

Giorgio Agamben

Was ist Philosophie?

Aus dem Italienischen
von Stefanie Günthner

S. FISCHER



Erschienen bei S. FISCHER

Die Originalausgabe erschien unter dem Titel
»Che cos'è la filosofia?« im Verlag Quodlibet, Macerata
© 2016 Quodlibet srl

Für die deutschsprachige Ausgabe:
© 2018 S. Fischer Verlag GmbH, Hedderichstr. 114,
D-60596 Frankfurt am Main

Satz: Pinkuin Satz und Datentechnik, Berlin
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck
Printed in Germany
ISBN 978-3-10-397248-1

Inhalt

Vorwort 7

I. Experimentum Vocis 9

II. Zum Begriff des Erfordernisses 51

III. Über das Sagbare und die Idee 63

IV. Über das Schreiben von Proömien 147

V. Anhang

Die vortrefflichste Musik. Musik und Politik 159

Anmerkungen 177

Bibliographie 179

Namenregister 185

Vorwort

Inwiefern die fünf in diesem Band versammelten Texte eine Idee der Philosophie beinhalten, die gleichsam auf die Titelfrage antwortet, wird nur demjenigen deutlich werden – wenn es denn deutlich wird –, der sie wohlwollend gelesen haben wird. Wie festgestellt wurde, muss derjenige, der in einer Zeit schreibt, die ihm zu Recht oder zu Unrecht barbarisch vorkommt, wissen, dass seine Ausdruckskraft und sein Ausdrucksvermögen darum nicht größer sind, sondern eher vermindert und verschlissen. Weil er aber nicht anders kann und Pessimismus ihm von Natur aus fremd ist – und er sich zudem nicht mit Gewissheit an eine bessere Zeit zu erinnern vermag –, kann sich der Autor nur denjenigen anvertrauen, die dieselben Schwierigkeiten erlebt haben wie er, und das heißt Freunden.

Im Unterschied zu den anderen vier Texten, die während der letzten beiden Jahre entstanden sind, arbeitet *Experimentum Vocis* Notizen aus, die aus der zweiten Hälfte der 1980er Jahre stammen. Er gehört daher in denselben Kontext wie die (später im Sammelband *Die Macht des Denkens* [Frankfurt 2013] zusammengefassten) Essays *Die Sache selbst, Die Überlieferung des Unvordenklichen, *Se. Das Absolute und das Ereignis* und der (als Vorwort zu *Kindheit und Geschichte* [Frankfurt 2004] wiederveröffentlichte) Aufsatz *Experimentum linguae*.

I. Experimentum Vocis

1. Wenngleich zu jeder Zeit und allerorts Gesellschaften existierten und weiterhin existieren, deren Sitten und Bräuche uns barbarisch oder zumindest inakzeptabel erscheinen, wie auch mehr oder weniger zahlreiche Menschengruppen existierten und existieren, die jegliche Regel, Kultur und Tradition bereitwillig in Frage stellen und stellen, wenngleich es darüber hinaus Gesellschaften gab und noch immer gibt, die durch und durch kriminell waren und sind, und es im Übrigen keine Normen und keine Werte gibt, über deren Gültigkeit alle Menschen einstimmig übereinkommen können, dürfen wir über einen Umstand doch niemals nachzudenken müde werden: den Umstand nämlich, dass es keine Gemeinschaft, keine Gesellschaft und keine Gruppe gibt oder jemals gab, die schlicht und einfach auf die Sprache zu verzichten beschlossen hätte. Nicht dass die mit dem Sprachgebrauch verbundenen Risiken und Schäden im Lauf der Geschichte nicht mehrfach ins Bewusstsein getreten wären: Religiöse und philosophische Gemeinschaften, im Westen wie im Osten, haben das Schweigen – oder, wie die antiken Skeptiker sagten, die »Aphasie« – praktiziert. Schweigen und Aphasie waren jedoch nichts anderes als der Versuch, die Sprache und die Vernunft auf bessere Weise zu gebrauchen, und gerade nicht die bedingungslose Aufkündigung des Vermögens zur Sprache, das, in allen Traditionen, mit dem Menschlichen untrennbar verknüpft zu sein scheint. Man hat sich oft gefragt, wie die Menschen zu sprechen

haben beginnen können, und dabei offenkundig nicht nachprüfbar und völlig unpräzise Hypothesen über den Sprachursprung formuliert. Die Frage aber, weshalb die Menschen nicht aufhören zu sprechen, wurde niemals untersucht. Praktisch liegen die Dinge einfach: Bekanntlich verliert das Kind, wenn es nicht innerhalb der ersten elf Lebensjahre in irgendeiner Weise der Sprache ausgesetzt wird, die Fähigkeit, sich die Sprache anzueignen. Mittelalterlichen Quellen zufolge soll Friedrich II. ein entsprechendes Experiment durchgeführt haben, allerdings mit einer völlig anderen Zielrichtung. Es ging ihm nicht etwa um den Verzicht auf die Überlieferung der Sprache, sondern gerade darum, die natürliche Sprache der Menschheit aufzuspüren. Der angebliche Ausgang des Experiments allein genügt schon, um die Glaubwürdigkeit der betreffenden Quellen in Zweifel zu ziehen: Diesen Quellen zufolge hätten die peinlich genau jeden Kontakts mit der Sprache beraubten Kinder spontan Hebräisch gesprochen (anderen Quellen zufolge Arabisch).

Dass das Experiment, dem Menschen die Sprache zu entziehen, niemals durchgeführt wurde – nicht nur nicht in den Konzentrationslagern der Nazis, sondern nicht einmal in den radikalsten und innovativsten utopischen Gemeinschaften –, dass niemand – nicht einmal diejenigen, die nicht einen Moment lang zögerten, Leben zu nehmen – es bisher gewagt hat, für etwas Derartiges die Verantwortung zu übernehmen, zeugt zweifellos von der unauflöslchen Bindung der Menschheit an das Wort. In der Definition, die will, dass der Mensch jenes Lebewesen ist, das die Sprache hat, ist das entscheidende Element ganz offensichtlich nicht das Leben, sondern die Sprache.

Gleichwohl wissen die Menschen nicht zu sagen, um was es für sie in der Sprache als solcher geht, bei der schieren Tatsache, dass sie sprechen. Auch wenn sie mehr oder weniger dunkel spüren, wie sinnlos es ist, die Sprache weiter so zu gebrauchen, wie sie es nach wie vor tun – oft reden sie ja nur drauflos, ohne sich etwas zu sagen zu haben oder um sich damit zu verletzen –, sprechen sie beharrlich weiter und überliefern ihren Nachkommen die Sprache, ohne zu wissen, ob es sich dabei um das höchste Gut oder das größte Unglück handelt.

2. Nehmen wir die Idee des Unbegreiflichen als Ausgangspunkt, die Idee eines Seins, das von der Sprache und der Vernunft ganz und gar abgeschnitten, absolut unerkennbar und beziehungslos, auf nichts bezogen ist. Wie konnte eine solche Idee überhaupt entstehen? Wie können wir sie denken? Hätte sie ein Wolf, ein Stachelschwein, eine Grille ersinnen können? Kann man behaupten, dass das Tier in einer ihm unbegreiflichen Welt lebt? Da ein Tier nicht über das Unsagbare nachdenkt, kann ihm seine Umgebung auch nicht als unsagbar erscheinen. Alles in ihr sendet ihm Zeichen und spricht zu ihm, alles lässt sich auswählen und integrieren, und alles, was das Tier nicht betrifft, existiert für es schlichtweg nicht. Auf der anderen Seite kennt der göttliche Geist *per definitionem* nichts Undurchdringliches, ist seine Erkenntnis grenzenlos; alles – selbst der Mensch und die träge Materie – ist für ihn erkennbar und transparent.

Wir müssen das Unbegreifliche mithin als exklusive Er-rungenschaft des *homo sapiens* betrachten und das Unsagbare als eine allein der menschlichen Sprache eignende

Kategorie. Der eigentliche Wesenszug dieser Sprache besteht darin, eine spezifische Beziehung zum Sein, von dem sie spricht, herzustellen, wie auch immer sie es benennt und bestimmt. Was auch immer wir benennen und konzipieren – allein durch den Umstand des Benanntseins ist es der Sprache und der Erkenntnis in gewisser Weise schon voraus-gesetzt, liegt es ihr bereits zu-grunde. Dies ist die grundlegende Intentionalität der menschlichen Sprache, die immer schon auf etwas bezogen ist, das sie als Unbezogenes, Beziehungsloses voraussetzt.

Jedes Setzen eines absoluten Prinzips oder eines Jenseits des Denkens und der Sprache muss sich mit diesem voraussetzenden Charakter der Sprache auseinandersetzen: Weil sie stets Relation ist, verweist sie auf ein beziehungsloses Prinzip zurück, das als solches selbst stets vorausgesetzt werden muss (oder wie es Mallarmé einmal ausgedrückt hat: »das Wort ist ein Prinzip, das sich durch die Negation eines jeden Prinzips entfaltet« – das heißt durch die Transformation des Prinzips in eine Voraussetzung, der ἀρχή in eine Hypo-these). Dies ist das ursprüngliche Mythologem und zugleich die Aporie, an der sich das sprechende Subjekt stößt: Die Sprache setzt ein Nicht-Sprachliches voraus, und dieses Beziehungslose, Unbezogene wird dadurch vorausgesetzt, dass es einen Namen erhält. Der vom Namen »Baum« vorausgesetzte Baum kann *in* der Sprache nicht ausgedrückt werden. Man kann lediglich *von* ihm sprechen, indem man von dem Umstand ausgeht, dass er einen Namen hat.

Was also denken wir, wenn wir ein Sein denken, das keine Beziehung zur Sprache hat? Wenn das Denken versucht, das Unbegreifliche und Unsagbare zu fassen, versucht es in

Wahrheit, ebene voraussetzende Struktur der Sprache zu fassen, ihre Intentionalität, ihr Bezogen-Sein auf etwas, das als ein außerhalb dieses Bezugs Existierendes vorausgesetzt wird. Wir können ein Sein, das keinerlei Beziehung zur Sprache unterhält, nur mittels einer Sprache denken, die keinerlei Beziehung zum Sein unterhält.

3. Die für die westliche Metaphysik grundlegende Verflechtung von Sein und Sprache, von Welt und Sprechen, Ontologie und Logik wird in ebendieser Struktur der Voraussetzung artikuliert. Mit dem Terminus »Voraussetzung« bezeichnen wir hier das »Subjekt« in seiner ursprünglichen Bedeutung: das *sub-iectum*, das Sein, das, indem es voraus und zugrunde liegt, dasjenige konstituiert, auf dessen Grundlage – auf dessen Voraus-Setzung – man spricht und etwas sagt und über welches selbst nichts gesagt werden kann (die *πρώτη οὐσία* oder das *ὑποκείμενον* bei Aristoteles). Der Terminus »Voraussetzung« ist treffend: *ὑποκεῖσθαι* wird ja als Perfekt Passiv von *ὑποτιθέναι*, wörtlich »zugrunde legen«, gebraucht, und *ὑποκείμενον* bedeutet folglich »das, was vorausgesetzt wurde, liegt einer Prädikation zugrunde«. In diesem Sinn konnte Platon, als er das sprachliche Bedeuten untersuchte, schreiben: »Jedem dieser Namen ist eine spezifische Substanz (*οὐσία*) vorausgesetzt (*ὑπόκειται*)« (*Protagoras*, 349 b), und »Wie können uns die ersten Namen, denen keine anderen Namen mehr vorausgesetzt sind (*οἷς οὐπω ἕτερα ὑπόκειται*), die Dinge zeigen?« (*Kratylos*, 422 d). Das Sein ist der Sprache (dem Namen, der es zeigt) also vorausgesetzt, ist das, auf dessen Grundlage man sagt, was man sagt.

Die Voraussetzung drückt also die ursprüngliche Relation

zwischen Sprache und Sein, zwischen den Namen und den Dingen aus, und die erste Voraussetzung ist ebendie, dass eine solche Relation existiert. Das Stiften einer Beziehung zwischen Sprache und Welt – das Stiften einer Voraussetzung – ist die konstitutive Leistung der menschlichen Sprache, so wie sie die abendländische Philosophie konzipiert hat: Onto-Logik, die Tatsache, dass das Sein gesagt wird und dass das Sagen sich auf das Sein bezieht. Allein unter dieser Voraussetzung sind Prädikation und Rede möglich: Die Voraussetzung ist das »auf dem« der Prädikation, verstanden als λέγειν τι κατά τινος, etwas über etwas sagen. Das »über etwas« (κατά τινος) ist nicht gleichbedeutend mit »etwas Sagen«, sondern drückt aus und verbirgt zugleich, dass in ihm die onto-logische Verknüpfung von Sprache und Sein immer schon vorausgesetzt ist – das heißt: dass die Sprache sich immer auf etwas bezieht, auf etwas beruht und nicht im Leeren spricht.

4. In der *Kategorienschrift* von Aristoteles nimmt die Verflechtung von Sein und Sprache die konstitutive Form der Voraussetzung an. Wie die antiken Kommentatoren beim Versuch, den Gegenstand dieser Schrift zu umreißen (als sie darüber rätselten, ob sie auf die Wörter, die Dinge oder die Konzepte zielt), voll und ganz verstanden haben, behandelt Aristoteles in den *Kategorien* nicht einfach nur die Wörter oder Dinge und auch nicht einfach nur die Konzepte, die Gedanken, sondern die »Wörter, insofern sie die Dinge mittels Konzepten bezeichnen«. Mit den Worten eines arabischen Kommentators: »Die logische Untersuchung betrifft die Gegenstände, insofern sie durch Wörter bezeichnet werden [...] Der Logiker befasst sich

nicht mit der Substanz oder dem Körper, insofern er von der Materie losgelöst ist oder insofern er sich bewegt oder eine Größe und Ausdehnung besitzt, sondern gerade insofern er von einem Terminus bezeichnet wird, zum Beispiel ›Substanz‹. Um was es in diesem »insofern« geht, das heißt, was dem Seienden dadurch geschieht, dass es durch einen Namen bezeichnet wird, das ist – oder sollte es zumindest sein – das Problem der Logik. Das wiederum bedeutet, dass der eigentliche Ort der *Kategorien* und jeder Logik die Implikation von Sprache und Sein – die Onto-Logik – ist, dass Logik und Ontologie nicht voneinander getrennt werden können. Das Seiende als Seiendes (ὄν ἢ ὄν) und das als Seiendes Gesagte sind unzertrennlich.

Allein diese Implikation setzt uns in den Stand, die Ambiguität der οὐσία πρώτη, der ersten Substanz der aristotelischen *Metaphysik* zu verstehen, eine Ambiguität, die die lateinische Übersetzung von οὐσία mit *substantia* festgeschrieben und der abendländischen Philosophie als unbewältigtes Erbe hinterlassen hat. Gerade weil in ihr die ontologische Struktur der Voraussetzung auf dem Spiel steht, konnte die οὐσία πρώτη, die sich ursprünglich auf ein Einzelding bezog, *substantia* werden, das heißt zu dem, was den Prädikationen, dem »etwas über etwas sagen« zugrunde liegt. Worin besteht nun die Struktur dieser Implikation? Wie konnte eine Einzelexistenz zu jenem Substrat werden, unter dessen Voraussetzung man sagt, was man sagt?

Das Sein wird nicht deshalb vorausgesetzt, weil es dem Menschen in Form einer vor-sprachlichen Intuition immer schon gegeben wäre. Vielmehr wird gerade die Sprache immer schon so artikuliert – das heißt gespalten –, dass

sie im Namen dem ihm zugeordneten Sein immer schon begegnet ist bzw. es immer schon vorausgesetzt, zugrunde gelegt hat. Das *Prä-* bzw. das *Sub-* gehört daher zur Form der Intentionalität selbst, zur Relation von Sprache und Sein.

5. Im Doppelstatus der οὐσία πρώτη – Einzelding und Substanz – hallt die doppelte Artikulation der Sprache wider, die seit jeher in Name und Diskurs, *langue* und *parole*, Semiotik und Semantik, Sinn und Denotation gespalten ist. Diese Differenzen identifiziert zu haben ist keine Leistung der modernen Linguistik; vielmehr wurden sie bereits im griechischen Nachdenken über das Sein als grundlegend erfahren. Hatte bereits Platon die Ebene der Namen (ὄνομα) deutlich von der Ebene des Diskurses (λόγος) abgegrenzt, bildet die Unterscheidung der λεγόμενα ἄνευ συμπλοκῆς, dessen, was ohne Verbindung gesagt wird (»Mensch«, »Ochse«, »läuft«, »sieg«), von den λεγόμενα κατὰ συμπλοκὴν, der Rede als verbundenen Worten (»der Mensch läuft«, »der Mensch siegt«, *Kategorien*, 1 a 16–19), nachgerade das Fundament der aristotelischen Kategorienliste. Die erste Ebene entspricht der von der faktischen Rede (die *parole* bei Saussure, das Semantische bei Benveniste) unterschiedenen Sprache (die *langue* bei Saussure, das Semiotische bei Benveniste).

Wir sind so sehr an die Existenz eines Sprache genannten Seienden gewöhnt, und die Isolierung einer von der faktischen Rede unterschiedenen Ebene des Bedeutens ist uns so vertraut, dass wir uns nicht klarmachen, dass in dieser Unterscheidung zum ersten Mal eine fundamentale Struktur der menschlichen Sprache zum Vorschein kommt, die

diese von allen anderen Sprachen unterscheidet und ohne die so etwas wie eine Wissenschaft und eine Philosophie überhaupt nicht hätten entstehen können. Wenn Platon und Aristoteles als Begründer der Grammatik angesehen werden konnten, dann deshalb, weil ihre Sprachreflexion jenen Boden bereitet hat, auf dem die Grammatiker – vermittelt einer Untersuchung der Rede – viel später das, was wir Sprache nennen, konstruieren und den Akt des Sprechens – die einzige reale Erfahrung – als Vollzug eines Sprache genannten *ens rationis* (wie zum Beispiel die griechische, die italienische Sprache etc.) interpretieren konnten. Gerade weil es auf dieser grundlegenden Spaltung der Sprache beruht, ist das Sein immer schon in Essenz und Existenz, in *quid est* und *quod est*, in Potenz und Akt gespalten: Die ontologische Differenz gründet in erster Linie auf der Möglichkeit, eine in der Rede nicht (aus)gesagte Ebene der Sprache und der Namen von einer Ebene der Rede zu unterscheiden, die unter der Voraussetzung Ersterer gesagt wird. Das entscheidende Problem, mit dem es jede metaphysische Reflexion aufnehmen muss, ist genau das Problem, an dem auch jede Theorie der Sprache zu scheitern droht: Wenn das (aus)gesagte Sein immer schon in Essenz und Existenz, Potenz und Akt gespalten ist und die es (aus)sagende Sprache immer schon in Sprache als *langue* und Rede, Sinn und Denotation zerfällt, wie ist dann ein Übergang von der einen zur anderen Ebene möglich? Und warum sind das Sein und die Sprache so verfasst, dass sie diesen Hiatus von Beginn an in sich bergen?

6. Die Anthropogenese war mit dem Ereignis der Sprache, das heißt zu dem Zeitpunkt, als der Primat der Gattung

homo zum Sprecher wurde, nicht ein für alle Mal abgeschlossen. Vielmehr musste in einer geduldigen, jahrhundertelangen und beharrlichen Befassung analysiert, interpretiert und konstruiert werden, um was es in diesem Ereignis eigentlich ging. Damit so etwas wie die westliche Zivilisation entstehen konnte, musste man zunächst verstehen – bzw. sich zu verstehen entschließen –, dass das, was wir sprechen, dass das, was wir tun, wenn wir sprechen, eine Sprache ist und dass diese Sprache aus Worten geformt ist, die sich – dank eines Vermögens, das sich nur mit Hilfe vollkommen unwahrscheinlicher Hypothesen erklären lässt – auf die Welt und die Dinge beziehen. Dazu mussten im kontinuierlichen, nichtsegmentierten Strom der Laute, die durch den Gebrauch von Organen produziert wurden, die man in der Hauptsache von anderen (überwiegend auf die Ernährung bezogenen) Funktionssystemen geliehen hatte, zunächst die mit einer eigenständigen Bedeutung (μέρη τῆς λέξεως; Wörter) versehenen Redeteile erkannt werden und innerhalb dieser Redeteile die nicht weiter zerlegbaren Elemente (στοιχεῖα, Buchstaben), aus denen sich die Redeteile zusammensetzten. Die uns vertraute Zivilisation gründet in erster Linie auf einer »Interpretation« (ἑρμηνεία) des Sprechakts, auf der »Entfaltung« jener Erkenntnismöglichkeiten, die als in der Sprache enthalten und »impliziert« gedacht werden. Aus ebendiesem Grund kommt dem aristotelischen Traktat De interpretatione (Περὶ ἑρμηνείας), das mit der These beginnt, dass das, was wir tun, wenn wir sprechen, eine bedeutungsgebende Verknüpfung von Wörtern, Buchstaben, Gedanken und Dingen ist, in der Geschichte des abendländischen Denkens eine entscheidende Bedeutung

zu, und aus ebendiesem Grund war und ist die inzwischen schon an den Grundschulen gelehrt Grammatik bis heute – zumindest in einem gewissen Maße – die Grundlagen- disziplin des Wissens und der Erkenntnis. (Selbstver- ständlich besitzt die grammatische Reflexion neben dieser epistemisch-erkenntnistheoretischen auch eine politische Bedeutung: Wenn das, was die Menschen sprechen, eine Sprache ist und es nicht lediglich eine einzige Sprache, sondern viele Sprachen gibt, dann korrespondiert der Plu- ralität der Sprachen eine Pluralität der Völker und politi- schen Gemeinschaften.)

7. Bedenken wir nun die paradoxe Natur des Sprache ge- nannten Gedankending, des *ens rationis* (wir sprechen hier vom Gedankending, weil nicht klar ist, ob die Sprache im Bewusstsein, in den faktischen Reden oder bloß in den Grammatik- oder Wörterbüchern existiert). Sie wurde durch die geduldige, minutiöse Analyse des Akts des Spre- chens konstruiert, wobei unterstellt wurde, dass man nur unter der Voraussetzung einer Sprache sprechen könne und die Dinge in einem Zeichensystem, das sich potentiell und nicht nur aktuell auf die Dinge bezieht, immer schon benannt seien (auch wenn man unmöglich erklären konn- te – außer in mythologischer Manier –, von wem). Das Wort »Baum« kann den Baum in einem Redeakt bezeich- nen, insofern man voraussetzt, dass die Vokabel »Baum«, für sich genommen und über jede aktuelle Denotation hinaus, »Baum« bedeutet. Die Sprache wäre demnach in der Lage, ihre Signifikationsmacht in der Rede auszuset- zen, um die Dinge nach Art eines Lexikons rein virtuell zu bedeuten. Genau darin besteht die bereits angesprochene

Differenz zwischen *langue* und *parole*, Semiotischem und Semantischem, Sinn und Denotation, die die Sprache irreversibel in zwei voneinander geschiedene Ebenen spaltet, die gleichwohl auf geheimnisvolle Weise miteinander kommunizieren.

Dass diese Spaltung der Sprache in Zusammenhang steht mit dem Bruch innerhalb des Ontologischen, der in der Unterscheidung von »Potenz« und »Akt«, δύναμις und ἐνέργεια zum Ausdruck kommt, mit Hilfe deren Aristoteles das Sein artikuliert, wird noch offensichtlicher, wenn man sich daran erinnert, dass eine der grundlegenden Bedeutungen des Ausdrucks δύναμις schon bei Platon »Bedeutung eines Wortes« ist. Der Zwiefältigkeit der sprachlichen Signifikation entspricht der Akt des Voraussetzens im Ontologischen: Der Sinn ist eine Voraussetzung der Denotation und die *langue* eine Voraussetzung der *parole*, so wie die Essenz eine Voraussetzung der Existenz und die Potenz eine Voraussetzung des Aktes ist. Aber genau an dieser Stelle verkompliziert sich alles. Sinn und Denotation, Sprache und Rede spielen sich faktisch auf zwei verschiedenen Ebenen ab, und es scheint keinen Übergang von der einen zur anderen zu geben. Man kann nur unter der Voraussetzung einer Sprache sprechen, aber in der Rede das zu sagen, was in der Sprache »gerufen« und benannt wurde, ist regelrecht unmöglich. Dies ist genau jener unüberwindbare Gegensatz zwischen Semiotischem und Semantischem, an dem das radikale Denken Benvenistes scheiterte (»Die Welt des Zeichens ist in sich geschlossen. Vom Zeichen zum Satz gibt es keinen Übergang [...]. Sie sind durch einen Hiatus getrennt«);¹ oder der Gegensatz von Namen und Aussage bei Wittgenstein (»Die Gegen-

stände kann ich nur nennen. Zeichen vertreten sie. Ich kann nur von ihnen sprechen, sie aussprechen kann ich nicht.«)² Alles, was wir über die Sprache wissen, haben wir vom Sprechen aus gelernt, und alles, was wir über das Sprechen begreifen, verstehen wir von der Sprache aus; und dennoch führt die Wissen und Erkenntnis erst ermöglichende Interpretation (die ἐρμηνεία) des Sprechakts anhand der Sprache in letzter Instanz zu einer Unmöglichkeit des Sprechens.

8. Dieser voraussetzenden Struktur der Sprache korrespondiert die Eigenart ihrer Seinsweise, die darin besteht, dass sie sich spalten muss, um das Benannte sein zu lassen. Ebendiese Natur der Sprache hat Duns Scotus im Sinn, wenn er die Relation als ens debilissimum definiert und anfügt, dass sie darum so schwer erkennbar sei. In ontologischer Hinsicht ist die Sprache äußerst schwach, weil sie in der benannten Sache notwendig verschwinden muss; andernfalls stünde sie, anstatt sie zu bezeichnen und zu enthüllen, dem Erfassen der Sache im Wege. Gleichwohl liegt gerade darin – darin, dass die Sprache in dem, was sie sagt und benennt, selbst nicht wahrgenommen und nicht gesagt wird – ihre spezifische Potenz. Denn wenn, wie Meister Eckart schreibt, die Form, durch die wir ein Ding erkennen, selbst etwas wäre, lenkte sie als solches zur Erkenntnis ihrer selbst hin und von der Erkenntnis des Dings ab.³ Das Risiko, selbst als etwas wahrgenommen zu werden und uns von dem abzuschneiden, was sie uns offenbaren, aufweisen soll, ist der Sprache wesensimmanent. Das Nicht-selbst-sagen-Können während sie anderes sagt, ihr stets ekstatisches am Ort-des-Anderen-Sein ist die unver-

kennbare Signatur der menschlichen Sprache und zugleich ihr ursprünglicher Makel.

Aber nicht allein die Sprache ist ein äußerst schwaches Seiendes, sondern auch das Subjekt, das sich in dieser Sprache herstellt und irgendwie mit ihr zurecht kommen muss. Jedes Mal, wenn das Lebewesen der Sprache begegnet, jedes Mal, wenn es »ich« sagt, entsteht tatsächlich eine Subjektivität. Aber gerade weil es in der Sprache und durch die Sprache hervorgebracht wird, ist es für das Subjekt so schwierig, sein eigenes Stattfinden zu begreifen. Andererseits lebt die Sprache – die *langue* – nur, wird sie nur dann belebt, wenn ein Sprecher sie in einem Sprechakt aufnimmt.

Die abendländische Philosophie entsteht im Clinch mit diesen beiden schwächsten Seienden, die eins aus dem anderen bestehen sowie eins im anderen stattfinden und aneinander ständig scheitern – darum versuchen sie so hartnäckig, sich gegenseitig zu fassen und zu begreifen.

9. Gerade weil das Sein in der Sprache gegeben ist, die Sprache aber in dem, was sie sagt und aufzeigt, unausgesprochen bleibt, schickt sich das Sein und verbirgt es sich den Sprechenden in einer epochalen Geschichte. Die historisierende und chronogenetische Macht des λόγος ist Auswirkung seiner voraussetzenden Struktur und ontologischen Schwäche. Insofern es in dem, was es entbirgt, verborgen bleibt, stiftet das Entbergende das Sein als das, was sich dadurch historisch entbirgt, dass es in jeder seiner epochalen Entbergungen unerreichbar und unangetastet bleibt. Und insofern die Sprache ein historisch Seiendes ist, ist die ἐμπνεῖα, die die abendländische Philosophie

seit zwei Jahrtausenden beherrscht, eine Auslegung der Sprache, die ihr – weil sie sie in *langue* und *parole*, Synchronie und Diachronie gespalten hat – niemals endgültig beikommen kann. Und so wie das Sein und die Sprache ihrer geschichtlichen Entfaltung vorausgesetzt bleiben, so bestimmt die Voraussetzung auch die Art und Weise, in der der Westen die Politik gedacht hat. Die Gemeinschaft, um die es in der Sprache geht, wird in Gestalt eines historischen *a priori* oder eines Grundes vorausgesetzt: Gleich, ob es sich um ein ethnisches Substrat, eine Sprache oder einen Vertrag handelt, stets nimmt das Gemeinsame die Form einer unerreichbaren Vergangenheit an, die das Politische als »Staat« bzw. Zustand definiert.

Vieles deutet darauf hin, dass diese grundlegende Struktur der abendländischen Ontologie und Politik ihre Wirkmacht eingebüßt hat. Indem das Denken des 20. Jahrhunderts das in unserem Zusammenhang Offenkundige formulierte, »Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache«, bekräftigte es lediglich, dass die Sprache »jeder natürlichen menschlichen Beziehung und Handlung, allem menschlichen Fühlen, Intuieren, Wünschen sowie allen menschlichen Bedürfnissen und Instinkten« inhärent ist, was bereits der deutsche Idealismus behauptet und bedingungslos ins Bewusstsein gehoben hatte. So gesehen ist es sicherlich kein Zufall, dass die komparative Grammatik und die Hypothese bzw. Unterstellung eines Indoeuropäischen zeitgleich mit der Hegel'schen Philosophie entstehen, dass der letzte Band der *Wissenschaft der Logik* im selben Jahr (1816) erscheint wie das *Conjugationssystem* von Franz Bopp. Das Indoeuropäische – das die Linguisten durch eine geduldige morphologische und phonologische Analyse der histori-

schen Sprachen rekonstruiert (oder vielmehr erschaffen) haben – ist keine Sprache, die gleich beschaffen und lediglich älter wäre als alle anderen Sprachen: Vielmehr ist es so etwas wie eine absolute *langue*, die niemand je gesprochen hat oder jemals sprechen wird. Als solches bildet es das historische und politische *a priori* des Westens, das die Einheit und die gegenseitige Erkennbarkeit seiner vielen Sprachen und seiner vielen Völker garantiert. So wie Hegel behauptet hat, dass der Gang der Menschheitsgeschichte sich erfüllt habe und die historischen Potentiale der Religion, der Kunst und der Philosophie sich im Absoluten aufgelöst und verwirklicht hätten, so kulminierte der Prozess, der den Westen zur umfassenden Erkenntnis der in seiner Sprache eingelassenen kognitiven Potentiale geführt hat, in der Konstruktion des Indoeuropäischen.

Deshalb stieg die Linguistik Ende des 18., Anfang des 19. Jahrhunderts zur Leitdisziplin der Humanwissenschaften auf, und deshalb koinzidiert ihre plötzliche Erschöpfung und ihr unvorhergesehenes Scheitern im Werk von Benveniste mit einem epochalen Wandel im historischen Geschick des Westens. Der Westen, der die in seine Sprache eingelassene Potenz verwirklicht und zum Abschluss gebracht hat, muss sich nun einer Globalisierung öffnen, die seinen Triumph und zugleich sein Ende markiert.

10. An diesem Punkt angelangt, können wir nun eine Hypothese über den Sprachursprung formulieren, die auch nicht mythologischer ist als alle übrigen (philosophische Hypothesen haben notwendigerweise einen mythischen Charakter, sind immer »Erzählungen« – und die Strenge des Denkens besteht gerade darin, sie als solche zu er-

kennen und sie nicht mit Prinzipien zu verwechseln). Wie alle anderen Tiere war der Primat, der sich zum *homo sapiens* entwickeln sollte, immer schon mit einer Sprache ausgestattet, die sich gewiss von der uns bekannten unterschied, ihr aber vermutlich nicht unähnlich war. Folgendes ist geschehen: Der Primat der Gattung *homo* wurde sich zu einem gewissen Zeitpunkt – der mit der Anthropogenese zusammenfällt – bewusst, eine Sprache zu besitzen, das heißt, er hat sie von sich abgesondert und als ein Objekt externalisiert, um damit beginnen zu können, sie in einem unablässigen und vermutlich bis heute nicht abgeschlossenen Prozess – in dem Philosophie, Grammatik, Logik, Psychologie, Informatik einander abwechselten – zu bedenken, zu analysieren und auszuarbeiten. Und weil er seine Sprache aus sich ausgestoßen hatte, musste der Mensch – im Unterschied zu den übrigen Tieren – lernen, sie exosomatisch weiterzugeben, von der Mutter auf das Kind dergestalt, dass sich die Sprache im Laufe der Generationen babylonisch vervielfältigte und sich in Abhängigkeit von Ort und Zeit immer stärker veränderte. Nachdem er seine Sprache von sich abgesondert hatte, um sie einer geschichtlichen Tradition zu überantworten, dividierten sich für den sprechenden Menschen Leben und Sprache, Natur und Geschichte auseinander; zugleich wurden sie zusammen artikuliert, aneinander gekoppelt. Vermittels der Phoneme, Buchstaben und Silben wurde die externalisierte Sprache in die Stimme wieder eingeschrieben und fiel die Analyse der Sprache mit der Artikulation der Stimme zusammen (φωνὴ ἔναρθρος; die artikuliert, gegliederte Stimme des Menschen im Gegensatz zur unartikulierten Stimme des Tieres).

Das bedeutet, dass die Sprache weder eine menschliche Erfindung ist noch eine göttliche Gabe, sondern etwas dazwischen, das seinen Sitz in einer Indifferenzzone zwischen Natur und Kultur, Endo- und Exosomatischem hat (dieser Bipolarität korrespondiert die Spaltung der menschlichen Sprache in *langue* und *parole*, Semiotisches und Semantisches, Synchronie und Diachronie). Dies bedeutet ferner, dass der Mensch nicht einfach *homo sapiens* ist, sondern in allererster Linie *homo sapiens loquendi*, dasjenige Lebewesen, das nicht einfach nur spricht, sondern zu sprechen weiß, in dem Sinn, dass das Sprachwissen – selbst in seiner elementarsten Form – jedem anderen Wissen notwendig vorausgehen muss.

Was gegenwärtig vor unseren Augen geschieht, ist Folgendes: Die Sprache, die als Sache [cosa] – der Etymologie zufolge als *causa*, das heißt »Grund« – *par excellence* der Menschheit externalisiert wurde, scheint das Ende ihrer anthropogenetischen Wegstrecke erreicht zu haben und wieder zur Natur, von der sie herkommt, zurückkehren zu wollen. Auf die Erschöpfung des Projekts der komparativen Grammatik – das heißt auf ein Wissen, das ein Verständnis der Sprache sicherstellen sollte – folgte ja der Aufstieg der generativen Grammatik, mithin eine Konzeption von Sprache, deren Horizont nicht länger historisch und exosomatisch, sondern letztlich biologisch und eingeboren ist. Die Wertschätzung der historischen Macht der Sprache wird offenkundig durch eine Informatisierung der menschlichen Sprache ersetzt, die diese in einem Kommunikationscode fixiert, der an den von Tiersprachen erinnert.

11. Nun wird verständlich, warum die menschliche Sprache von Beginn an einer Reihe von Spaltungen ausgesetzt war, die sich in keiner Tiersprache ereignet haben. Wir beziehen uns hier auf die Spaltung in Namen und Rede, die schon für die Griechen (ὄνομα vs. λόγος bei Platon; λεγόμενα ἄνευ συμπλοκῆς vs. λεγόμενα κατὰ συμπλοκὴν bei Aristoteles, *Kategorien*, 1 a 16–18) und die Römer (*nominum impositio* vs. *declinatio* bei Varro, *De lingua latina*, VIII 5–6) selbstverständlich war, bis hin zu den Spaltungen in langue und parole bei Saussure und in Semiotisches und Semantisches bei Benveniste, die den Erstgenannten in gewisser Weise entsprechen. Der sprechende Mensch hat die Namen weder erfunden, noch sprudeln sie als animalische Stimme aus ihm heraus. Er kann sie nur durch eine exosomatische Überlieferung und Unterweisung empfangen. Im Diskurs verstehen sich die Menschen dagegen ohne weitere Erklärung. Diese Zweiteilung der Sprache hat eine Reihe von Aporien zur Folge: Auf der einen Seite vermag die Sprache ihrem durch die Namen bedingten Weltbezug nicht beizukommen (die Bedeutungen der Namen, schreibt Wittgenstein im *Tractatus*, Satz 4.026, »müssen uns erklärt werden, daß wir sie verstehen«). Auf der anderen Seite führt, mit Benveniste gesprochen, kein Weg von der semiotischen Ebene der Namen zur semantischen Ebene der Aussage, so dass sich der Akt des Sprechens als unmöglich erweist.

Bedenken wir nun den speziellen Charakter des anthropogenetischen Ereignisses, das zu diesen Spaltungen geführt hat: Der Mensch gewinnt zu der ihm eigenen Natur – zur Sprache, die ihn als ζῷον λόγον ἔχον und *animal rationale* definiert – nur auf dem Weg der Geschichte Zugang, das

heißt durch eine exosomatische Überlieferung. Wird ihm dieser Zugang verwehrt, dann verliert er die Fähigkeit, die Sprache zu erlernen, und erweist sich als ein Wesen, das nicht wirklich oder noch nicht wirklich menschlich ist (man denke nur an die *enfants sauvages* und an die Wolfskinder, die das Zeitalter der Aufklärung so sehr beunruhigten). Das bedeutet, dass im Menschen – das heißt in jenem Lebewesen, das allein durch die Geschichte Zugang zu seiner Natur gewinnt – Menschliches und Unmenschliches einander ohne natürliche Artikulation gegenüberstehen und so etwas wie eine Zivilisation erst ausgehend von der Erfindung und Konstruktion ihrer historischen Artikulation entstehen konnte. Die spezifische Leistung der Philosophie und der grammatischen Reflexion bestand darin, die Stimme als den Ort dieser Artikulation zu identifizieren und zu konstruieren.

Es ist kein Zufall, dass die Sammlung von Aristoteles' logischen Schriften, und das heißt die erste und umfassendste Interpretation der Sprache als Erkenntnis-»Instrument« den Titel Ὀργανον erhielt, was sowohl technisches Instrument als auch Körperteil bedeuten kann. Zu Beginn von Περὶ ἑρμηνείας (*De interpretatione*, 16 a 3 ff.) gebraucht Aristoteles in Bezug auf die Sprache die Wendung τὰ ἐν τῇ φωνῇ, »was in der Stimme ist« und nicht einfach nur, wie man hätte erwarten können und wie er es gleich darauf ja auch tat, φωναί, die Wörter (»was in der Stimme ist«, schreibt er, ist Symbol der Seeleneindrücke – παθήματα ἐν τῇ φωνῇ – und die geschriebenen Buchstaben sind Symbole dessen, »was in der Stimme ist«). Die Sprache ist in der Stimme, aber sie ist nicht die Stimme: Sie ist am Ort, an der Stelle der Stimme. Deshalb stellt Aristoteles in der *Po-*

litik (1235 a 10–18) die animalische φωνή als unmittelbaren Ausdruck der Freude und des Schmerzes dem menschlichen λόγος gegenüber, der das Gerechte und Ungerechte, das Gute und das Schlechte kundtut und das Fundament der politischen Gemeinschaft bildet. Die Anthropogenese ereignete sich zeitgleich mit der Spaltung der Tierstimme und der Ansiedlung des λόγος am Ort der φωνή. Die Sprache hat am Nicht-Ort der Stimme statt. Aufgrund dieser aporetischen Situation ist die Sprache dem Lebewesen zum Greifen nah und zugleich durch eine unüberbrückbare Distanz von ihm getrennt.

12. Wie der Westen die Sprache und das heißt die Tatsache, dass das menschliche Lebewesen ein sprechendes Wesen ist, gedacht hat, lässt sich nur begreifen, wenn zuvor die spezielle Stellung des λόγος in der φωνή, das heißt der Zusammenhang von Stimme und Sprache geklärt worden ist. Demgemäß bestand die Zielrichtung von Aristoteles' Traktat *De interpretatione* nicht ausschließlich und in erster Linie darin, den Verweisungszusammenhang zwischen Wörtern, Konzepten und Dingen zu gewährleisten, sondern zuvörderst darin – mittels der Verortung der Sprache in der Stimme –, die Verbindung zwischen dem Lebewesen und seiner Sprache sicherzustellen. Die Analyse der Sprache setzt die Analyse der Stimme voraus.

Bereits die antiken Kommentatoren erörterten die Frage, was mit der Wendung τὰ ἐν τῇ φωνῇ gemeint sei. Ammonios, der rätselte, warum Aristoteles schrieb, »was in der Stimme ist, ist Symbol der Erleidnisse in der Seele«, antwortete, der Philosoph habe die Formulierung »was in der Stimme ist« verwendet und nicht »die stimmlichen Ver-

lautbarungen« (φωναί), »um zu zeigen, dass es eine Sache ist, Stimme zu sagen, eine andere aber, Name und Verb zu sagen, und dass ein Symbol durch Konvention zu sein nicht der bloßen Stimme zukommt (τῆ φωνῆ ἀπλῶς), sondern allein dem Namen und dem Verb. Von Natur (φύσει) aus vermögen wir Laute (φωνεῖν) zu produzieren, so wie wir sehen und hören können; Namen und Verben hingegen werden von unserem Verstand erzeugt, und zwar dadurch, dass wir die Stimme als Materie gebrauchen (ὑλη κεχρημένα τῆ φωνῆ)« (Ammonios 1897, S. 22). Ammonios, der sich hier, wie es scheint, treu an Aristoteles' Intention hält, deutet an, dass das Vermögen, die Dinge (gemäß Konvention und nicht von Natur aus) zu bezeichnen, gerade nicht der Tierstimme eignet, sondern der aus Namen und Verben gebildeten Sprache. Gleichwohl findet Sprache in der Stimme statt. Was aufgrund von Konvention ist, wohnt in dem, was von Natur aus ist.

Nachdem er in *De interpretatione* die semantische Verflochtenheit aus Sprache, Erleidnissen in der Seele, Buchstaben und Dingen beschrieben hat, unterbricht Aristoteles seine Abhandlung brüsk und verweist auf seine Schrift *De anima* (»davon war schon in der Schrift *De anima* die Rede; denn sie sind Gegenstand einer anderen Untersuchung – ἄλλης γὰρ πραγματείας«; *De interpretatione*, 16 a 9). Hier hatte er die Stimme als »Ton eines Beseelten« (ψόφος ἐμψύχου) definiert und präzisiert, dass »keines der unbeseelten Dinge Stimme hat und man von ihnen nur im Sinne der Ähnlichkeit sagt, dass sie Stimme haben, z.B. eine Flöte und Lyra« (*De anima*, 420 b 5). Wenige Zeilen später wird diese Definition wiederholt und weiter ausgeführt: »Die Stimme aber ist Schall bzw. Ton eines Lebewesens (ζῶου ψόφος),

und zwar nicht durch einen beliebigen Teil. Da aber alles dadurch erschallt, dass etwas gegen etwas und in etwas schlägt, und dies Luft ist, so dürften aus gutem Grund wohl nur die Lebewesen Stimme haben, die Luft aufnehmen« (*De anima*, 14–16). Diese Definition erschien ihm aber offenbar unzureichend, führte er in diesem Zusammenhang doch noch eine andere an, die in der weiteren Geschichte der Sprachreflexion maßgeblichen Einfluss ausüben sollte: »Nicht jeder Ton eines Lebewesens ist Stimme, wie wir bereits sagten (es ist ja auch möglich, mit der Zunge Ton zu erzeugen oder auch durch Husten) – vielmehr muss das Schlagende beseelt und mit einer bestimmten Vorstellung (μετὰ φαντασίας τινός) versehen sein. Denn die Stimme ist ein bedeutungstragender Ton (σημαντικὸς ψόφος) [...]« (*ibd.*, 29–32).

Wenn sich die Sprache demnach zwar aufgrund ihrer Bedeutungsdimension von der Stimme unterscheidet (das heißt aufgrund des Umstands, dass die Sprache an die hier als Vorstellungen bezeichneten Erleidnisse in der Seele gebunden ist), erläutert Aristoteles doch nicht näher, wodurch die animalische Stimme zur bedeutenden Sprache wird.

An ebendieser Stelle erwächst den Buchstaben (γράμματα), die in der semantischen Verflochtenheit von *De Interpretatione* ausschließlich als Zeichen für das, was in der Stimme ist, angeführt werden, ihre entscheidende Funktion. Die Buchstaben sind nicht lediglich Zeichen, sondern Elemente (στοιχεῖα, der alternative griechische Terminus für Buchstaben) der Stimme, das, wodurch die Stimme bedeutsam und verständlich wird. »Ein Buchstabe (στοιχεῖον) ist«, wie Aristoteles in der *Poetik* unmissverständlich feststellt, »ein unteilbarer Laut, aber nicht irgendein Laut, sondern

ein solcher, durch den eine Stimme verständlich wird (συνθετὴ γίνεσθαι φωνή). Denn auch bei den Tieren gibt es unteilbare Laute, von denen ich aber keinen als Buchstaben bezeichne. Die Teile der verständlichen Stimme sind der Vokal (φωνῆεν), der Halbvokal (ἡμίφωνον) und die Muta (ἄφωνον)« (*Poetik*, 1456 b 22–25). In der *Metaphysik* wird diese Definition bekräftigt: »Die Elemente (στοιχεῖα) der Stimme sind diejenigen [Laute], aus denen sie zusammengesetzt ist (σύγκειται), sowie die letzten Bestandteile, in die sie zerlegt werden kann« (*Metaphysik*, 1014 a 26), und in den *Problemata Physica* heißt es: »Die Menschen bringen viele Buchstaben [γράμματα] hervor, die anderen Lebewesen jedoch keinen, oder höchstens zwei oder drei Konsonanten. Diese aber bilden in Verbindung mit den Vokalen die Rede. Die Sprache [λόγος] ist nicht ein Bedeuten vermittelt der Stimme, sondern vermittelt ihrer Affektionen [πάθεισι]. Die Buchstaben sind die Affektionen der Stimme« (X, 39, 895 a 7 ff.). Die *Tierschriften* betonen die Funktion der Zunge und der Lippen bei der Erzeugung von Buchstaben: »Die durch die Stimme gebildete Sprache besteht aus Buchstaben [ἐκ τῶν γραμμάτων σύγκειται]; wenn aber die Zunge nicht so beschaffen wäre, wie sie es ist, und die Lippen nicht feucht wären, könnte man die meisten Buchstaben nicht aussprechen. Denn sie entstehen teils durch Anstöße der Zunge, teils durch Schließen der Lippen« (*Über die Teile der Lebewesen*, 659 b 30). Mit einem Ausdruck, den die Grammatiker zu einem regelrechten *Terminus technicus* ihrer Wissenschaft erheben sollten, wird diese konstitutive Einschreibung der Buchstaben in die Stimme als »Artikulation«, als Gliederung (διάρθρωσις) definiert: »Die Stimme [φωνή] unterscheidet

sich vom Ton [ψόφος] und die Sprache [λόγος] von beiden [...]. Sprache ist die Gliederung der Stimme mittels der Zunge [γλώττη]. Die Vokale werden durch die Stimme und den Kehlkopf, die Konsonanten aber durch die Zunge und die Lippen hervorgebracht. Aus diesen ergibt sich die Sprache.« (*De historia animalium*, 535 a ff.)

Wenn wir nun auf die Eingangsaussage von *De Interpretatione* zurückkommen, lässt sich sagen, dass Aristoteles hier eine ἐρμηνεία, einen Interpretationsprozess, definiert, der sich zwischen dem in der Stimme Enthaltenen, den Buchstaben, den Seeleneindrücken und den Dingen entfaltet: Die entscheidende Funktion aber – das, was die Stimme zu bedeuten befähigt – kommt den Buchstaben zu. Der erste und der letzte Hermeneut ist das γράμμα.

13. Bedenken wir den für die Geschichte der westlichen Kultur entscheidenden Gedankengang, der in diesen Schriften im Gewande einer Beschreibung daherkommt, die inzwischen selbstverständlich geworden ist. Φωνή und λόγος, Tierstimme und menschliche Sprache, sind verschieden, fallen im Menschen jedoch in eins, in dem Sinne, dass die Sprache durch eine »Artikulation«, eine Gliederung der Stimme entsteht. Dies heißt nichts anderes, als dass Buchstaben (γράμματα) in die Stimme eingeschrieben werden, wodurch den Buchstaben der privilegierte Status verliehen wird, zugleich Zeichen und Element (στοιχεῖα) der Stimme zu sein (in diesem Sinn ist der Buchstabe Anzeichen seiner selbst, *index sui*). Die antiken Grammatiker übernahmen die aristotelische Definition und verliehen den Beobachtungen des Philosophen am Übergang vom ersten zum zweiten Jahrhundert den Charakter

einer systematischen Wissenschaft. Auch die Grammatiker gingen bei ihrer Analyse von der Definition der Stimme aus und unterschieden die »ungeordnete Stimme« (φωνή σήκεχυμένη) des Tieres von der »artikulierten Stimme« (φωνή ἔναρθρος, *vox articulata*) des Menschen. Die Frage, worin der artikuliert Charakter der menschlichen Stimme bestehe, beantworten die Grammatiker dahingehend, dass φωνή ἔναρθρος schlicht φωνή ἐγγράμματος bedeute, in lateinischer Übersetzung: *vox quae scribi potest* bzw. *quae litteris comprehendere potest*, schreibbare, »verbuchstäbliche« Stimme, Stimme, die mittels Buchstaben verstanden werden kann. Die ungeordnete Stimme ist die unschreibbare Stimme der Tiere (»das Wiehern der Pferde, das Kläffen der Hunde, das Gebrüll wilder Tiere«) oder derjenige Teil der menschlichen Stimme, der sich nicht schreiben lässt, »wie das Gelächter, das Pfeifen oder der Schluckauf« (man könnte noch das Timbre der Stimme hinzunehmen, das das Ohr zwar wahrnimmt, das sich aber nicht in einer Schrift formalisieren lässt).

Die artikuliert Stimme ist also nichts anderes als φωνή ἐγγράμματος, transkribiert und durch Buchstaben begriffene – das heißt erfasste – Stimme. Die menschliche Sprache konstituiert sich also durch eine an der Tierstimme ausgeführte Operation, durch die die Buchstaben (γράμματα) als Elemente (στοιχεῖα) in die Tierstimme eingeschrieben werden. Wir finden hier die Struktur der *exceptio* wieder – des einschließenden Ausschlusses –, die die politische Ergreifung des Lebens ermöglicht. So wie das natürliche Leben des Menschen gerade dadurch in die Politik eingeschlossen wird, dass es in Form des bloßen bzw. nackten Lebens aus ihr ausgeschlossen wird, so findet die

menschliche Sprache (die nach Aristoteles, *Politik*, 1253 a 18, die politische Gemeinschaft letztlich begründet) durch einen ausschließenden Einschluss der »bloßen Stimme« (φωνή ἀπλῶς nach Ammonios) in den λόγος statt. Auf diese Weise schlägt die Geschichte in der Natur, die exosomatische in der endosomatischen Tradition und die politische Gemeinschaft in der natürlichen Gemeinschaft Wurzeln.

κ Zu Beginn der *Grammatologie* zitiert Jacques Derrida – unmittelbar nachdem er das Programm formuliert hat, die Schrift gegenüber dem Vorrang der Stimme zu rehabilitieren – jene Passage aus *De interpretatione*, in der Aristoteles das für die westliche Metaphysik charakteristische »ursprüngliche Band« sowie die »wesentliche Nähe« zwischen Stimme und λόγος behauptet hatte: »Wenn beispielsweise für Aristoteles ›das in der Stimme Verlautende (τὰ ἐν τῇ φωνῇ) Zeichen für die in der Seele hervorgerufenen Zustände (παθήματα τῆς ψυχῆς) ist und das Geschriebene Zeichen für das in Stimme Verlautende«, so deshalb, weil die Stimme als Erzeuger der *ersten Zeichen* wesentlich und unmittelbar mit der Seele verwandt ist.« (Derrida 1967, S. 22 f.; dt., S. 24) Sollten wir die Stellung der Buchstaben in der Stimme korrekt analysiert haben, bedeutet dies, dass die westliche Metaphysik das γράμμα und nicht die Stimme an den Anfang stellt. Derridas Kritik der Metaphysik gründet also auf einer unzureichenden Aristoteles-Lektüre, die die originäre Stellung, die dem γράμμα in *De interpretatione* zukommt, gerade zu hinterfragen versäumt. Die Metaphysik ist immer schon Grammatologie, und diese ist Fundamentologie, insofern dem Buchstaben – weil der

λόγος am Nicht-Ort der Stimme statt hat – und nicht der Stimme die Funktion des negativen ontologischen Grundes zukommt.

14. An dieser Stelle lässt sich nun die grundlegende Auswirkung der Alphabetschrift auf unsere Kultur sowie ihre Sprachkonzeption erfassen. Allein die Alphabetschrift – deren Erfindung die Griechen den beiden Zivilisationsheroen Kadmos und Palamedes zuschrieben – konnte die Illusion erzeugen, die Stimme ergriffen, sie be-griffen und in den γράμματα transkribiert, verschriftet zu haben. Um uns der in jedem Sinn grundlegenden Ergreifung der Sprache, die durch die Alphabetschrift sowie ihre von den Philosophen und später von den Grammatikern betriebene ἐρμηνεία ermöglicht wurde, vollständig bewusst zu werden, müssen wir uns von der naiven Vorstellung – Frucht einer zweitausendjährigen Erziehung in Grammatik – befreien, der zufolge sich die Buchstaben in der Stimme als deren Elemente vollständig erkennen lassen.

In dieser Hinsicht ist nichts aufschlussreicher als die Geschichte jener Teildisziplin der Grammatik, die sich um die Analyse der sprachlichen Laute (ebender »artikulierten Stimme«) bemüht – der Phonetik. Die moderne Phonetik analysierte die γράμματα zunächst hauptsächlich im Hinblick auf ihre Artikulationsweise, wobei sie sie mit einer solch deskriptiven Akribie in Labiale, Dentale, Palatale, Velare, Laryngale usw. einteilte, dass ein Phonetiker, der zugleich Mediziner war, schreiben konnte, dass, sollte ein Sprecher einen bestimmten laryngalen Laut wirklich auf die in den Traktaten beschriebene Art und Weise artikulieren, dies seinen Erstickungstod zur Folge hätte. Die

artikulatorische Phonetik geriet in dem Moment in eine Krise, als man bemerkte, dass der Sprecher bei einer Verletzung des Artikulationsorgans den entsprechenden Laut anhand anderer Artikulationsweisen gleichermaßen zu artikulieren vermochte.

Nachdem sie die Untersuchung der Laute im Hinblick auf ihre Artikulationsweise aufgegeben hatte, konzentrierte sich die Phonetik auf die akustische Beschaffenheit der Laute im engen Sinn, wodurch es ihr gelang, das Lautgeflecht der Sprache in eine Vielzahl wissenschaftlich überprüfbarer Daten zu zerlegen. Je stärker sich die Analyse der von der Stimme produzierten Lautwelle aber verfeinerte, desto unmöglicher wurde es, die von der grammatischen Tradition identifizierten Elemente (die γράμματα-στοιχεῖα) eindeutig voneinander zu unterscheiden. Saussure hat bereits 1916 beobachtet, dass es selbst bei einer filmischen Reproduktion der Mund- und Lippenbewegungen sowie der Stimmbandbewegungen eines Sprechers, der etwas erzeugt, was uns als F-A-L-Lautfolge erscheint, unmöglich wäre, die drei Elemente, aus denen diese besteht, auseinanderzuidividieren; sie erweisen sich als derart ineinander verwoben, dass man überhaupt nicht klar angeben kann, wo F endet und A beginnt. Ein von dem deutschen Phonetiker Paul Menzerath 1933 produzierter Film bestätigte die Beobachtung Saussures auch vom akustischen Standpunkt aus. Beim Sprechen folgen die Laute nicht aufeinander, sondern verschleifen sich und überlagern sich derart stark, dass die Einheiten, die wir sowohl auf morphologischer als auch auf phonologischer Ebene unterscheiden zu können vermeinen, in Wirklichkeit einen ganz und gar kontinuierlichen Fluss bilden.

Die Erkenntnis, dass die Sprachlaute weder in artikulatorischer noch in akustischer Hinsicht unterschieden werden können, führte unweigerlich zur Entstehung der Phonologie, die die beim Sprechen erzeugten Laute (mit denen sich die Phonetik beschäftigte) säuberlich von den Lauten einer Sprache (den Phonemen als reinen, nicht-materiellen Oppositionen, die den Gegenstand der Phonologie bilden) trennt. Mit der Durchtrennung des Bandes zwischen Sprache und Stimme, das im antiken Denken bis hin zur neogrammatistischen Phonetik selbstverständlich war, wird die Autonomie der Sprache gegenüber dem Akt des Sprechens offensichtlich. Aber auch wenn die Phonologie zur Kenntnis nimmt, dass die γράμματα keine Spuren und keine Verschriftlichung der Stimme sind, behandelt sie das Phonem doch als eine Art rein negatives und differentielles Archi-Gramma. Dadurch ist die durch die aporetische Platzierung des λόγος in der φωνή verursachte Problematik jedoch nicht gelöst, sondern lediglich auf die Ebene der unmöglichen Artikulation, der unmöglichen Kopplung von *langue* und *parole*, Semiotischem und Semantischem verlagert worden.

κ Dass die menschliche Stimme unfassbar und der Versuch, sie mittels der Buchstaben irgendwie begreiflich zu machen, vergeblich ist, war bereits Platon aufgefallen, von dem die aristotelische ἐρμηνεία der Sprache und die Platzierung des λόγος in den γράμματα einmal mehr abhängen. Im *Philebos* äußert Sokrates:

»Es war wohl ein Gott oder göttlicher Mensch, der die Unbegrenztheit [φωνὴν ἄπειρον – ἄπειρον bedeutet wörtlich »unerfahrbar, ungangbar, ausweglos«] der Lau-

te erfasste (nach einer ägyptischen Sage, habe er Theuth geheißen) und als erster erkannte, dass in diesem Unerfahrbaren [ἐν τῷ ἀπειρώ] die Vokale nicht eins sind, sondern viele. Daneben erfasste er aber auch andere Elemente, die zwar nicht zu den stimmlichen Lauten zählen, wohl aber ein Geräusch machen, und dass es davon gleichfalls eine bestimmte Anzahl gibt. Nachdem er sich hierüber klar geworden war, sonderte er als dritte Art von Buchstaben [γραμμαμάτων] diejenigen ab, die wir jetzt stumm [ἄφωνα] nennen. Danach teilte er die stummen und die stimmlosen in ihre einzelnen Arten ein und nach dem gleichen Verfahren die Vokale und die Halbvokale, bis er ihre Anzahl bestimmt hatte. Jedem von ihnen und allen zusammen gab er den Namen στοιχεῖον. Da er aber dann bemerkte, dass niemand von uns nur einen allein ohne alle anderen erfassen kann, sah er darin das sie alle vereinende gemeinsame Band [δεσμὸν] und gab der Technik, die über sie herrscht, den Namen Grammatik.« (18 b 5 – 18 d 2)

Während für Platon aus dieser Unerfahrbarkeit der Stimme aber gerade nicht die Notwendigkeit von γράμματα erwuchs (im *Phaidros* kritisiert er die Erfindung des Theuth ja entschieden und macht sie für den Verlust des Gedächtnisses verantwortlich), sondern vielmehr die einer Ideenlehre, folgte Aristoteles vorbehaltlos dem ägyptischen Paradigma Theuths und schloss die für überflüssig erachteten Ideen konsequent aus der semantischen Verflochtenheit aus.

15. Wenn die Anthropogenese – sowie die Philosophie, die sie in Erinnerung ruft, beschützt und unaufhörlich

reaktualisiert – mit einem *experimentum linguae* zusammenfällt, das den λόγος aporetisch in der Stimme verortet, und wenn die ἐρμηνεία, das heißt die Interpretation dieser die Geschichte des Westens beherrschenden Erfahrung, offenbar an ihre Grenze gestoßen ist, dann ist das, was im gegenwärtigen Denken nicht *nicht* in Frage gestellt werden kann, ein *experimentum vocis*, in dem der Mensch die Position der Sprache in der Stimme radikal in Frage stellt und versucht, erneut zum Sprecher zu werden. Tatsächlich ist ja nicht die Naturgeschichte des Menschen an ihr Ende gelangt, sondern jene ausgesprochen spezielle epochale Geschichte, in der die ἐρμηνεία des Sprechens als Sprache – das heißt als intentionale Verflechtung von Wörtern, Konzepten, Sachen und Buchstaben, die mittels der γράμματα in der Stimme statthat – für den Westen bestimmend war. Deshalb müssen Möglichkeit und Bedeutung des *experimentum* stets aufs Neue ausgelotet, sein Ort und seine Genealogie untersucht werden, um zu erforschen, ob es im Hinblick auf die γράμματα und das auf ihnen gründende Wissen nicht noch einen anderen Weg gibt, mit der Unerfahrbarkeit der Stimme zurechtzukommen. Denn in unserer Kultur ist dieses *experimentum* kein lediglich exzentrisches oder randständiges Phänomen, das sich beim Versuch zu sagen, was sich nicht sagen lässt, notwendig in Widersprüche verwickelt. Vielmehr handelt es sich dabei um die Sache des Denkens selbst, das grundlegende Faktum dessen, was wir als Philosophie bezeichnen.

Zur selben Zeit, zu der er den nicht zu kittenden Bruch zwischen dem Semiotischen und Semantischen formulierte, verfasste Benveniste auch die Abhandlung über den *Formalen Apparat der Äußerung*, in der er das Vermögen der

Sprache ergründete, mittels der *shifter* »ich«, »du«, »hier«, »jetzt«, »dieser« etc. nicht auf eine lexikalische Realität zu verweisen, sondern auf ihr eigenes reines Stattfinden. »Ich« zeigt keine Substanz an, sondern »die Person, die die gegenwärtige Instanz der Rede, die ›ich‹ enthält, aussagt«, so wie »dieser« allein der Gegenstand ist, der »durch das Hinweisen bezeichnet wird, das gleichzeitig zur gegenwärtigen Instanz der Rede ist«, und wie »hier« und »jetzt« »die räumliche und zeitliche Instanz bezeichnen, die zur je gegenwärtigen Instanz der Rede, die *ich* enthält, koextensiv und gleichzeitig ist«. ⁴ Es ist hier nicht der Ort, diese zu Recht berühmt gewordenen Analysen, durch die die hergebrachte Theorie der Pronomen umgestaltet und die philosophische Frage des Subjekts völlig neu gestellt wurde, noch einmal zu rekapitulieren. Wir interessieren uns an dieser Stelle vielmehr für die Frage, wie sich die »Zeitgleichheit« und »Gleichzeitigkeit« von *shifter* und Instanz der Rede (Jakobson spricht in diesem Zusammenhang von einer »existentiellen Beziehung« zwischen dem Pronomen »ich« und »der Äußerung«) ohne Bezugnahme auf eine Stimme verstehen lässt. Die Äußerung und die Instanz der Rede lassen sich ja nicht als solche, sondern allein durch eine Stimme identifizieren, die sie verlaublich. Insofern sie aber auf das Stattfinden der Rede verweist, kann die hier in Rede stehende Stimme nicht die animalische Stimme sein, sondern – erneut – allein die Stimme als das, was notwendig entzogen sein muss, damit an ihrem Nicht-Ort die *γράμματα* und mit ihnen die Rede statthaben können. Mit anderen Worten platziert die Äußerung das Subjekt, denjenigen, der »ich«, »hier« und »jetzt« sagt, am Ort der Artikulation von Stimme und Sprache, zwischen dem »nicht

mehr« der animalischen φωνή und dem »noch nicht« des λόγος. In ebendieser negativen Artikulation siedeln sich die Buchstaben an. Die Stimme wird in dem Moment geschrieben, wird in dem Moment ἐγγράμματος, in dem das Subjekt, derjenige, der »ich« sagt, sich bewusst wird, an (der) Stelle der Stimme zu sein. Deshalb genügt es, wie Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* gezeigt hat, die im Pronomen »dieser« und den Adverbien »hier« und »jetzt« zum Ausdruck kommende sinnliche Gewissheit niederzuschreiben, um sie sich verflüchtigen zu sehen (»hier« ist nicht länger hier, »jetzt« nicht länger jetzt), weil die Stimme, auf die sie sich gründete, endgültig entschwindet. Das Gebäude des westlichen Wissens ruht in letzter Instanz auf einer entzogenen Stimme, auf einer Stimme, die sich selber schreibt. Dies ist sein zerbrechlicher, wenn auch zählebiger Gründungsmythos.

16. Ist es möglich, das Verhältnis von Stimme und Sprache ohne Rückgriff auf die Buchstaben zu denken? Bei Ammonios wird eine mögliche Hypothese angedeutet, wenn er in seinem Kommentar die Stimme beiläufig als Materie (ὄλη) der Sprache erwähnt. Bevor man dieser Hypothese weiter nachgeht, sollte man sich mit der von Jean-Claude Milner vorgetragenen These auseinandersetzen, der zufolge Buchstabe und Materie Synonyme sind, weil die – im Sinn der modernen Wissenschaft verstandene – Materie in hohem Maße *translittérable*, transkribierbar sei, sich verbuchstäblichen lasse (Milner 1985, S. 8). Dieser These fügt Milner das Korollarium hinzu, dem zufolge Buchstabe und Signifikant nicht identisch sind und gerade ihre ungebührliche Verwechslung Saussure dazu verleitet habe, in

den *Anagrammen* den Buchstaben die Eigenschaften des Signifikanten und im *Cours* dem Signifikanten die Charakteristika des Buchstabens zuzuschreiben.

Mit Milner gesprochen können wir also sagen, dass Aristoteles' Operation ebendarin bestand, den Buchstaben – das γράμμα – mit dem Signifikanten, mit dem Bedeutungs werden der φωνή in eins zu setzen. Entgegen der These Milners ist allerdings hinzuzufügen, dass die Materie – zumindest wenn man sie auf das platonische Paradigma der χώρα, eines reinen Stattfindens zurückführt – niemals transkribierbar ist, das heißt, niemals Buchstabe oder Schrift sein kann.

Bedenken wir also die – neben dem Sinnlichen und Intelligiblen – dritte Seinsgattung, die Platon im *Timaios* definiert und als χώρα bezeichnet. Sie ist das Aufnehmende (ὑποδοχή) oder ein Prägematerial (ἐκμαγεῖον), das allen sinnlichen Formen einen Ort zur Verfügung stellt, ohne dabei jemals mit ihnen zu verschmelzen. Sie ist weder eigentlich sinnlich noch eigentlich intelligibel, sondern wird vielmehr wie in einem Traum wahrgenommen, »mit einer Art Bastarddenken begleitet von der Abwesenheit der sinnlichen Wahrnehmung«. Wenn wir, die von Ammonios nahegelegte Analogie entfaltend, die Stimme also als χώρα der Sprache betrachten, ist damit keine grammatische Bindung an die Sprache impliziert, verstehen wir die Stimme nicht im Sinn eines Zeichens oder Elements der Sprache. Vielmehr ist die Stimme das, was wir im Stattfinden des λόγος als ein zu ihm Irreduzibles wahrnehmen, als jenes Unerfahrbare (ἄπειρον), das ihn ständig begleitet und das wir – weder als reinen Laut noch als bedeutende Rede – an ihrer Kreuzung mittels eines Mangels an Wahr-

nehmung und eines Denkens ohne Signifikat gewahren. Im Verzicht auf jede Gründungsmythologie können wir mithin sagen, dass es sich – als *χώρα* und Materie – um eine noch nie in Sprache geschriebene Stimme handelt, um ein Un-Schreibbares, das sich in der unablässigen historischen Überlieferung grammatischen Schreibens hartnäckig als ein solches erhält. Zwischen dem Lebewesen und dem sprechenden Wesen gibt es keinerlei Artikulation. Der Buchstabe – das *γράμμα*, das sich als Gewesen-Sein bzw. Spur der Stimme aus gibt – ist weder in der Stimme noch ist er an ihrer statt [in luogo di questa].

17. Der »alte Widerstreit« (*παλαιὰ διαφορά*, Platon, *Der Staat*, 607 b) zwischen Dichtung und Philosophie muss aus dieser Perspektive neu durchdacht werden. Im Denken des 20. Jahrhunderts hat das Bemühen, diese beiden Diskurse zu scheiden, ebenso seinen Höhepunkt erreicht, wie das Bestreben, sie wieder zu vereinen. So wie auf der einen Seite die Logik versucht hat, die Sprache von jedem poetischen Überschuss zu reinigen, so hat es auf der anderen Seite nicht an Philosophen gefehlt, die die Poesie dort beschworen, wo ihnen die Begriffe unzulänglich erschienen. In Wahrheit handelt es sich weder um zwei miteinander rivalisierende Optionen noch um zwei alternative Möglichkeiten, die beziehungslos nebeneinander existierten und zwischen denen der Sprecher gleichsam arbiträr wählen könnte: Dichtung und Philosophie stellen vielmehr zwei untrennbare und irreduzible Strebungen auf dem einen Feld der menschlichen Sprache dar. In diesem Sinne wird es, solange es Sprache gibt, Dichtung und Philosophie geben. Ihre Dualität zeugt einmal mehr von der Spaltung

der Stimme – die sich unserer Hypothese zufolge mit der Anthropogenese zutrug – in das, was von der Tiersprache überdauerte, und die sich an ihrer statt als Instrument des Wissens und der Erkenntnis entwickelnde Sprache.

Die Verortung der Sprache am Ort der Stimme bedingt eine weitere, die menschliche Sprache durchziehende irreduzible Spaltung: diejenige zwischen Laut und Bedeutung, zwischen Laut- bzw. melodischer Reihe und semantischer Reihe. Diese beiden Reihen, die in der animalischen Stimme zusammenfielen, spalten sich immer wieder auf und treten einander im Diskurs gemäß einer doppelten, gegensätzlichen Gespanntheit derart gegenüber, dass ihre Koinzidenz unmöglich, aber zugleich unverzichtbar ist. Dichtung und Philosophie benennen lediglich die beiden Pole dieser Entgegensetzung innerhalb der Sprache. Dichtung ließ sich mithin als Versuch definieren, die Differenzen zwischen der semiotischen und der semantischen Reihe, zwischen Laut und Sinn, φωνή und λόγος mittels Reim und Enjambement maximal in Richtung auf einen reinen Laut hin auszudehnen; umgekehrt konnte es so scheinen, als ob die philosophische Prosa darauf ausgerichtet sei, diese Differenzen in einem reinen Sinn aufzuheben.

Gegen diese *lectio facilior* des Verhältnisses von Dichtung und Philosophie muss daran erinnert werden, dass für beide der Moment ausschlaggebend ist, in dem φωνή und λόγος, Laut und Sinn in Kontakt sind – wobei Kontakt, mit Giorgio Colli, nicht im Sinne eines Berührungspunkts zu verstehen ist, sondern als Moment, in dem zwei Entitäten einzig durch die Abwesenheit von Repräsentation vereint (bzw. voneinander geschieden) sind. Wenn wir unter *Denken* diesen Kontakt verstehen, können wir mithin

sagen, dass Dichtung und Philosophie in Wirklichkeit eins im anderen enthalten sind, in dem Sinne, dass die eigentlich dichterische Erfahrung des Sprechens im Denken geschieht und die eigentlich denkende Erfahrung der Sprache in der Dichtung stattfindet. Philosophie ist mithin Suche und Kommemoration der Stimme, so wie die Poesie – woran uns die Dichter unaufhörlich erinnern – Liebe zur und Suche nach der Sprache ist. Die philosophische Prosa, bei der Laut und Sinn im Diskurs zusammenzufallen scheinen, läuft daher Gefahr, des Denkens zu ermangeln, so wie die Laut und Sinn einander unablässig entgegengesetzte Poesie Gefahr läuft, der Stimme zu ermangeln. Aus diesem Grund dürfte man, wie Wittgenstein schreibt, »Philosophie [...] eigentlich nur dichten« (Wittgenstein 1977, S. 58), wobei hinzuzufügen ist, dass man Dichtung eigentlich nur philosophieren dürfte. Die Philosophie ist mithin stets und konstitutiv Philosophie der – *Genitivus subjectivus* – Dichtung, und die Dichtung ist stets und ursprünglich Dichtung der Philosophie.

18. Wenn wir als *factum loquendi* den Umstand bezeichnen, dass die Sprache unabhängig von ihrer Selbstbezeugung in dieser oder jener Einzelsprache, in dieser oder jener Grammatik, in dieser oder jener bedeutungshaltigen Aussage rein und einfach existiert, dann können wir sagen, dass die moderne Linguistik und Logik sich als Wissenschaften allein dadurch konstituieren konnten, dass sie das *factum loquendi* – den schieren Umstand, dass wir sprechen – als ungedachte Voraussetzung außer Acht gelassen haben, um sich mit der Sprache ausschließlich unter dem Aspekt ihrer Beschreibbarkeit mittels realer Eigenschaften befassen zu

können, das heißt damit, ob sie diese oder jene Einzelsprache ist, diese oder jene Grammatik aufweist, diesen oder jenen Bedeutungsgehalt kommuniziert. Wir sprechen stets innerhalb der Sprache und mittels der Sprache, und wenn wir von diesem oder jenem Thema sprechen, wenn wir etwas über etwas präzisieren, dann vergessen wir dabei doch immer wieder den einfachen Umstand, dass wir darüber sprechen. Im Moment der Äußerung bezieht sich die Sprache gleichwohl auf keinerlei lexikalische Wirklichkeit und auch nicht auf den Text der Äußerung, sondern einzig und allein auf ihr eigenes Stattfinden. Sie bezieht sich allein auf ihr Stattfinden [aver luogo] in der sich entziehenden Stimme; sie unterhält eine negative Beziehung zur Stimme, die sie, dem Mythos gemäß, durch ihr eigenes Verschwinden statthaben lässt [gli dà luogo].

Wenn dies wahr ist, können wir die Aufgabe der Philosophie also als den Versuch definieren, jenes *factum*, das die Metaphysik und die Wissenschaft der Sprache lediglich voraussetzen können, zu exponieren und erfahrbar werden zu lassen, das heißt als den Versuch, von dem schieren Umstand Kenntnis zu nehmen, dass wir sprechen und dass das Ereignis des Sprechens dem Lebewesen am Ort der Stimme zustößt, indes ohne jede Artikulation dieses Ereignisses mit der Stimme. Dort, wo Stimme und Sprache ohne jede Artikulation miteinander in Kontakt sind, entsteht ein von diesem Kontakt zeugendes Subjekt. Das Denken, das das Wagnis dieser Erfahrung einzugehen gewillt ist, muss sich nicht nur entschlossen in diesem Hiatus – bzw. in diesem Kontakt – zwischen Sprache und Sprechen, Semiotischem und Semantischem ansiedeln, sondern auch in jenem zwischen φωνή und λόγος. Das Denken, das diese

Erfahrung zwischen Sprechen und Sprache, Existenz und
Essenz, Potentialität und Akt riskiert, muss hinnehmen,
dass es stets erneut sprachlos der Stimme und stimmlos
der Sprache gegenübersteht.

II. Zum Begriff des Erfordernisses

Stets aufs Neue sieht sich die Philosophie vor die Aufgabe gestellt, den Begriff des Erfordernisses präzise zu definieren. Eine solche Definition ist umso dringlicher, als die Philosophie eine solche Definition – ohne jedes Wortspiel – fordert und die Möglichkeit von Philosophie vollständig mit diesem Erfordernis zusammenfällt.

Gäbe es kein Erfordernis, sondern nur mehr die Notwendigkeit, könnte es die Philosophie nicht geben. Nicht was uns zwingt, sondern was etwas von uns fordert, weder das Sein-Müssen noch die bloße faktische Wirklichkeit, sondern das Erfordernis ist das Element der Philosophie. Aber selbst die Möglichkeit und Kontingenz werden durch die Wirkung des Erfordernisses verändert und modifiziert. Daher muss der Definition des Erfordernisses notwendig eine Neudefinition der Modalkategorien vorausgehen.

Leibniz hat das Erfordernis als Attribut der Möglichkeit gedacht: *omne possibile exigit existere* – »alles Mögliche erfordert zu existieren«. Das Mögliche fordert also, wirklich zu werden, die Potenz – bzw. Essenz – fordert also eine Existenz. Deshalb definiert Leibniz die Existenz als Erfordernis der Essenz: »Si existentia esset aliud quiddam quam essentiae exigentia, sequeretur ipsam habere quandam essentiam, seu aliquid novum superadditum rebus, de quo rursus quaeri potest, an haec essentia existat, et cur ista potius quam alia.«⁵ (»Wenn die Existenz etwas anderes wäre als das Erfordernis der Essenz, so würde folgen, dass

sie selbst eine Essenz hätte bzw. den Dingen etwas Neues hinzufügte, von dem man wiederum fragen könnte, ob diese Essenz existiert oder nicht und warum sie eher existiert als eine andere.«) Im selben Sinne hielt Thomas von Aquin ironisch fest: »Man kann nicht sagen: ›Die Existenz existiert‹, so wie man auch nicht sagen kann: ›Das Laufen läuft‹«⁶.

Die Existenz ist kein *quid*, kein von der Essenz oder Möglichkeit Verschiedenes; sie ist lediglich ein in der Essenz enthaltenes Erfordernis. Aber wie ist dieses Erfordernis zu verstehen? In einem Fragment aus dem Jahre 1689 bezeichnet Leibniz dieses Erfordernis als *existiturientia* (ein aus dem Futur von *existere* gebildeter Ausdruck) und versucht gerade dadurch das Vernunftprinzip verständlich zu machen. Der Grund, dass eher etwas existiert als nichts, »besteht darin, dass die Gründe zum Existieren (*ad existentem*) die Gründe zum Nichtexistieren überwiegen, oder, wenn ich mich so ausdrücken darf, in dem Existenz-Erfordernis der Essenz (*in existiturientia essentiae*)«⁷.

Die letzte Wurzel dieses Existenz-Erfordernisses ist Gott (»muss es für das Existenz-Erfordernis der Wesenheiten – *existituritionis essentiarum* – *a parte rei* eine Wurzel geben. [...] Diese Wurzel kann aber keine andere sein als das notwendige Seiende, als der Grund – *fundus* – der Wesenheiten oder als die Quelle – *fons* – der Existenzen, das heißt als Gott [...]. Denn nur in Gott und durch Gott verschaffen sich die Wesenheiten einen Weg zum Existieren – *ad existendum*«⁸).

Ein Paradigma des Erfordernisses ist die Erinnerung. Wie Benjamin geschrieben hat, machen wir beim Erinnern die Erfahrung, dass das, was scheinbar vollständig abgeschlossen ist – die Vergangenheit –, mit einem Mal wieder unabgeschlossen wird. Auch die Erinnerung ist, insofern sie die Unabgeschlossenheit der Vergangenheit wiederherstellt, uns die Vergangenheit in gewisser Weise erst noch ermöglicht, so etwas wie ein Erfordernis. Leibniz' Standpunkt zum Problem des Erfordernisses wird hier in sein Gegenteil verkehrt: Nicht das Mögliche fordert zu existieren, wirklich zu werden, sondern das Wirkliche – das bereits Gewesene – fordert seine eigene Möglichkeit, fordert, möglich zu werden. Und was ist Denken anderes als das Vermögen, die Möglichkeit der Wirklichkeit wiederherzustellen, den falschen Anspruch der Meinung, sich allein auf Fakten zu stützen, Lügen zu strafen? Denken heißt zu erkennen, dass das, was wirklich ist, wieder möglich zu werden fordert, dass es erforderlich ist, nicht nur den Dingen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, sondern auch ihren Tränen.

Im selben Sinne schrieb Benjamin, dass das Leben des Fürsten Myschkin unvergesslich bleiben muss. Dieses Erfordernis bedeutet nicht, dass etwas, das vergessen worden ist, jetzt in Erinnerung überführt, erinnert werden muss. Das Erfordernis betrifft das Unvergessliche als solches, selbst wenn es alle auf immer vergessen haben. Das Unvergessliche ist in diesem Sinne die Form des Erfordernisses selbst. Hierbei handelt es sich indes nicht um die Forderung eines Subjekts, sondern um einen Zustand der Welt, um ein Attribut der Substanz – mit Spinoza gesprochen um das, was der Verstand an der Substanz als deren Essenz ausmachend erkennt.

Das Erfordernis ist also, genauso wie die Gerechtigkeit, eine ontologische und keine moralische Kategorie. Und weil es seinen Gegenstand nicht impliziert, wie etwa das Wesen des Dreiecks impliziert, dass seine Winkelsumme der Summe zweier rechter Winkel entspricht, ist es auch keine logische Kategorie. Mit anderen Worten: Etwas erfordert dann etwas anderes, wenn es im Fall, dass es das eine gibt, auch das andere geben wird, ohne dass Letzteres dabei logisch aus Ersterem folgt bzw. in seinem Begriff enthalten ist oder von diesem erzwungen wird.

Auf diese Definition müsste eine Revision der ontologischen Kategorien folgen, die die Philosophen jedoch nicht in Angriff nehmen. Leibniz schreibt das Erfordernis der Essenz (bzw. der Möglichkeit) zu und macht die Existenz zum Gegenstand des Erfordernisses. Sein Denken bleibt also noch demjenigen ontologischen Dispositiv verpflichtet, das das Sein in Essenz und Existenz, Potenz und Akt unterteilt und Gott als den Punkt ihrer Indifferenz betrachtet hat, als »existenzerzeugendes« (*existentificans*) Prinzip, in dem sich die Essenz verwirklicht. Was aber ist eine Möglichkeit, die ein Erfordernis enthält? Und wie ist die Existenz zu denken, wenn diese nichts anderes ist als ein Erfordernis? Was, wenn das Erfordernis ursprünglicher wäre als eben die Unterscheidung zwischen Essenz und Existenz, Möglichkeit und Wirklichkeit? Was, wenn das Sein selbst als ein Erfordernis zu denken wäre und die Modalkategorien (Möglichkeit, Kontingenz, Notwendigkeit) nur dessen inadäquate Spezifikationen wären, die man entschieden in Frage stellen muss?

Aus dem Umstand, dass das Erfordernis keine moralische Kategorie ist, folgt, dass aus ihm keinerlei Imperativ abgeleitet werden kann, dass es folglich nichts mit einem Sein-Müssen zu tun haben kann. Dann aber ist die moderne Moral, die mit dem Glück nichts zu tun haben will und in der kategorischen Form des Befehls aufzutreten beliebt, ohne Vorbehalt verdammt.

Paulus definiert den Glauben (πίστις) als Existenz (ὑπόστασις) des Erhofften. Der Glaube verleiht dem Nicht-Existierenden also Wirklichkeit und Substanz. In diesem Sinn ähnelt der Glaube einem Erfordernis, wobei jedoch zu präzisieren ist, dass es sich dabei nicht um die Antizipation eines Kommenden (wie für den Gläubigen) oder um etwas zu Realisierendes (wie für den politisch Militanten) handelt: Das Erhoffte ist als Erfordernis bereits vollständig präsent. Deshalb kann der Glaube nicht Eigentum des Gläubigen sein, sondern ist er ein Erfordernis, das ihm nicht eignet und das ihn von außen, vom Erhofften her erreicht.

Wenn Spinoza die Essenz als *conatus* definiert, hat er etwas wie ein Erfordernis im Sinn. Daher sollte der Ausdruck *conatus* im siebten Lehrsatz des dritten Teils der *Ethik* – »Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualis essentia« – nicht wie üblich als »Streben« wiedergegeben werden, sondern als »Erfordernis«. »Das Erfordernis, durch welches jedes Ding in seinem Sein zu verharren fordert, ist nichts anderes als seine wirkliche Essenz.« Dass das Sein fordert (oder verlangt: Die Scholie präzisiert, dass das Verlangen – *cupi-*

ditas – einer der Namen von *conatus sei*), heißt, dass es sich nicht in der faktischen Wirklichkeit erschöpft, sondern ein über sie hinausgehendes Erfordernis enthält. Das Sein ist nicht einfach, sondern fordert, verlangt zu sein. Und dies heißt, um es noch einmal zu wiederholen, dass das Verlangen nicht dem Subjekt eignet, sondern dem Sein. So wie der Träumer, der etwas geträumt hat, dieses Etwas tatsächlich bereits gehabt hat, so trägt das Verlangen seine eigene Befriedigung bereits in sich.

Das Erfordernis fällt weder mit der Sphäre des Tatsächlichen noch mit der Sphäre der Ideale zusammen: Es ist vielmehr Materie, so wie sie von Platon im *Timaios* definiert wird, als eine zwischen der Idee und dem Sinnlichen angesiedelte dritte Gattung des Seins, »die den ins Sein kommenden Dingen einen Ort (χώρα) und eine Stätte bietet«. Deshalb kann man vom Erfordernis wie von der χώρα sagen, dass es »mit einer Abwesenheit von sinnlicher Wahrnehmung« (μετ' ἀναισθησίας – nicht »ohne Wahrnehmung«, sondern »mit einer Anästhesie«) wahrgenommen wird, mittels eines »schwerlich glaubwürdigen Bastarddenkens«: Das heißt, das Erfordernis besitzt die Evidenz einer Wahrnehmung ohne Wahrnehmung (wie es Platon zufolge in den Träumen geschieht) und einer Intelligibilität des Gedankens, jedoch ohne irgendeine mögliche Definition. Materie ist in diesem Sinne jenes Erfordernis, das die vermeintliche Gegensätzlichkeit von Sinnlichem und Erkennbarem, Sprachlichem und Nicht-Sprachlichem aufhebt: Es gibt eine Materialität des Gedankens und der Sprache, so wie es eine Intelligibilität innerhalb der Wahrnehmung gibt. Ebendieses dritte Unbestimmte bezeichnet

Aristoteles als ὄλη; die mittelalterlichen Denker nennen es *silva*, »farbloses Antlitz der Substanz« bzw. »unermüdlischen Schoß der Zeugung«, und für Plotin gleicht es einer »Spur des Formlosen«.

Man darf sich die Materie nicht als ein Substrat vorstellen, sondern muss sie als ein Erfordernis der Körper denken: Materie ist das, was ein Körper verlangt und was wir als dessen innerste Potenz wahrnehmen. So wird das Band, das die Materie seit jeher mit der Möglichkeit verbindet, verständlicher (die Platoniker von Chartres definierten die ὄλη deshalb als die »absolute Möglichkeit, die die Gesamtheit der Dinge in sich eingefaltet halte«). Das Mögliche fordert mithin nicht, in den Akt überzugehen, sondern sich zu materialisieren, sich in Materie zu verwandeln. In diesem Sinne müssen die skandalösen Thesen jener mittelalterlichen Materialisten wie etwa Amalrich von Bena und David von Dinant interpretiert werden, die Gott und Materie in eins setzten (*yle mundi est ipse deus*): Gott ist das Stattfinden der Körper, ist das Erfordernis, das sie mit einer Signatur versieht und in Materie übergehen lässt.

So wie das messianische Reich nach einem Theorem Walter Benjamins in der Geschichte allein in Gestalt des Lächerlichen und Infamen gegenwärtig sein kann, so zeigt sich das Erfordernis auf der Ebene des Tatsächlichen an den unbedeutendsten Orten und in Modalitäten, die unter den gegebenen Umständen als erbärmlich und unpassend erscheinen könnten. Im Hinblick auf das Erfordernis ist jede Tatsache inadäquat, jede Erfüllung unzureichend. Dies nicht, weil das Erfordernis jede mögliche Realisie-

rung übersteigt, sondern schlicht und einfach deshalb, weil es niemals auf der Ebene einer Verwirklichung angesiedelt werden kann. Im Geist Gottes – das heißt dem Geisteszustand, der dem Erfordernis als Seinszustand entspricht – sind die Erfordernisse schon seit jeher erfüllt. Insofern es in die Zeit projiziert wird, zeigt sich das Messianische als eine andere Welt, die in dieser Welt zu existieren verlangt, dies aber lediglich in parodierender oder annähernder Weise kann, als eine – nicht immer erbauliche – Verzerrung der Welt. In diesem Sinne ist die Parodie der einzig mögliche Ausdruck des Erfordernisses.

Daher fand das Erfordernis in den Seligpreisungen der Evangelien, im größtmöglichen Gegensatz von Reich und Welt, sublimen Ausdruck: »Selig sind die Armen im Geiste, denn ihnen gehört das Himmelreich. Selig sind die Trauernden, denn sie werden getröstet werden. Selig sind die Sanftmütigen, denn sie werden das Erdreich besitzen. [...] Selig, die verfolgt sind um der Gerechtigkeit willen, denn ihnen gehört das Himmelreich. Selig seid ihr, wenn sie euch schmähen und verfolgen [...]«. Bezeichnenderweise steht im herausgehobenen Fall der Armen und Verfolgten – das heißt in den beiden in den Augen der Welt ehrlosesten Zuständen – das Verb im Präsens: Das Himmelreich gehört *hier und jetzt* denjenigen, die am weitesten von ihm entfernt sind. Dass das Erfordernis an keiner seiner zukünftigen Realisierungen beteiligt ist, wird hier in reinsten Weise bekräftigt: Dennoch findet es, gerade deshalb, jetzt zu seinem eigentlichen Namen. Das Erfordernis ist – seinem Wesen nach – Seligkeit.

Das Erfordernis meint den Zustand der äußersten Einfaltung eines alle seine Möglichkeiten in sich bergenden Seins. Dies bedeutet, dass das Erfordernis eine besondere Beziehung zur Idee unterhält, dass die Dinge im Erfordernis *sub quadam aeternitatis specie*⁹ betrachtet werden – etwa so wie wir die Geliebte im Schlaf betrachten. Sie ist da – allerdings so, als wäre sie jeglichen Handelns enthoben, eingerollt und in sich selbst gesammelt. Wie eine Idee ist sie da und zugleich nicht da. Sie liegt vor unseren Augen. Damit sie aber wirklich da ist, müssten wir sie wecken und würden sie dabei verlieren. Die Idee – das Erfordernis – ist der Schlaf des Akts, das Schlafen des Lebens. Alle Möglichkeiten sind jetzt in einer einzigen Einfaltung versammelt, die das Leben nach und nach entfalten wird – teilweise schon entfaltet hat. Im Gleichklang mit der voranschreitenden Entfaltung zieht sich die unexplizierbare Idee immer mehr zurück und verfaltet sich in sich selbst. Die Idee ist das Erfordernis, das in all seinen Realisierungen unausgekostet bleibt, der Schlaf, der kein Erwachen kennt.

III. Über das Sagbare und die Idee

1. Nicht das Unsagbare, sondern das Sagbare ist das Problem, mit dem sich die Philosophie stets von neuem auseinandersetzen muss. Denn das Unsagbare ist tatsächlich nichts anderes als eine Voraussetzung der Sprache. Sobald Sprache existiert, wird die benannte Sache als Nichtsprachliches bzw. als jenes Beziehungslose vorausgesetzt, mit Hilfe dessen die Sprache ihre Beziehung, ihren Bezug stabilisiert hat. Diese voraussetzende Macht ist derart stark, dass wir uns das Nichtsprachliche als etwas Unsagbares und Beziehungsloses vorstellen, das wir als solches irgendwie zu fassen suchen, ohne uns darüber klar zu sein, dass wir damit lediglich nach dem von der Sprache geworfenen Schatten greifen. In diesem Sinne handelt es sich beim Unsagbaren um eine genuin sprachliche Kategorie, die allein ein sprechendes Wesen konzipieren kann. Aus diesem Grund konnte Walter Benjamin im Juli 1916 in einem Brief an Martin Buber von einer »kristallreine[n] Elimination des Unsagbaren in der Sprache«¹⁰ sprechen. Das Unsagbare hat nicht außerhalb der Sprache statt – als eine obskure Voraussetzung –, sondern kann – als solches – allein *in* der Sprache eliminiert werden.

Dagegen werde ich zu zeigen versuchen, dass das Sagbare keine sprachliche, sondern eine genuin ontologische Kategorie ist. Die Elimination des Unsagbaren in der Sprache fällt mit der Exposition des Sagbaren als philosophischer Aufgabe zusammen. Anders als das Unsagbare kann das Sagbare deshalb niemals vor oder nach der Sprache gege-

ben sein: Es ersteht gemeinsam mit ihr und kann gleichwohl nicht auf sie reduziert werden.

2. Die Stoiker bezeichneten eines der Grundelemente ihrer Lehre vom Unkörperlichen mit dem Terminus *Sagbares*, λεκτόν – ein Begriff, über dessen Definition die Philosophiehistoriker bis heute uneins sind. Bevor man eine Untersuchung dieses Begriffes in Angriff nimmt, ist es daher angebracht, ihn zuallererst in seinem philosophischen Kontext zu verorten. Die modernen Wissenschaftler, die dazu neigen, moderne Kategorien und Klassifikationen in anachronistischer Weise auf die antiken zu projizieren, schreiben diesen Begriff für gewöhnlich der Logik zu, obwohl ihnen vollkommen klar ist, dass die Einteilung der Philosophie in Logik, Ontologie, Physik, Metaphysik etc. eine Schöpfung der Grammatiker und der spätantiken Scholastiker ist und Anlass zu allerlei Irrtümern und Missverständnissen gibt.

Betrachten wir Aristoteles' Abhandlung über die *Kategorien* oder Prädikationen (in der Sprache der Juristen bezeichnet der griechische Ausdruck κατηγορίαι indes »Anschuldigungen, Anklagen«), die man traditionell zu seinen logischen Schriften rechnet. Gleichwohl enthält sie Thesen, die eindeutig ontologischer Natur sind. Die antiken Kommentatoren debattierten deshalb darüber, was der Gegenstand (σκοπός, Zweck, Ziel) der Abhandlung sei: die Wörter (φωναί), die Sachen (πράγματα) oder die Konzepte, die Gedanken (νοήματα). Im Prolog seines Kommentars schreibt Johannes Philoponos, Argumente seines Lehrers Ammonios von Alexandria wiederholend, einige Gelehrte (darunter auch Alexander von Aphrodisias) seien

der Ansicht, die Abhandlung betreffe ausschließlich die Wörter, wohingegen andere (wie zum Beispiel Eustathios) meinten, sie betreffe ausschließlich die Sachen, und wieder andere (wie etwa Porphyrios), sie betreffe ausschließlich die Konzepte. Zutreffender ist laut Philoponos die These des Iamblichos (die er mit einigen Präzisierungen akzeptiert), der zufolge der σκοπός des Traktats die Wörter sind, insofern sie die Sachen vermittels Konzepten bezeichnen (φωνῶν σημαίνουσῶν πράγματα διὰ μέσων νοημάτων, Philoponus 1898, S. 8 f.). Daher rührt die Unmöglichkeit, in den *Kategorien* Logik und Ontologie zu unterscheiden. Aristoteles handelt hier von den Dingen und Entitäten, insofern sie von der Sprache bedeutet werden, und von der Sprache, insofern sie sich auf die Dinge bezieht. Seine Ontologie setzt voraus, dass das Sein – wie er nicht zu betonen müde wird – gesagt wird (τὸ ὄν λέγεται ...) und immer schon in Sprache ist. Die Ambiguität zwischen dem Logischen und dem Ontologischen bestimmt das Wesen des Traktats so sehr, dass die Kategorien im Verlauf der Geschichte der abendländischen Philosophie sowohl als Prädikationsweisen wie auch als Seinsweisen dargestellt wurden.

κ Unsere Einteilung der aristotelischen Schriften geht auf ihre Edition durch Andronikos von Rhodos zwischen 40 und 20 v. Chr. zurück. Ihm verdanken wir sowohl die Zusammenstellung der sogenannten logischen Schriften des Aristoteles in einem *Organon* als auch die berichtigte Anordnung μετὰ τὰ φυσικά der Vorlesungen und Notizen, die wir heute als *Metaphysik* kennen. Während Andronikos überzeugt davon war, dass Aristoteles

ein bewusst systematischer Denker gewesen sei und seine Edition Aristoteles' Intention daher getreu widerspiegeln, wissen wir heute, dass er hellenistische Vorstellungen auf Aristoteles projizierte, die einem klassischen Geist ganz und gar fremd waren. Sosehr die modernen Ausgaben von Aristoteles' Schriften philologisch auch auf dem neuesten Stand sind, schreiben sie Andronikos' irri-ge Konzeption leider immer noch fort. Man liest Aristoteles daher weiterhin so, als hätte er tatsächlich systematisch ein logisches ὄργανον, Abhandlungen über die Physik, die Politik und Ethik sowie zu guter Letzt zur *Metaphysik* verfasst. Eine Aristoteles-Lektüre wird aber erst dann möglich, wenn diese kanonische Artikulation bzw. Einteilung seines Denkens zerstört wird.

3. Analoge Überlegungen gelten für das Sagbare der Stoiker. In modernen Untersuchungen wird die Zugehörigkeit des λεκτόν zur Logik vorausgesetzt, obwohl diese Zugehörigkeit auf Annahmen (wie etwa der einer Identität von σημαίνόμενον und λεκτόν, Bezeichnetem und Sagbarem) beruht, die alles andere als gesichert sind. Betrachten wir die Anmerkungen des Ammonios, der das λεκτόν aus aristotelischer Perspektive kritisch bewertet: »Aristoteles lehrt uns, dass das, was durch sie vorrangig und unmittelbar bezeichnet wird (σημαινόμενα, das heißt durch Nomina und Verben), die Gedanken, die Begriffe (νοήματα) sind und vermittels dieser die Sachen (πράγματα), und er betont, dass wir uns zwischen ihnen (das heißt dem νόημα und dem πᾶγμα) nicht noch ein Mittleres hinzudenken dürfen, wie etwa das, was die Stoiker unter dem Namen des Sagbaren (λεκτόν) annehmen.« (Ammonios 1897, S. 5) Am-

monios teilt uns hier mit, die Stoiker hätten zwischen dem Begriff und der Sache – nach seinem Dafürhalten unnötigerweise – ein Drittes, das sogenannte Sagbare eingeführt. Der fragliche Passus stammt aus Ammonios' Kommentar zu *Περὶ ἑρμηνείας*. Hier definierte Aristoteles den Prozess des »Deutens« anhand dreier Elemente: der Wörter (τὰ ἐν τῇ φωνῇ), der Konzepte bzw. Begriffe (genauer gesagt der Erleidnisse in der Seele, τὰ παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ), deren Zeichen die Wörter sind, und der Sachen (τὰ πράγματα), deren Abbilder die Begriffe sind. Ammonios gibt zu verstehen, dass das Sagbare der Stoiker nicht nur nichts Sprachliches ist, sondern noch nicht einmal ein Begriff und auch keine Sache. Es hat weder im Geist noch schlicht in der Wirklichkeit statt. Es gehört weder zur Logik noch zur Physik, sondern steht gleichsam zwischen ihnen. Im Folgenden wird es darum gehen, diese besondere Position zwischen dem Mentalen und den Dingen abzustecken. Möglicherweise ist gerade diese Position zwischen dem Mentalen und den Dingen der eigentliche Ort des Seins – möglicherweise fällt also das Sagbare mit dem Ontologischen zusammen.

4. Die ergiebigste und zugleich problematischste Quelle, von der jede Interpretation der Lehre des Sagbaren ausgehen muss, ist die folgende Passage aus *Adversus Mathematicos* des Sextus Empiricus:

Einige verorteten das Wahre und das Falsche in der bezeichneten Sache [*περὶ τῷ σημαινομένῳ*], andere im verlautbarten Wort [*περὶ τῇ φωνῇ*] und wieder andere in der Gedankenbewegung [*περὶ τῇ κινήσει τῆς δια-*

νοίας]. Führende Vertreter der ersten Auffassung sind die Stoiker, die behaupteten, dass sich dreierlei miteinander verbinde: das Bezeichnete [σημαινόμενον], das Bezeichnende [σημαῖνον] und das Objekt [τυγχάνον, »das, was zufällig ist«, die existierende Sache, die jeweils in Frage steht]. Das Bezeichnende ist das verlaubliche Wort [φωνή] – zum Beispiel »Dion«; das Bezeichnete ist die durch das Wort angezeigte Sache selbst [αὐτὸ τὸ πρᾶγμα τὸ ὑπ’ αὐτῆς δηλούμενον], die wir als das erfassen, was neben [παρυφισταμένον] unserem Gedanken besteht, die aber die Barbaren nicht verstehen, auch wenn sie das Wort hören; das Objekt ist das außerhalb Zugrundeliegende [τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον] (wie zum Beispiel Dion selbst). Zwei von diesen sind Körper, nämlich das Wort und das Objekt; eines hingegen ist unkörperlich, nämlich die bezeichnete und sagbare Sache [τὸ σημαινόμενον πρᾶγμα καὶ λεκτόν], die wahr oder falsch wird. (VIII, 2 ff.; 1842, S. 291)

Der Signifikant (das bezeichnende Wort) und der Gegenstand (die Sache, die ihm in der Realität entspricht, in modernen Termini das Denotat bzw. der Referent) verstehen sich von selbst. Problematischer ist der Stellenwert des unkörperlichen σημαινόμενον, das nach Ansicht der modernen Gelehrten das in der Vorstellung eines Subjekts jeweils vorhandene Konzept (ähnlich dem aristotelischen νόημα nach Auskunft von Ammonios) bezeichnet bzw. den objektiven Inhalt des Gedankens, der unabhängig von der Vorstellungstätigkeit eines Subjekts existiert (dem *Gedanken** bei Frege vergleichbar) (vgl. Schubert 1994, S. 15–16).

Beide Interpretationen projizieren die moderne Bedeutungslehre auf die Stoa und ersparen sich so eine philologisch korrekte Textlektüre. Der Umstand, dass die »Barbaren« das σημαίνόμενον nicht verstehen, wenn sie das Wort hören, kann dazu verleiten, es dem Sinn oder einem Vorstellungsbild (im Sinne Freges) anzugleichen. Sextus, der die Stoiker ja denjenigen gegenüberstellt, die das Wahre und Falsche in der »Gedankenbewegung« lokalisieren, schließt jedoch implizit aus, dass das σημαίνόμενον mit dem Gedanken eines Subjekts gleichgesetzt werden kann. Im Übrigen sagt der Text ganz klar, dass das σημαίνόμενον nicht mit dem Gedanken identisch ist, sondern »daneben besteht«. Auch der folgende Passus, der etwas aufzurufen scheint, das dem ähnelt, was modern Signifikat (zumindest im Sinne von *Bedeutung* oder Denotation) heißt, muss sorgfältiger interpretiert werden. Das σημαίνόμενον wird hier als die »Sache selbst« (αὐτὸ τὸ πρᾶγμα) definiert, insofern sie durch das Wort gezeigt wird (τὸ ὑπ' αὐτῆς δηλούμενον – zu beachten ist die Wiederholung des Artikels τὸ, den wir mit »insofern« wiedergegeben haben).

Πρᾶγμα bedeutet, wie das lateinische *res*, in erster Linie »das, was in Rede steht; das, was in einem Prozess oder in einer Diskussion strittig ist« (daher rührt die italienische Übersetzung als »cosa«, die sich von lateinisch *causa* ableitet) und erst in zweiter Linie »Sache« bzw. »Sachverhalt«. Dass es in unserem Fall jedoch nicht um eine Sache in diesem zweiten Sinn geht, wird durch die Abgrenzung von τυγχάνων deutlich, von dem, was jeweils zufällig ist (ἃ τυγχάνει ὄντα), dem Ereignis bzw. dem realen Gegenstand. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die »Sache selbst« einfach mit dem Signifikat im modernen Sinne, dem Begriffsinhalt

oder dem intentionalen, vom Wort angezeigten Gegenstand identisch wäre. Die Sache selbst (αὐτὸ τὸ πράγμα) zeigt das an, worum es im Wort und im Gedanken geht, die *res*, die vermittelt des Wortes und des Gedankens, jedoch ohne mit diesen zusammenzufallen, zwischen Mensch und Welt strittig ist.

Wie Émile Bréhier bemerkt hat, impliziert die Präzisierung »die bezeichnete und sagbare Sache« keine Identität von σημαίνόμενον und λεκτόν, Sagbarkeit und Bezeichnet-Sein. Hans von Arnim hat in seiner Edition des Fragments ein Komma zwischen τὸ σημαίνόμενον und καὶ λεκτόν eingefügt, wodurch sich sowohl die Identität als auch die Differenz dieser beiden Terme behaupten lässt. »Wenn«, schlussfolgert Bréhier, »das Bezeichnete etwas Ausdrückbares (so seine Übersetzung von λεκτόν) ist, folgt daraus keineswegs, dass jedes Ausdrückbare auch ein Bezeichnetes ist« (Bréhier, 1997, S. 15). Die Interpretation des Syntagmas »die Sache selbst« (αὐτὸ τὸ πράγμα) erhält darum umso größeres Gewicht. In Rede steht gerade die Sache selbst in ihrer Manifestation und Sagbarkeit. Wie ist eine solche Sache selbst zu verstehen und wo wäre sie anzusiedeln?

× Augustinus' *Dialektik* hat uns eine Analyse der sprachlichen Signifikation vermacht, in der der Einfluss Varros und der Stoa offensichtlich ist. Im Hinblick auf das Wort (*verbum*) – das, »auch wenn es Zeichen ist, nicht aufhört, Sache zu sein« – unterscheidet Augustinus (*De dialectica* V, 8 ff.) vier mögliche Aspekte. Um den ersten geht es, wenn das Wort in Bezug auf sich selbst geäußert wird, zum Beispiel im Rahmen eines grammatischen Diskurses (in diesem Fall fallen *verbum*

und *res* zusammen); der zweite – von Augustin *dictio* genannt – kommt zum Tragen, wenn das Wort nicht um seiner selbst willen geäußert wird, sondern um etwas anderes zu bezeichnen (*non propter se, sed propter aliquid significandum*); das dritte Moment ist die *res*, das heißt der externe Gegenstand, »der weder Wort noch Konzept des Wortes im Geist (*verbi in mente conceptio*) ist«; das vierte, das Augustinus in wörtlicher Übersetzung des stoischen Terminus *dicibile* – Sagbares – nennt, ist »das, was man vom Wort nicht durch das Gehör, sondern mit dem Geist wahrnimmt (*quicquid autem ex verbo non auris, sed animo sentit et ipso animo continetur inclusum*)«. Der Unterschied zwischen *dictio* (dem Wort in seinem semantischen Aspekt) und *dicibile* musste Augustinus schleierhaft erschienen sein, versuchte er in unmittelbarem Anschluss doch, die Differenz zwischen beiden zu verdeutlichen, ohne dass ihm dies freilich vollständig gelungen wäre: »Was ich *dicibile* genannt habe, ist zwar Wort und dennoch kein Wort, sondern was aus dem Wort verstanden und im Geist enthalten ist (*verbum est nec tamen verbum, sed quod in verbo intellegitur et animo continetur*). Was ich *dictio* genannt habe, ist ein Wort, das gleichzeitig zweierlei bezeichnet, nämlich sowohl das Wort selbst als auch das, was sich im Geist durch das Wort herstellt (*verbum est, sed quod iam illa duo simul, id est et ipsum verbum et quod fit in animo per verbum significat*)« (ebd.).

Man darf sich die Nuancen, anhand deren Augustinus den Unterschied zwischen *dictio* und *dicibile* zu bestimmen sucht – indem er beispielsweise auf unterschiedliche Präpositionen zurückgreift –, nicht entgehen las-

sen. In der *dictio* geht es um etwas (das Signifikat), das unauflöslich mit dem bezeichnenden Wort verknüpft ist (es handelt sich um ein Wort – *verbum est* – und zugleich um das, was sich *im* Geist – *in animo* – mittels des Wortes – *per verbum* – herstellt); das Sagbare hingegen ist kein Wort im eigentlichen Sinn (*verbum est nec tamen verbum*), sondern dasjenige, was *vom* Wort (*ex verbo*) mit Hilfe des Geistes wahrgenommen wird. Die aporetische Position des Sagbaren zwischen dem Bezeichneten und der Sache ist hier offensichtlich.

5. Der Ausdruck »die Sache selbst« taucht in einem entscheidenden Passus von Platons *Siebtem Brief* auf, einem Text, dessen Nachwirkung in der Geschichte der abendländischen Philosophie bislang bei weitem noch nicht erfasst wurde. Ein Vergleich der bei Sextus Empiricus zitierten stoischen Auffassung mit der sogenannten philosophischen Digression des Briefs lässt bemerkenswerte Affinitäten zwischen ihnen deutlich werden. Der Einfachheit halber führen wir den Text der Digression hier an:

Für jedes Seiende gibt es drei, wodurch sich das Wissen einstellen muss, das Vierte aber ist das Wissen selbst – als Fünftes muss man ebendas setzen, wodurch es (jedes Seiende) erkennbar [*γνωστόν*] und wahrhaft ist. Das Erste ist der Name, das Zweite die definitorische Rede [*λόγος*], das Dritte das Abbild [*εἶδωλον*], das Vierte das Wissen. Wenn Du das eben Gesagte verstehen willst, nimm Dir ein Beispiel und denke Dir, es verhalte sich bei allem so. Es gibt etwas, das wir Kreis nennen [*κύκλος ἐστὶ τι λεγόμενον*], dessen Namen ebenjener ist, den wir

gerade ausgesprochen haben. Das Zweite ist sein aus Namen und Verben zusammengesetzter λόγος: »Was vom Rand bis zur Mitte an allen Punkten gleichen Abstand hat«, das wäre der λόγος dessen, was den Namen »Rund«, »Ringförmiges« oder »Kreis« trägt. Das Dritte ist das, was gemalt und ausgewischt, gedrechselt und zerstört wird; nichts davon erleidet der Kreis selbst [αὐτὸς ὁ κύκλος], um den herum dies alles ist, da er ein davon Verschiedenes ist. Das Vierte ist das Wissen und der Intellekt sowie die wahre Meinung über diese Dinge; und alles dies muss als eine einzige Sache gedacht werden, da es nicht in den verlautbarten Worten [ἐν φωναῖς] und auch nicht in den körperlichen Formen, sondern in den Seelen [ἐν ψυχαῖς] seinen Sitz hat; dadurch ist klar, dass es etwas anderes ist als das Wesen des Kreises selbst und die zuvor genannten drei. (342 a 8 – d 1)

Nicht nur entsprechen die Eingangsworte der Degression – »Für jedes Seiende gibt es drei, wodurch sich das Wissen einstellen muss« – haargenau der Formulierung »dass sich dreierlei miteinander verbinde«, mit der Sextus die stoische Lehre zu referieren beginnt. Auch die bei Sextus angeführten »drei« (das σημαῖνον bzw. das bezeichnende Wort, zum Beispiel »Dion«, der reale Gegenstand, τυγχάνον und das σημαινόμενον) entsprechen der Anzahl der bei Platon aufgezählten Elemente. Das erste, das bezeichnende Wort (φωνή), entspricht exakt dem, was Platon Name nennt (ὄνομα, zum Beispiel »Kreis«, den er ja ἐν φωναῖς verortet); das zweite, das τυγχάνον, entspricht dem Kreis, »der gemalt und ausgewischt, gedrechselt und zerstört wird«, mithin dem, was jeweils erscheint und geschieht.

Was in der platonischen Aufzählung dem σημαίνόμενον sowie dem Sagbaren entspricht, ist dagegen schwieriger zu bestimmen. Setzt man es mit dem vierten Element gleich, das »nicht in den verlautbarten Worten und auch nicht in den körperlichen Formen, sondern in den Seelen seinen Sitz hat«, stünde dies in Einklang damit, dass die »bezeichnete Sache« unkörperlich ist. Zugleich wäre dadurch aber eine Deckungsgleichheit mit dem Gedanken bzw. dem Bewusstsein eines Subjekts impliziert, wohingegen die zitierte stoische Lehrmeinung jede Koinzidenz mit einer »Gedankenbewegung« ausschloss. Bleibt als letztes das fünfte Element – die Idee –, auf deren *Terminus technicus* (der Kreis selbst, αὐτὸς ὁ κύκλος) das stoische Zeugnis mit der Wendung »die Sache selbst« (αὐτὸ τὸ πρᾶγμα) scheinbar explizit Bezug nimmt. Wenn es denn wahr ist, dass die post-platonische Geschichte der Philosophie schon seit Aristoteles die Geschichte diverser Versuche ist, die Idee zu eliminieren bzw. anders zu denken, möchten wir hier gerade die Hypothese unterbreiten, dass die Stoiker die Idee durch das Sagbare ersetzt bzw. das Sagbare zumindest an den Ort der Idee versetzt haben.

κ An anderer Stelle (Agamben 1999, S. 14; dt. S. 16–17) habe ich gezeigt, dass es zweckdienlich ist, den Text aus den Manuskripten wiederherzustellen, das heißt im Unterschied zur Lesart der meisten modernen Ausgaben – »als Fünftes muss man ebenjenes selbst setzen, das erkennbar ist« – zu lesen: »als Fünftes muss man ebenjenes selbst setzen, wodurch es (δι' ὅ) (jedes Seiende) erkennbar und wahrhaft ist«.

κ Dass sich das bei Sextus zitierte stoische Zeugnis unmittelbar auf die Digression des *Siebten Briefs* bezieht, wird durch die Ersetzung des Namens der Beispielsperson – bei Aristoteles ist dies gewöhnlich Koriskos oder Kallias – durch Dion, den Namen jenes Freundes, den Platon im Brief beständig aufruft, diskret angedeutet.

6. Die Hypothese, dass das Sagbare etwas mit der platonischen Idee zu tun haben könnte, wird von den modernen Gelehrten nur in Form der Verneinung evoziert, etwa, wenn es heißt, dass die λεκτά »keine ›platonischen Entitäten‹ sind, doch als objektive Inhalte von Denken und Sprechen [...] gelten können« (Schubert 1994, S. 15). Die Verneinung ist wie immer aufschlussreich. So vermag nämlich gerade ein kritischer und genauer Abgleich zwischen der Lehre des Sagbaren und der Ideenlehre das spezifische Statut des Sagbaren zu erhellen (und zugleich eine neues Licht auf die so oft falsch verstandene platonische Erfindung – die Idee – zu werfen). Wie die Idee befindet sich das Sagbare weder im Bewusstsein noch in den wahrnehmbaren Dingen noch im Gedanken noch im Gegenstand, sondern zwischen ihnen. In diesem Sinne ist der stoische Gebrauch des Verbs παρυφίστασθαι in Bezug auf die λεκτά erhellend: Sie existieren nicht, sondern »subsistieren neben, bestehen zusammen mit« (so die wörtliche Bedeutung des Verbs) dem Gedanken oder der logischen Repräsentation, ganz so, wie auch die Idee ein Paradigma ist, das heißt etwas, das sich neben den Sachen (παρά-δειγμα) zeigt. Die Stoiker übernehmen von Platon also die spezifische Existenzweise der Idee und modellieren auf dieser Grundlage jene des λεκτόν; dabei bleibt das

λεκτά jedoch so eng auf den Gedanken und die Sprache bezogen, dass es häufig mit dem einen oder dem anderen verwechselt werden konnte. Anders gesagt versuchten die Stoiker, das vierte und fünfte Element der platonischen Digression zusammenzudenken (allerdings ohne sie – falls die Beobachtung Bréhiers zur Nichtkoinzidenz von σημαϊνόμενον und λεκτόν zutrifft – zu vermengen). Daher rührt die in den Quellen mehrfach wiederholte Behauptung, die Stoiker hätten Ideen und Gedanken gleichgesetzt (ἐννοήματα τὰς ἰδέας ἔφασαν, Arnim 1903, II, 360; vgl. auch *ebd.*, I, 65).

Gleichwohl bleibt das Sagbare stets nicht nur einfach etwas Sprachliches, sondern auch etwas stark Objektives. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, die beiden Stellen, die das Sagbare vermeintlich mit dem Sprachlichen verquicken, in Wirklichkeit jedoch eindeutig auseinanderhalten, zusammenzulesen. »Jedes Sagbare (λεκτόν) muss gesagt (λέγεσθαι δεῖ) werden und bezog daraus seinen Namen« (Sextus Empiricus 1842, VIII, 80, S. 304 = Arnim 1903, II, 167); »sagen [λέγειν] und aussprechen [προφέρεσθαι] unterscheiden sich; man spricht Wörter [φωναί] aus, sagt aber Sachen [λέγεται τὰ πράγματα], die sagbar sind [λεκτὰ τυγχάνει]« (Diogenes Laertius VII, 56 = Arnim 1903, III, 20). Nicht nur fallen das Sagbare und das Gesagte offensichtlich nicht in eins. Darüber hinaus unterscheiden sich aussprechen und sagen, φωνή und πᾶγμα, der Akt des Sprechens und das, worum es in ihm geht. Das λεκτόν ist weder die Sache noch das Wort: Es ist die Sache in ihrer Sagbarkeit, das, worum es im Wort geht [*essere in causa*], so wie im *Siebten Brief* die Idee nicht einfach die Sache ist, sondern die »Sache selbst« in ihrer Erkennbarkeit

(γνωστόν, erkennbar, entspricht hier exakt dem λεκτόν, dem Sagbaren).

κ Wie Heidegger mehrmals zu Recht betont, ist λέγειν nicht einfach gleichbedeutend mit »sagen«, sondern meint etymologisch »zusammen-ins Vorliegen-bringen, sammelndes vor-liegen-Lassen« (Heidegger 1987, 266–269, »Ver-sammlung ist das ursprüngliche Ein-behalten in einer Gesammeltheit«* [S. 269]). Λέγεται τὰ πράγματα heißt nicht »Die Sachen werden von einem sprechenden Subjekt in Worten ausgedrückt«, sondern »Die Sachen erscheinen und sammeln sich in die Anwesenheit«. Es handelt sich mithin um eine ontologische und nicht einfach bloß logische These. Wenn Aristoteles also schreibt, τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, darf man dies nicht einfach, wie üblich, mit »Der Terminus ›sein‹ wird in vielfältiger Weise ausgesagt, hat viele Bedeutungen« übersetzen, sondern es muss heißen: »Das Sein sammelt sich (>liest< sich) in vielfacher Weise in die Anwesenheit«.

7. Vor den Stoikern hatte sich schon Aristoteles mit der Erkenntnistheorie des *Siebten Briefes* auseinandergesetzt. In *Περὶ ἑρμηνείας*, einem Werk, das für die gesamte westliche Sprachreflexion jahrhundertlang prägend war, definiert er den Prozess des sprachlichen Bedeutens auf eine Weise, die man, auch wenn sie vermeintlich in keinerlei Beziehung zu ihr steht, als exakten Kontrapunkt zur Digression lesen muss.

Was im Wort [τὰ ἐν τῇ φωνῇ] ist, ist Zeichen der Seeleneindrücke [ἐν τῇ ψυχῇ], und das Geschriebene ist Zei-

chen dessen, was im Wort ist. Und so wie die Buchstaben nicht für alle Menschen die nämlichen sind, so sind es auch die Wörter nicht; das aber, wofür sie in erster Linie Zeichen sind, nämlich die Seeleneindrücke, diese sind für alle dieselben; und auch die Sachen [πράγματα], wovon diese Eindrücke Abbilder sind, sind für alle dieselben. (*De Interpretatione*, 16 a 3–7)

Die von Aristoteles vorgenommene Dreiteilung des Verstehens (in Wort, Seeleneindruck und Sachen) bildet exakt die platonische Unterscheidung ab zwischen dem, was ἐν φωναῖς, in den Worten (dem Namen und der definitiven Rede), was ἐν ψυχαῖς, in den Seelen (Wissen, Intellekt und Meinung) und was ἐν σωμαίων σχήμασιν (in den sinnlichen Gegenständen) ist. In Übereinstimmung mit Aristoteles' beharrlicher Kritik an Platons Ideenlehre verschwindet die Sache selbst. Die Wiederaufnahme der platonischen Aufzählung ist in Wahrheit eine Widerlegung des Denkens seines Lehrers, welche die Idee aus der ἐρμηνεία entfernt, dem Prozess der Weltauslegung mittels Worten und Begriffen. Das nicht anders zu erklärende Auftauchen eines vierten Elements, des Buchstabens, neben den Wörtern, Begriffen und Sachen, ist eine – zwar versteckte, für den kundigen Leser aber gleichwohl offensichtliche – polemische Anspielung auf den Text des Lehrers. Während die Digression des *Siebten Briefs* gerade darauf angelegt war, die Unzulänglichkeit der Schrift im Hinblick auf die Sache selbst zu erweisen, ist der Buchstabe, als Zeichen und Element des Wortes in einem, hier der erste Garant für die Intelligibilität des λόγος.

x Wir wollen hier eine tabellarische Zusammenstellung der Elemente des Wissens bei Platon, Aristoteles und den Stoikern anführen:

PLATON	ARISTOTELES	STOIKER
Name	Wörter	Bezeichnendes
definitorische Rede	Seeleneindrücke	Bezeichnetes
Körper und Formen	Sachen	Gegenstand (τυγχάνον)
Wissen, Begriff	Buchstaben	
Sache selbst (Idee)		Sagbares (Sache selbst)

Während die Idee bei Aristoteles einfach getilgt ist, ersetzen sie die Stoiker durch das Sagbare.

Festzuhalten ist, dass sich die platonische Aufzählung, die das Wissen als Element umfasst, nicht in einer Erkenntnistheorie erschöpft, sondern auf etwas zielt – die Idee –, das nicht Teil des Wissens ist, sondern dieses allererst ermöglicht.

8. Bis hierhin haben wir, um den stoischen Begriff des λεκτόν aufzuhellen, versucht, die Analogien und möglichen Verbindungen zur platonischen Idee zu zeigen. Sollte unsere Hypothese richtig sein, müssen wir nun erforschen, warum die Stoiker sich dazu durchrangen, das, was sie anstelle – oder zumindest an der Stelle – der Idee platzieren wollten, Sagbares zu nennen. Widerspricht die-

se Bezeichnung nicht dem Text der Digression, wo Platon ja mit der Behauptung, dass das, worum er sich ernsthaft bemühe, »keineswegs sagbar [ῥητόν] ist wie die anderen Lehren [μαθήματα]«, der Sache selbst den Status der Unsagbarkeit zuzuerkennen scheint?

Um zu verstehen, dass es hier nicht so sehr um eine absolute Unsagbarkeit geht als vielmehr um einen speziellen Status der Sagbarkeit, der sich von dem der »anderen μαθήματα« unterscheidet, genügt es, diese Behauptung in ihren Kontext innerhalb der Digression zu stellen. Wenig später behauptet Platon nämlich, dass, »hat man die ersten vier nicht erfasst« (zu denen der Name und der λόγος zählen), man das Fünfte niemals vollkommen erkennen könne. Weiter heißt es, dass sich die Erkenntnis der Sache selbst plötzlich einstelle, »wenn Namen, λόγοι, Anschauungen und Wahrnehmungen aneinander gerieben und wenn sie in wohlwollenden Widerlegungen und in ohne Missgunst geführten Diskussionen geprüft werden« (*Siebter Brief*, 344 b 4–7). Dies entspricht im Übrigen der unmissverständlichen Behauptung im *Parmenides* (135 e 3), der zufolge die Ideen dasjenige sind, was »man am besten mit dem λόγος erfasst [ἐκεῖνα ἃ μάλιστα τις ἄν λόγῳ λάβοι]«.

Versteht man die Digression, dann verliert sich also der Gegensatz zwischen dem Sagbaren und dem Unsagbaren und das Verhältnis von Idee und Sprache kann neu gedacht werden.

9. Eine Exposition des Verhältnisses von Idee und Sprache muss mit der naheliegenden Feststellung beginnen, dass die Idee und die sinnlich wahrnehmbaren Dinge jeweils homonym sind, dass sie also trotz ihrer Verschiedenheit

jeweils denselben Namen tragen. Gerade diese eigentümliche Homonymie stellt Aristoteles in seinem Abriss der platonischen Philosophie in der *Metaphysik* (987 b) in den Mittelpunkt: »Jene Entitäten nannte er [Platon] Ideen und [behauptete], die sinnlichen wahrnehmbaren Dinge würden neben diesen und ihnen zufolge gesagt [τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα]; denn aufgrund der Teilhabe sei die Vielheit der Synonyme mit den Ideen homonym [κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ ὁμώνυμα τοῖς εἶδεσιν]« (*ibd.*, 8–10) (Synonym sind nach Aristoteles, *Kategorien*, – 1 a 1–11, Entitäten, die denselben Namen und dieselbe Definition besitzen, homonym sind Entitäten, die denselben Namen tragen, aber verschieden definiert werden).

Dass die sinnlich wahrnehmbaren Dinge und die Ideen homonym sind, dass die Dinge ihre jeweiligen Namen also durch die Teilhabe an den Ideen erhalten, hebt Platon mehrfach hervor, etwa im *Phaidon*: »Was sagen wir aber von den unzähligen Dingen, wie z. B. Menschen, Pferden, Gewändern [...] oder von all den anderen Homonymen der Ideen?« (78 e); »Die anderen Dinge erhalten ihre Benennung durch ihre Teilhabe an den Ideen« (ἐπωνυμίαν, »der aus etwas anderem abgeleitete Name«) (102 b). Fast wortgleich heißt es im *Parmenides*: »es gibt solche Ideen und die an ihnen teilhabenden anderen Dinge werden nach ihnen benannt« (130 e), und im *Staat* lesen wir: »für gewöhnlich lassen wir eine einheitliche Idee für jede Vielzahl zu, die wir mit demselben Namen belegen« (596 a). Ebendiese Homonymie sollte Aristoteles seinem Lehrer zum Vorwurf machen, als er schrieb: »Hätten die Ideen und die Dinge aber nicht dieselbe Form, wären sie ja nur

Homonyme, geradeso, als wenn man sowohl den leibhaftigen Kallias als auch ein Stück Holz Mensch nennen würde, ohne eine Gemeinsamkeit zwischen ihnen zu sehen [μηδεμίαν κοινωσίαν]« (*Metaphysik*, 991 a 5–8).

κ Das Verständnis der zitierten Aristoteles-Stelle (*Metaphysik*, 987 b 8–10) wurde in Teilen durch eine Korrektur in der Edition Bekkers verfälscht, die ὁμώνυμα getilgt hat, obwohl dieser Terminus im maßgeblichsten Kodex (dem *Parisinus* 1853) sowie in allen anderen Kodizes (mit lediglich zwei Ausnahmen, nämlich dem *Laurentianus* 87.12 und dem *Parisinus* 1876) vorkommt. Friedrich Adolf Trendelenburg hat zu Recht darauf hingewiesen, dass Platon – wie wir sahen – von Homonymie – indes nie von Synonymie spricht. Die Edition von Jaeger (1957) hat ὁμώνυμα deshalb wieder eingeführt, τῶν συνωνύμων allerdings in Parenthese gesetzt. Der Text der Manuskripte ist jedoch völlig eindeutig und bedarf keinerlei Emendation. Aristoteles will, hier ganz Platon folgend, sagen, dass die Vielzahl der sinnlichen Dinge, die denselben Namen tragen (und daher Synonyme sind, wie zum Beispiel die leibhaftigen Pferde), im Hinblick auf die Ideen zu Homonymen werden (die Pferde haben mit der Idee den Namen gemeinsam, aber nicht die Begriffsbestimmung).

Was den Satz τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα angeht, haben Harold F. Cherniss und William D. Ross richtigerweise bemerkt, das die geläufige Übersetzung »die sinnlichen Dinge existieren getrennt von ihnen und werden alle nach ihnen benannt« ungenau ist und die Einfügung eines εἶναι voraussetzt,

das in den Manuskripten aber fehlt (Cherniss 1944, S. 178).

10. Die Idee ist mithin das vereinheitlichende Prinzip, von dem die sinnlichen Dinge ihren Namen beziehen oder, präziser ausgedrückt, das, was bewirkt, dass eine Vielzahl sinnlicher Dinge eine Menge bildet, die denselben Namen trägt. Die erste Konsequenz, die sich für die Dinge aus der Teilhabe an der Idee ergibt, ist also die, dass sie eine Benennung erhalten.

Auch wenn in diesem Sinn eine essentielle Beziehung zwischen Namen und Idee besteht, ist Letztere gleichwohl nicht mit dem Namen identisch, sondern scheint eher das Prinzip der Nennbarkeit zu sein, das, wodurch die Sinnendinge, indem sie daran teilhaben, ihre Benennung erhalten. Wie aber wäre ein solches Prinzip zu konzipieren? Lässt sich sein Bestand unabhängig von der Beziehung zu den sinnlich wahrnehmbaren Dingen denken, die von ihm ihre Homonymie beziehen?

Da sich Aristoteles' Einwände gegen die Ideenlehre um ebendiesen Punkt drehen, ist es angebracht, sie vorweg zu untersuchen. Aristoteles interpretiert die Beziehung zwischen der Idee und den wahrnehmbaren Dingen ausgehend von »dem, was gemäß dem Ganzen ausgesagt wird« (τὰ καθόλου = τὰ καθ' ὅλου λεγόμενα; Aristoteles bedient sich auch der Formulierung τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν, das Eine über den Vielen), und dem, was gemäß den Einzelnen ausgesagt wird (καθ' ἕκαστα). Wir haben hier auf die geläufige Übersetzung von καθόλου als »das Allgemeine« verzichtet, weil diese Gleichsetzung des Ideenproblems mit der *quaestio de universalibus* die Rezeptionsgeschichte der Ideenlehre

ebenso wie ihr Missverständnis seit Aristoteles über die spätantiken Kommentatoren bis zur Scholastik geprägt hat. Tatsächlich schreibt Aristoteles (*Metaphysik*, 1078 b 18 ff.), dass Sokrates als Erster nach Definitionen gemäß dem Ganzen forschte; »während er aber das, was gemäß dem Ganzen [τὰ καθόλου] ausgesagt wird, nicht als getrennt [χωριστά] ansetzte, trennten es die Platoniker ab und bezeichneten diese Art von Entitäten als Ideen; daraus zogen sie den Schluss, dass es zu allen Dingen, die gemäß dem Ganzen ausgesagt werden [τῶν καθόλου λεγομένων], Ideen gebe [...]«. In der kurzen Geschichte der philosophischen Lehren, mit denen sich das erste Buch der *Metaphysik* befasst, resümiert Aristoteles die platonische Ideenlehre folgendermaßen:

Diejenigen aber, die die Ideen an den Anfang stellten, suchten die Ursachen der wahrnehmbaren Dinge dadurch zu erfassen, dass sie andere, ihnen an Zahl gleiche einführten, so wie wenn einer, der eine geringere Anzahl von Dingen zählen wollte, der Meinung wäre, er könne dies nicht, ohne ihre Zahl zu erhöhen. Denn der Ideen sind in etwa genauso viele oder nicht weniger als der Dinge, deren Ursache sie suchten und dabei von diesen zu jenen fortschritten. Zu jedem Ding, bei dem es eine Einheit über der Vielheit (ἐν ἐπὶ πολλῶν) gibt, existiert zusätzlich zu den Substanzen ein Homonym, sowohl bei den Dingen dieser Welt als auch bei den ewigen. (*Metaphysik*, 990 a 34 – b 8)

Der Irrtum der Platoniker besteht für Aristoteles in eben-dieser Absonderung des καθόλου:

Da aber das Eine in derselben Weise ausgesagt wird wie das Seiende [τὸ ἐν λέγεται ὡσπερ καὶ τὸ ὄν], und die Substanz [οὐσία] des Einen eine ist, und auch die Dinge, deren Substanz der Zahl nach eine ist, selbst der Zahl nach eines sind, ist es offenkundig, dass weder das Eine noch das Seiende die Substanz der Dinge sein kann, genauso wenig wie das Wesen des Elements oder des Prinzips [τὸ στοιχείῳ εἶναι ἢ ἀρχῇ] es sein können [...]. Das Seiende und das Eine könnten schon eher Substanz sein als das Prinzip [ἀρχή] oder das Element oder die Ursache; jedoch sind sie es nicht, sofern nichts, was Dingen gemeinsam [κοινόν] ist, Substanz sein kann. Denn die Substanz wird von nichts anderem ausgesagt als von ihr selbst und dem, das sie hat und dessen Substanz sie ist. Ferner kann das Eine nicht gleichzeitig in vielfacher Weise sein [πολλαχῇ], während das Gemeinsame gleichzeitig in vielfacher Weise prädiziert werden kann. Es ist denn offensichtlich, dass nichts von dem, was gemäß dem Ganzen prädiziert wird, neben den Einzeldingen getrennt für sich existiert [παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα χωρίς]. Diejenigen aber, die die Existenz der Ideen [τὰ εἶδη] behaupten, haben insofern recht, dass sie sie als getrennt existieren lassen, da sie doch für sie Substanzen sind; insofern aber haben sie nicht recht, als sie die Idee [εἶδος] als das Eine über den Vielen [τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν] bezeichnen. Der Grund dafür ist, dass sie nicht anzugeben in der Lage sind, welches denn diese unvergänglichen Substanzen sind, die neben den einzelnen wahrnehmbaren Substanzen existieren [παρὰ τὰς καθ' ἕκαστα καὶ αἰσθητάς]. Sie lassen diese (die Ideen) den vergänglichen Dingen εἶδος-gleich sein (denn mit

diesen sind wir vertraut) und [sagen] Selbst-Mensch [αὐτοάνθρωπον] und Selbst-Pferd [αὐτόϊππον], indem sie den Namen der wahrnehmbaren Dinge einfach das Wort selbst [αὐτό] voranstellen. (*Metaphysik*, 1040 b 16 – 1041 a 5)

Aristoteles wirft den Platonikern also vor, dem, was gemäß dem Ganzen prädiiziert wird, eine getrennte Substanz und Existenz verliehen zu haben, wohingegen es für ihn offensichtlich ist, dass das Allgemeine – so die spätere lateinische Übersetzung für τὸ καθόλου – niemals Substanz sein kann, sondern ausschließlich in den wahrnehmbaren Einzeldingen existiert. Platon hätte demnach also die Bedeutung des Allgemein- bzw. Gattungsbegriffs »Mensch« – oder »Pferd« – substantialisiert und von den Einzelmenschen oder Einzelpferden abgelöst; um sich auf seine in Hinsicht auf die Sinnendinge bestehende Homonymie beziehen zu können, hätte er dem Gattungsnamen das Pronomen αὐτό vorangestellt: αὐτοάνθρωπος, αὐτόϊππος.

11. Analysiert man, wie die Idee bei Platon sprachlich gefasst wird, dann lässt sich die Unzulänglichkeit der aristotelischen Interpretation zeigen und zugleich ein zutreffenderes Verständnis der platonischen Ideenlehre gewinnen. Dass die Idee stets mittels des anaphorischen Pronomens αὐτό zum Ausdruck gebracht wird, musste Aristoteles problematisch erscheinen, behauptet er in der *Nikomachischen Ethik* doch, dass »derjenige in Verlegenheit [απορήσειε] gerät, der die Frage aufwirft, was (die Platoniker) mit dem Ausdruck αὐτοέκαστον eigentlich meinten, existiert doch sowohl für den Menschen selbst [αὐτοέκαστον] als auch

für den Menschen [ἄνθρωπος] lediglich eine einzige Definition [λόγος], nämlich jene des Menschen« (*Nikomachische Ethik*, 1096 a 34 – b 1). In der *Metaphysik* (1035 b 1–3) heißt es im selben Sinne und in offensichtlicher Anspielung auf den Kreis der platonischen Digression: »[...] als Kreis wird in homonymer Weise einmal der Kreis in seiner Allgemeinheit [ἀπλῶς λεγόμενος], dann aber auch der einzelne Kreis bezeichnet, weil wir in beiden Fällen keinen Eigennamen [ἴδιον ὄνομα] für sie haben«. Gerade der für Aristoteles in eine Aporie mündende Gebrauch des Pronomens αὐτό ermöglicht es, sowohl die Homonymie zwischen Idee und den wahrnehmbaren Dingen abzuschwächen, als auch zu verstehen, worum es Platon bei der Idee eigentlich geht.

Kehren wir also zu dem Ausdruck zurück, der die Idee im *Siebten Brief* veranschaulicht: αὐτὸς ὁ κύκλος, der Kreis selbst (also gerade nicht αὐτόκυκλος, wie Aristoteles nahelegt). Weder hat die Idee einen Eigennamen, noch fällt sie einfach mit dem Namen zusammen. Sie wird vielmehr dadurch bestimmt, dass das anaphorische Pronomen αὐτός, »selbst«, hier als Adjektiv verwendet wird.

Im Unterschied zu den Namen bzw. Nomen haben die Pronomen keine lexikalische Bedeutung (keinen *Sinn** in der Terminologie Freges bzw. keine *virtuelle Referenz* im Sinne Milners). Ein anaphorisches Pronomen (wie αὐτός) ist vielmehr dadurch definiert, dass es einen Wirklichkeitsausschnitt nur insofern bezeichnen kann, als dieser schon durch einen anderen, mit Sinn versehenen Ausdruck bezeichnet worden ist. Es impliziert also eine Beziehung der Ko-Referenz und der Wiederaufnahme zwischen einem Term, dem die virtuelle Referenz fehlt – das anaphorisie-

rende Pronomen –, und einem mit einer virtuellen Referenz ausgestatteten Term – dem anaphorisierten Nomen bzw. Namen (Milner 1982, S. 19). Einer Bedeutung des Verbs ἀναφέρω zufolge »nimmt« es die Sache in ihrem Bezeichnet-Sein durch einen vorausgegangenen Namen »wieder auf«. Betrachten wir folgendes Beispiel: »Ich sehe einen Kreis. Siehst du *ihn* auch?« Das anaphorische Pronomen »ihn«, das für sich betrachtet keinerlei virtuelle Referenz besitzt, gewinnt diese durch die Beziehung auf den Term »Kreis«, der ihm vorausgeht.

Lesen wir noch einmal den Passus aus der Digression:

Es gibt etwas, das wir Kreis nennen (κύκλος ἐστὶ τι λεγόμενον), dessen Namen ebenjener ist, den wir gerade ausgesprochen haben. Das Zweite ist sein aus Namen und Verben zusammengesetzter λόγος: »Was vom Rand bis zur Mitte an allen Punkten gleichen Abstand hat«, das wäre der λόγος dessen, was den Namen »Rund«, »Ringförmiges« oder »Kreis« trägt. Das Dritte ist das, was gemalt und ausgewischt, gedrechselt und zerstört wird; nichts davon erleidet der Kreis selbst (αὐτὸς ὁ κύκλος), um den herum dies alles ist, da er ein davon Verschiedenes ist.

Auf was bezieht sich das αὐτὸς? Was wird in ihm »wieder aufgenommen« und auf welche Weise? In erster Linie geht es hier nicht einfach um eine Identitätsbeziehung. Von der expliziten Aussage Platons einmal abgesehen wird dies auch durch die grammatikalische Struktur des Syntagmas ausgeschlossen. Das (einem Namenwort in der Bedeutung von »selbst« beiseitegestellte) Pronomen αὐτὸς wird im

Griechischen auf zweierlei Arten verwendet, je nachdem, ob es eine Identität (lateinisch *idem*) oder eine Ipseität (lateinisch *ipse*) ausdrückt: ὁ αὐτὸς κύκλος bedeutet »der selbe Kreis« (im Sinn der Identität); αὐτὸς ὁ κύκλος bedeutet dagegen »der Kreis selbst«, in jener speziellen Bedeutung, die wir im Folgenden zu erhellen versuchen und deren sich auch Platon für die Idee bedient. Während das Pronomen in ὁ αὐτὸς κύκλος zwischen dem Artikel und dem Namenwort steht und sich deshalb direkt auf das Namenwort bezieht, bezieht es sich in αὐτὸς ὁ κύκλος auf ein durch den Artikel und das Namenwort gebildetes Syntagma. Der griechische Artikel »ho« besitzt zunächst die Valenz eines anaphorischen Pronomens und bezeichnet die Sache, insofern diese ausgesprochen und benannt worden ist. Erst danach und aufgrund dessen gewinnt er die Valenz der Bezeichnung, die Aristoteles καθ' ὅλου nennt: »der Kreis« im Allgemeinen, als Universelles im Gegensatz zum individuellen Kreis. (Die Lateiner, deren Sprache keinen Artikel aufweist, hatten daher Schwierigkeiten, das Allgemeine präzise auszudrücken.)

Ferner ist offensichtlich, dass das fünfte Element, der Kreis selbst (αὐτὸς ὁ κύκλος) sich, wie Platon unermüdlich hervorhebt, auf keines der drei in der Digression aufgezählten Elemente beziehen kann: weder auf den Namen »Kreis« noch auf seine virtuelle Referenz (die mit der Definition, die dem Allgemeinbegriff des »Kreises« korrespondiert, identisch ist) noch auf den wahrnehmbaren individuellen Kreis (die aktuelle Referenz). Noch kann es sich auf das Wissen davon oder dessen im Geist gebildetes Konzept beziehen, wie Platon gleich danach zu präzisieren bedacht ist (*Siebter Brief*, 342 c 8).

Was das Syntagma wieder aufnimmt, kann also nur in der Formulierung enthalten sein, die die Aufzählung eröffnet, ihr aber gleichwohl äußerlich bleibt: κύκλος ἐστὶ τι λεγόμενον (»es gibt etwas, das wir Kreis nennen«, wörtlich: »Kreis ist etwas Gesagtes«). Dass diese Formulierung der Aufzählung äußerlich bleibt, dass sie dem ersten Element gleichsam vorausgeht, wird ohne den geringsten Zweifel durch den Umstand belegt, dass der Name, dem der erste Rang gebührt, sich durch anaphorische Pronomen auf sie beziehen muss: ὃ τοῦτ' αὐτό ἐστιν ὄνομα ὃ νῦν ἐφθέγγεθα, wörtlich: »welchem dieses selbst ist Name, das wir gerade ausgesprochen haben«.

κ Benveniste hat gezeigt, dass die ursprüngliche Bedeutung von lateinisch *potis*, »Herr« (und des Indoeuropäischen *pot*, von dem es abgeleitet ist) sich in Wirklichkeit auf die persönliche Identität bezieht, die durch eine Partikel ausgedrückt wird (häufig ein Adjektiv oder ein Pronomen wie beim lateinischen *ipse*), die »gerade jener, er selbst« bedeutet (wie im Hethitischen, wo die enklitische Partikel *pet* »auf den Gegenstand verweist, von dem die Rede war« oder beim lateinischen *utpote*, »als solcher«, das jemanden bezeichnet, insofern er durch ein bestimmtes Prädikat bezeichnet ist) (Benveniste 1969 I, S. 89; dt. S. 73). »So schwer sich vorstellen läßt, wie ein Wort mit der Bedeutung ›der Herr‹ sich bis zur Bedeutung ›er selbst‹ abschwächen konnte, so leicht läßt sich nachvollziehen, wie ein Adjektiv, das die Identität der Person anzeigt und ›er selbst‹ bedeutet, die Bedeutung ›Herr‹ annehmen konnte.« (*ebd.*, S. 90; dt. S. 74) Wie Benveniste zeigt, findet man dieselbe seman-

tische Verschiebung in vielen Sprachen wieder. So steht bei Plautus das lateinische *ipsissimus* für »Herr«, und in einer griechischsprachigen Gemeinschaft, bei den Pythagoräern, bezeichnete αὐτὸς ἑφα, »er selbst hat es gesagt«, Pythagoras, den Herrn schlechthin (*ebd.*).

Wir können Benvenistes Definition durch die Präzisierung ergänzen, dass *potis* »etwas oder jemanden« bezeichnet, »insofern er den Namen auf- oder annimmt, mit dem er benannt wurde, bzw. das Prädikat, das ihm beigelegt wurde«. Platons Verwendung von αὐτός erhellt sich dadurch weiter: Bei der fraglichen Identität handelt es sich weder um eine numerische noch um eine substantielle Identität, sondern um eine Identität (bzw. vielmehr Ipseität), die dadurch definiert wird, dass sie einen bestimmten Namen besitzt, dass sie in der Sprache in bestimmter Weise ausgesagt wurde.

12. Zu bestimmen, welcher Term anaphorisiert wurde, ist dennoch alles andere als einfach. Nimmt man an, es handle sich um den Terminus κύκλος, dann verschwimmen der Kreis und der Name »Kreis« und der folgende Satz (»dessen Namen ebenjener ist, den wir gerade ausgesprochen haben«) wird überflüssig. Bleibt das Indefinitpronomen τι, das die Stoiker zu ihrer ontologischen Fundamentalkategorie erhoben haben: Insofern es sich dabei jedoch um ein Pronomen ohne virtuelle Referenz handelt, lässt es sich, soll es anaphorisch wiederaufgenommen werden können, nicht von den Termini isolieren, die ihm vorausgehen oder folgen. Wahrscheinlich wählte Platon, um diese Unabtrennbarkeit zu unterstreichen, anstatt der naheliegenden Formulierung ἐστὶ τι κύκλος λεγόμενον die Formu-

lierung κύκλος ἐστὶν τι λεγομενον (*Siebter Brief*, 342 b), »der Kreis ist etwas Gesagtes«. Eine sorgfältige Analyse zeigt, dass der Satz ein unteilbares Ganzes bildet, in dem es weder um den Kreis noch um das Etwas noch um das Gesagte, sondern um das »der-gesagte Kreis-Sein« geht. Platon nimmt also nicht ein unmittelbar Gegebenes zum Ausgangspunkt, sondern ein Sein, das bereits in Sprache ist, um dann in einer dialektischen Bewegung mittels der Sprache zur Sache selbst zurückzukehren. Der berühmten Definition der dialektischen Methode in *Der Staat* (511 b 3 – c 2) gemäß erreicht man das nicht-vorausgesetzte Prinzip (ἀρχὴ ἀνυπόθετος) nur durch die geduldige dialektische Beseitigung der Voraussetzungen (»indem man die Hypothesen nicht als Prinzipien – ἀρχαί – ansieht, sondern als bloße Voraussetzungen«). Der Kreis selbst – den Platon auch φύσις nennt, »Entstehung« des Kreises (τοῦ κύκλου τῆς φύσεως – *Siebter Brief*, 342 c 8) – ist weder ein Unsagbares noch etwas rein Sprachliches: *Er ist der in seinem als Kreis-Gesagt-Sein und durch sein als Kreis-Gesagt-Sein wiederaufgenommene Kreis.*

Im Syntagma, mit dem Platon die Idee bezeichnet – αὐτὸς ὁ κύκλος, der Kreis selbst –, geht es daher nicht einfach, wie Aristoteles meinte, um ein Allgemeines (ὁ κύκλος, der Kreis): Insofern sich das αὐτὸς auf einen durch den Artikel bereits anaphorisierten Term bezieht, nimmt es sowohl den Kreis in seinem Gesagt-Sein und von seinem Gesagt-Sein her wieder auf, in seinem In-der-Sprache-Sein und von seinem In-der-Sprache-Sein her, als auch den Terminus Kreis in seinem Bezeichnen des Kreises und von seinem Bezeichnen des Kreises her. Der »Kreis« selbst – bzw. die Idee oder die Entstehung des Kreises – ist daher weder

eines der vier Elemente, noch kann er es sein. Gleichwohl unterscheidet er sich auch nicht einfach von ihnen. *Vielmehr ist er das, was in einem jeden von ihnen jeweils fraglich ist und zugleich nicht auf sie reduziert werden kann. Der Kreis selbst ist mithin das, wodurch der Kreis sagbar und erkennbar ist.* Auch wenn es, wie Aristoteles behauptete, zutrifft, dass die Idee keinen Eigennamen hat, kann sie – dank des αὐτός – gleichwohl niemals vollständig mit der Sache homonym sein. Als »Sache selbst« bezeichnet die Idee die Sache in ihrer reinen Sagbarkeit und den Namen in dessen reinem Benennen der Sache. Als solche, das heißt, insofern Sache und Name in ihr untrennbar unabhängig von jedem Bedeuten zusammen vorliegen, ist die Idee weder etwas Allgemeines noch etwas Partikulares. Als Drittes neutralisiert sie diesen Gegensatz vielmehr.

κ Im *Phaidon* (76 e) erwähnt Platon die anaphorische Bewegung, die die Idee definiert, explizit: »Wenn das, worüber wir wieder und wieder diskutieren, das Schöne und Gute und alles Sein dieser Art wirklich existiert und wir alle sinnlichen Dinge darauf zurückbeziehen [ἀναφέρομεν] [...]«.

Plotin bekräftigt die ontologische Irreduzibilität der Anapher αὐτός, die dadurch paradoxerweise der Substanz vorangestellt ist, besonders deutlich: »Das Erkennen«, schreibt er, »ist etwas Eines [ἓν τι], aber ist Eines ohne das Etwas [ἄνευ τοῦ τι ἓν]. Denn wäre es etwas, so wäre es nicht das Eine selbst [αὐτοῦν]. Das ›selbst« [αὐτό] ist nämlich vor dem Etwas [πρὸ τοῦ τι]« (*Enneaden* V, 3, 12).

x Frege, der behauptet, dass jedes Zeichen einen *Sinn** und eine *Bedeutung** besitzt, bemerkt, dass wir einen Terminus – unabhängig davon, ob er aktuell auf eine tatsächliche Bedeutung verweist – gelegentlich nicht dazu gebrauchen, um von seiner Bedeutung zu sprechen, sondern vielmehr von seiner Materialität (etwa wenn wir sagen »das Wort ›Rose‹ hat vier Buchstaben«) oder von seinem Sinn. Um diesen speziellen Wortgebrauch anzuzeigen, bedienen wir uns der Anführungszeichen. Was geschieht aber, wenn man nicht die Materialität oder den Sinn des Terminus zu bezeichnen sucht, sondern dessen Bedeuten, das heißt den Namen Rose, insofern er eine Rose meint? Hier stößt die Sprache an eine Grenze, die kein Gebrauch von Anführungszeichen je zu umgehen vorgeben kann. Der Name »Rose« kann als Benennung eines Gegenstands genannt werden (*nomen nominatum*), nicht aber als ein die Rose aktuell bezeichnender Name selbst (*nomen nominans*).

Dies ist der Sinn des Paradoxon, das Frege in der Formel »der Begriff ›Pferd‹ ist kein Pferd« ausdrückt und Milner im Axiom »der linguistische Term hat keinen Eigennamen«. Wittgenstein hat im *Tractatus* etwas Ähnliches im Sinn, wenn er schreibt, dass »der Name zeigt, dass er einen Gegenstand bezeichnet« (Satz 4.126), aber nicht sagen kann, dass er ihn aktuell bezeichnet.

Um diese Anonymität des Namens Rose geht es bei der Idee der Rose, der Rose selbst (die deshalb homonym zur Rose ist). Insofern sie die Unmöglichkeit ausdrückt, den Namen Rose anders als durch seine Wiederaufnahme im anaphorischen Pronomen αὐτός zu nennen, markiert die Idee den Punkt, an dem die Benennungs-

macht der Sprache notwendig zum Stillstand kommt. Dass es dem Namen nicht möglich ist, sich als benennender selbst zu benennen, lässt die Rose selbst in Erscheinung treten, die Rose als rein sagbare.

13. Aus dieser Perspektive wird Benjamins Lesart der Ideen als Namen verständlicher. Nach Benjamin sind die aller Phänomenalität entrückten Ideen allein in der Sphäre ihrer Namen (bzw. dadurch, dass sie einen Namen haben) gegeben:

Also erfordert die Struktur der Wahrheit ein Sein, das an Intentionlosigkeit dem schlichten der Dinge gleicht, an Bestandhaftigkeit aber ihm überlegen wäre. [...] Das aller Phänomenalität entrückte Sein, dem allein diese Gewalt eignet, ist das des Namens. Es bestimmt die Gegebenheit der Ideen. Gegeben aber sind sie nicht sowohl in einer Ursprache, denn in einem Urvernehmen, in welchem die Worte ihren benennenden Adel unverloren an die erkennende Bedeutung besitzen. [...] Die Idee ist ein Sprachliches, und zwar im Wesen des Wortes jeweils dasjenige Moment, in welchem es Symbol ist. (Benjamin 1991, S. 216)

Es geht hier nicht einfach, wie das unmittelbar darauf folgende Zitat von Hermann Güntert nahelegt, um eine »Ver-göttlichung der Worte«, sondern vielmehr um die Isolierung eines bedeutungsfremden und nicht auf Bedeutung reduzierbaren Bereichs innerhalb der Sprache: jenen des Namens – bzw. vielmehr der Benennung, den Benjamin durch einen Rückverweis auf Adam erläutert:

»In solcher Haltung aber steht zuletzt nicht Platon, sondern Adam, der Vater der Menschen, als Vater der Philosophie, da. Das adamitische Namengeben ist so weit entfernt Spiel und Willkür zu sein, daß vielmehr gerade in ihm der paradisische Stand sich als solcher bestätigt, der mit der mitteilenden Bedeutung der Worte noch nicht zu ringen hatte.« (*ebd.*, S. 217)

Antisthenes war der Erste, der auf der radikalen Disymmetrie zweier sprachlicher Ebenen – Name und Rede – beharrte, als er behauptete, dass es von den einfachen und ersten Substanzen keinen λόγος, keine Rede, sondern nur Namen geben kann. Im *Theaitetos* bezieht sich Sokrates explizit auf diese These, wenn er unterstreicht, dass man die ersten Elemente, »nur jedes selbst als es selbst [αὐτό καθ' αὐτό] benennen kann; es ist nicht möglich, etwas anderes hinzuzufügen, weder, dass es ist, noch, dass es nicht ist [...] weder selbst [τὸ αὐτό] noch jenes [ἐκεῖνο] noch jedes [ἕκαστον] noch einzig [μόνον] noch dieses [τοῦτο] [...] Es ist unmöglich, eines dieser ersten Elemente in einer Rede zu sagen; denn es hat nur einen Namen [ὄνομα γὰρ μόνον ἔχειν]« (*Theaitetos* 201 ff.). (Satz 3.221 des *Tractatus* bringt dasselbe zum Ausdruck: »Die Gegenstände kann ich nur nennen. [...] Ich kann nur von ihnen sprechen, sie aussprechen kann ich nicht.«)

Mit ebendieser Disymmetrie will es Platon aufnehmen. Dadurch, dass sie sich auf derjenigen Ebene der Sprache ansiedelt, auf der es ausschließlich Namen gibt, versucht die Idee zu denken, was den Einzeldingen durch ihr Benanntwerden, durch ihr Homonymwerden geschieht. Die Ideen sind also das Gegenteil einer Allgemeinheit. Gleichwohl

wird verständlich, warum man sie fälschlicherweise für allgemein hat halten können. Dadurch dass es ein Einzelnes benennt, lässt das Wort dieses Einzelne homonym werden, macht es dieses zu etwas Bestimmtem – noch bevor es irgendein anderes Merkmal oder irgendeine andere Qualität erhält –, einzig und allein durch den Umstand, dass es denselben Namen trägt. Nicht die Teilhabe an gemeinsamen Wesensmerkmalen, sondern die Homonymie, das reine einen Namen-Haben, definiert die Beziehung zwischen den Phänomenen und der Idee. Dass die Sache, allein dadurch, dass sie einen Namen hat, neben sich selbst besteht, versucht Platon gegen Antisthenes mittels der Anapher αὐτό darzulegen: Der »Kreis selbst« (αὐτὸς ὁ κύκλος) erfasst den Kreis nicht auf der Ebene der Signifikation, sondern in seinem reinen einen Namen-Haben, in jener reinen Sagarkeit, die allein Rede und Wissen ermöglicht.

14. In seinem Buch *Götternamen* hat Hermann Usener den engen Zusammenhang zwischen der religiösen Begriffsbildung und den Götternamen aufgezeigt. Der Name ist für Usener weder »eine konventionelle [...] Marke des begriffs (νόμος) noch eine das Ding an sich und sein Wesen (φύσει) treffende benennung« (Usener 1896, S. 4): Er ist der Niederschlag eines Eindrucks, der durch »den Zusammenstoß mit einem nicht-ich« (*ebd.*, S. 3) hervorgerufen wird. Die Entstehung der Götternamen spiegelt die Begriffsbildung wider, die vom Einzelbegriff über den Sonderbegriff hin zu dessen Fixierung in einem Gattungsbegriff verläuft. Das Ereignis des Namens – in Useners bevorzugtem Bild die *Wortprägung* – ist daher, vor allem für die frühesten Epochen, das essentielle Instrument zur Untersuchung der

Begriffsbildung sowie der religiösen Vorstellungen eines Volkes. So zeigt Usener, wie für jedes Ding und jede wichtige Handlung sprachlich ein *Augenblicksgott** geschaffen wurde, dessen Name dieser Handlung entsprach und sich durch regelmäßige Wiederholung in einen *Sondergott** bzw. noch später in einen persönlichen Gott verwandelte. In den römischen *indigitamenta* sind uns die Namen der Gottheiten überliefert, die den einzelnen landwirtschaftlichen Akten bzw. Augenblicken korrespondierten – *Vervector* benennt das erste Durchackern des Brachfeldes (*vervactum*), *Insitor* den Akt des Aussäens, *Occator* passt zum Bearbeiten des Ackers mit der Egge, *Sterculinius* bezieht sich auf das Düngen...

Usener war von den psychologischen Theorien seiner Zeit beeinflusst, die die Erkenntnis als einen Prozess fassten, der durch Wiederholung und Abstraktion vom Besonderen zum allgemeinen Begriff führte. Dennoch erwähnt er mehrfach, dass der Sondergott, einmal zum Eigennamen erstarrt, gemäß einer Eigengesetzlichkeit wuchert, die in immer weitere Benennungen mündet. In Useners Untersuchung wird der Göttername so zu einer Art Chiffre oder internem Gesetz der Entstehung und des Historisch-Werdens von Göttergestalten. Entfaltet man Useners Hypothese, womöglich über seine Intention hinaus, könnte man sagen, dass das Ereignis des Namens und das Ereignis des Gottes zusammenfallen. Der Gott ist die Sache oder die Handlung im Augenblick seines Erscheinens im Namen. So gesehen ist er, in Form eines *nomen agentis*, Homonym der jeweiligen Handlung: *Occator* ist homonym zum Bearbeiten des Ackers mit der Egge, *Insitor* zum Einsäen, *Sterculinius* zum Düngen des Ackers mit Mist, und so fort.

Wie ihre Entwicklung zu einer autonomen Gestalt zeigt, fallen die Götter jedoch nicht einfach mit dem jeweiligen Akt zusammen, sondern vielmehr mit dessen Benennung. Die Analogie zwischen Useners Lehre und der platonischen Ideenlehre tritt hier deutlich zutage. So wie der Name bei Usener ursprünglich keine über eine Vorstellung vermittelte Sache bezeichnet, sondern einen Gott benennt, so benennt bei Platon der Name nicht einfach nur die sinnlich wahrnehmbare Sache (oder eine Vorstellung, einen Begriff), sondern in allererster Linie ihre Sagbarkeit: die Idee. Der Augenblicksgott ist, wie die Idee, eine reine Sagbarkeit.

15. Hier wird die gesamte moderne Bedeutungslehre in Frage gestellt. Diese gründet auf der Artikulation dreier Elemente – des Bezeichnenden, des *Sinns** und des Signifikats oder der Denotation (*Bedeutung**) –, setzt also ihrerseits die sprachlich-semantiche Verflochtenheit aus Aristoteles' *De Interpretatione* voraus: Wörter/Konzepte/Sachen (in den Worten der spätantiken Kommentatoren: »Wörter, insofern sie die Sachen vermittels von Konzepten bezeichnen«). Heute sprechen die Linguisten anstatt von Sinn lieber von »virtueller Referenz« und anstatt von Denotation lieber von »aktueller Referenz«. Dabei räumen sie jedoch ein, dass sich lediglich die erste problemlos definieren lasse, wohingegen es praktisch unmöglich ist, anzugeben, wie sich ein Ausdruck bei seinem faktischen Gebrauch auf einen konkreten Gegenstand bezieht. Dass Benvenistes letzte Forschungen mit dem Befund schlossen – was in gewissem Sinne einem Scheitern der Sprachwissenschaft gleichkommt –, dass die Sprache in zwei getrennte, nicht miteinander kommunizierende Ebenen, in

das Semiotische und das Semantische, gespalten sei und es zwischen diesen keinen Übergang gäbe, gewinnt in diesem Zusammenhang seinen eigentlichen Sinn: »Die Welt des Zeichens«, schreibt er, »ist in sich geschlossen. Vom Zeichen zum Satz gibt es keinen Übergang, weder auf dem Weg des Syntagmas noch auf andere Art. Sie sind durch einen Hiatus getrennt.« (Benveniste 1974 II, S. 65) Das Zeichen und seine virtuelle Referenz einmal vorausgesetzt, wie stellt Letztere, wenn sie sich aktualisiert, einen Bezug zu einem einzelnen Gegenstand her? (Schon Kant stellte sich in einem Brief vom 21. Februar 1772 an Marcus Herz die Frage: »Wie bringen unsere Vorstellungen den Bezug auf den Gegenstand zustande?«)

Die Frage, die man an dieser Stelle stellen muss, lautet vielmehr: Wie konnten die moderne Logik und Psychologie bedenkenlos ein so vollständig willkürliches Dispositiv wie dasjenige von Aristoteles akzeptieren, das mit dem Konzept, dem Begriff, eine Eigenschaft in den Geist einführt, die in Wirklichkeit zum Namen gehört? Die den Signifikationsprozess einleitende Benennung – die dem Konzept vorausgeht und als solche in der Verflochtenheit von *De Interpretatione* als Erstes genannt wird – wird in einer einzigartigen ἐποχή als bloßes Zeichen ausgeklammert. Auf diese Weise wird der ontologische Nexus von Sein und Sprache – der Umstand, dass das Sein in den Namen gesagt wird – in eine Psychologie und Semantik überführt und dadurch immer schon verdeckt. Einer Entwicklung zufolge, die die Geschichte der abendländischen Philosophie nachhaltig geprägt hat, ist die Ontologie immer schon zu einer Gnoseologie herabgesunken.

Das platonische Modell, das sich nicht in der Verbindung

von Wort-Konzept-Sache erschöpft, enthält dagegen ein Element – die Idee –, das die schiere Tatsache zum Ausdruck bringt, dass das Sein gesagt wird. Erkenntnis muss hier nicht anhand eines psychologischen Prozesses – der in Wirklichkeit ja eine Mythologie ist – erklärt werden, der, durch die Wiederholung ein- und desselben Sinnesindrucks und dessen begrifflicher Abstraktion, vom Besonderen zum Allgemeinen führt: Besonderes und Allgemeines, Sinnliches und Intelligibles sind durch die Idee im Namen unmittelbar vereint. Die Ontologie fällt hier nicht mit einer Erkenntnistheorie zusammen, sondern geht ihr voraus und bedingt sie (deshalb konnte Platon im *Siebten Brief* schreiben, die Idee sei dasjenige, »wodurch jedes Seiende erkennbar und wahrhaft ist«, und präzisieren, dass die »Erkenntnis etwas von dem Wesen des Kreises selbst Verschiedenes ist« [342 a]). Der tiefgründigen Charakterisierung der platonischen Intention durch Walter Benjamin entsprechend garantiert die Idee auf diese Weise stets erneut, dass der Erkenntnisgegenstand nicht mit der Wahrheit zusammenfällt.

Deshalb griffen die Stoiker den Gestus Platons auf und fügten das »Sagbare« in ihre Bedeutungslehre ein. Damit der Ausdruck »Rose« und das Konzept »die Rose« sich auf die existierende Einzel-Rose beziehen können, muss man die Idee der Rose voraussetzen, die Rose in ihrer reinen Sagbarkeit und ihrer Entstehung. Gemäß der treffenden poetischen Intuition des platonischsten unter den modernen Dichtern: »Je dis: une fleur! et, hors de l'oubli où ma voix relègue aucun contour, en tant que quelque chose d'autre que les calices sus, musicalement se lève, idée même et suave, l'absente de tous bouquets.«¹¹ (Mallarmé 1945, S. 368)

x Die Spaltung der Sprache in eine semiotische und semantische Ebene, deren philosophische Relevanz nicht überschätzt werden kann, muss immer wieder neu bedacht werden. Benveniste, der die Saussure'sche Dichotomie zwischen *langue* und *parole* aufgreift und entfaltet, charakterisiert diese Spaltung folgendermaßen:

»Das Semiotische bezeichnet eine Art des Bedeutens, die dem sprachlichen Zeichen eigen ist und es als Einheit konstituiert. Aus Gründen der Analysierbarkeit lassen sich die beiden Seiten des Zeichens getrennt betrachten, unter dem Gesichtspunkt des Bedeutens existiert jedoch nur eine Einheit und bleibt es bei einer solchen. Die einzige Frage, die ein Zeichen aufwirft, ist die nach seiner Existenz, und diese Frage kann mit einem Ja oder einem Nein beantwortet werden: *arbre* – *chanson* – *laver* – *nerf* – *jaune* – *sur* und nicht: **orbre* – **vanson* – **laner* – **derf* – **saune* – **tur*. [...] Für sich betrachtet ist jedes Zeichen reine Identität, im Hinblick auf jedes andere Zeichen aber reine Alterität. [...] Mit der Semantik treten wir in einen spezifischen Modus des Bedeutens ein, der vom Diskurs erzeugt wird. Die Probleme, die sich hier stellen, ergeben sich daraus, dass die Sprache Herstellerin von Botschaften ist. Die Botschaft reduziert sich jedoch nicht auf eine Abfolge einzeln identifizierbarer Einheiten. Der Sinn entsteht nicht durch eine Addition von Zeichen; vielmehr ist es so, dass sich der im ganzen vorhandene Sinn gerade dadurch realisiert, dass er sich auf einzelne Zeichen – die Worte – aufteilt. [...] Dass es sich tatsächlich um zwei verschiedene Begriffsordnungen und konzeptuelle Universen handelt, zeigt sich auch am unterschiedlichen Gültigkeitskriterium,

das im einen und im anderen Fall erforderlich ist. Das Semiotische (das Zeichen) muss *erkannt* werden; das Semantische (der Diskurs) muss *verstanden* werden. Der Unterschied zwischen Erkennen und Verstehen verweist auf zwei unterschiedliche Verstandesvermögen zurück [...].« (Benveniste 1974, S. 64)

Jeder Versuch, sprachliche Signifikation ohne Berücksichtigung dieser die Sprache durchziehenden Spaltung zu begreifen – und dies ist der aktuelle Trend innerhalb der Semiologie und Logik, die letztlich auf dem aristotelischen Paradigma gründen –, ist zum Leerlaufen verdammt. Im Übrigen ist es in keiner Weise legitim, die allein dem Zeichen zukommende Bedeutung in den Geist oder die Seele zu verlegen, noch ist es möglich – wie dies Aristoteles in *De interpretatione* tut –, eine Theorie der Aussage, das heißt des Semantischen, auf der Grundlage einer rein semiotischen Definition der Sprache zu formulieren.

Die platonische Idee hat mit dieser Spaltung zu tun, die Platon auf seine Art bewusst war und die er unter anderem durch die Dichotomie von Name (ὄνομα) und Rede (λόγος) zum Ausdruck brachte. In der Idee, die zu den sinnlich wahrnehmbaren Dingen homonym ist und das Prinzip ihrer Benennung abgibt, erreicht das Zeichen eine Schwelle, an der es in das Semantische übergeht. Die Wahrnehmung, dass die Sprache in eine semiotische und semantische Ebene gespalten ist, und die Anfänge der griechischen Philosophie fallen, so gesehen, in eins. Wenn Ernst Hoffmanns Interpretation des ersten Fragments von Heraklit korrekt ist, wie wir mit Enzo Mealandri (2004, S. 162–164) annehmen, kommt diese Spal-

tung gerade am Beginn der heraklitischen συγγραφὴ in der Gegenüberstellung von λόγος (Rede) und ἔπεα (Vokabeln, einzelne Wörter) deutlich zum Ausdruck. Die Menschen – heißt es dort – begreifen den λόγος weder, bevor sie ihn hören, noch, nachdem sie ihn gehört haben, weil sie auf der semiotischen Ebene der Wörter (ἔπεα) verharren und nicht erfahren, worum es beim Sprechen, worum es in der Sprache als solcher geht.

16. Platons Strategie wird nun verständlicher. Anders als Aristoteles annahm, hat er keine Allgemeinheit substantiiert bzw. abgetrennt. Vielmehr versuchte er eine reine Sagbarkeit zu denken, ohne jede begriffliche Bestimmtheit. Dies geht aus dem folgenden Passus der Digression deutlich hervor: »Die vier ersten Elemente zeigen wegen der Schwäche der Sprache die Qualität [τὸ ποιόν τι] eines jeden nicht weniger auf als das Sein [τὸ ὄν] eines jeden [...]; während die Seele von den beiden, Sein und Qualität, nicht die Qualität [τὸ ποιόν τι], sondern das Was [τὸ δὲ τί] zu wissen sucht, hält jedes der vier Elemente der Seele gerade das Nichtgesuchte vor« (Siebter Brief, 342 e – 343 a; 343 b–c). Aus diesem Grund musste Platon beim Versuch, das reine Sein bzw. die »Entstehung« von etwas zum Ausdruck zu bringen, auf ein Pronomen zurückgreifen. Tatsächlich definierten bereits die antiken Grammatiker das Pronomen als jenen Teil der Rede, der die Substanz ohne Qualität zum Ausdruck bringt (bei Priscian heißt es: Das Pronomen *substantiam significat sine aliqua certa qualitate*).¹² Anders als Aristoteles entschied sich Platon jedoch nicht für ein deiktisches Pronomen (jede Substanz bezeichnet ein Dieses, πᾶσα οὐσία δοκεῖ τόδε τι

σημαίνειν – *Kategorien*, 3 b 10), sondern für das anaphorische αὐτός.

Im zitierten Passus aus den *Kategorien* unterscheidet Aristoteles die erste Substanz, die ein »dieses« bezeichnet, weil sie ein unteilbares Eines zeigt (diesen bestimmten Menschen, dieses bestimmte Pferd) von zweiten Substanzen (den Menschen, das Pferd), die keine Deixis implizieren, sondern vielmehr eine Qualität bezeichnen (ποιόν τι σημαίνει) (*ibd.*, 12–16). Jedenfalls existiert für Aristoteles tatsächlich ein Punkt, an dem die Sprache ein Eines (ἓν σημαίνει) bezeichnet, an dem sie ihren Referenten un-zweideutig berührt.

Für Platon hingegen besteht wegen der »Schwäche der Sprache« (τῶν λόγων ἀσθενές – *Siebter Brief*, 343 a 1) der einzige – wenn auch unzureichende – Weg, ein rein Existierendes in seiner Entstehung zu zeigen, nicht darin, es anzuzeigen, sondern darin, es durch die Anapher αὐτός in der und von der Sprache her wiederaufzunehmen. Dass die sinnlich wahrnehmbaren Entitäten unmöglich mittels eines deiktischen Pronomens bezeichnet werden können, hierzu vielmehr auf die Anapher zurückgegriffen werden muss, wird im *Timaios* (49 d 4–6) ohne Einschränkung bekräftigt: »Das sinnlich Wahrnehmbare, das wir sich jeweils beständig wandeln sehen, wie das Feuer oder das Wasser, dürfen wir niemals *dieses* [τοῦτο], sondern immer nur *Derartiges* [τοιοῦτον] nennen.« Die aristotelische Ontologie fußt letztlich auf einer Deixis, die platonische auf einer Anapher. Aber gerade deswegen ist es Platon möglich, mittels der Idee eine ἀρχὴ ἀνυπόθετος, ein voraussetzungsloses und vom Sein unabhängiges Prinzip ins Spiel zu bringen.

Wenn der Name »Kreis« also sowohl das Sein als auch die Qualität des Kreises aussagt, wird der Name in der Idee (im »Kreis selbst«) von seinem Bedeuten her wiederaufgenommen und in Richtung auf die Manifestation seines als reiner Kreis-Gesagt-Seins, das heißt in Richtung auf seine Sagbarkeit hin, ausgerichtet. Dies bedeutet, dass für Platons Idee nicht allein die These Kants gilt, der zufolge das Sein kein reales Prädikat ist (d. h. ein »Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte«),¹³ sondern dass Platon die Idee darüber hinaus niemals als ein – irgendwo, sei es im Himmel oder im Geist, zu lokalisierendes – Allgemeines substantialisiert hat (nach einer von Simplicios referierten platonischen Lehre »sind die Ideen nirgends«, Simplicus 1882, S. 453). Was in einer reinen Sagbarkeit auf dem Spiel steht, was sich allein durch die langsame und geduldige anaphorische Arbeit enthüllt, die »die Namen, Reden, Anschauungen und Sinneswahrnehmungen aneinander reibt« (*Siebter Brief*, 344 b 4), ist nichts anderes als das Ereignis eines Aufschlusses in der Seele, der in der Digression eindrucksvoll mit einem durch einen springenden Funken entzündeten Licht verglichen wird: »[...] nach langem gemeinsamen Bemühen um die Sache selbst und Zusammenleben entsteht es plötzlich in der Seele – wie ein von einem springenden Funken entzündetes Licht – und nährt sich dann aus sich selbst« (*ibd.*, 341 c 6 – d 2).

κ Warum war die »Sache selbst« für Platon wichtig, warum hat er sich »gerade darum ernsthaft bemüht«? Wenn es im Sein um die ursprüngliche Artikulation von Sprache und Welt geht – um den Umstand, dass »das Sein

gesagt wird« (τὸ ὄν λέγεται) –, dann muss festgehalten werden, dass diese Artikulation für Aristoteles zwischen Worten, Dingen und Konzepten stattfand, wohingegen Platon dadurch, dass er zusätzlich zu diesen die Ideen einführte, gerade die Tatsache zu problematisieren suchte, dass die Sache gesagt und benannt wird. Auch wenn sich das Denken immer schon in einer benannten Welt bewegt, kann es durch die anaphorische Geste der Idee dennoch auf die Sache selbst in ihrem reinen Gesagt-Sein, in ihre Sagbarkeit zurückkommen. Platon problematisiert so das reine und irreduzible Gegeben-Sein der Sprache. An der Stelle – wo der Name von seinem Benennen der Sache her und in seinem Benennen der Sache wiederaufgenommen wird, so wie die Sache umgekehrt von ihrem und in ihrem durch den Namen Benanntsein wiederaufgenommen wird – sind Welt und Sprache miteinander in Kontakt, sind sie einzig durch die Abwesenheit von Repräsentation vereint.

17. Bei der sich im spätantiken Denken von Porphyrios bis Boethius und danach bei den mittelalterlichen Logikern vollziehenden Transposition der Ideenlehre in die *quaestio de universalibus* handelt es sich, so gesehen, um das schlimmste Missverständnis von Platons Intention, gerade weil diese Transposition, wo sie die »logische« Natur der Idee scheinbar bekräftigt, die spezielle Verbindung mit dem sprachlichen Element, das im Terminus »sagbar« noch offensichtlich war, in Wahrheit durchtrennt. In Boethius' Kommentar zu *De Interpretatione* ist diese Durchtrennung dann endgültig vollzogen. Die aristotelischen παθήματα τῆς ψυχῆς, die Boethius bezeichnenderweise als

intellectus ins Lateinische überträgt, werden zum Primärgegenstand der *vis significativa*, der Bezeichnungskraft der Sprache, während die Dingrelation sekundären bzw. abgeleiteten Charakter erhält. »Auch wenn die Dinge, die in der Stimme sind, die Dinge und Konzepte bezeichnen (*res intellectusque significant*), werden die Konzepte vorrangig bezeichnet, die Dinge, die derselbe Intellekt erfasst, jedoch erst in zweiter Linie durch die Vermittlung der Konzepte (*per intellectuum medietatem*)« (*In peri hermeneias* II, 33, 27). Als er die Behauptung des Aristoteles entfaltet, dass zwar die *παθήματα* und Dinge für alle dieselben seien, die Wörter und Buchstaben jedoch verschieden, präzisiert Boethius andererseits aber auch, dass von den vier Elementen, die für die sprachlich-semantische Verflochtenheit konstitutiv sind, zwei (*res* und *intellectus*) von Natur aus (*naturaliter*) und zwei (*nomina* und *litterae*) aufgrund von Konvention (*positione*) existieren. Damit wird jener Prozess eingeläutet, der zum Primat des Begriffs führen sollte sowie zur Verwandlung des Sagbaren in eine selbständige geistige Realität, deren Identität vom Wort in seiner lautlichen Materialität vollkommen unabhängig ist. Erst dadurch, dass die konzeptuelle Bedeutung des Wortes gegenüber dem wandelbaren Signifikanten zur autonomen Realität erhoben wird, wird jener Entsprechungsprozess der Erkenntnis möglich, der zur modernen Wissenschaft führen sollte. Wie Ruprecht Paqué (1970) gezeigt hat, ist die moderne Wissenschaft ja nicht einfach und allein aus der Naturbeobachtung heraus entstanden, sondern wurde in erster Linie durch die Forschungen Wilhelm von Ockhams und der mittelalterlichen Logiker ermöglicht, die in der Erfahrung der Sprache die *suppositio personalis*

isolierten – in der sich das Wort im Aussageakt als reines Zeichen auf eine *res extra animam*, eine Sache außerhalb des Bewusstseins bezieht – und ihr gegenüber allen anderen Fällen, in denen sich das Wort auf irgendeine Art und Weise auf sich selbst bezieht (*suppositio materialis*), den Vorzug einräumten.

Die antike Welt konnte weder einen Zugang zur modernen Wissenschaft gewinnen, noch wollte sie dies. Denn ihre Erfahrung der Sprache – ihre Ontologie – erlaubte, trotz der Entwicklung der Mathematik (bezeichnenderweise nicht in algebraischer Form), keine Bezugnahme auf die Welt, die für sich hätte beanspruchen können, gegenüber der Welt, wie sie sich in Sprache offenbarte, autonom zu sein. Daher räumt Platon im *Exkurs des Siebten Briefes* dem Konzept, das wie der Name wandelbar und unbeständig ist, auch keinen privilegierten Status ein und lässt er im *Kratylos* die Frage, ob die Namen von Natur aus sind oder auf Konvention beruhen, offen. Erst die bei Ockham und im späten Nominalismus abgeschlossene Reduzierung der Sprache auf ein neutrales Bezeichnungsinstrument gestattete es, all jene Aspekte – angefangen mit der Selbstreferenz – aus der sprachlichen Signifikation zu tilgen, die man stets als zu ihrem Wesen gehörend betrachtet hatte und die in der Folge in die Rhetorik und die Poesie abgeschoben wurden.

Das bedeutet mitnichten, dass Platon im Sinn hatte, sich einfach an die in der Sprache (in seinem Fall der griechischen) offenbar werdende Wirklichkeit zu halten. Gerade hier zeigt die Homonymie zwischen der Idee und den Sinnendingen ihre ganze Prägnanz. Die Idee unterscheidet sich von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen,

teilt mit ihnen aber den Namen. Die an sich unsichtbare und nicht-wahrnehmbare Idee unterhält gleichwohl einen irreduziblen Bezug zu einem sinnlich wahrnehmbaren sprachlichen Element – dem Namen – und dadurch zu den sinnlich wahrnehmbaren Einzeldingen. Deshalb wird die Homonymie in der aporetischen Erläuterung der Ideenlehre im *Parmenides*, wo alle denkbaren Beziehungen – Absonderung, Teilhabe und Ähnlichkeit – zwischen der Idee und den sinnlich wahrnehmbaren Dingen in Frage gestellt werden, als einzige an keiner Stelle widerlegt. Von den absurden Konsequenzen, die sich aus der Annahme einer vollständigen Absonderung der Ideen von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen ergeben würden, führt Parmenides explizit diejenige an, wonach »die Dinge, die für uns Homonyme der Ideen sind, in Beziehung zu sich selber stehen, aber nicht zu den Ideen, und ihren Namen von sich selbst und nicht von den Ideen beziehen« (*Parmenides*, 133 d).

Weder aufgrund der Allgemeinheit des Begriffs noch dadurch, dass sie »andere, von diesen verschiedene Namen« (*Kratylos*, 438 d) sucht, sondern allein deshalb, weil sie durch Homonymie auf die Dinge bezogen ist, kann die Idee legitimerweise vorgeben, dem »Bürgerkrieg, den die Namen untereinander ausfechten« (ὄνομάτων οὖν στασιασάντων – *ebd.*), ein Ende zu bereiten; dadurch, dass sie mit dem Namen selbst zeigt, »was die Wahrheit der Dinge ist« (*ebd.*). Das fünfte Element der ontologischen Verflochtenheit, das Platon mittels des anaphorischen Syntagmas als »Sache selbst« bezeichnet, lässt sich mit keinem anderen Namen der Sprache benennen (ich kann die Idee des Kreises nicht »kuboa« nennen, ich kann sie

nur als »der Kreis selbst« aussagen). Die sich im Namen ausdrückende Sagbarkeit kann keinen Eigennamen haben. Als rein und unnennbar Sagbares ist die Sache *selbst* »jenseits der Namen« (πλήν ὀνομάτων; wörtlich: »in allen Namen ausgenommen« – πλήν bedeutet etymologisch »nah«) (*ibd.*).

κ Die Frage nach dem Verhältnis von Universalienlehre und Nominalismus ist komplex. Man kann den Nominalismus nicht – zumindest nicht den Nominalismus vor Ockham –, wie in der Philosophiegeschichtsschreibung zuweilen geschehen, auf eine bestimmte Konzeption der Universalien *in mente* reduzieren. Besonders aufschlussreich ist die vom *princeps Nominalium* des 12. Jahrhunderts, Peter Abaelard, vertretene Position. Abaelards Lehre war keine Universalienlehre, sondern eine Lehre des Namens im Unterschied zur Sache (*res*), zum Wort (*vox*) und zum Konzept (*intellectus*). Wie andere zeitgenössische Logiker behauptete Abaelard im Hinblick auf die Vielfalt der Paronyme (Adjektive, Verben etc.) die Einheit des Namens (*unitas nominis*). Während Terme und Verben je nach Zeit und Umständen variieren, ist das im Namen Bezeichnete Eines und in der Zeit beständig. Diese These aus dem Bereich der Logik zeitigte auch im theologischen Umfeld Konsequenzen, weil sie implizierte, dass die Behauptung »Christus ist geboren« zu allen Zeiten Wahrheitswert besaß, sowohl vor wie auch nach Christi Geburt. In den Worten Bonaventuras, der die nominalistische These folgendermaßen zusammenfasste:

»Andere vertreten die Ansicht, dass das Aussagbare

[*enuntiabile*], das einmal wahr ist, immer wahr sei und stets auf dieselbe Weise erkannt wird [...] so behaupten einige, dass *albus*, *alba* und *album*, also drei verschiedene Wörter mit drei verschiedenen Bezeichnungsweisen [*modi significandi*], gleichwohl ein- und dieselbe Bedeutung besäßen [*unam significationem important*], ein einziger Name seien. Sie halten also dafür, dass die Einheit des Aussagbaren nicht vom Wort oder seiner Bezeichnungsweise aus verstanden werden darf, sondern von der bezeichneten Sache aus. Ein- und dieselbe Sache ist zuerst zukünftig, dann gegenwärtig und noch später vergangen. Auszusagen, dass diese bestimmte Sache zuerst zukünftig, dann präsent und noch später vergangen ist, impliziert daher keinerlei Unterschied der *enuntabilia*, sondern allein der Worte [*non facit diversitatem enuntiabilium, sed vocum*].«

In diesem Sinne schreibt sich Abaelards nominalistische Lehre, wie festgestellt wurde (Courtenay 1991, S. 11–48), offensichtlich von Platon her. Ferner steht sie in einem (auch terminologisch) offenkundigen Zusammenhang mit der Lehre des Sagbaren, das Abaelard »Aussagbares« nennt. Erkenntnisgegenstand ist für Abaelard weder das Wort noch das Konzept noch einfach die Sache, sondern vielmehr die Sache, insofern sie durch den Namen bezeichnet ist: »Wenn wir der Ansicht sind, dass sie (die gemeinsamen Formen der Dinge) sich von den Konzepten (*ab intellectibus*) unterscheiden, dann führen wir freilich zwischen Sache und Konzept ein Drittes ein, nämlich die Bedeutung der Namen (*praeter rem et intellectum tertia existit nominum significatio*)« (Abaelardus 1919, S. 18). So konnte er schreiben, dass die

Logik »nicht die Dinge an für sich behandelt, sondern die Dinge, insofern sie einen Namen haben (*non propter se, sed propter nomina*)« (De Rijk 1956, S. 99), Logik und Physik aber gleichwohl unzertrennlich sind, weil untersucht werden muss, ob »die Natur des Dings dem Ausgesagten entspricht (*rei natura consentiat enuntiationi*)« (*ibd.*, S. 286).

κ Im Hinblick auf die Sprache bewirkt die Idee die höchstmögliche Abstraktion des Sagbaren. Aber diese Abstraktion ist nicht diejenige des Begriffs, sondern diejenige, die das Sagbare zwar nicht mit den Namen *einer* Sprache, wohl aber mit jener Wahrheit des Seienden in Beziehung hält, auf die alle Namen und alle Sprachen zustreben, ohne sie jemals zu erreichen. Die Idee ist das rein Sagbare, das von allen Namen Vermeinte – gleichwohl können weder Name noch Begriff einer Sprache es je von selbst erreichen. Arnaldo Momigliano vertrat die Ansicht, die Begrenztheit der Griechen hätte darin bestanden, keine Fremdsprachen beherrscht zu haben, was ja auch, jedenfalls bis zu einem bestimmten Zeitpunkt, richtig ist. Platon und Aristoteles wussten aber sehr wohl, dass ein- und dieselbe Sache in verschiedenen Sprachen unterschiedlich benannt wird (dies geht sowohl aus dem Passus des *Siebten Briefes* hervor, in dem es heißt, die Namen besäßen keinerlei Beständigkeit, als auch aus der in *De interpretatione* vorgetragenen These, der zufolge die Wörter nicht für alle Menschen dieselben sind). Der Name κύκλος benennt dieselbe Sache, die man im Lateinischen mit *circulus* und im Italienischen mit »cerchio« meint. Aber der Kreis selbst wird in jeder

Sprache bloß in homonymer Weise benannt. Letztlich kann man also sagen, dass das der Idee eignende sprachliche Element – das Sagbare – nicht einfach der Name ist, sondern vielmehr die Übersetzung bzw. das in ihm Übersetzbare. Benveniste sah in der Übersetzung den Punkt, an dem die Differenz zwischen Semiotischem und Semantischem greifbar wird. Die Semantik einer Sprache lässt sich ja tatsächlich in eine andere übertragen (dies ist die Möglichkeit der Übersetzung), nicht aber das Semiotische (dies ist die Unmöglichkeit der Übersetzung). Wo sich Möglichkeit und Unmöglichkeit kreuzen, siedelt sich die Übersetzbarkeit mithin auf jener Schwelle an, die die beiden Ebenen der Sprache eint und zugleich trennt. Daher rührt ihre von Benjamin ans Licht gehobene philosophische Relevanz. Die mühselige Passage vom Semiotischen ins Semantische wird hier nicht im Innern einer Sprache gesucht, sondern in einer Integration der vielen Sprachen, in der vollendeten Allheit ihrer Intentionen. Deshalb muss eine perfekte Sprache, wie Mallarmé intuitiv erfasste, im Hinblick auf die Idee fehlen (*les langues imparfaites en cela que plusieurs manque la suprême*). An ihrer statt findet sich, nach Platon, der $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ der Philosophie, der jede Sprache zu ihrem musischen Ursprung zurückführt (Philosophie ist darum »die vortrefflichste Musik«: $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\omicron\iota\alpha\varsigma$ [...] $\omicron\upsilon\sigma\eta\varsigma$ $\mu\epsilon\gamma\iota\sigma\tau\eta\varsigma$ $\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\kappa\eta\varsigma$ [*Phaidon*, 61 a], wenn nicht gar »die Muse selbst«, $\alpha\upsilon\tau\eta\ \eta\ \text{Μοῦσα}$ [*Staat*, 499 d]).

18. Das Problem der Idee kann nicht vom Problem ihres Ortes getrennt werden. Dass die Ideen ihren Sitz ($\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota$ $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\nu\ \tau\omicron\pi\omicron\nu$) »jenseits des Himmels« ($\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\upsilon\rho\alpha\acute{\nu}\iota\omicron\nu\ \tau\omicron\pi\omicron\nu$)

[*Phaidros*, 247 c)] haben, kann – wie Aristoteles und Simplicius anmerken – nur bedeuten, dass sie »nicht an einem Ort sind« (οὐκ ἐν τόπῳ [*Physik*, 209 b 34]; μηδὲ ὄλως ἐν τόπῳ; Simplicius 1882, S. 453). Gleichwohl sind sie, die keinen Ort, keine Statt haben und darum Gefahr laufen, überhaupt nicht zu existieren (»was weder im Himmel noch auf Erden ist, ist nichts« [*Timaios*, 52 b]), gleichwohl sind sie – wenn auch »auf ziemlich aporetische Weise [ἀπορώτατα; wörtlich »gänzlich ungangbar«] und äußerst schwer zu fassen [δυσσαλωτότατον, *Timaios*, 51 b]« – wesentlich mit dem Stattfinden der Sinnendinge verknüpft, die von ihnen geprägt werden (τυπωθέντα ἀπ’ αὐτῶν [*Timaios*, 50 c]), »auf eine schwer darstellbare und wunderbare Weise [δύσφραστον καὶ θαυμαστόν]« (*ibd.*). Da die im *Timaios* entwickelte Lehre des Raums (χώρα) in der Philosophiegeschichte, zumindest seit Aristoteles, als Lehre von der Materie gelesen wurde, so stellt sich hier gleichermaßen die Frage nach dem Verhältnis von Ideen und Materie.

Rekapitulieren wir die Darstellung im *Timaios* in groben Zügen. Sie beginnt mit der Feststellung, dass es nicht genügt, lediglich zwei Seinsweisen, das heißt das Paradigma des Intelligiblen und Ewigen (die Idee) sowie dessen Abbild, das sinnlich Wahrnehmbare, anzunehmen. Daher wird eine »dritte, davon verschiedene Gattung« (τρίτον ἄλλο γένος) als Erfordernis bzw. unverzichtbares Postulat eingeführt (der λόγος »zwingt dazu« – εἰσαναγκάζειν – »sie erscheinen zu lassen« – ἐμφανίσαι [*Timaios*, 49 a]). Ihre »schwierige, dunkle« Natur wird nicht wirklich definiert, sondern durch eine Reihe aufeinanderfolgender Qualifikationen beschrieben. In erster Linie ist die χώρα das »Aufnehmende« (ὑποδοχή) alles Werdens: Alle sinnlich

wahrnehmbaren Dinge, die unaufhörlich entstehen und vergehen, brauchen etwas, »in dem« (ἐν ᾧ) sie erscheinen können, so wie die Gestalten, die ein Handwerker ins Gold prägt, ein Metall benötigen, um Form anzunehmen (aus diesem Bild konnte Aristoteles schlussfolgern, hier gehe es um die Materie der Körper).

Diese »Natur, die alle Körper aufnimmt«, ist stets dieselbe und muss selbst gestaltlos sein, so amorph wie ein »Prägematerial« (ἐκμαγεῖον [50 c], der Ausdruck enthält die Idee einer »Knetmasse«, vgl. μάσσω, μάκτρα), das die Abdrücke sämtlicher Formen, die es empfängt, aufnehmen kann. Dieses Aufnehmende wird deshalb mit einer »Mutter« verglichen, das Von-woher dieser Abdrücke mit einem »Vater« und die Natur dazwischen mit einem »Nachkommen«. Wäre die Mutter selbst nicht gestaltlos, wäre der Abdruck (ἐκτύωμα), den sie empfängt, nicht sichtbar, weil sich ihre eigene Gestalt »daneben zeigte« (παρεμφαινόμενον – Aristoteles gebraucht in *De anima* [429 a 20] dann dasselbe Verb, um klarzustellen, dass es das Erkennen behindern würde, wenn der materielle Verstand seine eigene Form neben der des Erkennbaren zeigte). Die dritte Gattung, die Mutter – das Aufnehmende und der Abdruckträger –, ist mithin eine »unsichtbare Form« (ἀνόρατον εἶδος, eine im Griechischen in gewisser Weise widersprüchliche Wendung) und »von Natur aus ohne alle Formen und Ideen (ἐκτὸς εἰδῶν [51 a])«; gleichwohl »nimmt sie irgendwie auf höchst aporetische und sehr schwer greifbare Weise« am Intelligiblen teil.

An dieser Stelle angelangt, schlussfolgert Platon in einer Art schwindelerregenden Zusammenfassung, dass man drei Gattungen des Seins eingestehen müsse (ὁμολογητέον –

das Verb ὁμολογεῖν, eingestehen, bezeichnet eine Wahrheit, die man nicht nicht erkennen kann): 1) Eine nicht entstandene und unvergängliche Gattung, die weder etwas in sich selbst aufnimmt noch selbst in ein anderes eingeht, unsichtbar und auch sonst nicht wahrnehmbar (ἀναισθητον) ist, aber mit dem Denken erfasst werden kann; 2) eine zweite, gleichen Namens und jener ersten ähnlich, die stets an irgendeinem Ort (ἐν τινι τόπῳ) entsteht und dort wieder vergeht und mit Hilfe einer von einer Wahrnehmung (μετ' αἰσθήσεως) begleiteten Meinung aufgefasst werden kann, und 3) eine dritte Gattung, die des Raumes (χώρα), die ebenfalls ewig ist und nicht vergeht und allen werdenden Dingen Platz (ἔδρα) bietet. Diese ist »mit einem Bastarddenken greifbar, das von der Abwesenheit der Wahrnehmung begleitet wird [ἐν τινι τοπῷ καὶ κατέχον χώραν] und mit Mühe glaubhaft. Sie wie in einem Traum betrachtend behaupten wir, es sei notwendig, dass alles Seiende sich an einem bestimmten Ort befinde und einen Raum einnehme, was aber weder im Himmel noch auf Erden ist, das sei nichts.« (*Timaios*, 52 b)

19. Carlo Diano hat als Erster bemerkt, dass Platon die Erkennbarkeit der χώρα sprachlich auf ausgesprochen eigentümliche Art und Weise fasst. Nicht allein deshalb, weil »greifbar« (ein Adjektiv, dass Platon andernorts ausschließlich für sinnlich wahrnehmbare Körper gebraucht) in starkem Kontrast zu »Anästhesie«, der Abwesenheit von sinnlicher Wahrnehmung, steht, sondern auch und in erster Linie, weil er die paradoxe Wendung »mit Anästhesie, von einer Abwesenheit der Wahrnehmung begleitet« der gebräuchlichen Wendung »χωρίς« bzw. »ἄνευ αἰσθήσεως«,

ohne Wahrnehmung, vorzieht (Diano 1973, passim). Was nimmt man wahr, wenn man eine »Abwesenheit der Wahrnehmung« wahrnimmt? Was will Platon sagen, wenn er schreibt, dass die Wahrnehmung eines Stattfindens nicht einfach meint, nicht wahrzunehmen, sondern die Abwesenheit der Wahrnehmung wahrzunehmen, eine Anästhesie zu empfinden? Während die Idee schlicht nicht wahrnehmbar ist (ἀναίσθητον), wird die Anästhesie hier greifbar und als solche wahrgenommen. Der »Bastard«-Charakter des Denkens, das die χώρα wie in einem Traum wahrnimmt, ist darauf zurückzuführen, dass es die ersten beiden Erkenntnisformen, das Intelligible und Sinnliche, zu vermengen scheint. Wenn Platon schreiben kann, dass die χώρα – wenn auch auf schwer fassbare Weise – am Intelligiblen teilhat, dann deshalb, weil Idee und Raum durch die Abwesenheit von Wahrnehmung kommunizieren, so als ob die Idee in negativer Weise definierende Anästhesie hier positiven Charakter annehmen und sich in eine sehr spezielle Form der Wahrnehmung verwandeln würde.

Plotin präzisiert in seiner Kommentierung des *Timaios*-Passus, dass die Seele, wenn sie die Materie mittels eines Bastarddenkens wahrnimmt, gleichwohl nicht nichts denkt, sondern etwas aufnimmt und erleidet: »Findet dieses πάθος, dieses Leiden der Seele statt, wenn sie nichts denkt? Nein, denn wenn sie nichts denkt, sagt sie nichts, und erleidet so auch nichts. Denkt sie hingegen die Materie, erleidet sie aber eine Affektion, die dem Abdruck des Formlosen (τύπον τοῦ ἀμόρφου) gleicht.« (*Enneaden* II, 4, 10) Hatte Platon sich noch der Metapher des Abdrucks bedient, als er schrieb, dass die χώρα auf schwer darstellbare

und wunderbare Weise »einen Abdruck der Ideen empfängt« (τυπωθέντα [*Timaios*, 50 c]), liegen die Verhältnisse hier umgekehrt: Jetzt sind es die Ideen, die einen Abdruck vom Gestaltlosen empfangen.

Abgesehen von der mystischen Färbung, die Plotin ihr zu verleihen scheint, ist entscheidend, dass die χώρα die einfache und sich als inadäquat erweisende Dichotomie von Intelligiblem und Sinnlichem in Frage stellt und neutralisiert. Bei der Exposition der Aporien der Ideenlehre im *Parmenides* hatte Platon gezeigt, dass die absolute Trennung von Ideen und Sinnendingen (er denkt sie als χωρίς, abgetrennt; Aristoteles, der das Argument in kritischer Absicht wiederaufnimmt, spricht dann von einem χωρισμός, einer Trennung) zu absurden Konsequenzen führt. Möglicherweise als Reaktion auf eine in der Akademie bereits zirkulierende Kritik beantwortet Platon die Aporien von χώρα und χωρισμός in genialer Weise mit der χώρα, einem gelungenen Wortspiel. Wo es uns gelingt, nicht lediglich das Sinnliche anästhetisch und unrein wahrzunehmen, sondern auch sein Stattfinden, dort kommunizieren das Intelligible und das Sinnliche miteinander. Die Idee, die weder im Himmel noch auf Erden statt hat, findet im Statthaben der Körper statt, koinzidiert mit ihm.

Wie Platon mit ungewöhnlicher Entschiedenheit wenige Zeilen später feststellt: »Dem wirklich Seienden kommt die in Genauigkeit wahre Rede zu Hilfe und zeigt, dass, solange eines vom anderen getrennt ist [das heißt die Idee vom Sinnlichen], keines von beiden jemals in das jeweils andere eingehen kann, um eins und zugleich zwei zu werden [ἐν ἅμα ταῦτόν καὶ δύο γενήσεσθον].« (*Timaios*, 52 c–d)

κ Der Terminus *χώρα* bezeichnet den unbesetzten Platz, den ein Körper besetzen kann. Etymologisch steht er im Zusammenhang mit Ausdrücken, die eine Privation bezeichnen, also das, was übrig bleibt, wenn man etwas entzieht: *χήρα* – Witwe bzw. *χῆρος* – leer. Das Verb *χωρέω* heißt »Platz machen, Raum geben«. Die Bedeutung von »(ab)trennen« in *χωρίς*, *χωρισμός*, *χωρίζειν* lässt sich problemlos erklären: Etwas Platz machen, etwas Raum geben, bedeutet, es zu trennen.

κ Plotin hat der platonischen Raumlehre einen ganzen Traktat gewidmet, den bereits die antiken Editionen mit der Überschrift *Über die Materie* bzw. *Über die beiden Materien* (*Enneaden* II, 4) versahen. Plotin akzeptiert Aristoteles' These, der gemäß Platon Raum und Materie gleichgesetzt habe (»Im *Timaios* lässt Platon, Materie – ὕλη – und *χώρα* ein- und dasselbe sein« [*Physik*, 209 b 13]); macht man sich jedoch klar, dass die *χώρα* den Gegensatz von Sinnlichem und Intelligiblem in Frage stellt, muss man die Existenz zweier Materien einräumen, einer intelligiblen, die die Ideen, und einer weltlichen, die die sinnlich wahrnehmbaren Dinge betrifft. Plotin hielt das »Bastarddenken« des *Timaios* für den Versuch, die Formlosigkeit der *χώρα* mittels der Idee des Unbestimmten (*ἀοριστία*) zu denken. Das daraus resultierende Denken hat deshalb Bastardcharakter, weil es zugleich eine Unwissenheit (*ἄνοια*) wie auch eine Aphasie (*ἀφασία*) darstellt, aber gleichwohl eine Positivität beinhaltet:

»Was ist also diese Unbestimmtheit der Seele? Etwa gänzlichliches Nichtwissen und Aphasie? Vielmehr besteht

die Unbestimmtheit in einer gewissen positiven Aussage [ἐν καταφάσει τινί], und wie für das Auge die Dunkelheit die Materie jeder sichtbaren Farbe ist, so wird die Seele, wenn sie von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen das wegdenkt, was gleichsam Licht ist, und dann nichts mehr zu bestimmen hat, der Anschauung, die man im Dunkeln hat, ähnlich und identifiziert sich mit der Dunkelheit, von der sie eine Art Anschauung besitzt.« (*Enneaden* II, 4, 10)

Einige Seiten zuvor hatte Plotin das Durchdenken der Materie als einen Prozess charakterisiert, der zum Abgrund alles Seienden führt und so dessen unergründlichen Charakter betont. Wenn jedes Seiende aus Materie und Form zusammengesetzt ist, dann zerlegt das Denken, das die Materie zu denken versucht, »diese Dualität, bis es zu einem Einfachen gelangt, welches nicht weiter zerlegt werden kann, und trennt es im Rahmen des Möglichen ab, gibt ihm bis zum Abgrund Raum (χωρεῖ εἰς τὸ βάθος). Der Abgrund jeder Sache ist die Materie. Daher ist die Materie dunkel, weil die Sprache Licht ist und das Denken Sprache. Und weil das Denken Sprache auf allen Dingen sieht, hält es das darunter Liegende für finster, so wie das Auge, das die Form des Lichtes hat, beim Blick auf Licht und Farben glaubt, das unter den Farben Verborgene sei dunkel und materiell.« (*Enneaden* II, 4, 5)

Scheinbar liefert Plotin hier eine präzise Beschreibung einer mystischen Erfahrung. In Wirklichkeit erfasst er jedoch die unbestreitbare Tatsache, dass der bastarische λογισμός, der den Zugang zur χώρα bahnt, immer noch eine Erfahrung der Sprache ist (κατάφασις ist

der logische Term für Behauptung, für das Etwas-über-Etwas-Sagen). Die Bedeutung-tragende Sprache bis an ihre Grenze – den Abgrund – durchquerend, berührt der Gedanke die $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$, das heißt das reine Stattfinden (in Plotins Terminologie die Materie) jedes Seienden. Dem reinen Verweilen innerhalb der Grenzen des Bedeutens, dem nackten Gegebensein der Sprache, entspricht das reine Stattfinden der Dinge.

20. Das Verständnis der Idee als »Universalie« hat die Möglichkeit ihrer korrekten Deutung vereitelt. Ebenso hat die aristotelische und neoplatonische Gleichsetzung von $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ und Materie ihre Rezeptionsgeschichte nachhaltig beeinflusst. Signifikanterweise deckt sich das falsche Verständnis der Idee mit ihrer Verwechslung als Abstraktion ($\acute{\alpha}\phi\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$). Auf gleiche Weise wurde die $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ als das verstanden, was von einem Körper übrig bleibt, wenn man seine Affektionen von ihm abstrahiert. »Insofern der Ort aber die Ausdehnung ($\delta\iota\acute{\alpha}\sigma\tau\eta\mu\alpha$) der Größe ist«, notiert Aristoteles in der *Physik*, »ist er Materie ($\acute{\upsilon}\lambda\eta$), also etwas anderes als Größe. Er ist das von der Form Umfasste und Begrenzte, wie von einer Fläche oder einer Grenzlinie. Von ebendieser Art sind die Materie und das Unbestimmte ($\tau\acute{o}$ $\acute{\alpha}\omicron\rho\acute{\iota}\sigma\tau\omicron\nu$). Wenn man nämlich die Eingrenzung und die Affektionen einer Kugel abzieht ($\acute{\alpha}\phi\alpha\iota\rho\eta\theta\eta\tilde{\iota}$), dann bleibt nur Materie. Aus diesem Grund lässt Platon im *Timaios* Materie und $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ dasselbe sein.« (*Physik*, 209 b 6–11) Ohne jeden Zweifel missversteht Aristoteles Platon hier. Nicht nur geht Platon bei der Definition der $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ nicht abstrahierend vor. Darüber hinaus weiß Aristoteles selbst sehr wohl, dass – wie er in unmittelbarem Anschluss be-

merkt – der Ort, anders als die Materie, von der Sache abgetrennt werden kann (»Form und Materie lassen sich nicht von der Sache abtrennen – οὐ χωρίζεται –, der Ort hingegen schon«, *ibd.*, 209 b 22–23). So ist Platon stets darauf bedacht, die dritte Gattung von der zweiten zu unterscheiden, das heißt den Raum von den in ihm entstehenden sinnlichen Körpern.

Trotzdem ist es richtig, dass die aristotelische Konzeption der Materie so stark von der platonischen Lehre der *χώρα* beeinflusst wurde, dass sie sich mit ihr in vielerlei Hinsicht zu überschneiden tendiert; aber selbst wenn man leichtfertig zu akzeptieren bereit ist, dass sie gleichgesetzt werden können, wie dies die nachfolgende Tradition von den Neoplatonikern bis hin zu Descartes getan hat, muss man präzisieren, dass Platon die Materie niemals als *res extensa* dachte, sondern als das Stattfinden eines jeden Körpers. Das Stattfinden eines Körpers ist das, was ihn – als ein vom Körper Verschiedenes – irgendwie mit dem Intelligiblen in Beziehung setzt. Daher findet die Idee – die Intelligibilität bzw. Sagbarkeit jedes Dings – im Stattfinden des Sinnlichen statt.

κ Unmittelbar nach dem zitierten Passus fügt Aristoteles hinzu: »das Teilhabefähige [τὸ μεταληπτικόν] und die *χώρα* sind ein- und dasselbe. Selbst wenn [Platon] das Teilhabefähige im *Timaios* anders benennt als in den sogenannten Ungeschriebenen Lehren [ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις], behauptete er doch die Identität von Ort und *χώρα*. Anders als alle anderen, die sagen, dass der Ort etwas ist, hat Platon als Einziger zu sagen versucht, was er ist.« (*Physik*, 209 b 10–16)

Auch wenn der Terminus μεταληπτικόν im *Timaios* nicht vorkommt (wie wir gesehen haben, verwendet Platon für die Teilhabe der χώρα am Intelligiblen einen ähnlichen Ausdruck: μεταλαμβάνον), bezieht sich Aristoteles hier offenbar auf eine Terminologie, die in der Akademie zur Bezeichnung der χώρα als das, was die Teilhabe des Sinnlichen am Intelligiblen ermöglicht, gängig war. Wenige Zeilen später gebraucht er den Terminus erneut, dieses Mal zur Formulierung eines Einwandes: »Man muss Platon indes fragen, so eine Abschweifung erlaubt ist, warum denn die Ideen und die Zahlen nicht an einem Ort sind, wenn doch gerade das Teilhabefähige der Ort ist, einerlei ob dies Teilhabefähige nun das Große und Kleine oder die Materie sei, wie es im *Timaios* geschrieben steht.« (*Physik*, 209 b 33 – 210 a 1)

Wenn Platon – obwohl er behauptet, die χώρα ermögliche eine »ziemlich aporetische« Teilhabe des Sinnlichen am Intelligiblen – die These, der zufolge die Idee keinen Ort hat, dennoch nicht bestreitet, dann aus folgendem Grund: Hätte die Idee in der χώρα statt, wäre sie – wie Aristoteles meint, der die Idee für ein überflüssiges Duplikat der Sinnendinge hält – ein weiteres Sinnending neben den erzeugten Körpern. Sagt man hingegen, die Idee habe keinen eigenen Ort, keine eigene Stätte, sondern habe im Stattfinden der Sinnendinge statt, dann sind Idee und Sinnliches zwei und eins zugleich (ἅμα ταῦτόν καὶ δύο). Die Idee ist weder die eine noch die andere Sache: Sie ist die *Sache selbst*.

21. In dem der platonischen Raumlehre gewidmeten Abschnitt seines *Système du monde* schlägt Pierre Duhem vor, dass das »Bastarddenken«, um das es im *Timaios* geht, nichts anderes meint als »geometrisches Denken, das sich auf die νόησις und, vermittelt der sie begleitenden Einbildungskraft, zugleich auf die αἴσθησις gründet« (Duhem 1913, S. 37). Duhems außerordentliche Kennerschaft wissenschaftlicher Theorien erfasst hier – der mystifizierenden Interpretation der Neoplatoniker zuwider – einen wesentlichen Punkt der χώρα-Lehre. Es versteht sich von selbst, dass Platon, wie auch Archytas von Tarent und die Geometer seiner Zeit, sehr wohl wusste, dass gerade der Raum die Konstruktion, den Aufbau der Geometrie ermöglicht, deren Kenntnis er zu einer der notwendigen Voraussetzungen für die Aufnahme in die Akademie erhob. Aus diesem Grund zeigt er im unmittelbaren Anschluss an die Definition der χώρα, wie der Demiurg dort mittels gleichschenkliger und ungleichseitiger Dreiecke gemäß präziser Zahlenverhältnisse die Elemente erschafft (*Timaios*, 53 a–55 c).

Wir berühren hier die Grundvorstellungen der platonischen Wissenschaftskonzeption. Das Geometer-»Denken« (λογισμός – gemäß der sowohl im Griechischen als auch bei Platon vorherrschenden Bedeutung des Terminus sollte man ihn besser als »Berechnung« übersetzen) hat deshalb Bastard-Charakter – gehört also zugleich dem Intelligiblen wie dem Sinnlichen an –, weil es sich nicht unmittelbar auf die sinnlichen Körper bezieht, sondern auf deren reines Stattfinden im Raum. Anders als der λόγος der natürlichen Sprachen – und doch an ihn angrenzend – setzt uns der mathematische λογισμός in den Stand, die

»Schwäche« der Namen zu überwinden, in denen uns stets sowohl das Sein als auch die Qualität der Sache gegeben ist; und dies vermöge eines reinen Quantums der Signifikation, das jedoch weder eine Sache noch einen Begriff bezeichnet, sondern ausschließlich das Gegebensein, das reine »Stattfinden« von etwas.

Die essentielle Verbindung zwischen der $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ und der Sprache wird hier deutlich: Die $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ – der Ort und das Stattfinden jeder Sache – ist das, was erscheint, wenn wir die semantischen Elemente des Diskurses eins nach dem anderen entfernen und uns auf eine rein semiotische Dimension der Sprache zubewegen, indes nicht in Richtung einer Schrift, sondern in Richtung einer Stimme. Die $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ ist mithin die Schwelle, auf der Semiotisches und Semantisches, Sinnliches und Intelligibles, Zahlen und Ideen für einen Moment zusammenzufallen scheinen. Wenn die Idee im Namen die Grenze des Semantischen erfasst, berührt das $\mu\acute{\alpha}\theta\eta\mu\alpha$ in der $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ die Grenze des Semiotischen.

22. Eine Untersuchung der griechischen geometrischen Terminologie fördert erhellende Einsichten zutage. Betrachten wir die Eingangsdefinition von Euklids *Elementen*: $\sigma\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$, $\omicron\acute{\upsilon}\ \mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma\ \omicron\upsilon\theta\acute{\epsilon}\nu$. Die gängige Übersetzung, »ein Punkt ist, wovon kein Teil existiert«, hindert einen daran, den in jeder Hinsicht entscheidenden Umstand zu erfassen, dass der »Punkt« im Griechischen »Zeichen« ($\sigma\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$) heißt. Die zutreffendere Übersetzung lautet daher: »Es gibt ein Zeichen, das keinen Teil hat«. Die der Geometrie zugrundeliegende Konzeption ist also die eines »Quantums der Signifikation« (in der ihm eigenen Klarheit formuliert Bernhard Riemann: »Bestimm-

te, durch ein Merkmal oder eine Grenze unterschiedene Theile einer Mannigfaltigkeit heissen *Quanta*.«)¹⁴ Dies ist umso relevanter, als wir wissen, dass gerade Platon und die Mitglieder seiner Schule es für notwendig erachteten, den älteren Term für »Punkt«, *στιγμή* (die von einem Gegenstand durch den Akt des *στίζειν*, das heißt Stechens, hinterlassene Spur) durch *σημεῖον* zu ersetzen, um so die Verbindung zur sprachlichen Signifikation zu unterstreichen: Der Punkt ist kein materiell Seiendes, sondern ein Signifikationsquantum (vgl. Mugler 1959).

Nach platonischem Verständnis bedeutet dies Folgendes: Während die Philosophie die – mit den Sinnendingen homonyme – Idee allein durch die geduldige Durchquerung (der *Siebte Brief* spricht vom »Aneinanderreiben«) der Namen, Aussagen und Konzepte erreichen kann, bewegt sich die Mathematik auf einer »Bastard«-Ebene, auf der die Signifikationsquanta – nicht der Wörter, sondern der Zahlen – es ermöglichen, Intelligibles und Sinnliches aporetisch zusammenzuhalten. Für den Geometer steht nicht der sinnliche Körper in seinem Namen und in seinen Eigenschaften zur Debatte, sondern dessen reines Statthaben, das durch das Gegebensein eines reinen Signifikanten (das heißt durch ein »Zeichen, wovon kein Teil existiert«) angezeigt wird.

κ Eine Untersuchung der Monadendefinition im *Siebten Buch* (Definition 1) von Euklids *Elementen* – *μονάς ἐστιν, καθ' ἣν ἕκαστον τῶν ὄντων ἐν λέγεται* – führt zu vergleichbaren Ergebnissen. Bedenken wir die in der geläufigen Übersetzung anzutreffende eigentümliche Tautologie: »Einheit ist das, vermöge dessen jedes Sei-

ende eines genannt wird.« Nur wenn man begreift, dass hier gerade das »Gesagt-Sein« das Entscheidende ist, verliert die Definition ihren tautologischen Charakter: Die Monade ist kein wirklich Seiendes, sondern das Ergebnis einer reinen Bedeutungsrelation zwischen Wort und Ding. »Eines« ist das Gesagte, wenn man die reine Relation zwischen Sprache und Relatum an und für sich betrachtet. Deshalb konnte Aristoteles schreiben, dass der Mathematiker »die Attribute betrachtet, aber nicht insofern sie sich auf eine Substanz beziehen: das heißt, er trennt sie ab ($\chi\omega\rho\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota$). Mittels des Denkens können sie von der Bewegung gesondert werden«, wobei er hinzufügte, dass die Befürworter der Ideen dasselbe täten, ohne sich dessen bewusst zu sein: »Sie verselbständigen nämlich die natürlichen Dinge, die doch weniger abtrennbar sind als die mathematischen.« (*Physik*, 193 b 32 – 194 a 1) Die Attribute von ihrer Bezugnahme auf eine Substanz zu scheiden, heißt, eine Sprache zur Verfügung zu haben – ebendie mathematische –, die ihre Denotation, das heißt ihr Verweisen auf einen gegebenen Gegenstand der Wirklichkeit, auszusetzen vermag, ohne dabei aber die nackte Form der Relation mit auszusetzen; sie bleibt gewahrt.

23. Aus dieser Perspektive wird verständlich, warum man das Ideal der platonischen Wissenschaft – nach dem Zeugnis des Simplikios – mittels des Syntagmas »den Schein wahren« ($\tau\acute{\alpha}$ φαινόμενα σφζειν) ausdrücken konnte. In seinem Kommentar zu Aristoteles' *Über den Himmel* beschreibt Simplikios das Problem, das Platon an die Wissenschaft (in diesem Fall an die Astronomie) adressierte,

folgendermaßen: »Platon, der das Prinzip statuiert hatte, dass die Bewegung der Himmelskörper kreisförmig, gleichförmig und von beständiger Regelmäßigkeit ist, gab den Mathematikern folgendes Problem auf: ›Welche kreisförmigen, gleichförmigen und vollkommen regelmäßigen Kreisbewegungen müssen als Hypothesen angenommen werden, dass in Ansehung der irrenden Gestirne der Schein gewahrt wird [διασωθῆναι τὰ περὶ τοὺς πλανωμέvous φαινόμενα)]?« (Duhem 1908, S. 3)

Wenn sich die Aufgabe des Mathematikers also darin erschöpft, den Schein zu wahren, muss er sich, hat er dieses Ziel einmal erreicht, davor hüten, die vorausgesetzten Bewegungen der Gestirne mit deren wirklichen Bewegungen zu verwechseln. Wie Duhem schreibt, »erfasst die Astronomie nicht das Wesen der himmlischen Dinge, sondern vermittelt uns lediglich ein Bild davon. Und dieses Bild ist kein exaktes, sondern lediglich ein annäherndes [...] Die geometrischen Kunstgriffe, deren wir uns als Hypothesen bedienen, um die Gestirnsbewegungen, wie sie uns erscheinen, zu retten, sind weder wahr noch sind sie plausibel. Sie sind bloße Konzepte, die man nicht in eine Realität verwandeln kann, ohne dabei Absurditäten zu formulieren.« (ebd., S. 23)

Aus diesem Grund kann Simplicios behaupten, es sei unproblematisch, wenn die Astronomen unterschiedliche Hypothesen vortragen, um ein und dasselbe Phänomen zu erklären:

Offensichtlich stellt der Umstand, dass die Meinungen hinsichtlich der Hypothesen auseinandergehen, keinen Hinderungsgrund dar. Unsere Absicht ist heraus-

zufinden, welche Hypothesen den Schein zu wahren imstande sind. Es sollte uns nicht verwundern, wenn andere Astronomen den Schein auf der Grundlage anderer Hypothesen zu wahren versucht haben [...] Um die Unregelmäßigkeit zu retten, haben die Astronomen für jedes Gestirn mehrere Einzelbewegungen angenommen, wobei die einen ekzentrische und epizyklische, die anderen homozentrische Sphärenbewegungen zugrunde legten [...] Aber so wie man weder Stillstände oder Rückläufe der Gestirne noch die bei der Erforschung der Bewegungen gefundene Zu- oder Abnahme ihrer Zahl für real hält – und dies obwohl sich die Gestirne tatsächlich so zu bewegen scheinen –, so betrachtet eine wahrheitsgemäße Darstellung ihre Hypothesen ebenfalls nicht als realitätskonform [...] Daher begnügten sich die Astronomen mit dem Schluss, es sei mittels der gleichförmigen und geordneten Kreisbewegungen möglich, in Ansehung der irrenden Gestirne den Schein zu wahren. (*ibd.*, S. 25–27)

Wenn sich die mathematischen Hypothesen vom Standpunkt der platonischen Wissenschaft aus also damit begnügen müssen, den Schein zu wahren, und nicht vorgeben sollten, eins-zu-eins einer Realität zu entsprechen, dann deshalb, weil die Mathematik sich letztlich auf Signifikationsquanta und nicht auf reale Entitäten bezieht. Sie siedelt sich am semiotischen Limit der Sprache an, kann aber nicht für sich in Anspruch nehmen, es zu überschreiten.

24. Allein diese Ortsbestimmung der Zahlen und Ideen im Verhältnis zur Sprache setzt uns in den Stand, eine gewisse Ordnung in die kontroverse Frage zu bringen, wie Platon das Verhältnis von Ideen und Zahlen gefasst hat. Immer wenn es um die sogenannten Ungeschriebenen Lehren Platons geht, sind die antiken Zeugnisse nicht weniger widersprüchlich als die Auffassungen der modernen Gelehrten. Aristoteles selbst, der uns doch mitteilt, dass Platon »neben den wahrnehmbaren Dingen und den Ideen die mathematischen Elemente der Dinge [τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων] als ein Mittleres (μεταξύ) [ansetzte], von den wahrnehmbaren Dingen dadurch unterschieden, dass sie ewig und unbewegt sind, und von den Ideen dadurch, dass es von ihnen viele gleichartige gibt, während die Idee selbst jeweils nur eine ist«, scheint die Zahlen und Ideen aneinander bis zur Verwechselbarkeit anzunähern, wenn er behauptet: »Platon sagte, wie die Pythagoräer, dass die Zahlen für die anderen Dinge Ursache ihrer οὐσία sind.« (*Metaphysik*, 987 b 14–25) In seinem *Kommentar zur Metaphysik* setzt Alexander von Aphrodisias Ideen und Zahlen ausdrücklich in eins: »Unter den Seienden sind die Zahlen die ersten. Da die Formen primär sind und die Ideen vor den Dingen sind, die in Bezug auf die Ideen existieren und von ihnen ihr Sein haben [...], sagte [Platon], die Ideen seien Zahl [τὰ εἶδη ἀριθμοὺς ἔλεγε] [...]. Ferner sind die Ideen die Prinzipien der anderen Dinge, während die Prinzipien der Ideen, die Zahlen sind, die Prinzipien der Zahlen sind, und er sagte, dass die Prinzipien der Zahlen das Eine und die Zweiheit seien.« (Alexander von Aphrodisias 1891, S. 56) Nicht zu Unrecht wendet Simplikios dagegen ein, »dass es zwar gut möglich ist, dass Platon sagte,

das Eine und die unbestimmte Zweiheit seien die Prinzipien aller Dinge [...] daraus kann aber nicht folgen, dass er die unbestimmte Zweiheit, die er auf die Materie Bezug nehmend groß und klein genannt hat, auch das Prinzip der Ideen ist, denn er begrenzte die Materie auf die sinnliche Welt [...] und überdies sagte er auch, dass die Ideen in Gedanken erkannt werden, während die Materie ›durch ein Bastarddenken glaubwürdig‹ wird.« (Simplicius 1882, S. 151) Die durch die $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ – die zugleich Möglichkeitsbedingung für Geometrie und Mathematik ist – ermöglichte Neutralisierung der Dichotomie von Ideen und Sinnendingen führt bei Alexander dazu, dass die Zahlen zu Ideen herabgestuft werden, wogegen Simplicios sich entschieden wehrt.

Die Widersprüche lassen sich auflösen, wenn man berücksichtigt, dass sich die – in ontologischer Hinsicht nahestehenden – Ideen und Zahlen dadurch, dass sie von der Sprache aus gesehen auf zwei verschiedenen Ebenen angesiedelt sind, deutlich voneinander unterscheiden. Während die Ideen sich nicht vollständig von den Namen ablösen lassen, sind die mathematischen Symbole das Resultat des reinen Gegebenseins von Sprache, das heißt, sie sind Signifikationsquanta, die das Gegebensein der Bedeutungsrelation zwischen Sprache und Welt bar jeder konkreten Bedeutung zum Ausdruck bringen. Idee und Zahl, Philosophie und Mathematik haben in zwei verschiedenen Erfahrungen von den Grenzen der Sprache ihren Sitz: Die Idee ist das Limit des Semantischen und die Zahl das Limit des Semiotischen.

In diesem Sinne kann die Mathematik – insofern sie die nackte semiotische Beziehung zwischen Sprache und

Welt ohne jedes semantische Verweisen auf einen realen Gegenstand zum Ausdruck bringt – als reinste Form der Ontologie erscheinen. Daher rühren auch die wiederholten Versuche, Ontologie und Mathematik gleichzusetzen; ein aktuelles Beispiel hierfür ist Alain Badiou's These, dass sich die Erste Philosophie mit Hilfe der Mengenlehre neu schreiben lässt – da »die Mathematik die Ontologie ist« (1988, S. 10; dt. S. 18). Gegen diese Vermengung zweier zwar dicht beieinanderliegender, aber dennoch verschiedener Ebenen muss man daran erinnern, dass die Ontologie für Platon – einmal unterstellt, dass es überhaupt Sinn macht, in seinem Denken so etwas wie eine Ontologie auszumachen – ja erst mit den Namen beginnt. Seine Philosophie bewegt sich, zumindest unseres Wissens nach, ausdrücklich auf der Ebene der natürlichen Sprache und versucht sich darin, ohne dass sie sie jemals verlassen würde, zu orientieren – mittels einer geduldigen und ausgedehnten dialektischen Übung, die darauf abzielt, am Ende auf die Ideen zurückzukommen, die mit den Sinnendungen homonym sind und es bleiben. Selbstverständlich setzt auch die Mathematik die Sprache voraus (von der Mathematik einer Welt ohne Sprache wissen wir nicht das Geringste): Gleichwohl siedelt sie sich nicht, wie die Dialektik, im Inneren der Sprache an, sondern erhält sich in der reinen Relation zwischen Sprache und Welt, in der nackten Signifikation ohne Bedeutung. Dem Gegebenen der sinnlichen Körper in den Namen korrespondiert ihre reine Setzung (θέσις), ihr Statthaben in der χώρα. Insofern sie ihren Blick beide auf die Erkennbarkeit der Welt richten, stehen sich der Mathematiker und der Philosoph sehr nah. Die Erfahrungen der Sprache, in der sie sich bewegen, sind

jedoch – wie beim Dichter und beim Philosophen – sehr verschieden und einander nur schwer mitteilbar.

25. Wenn der Wissenschaft und der Philosophie das Bewusstsein ihrer Nähe und Verschiedenheit schwindet, schwindet ihnen zugleich und im gleichen Maße das Wissen um ihre jeweiligen Aufgaben. Sollte die platonische Definition ihrer aporetischen Beziehung nämlich korrekt sein, dann können sie ihre Ziele allein dadurch verfolgen, dass sie sich in einer gegenseitigen Spannung erhalten. Als Kontemplation der Ideen in den Namen muss die Philosophie sich beständig über sie hinausbewegen, bis an die Grenzen der Sprache, die sie mit ihrer Terminologie indes nicht überschreiten kann, so wie die Wissenschaft, die sich darum bemüht, die durch die »umherirrende Ursache« (πλανωμένη αιτία [Timaios, 48 a]) ständig durcheinanderwürfelten Phänomene zu retten, nur versuchen kann – ohne dass ihr dies jemals vollständig gelänge –, ihren Diskurs in den der natürlichen Sprachen zu übersetzen (das Experiment ist der Ort, an dem sich diese Übersetzung vollzieht).

Das nie ganz aus der abendländischen Wissenschaft verschwundene Paradigma der platonischen Wissenschaft erlebt heute eine Krise, der wir, wie es scheint, nicht beikommen. Der mit der Post-Quanten-Physik offensichtlich werdende Verzicht der Wissenschaft, sich sprachlich zu exponieren, geht Hand in Hand mit der Unfähigkeit der Philosophie, sich mit den Grenzen der Sprache auseinanderzusetzen. Einer Philosophie ohne Ideen, also einer reinen Begriffsphilosophie, die darum zu einer immer nutzloseren *ancilla scientiae* verkommt, entspricht eine

Wissenschaft, die ihre Beziehung zu der in den natürlichen Sprachen wohnenden Wahrheit nicht länger zu denken vermag. Die als gegeben hingegenommene Aufspaltung der Philosophie in zwei, nicht einmal mehr institutionell und geographisch kommunizierende Lager spiegelt den Verlust jenes Elements – der *χώρα* der Sprache – wider, in dem Wissenschaft und Philosophie hätten kommunizieren können. Einerseits versucht man die natürliche Sprache um jeden Preis zu formalisieren und schließt dabei aus ihr gerade dasjenige als »poetisch« aus, was konstitutiv zu ihr gehört; andererseits ruft man – weil man vergisst, dass die Philosophie, obwohl sie in der Sprache wohnt, deren Grenzen gerade deshalb ständig in Frage stellen muss, weil sie bis auf den musischen Ursprung der Sprache zurückgeht (ja selbst Muse ist: *ἀντὶ ἧ Μοῦσα*) – in einer genau gegenläufigen Geste am Ende den *deus ex machina* der Dichtung an, so als ob es sich dabei um ein externes Prinzip handelte. Die vermeintlich unbegrenzte Herrschaft der Technik, der sowohl die Philosophen als auch die Wissenschaftler fassungslos gegenüberzustehen scheinen, lässt sich erst ausgehend von dieser Aporie, dieser Ausweglosigkeit, das heißt ausgehend vom Verlust der Passage (*πόρος*) und der Erfahrung (*πεῖρα*), die Philosophie und Wissenschaft wieder verbinden könnten, nachvollziehen. Die Technik ist keine »Anwendung« der Wissenschaft: Sie ist das Folgeprodukt einer Wissenschaft, die den Schein nicht länger wahren will noch kann, sondern beharrlich dazu tendiert, ihre Hypothesen durch Wirklichkeit zu ersetzen, sie zu verwirklichen. Die Transformation des Experiments – das heutzutage mittels Apparaturen durchgeführt wird, die aufgrund ihrer Komplexität in keinerlei Beziehung zu den

realen Bedingungen mehr stehen, sondern sich diese vielmehr zurechtbiegen – zeigt beredt, dass es nicht länger um die Übersetzung von Sprachen geht. Eine Wissenschaft, die darauf verzichtet, den Schein zu wahren, kann nur auf dessen Zerstörung zielen, und eine Philosophie, die aufhört, sich mittels der Ideen in der Sprache in Frage zu stellen, verliert ihre notwendige Verbindung mit der sinnlich wahrnehmbaren Welt.

26. Im 17. Jahrhundert taucht die Theorie der $\chi\acute{o}\rho\alpha$ mit den Platonikern von Cambridge an einer besonderen Schnittstelle von Theologie und Wissenschaft erneut auf. Im Briefwechsel zwischen den größten Visionären unter ihnen, Henry More und René Descartes, wird der Terminus $\chi\acute{o}\rho\alpha$ zwar nirgends verwendet. Gleichwohl geht es für More darum, gegen Descartes die Irreduzibilität des Raums gegenüber der Materie einzuklagen. Wenn man, wie Descartes, Materie und Ausdehnung gleichsetzt, dann hat Gott keinen Platz mehr in der Welt. Andererseits existiert aber eine immaterielle Ausdehnung, die eine Eigenschaft des Seins als solches ist. »Mein Verstand lässt mich glauben«, schreibt More an Descartes und macht sich dabei dessen Definition der Materie zu eigen, um sie zu annullieren, »dass Gott auf seine Weise ausgedehnt und allgegenwärtig ist und die gesamte Weltmaschine sowie jeden ihrer Teile im Innersten ausfüllt. Wie anders könnte er sonst der Materie Bewegung verleihen [...], wäre er nicht mit ihr in Berührung bzw. hätte er sie nicht einst berührt? [...] Deshalb dehnt sich Gott auf seine Weise aus und entfaltet sich: Gott ist folglich eine ausgedehnte Sache [*Deus igitur suo modo extenditur atque expanditur; ac proinde est*

rex extensa]« (Descartes 1952, S. 96–98). Für More existiert also eine »göttliche Ausdehnung [*divina extensio*]«; um sie zu charakterisieren, evoziert er »zusammen mit den Platonikern (*cum platoniciis suis*)« die Verse Vergils, die später zu den Insignien des Pantheismus werden sollten: »*totamque infusa per artus / mens agitat molem et magno se corpore miscet*«¹⁵ (*ibd.*, S. 100). Diesen absoluten, unendlichen und unbeweglichen Raum, in dem, wie in der $\chi\acute{o}\rho\alpha$ Platons, alle Bewegungen und Phänomene entstehen, können wir uns nicht als nicht-existierend vorstellen (*disimagine*, More 1655, S. 335). In Mores Denken fällt er mehr und mehr mit Gott zusammen: »Und nicht als Reales nur, sondern als etwas Göttliches (*Divinum quiddam*) erscheint dieses unendlich Ausgedehnte und Unbewegliche.« Nicht ohne Ironie stellt er fest, so lasse er »Gott durch dieselbe Tür, durch die ihn die kartesische Philosophie hinausgejagt hatte, wieder eintreten«, nämlich durch die *res extensa* (More 1671, S. 69). An dieser Stelle fallen Metaphysik und Theologie zusammen, und More kann eine Reihe von göttlichen »Namen« und »Titeln« aufzählen, die dem vergöttlichten Raum genau zukommen: Das Eine, das Einfache, das Unbewegliche, das Ewige, das Vollkommene, das Unbedingte, das an sich Existierende, das in sich Subsistierende, das Unvergängliche, das Notwendige, das Unendliche, das Ungeschaffene, das Unbeschreibliche, das Unfassbare, das Allgegenwärtige, das Unkörperliche, das alles Durchwaltende und Umfassende. Und More fügt hinzu: »Nebenbei sei erwähnt, dass Gott bei den Kabbalisten den Namen Makom, das heißt Ort, trägt« (*ibd.*, S. 71).

In dieser Definition des vergöttlichten Raums darf man mehr als ein Echo jener Worte vernehmen, mit denen der

Timaios schloss und in denen die χώρα, »die alle Lebewesen aufgenommen hat, sterbliche wie unsterbliche«, als ein »wahrnehmbarer Gott (θεὸς αἰσθητός), als ein Bild des Intelligiblen« beschrieben wird, das »alle sichtbaren Dinge umfängt« und »am größten, besten, schönsten und vollkommensten« (*Timaios*, 92 c) ist. Ebendiesen göttlichen Ort aller Lebewesen, diesen absoluten Raum definierte Newton dann einige Jahre später in seiner *Optik* mit Hilfe eines kühnen Bildes als Gottes *Sensorium*: »Es gibt ein körperloses Wesen, lebendig, intelligent, allgegenwärtig, das im unendlichen Raum, gleichsam in seinem Sensorium, die Dinge selbst durch ihre ihm unmittelbare Gegenwart im Innersten sieht, durch und durch wahrnimmt und vollkommen begreift« (Newton 1706, S. 312; vgl. auch Koyré 1962, S. 201; dt. S. 189).

27. Bereits vier Jahrhunderte zuvor hatten zwei Ausnahme-Denker, von denen wir kaum mehr als ihre Namen kennen, Gott und die χώρα ohne Einschränkung in eins gesetzt. Von Amalrich von Bena besitzen wir keine einzige Schrift; gleichwohl wissen wir aus mittelbaren Quellen und Zitaten, dass er die Aussage des Paulus »Gott ist alles in allem« radikal pantheistisch interpretierte und zugleich als theologische Entfaltung der platonischen Lehre von der χώρα. Die Quelle, die Amalrich diese pantheistische Deutung zuschreibt, belächelt die sich daraus ergebenden Konsequenzen: Wenn Gott alles in allem ist, dann ist Gott ein Stein im Stein, ein Maulwurf im Maulwurf, eine Fledermaus in der Fledermaus, und man muss den Maulwurf und die Fledermaus anbeten. Allerdings zitiert der anonyme Polemiker Amalrichs Thesen wenig später, was es

uns ermöglicht, Amalrichs Intuition korrekt zu interpretieren und sie auf ihre platonische Quelle zurückzuführen: »Alles, was in Gott ist, ist Gott; da nun alle Dinge in Gott sind [...] ist Gott alles.« Gott ist alles, weil er, wie die $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$, der Ort aller Dinge ist. Gott ist in jedem Ding als der Ort, an dem jedes Ding ist: Er ist das Statthaben jedes Seienden und wird deshalb und allein deshalb mit ihm eins. Nicht der Maulwurf oder der Stein sind göttlich; göttlich ist das Maulwurf-Sein des Maulwurfs, das Stein-Sein des Steins, ihr reines Statthaben in Gott.

Von David von Dinant – dessen Schriften, wie auch die Schriften der Amalrikaner, 1215 in den Statuten der Universität Paris mit einem Lektüerverbot belegt wurden – ist uns ein außergewöhnliches Fragment überliefert, das sich inmitten seiner in der Hauptsache physikalische und medizinische Fragen betreffenden *Quaternuli* findet und von den Editoren mit der Überschrift »Hyle, mens, deus«, also »Materie, Geist, Gott« versehen wurde. Hier behauptet David von Dinant mit einem Geniestreich, den Thomas von Aquin als »Wahnsinn« bezeichnet, unter Rückgriff auf die Autorität des oben zitierten *Timaios*-Passus die absolute Identität von Gott, Geist und Materie ($\acute{\upsilon}\lambda\eta$ steht hier gemäß der post-aristotelischen Tradition für die $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$):

Hieraus folgern wir, dass Geist und Materie identisch sind. Platon pflichtet dem bei, wenn er sagt, die Welt sei ein wahrnehmbarer Gott. Denn der Geist, von dem ich handle, und von dem ich behaupte, er sei eines und unerschütterlich, ist nichts anderes als Gott. Wenn die Welt also Gott selbst ist, den Sinnen außerhalb seiner selbst zugänglich, wie Platon, Zenon, Sokrates und vie-

le andere meinten, dann ist die Materie der Welt Gott selbst, und die die Materie anwandelnde Form ist nichts anderes als der sich wahrnehmbar machende Gott.

Vermittels der Materie – der *χώρα* – werden Gott und Geist also identisch. Die Theorie der *χώρα* gewinnt ihre ultimative Wahrheit erst aus dem pantheistischen Blickwinkel einer schwindenden Dichotomie von Gott und Welt, und umgekehrt gewinnt der Pantheismus seine echte und unvergleichliche Bedeutung erst dadurch, dass er sich auf die Theorie der *χώρα* gründet.

28. Im 14. Jahrhundert erfuhr das Sagbare im Werk Gregor von Riminis eine nachhaltige Wiederbelebung. Die Philosophen und die Theologen debattierten darüber, ob die Aussage (die gedanklich-sprachliche Verflochtenheit, in der sie ausgedrückt wird) oder eine Realität *extra animam*, also eine bewusstseinsunabhängige Realität, Erkenntnisgegenstand sei. In brillanter Manier führt Gregor zu den beiden Begriffen dieser falschen Alternative ein *tertium* ein: Der wahre Gegenstand der Erkenntnis und folglich die Wahrheit, um die es in der Sprache geht, ist weder die Aussage (das *enuntiatum*) noch ein extra-mentaler Gegenstand, sondern das *enuntiabile* bzw. *complexe significabile* bzw. die Bedeutung der Aussage (*significatio*), deren spezifische Seinsweise – jenseits von Sein bzw. Nicht-Sein, Bewusstsein bzw. Außenwelt – Gregor zu definieren unternimmt. In einem Passus der *Kategorien* (12 b 5–16) hatte Aristoteles geschrieben, Bejahung und Verneinung (zum Beispiel »er sitzt« bzw. »er sitzt nicht«) seien Reden (*λόγοι*), wohingegen die Sache (*πρᾶγμα*), um die es in ihnen gehe

(die Aristoteles durch den Infinitiv das Sitzen bzw. das Nicht-Sitzen ausdrückt), keine Rede sei. In seiner Kommentierung dieses Passus folgert Gregor, weder die Aussagen noch die realen Dingen seien wahr oder falsch; wahr oder falsch ist vielmehr das durch einen Satz Aussagbare bzw. Bezeichenbare, welches er, in der Nachfolge von Aristoteles, mit einer Infinitivkonstruktion ausdrückt: »Esel-sein des Menschen« bzw. »das Nicht-Esel-sein des Menschen«.

Entscheidend ist hier, wie Gregor das Wesen dieses *tertium* konzipiert, das, insofern es weder mit der Aussage noch mit einem Gegenstand der Außenwelt zusammenfällt, Gefahr läuft, für ein Nichts gehalten zu werden. Die »Sache«, um die es in dem wahren Satz »Der Mensch ist weiß« geht, ist – nach Gregor – weder die Sache »Mensch« noch die Sache »weiß« noch ihre logische Verknüpfung durch die Kopula, sondern vielmehr eine *res sui generis* – das »Weiß-sein-des-Menschen« –, die weder im Bewusstsein noch in der Außenwelt ihren Ort hat, sondern jenseits von Existenz bzw. Nicht-Existenz angesiedelt ist. Auch für die metaphysische These »Gott ist« (*Deus est*) gilt, dass das Aussagbare (bzw. das *complexe significabile*) – das »Gott-sein« (*Deus esse*) – »nichts anderes, das heißt keine andere Entität als Gott ist (*alia entitas quam Deus*). Es ist jedoch auch nicht Gott noch überhaupt eine Entität« (Gregor von Rimini, *Sentenzenkommentar*, I, dist. I, q. 1, a. 1; vgl. auch Dal Pra 1974, S. 146).

Seltsamerweise haben die Philosophiehistoriker, die sich mit diesem Problem beschäftigt haben, den offensichtlichen terminologischen Zusammenhang mit dem λεκτόν bzw. dem Sagbaren der stoischen Tradition (die dem

Mittelalter aufgrund von Augustinus' *Dialektik* ja nicht unbekannt waren) nicht bemerkt. Sie behaupten, Gregors *significabile* impliziere eine sehr spezifische Art der Existenz, die »weder mit den äußeren Gegenständen noch mit den einfachen, durch die Terme oder Sätze konstituierten Bewusstseinsgegenständen identisch ist, sondern *eine Welt von Bedeutungen* entstehen lässt« (Dal Pra 1974, S. 145). Ihnen entgeht, dass das, was hier im philosophischen Bewusstsein wieder auftaucht, ebenjenes Problem ist, mit dem sich Platon anhand der Ideen auseinandergesetzt hat und das die Stoiker mit dem Sagbaren wiederaufgegriffen haben. Die sich in der Sprache ausdrückende Wahrheit – und weil wir sie ja anders nicht ausdrücken können, ebendie Wahrheit, um die es für die Menschen als Sprecher geht – ist weder ein reales Faktum noch etwas ausschließlich Mentales und auch keine »Welt von Bedeutungen«. Vielmehr ist sie eine Idee, ein rein Sagbares, das die sterilen Gegensätze geistig vs. wirklich, existent vs. nicht-existent, Bezeichnendes vs. Bezeichnetes aufhebt. Dies – und nichts anderes – ist der Gegenstand der Philosophie sowie des Denkens.

✕ Viele Jahrhunderte später taucht Gregor von Rimini's *complexe significabile* – in seiner terminologisch wohl innovativsten Fassung – bei Alexius Meinong wieder auf. Dieser Schüler Brentanos, der sich zur Verschleierrung seiner adligen Herkunft das Pseudonym Meinong zulegte, machte es sich zur Aufgabe, eine Disziplin zu begründen, die »bislang unkonzipiert geblieben ist«, eine »Wissenschaft, die ihre Gegenstände bearbeitet ohne Einschränkung namentlich auf den besonderen

Fall ihres Daseins« (Meinong 1921, S.103). Meinong nennt diese reinen Erkenntnisgegenstände *Objektive**. Sie umgrenzen einen Wirklichkeitsbereich, in dem das Problem der Existenz keine Rolle spielt (*daseinsfrei**), weshalb für sie das Axiom gültig ist: »Es gibt Gegenstände, von denen gilt, daß es dergleichen Gegenstände nicht gibt.«⁶ Auch wenn Meinong gelegentlich nicht existierende bzw. unmögliche Gegenstände als Beispiele anführt, wie »den goldenen Berg«, »das runde Quadrat« oder »die Chimäre«, bezeichnet er als Objektive schlechthin gerade diejenigen Satzinhalte (»Der Schnee ist weiß« oder »Blau existiert nicht«), die bei ihm, wie bei seinen mittelalterlichen Vorgängern, weder *in re* noch im Mentalen Bestand haben, sondern in einem *no man's land*, das er *Quasisein** oder *Außersein** nennt. Das, worum es in der Sprache geht, ist eine *heimatlose** Sache, die weder dem Sein noch dem Nicht-Sein angehört.

Als allgemeine Wissenschaft vom Nichtwirklichen läßt sich die Gegenstandstheorie – wie ihr Erfinder nahelegte – als Ergänzung zur Metaphysik als einer allgemeinen Wissenschaft des Wirklichen betrachten und ähnelt der Pataphysik, die Alfred Jarry exakt zur selben Zeit als »Wissenschaft von dem, was zur Metaphysik hinzukommt« definierte. Jedenfalls ist es signifikant, dass am Ende der westlichen Philosophiegeschichte das, was zu ihrem Beginn den Gegenstand schlechthin des Denkens definierte, nur noch in Konzeptionen weiterlebt, die in den Katalogen der philosophischen Historiographie ein, gelinde gesagt, marginales Dasein führen und dort eigens gesucht werden müssen. Mit Sicherheit

hallt in Meinongs »Außersein« aber ein – schwaches, gedämpftes und vielleicht auch unbewusstes – Echo jener Intention nach, die Platon seiner ἐπέκεινα τῆς οὐσίας überantwortete.

IV. Über das Schreiben von Proömien

Im *Dritten Brief* (316 a) erklärt Platon, »sich ziemlich ernsthaft um die Gesetzesproömien bemüht zu haben [περὶ τῶν νόμων προοίμια σπουδάσαντα μετρίως]«. Dass Platon sich hier auf eine tatsächliche Schreibhandlung bezieht, wird deutlich, wenn er wenig später hinzufügt: »Ich habe sagen hören, dass einige von euch diese Proömien später überarbeitet haben, wobei die Verschiedenheit beider Teile [das heißt der von mir geschriebenen und der von anderen neu bearbeiteten] jedoch demjenigen deutlich sein wird, der meinen Stil wiederzuerkennen weiß [τὸ ἐμὸν ἦθος].« Bedenkt man, dass Platon im *Siebten Brief* jedem Versuch, philosophische Argumente zu verschriftlichen, mangelnde Ernsthaftigkeit unterstellt (eine Unterstellung, die auch seine Dialoge betreffen könnte), zählte er die Abfassung dieser Proömien (die, wie er betont, unverkennbar seine Handschrift tragen) womöglich zu den wenigen ernsthaften Niederschriften, die er während seines langen Lebens hervorbrachte. Leider sind diese Schriften verloren.

In den *Nomoi* bzw. *Gesetzen*, einem seiner Spätwerke, kommt Platon, mit der Doppelbedeutung von νόμος spielend (»musikalische, zu Ehren eines Gottes gesungene Komposition« und »Gesetz«), auf das Problem der Gesetzesproömien zurück (was für die Echtheit des Briefes spricht). »Zu allen Reden und zu allem, woran die Stimme sonst mitwirkt«, äußert der im Dialog als »der Athener« bezeichnete Gesprächspartner,

gibt es Proömien, Vorreden und gleichsam Aufwärmübungen [ἀνακινήσεις], die eine kunstmäßige [ἔντεχνον] Vorbereitung geben sollen, die für das Nachfolgende von Nutzen ist. Auch den sogenannten kitharödischen νόμοι, wie überhaupt jeder Art von Musik gehen bewundernswert gearbeitete Vorspiele voraus. Den wirklichen νόμοι [das heißt den Gesetzen] aber, die wir politische Gesetze nennen, hat noch nie jemand eine Vorrede vorausgeschickt oder wenn doch, sie nicht ans Licht gebracht, gerade so, wie wenn es der Natur der Sache nach keine gäbe. Unsere bisherige Unterredung beweist aber, wie mir scheint, dass es wohl so etwas gibt und dass die Gesetze, die Gegenstand unserer Unterhaltung waren [die Gesetze für die freien Männer] und die sich mir eben als doppelte darstellten, nicht schlechthin doppelte, sondern vielmehr zwei verschiedene Dinge sind, nämlich Gesetz und Vorrede zum Gesetz. Der tyrannische Befehl [ἐπίταγμα], den wir mit den Anordnungen der Ärzte verglichen haben, die wir unfrei nannten, ist das eigentliche reine Gesetz [ἄκρατος, unvermischt]; das diesem Vorausgehende aber, das wir als persuasives [πειστικόν] Element bezeichneten, insofern es tatsächlich der Überredung dient, hat dieselbe Funktion wie die Einleitungen zu den Reden. Denn die gesamte Rede, die der Gesetzgeber hält, um zu überreden, scheint mir dazu bestimmt, denjenigen, dem der Gesetzgeber das Gesetz verkündet, darauf vorzubereiten, den Befehl, das heißt das eigentliche Gesetz, bereitwilliger zu akzeptieren. Daher sollte sie richtiger als ›Vorrede‹ [προοίμιον] und nicht als ›Rede‹ [λόγος] des Gesetzes bezeichnet werden. [...] Der Gesetzgeber muss dafür Sorge tragen,

der Gesamtheit der Gesetze, aber auch jedem einzelnen von ihnen ein Proömium, eine Vorrede vorausgehen zu lassen, wodurch sich diese dann ebenso voneinander unterscheiden werden wie die beiden Gesetze, über die wir vorhin sprachen. (722 d – 723 b)

Der Hinweis auf die Reden im Allgemeinen («zu allem, woran die Stimme sonst mitwirkt») und auf die musikalischen νόμοι, legt den Schluss nahe, dass der spezielle Status, den Platon dem Proömium hier zuschreibt, über den Bereich der Gesetzgebung im engen Sinn hinausgeht. Zumindest scheint dies der Athener unmittelbar darauf nahezu legen, wenn er den gesamten, darauf folgenden Dialog als Präludium darstellt:

Doch nun wollen wir uns nicht länger mit Zaudern aufhalten, sondern auf das Thema unserer Rede zurückkommen und bei dem anfangen, falls es dir recht ist, was ich damals vorgetragen habe, ohne damit eine Vorrede zu beabsichtigen. Beginnen wir also – die Redensart der Spieler ›beim zweiten Mal geht's besser‹ beherzigend – von vorn, in dem Bewusstsein, dass unsere Rede eine Vorrede und keine beliebige Rede [λόγος] ist. Kommen wir also darin überein, mit einem Proömium zu beginnen [...] (723 d–e).

War die Unterhaltung bis hierhin schon nichts anderes als ein Proömium, eine Vorrede, ist es nun erklärtes Ziel, bewusst eine solche Vorrede zu halten und gerade keine Rede.

So wie nach Platon bei einem guten Gesetz zwischen dem

Proömium und dem λόγος im engen Sinn (dem Befehl) zu differenzieren ist, so lässt sich auch bei jeder menschlichen Rede ein einleitendes Element von einem eigentlich diskursiven bzw. präskriptiven Element unterscheiden. Jedes menschliche Wort ist entweder ein Proömium [προοίμιον] oder eine Rede [λόγος], Überredung oder Befehl, und beim Sprechen kann es angemessen sein, diese beiden Elemente entweder zu vermischen oder sie auseinanderzuhalten.

Wenn die menschliche Sprache aus zwei unterschiedlichen Elementen besteht, zu welchem dieser Elemente gehört dann der philosophische Diskurs? Die Worte des Atheners (»eine Vorrede und keine Rede zu halten«) scheinen ohne Einschränkung nahezulegen, dass der Dialog *Die Gesetze* – und daher womöglich alle Dialoge, die uns Platon hinterlassen hat – schlicht und ergreifend als ein Proömium betrachtet werden muss.

So wie ein reines Gesetz (ἄκρατος, unvermischt), das heißt ein Gesetz ohne Proömium, tyrannisch ist, so ist es auch eine einleitungslose Rede, die sich darauf beschränkt, Theorien zu formulieren, so zutreffend diese auch immer sein mögen. Dies könnte auch erklären, warum Platon der Äußerung von Theorien und wahren Meinungen ablehnend gegenübersteht und Mythen der logischen Argumentation vorzieht. Das philosophische Wort ist essentiell und grundlegend einleitender Natur. Es ist das »proöminale« Element, das in jeder menschlichen Rede vorhanden sein muss. Wenn nun das Proömium des Gesetzes dem normativen Teil des Gesetzes – den Vorschriften und Verboten – vorausgeht und ihn einleitet, was leitet das philosophische Wort dann ein?

Einer Überlieferung zufolge, die die modernen Gelehrten wiederaufgegriffen haben, zirkulierten in der Akademie neben Platons exoterischen Schriften – den Dialogen – auch esoterische Lehren, die der Philosoph assertorisch geäußert haben soll. Aus dieser Perspektive lassen sich die uns bekannten Dialoge als Proömien und Einleitungen zu den esoterischen Lehren betrachten, die die Gelehrten in notwendig diskursiver Form zu rekonstruieren versuchen. Wenn das, was Platon in den *Gesetzen* sagt, aber ernst zu nehmen und das Proömium der Philosophie wesensgleich ist, dann ist es doch unwahrscheinlich, dass er die Lehren, die ihm am wichtigsten waren, ausgerechnet in assertorischer Form formulierte. Ihre Existenz einmal vorausgesetzt, müssen die esoterischen Lehren doch selbst die Form eines Proömioms besessen haben. In dem einzigen erhaltenen Text, in dem sich Platon an seine Vertrauten wendet, um ihnen sein Denken zu offenbaren – dem *Siebten Brief* –, verwirft Platon ja nicht lediglich die Möglichkeit, das ihm wirklich am Herzen Liegende niederschreiben oder auch nur in Gestalt einer Wissenschaft mitteilen zu können. Darüber hinaus verzichtet die berühmte philosophische Digression (von Platon als »wahre Rede«, zugleich aber auch als »abschweifende Sage – $\mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ καὶ $\pi\lambda\acute{\alpha}\nu\omicron\varsigma$ « bezeichnet), die er zur Erläuterung dieser Unmöglichkeit hier einführt, in einem so hohen Maß auf Argumentation, dass man sie stets – zu Recht oder zu Unrecht – als einen besonders dunklen mystischen Text betrachtet hat.

Dass das philosophische Wort den Charakter eines Proömioms besitzt, bedeutet jedoch nicht, dass es auf eine philosophische Rede nach dem Proömium verweist; vielmehr

verweist es gerade auf die Natur der Sprache selbst – auf ihre »Schwäche« (διὰ τὸ τῶν λόγων ἀσθενές [Platon, *Siebter Brief*, 343 a 1]) –, wann immer sie dazu aufgerufen ist, es mit den schwerwiegendsten Problemen aufzunehmen. Die Philosophie ist also kein Proömium zu einer anderen, philosophischeren Rede, sondern gleichsam Proömium zur Sprache selbst und ihrer Unangemessenheit. Aber gerade deshalb – insofern er über eine eigene sprachliche Beschaffenheit verfügt, nämlich die des Proömiums – ist der philosophische Diskurs kein mystischer, der – gegen die Sprache – Partei für das Unausprechliche ergreift. Vielmehr ist die Philosophie jener Diskurs, der sich darauf beschränkt, Proömium zum nicht-philosophischen Diskurs zu sein, indem er dessen Unzulänglichkeit ausstellt.

Versuchen wir die These von der einleitenden Natur des philosophischen Diskurses über den platonischen Kontext hinaus zu entfalten. Die Philosophie ist der Diskurs, der jeden Diskurs zum Proömium zurückführt. Verallgemeinernd könnte man sagen, dass die Philosophie sich mit dem proöminalen Element der Sprache identifiziert und sich streng an es hält. Sie vermeidet es also, in einen Diskurs oder ein Gebot überzugehen und ernsthaft Thesen oder Verbote aufzustellen. (Paulus' Kritik am »Gebot« – ἐντολή –, am Gesetz im Römerbrief lässt sich als ein Versuch ansehen, das Gesetz vom Gebot zu reinigen, um es auf seine einleitende, das heißt persuasive Natur zurückzuführen.) Der platonische Rückgriff auf Mythen und Ironie muss aus dieser Perspektive betrachtet werden. Er ruft dem Sprecher bzw. Zuhörer den notwendig proöminalen Charakter jeder menschlichen Rede, der es um die Wahr-

heit zu tun ist, in Erinnerung. Das philosophische Element einer Rede ist das, was von dieser Bewusstheit zeugt, nicht im Sinne des Skeptizismus, der die Wahrheit ja gerade bezweifelt, sondern im Sinne des festen Vorsatzes, sich an den notwendig einleitenden und vorbereitenden Charakter dessen zu halten, was gesagt wird.

Aber auch das Proömium kann, wie skrupulös auch immer es seine Grenzen einzuhalten versucht, am Ende nur seine Unzulänglichkeit dartun, die mit seiner einleitenden und damit zwangsläufig nicht abschließenden Natur ko-inzidiert. Dies wird am Ende der *Gesetze* deutlich, wenn der Dialog, nachdem die Stadtverfassung und das Leben der Bürger bis ins letzte Detail abgehandelt worden sind, mit der Einsicht schließt, dass das Wichtigste noch zu tun ist. Einem für den späten Platon charakteristischen Gestus gemäß wird diese These in der ironischen Form eines Witzes und eines Wortspiels formuliert: »Über derartige Dinge Gesetze zu erlassen«, erklärt der Athener, »ist nicht möglich, ehe keine Ordnung hergestellt ist. Dann erst lässt sich gesetzlich festlegen, wer über die höchste Autorität verfügen soll. Die Doktrin für die Vorbereitung derartiger Dinge kann erst nach langem Beisammensein [πολλὴν συνουσίαν; mit denselben Worten fasst der *Siebte Brief* die Bedingung für das Erlangen der Wahrheit zusammen] gelingen [...]. Allerdings wäre es nicht richtig, wenn man alles hierher Gehörige als unsagbar [ἀπόρητα] bezeichnen würde, wohl aber, wenn man es als un-vorher-sagbar [ἀπρόρητα, was man nicht vorher, im Voraus sagen kann] bezeichnete; denn durch das Vorher-Sagen [προρηθέντα] wird nichts klarer.« (*Nomoi*, 968 e)

Dadurch wird die einleitende Natur des Dialogs hervor-

gehoben, zugleich aber auch behauptet, dass allein eine nachfolgende Rede, also ein Epilog, ausschlaggebend ist. Die Philosophie ist in grundlegender Weise ein Proömium. Gleichwohl ist nicht das Unsagbare, sondern das Nichtvorher-Sagbare, das, was in einem Proömium nicht gesagt werden kann, das Thema der Philosophie. Dem Zweck angemessen, das heißt wirklich philosophisch, wäre allein ein Epilog. Das Proömium muss sich in einen Epilog, das Präludium in ein Postludium, das Vor- in ein Nachspiel verwandeln: Der *λόγος* ist in jedem Fall abwesend, der *ludus*, das Spiel, muss fehlen.

Alles, was ein Philosoph schreibt – alles, was ich geschrieben habe –, ist nichts als ein Proömium zu einem ungeschriebenen Werk oder – was letzten Endes dasselbe ist – ein *aprèslude*, dessen *ludus* abwesend ist. Philosophisches Schreiben kann nur von der Art eines Proömiums oder eines Epilogs sein. Dies bedeutet womöglich, dass es nichts mit dem zu tun hat, was man mittels der Sprache sagen kann, sondern mit dem *λόγος* selbst, mit dem reinen Gegebensein der Sprache als solcher. Das Ereignis, um das es in der Sprache geht, kann nur angekündigt oder entlassen, jedoch niemals gesagt werden (nicht, dass es unsagbar wäre – unsagbar meint ja nur unvorhersagbar; vielmehr fällt es mit dem Gegebensein der Reden zusammen, mit dem Umstand, dass die Menschen nicht aufhören, miteinander zu sprechen). Was sich von der Sprache sagen lässt, sind lediglich Vorworte oder Nachträge, und die Philosophen unterscheiden sich dadurch voneinander, ob sie Erstere oder Letztere bevorzugen, ob sie sich an das poetische Moment des Denkens halten (Dichtung ist immer

Ankündigung) oder an die Geste desjenigen, der die Lyra niederlegt und sich der Kontemplation hingibt: Betrachtet wird in jedem Fall das Nicht-Gesagte. Der Abschied vom Wort fällt mit seiner Ankündigung zusammen.

V. Anhang

Die vortrefflichste Musik. Musik und Politik

1. Philosophie ist heute nur noch als eine Reform der Musik möglich. Wenn wir unter Musik die Erfahrung der Muse verstehen, das heißt die Erfahrung vom Ursprung und Stattfinden des Wortes, dann drückt die Musik zu einer bestimmten Zeit und in einer bestimmten Gesellschaft die Beziehung aus, die die Menschen zum Ereignis des Wortes unterhalten, und lenkt diese zugleich.

Dieses Ereignis aber – jenes Archi-Ereignis, das den Menschen als sprechendes Wesen konstituiert – kann in der Sprache nicht gesagt werden: Es lässt sich lediglich musisch bzw. musikalisch evozieren und erinnern. In Griechenland sind die Musen Ausdruck dieser ursprünglichen Artikulation des Ereignisses des Wortes, das sich bei seiner Ankunft in neun Gestalten bzw. Modalitäten schickt und spaltet, ohne dass der Sprecher hinter sie zurückgehen könnte. Musik ist ebendiese Unmöglichkeit, an den Ursprungsort des Wortes zu gelangen. In ihr findet Ausdruck, was in der Sprache nicht gesagt werden kann. Wie beim Musizieren bzw. Rezipieren von Musik unmittelbar deutlich wird, feiert und beweint der Gesang in allererster Linie die Unmöglichkeit eines Sagens, feiert und beweint die – schmerz- oder freudvolle, hymnische oder elegische – Unmöglichkeit, Zugang zu jenem Ereignis zu gewinnen, das den Menschen als Menschen konstituiert.

κ Die als Proömium zu Hesiods *Theogonie* fungierende Hymne an die Musen zeigt, dass die Dichter frühzeitig

um das Problem wissen, das sich durch das Anstimmen des Gesangs in einem musischen Kontext ergibt. Die Doppelstruktur des Proömiums, die sich an der Doppelung der Eingänge (Vers 1: »Lasst uns von den helikonischen Musen beginnen« und Vers 36: »Lasst uns von den Musen beginnen«) zeigt, ist jedoch nicht allein darauf zurückzuführen, dass – worauf Paul Friedländer (1914, S. 14–16) scharfsinnig hinwies –, die völlig neue Begebenheit eines Zusammentreffens von Dichter und Musen in ein traditionelles Hymnenschema eingearbeitet werden musste, in dem dies überhaupt nicht vorgesehen war. Vielmehr gibt es für diese ungewöhnliche Wiederholung einen weiteren und gewichtigeren Grund, der mit dem Ergreifen des Wortes durch den Dichter zu tun hat, bzw. genauer, mit der Position der Äußerungsinstanz, von der sich hier nicht eindeutig sagen lässt, ob sie dem Dichter oder den Musen gebührt. Entscheidend sind die Verse 22–25, in denen, wie den Gelehrten nicht entgangen ist, die Er-Erzählung plötzlich zu einer Äußerungsinstanz wechselt, die den *shifter* »ich« enthält (zuerst im Akkusativ – με – und dann, in den folgenden Versen, im Dativ – μοι):

»Einst [ποτε] nun lehrten sie [die Musen] Hesiod einen schönen Gesang

als er seine Lämmer am Fuß des geheiligten Helikon weidete

Dies sagten die Göttinnen mir [με] jedoch als Erstes [πρώτιστα] [...]«

Offensichtlich geht es darum, das Ich des Dichters als Subjekt der Äußerung in einen Kontext einzuführen, in dem das Anstimmen des Gesangs unstrittig den Musen

vorbehalten ist, aber dennoch vom Dichter verlautbart wird: Μουσάων ἀρχόμεθα – »Lasst uns von den Musen beginnen« – bzw. bedenkt man, dass das Verb im Medium und nicht im Aktiv steht, besser: »Der Anfang ist von den Musen, wir beginnen durch die Musen und sind von ihnen initiiert«; die Musen weissagen einstimmig, »was ist, was sein wird und was einmal war«, und »immerfort fließt süßer Gesang von ihren Lippen« (Verse 38–40).

Der Gegensatz zwischen dem musischen Ursprung des Wortes und der subjektiven Äußerungsinstanz wird dadurch verstärkt, dass die gesamte restliche Hymne (wie auch das gesamte Gedicht, bis auf das abermalige Sich-Äußern des Dichters in den Versen 963–965: »Lebewohl nun Euch [...]«) die Geburt der Musen durch die sich Zeus neun Nächte lang hingebende Mnemosyne in Form einer Erzählung schildert und ihre Namen aufzählt – wofür zu dieser Zeit noch keine literarische Gattung zur Verfügung stand (»Klio und Euterpe und Thalia und Melpomene/Terpsichore und Erato und Polyhymnia und Urania/ und Kalliope, die erhabenste von ihnen allen«) – sowie ihre Beziehung zu den Barden beschreibt (Verse 94–97: »Denn von den Musen und dem treffsicheren Apollo/ stammen die Barden und die Kitharöden ab [...] / gesegnet ist der, den die Musen lieben / süß fließt ihm die Rede über die Lippen«).

Der Ursprung des Wortes ist musisch – das heißt musikalisch – determiniert, und das sprechende Subjekt – der Dichter – muss sich stets aufs Neue mit der Problematik seines eigenen Anfangs auseinandersetzen. Auch wenn die Muse die kultische Bedeutung, die sie

in der antiken Welt besaß, längst verloren hat, hängt der Rang der Dichtung auch heute noch davon ab, wie es dem Dichter gelingt, seiner Schwierigkeit, das Wort zu ergreifen, musikalische Form zu verleihen – das heißt davon, wie es ihm gelingt, sich ein ihm nicht gehörendes Wort, dem er bloß seine Stimme leiht, anzueignen.

2. Die Muse singt und gibt dem Menschen den Gesang, denn sie symbolisiert die Unmöglichkeit, dass das sprechende Wesen sich die Sprache, in der es sein Leben einge richtet hat, die seine Behausung ist, vollständig aneignet. Diese Fremdheit markiert die Distanz, die den menschlichen Gesang vom Gesang der übrigen Lebewesen trennt. Es gibt Musik. Der Mensch beschränkt sich nicht darauf zu sprechen, sondern verspürt vielmehr das Bedürfnis zu singen, weil die Sprache nicht seine Stimme ist und er in der Sprache wohnt, ohne sie in seine Stimme verwandeln zu können. Singend feiert der Mensch die Stimme und gedenkt der Stimme, die er nicht länger hat und die er, wie der Zikadenmythos des *Phaidros* lehrt, nur dann wiederfinden könnte, wenn er aufhörte, Mensch zu sein, und zum Tier würde (»Als aber die Musen geboren wurden und der Gesang zum Vorschein kam, da wurden etliche der Menschen dergestalt entzückt, dass sie singend Essen und Trinken vergaßen und auch des Sterbens nicht inne wurden. Aus diesen Menschen entstand hierauf das Geschlecht der Zikaden [...]« [*Phaidros*, 259 b–c]).

Aus diesem Grund gehören Stimmungen noch vor den Worten notwendig zur Musik: besonnen, tapfer und standhaft zum Dorischen Modus, klagend und matt zum Ionischen und Lydischen Modus (*Politeia*, 398 e – 399 a).

Bezeichnenderweise vollzieht sich die ursprüngliche Öffnung des Menschen zur Welt noch im Meisterwerk der Philosophie des 20. Jahrhunderts, in *Sein und Zeit*, nicht durch rationale Erkenntnis und Sprache, sondern in einer *Stimmung**, die bereits begrifflich (der Terminus Stimmung enthält die Stimme) auf die akustische Sphäre zurückverweist. Die Muse – die Musik – ist Zeichen für den zwischen dem Menschen und seiner Sprache verlaufenden Riss, für die Spaltung zwischen Stimme und λόγος. Die primäre Öffnung zur Welt ist nicht logisch, sondern musikalisch.

κ Daher rührt der Nachdruck, mit dem Platon und Aristoteles, aber auch Musikwissenschaftler wie Damon und selbst die Gesetzgeber auf der Notwendigkeit bestehen, Musik und Wort nicht voneinander zu trennen: »Was im Lied Sprache ist«, argumentiert Sokrates in der *Politeia* (398 d), »unterscheidet sich in keiner Weise von der nicht gesungenen Sprache [μη ᾄδομένου λόγου] und muss in den nämlichen Formen ausgedrückt werden«; in unmittelbarem Anschluss formuliert er mit Entschiedenheit das Theorem, dem gemäß »Harmonie und Rhythmus der Rede folgen [ἀκολουθεῖν τῷ λόγῳ] müssen« (*ibd.*). Die Formulierung, »was im Lied Sprache ist«, impliziert auf der anderen Seite aber auch, dass das Lied etwas beinhaltet, das nicht vollständig auf das Wort reduziert werden kann, so wie die beharrliche Bekräftigung der Unzertrennlichkeit von Musik und Wort das Bewusstsein erkennen lässt, dass die Musik in besonderem Maße vom Wort getrennt werden kann. Gerade weil die Musik die Fremdheit des ursprünglichen Ortes des Wortes kenntlich macht, ist es vollkommen

verständlich, dass sie dazu tendiert, ihre Autonomie gegenüber der Sprache auf die Spitze zu treiben; aus denselben Gründen ist aber auch die Sorge nachvollziehbar, dass das Musik und Sprache verbindende Band nicht zerreißt.

Zwischen dem Ende des 5. Jahrhunderts und den ersten Dezennien des 4. Jahrhunderts vor Christus wird Griechenland Zeuge einer regelrechten Revolution der musikalischen Stile, die mit den Namen von Melanippides von Melos, Kinesias und besonders Timotheos von Milet verbunden ist. Der Bruch zwischen sprachlicher und musikalischer Ordnung lässt sich in der Folge immer weniger kitten, bis im 3. Jahrhundert die Musik das Wort schließlich eindeutig zu dominieren beginnt. Einem aufmerksamen Beobachter wie Aristophanes fiel jedoch auf – was er in *Die Frösche* parodiert –, dass die Melodie bereits in den Dramen des Euripides nicht länger dem Metrum des Verses untergeordnet war. In Aristophanes' Parodie wird die Vervielfachung der Noten gegenüber der Silbenzahl wirkungsvoll durch die Umgestaltung des Verbs ειλίσσω (drehen, wenden) zu ειειειλίσσω zum Ausdruck gebracht. Gegen den erbitterten Widerstand der Philosophen legte Aristoxenos von Tarent – obwohl er ein Schüler von Aristoteles war und die von der neuen Musik eingeführten Veränderungen kritisierte – in seinen musiktheoretischen Schriften dem Gesang jedenfalls nicht länger die phonematische Einheit des Versfußes zugrunde, sondern eine rein musikalische, von der Silbe unabhängige Einheit, die er als »erste Zeiteinheit« (χρόνος πρῶτος) bezeichnete.

In der Musikgeschichte musste die philosophische Kri-

tik (die viele Jahrhunderte später bei der Wiederentdeckung der klassischen Monodie durch die Florentiner Camerata und Vincenzo Galilei sowie in Karl Borromäus' kategorischer Vorschrift »cantum ita temperari, ut verba intelligerentur« wiederholt wurde) übermäßig konservativ erscheinen. Uns interessieren hier aber vor allem die tiefgreifenden Gründe dieser Kritik, über die sich die Philosophen selbst nicht immer im Klaren waren. Wenn die Musik, wie dies gegenwärtig der Fall zu sein scheint, ihre notwendige Beziehung zum Wort kappt, folgt daraus einerseits, dass ihr das Bewusstsein ihrer musischen Natur (das heißt ihres Verortetseins am Ursprungsort des Wortes) verlorengeht; auf der anderen Seite vergisst der sprechende Mensch, dass sein immer schon musikalisch disponiertes Sein konstitutiv mit der Unmöglichkeit zu tun hat, Zugang zum musischen Ort des Wortes zu finden. *Homo canens* und *homo loquens* gehen getrennter Wege und verlieren die Erinnerung an ihre Verbundenheit mit der Muse.

3. Wenn der Zugang zum Wort, so gesehen, musisch bedingt ist, wird verständlich, warum die Verbindung zwischen Musik und Politik für die Griechen derart evident war, dass Platon und Aristoteles musikalische Fragen ausschließlich in ihren der Politik gewidmeten Schriften behandelten. Die Verbindung dessen, was sie μουσική nannten (was die Dichtung, die Musik in engem Sinn sowie den Tanz einschloss), mit der Politik war so eng, dass Platon in der *Politeia* Damons Aphorismus – »Nirgends rüttelt man an den Weisen der Musik, ohne an die grundlegendsten politischen Gesetze zu rühren« (*Politeia*, 424 c) – bei-

pflichtete. Menschen verbinden sich und organisieren die Verfassungen ihrer Städte bzw. Gemeinwesen mittels der Sprache; umgekehrt ist die Erfahrung der Sprache – insofern sich ihr Ursprung unmöglich fassen und meistern lässt – immer schon musikalisch bedingt. Die Grundlosigkeit des λόγος begründet den Primat der Musik und bewirkt, dass jede Rede immer schon musisch gestimmt ist. Deshalb werden die Menschen zu allen Zeiten mehr oder weniger gezielt mittels der Musik zur Politik erzogen und auf sie vorbereitet, noch ehe dies durch mittels der Sprache überlieferte Traditionen und Vorschriften geschieht. Die Griechen wussten ganz genau, was wir nicht zu wissen vorgeben: dass eine Gesellschaft sich nicht allein durch Sprache, sondern in allererster Linie durch Musik manipulieren und kontrollieren lässt. So wie der Trompetenstoß oder Trommelwirbel auf einen Soldaten stärker wirken kann als der Befehl eines Vorgesetzten, so werden – in jedem Bereich und noch vor jeder Rede – die dem Handeln und Denken vorausgehenden Gefühle und Gemütszustände durch Musik bestimmt und ausgerichtet. In diesem Sinne bezeichnet der Zustand der Musik (der gesamte, unpräzise als »Kunst« definierte Bereich in diesen Terminus eingeschlossen) den politischen Zustand einer bestimmten Gesellschaft besser als jeder andere Index und sogar noch vor einem solchen; wenn wir also die Ordnung einer Stadt, eines Gemeinwesens wirklich verändern wollen, muss zu allererst ihre Musik reformiert werden. Die schlechte Musik, die unsere Städte bzw. Gemeinwesen heute jederzeit und allorts durchdringt, lässt sich von der schlechten Politik, die sie regiert, nicht trennen.

κ Bezeichnenderweise schließt Aristoteles' *Politik* mit einer echten Abhandlung zur Musik bzw. zu ihrer Bedeutung für die politische Erziehung der Bürger. Gleich zu Beginn erklärt Aristoteles, dass er sich der Musik nicht als einer Form der Unterhaltung (παιδιά) zuwende, sondern – da sie auf die charakterliche Tugend ziele – als einem wesentlichen Bestandteil der Erziehung (παιδεία): »So wie die Gymnastik eine bestimmte Körperverfassung hervorzubringen in der Lage ist, so ist die Musik in der Lage, ein bestimmtes *ethos* hervorzubringen« (*Politik*, 1339 a 24). Zentrales Motiv der aristotelischen Musikkonzeption ist ihre Einwirkung auf die Seele: »Dass wir tatsächlich in bestimmter Weise von Musik affiziert und verändert werden, ist offensichtlich und zeigt sich besonders an den Musikstücken des Olympos. Denn diese versetzen die Seele anerkanntermaßen in Begeisterung (ποιεῖ τάς ψυχὰς ἐνθουσιαστικᾶς); Begeisterung aber ist ein Affekt (πάθος) des *ethos* im Hinblick auf Seele. Außerdem werden alle beim Anhören der nachahmenden (musikalischen) Darstellungen allein schon durch die Rhythmen und Melodien in einen Gemütszustand der Empathie (γίγνονται συμπαθεῖς) versetzt, selbst wenn die Worte fehlen« (1340 a 5–11). Wie Aristoteles erläutert, geschieht dies deshalb, weil die Rhythmen und Melodien Abbilder (ὁμοιώματα) und Darstellungen (μιμήματα) von Zorn, Sanftmut, Tapferkeit, Klugheit und der übrigen Charaktereigenschaften enthalten. Deshalb wird die Seele, wenn wir ihnen zuhören, entsprechend den unterschiedlichen Tonarten verschieden gestimmt: »eher klagend und bedrückt« von der mixolydischen, »maßvoll [μέσως] und ruhiger« von

der dorischen, »begeistert« von der phrygischen (1340 b 1–5). Aristoteles akzeptiert also die Einteilung der Melodien und Tonarten in ethische, praktische und enthusiastische und empfiehlt für die Erziehung der Jugend die dorische Tonart, da sie »standhafter [στασιμώτερον]« und von männlichem Charakter [ἀνδρεῖον] ist (1342 b 14). Wie schon Platon hält sich Aristoteles hier an eine antike Tradition, die die politische Bedeutung der Musik auf ihr Vermögen zurückführte, Ordnung in der Seele herzustellen (bzw. andersherum, sie in Aufregung und Konfusion zu versetzen). Wie wir aus den Quellen wissen, wurde im 7. Jahrhundert v. Chr., als in Sparta innere Unruhen herrschten, auf Rat des Orakels Terpandros der »Barde von Lesbos« bestellt, der mit seinem Gesang die Ordnung in der Stadt wiederherstellte. Gleiches behauptete man von Stesichorus im Hinblick auf die internen Kämpfe in der Stadt Locris.

4. Mit Platon setzt sich die Philosophie als Kritik und Überwindung der musikalischen Verfasstheit der Athener *polis* durch. Diese Verfasstheit wird vom besessenen Rhapsoden Ion verkörpert, der von der Muse gehalten wird wie ein metallener Ring von einem Magneten. Dies impliziert die Unmöglichkeit, vom eigenen Wissen und Handeln Rechenschaft abzulegen, sie zu »denken«.

Denn auch dieser Stein [der Magnet] zieht die eisernen Ringe nicht nur an, sondern verleiht ihnen umgekehrt auch das Vermögen, dasselbe wie der Stein zu tun, nämlich andere Ringe anzuziehen, so dass gelegentlich eine ziemlich lange Kette aneinanderhängender eiserner Rin-

ge entsteht. Für sie alle aber hängt die Kraft an diesem einen Stein. In derselben Weise erfüllt auch die Muse Menschen mit göttlicher Inspiration, und dadurch, dass durch diese Menschen andere inspiriert werden, entsteht aus ihnen eine Kette. [...] der Zuschauer ist nur der letzte der Ringe [...] der mittlere Ring bist du, der Rhapsode, der erste aber ist der Dichter selbst [...], und der eine Dichter hängt an der einen Muse, der andere an einer anderen, und in einem solchen Fall sagen wir, dass er besessen ist [...]. Was Du sagst, sagst Du nicht dank einer Kunstfertigkeit oder eines Wissens über Homer, sondern dank einer göttlichen Schickung (θεία μοῖρα) [...] (Platon, *Ion*, 533 d; 536 a–c)

Im Gegensatz zur musischen παιδεία bedeutet die Beanspruchung der Philosophie als die »wahre Muse« (*Politeia*, 548 b 8) und »vortrefflichste Musik« (*Phaidron* 61 a) den Versuch, hinter die Inspiration zurückzugehen zu jenem Ereignis des Wortes, dessen Zugang von der Muse bewacht und versperrt wird. Während die Dichter und Rhapsoden bzw. allgemeiner gesprochen jeder tugendhafte Mensch gemäß einer θεία μοῖρα handeln, gemäß einer göttlichen Eingebung, über die sie keine Rechenschaft ablegen können, geht es hier darum, Reden und Handlungen an einem Ort zu begründen, der ursprünglicher ist als die musische Inspiration und ihre μανία.

Aus diesem Grund kann Platon in der *Politeia* (499 d) die Philosophie als αὐτὴ ἡ Μοῦσα definieren, als die Muse selbst (bzw. als Idee der Muse – wenn auf das αὐτός ein Artikel folgt, ist es der *Terminus technicus* für Idee). Was hier in Rede steht, ist der eigentliche Ort der Philosophie:

Er fällt mit dem Ort der Muse zusammen, das heißt mit dem Ursprung des Wortes – und ist, in diesem Sinne, notwendig proöminal. Dadurch dass er sich dergestalt im ursprünglichen Sprachereignis verortet, führt der Philosoph den Menschen an den Ort seiner Menschwerdung zurück, an den einzigen Ort, von dem aus er sich an eine Zeit erinnern kann, zu der er noch kein Mensch war (*Menon* 86 a: ὁ χρόνος ὅτ' οὐκ ἦν ἄνθρωπος). Die Philosophie aber geht über das musische Prinzip hinaus und auf die Erinnerung, auf Mnemosyne als Mutter der Musen zu. Dadurch befreit sie den Menschen von der θεία μοῖρα und ermöglicht das Denken. Denken meint tatsächlich jene Dimension, die sich öffnet, wenn der Mensch – dadurch dass er hinter die musische Inspiration, die ihm nicht zu verstehen erlaubt, was er sagt, zurückgeht – gleichsam zum *auctor* wird, das heißt zum Garanten und Zeugen seiner eigenen Worte und Handlungen.

κ Entscheidend ist aber, dass die philosophische Aufgabe im *Phaidros* nicht einfach einem Wissen anvertraut wird, sondern einer speziellen Form der *Mania*, die den übrigen Formen einerseits affin ist und sich doch von ihnen unterscheidet. Diese vierte Art der *Mania* – die erotische – ist den übrigen drei (der prophetischen, telestischen und poetischen) nicht vergleichbar, sondern hebt sich aufgrund zweier Wesenszüge grundlegend von ihnen ab. Zuvorderst ist sie an eine Selbstbewegung der Seele gebunden (αὐτοκίνητον [245 c]), daran, dass sie nicht von einem anderen bewegt wird und darum unsterblich ist. Darüber hinaus ist sie ein Gedächtnisvorgang, Erinnerung an das, was die Seele bei ihrem

göttlichen Flug gesehen hat («Dies ist eine Reminiszenz [ἀνάμνησις] an das, was unsere Seele einstmal sah« [249 c]). Ebendiese Anamnese macht ihre Natur aus («Dies ist nun der Ort, wo die ganze Rede von der vierten Art des Wahnsinns eintritt, wenn einer beim Anblick von Schönem sich der wahrhaftigen Schönheit erinnernd [...]« [249 d]). Aufgrund dieser beiden Eigenschaften steht sie in genauem Gegensatz zu den übrigen Formen der *Mania*, deren Bewegung von außen veranlasst ist (im Fall der poetischen *Mania* von der Muse) und bei denen die Inspiration nicht in der Lage ist, mittels der Erinnerung zu dem zurückzugehen, was sie bestimmt und sprechen lässt. Hier inspirieren nicht länger die Musen, sondern ihre Mutter, Mnemosyne. Platon verkehrt die Inspiration also in Erinnerung, und diese Inversion der *θεία μοῖρα* – der Schickung – in Erinnerung definiert seinen philosophischen Gestus. Als eine sich selbst bewegende und inspirierende *Mania* ist die philosophische *Mania* (denn um eine solche handelt es sich ja: »allein der Geist des Philosophen ist beflügelt« [249 c]) gleichsam eine Manie der Manie, eine Manie, die die Manie bzw. Inspiration selbst zum Gegenstand hat und deshalb an den Ort des musischen Prinzips selbst heranreicht. Wenn Sokrates am Ende des *Menon* (99 e – 100 b) bekräftigt, dass die politische Tugend weder von Natur (*φύσει*) aus besteht noch gelehrt (*διδασκτόν*) werden kann, sondern durch eine bewusstseinslose *θεία μοῖρα* entsteht, weshalb Politiker sie anderen Bürger nicht weitergeben können, dann stellt er die Philosophie implizit als etwas dar, das – ohne göttliche Eingebung oder Wissenschaft – politische Tugend

in den Seelen zu stiften vermag. Das wiederum kann nur bedeuten, dass sie sich am Ort der Muse ansiedelt und sie ersetzt.

Darüber hinaus hat Walter Otto zu Recht festgestellt, dass die »dem menschlichen Sagen vorausgehende Stimme zum Sein der Dinge selbst gehört, als eine göttliche Offenbarung, die es mit seinem Wesen und seiner Herrlichkeit zutage treten lässt« (Otto 1954, S. 71). Das Wort, das die Muse dem Dichter gibt, rührt von den Dingen selbst her, und die Muse ist in diesem Sinne nichts anderes als ein sich entbergendes und mitteilendes Sein. Daher zeigen die ältesten Darstellungen, wie etwa die wundervolle Melpomene im Nationalmuseum des Palazzo Massimo in Rom, die Muse schlicht als ein Mädchen in ihrer nymphischen Fülle. Indem er bis zum musischen Ursprung zurückgeht, muss der Philosoph sich mithin nicht lediglich mit etwas Sprachlichem auseinandersetzen, sondern auch und besonders mit dem vom Wort offenbarten Sein selbst.

5. Wenn die Musik konstitutiv an die Erfahrung der Grenzen der Sprache gebunden ist und wenn die Erfahrung der Grenzen der Sprache – und mit ihr die Politik – umgekehrt die Musik zur Bedingung hat, dann muss eine Analyse des Zustands der zeitgenössischen Musik mit der Feststellung beginnen, dass ebendiese Erfahrung der musischen Grenzen in ihr zu fehlen begonnen hat. Die Sprache ist heute als ein nie an seine eigenen Grenzen stoßendes Geschwätz gegeben, das jedes Bewusstsein seiner innigen Verbindung mit dem, was nicht gesagt werden kann, das heißt mit jener Zeit, in welcher der Mensch noch kein Sprechender war,

verloren hat. Einer Sprache ohne Ränder und ohne Grenzen entspricht eine nicht länger musisch gestimmte Musik, und einer Musik, die sich von ihrem eigenen Ursprung abgewendet hat, entspricht eine Politik ohne Konsistenz und Ort. Wo dem Anschein nach alles wahllos gesagt werden kann, da nimmt der Gesang ab und mit ihm die Stimmungen, die ihn musisch artikulieren. Unsere Gesellschaft – in der die Musik jeden Ort stürmisch in Beschlag zu nehmen scheint – ist in Wahrheit die erste menschliche Gesellschaft, die nicht musisch gestimmt, die amusisch ist. Das Gefühl einer allgemeinen Depression oder Apathie verzeichnet lediglich den Verlust der musischen Verbindung mit der Sprache und lässt das daraus resultierende Abtauchen der Politik als medizinisches Syndrom erscheinen. Das bedeutet, dass die musische Verbindung, die ihre Beziehung zu den Grenzen der Sprache verloren hat, nicht länger eine $\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha \mu\omicron\iota\rho\alpha$ erzeugt, sondern eine Art blanker Mission oder Inspiration, die sich nicht länger gemäß einer Pluralität musischer Inhalte artikuliert, sondern gleichsam leerläuft. Ihrer ursprünglichen Solidarität nicht länger eingedenk, entzweien sich die Geschicke von Sprache und Musik und bleiben dennoch in derselben Leere vereint.

✕ In diesem Sinne kann die Philosophie heute nur noch eine Reform der Musik sein. Da das Abtauchen der Politik voll und ganz mit dem Verlust der Erfahrung des Musischen in eins fällt, ist die Aufgabe der Politik heutzutage konstitutiv eine poetische, die Künstler und Philosophen notwendigerweise mit vereinten Kräften angehen müssen. Die amtierenden Politiker vermögen nicht zu denken, weil sowohl ihre Sprache als auch ihre

Musik amüsisch leerlaufen. Wenn Denken jenen Raum bezeichnet, der sich immer dann eröffnet, wenn wir Zugang zur Erfahrung des musischen Prinzips des Wortes gewinnen, dann müssen wir es gerade mit der aktuellen Unfähigkeit zu denken aufnehmen. Wenn Denken aber, wie Hannah Arendt einmal nahelegte, gleichbedeutend ist mit dem Vermögen, den sinnlosen Strom der Phrasen und Töne stillzustellen, dann ist es heute die Aufgabe der Philosophie *par excellence*, diesem Strom Einhalt zu gebieten, um ihn seinem musischen Ort zurückzuerstatten.

Anmerkungen

- 1 Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Bd. 2, Gallimard, Paris 1974, S. 65.
- 2 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Satz 3.221.
- 3 Meister Eckart, *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere*, VII, 7.
- 4 Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Bd. 1, Gallimard, Paris 1966, S. 252 f.
- 5 Gottfried Wilhelm Leibniz, *De veritatibus primis*.
- 6 Thomas von Aquin, *Expositio libri Boethii De hebdomadibus I* (55 ff.).
- 7 Gottfried Wilhelm Leibniz, *De ratione cur haec existant potius quam alia* (1689).
- 8 Ebd.
- 9 »unter einem bestimmten Aspekt von Ewigkeit«; Spinoza, *Ethik*, II, Lehrsatz 44, Corollarium II.
- 10 Walter Benjamin, *Briefe I*, hrsg. von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978, S. 127.
- 11 »Ich sage: eine Blume! und, jenseits der Vergessenheit, der meine Stimme jede Kontur überantwortet, als etwas anderes als die gewußten Kelche, steigt musikalisch, Idee selbst und sanft, die aus allen Sträußen abwesende auf«, Stéphane Mallarmé, »Vers-Krise«/ »Crise de vers«, in: Ders., *Werke*, übersetzt und kommentiert von Gerhard Goebel, Bd. 2, Schneider, Gerlingen 1998, S. 229.
- 12 »Das Pronomen bezeichnet eine Substanz, der keine bestimmte Qualität zukommt.«
- 13 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 627 f.
- 14 Bernhard Riemann, *Ueber die Hypothesen, welche der Geo-*

metrie zu Grunde liegen, in: Ders., *Gesammelte mathematische Werke, wissenschaftlicher Nachlass und Nachträge*, hrsg. von Raghavan Narasimhan, Springer, Heidelberg, Berlin 1990, S. 306.

15 »Hineingeströmt in alle Glieder, bewegt der Geist das gesamte All und vermählt sich dem großen Körper«, Vergil, *Aeneis*, VI, 724.

16 Alexius von Meinong, *Über Gegenstandstheorie* [1904], in: Ders., *Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung*, Meiner, Hamburg 1988, S. 9.

Die mit einem Stern* versehenen Begriffe und Zitate sind im Original deutsch.

Die Übersetzerin dankt Robert von Hackwitz für Anregungen und Hinweise.

Bibliographie

ABAEIARD, PETER

1919 *Die Logica ingredientibus*, in: Bernhard Geyer (Hrsg.), Peter Abaelards philosophische Schriften, Bd. I, Aschendorff, Münster.

AGAMBEN, GIORGIO

2005 *La cosa stessa*, in: Ders., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005; dt. *Die Sache selbst*, in: *Die Macht des Denkens. Gesammelte Essays*, aus dem Italienischen von F. Raimondi, S. Fischer, Frankfurt am Main 2013.

ALEXANDER VON APHRODISIAS

1891 *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria*, hrsg. von M. Hayduck, Berolini, Reimer.

AMMONIOS HERMEIOU

1897 *Ammonii in Aristotelis De interpretatione commentarius*, hrsg. von A. Busse, Berolini, Reimer.

ARNIM, HANS VON

1903 *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 Bde., Teubner, Lipsiae.

BADIOU, ALAIN

1988 *L'être et l'événement*, Seuil, Paris 1988; dt. *Das Sein und das Ereignis*, aus dem Französischen von G. Kamecke, diaphanes, Berlin 2005.

BENJAMIN, WALTER

1991 *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, I/1, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991 [1974].

BENVENISTE, ÉMILE

1969 *Le vocabulaire des institutions européennes*, Bd. 2, Minuit,

Paris; dt. *Indoeuropäische Institutionen. Wortschatz, Geschichte, Funktionen*, aus dem Französischen von W. Bayer, D. Hornig und K. Menke, Campus Verlag, Frankfurt am Main / New York 1993.

1974 *Sémiologie de la langue*, in: Ders., *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris.

BRÉHIER, ÉMILE

1997 *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Vrin, Paris [1908].

CHERNISS, HAROLD F.

1944 *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, The Johns Hopkins Press, Baltimore.

COURTENAY, WILLIAM J.

1991 *Nominales and Nominalism in the Twelfth Century*, in: *Lectio-num varietates. Hommage à Paul Vignaux (1904-1987)*, hrsg. von J. Jolivet, Z. Kaluza, A. de Libera, Vrin, Paris.

DAL PRA, MARIO

1974 *Logica e realtà. Momenti del pensiero medievale*, Laterza, Bari.

DE RIJK, LAMBERTUS M.

1956 *Introduction*, in: Peter Abaelard, *Dialectica*, hrsg. von L. M. De Rijk, van Gorcum, Assen.

DERRIDA, JACQUES

1967 *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967; dt. *Grammatologie*, aus dem Französischen von H.-J. Rheinberger und H. Zischler, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974.

DESCARTES, RENÉ

1953 *Correspondance avec Arnauld et Morus*, hrsg. von G. Rodis-Lewis, Vrin, Paris.

DIANO, CARLO,

1973 *Il problema della materia in Platone*, in: Ders., *Studi e saggi di filosofia antica*, Antenore, Padova.

DUHEM, PIERRE MAURICE MARIE

1908 *Sozein ta phainomena. Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*, Vrin, Paris.

1913 *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 Bde., Hermann, Paris 1913–1959, Bd. 1.

PHILOPONUS, JOHANNES

1898 *Philoponi (olim Ammonii) in Aristotelis categorias commentarium*, hrsg. von A. Busse, Berolini, Reimer.

FRIEDLÄNDER, PAUL

1914 *Das Proömium der Theogonie*, Hermes 49, S. 1–16.

HEIDEGGER, MARTIN

1987 *Heraklit* (GA 55), Klostermann, Frankfurt am Main.

KOYRÉ, ALEXANDRE

1962 *Du monde clos à l'univers infini*, Puf, Paris; dt. *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, aus dem Französischen von R. Dornbacher, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996.

MALLARMÉ, STÉPHANE

1945 *Œuvres complètes*, hrsg. von J. Aubry und H. Mondor, Gallimard, Paris.

MEINONG, ALEXIUS

1921 *Selbstdarstellung*, in: *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, hrsg. von R. Schmidt, Bd. I, Meiner, Leipzig.

MELANDRI, ENZO

2004 *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata.

MILNER, JEAN-CLAUDE

1982 *Anaphore nominale et pronominale*, in Ders., *Ordres et raisons de la langue*, Seuil, Paris.

1985 *Libertés, lettre, matière*, Le Perroquet, Paris.

MORE, HENRY

1655 *An Antidote against Atheism* (Appendix), Flesher, London.

1671 *Enchiridion Metaphysicum: sive, De Rebus Incorporeis succincta et luculenta dissertatio, Pars prima, De Existentia et Natura Rerum Incorporearum in Genere*, Londini, typis E. Flesher, apud Guilielmum Morden, Bibliopolam Cantabrigiensem.

MUGLER, CHARLES

1959 *Dictionnaire historique de la terminologie géométrique des Grecs*, Klincksieck, Paris.

NEWTON, ISAAC

1706 *Optice sive De reflexionibus, refractionibus, inflexionibus et coloribus lucis libri tres*, latine reddidit Samuel Clarke, Londini, impensis Sam Smith et Benj. Walford.

OTTO, WALTER

1954 *Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens*, Diederichs, Düsseldorf.

PAQUÉ, RUPRECHT

1970 *Das Pariser Nominalistenstatut. Zur Entstehung des Realitätsbegriffs der neuzeitlichen Naturwissenschaft*, De Gruyter, Berlin.

SEXTUS EMPIRICUS

1842 *Adversus mathematicos VIII* (= Πρὸς λογικούς Β), in: *Sextus Empiricus*, hrsg. von A. I. Bekker, Berolini, Reimer.

SCHUBERT, ANDREAS

1994 *Untersuchungen zur stoischen Bedeutungslehre*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

SIMPLICIUS

1882 *Simplicii In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, hrsg. von H. Diels, Berolini, Reimer.

USENER, HERMANN,

1896 *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Frankfurt am Main, Klostermann 2000 [1896].

WITTGENSTEIN, LUDWIG

1977 *Vermischte Bemerkungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Namenregister

- Alexander von Aphrodisias
66 f., 133 f.
- Amalrich von Bena 59, 140 f.
- Ammonios von Alexandria
66
- Andronikos von Rhodos 67
- Antisthenes 98 f.
- Arendt, Hannah 176
- Aristophanes 166
- Aristoteles 15, 16, 19, 22, 29 ff.,
37, 41, 45, 59, 66 ff., 76 ff., 80,
81, 83 ff., 88 f., 91, 94, 95, 101,
102, 105, 106 f., 109, 110, 115,
117 f., 121, 122, 124 ff., 130,
133, 142 f., 165 ff., 169 f.
- Aristoxenos von Tarent 166
- Arnim, Hans von 72, 78
- Augustinus 72 f., 144
- Badiou, Alain 135
- Bekker, August Immanuel
84
- Benjamin, Walter 55, 59, 65,
97, 103, 116
- Benveniste, Emile 18, 22, 26,
29, 42, 92 f., 101 f., 104 f.,
116
- Boethius, Anicius Manlius
Severinus 109 f.
- Bonaventura 113
- Bopp, Franz 25
- Borromäus, Karl 167
- Bréhier, Emile 72, 78
- Brentano, Franz 144
- Buber, Martin 65
- Cherniss, Harold F. 84 f.
- Colli, Giorgio 47
- Courtenay, William 114
- Dal Pra, Mario 143 f.
- Damon 165, 167
- David von Dinant 59,
141
- Derrida, Jacques 37
- Descartes, René 125, 138 f.
- Diano, Carlo 119 f.
- Diogenes Laertius 78
- Duhem, Pierre 127, 131
- Duns Scotus 23
- Eckart, Meister 23
- Euklid 128 f.
- Eustathios 67
- Frege, Gottlob 70 f., 89, 96
- Friedländer, Paul 162
- Friedrich II. 12

- Galilei, Vincenzo 167
 Gregor von Rimini 142, 144
 Güntert, Hermann 97
- Hegel, Georg Wilhelm
 Friedrich 25 f., 44
 Heidegger, Martin 79
 Heraklit 105 f.
 Herz, Marcus 102
 Hesiod 161 f.
 Hoffmann, Ernst 105
 Homer 171
- Jaeger, Werner Wilhelm 84
 Jakobson, Roman 43
 Jarry, Alfred 145
- Kant, Immanuel 102, 108
 Kinesias 166
 Koyré, Alexandre 140
- Leibniz, Gottfried Wilhelm
 von 53 ff.
- Mallarmé, Stéphane 14, 103, 116
 Meinong, Alexius 144 ff.
 Melandri, Enzo 105
 Melanippides von Melos 166
 Menzerath, Paul 39
 Milner, Jean-Claude 44 f., 89,
 90, 96
 Momigliano, Arnaldo 115
 More, Henry 138 f.
- Mugler, Charles 129
 Myschkin, Lev Nikolai 55
- Newton, Isaac 140
- Ockham, Wilhelm von 110 f.,
 113
 Olympos 169
 Otto, Walter 174
- Paqué, Ruprecht 110
 Paulus 57, 140, 154
 Philoponos, Johannes 66 f.
 Platon 15, 18, 19, 22, 29, 40 f.,
 45 f., 58 f., 74 ff., 80 ff., 88 ff.,
 94 f., 98 f., 101, 102, 105,
 106 ff., 111 ff., 115 f., 118 ff.,
 122, 124 ff., 129 ff., 133 ff., 139,
 141, 144, 146, 149, 151 ff., 165,
 167, 170, 173
 Plautus 93
 Plotin 59, 95, 120 ff.
 Porphyrios 67, 109
 Priscian 106
 Pythagoras 93
- Riemann, Bernhard 128
 Rijk, Lambertus Marie de 115
 Ross, William David 84
- Saussure, Ferdinand de 18, 29,
 39, 44, 104
 Schubert, Andreas 70, 77

Sextus Empiricus 69, 71, 74,
75, 77, 78
Simplikios (Simplicius) 108,
116, 130, 131, 133, 134
Sokrates 40, 86, 98, 141, 165,
173
Spinoza, Baruch de 55, 57
Stesichorus 170

Terpandros 170
Thomas von Aquin 54,
141
Timotheos von Milet 166

Trendelenburg, Friedrich
Adolf 84

Usener, Hermann 99 ff.

Varro, Markus Terenzius 29,
72
Vergil 139

Wittgenstein, Ludwig 22, 29,
48, 96

Zenon 141