ihre Aktualisierung im menschlichen *intellectus*, in der diesem entsprechenden Seinsweise). Das verlautende Wort ist also dem Sein des Gesagten zugehörig. Das Sprechen ist eine Aktualisierung der Sache, die wiederum auf deren Aktualisierung im Denken beruht: *actus ex actu*. Insofern bezeichnet Gadamer das Wort als „Vollzug der Erkenntnis“: „Wenn das göttliche Verhältnis von Wort und Intellekt so beschrieben werden kann, dass das Wort nicht teilhaft, sondern ganz und gar (*totaliter*) vom Intellekt seinen Ursprung hat, so gilt auch bei uns, dass da ein Wort aus dem andern *totaliter* entsteht, d. h. aber: seinen Ursprung im Geiste hat, wie das Folgen des Schlusses aus den Prämissen (*ut conclusio in principiis*). Der Vorgang und Hervorgang des Denkens ist insofern kein Veränderungsvorgang (*motus*), also kein Übergang von Potenz in Akt, sondern ein Hervorgehen *ut actus ex actu*: das Wort wird nicht erst gebildet, nachdem die Erkenntnis vollendet ist, scholastisch gesprochen, nachdem die Information des Intellektes durch die *species* abgeschlossen ist, sondern es ist der Vollzug der Erkenntnis selbst. Insofern ist das Wort mit dieser Bildung (*formatio*) des Intellektes zugleich.“³³⁰

Nun wird das äußere, verlautende Wort nur deshalb als Wort bezeichnet, weil es den inneren Begriff des Geistes bezeichnet: „*Ex hoc ergo dicitur verbum vox exterior, quia significat*

³²⁹ Vgl. STh I, 75, 2.

³³⁰ Gadamer, a. a. O., S. 400f.

interiorem mentis conceptum.“³³¹ Als Wort wird in erster Linie der innere Begriff des Geistes bezeichnet („*primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur*“), und erst in zweiter Linie der diesen bezeichnende Wortlaut („*secundario vero ipsa vox interioris conceptus significativa*“). Die dritte Bedeutung, in der Wort im eigentlichen Sinne ausgesagt wird, nimmt gleichsam eine „Mittelstellung“ zwischen den beiden erstgenannten ein: die geistige Vorstellung des Klanglauts, ohne dass er hervorgebracht wird bzw. vor seinem Hervorbringen („*tertio vero ipsa imaginatio vocis verbum dicitur*“).

In einer vierten Bedeutung schließlich wird im übertragenen Sinn von Wort gesprochen hinsichtlich dessen, was durch ein Wort bezeichnet oder bewirkt wird („*dicitur autem figurative quarto modo verbum id quod verbo significatur vel efficitur*“), also etwa ein Befehl oder ein Geschehen, über das berichtet wird.

In den von Thomas dargestellten drei Weisen, Wort im eigentlichen Sinne zu verstehen, kommt eine gewisse Geringachtung gegenüber der äußeren Erscheinungswirklichkeit zum Ausdruck, insofern in erster Linie das innere Wort des Geistes („*interior mentis conceptus*“) und erst in zweiter Linie der äußere, erklingende Wortlaut, die vox, als Wort bezeichnet wird. Bezüglich dieser Dreiteilung beruft sich Thomas auch auf eine Aussage von Augustinus, an der die platonische Abwertung der sinnlichen Erscheinung noch klarer zum Ausdruck kommt. Demnach kann derjenige, der das innere Wort des Geistes losgelöst von seiner äußeren, klanglichen Erscheinung sowie von der geistigen Vorstellung des Wortlauts verstehen kann, eine Ähnlichkeit zum Wort Gottes (*logos*) im Sinne des Johannesprologs erkennen: „*Quisquis potest intelligere verbum, non solum antequam sonet, verum etiam antequam sonorum eius imagines cogitatione involvantur, iam potest videre aliquam verbi illius similitudinem, de quo dictum est: In principio erat Verbum.*“³³² Die Analogie zwischen göttlicher *generatio* und menschlichem Sprechen bezieht sich also zunächst auf das innere Wort des Geistes, den *conceptus mentis*.

Mit der Auffassung des Vernunftbegriffs als *inneres Wort* ist nicht bloß die grundsätzliche Sprachlichkeit des Denkens ausgesagt; darüber hinaus wird diese, durch die aufgezeigte Analogie zum göttlichen Sprechen, durchaus positiv bewertet – im Gegensatz zur Auffassung

³³¹ STh I, 34, 1, co; vgl. Augustinus, De trin. 15, 11: «*Proinde verbum quod foris sonat signum est verbi quod intus lucet cui magis verbi competit nomen. Nam illud quod profertur carnis ore vox verbi est, verbumque et ipsum dicitur propter illud a quo ut foris appareret assumptum est.*»

³³² De trin. 15, 10; zitiert nach: Thomas von Aquin, STh I, 34, 1, co.

etwa des platonischen Sokrates im *Kratylos*, für den das Wort gleichsam ein „notwendiges Übel“ ist, eine für das Denken bedauerlicherweise erforderliche Konzession an die Welt des Veränderlichen, der sinnlichen Erscheinungen, auch wenn die „Unvollkommenheit“ der Worte dem Ideal des „reinen Denkens“ entgegensteht.³³³

Das innere Wort des Geistes nimmt Lautgestalt an, um dem auf Wahrnehmung über die körperlichen Sinne angewiesenen Menschen zugänglich zu sein. Indem es durch „Fleischesmund“ gesprochen wird, erscheint es in sinnlich wahrnehmbarer Gestalt und wird ebenfalls *Wort* genannt, insofern es aus dem inneren Wort hervorgeht, wie Augustinus ausführt: „*Nam illud quod profertur carnis ore vox verbi est, verbumque et ipsum dicitur propter illud a quo ut foris appareret assumptum est.*“³³⁴ Hierin liegt nun nicht nur eine Analogie zum Hervorgang des Wortes aus dem Vater, sondern wie Augustinus weiter aufzeigt, auch zu dessen Fleischwerdung. So wie das innere Wort Lautgestalt annimmt, wird das Wort Gottes Fleisch, um der sinnlichen Wahrnehmung durch den Menschen zugänglich zu sein: „*Ita enim verbum nostrum vox quodam modo corporis fit assumendo eam in qua manifestetur sensibus hominum sicut verbum dei caro factum est assumendo eam in qua et ipsum manifestaretur sensibus hominum.*“³³⁵ Es handelt sich dabei jeweils nicht um eine Verwandlung (*mutatio*), bei der die ursprüngliche, geistige Seinsweise aufgegeben und gegen eine sinnliche gleichsam „eingetauscht“ wird: „*Et sicut verbum nostrum fit vox nec mutatur in vocem, ita verbum dei caro quidem factum est, sed absit ut mutaretur in carnem.*“³³⁶ Bei der Annahme der sinnlichen Seinsweise (*assumendo*) wird die geistige nicht verbraucht (*consumendo*), es kommt zu keiner Seinsminderung: „*Assumendo quippe illam, non in eam se consumendo, et hoc nostrum vox fit et illud caro factum est.*“³³⁷

Gleichwohl kann der Mensch nach Augustinus’ Darstellung über das verlautende Wort nur einen Abglanz des inneren Wortes (*conceptus mentis*) wahrnehmen; er kann es nicht in seiner Totalität erfassen. Aus der Unfähigkeit des „Fleischesmundes“, das innere Wort in seiner vollständigen Wirklichkeit wiederzugeben, folgt daher die Vielheit der Sprachen. Das innere Wort selbst, das in jeder Sprache einen jeweils anderen Ausdruck findet, so dass jeder dieser

³³³ Siehe unter 3.1.1.

³³⁴ *De trin.* 15, 11.

³³⁵ Ebenda.

³³⁶ Ebenda.

³³⁷ Ebenda.

Ausdrücke nur einen bestimmten, jeweils anderen Aspekt des inneren Wortes (*verbum cordis*) darstellt, wird dadurch nicht tangiert.³³⁸

Bei aller Abwertung der materiell verfassten Wirklichkeit, die in diesem Gedankengang des Augustinus zum Ausdruck kommt – die Menschwerdung Gottes wie die Lautwerdung des Wortes erscheinen ja bloß als eine „Konzession“ an die beschränkte Aufnahmefähigkeit der menschlichen Natur, die auf die körperlichen Sinne angewiesen ist – wird damit die *Realpräsenz* des Geistigen in der sinnlich wahrnehmbaren Form ausgesagt. Wie in der irdischen Gestalt des Erlösers Gott real anwesend ist, so im verlautenden Wort die geistige Wirklichkeit (der *conceptus intellectus*), aus der es hervorgeht.

Gadamer fasst die Analogie von göttlichem und menschlichem Sprechen wie folgt zusammen: *„Das Geheimnis der Trinität findet im Wunder der Sprache insofern seinen Spiegel, als das Wort, das wahr ist, weil es sagt, wie die Sache ist, nichts für sich ist und nichts für sich sein will: nihil de suo habens, sed totum de illa scientia de qua nascitur. Es hat sein Sein in seinem Offenbarmachen. Genau das gilt vom Mysterium der Trinität. Auch hier kommt es nicht auf die irdische Erscheinung des Erlösers als solche an, sondern vielmehr auf seine vollständige Göttlichkeit, seine Wesensgleichheit mit Gott. [...] Es handelt sich um mehr als um ein bloßes Bild, denn das menschliche Verhältnis von Denken und Sprechen entspricht in aller Unvollkommenheit doch dem göttlichen Verhältnis der Trinität. Das innere Wort des Geistes ist mit dem Denken genauso wesensgleich, wie Gottsohn mit Gottvater.“*³³⁹

In der zentralen christlichen Glaubensaussage der Inkarnation sieht Gadamer ein Korrektiv gegenüber der durch das griechische Ideal eines „reinen Denkens“ verursachten Instrumentalisierung der Sprache,³⁴⁰ die von da an in der europäischen Geistesgeschichte fortwirkte. So ist es letztlich dem Christentum zu verdanken, *„dass die Sprachvergessenheit des abendländischen Denkens keine vollständige werden konnte.“*³⁴¹ Der Gedanke, dass Gott Mensch wird, sich also mit allen Konsequenzen – d. h. bis zum Tod am Kreuz – auf die äußere, sinnliche und vergängliche Wirklichkeit einlässt, „rehabilitiert“ gewissermaßen die Welt des sinnlich Erfahrbaren (und damit auch das in Lautgestalt erscheinende Wort) gegenüber ihrer platonischen Geringschätzung.

³³⁸ Siehe De trin. 15, 10-15; vgl. Gadamer, a. a. O., S. 397.

³³⁹ Gadamer, a. a. O., S. 398.

³⁴⁰ Siehe unter 3.1.1; vgl. Gadamer, a. a. O., S. 383-395.

³⁴¹ Gadamer, a. a. O., S. 395.

Nun wurde Augustinus durch seine starke platonische Prägung an einem radikalen Denken der Inkarnation gehindert. Sie hat für ihn durchaus Züge einer „Einkörperung“, um nicht zu sagen „Einkerkerung“ des Geistes. Wenn er die Fleischwerdung des Wortes als Annahme dessen beschreibt, worin das Wort den Sinnen der Menschen zu erscheinen vermag („*verbum dei caro factum est assumendo eam in qua et ipsum manifestaretur sensibus hominum*“)³⁴², so erkennt man gar eine gewisse Ähnlichkeit zum altgriechischen Götterglauben mit der Vorstellung einer „*Erscheinung des Göttlichen in menschlicher Gestalt, die die griechische Religion so menschlich macht*“ (Gadamer)³⁴³. Nach Gadamers Auffassung hat Letzteres „*nichts mit Inkarnation zu tun. Gott wird da nicht Mensch, sondern zeigt sich den Menschen in menschlicher Gestalt, indem er zugleich seine übermenschliche Gottheit ganz und gar behält.*“³⁴⁴ Eine konsequente Weiterführung des Gedankens der Inkarnation führt nach Gadamer zu der Einsicht, dass „*erst in dieser Inkarnation die Wirklichkeit des Geistes sich vollendet*“, womit „*der Logos aus seiner Spiritualität, die zugleich seine kosmische Potentialität bedeutet, befreit*“ wird.³⁴⁵ Demnach wäre die Inkarnation nicht im augustinish-platonischen Sinn ein Entgegenkommen hinsichtlich der Schwäche der menschlichen Natur, mithin keine Selbstentäußerung³⁴⁶ des Logos. Sie wäre vielmehr eine Weise der Verwirklichung, auf die der Logos stets schon (a priori) ausgerichtet ist; sie würde einem inneren Bedürfnis des Logos entsprechen.

Aus dem bisher über den Zusammenhang von göttlichem und menschlichem Sprechen Gesagten lässt sich zusammenfassend eine Analogiebeziehung in doppelter Hinsicht formulieren. Dem außerzeitlichen³⁴⁷ Hervorgang (*processio*) des Wortes aus dem Vater entspricht der Hervorgang des inneren Wortes (*conceptus intellectus*) aus dem Denken; der Fleischwerdung des Wortes entspricht das Verlauten des inneren Wortes. Dass auch Letzteres, wie von Thomas formuliert, eine *processio* darstellt³⁴⁸ und somit auch eine Analogie zwischen dem (innerzeitlichen) Hervorgang des äußeren Wortes aus dem inneren einerseits und dem (außerzeitlichen) Hervorgang des Sohnes aus dem Vater andererseits besteht (wie oben aufgezeigt), bleibt davon unberührt.

³⁴² De trin. 15, 11.

³⁴³ Gadamer, a. a. O., S. 395.

³⁴⁴ Ebenda.

³⁴⁵ Gadamer, a. a. O., S. 396.

³⁴⁶ Vgl. Phil. 2, 6-8.

³⁴⁷ Vgl. die Formulierung des nicaeno- konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses: „*ex Patre natum ante omnia saecula*“.

³⁴⁸ STh I, 34, 1, co.

Gadamer geht in Anlehnung an Thomas der Frage nach, inwiefern der Begriff der Vernunft (*conceptus intellectus*) Wort ist; anders ausgedrückt, worin die Sprachlichkeit des aus dem Denken hervorgehenden „inneren Wortes“ besteht.³⁴⁹ Er kommt dabei zu dem Ergebnis, dass Denken, ähnlich wie es für Plato ein „inneres Gespräch der Seele mit sich selber“³⁵⁰ ist, in dem sich die in der „Diskursivität unseres endlichen Verstandes“ begründete „Unendlichkeit der dialektischen Bemühung“³⁵¹ verwirklicht, auch für Thomas letztlich in einem „Sichsagen“ besteht. Dabei ist die Sprachlichkeit des Denkens für Plato bloß ein notwendiges Zugeständnis an die veränderliche und vergängliche äußere Wirklichkeit; Plato hat, „so sehr er das ‚reine Denken‘ forderte, stets anerkannt, dass das Medium von Onoma und Logos für das Denken der Sache unentbehrlich bleibt.“³⁵²

Auch für Thomas ist Denken, wie Gadamer aufzeigt, ein „inneres Gespräch“. Das innere Wort entspricht dabei der *forma excogitata*; es ist „der bis zu Ende gedachte Sachverhalt“.³⁵³ Das Denken vollzieht sich stets schon in sprachlicher Weise; das innere Wort ist „auf seine mögliche Äußerung bezogen“, der „Sachgehalt, wie er vom Intellekt aufgefasst wird, [...] zugleich auf die Verlautbarung hin geordnet (*similitudo rei concepta in intellectu et ordinata ad manifestationem vel ad se vel ad alterum*).“³⁵⁴ Das Denken ist a priori auf das Sagen hin ausgerichtet, sowohl im Sinne des inneren „Sichsagens“, als auch im Sinne der Mitteilung.

Weil der das Sein der Sache bzw. den Sachverhalt aufschließende treffende Name in unserer sprachlichen Erfahrungswirklichkeit ebenso wenig gegeben ist wie das *eine* Wort (*logos*) Gottes, in dem das Ganze des Seienden zugleich ausgesagt und konstituiert ist³⁵⁵, kann das innere Wort, die im *intellectus* gegenwärtige *forma excogitata* (der „bis zu Ende gedachte Sachverhalt“), nur als ein Gefüge aus einer Vielzahl von äußeren Worten, in einer gleichsam „kreisenden Annäherung“, ausgesprochen werden.³⁵⁶

³⁴⁹ Gadamer, a. a. O., S. 398ff.

³⁵⁰ Plato, Sophist. 263e, zitiert nach Gadamer, a. a. O., S. 399.

³⁵¹ Gadamer, a. a. O., S. 399f.

³⁵² Ebenda.

³⁵³ Ebenda.

³⁵⁴ Ebenda.

³⁵⁵ Vgl. STh I, 34, 3, co: „Sed quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum Verbum eius est expressivum non solum Patris, sed etiam creaturarum. Et sicut Dei scientia, Dei quidem est cognoscitiva tantum, creaturarum autem cognoscitiva et factiva; ita Verbum Dei, eius quod in Deo Patre est, est expressivum tantum; creaturarum vero est expressivum et operativum.“

³⁵⁶ Siehe unter 1.5.1.

Im inneren Wort ist das vom Intellekt Erkannte real gegenwärtig („*Verbum igitur in mente conceptum, est repraesentativum omnis eius quod actu intelligitur*“).³⁵⁷ Da der menschliche Verstand „das, was er weiß, nicht in Einem denkenden Blick umfasst“, so dass er „jeweils das, was er denkt, erst aus sich herausführen und wie in einer inneren Selbstaussprache vor sich hinstellen“ muss³⁵⁸, ist der im Ursprung eine logos dem Menschen in Form einer Vielzahl von Worten eröffnet: „*Unde in nobis sunt diversa verba, secundum diversa quae intelligimus*.“³⁵⁹

Dem Denken (*cogitatio*) einer im *intellectus* gegenwärtigen Sache bzw. eines Sachverhalts eignet aufgrund der Diskursivität des menschlichen Verstandes, der „*nie die vollständige Selbstgegenwart besitzt, sondern ins Meinen von Diesem oder Jenem zerstreut ist*“³⁶⁰, stets ein „*prozessuales Moment*“³⁶¹. Es besteht in der Erforschung (*inquisitio*) der Wahrheit und zielt auf die vollendete Anschauung (*contemplatio*), die vollkommene Gegenwart, das Innesein des zu Ende Gedachten: „*Cogitatio enim propria in inquisitione veritatis consistit [...]. Cum vero intellectus iam ad formam veritatis pertingit, non cogitat, sed perfecte veritatem contemplatur*.“³⁶² Demgemäß beschreibt Gadamer das Denken als „*Bewegung [...], in der der Geist von einem zum andern eilt, sich hin- und herwälzt, dieses und jenes erwägt und so in der Weise der Untersuchung (inquisitio) und Überlegung (cogitatio) den vollendeten Ausdruck seiner Gedanken erst sucht*.“³⁶³ Diese *processio*, die ein inneres Sprechen ist, resultiert – nachdem die Sache „zu Ende gedacht“ und „die volle Perfektion des Gedankens da ist“ – im „vollendeten Wort“³⁶⁴: „*Id enim quod intellectus in concipiendo format, est verbum*.“³⁶⁵ Gemeint ist das innere Wort, das mit dem *conceptus intellectus* identische *verbum cordis*.

Den Prozess des Hervorgehens des inneren Wortes aus dem Denken beschreibt Gadamer – in Anlehnung an Thomas, der den Begriff hinsichtlich des Hervorgehens des Sohnes aus dem Vater gebraucht³⁶⁶ – als *emanatio intellectualis*.³⁶⁷ Der neuplatonische Begriff der *Emanation* (Ausfließen) benennt eine Weise des Hervorgehens, bei der der Ursprung – vergleichbar einer unerschöpflichen, nie versiegenden Quelle – sich weder aufzehrt noch überhaupt in

³⁵⁷ STh I, 34, 3, co.

³⁵⁸ Gadamer, a. a. O., S. 399.

³⁵⁹ STh I, 34, 3, co.

³⁶⁰ Gadamer, a. a. O., S. 402.

³⁶¹ Gadamer, a. a. O., S. 399.

³⁶² STh I, 34, 1, ad 2.

³⁶³ Gadamer, a. a. O., S. 401f.

³⁶⁴ Ebenda.

³⁶⁵ STh I, 34, 1, ad 2.

³⁶⁶ STh I, 34, 2, co.

³⁶⁷ Gadamer, a. a. O., S. 400.

irgendeiner Weise gemindert wird: „Im Prozess der Emanation wird das, aus dem etwas ausfließt, das Eine, dadurch nicht beraubt oder weniger. Das gilt nun ebenso für die Geburt des Sohnes aus dem Vater, der damit nicht etwas von sich verbraucht, sondern etwas zu sich hinzunimmt. Es gilt aber auch von dem geistigen Hervorgehen, das sich im Vorgang des Denkens, des Sichsagens, vollzieht. Solches Hervorgehen ist zugleich ein gänzlich Insichbleiben.“³⁶⁸

Das Denken (*cogitatio*) ist – von seiner Natur her – in keiner Weise eine Reflexion über die Sache, sondern zielt auf die Sache selbst. Das „innere Wort des Geistes“ wird „nicht durch einen reflexiven Akt gebildet.“³⁶⁹ Es ist die konkrete Sache bzw. der Sachverhalt selbst, was im Denken aktualisiert wird und im Wort zur Sprache kommt. Das Denken ist nicht auf sich selbst zurückgerichtet, sondern offen gegenüber dem *Du* des sich von sich selbst her Zeigenden, hörend auf das Sprechen der Sache selbst hin. Die Sache selbst gelangt so zur Erfahrung und zur Sprache, ohne Einschränkung auf eine gewisse Hinsicht und ohne Reduktion auf ein vorentworfenen Schema. Der *intellectus* ist nicht reflexiv, d. h. zurückgerichtet auf sich selbst bzw. auf etwas an ihm oder in ihm, seien es „eingeborene Ideen“ oder vorgefasste Terme, nach deren Vorgabe das in der Erfahrung Begegnende schematisiert und „begriffen“ wird.

Denken ist keine Reflexion in sich selbst. Es zielt aber auf eine Reflexion: auf die „Spiegelung“ der Sache im Wort. Gadamer greift diesen Gedanken des Thomas auf³⁷⁰: „Das Wort ist wie ein Spiegel, in dem die Sache gesehen wird. Das Besondere dieses Spiegels aber ist, dass er nirgends über das Bild der Sache hinausgeht. In ihm spiegelt sich nichts als nur diese eine Sache, so dass er als Ganzes, das er ist, nur ihr Bild (*similitudo*) wiedergibt. Das Großartige dieses Spiegels ist, dass das Wort hier ganz als die perfekte Spiegelung der Sache, also als der Ausdruck der Sache erfasst ist und den Weg des Denkens hinter sich gelassen hat, dem es doch allein seine Existenz verdankt.“³⁷¹

Die hier angesprochene Form der *similitudo* hat nichts mit einer Abbildung zu tun, wie sie im *Kratylos* diskutiert wird³⁷² – so wie das Bild, das man von sich im Spiegel sieht, weder einem

³⁶⁸ Ebenda.

³⁶⁹ Gadamer, a. a. O., S. 403.

³⁷⁰ Insofern widerspricht sich Gadamer, wenn er behauptet, „bei der Bildung des Wortes“ sei „keine Reflexion tätig“ (a. a. O., S. 403).

³⁷¹ Gadamer, a. a. O., S. 402.

³⁷² Siehe unter 3.1.1.

Gemälde noch einer Skulptur zu vergleichen ist. Diese *similitudo* ist überhaupt nichts Machbares, durch eine Konstruktionsleistung des menschlichen Geistes Herstellbares; eine solche Konstruktion könnte ja nur in einer äußeren Nachahmung bestehen. Sie entspringt vielmehr einer *generatio*, und entspricht somit der Ähnlichkeit der zweiten göttlichen Person zum Vater, für die gilt: *genitum, non factum*.³⁷³

Die *similitudo* kommt nicht zustande durch den Versuch einer lautlichen Abbildung von etwas. Somit kann sie auch umgekehrt nicht *re-konstruiert* werden; man kann nicht begründen und gleichsam „zurückverfolgen“, worin die Momente der Ähnlichkeit zur Sache bestehen, und von daher beurteilen, ob ein Wort gut oder schlecht gebildet wurde. Weil das Wort überhaupt kein selbständig Seiendes ist, weil „*sein Sein in seinem Offenbarmachen*“³⁷⁴ besteht – so dass nichts an ihm ist, was dem reinen Anwesen der Sache im Wege stehen könnte – entzieht es sich jedem derartigen Versuch.

Wortbildung beruht, wie Gadamer ausführt, auf dem „*Sachgehalt selbst [...], der den Geist erfüllt*“, so dass „*das Denken, das seinen Ausdruck sucht, [...] nicht auf den Geist, sondern auf die Sache bezogen*“ ist.³⁷⁵ Den im Geist aktualisierten Sachgehalt sieht Gadamer identisch mit der *species*. Im Vernunftbegriff (*conceptus intellectus*) ist für ihn also – ganz im Sinne von Thomas – das Wesen des konkreten Seienden eröffnet; er ist demnach in keiner Weise ein vorgefasster, leerer *terminus* für die verfügende Schematisierung des zur Erfahrung Kommenden. Die *species* ist die Aktualisierung des konkreten Seienden im menschlichen *intellectus*, in der von diesem bestimmten Seinsweise.³⁷⁶

Die Bildung eines einzelnen Wortes ist, wie auch die Annäherung an einen Sachverhalt durch das Gefüge einer Vielzahl von Worten, als eine auf der Aktualisierung der Sache bzw. des Sachverhalts im *intellectus* beruhende *processio* zu denken. Das Wort ist demnach, wie Gadamer resümiert, „*nicht Ausdruck des Geistes, sondern geht auf die similitudo rei. Der gedachte Sachverhalt (die species) und das Wort sind es, die auf das engste zusammengehören. Ihre Einheit ist so eng, dass das Wort nicht neben der species als ein zweites im Geiste Platz greift, sondern das ist, worin die Erkenntnis sich vollendet, d. h. worin die species ganz gedacht wird.*“³⁷⁷

³⁷³ Nicaeno- konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis.

³⁷⁴ Gadamer, a. a. O., S. 398.

³⁷⁵ Gadamer, a. a. O., S. 403.

³⁷⁶ Siehe unter 3.1.2.

³⁷⁷ Gadamer, a. a. O., S. 403.

Die Unvollkommenheit des menschlichen Wortes im Vergleich zum göttlichen, die sich in der Vielheit der Worte ausdrückt, wovon keines „in vollkommener Weise unseren Geist ausdrücken“ kann, sieht Gadamer in der „Unvollkommenheit des menschlichen Geistes“ begründet.³⁷⁸ Das Denken ist „ins Meinem von Diesem oder Jenem zerstreut“, nicht das Wort; Letzteres „gibt ja vollständig wieder, was der Geist meint“, kann aber gleichwohl nicht „in vollkommener Weise unseren Geist ausdrücken“: „Die Vielheit der Worte bedeutet also keineswegs, dass an dem einzelnen Wort ein Mangel wäre, den man beheben könnte, sofern es nicht vollkommen ausspräche, was der Geist meint, sondern weil unser Intellekt unvollkommen ist, d. h. sich nicht vollkommen in dem, was er weiß, gegenwärtig ist, bedarf es der Vielheit der Worte. Er weiß gar nicht wirklich, was er weiß.“³⁷⁹ Das vom Geist jeweils Intendierte wird also vom Wort ebenso vollkommen wiedergegeben, wie Gott in der irdischen Gestalt Jesu Christi wahrhaft und vollkommen gegenwärtig ist. Weil das menschliche Wort nicht die den einzelnen, diskursiv entfalteten Momenten des Denkens vorgängige Totalität des Geistes – der ja bei aller Zerstreutheit des Meinens stets *einer* ist – ausdrücken kann, sondern immer nur das aktuell Intendierte, erscheint das Wort als unvollkommen. Es ist aber gleichwohl perfekte Spiegelung, reines Anwesen des jeweils Intendierten.

Mit diesem Gedanken distanziert sich Gadamer von jeder (platonischen) Abwertung des äußeren Wortes – auch von der Aussage des Augustinus, die unterschiedlichen Ausdrücke für eine Sache in verschiedenen Sprachen seien darauf zurückzuführen, dass sich das *verbum cordis* „menschlicher Zunge nicht in seinem wahren Sein zu zeigen vermag.“³⁸⁰ Denkt man die Einheit von Denken und Sprechen so radikal wie Gadamer – und dies entspricht ja durchaus der Konsequenz, mit der er, wie schon dargelegt, auch die Inkarnation denkt – so bleibt demnach das Problem der Vielheit der Sprachen offen; für die „augustinische Erklärung“ besteht dann kein Raum mehr, weil eine Aufrechterhaltung der Dualität von geistiger Wirklichkeit und sinnlicher Erscheinung für sie konstitutiv ist.

Aufgrund der Unvollkommenheit des menschlichen Wortes, die nach Gadamers Auffassung in Wahrheit eine Unvollkommenheit des menschlichen Geistes ist, muss man sich hinsichtlich der aufgezeigten Analogie zwischen göttlichem und menschlichem Wort stets der je größeren Unähnlichkeit bewusst sein, die in Anbetracht einer solchen Ähnlichkeit zum Vorschein

³⁷⁸ Gadamer, a. a. O., S. 402.

³⁷⁹ Ebenda.

³⁸⁰ Gadamer, a. a. O., S. 397.

gelangt. Das Mysterium der Trinität bleibt selbstverständlich Mysterium.³⁸¹ Gerade angesichts der Analogie zum menschlichen Sprechen, die dieses Mysterium für das Verstehen aufschließen soll, tritt dies umso deutlicher hervor. Je mehr und tiefer man versteht, desto größer wird das Bewusstsein für das, was dem Verstehen entzogen bleiben muss – was ja durchaus in Ordnung ist.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen göttlichem und menschlichem Intellekt besteht darin, dass Gottes Verstehen erkennend und schaffend (*cognoscitivum et factivum*), das des Menschen aber zunächst nur erkennend ist. Entsprechend ist das göttliche Wort – im Hinblick auf die Geschöpfe - Ausdruck und Tat (*expressivum et operativum*), während das menschliche nur Ausdruck ist.³⁸² Es ist zwar in gewissem Sinn auch schaffend³⁸³ und darin Abbild des göttlichen Wortes, aber nur gleichsam *in potentia*. Um in Wirklichkeit (*actu*) schaffend (*factivum*) zu sein, bedarf auch die performative Rede der Aktualisierung: den Worten müssen Taten folgen. Insofern ist das menschliche Wort „*ein bloßes Akzidens des Geistes*“; es „*zielt zwar auf die Sache, aber kann sie nicht als ein Ganzes in sich enthalten*.“³⁸⁴ Es macht die Sache offenbar, bringt sie ins Anwesen, aber es enthält sie nicht; es konstituiert sie nicht wie das Wort Gottes, das in seinem Offenbarmachen zugleich begründet, so dass sein Begreifen ein schöpferisches, Wirklichkeit stiftendes ist: *creatio ex nihilo*.

Daraus folgt für das menschliche Denken, dass es „*den Weg zu immer neuen Konzeptionen fort*“ geht und „*im Grunde in keiner ganz vollendbar*“ ist – wodurch andererseits „*die wahre Unendlichkeit des Geistes*“ bedingt wird, „*der in immer neuem geistigem Prozess über sich hinausgeht und eben darin auch die Freiheit zu immer neuen Entwürfen findet*.“³⁸⁵ Von daher wird freilich die Konzeption einer *forma excogitata* fragwürdig; hält man sich konsequent an Gadamer, so wird sie zu einem nie in Vollendung erreichbaren Grenzwert. Denkend kann man sich einer Sache zwar endlos annähern, ohne sie tatsächlich zu erreichen (vergleichbar etwa der Zahl *Pi*); „zu Ende gedacht“ wird sie auf diese Weise nie.

³⁸¹ Vgl. Gadamer, a. a. O., S. 401.

³⁸² Vgl. STh I, 34, 3, co.

³⁸³ Vgl. das in 1.4.1. über die ‚performative Rede‘ Gesagte.

³⁸⁴ Gadamer, a. a. O., S. 402.

³⁸⁵ Ebenda.

Zusammenfassung

Es wurde ausgegangen von der Fragestellung, ob das gesprochene Wort ein frei vereinbartes Zeichen ist, das durch Definition auf einen außersprachlichen Inhalt bezogen wird, oder ob es mit dem Gesagten in einer ursprünglichen, nicht rekonstruierbaren Relation steht. Letzteres wäre die Voraussetzung dafür, dass das Gesagte im Wort in irgendeiner Form real zum Anwesen gelangen kann.

Die Annäherung an diese Fragestellung geschah auf dreierlei Weise. Zunächst wurde durch eine Besinnung auf die sprachliche Verfasstheit alles Seienden der Horizont aufgeschlossen, in dem sich ein unbefangenes, d. h. von verkürzenden Implikationen absehendes Nachdenken über Sprache – das zugleich stets *mit* der Sprache und *in* der Sprache geschieht – immer schon aufhält. Dann wurde versucht, die Seinsweise des Wortes von seiner äußeren, verlautenden Gestalt her zu erschließen. Schließlich wurde die Frage nach der Relation von Wort und Sache anhand von ausgewählten historischen Stellungnahmen bzw. Gesprächen erörtert.

Die Behandlung der Fragestellung unter diesen drei Herangehensweisen resultierte jeweils in der Einsicht, dass Sprache nur dann ursprünglich verstanden wird und unverkürzt sich zeigen kann, wenn man das Wort nicht als ein in der Welt Seiendes neben anderen Seienden auffasst, sondern als Vollzug des jeweils Gesagten – so dass das Wort dem Sein des Gesagten zugehörig ist und dieses ins reale Anwesen kommen lässt.

Im ersten Teil wurde die Universalität des Sprachlichen aufgezeigt. Das Sein selbst ist als Sprachvollzug zu verstehen. Das Seiende wird gesprochen, indem ihm das Sein in unverfügbarer Weise zukommt, und es spricht selbst, indem es das ihm zukommende Sein vollzieht. Im Sein des Seienden offenbart sich zugleich der aus seiner Seinsfülle mit-teilende Grund, und das Seiende selbst, das durch den Vollzug des Seins im *Da* sein Wesen ins Anwesen bringt. Sein und Seiendes, Sprechender und Gesprochenes sind in diesem Vollzug jeweils identisch. In Vollzug bzw. Mitteilung des Seins spricht das Seiende und zugleich der Grund; in diesem einen, identischen Vollzug eröffnen Seiendes und seinspendender Grund zugleich ihr Wesen, erscheinen in realer Gegenwart.

Das Dasein des Menschen ist in besonderer Weise sprachlich verfasst, insofern ihm das Ganze des Seienden offen steht. Er kann potentiell jedes Seiende erkennen und sich frei zu

ihm verhalten; er kann als einziges Wesen das Seiende zur Sprache bringen und konstituiert dadurch den Zusammenhang des Seienden selbst. Alles Seiende ist daher auf den Menschen hin ausgerichtet. Erst im Erkenntwerden und Genanntwerden durch den Menschen gelangt es zu seiner eigentlichen Wirklichkeit. Im Wort des Menschen kommt es nicht nur zum Anwesen, sondern zur vollendeten Aktualität.

Mit der Sprache ist dem Menschen die Möglichkeit zur Selbstüberschreitung eröffnet. Jedes Wort, das er hört bzw. spricht, verweist ihn implizit über die Begrenztheit des aktuell Intendierten hinaus und lässt es in einem universalen Horizont erscheinen. Sprechend lässt der Mensch nicht nur das ihm aktuell in der Erfahrung Zukommende zu Wort kommen; er *schafft* auch Wirklichkeit.

Die Rede in der 3. Person, also *über* etwas, ist ein Sonderfall des Sprechens im ursprünglichen Sinn; sie ist eine Abstraktion, insofern der konstitutive Bezug jedes Sprechens auf einen Sprechenden und einen Angesprochenen ebenso ausgeblendet wird wie das jedem Sprechen vorgängige Angesprochensein von dem, worüber gesprochen wird. Hier liegt die Wurzel der objektivierenden Rede, die das ursprünglich zur Erfahrung gelangende *Du* zu *einem Etwas*, also zum Fall eines Allgemeinen umdeutet. Der Allgemeinbegriff ist ein erstarrtes Wort, dessen in der Vermittlung des Gesagten ins reale Anwesen bestehendes Leben durch terminologische Bestimmung, die einem Bedürfnis nach „Sicherstellung“ von geistigen Inhalten entspringt, eliminiert wurde. Gleichwohl orientiert sich die philosophische Reflexion über Sprache, von Aristoteles bis hin zu Wittgenstein und den Vertretern der analytischen Philosophie, weitgehend an urteilenden Aussagen *über* etwas, also am Sprechen in der 3. Person, wobei wesentlichen Bereichen der sprachlichen Erfahrungswirklichkeit – es sei hier nur exemplarisch erinnert an *Gespräch*, *Bitte* und *Frage* – keine Beachtung zuteil wird.³⁸⁶

Eine Perspektive für ein Verstehen jenseits feststellenden Begreifens eröffnet Hans-Georg Gadamer. Voraussetzung dafür ist die schlechthinnige Offenheit für das Erscheinen der Sache selbst, ohne Einschränkung durch jede Art von Vorurteil oder eine bestimmte Hinsicht. Ein solches Verstehen ist „*Tun der Sache selbst*“³⁸⁷; das Gespräch, in dem es sich vollzieht, ist realer Vollzug der Sache, bringt sie also selbst ins Anwesen.

³⁸⁶ Vgl. Wucherer-Huldenfeld, a. a. O., S. 13-23 und 101-108.

³⁸⁷ Gadamer, a. a. O., S. 439.

Im zweiten Teil der Arbeit wurde eine phänomenologische Annäherung an die erscheinende, klanglich verfasste Gestalt des gesprochenen Wortes versucht. Dabei zeigte sich zunächst die Schwierigkeit des zum Absehen von jedem Bedeuten erforderlichen Abstraktionsprozesses, sowie in weiterer Folge die unüberschaubare Komplexität der abstrahierten Lautgestalt und die Unmöglichkeit ihrer Rekonstruktion abseits „natürlichen“, d. h. intendierenden Sprechens. Daran wurde deutlich, dass das im Wort ursprünglich zur Erfahrung Kommende keineswegs eine solche komplexe Lautgestalt ist, die erst durch einen zeichensetzenden Akt einem definierten, außersprachlichen Inhalt zugeordnet wurde. Der Sprechende übersetzt nicht den Inhalt seiner geistigen Vorstellung in klangliche Zeichen; er plant nicht die zur Hervorbringung dieser Laute erforderliche Weise der Tätigkeit seiner Sprechwerkzeuge. Seine Intention ist ausschließlich auf das zu Sagende gerichtet. Ebenso hält sich der Angesprochene, der Hörende, in der unmittelbaren Gegenwart des Gesagten auf; er vernimmt nicht etwa akustische Zeichen, die er dann nach einem konventionell festgelegten Zuordnungsschema in den gemeinten Sinn „zurückübersetzen“ muss. Eine Vorstellung von Sprache als Informationsaustausch auf Basis von Lautzeichen, beruht auf einer unter positivistischen Implikationen verkürzten Sichtweise.

Die Lautgestalt des Wortes ist, wie jedes Schallereignis, reiner Vollzug. Sie ist kein selbständig Seiendes (*aliquid subsistens*), sondern als Vollzug jeweils von einem solchen abhängig. Sie hat ihr Sein in einem anderen, ist Teil von dessen Wirklichkeit. Dies entspricht dem ontologischen Status des Wortes als Vollzug des Gesagten; insofern das Wort keinerlei Eigensein für sich beansprucht, sich nicht als Zeichen vor ein Bezeichnetes stellt, kann es einen Raum für dessen reales und ungetrübtes Anwesen bilden.

Bei manchen Worten auftretende imitatorische Bezüge zwischen Lautgestalt und Sache sind keine hinreichende Begründung für das im Wort eröffnete unmittelbare Verstehen des Gesagten. Der Konstitutionsprozess eines Wortes kann nicht als akustische Abbildung begriffen werden. Die ursprüngliche Relation, die darin besteht, dass das Wort Vollzug der Sache ist, zu deren Wirklichkeit gehört, schließt solche Momente dort, wo sie – scheinbar zufällig, ohne erkennbare Systematik – auftreten, ebenso ein wie lautmalerische Phänomene in einem weiteren Sinn. Sie sind jeweils ein Aspekt, in dem sich die ursprüngliche Relation von Wort und Sache – gelegentlich und unverfügbar – zeigt, ohne dass Letztere durch solche Phänomene zu begründen oder zu erschließen ist; sie geht ihnen stets voraus.

Gesprochene Sprache schließt stets die *Weise* des Sprechens als Sinnträger ein. Sie wird nicht mehr ursprünglich verstanden, wo von der Sprechweise, von den gleichsam „musikalischen“ Momenten der Sprache abgesehen wird. In der Weise des Sprechens zeigt sich die *Befindlichkeit* des Sprechenden, sein Verhalten zu dem jeweils Gesagten und zu dem Angesprochenen, sowie sein eigener Weltbezug.

Im dritten Teil der Arbeit wurde zunächst Platos Dialog *Kratylos* behandelt, der die hier behandelte Fragestellung nach der Relation von Wort und Sache zum Thema hat. Dabei wurde deutlich, dass keine der in diesem Dialog vertretenen Positionen eine Perspektive jenseits einer instrumentalistischen Auffassung des Wortes als Werkzeug für die Bezeichnung eines Gedachten, eines geistigen Inhalts entwickelt. Das Wort wird als Produkt eines Herstellungsprozesses begriffen, als ein *factum*. Dabei werden jeweils Laute, also akustische Elemente zusammengesetzt und auf ein Vorgestelltes nachträglich bezogen. Erörtert wird die Frage, ob diese Zuordnung beliebig geschieht oder auf dem Versuch einer möglichst getreuen Abbildung des Intendierten beruht. In beiden Fällen ist das Wort ein Zeichen und somit selbst ein Seiendes neben dem Intendierten. Das Auseinanderbrechen von Sprache und Welt lässt sich also bis hin zu Plato zurückverfolgen.

Anhand von Platos Ideenlehre eröffnet sich die Frage nach der Wirklichkeit des Allgemeinen, die als *Universalienproblem* die gesamte Philosophiegeschichte durchzieht und deren Diskussion in der Scholastik ihren Höhepunkt fand. Das Universalienproblem steht in einem engen Zusammenhang mit der Frage nach der Relation von Wort und Sache. So äußert sich Platos extremer Realismus, der im Allgemeinen das eigentlich Wirkliche und in den Einzeldingen bloß unvollkommene Abbilder sieht, in einer Abwertung des äußeren Wortes, welches das Gedachte zwar *bezeichnen*, nicht aber ins reale Anwesen bringen kann. Nominalistische Positionen hingegen können im Wort bloß ein Zeichen sehen, weil die Allgemeinheit, auf die es stets implizit bezogen ist, nicht als *real* gedacht wird. Ein modifizierter Realismus, wie er von Thomas von Aquin vertreten wurde, bildet die Grundlage für das Denken einer ursprünglichen Einheit von Wort und Sache. Das Allgemeine ist verwirklicht in den Einzeldingen in individualisierter Form (*in re*), sowie im menschlichen Geist, der es aus den Einzeldingen abstrahiert, in allgemeiner Form (*post rem*). Das Sein der Dinge *in intellectu* gehört zu deren eigener Wirklichkeit.

Unter diesen Vorgaben lässt sich auch eine ursprüngliche Relation des aus dem Vernunftbegriff (*conceptus intellectus*) hervorgehenden Wortes zur Sache denken; dieses ist ebenso deren Tun wie der Vernunftbegriff als das Sein der Sache im *intellectus* und *durch* den *intellectus*. Sowohl äußeres (verlautendes) als auch inneres Wort (Vernunftbegriff) sind Aktualisierung der Sache; sie sind jeweils eine Weise ihrer Verwirklichung. Sprechen und Denken ist demnach keine Reflexion *über* die Sache; sie *selbst* kommt darin ursprünglich und von sich her zur Erscheinung. Gerade darin besteht die wahrhafte, potentiell auf schlechthin alles, auf jedes Seiende bezogene Weltoffenheit des menschlichen Geistes.

Die Analogie von göttlichem und menschlichem Sprechen, auf deren Grundlage die Tradition der christlichen Theologie, ausgehend vom Prolog des Johannes-Evangeliums, das Geheimnis der Trinität zu veranschaulichen versucht hat, lässt in umgekehrter Richtung, wie von Gadamer aufgezeigt, das menschliche Wort von den Aussagen der Dogmatik her verstehen. Als äußeres Wort nimmt es sinnlich vernehmbare Gestalt an wie der Menschensohn. Als inneres Wort geht es aus dem menschlichen Geist hervor wie Gottsohn aus dem Vater: *gezeugt, nicht geschaffen*.

Das menschliche Wort ist also, von seiner ursprünglichen Potenz her, nichts *Gemachtes*. Gleichwohl ist die Wirklichkeit, mit der wir uns tagtäglich konfrontiert sehen, in vielen Bereichen von einer *gemachten* Sprache bestimmt. Im Kontext unserer sogenannten „Informationsgesellschaft“ werden nicht nur die Inhalte – also was man *über* etwas jeweils zu denken hat – durch Fernsehen und Internet frei Haus geliefert (wobei Letzteres noch immerhin die Möglichkeit einer in gewissem Umfang selbstbestimmten Selektion offenlässt), sondern auch die Wortbedeutungen. Weil das Wort aus der „*Logos-Stiftung*“³⁸⁸ emanzipiert wurde, ist es in seinem Bedeuten nicht mehr verbindlich. Das Sprechen der Sprache selbst, also die Wirklichkeit, die das Wort von sich her eröffnet, wurde längst durch terminologische Begrenzungen und politisch korrekte Sprachregelungen zum Schweigen gebracht. Das vom sinnstiftenden Walten des *logos* abgeschnittene Wort ist offen für jedwede interessengeleitete Manipulation; es wird zum Spielball der unterschiedlichsten *Ideo-logien*. Der von der Wurzel des *logos* abgelöste menschliche Geist lässt sich beliebig *in-formieren*, d. h. durch instrumentalisierte und in ihrem Bedeuten manipulierte Wörter in die jeweils gewünschte Form bringen – ähnlich wie die zur Konservierung und Bestandsverrechnung „objektiven“ Wissens geschaffenen Datenträger. Allein im Hören auf das ursprüngliche, d. h. originale und

³⁸⁸ Botho Strauß, a. a. O., S. 49.

unverfälschte Wort, das von sich her spricht, vermag der Mensch diesem Netz von Abhängigkeiten zu entkommen.

Anhang

Bibliographie

1. Literatur

Aristoteles, *Metaphysik*, übersetzt und herausgegeben von Franz F. Schwarz, Stuttgart 1970.

Aristoteles, *Über die Seele*, griechisch-deutsch, mit Einleitung, Übersetzung (nach W. Theiler) und Kommentar herausgegeben von Horst Seidl, griechischer Text in der Edition von Wilhelm Biehl und Otto Apelt, Hamburg 1995.

Augustinus, *De trinitate*, lateinisch – deutsch, herausgegeben und übersetzt von Johann Kreuzer, Hamburg 2003.

Borsche, Tilman (Hrsg.), *Klassiker der Sprachphilosophie*, München 1996.

Frohnhofer, Herbert, *Gnosis*, in: Christian Schütz (Hrsg.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg/ Basel/ Wien 1988, S. 536-539.

Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 3., erweiterte Auflage, Tübingen 1972.

Georgiades, Thrasybulos, *Nennen und Erklängen – Die Zeit als Logos*, aus dem Nachlass herausgegeben von Irmgard Bengen, mit einem Geleitwort von Hans-Georg Gadamer, Göttingen 1985.

Goethe, Johann Wolfgang, *Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil, Urfaust*; herausgegeben und kommentiert von Erich Trunz, München 1986.

Heinzmann, Richard, *Philosophie des Mittelalters*, Zweite, durchgesehene und ergänzte Auflage, Stuttgart – Berlin – Köln 1998.

Heinzmann, Richard, *Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken*. Mit ausgewählten lateinisch-deutschen Texten, Stuttgart – Berlin – Köln 1994.

Heisenberg, Werner, *Quantentheorie und Philosophie*, Stuttgart 1979.

Hirschberger, Johannes, *Geschichte der Philosophie*, 2 Bände, Sonderausgabe der 14. Auflage, Freiburg im Breisgau 1991.

Keller, Albert, *Sprachphilosophie*, Freiburg - München 1979.

Kohlhaas, Sr. Emmanuela, *Musik und Sprache im Gregorianischen Gesang*, Beihefte zum Archiv für Musikwissenschaft, herausgegeben von Albrecht Riethmüller, Band 49, Stuttgart 2001.

Novum Testamentum Graece, post Eberhard Nestle et Erwin Nestle communiter ediderunt Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren, apparatus

criticum recensuerunt et editionem novis curis elaboraverunt Kurt Aland et Barbara Aland una cum Instituto studiorum textus Novi Testamenti Monasteriensi (Westphalia), 26. neu bearbeitete Auflage, Stuttgart 1979.

Picard, Max, *Der Mensch und das Wort*, Erlenbach-Zürich und Stuttgart 1955.

Plato, *Kratylos*, in: ders., *Sämtliche Werke*, Band 1, herausgegeben von Erich Loewenthal, mit einem bio-bibliographischen Bericht von Bernd Henninger und einem editorischen Nachwort von Michael Assmann, Wiesbaden 2001 (Lizensausgabe mit Genehmigung der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt, ursprünglich Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, vormals Berlin), S. 541-616, übersetzt von Julius Deuschle.

Pöltner, Günther, *Sprache der Musik*, in: ders. (Hrsg.), *Phänomenologie der Kunst*, Wiener Tagungen zur Phänomenologie 1999, Frankfurt am Main; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Wien 2000 (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie; Bd. 5).

Strauß, Botho, *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt*, München 2004.

Taylor, Charles, *Language and Human Nature*, in: ders., *Human Agency and Language*, Cambridge 1985 (Philosophical Papers 1).

Thomas von Aquin, *De ente et essentia*, lateinisch – deutsch, übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Franz Leo Beeretz, Stuttgart 1979.

Thomas von Aquin, *De veritate*, lateinisch-deutsch, herausgegeben und übersetzt von Albert Zimmermann, Hamburg 1986.

Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, lateinisch-deutsche Studienausgabe, 5 Bände, Darmstadt 2001.

Thomas von Aquin, *Summa theologica*, vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe, 36 Bände und 2 Zusatzbände, Salzburg – Leipzig 1939.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl, *Philosophie der Sprache*, Skriptum der Vorlesung im Wintersemester 1976/77 an der Universität Wien, Universitätsverlag der Hochschülerschaft an der Universität Wien GmbH, Wien 1977.

Welsch, Wolfgang, *Auf dem Weg zu einer Kultur des Hörens?*, in: Wolfgang Welsch, *Grenzgänge des Ästhetischen*, Stuttgart 1996.

Willaschek, Marcus, *Der mentale Zugang zur Welt. Realismus, Skeptizismus und Intentionalität*, Frankfurt am Main 2003.

Zeidler, Kurt Walter, *Prolegomena zur Wissenschaftstheorie*, Würzburg 2000.

2. Lexika

Der kleine Stowasser, *Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch*, bearbeitet von Dr. Michael Petschenig, Einleitung und Etymologie von Dr. Franz Skutsch, München 1971.

Gemoll, Wilhelm, *Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch*, Neunte Auflage, durchgesehen und erweitert von Karl Vretska, mit einer Einführung in die Sprachgeschichte von Heinz Kronasser, München/ Wien 1988.

Schütz, Christian, (Hrsg.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg/ Basel/ Wien 1988.

Curriculum

Daniel Schmidt, Mag. art., wurde 1969 in Hanau am Main (Deutschland) geboren. Nach der Reifeprüfung studierte er an der Hochschule für Musik und Darstellende Kunst in Wien Komposition und Dirigieren, sowie an der Universität Wien Philosophie in Verbindung mit einer Kombination von gewählten Fächern (Schwerpunkt: Katholische Theologie).

Er ist als Kirchenmusiker in Wien tätig, wobei er insbesondere geistliche Vokalmusik des Mittelalters und der Renaissance mit dem von ihm gegründeten Vokalensemble „Vox Gotica“ zur Aufführung bringt. Darüber hinaus wirkt er als Orchesterdirigent im In- und Ausland.

Seit 2003 lehrt er Gregorianische Paläographie und Semiologie an der Ordenshochschule der Servi Jesu et Mariae (SJM) in Blindenmarkt (Niederösterreich). Daneben widmet er sich in Vorträgen und Publikationen den philosophischen Aspekten des Zusammenhangs von Musik und Sprache.

Abstract

Die Arbeit widmet sich der Frage nach der Relation von Wort und Sache bzw. Sachverhalt. Handelt es sich hierbei um eine ursprüngliche Beziehung, so dass das im Wort jeweils Gesagte real ins Anwesen gelangt? Oder ist das Wort ein akustisches Zeichen, das durch Definition auf eine Vorstellung des Geistes, also auf einen außersprachlichen Inhalt bezogen wird?

Die Annäherung an diese Fragestellung geschieht auf dreierlei Weise. Zunächst wird durch eine Besinnung auf die sprachliche Verfasstheit alles Seienden der Horizont aufgeschlossen, in dem sich ein unbefangenes, d. h. von verkürzenden Implikationen absehendes Nachdenken über Sprache – das zugleich stets *mit* der Sprache und *in* der Sprache geschieht – immer schon aufhält. Dann wird versucht, die Seinsweise des Wortes von seiner äußeren, verlautenden Gestalt her zu erschließen. Schließlich wird die Frage nach der Relation von Wort und Sache anhand von Platos Dialog Kratylos, der Universaliendiskussion sowie der christlichen Lehre von Trinität und Inkarnation erörtert. Anhand der u. a. von Augustinus und Thomas von Aquin formulierten Analogie, die das Verhältnis zwischen Gottvater und Gottsohn sowie das Mysterium der Inkarnation von der Relation zwischen menschlichem Denken und Sprechen her zu veranschaulichen sucht, lässt sich, wie Hans-Georg Gadamer aufgezeigt hat, im Umkehrschluss ein Denken von Sprache ableiten, das im Wort eine Aktualisierung der Sache sieht, so dass diese im Wort zum realen Anwesen kommt.

Die Behandlung der Fragestellung unter diesen drei Herangehensweisen resultiert jeweils in der Einsicht, dass Sprache nur dann ursprünglich verstanden wird und unverkürzt sich zeigen kann, wenn man das Wort nicht als ein in der Welt Seiendes neben anderen Seienden auffasst, sondern als Vollzug des jeweils Intendierten – so dass das Wort dem Sein des Gesagten zugehörig ist und dieses ins reale Anwesen kommen lässt.

This work deals with the question about relation between word and thing, respectively fact. Is this relation to be seen as an original, natural one, causing that what is said in the word, comes to real presence? Or is the word an acoustic sign related to an intellectual idea, therefore to an extra-linguistic content, due an act of definition?

*The approximation to this problem is done by three different ways. First, reflecting about the linguistic constitution of all being, the horizon is opened in which a genuine thinking of language without reductive implications, that is always done with language, in form of language and by language, is ever keeping itself open. After this, it is attempted to disclose the word's way of being by phenomenologic viewing of its external, sounding form. Finally, the question about relation between word and thing is discussed in the context of Plato's dialogue *Kratylos*, the problem of universals and the Christian doctrine of trinity and incarnation. Starting from the analogy formulated for example by Augustinus and Thomas Aquinas, which is trying to explain the relation between Godfather and the Son of God, as well as the mystery of incarnation, by the relation of human thinking and speaking, it is possible, as shown by Hans-Georg Gadamer, to deduce – the other way around – a thinking of language, which interprets the word as an actualization of the intended thing, respectively fact.*

From discussion about the problem by these three ways, each time follows that language is able to show itself unshortened, that language is interpreted in a genuine way only on condition that the word is not understood as a being in the world in addition to other beings, but as an actualization of thing, respectively fact, that is intended at any one time. In this sense, word is part of the intended thing's or fact's actuality, which makes it appear in real presence.