

Sprachphilosophie Philosophy of Language La philosophie du langage

Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung
An International Handbook of Contemporary Research
Manuel international des recherches contemporaines

Herausgegeben von / Edited by / Edité par
Marcelo Dascal · Dietfried Gerhardus
Kuno Lorenz · Georg Meggle

2. Halbband / Volume 2 / Tome 2

Sonderdruck / Offprint / Tiré à part

Walter de Gruyter · Berlin · New York
1996

conceptualism, moderate realism, and hard realism emerges by referring to the strength of the comprehension principles added to Cocchiarella's second order logic which, as it stands, is neutral. Nominalism does not exclude universals but reduces them to linguistic entities: predicate expressions do not represent any universals beyond themselves. In conceptualism, on the contrary, they represent concepts. In the former theory, the unrestricted principle of abstraction leads to Russell's paradox. In the latter it simply shows that the class-membership predicate cannot represent a predicative binary concept, i.e. it shows that the following statement is provable: $\neg \forall_R \wedge_x \wedge_y (R(x, y) \leftrightarrow x \in y)$. As to realism, it posits universals (properties, relations and the class corresponding to them) which depend neither on the existence of the intellect nor on language: in logical realism, the number of universals can be of any transfinite cardinality (Cocchiarella 1986, 109).

10. Moderate realism

According to Cocchiarella, realism should be divided into two general and exclusive types: natural and logical realism. In natural realism, properties and relations are integral components of the causal structure of the world. They cannot exist independently of the latter, in contradistinction with what is claimed in logical realism. — Moderate realism is a variant of natural realism. It claims that natural properties and relations exist only as components of facts or existing states of affairs (Cocchiarella 1980, 116). The claim that every universal is realized in some particular in nature can be expressed by the statement: $\wedge_{F^n} \vee_{x_1} \dots \vee_{x_n} F(x_1 \dots x_n)$. The claim can be weakened by the insertion of a modal operator of possibility between the universal quantifier over universals and the series of existential quantifiers ranging over particulars. The modalized version is an improvement. It caters for those properties of elements which are not instantiated in nature today but which are causally accessible, and even sometimes technically accessible (by the persevering use of particle accelerators, for instance). Moreover, the modal version can meet Quine's demand for identification criteria (No entity without identity). Natural properties and relations can be declared identical when and only when it is causally necessary for them to have the same instantiations.

11. The problem of universals revisited

Natural realism, and especially the modalized version of moderate realism is attractive. We believe that similar causes had similar effects long before living beings endowed with an intellect came into existence. Henri Bergson even contended that

“the process by which similarity is discovered and genera are constituted/l'opération par laquelle se dégagent les ressemblances et se constituent les genres” is not “an effort of a psychological nature which here disengages similarity/un effort de nature psychologique qui dégage ici la ressemblance”. He holds that “this similarity acts objectively like a force, and provokes reactions that are identical in virtue of the purely physical law which requires that the same general effects should follow the same profound causes/cette ressemblance agit objectivement comme une force, et provoque des réactions identiques en vertu de la loi toute physique qui veut que les mêmes effets d'ensemble suivent les mêmes causes profondes”. His example is neat: “Hydrochloric acid always acts in the same way upon carbonate of lime — whether in the form of marble or of chalk — yet we do not say that the acid perceives in the various species the characteristic features of the genus/Parce que l'acide chlorhydrique agit toujours de la même manière sur le carbonate de chaux — qu'il soit marbre ou craie, — dira-t-on que l'acide démêle entre les espèces les traits caractéristiques d'un genre?” (Bergson 1911, 206 f/1963, *Œuvres*, 299 [= *Matière et Mémoire*, 177]).

A careful study of ordinary language, however, reveals that the universals expressed in our language are closely connected with conceptual skills as conceptualists think. Strawson (1959, 168; 206 f) shows that we have to recognize at least three types of universals: feature-universals, sortal universals and characterizing universals. — Mass terms such as 'coal' or 'snow' can occur in sentences which do not bring any particular into discourse. The sentence 'There is snow here' expresses the incidence of a feature it introduces. Sortal universals such as the one expressed by the count term 'cat' supply a principle for counting instances, i.e. for distinguishing the case in which the same individual appears, disappears and reappears and the case in which two specimens of the same species appear. Characterizing universals ('wise') supply principles of grouping and counting particulars already distinguished. Science brings in new and more sophisticated criteria for the identification of sortal universals. Zoologists, for instance, group “kangaroos, opossums and marsupial mice in a single kind, marsupials,

while excluding ordinary mice" (Quine 1969, 128). A combination of moderate realism and conceptualism seems to be called for to account for the rôle of the intellect in shaping the conceptual framework of natural science which aims at describing what there is in an illuminating way.

Hilary Putnam (1971, 54 ff) advocated realism in mathematics on the ground that the truth of mathematical statements quantifying over rational numbers is necessary to physics. Charles Chihara (1986, unpublished) replied that the truth of mathematics can be acknowledged without making any ontological commitment. In Chihara's system, the statements which, in classical theories, state that such and such concept exist are replaced by statements which state that it is possible to construct such and such open sentence. — Chihara's system has the same logical power as the simple theory of types which is a realist theory, but, on the other hand, it does not make any assertions about mathematical objects. It only contains claims to the effect that it is possible to construct open sentences of such and such a sort. To that extent, it could be described as nominalistic. As long as a nominalistic semantics has not been constructed Chihara's contention remains questionable. — Another highly significant result is Cocchiarella's discovery that there are two kinds of conceptualism: a *constructive* sort of conceptualism which does not allow the construction of impredicative concepts, i. e. of concepts the construction of which involves

or presupposes a totality to which they belong, and a *holistic* sort of conceptualism which removes that prohibition and can, for that reason, account for the fact that we master impredicative concepts such as the concept of a limit as a converging sequence of rational numbers (for an account of predicativity vs unpredicativity, cf. Gochet/Gribomont 1993).

12. Selected references

- Armstrong 1978, *Nominalism and Realism* (I), *A Theory of Universals* (II).
- Bocheński/Church/Goodman 1956, *The Problem of Universals*.
- Cocchiarella 1986, *Logical Investigations of Predication Theory and the Problem of Universals*.
- Eberle 1970, *Nominalistic Systems*.
- Gochet 1980, *Outline of a Nominalist Theory of Propositions*.
- Gochet 1986, *Ascent to Truth*.
- Gochet/Gribomont 1993, *Logique II*.
- Mortensen 1987, Arguing for universals, in *Revue internationale de Philosophie* 160.
- Nuchelmans 1973, *Theories of the Proposition. Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity*.
- Quine 1953 a, *From a Logical Point of View*.
- Quine 1969 a, *Ontological Relativity and Other Essays*.
- Stegmüller (ed.) 1978, *Das Universalienproblem*.
- Vuillemin 1971, *La logique et le monde sensible*.

Paul Gochet, Liège (Belgium)

62. Der φύσει-θέσει-Streit/

Are words and things connected by nature or by convention?

1. Der φύσει-θέσει-Streit. Die Argumente der europäischen Tradition
 - 1.1. Einleitung
 - 1.2. Die drei Gestalten des Gegensatzes
 - 1.3. Die ursprüngliche Behandlung des Streits durch Platon
 - 1.4. Die Veränderung der Fragestellung durch Aristoteles
 - 1.5. Die Behandlung des Streits in der nacharistotelischen Tradition
2. The word-object relation in Indian philosophy
 - 2.1. The Grammarians and the Mīmāṃsakas
 - 2.2. The Nyāya-Vaiśeṣika School
3. Literatur in Auswahl/Selected references

- 3.1. Zur europäischen Tradition
- 3.2. Concerning the Indian tradition

1. Der φύσει-θέσει-Streit. Die Argumente der europäischen Tradition

1.1. Einleitung

Der sprachtheoretische Gegensatz φύσει-θέσει ist in zweifacher Hinsicht kulturgeschichtlich bedingt. Er entsteht zu einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten historisch ge-

gebenen Rahmen im Laufe der Entwicklung der altgriechischen Kultur und entspricht einer dieser Kultur eigenen Denkweise. Einerseits hängt dieser Gegensatz mit dem viel allgemeineren theoretischen φύσει-νόμω-Gegensatz hinsichtlich der Grundlagen des menschlichen Wissens und Verhaltens zusammen, und zwar als die auf die Sprache bezogene Form sowohl dieses als übrigens auch des Gegensatzes φύσις-τέχνη (natura-ars). Andererseits ist der Gegensatz typisch »griechisch«, und deswegen auch »abendländisch« oder »europäisch«, in dem Maße, in dem die europäische Kultur eine Fortsetzung und Weiterentwicklung der altgriechischen ist. Im Zusammenhang mit der Frage nach Grundlagen, Sinn und Wert des menschlichen Wissens und im Rahmen der entsprechenden vorplatonischen Diskussion haben nämlich die Griechen auch in der Tatsache, daß die Wörter in ihrer lautlichen oder schriftlichen Gestalt jeweils eine bestimmte, in der Sprache schon gegebene Bedeutung »haben« und dadurch »Namen« (ὀνόματα) für bestimmte »Sachen« (πράγματα) sind, ein besonderes Problem gesehen und sich, etwa seit der Zeit der Sophisten und dann immer wieder, nach Grund und Sinn des Verhältnisses von Name und Sache gefragt.

Bei der historischen Behandlung der φύσει-θέσει-Problematik muß von Anfang an folgendes festgehalten werden. Erstens, daß der nur vorläufig durch φύσει-θέσει [von Natur — durch Festsetzung] wiedergegebene Gegensatz kein einfacher und in der Geschichte gleichbleibender Gegensatz ist, wie oft angenommen, sondern daß er mehrere Wandlungen durchmacht. Man kann dies an den verschiedenen dafür verwendeten Termini ablesen, viel eher aber noch dem Sinn der jeweiligen Termini entnehmen. Denn selbst dort, wo die Termini beibehalten werden, ist durchaus keine Identität der Fragestellungen und erst recht nicht der entsprechenden Lösungen gewährleistet. In Wirklichkeit verbergen sich hinter den Formulierungen wenigstens schwerpunktmäßig verschiedene, bisweilen sogar radikal verschiedene, wenn auch historisch miteinander zusammenhängende Fragestellungen und Lösungen, so daß 'φύσει-θέσει' nur als eine konventionelle Bezeichnung für die ganze Problematik gelten kann.

Zweitens, daß es gar nicht leicht ist, die entsprechende Auseinandersetzung in ihrer ersten und entscheidenden vorplatonischen Phase genau zu rekonstruieren. Die einzige umfangreichere und dabei verlässliche Quelle

dafür ist Platons *Cratylus* (s. Art. 14). Sonst sind wir weitgehend auf die späten Scholasten Proclus und seinen Schüler Ammonios (ca. 445–520) angewiesen, bei denen es sich oft um eine Projizierung des Gegenwärtigen in die Vergangenheit handelt, und zwar, sowohl was den Sinn der Fragestellungen, als auch was die jeweiligen Lösungen und sogar die dafür verwendeten Termini betrifft.

Drittens, daß der sprachtheoretische Gegensatz sich darin nicht erschöpft, sondern daß er — und zwar nicht nur in der vorplatonischen Zeit, sondern auch danach und bis viel später — oft mit allgemeineren Auffassungen zusammenhängt, die aber in der Geschichte der Sprachphilosophie und der Sprachwissenschaft, wenn man von einigen wenigen monographischen Untersuchungen absieht, selten berücksichtigt wurden.

Deshalb werden auch wir hier die verschiedenen Fragestellungen und Lösungen nur so, wie sie sich aus der bisherigen Forschung ergeben, darstellen und historisch ordnen können, wobei die weiteren Zusammenhänge weitgehend außer acht gelassen beziehungsweise als bekannt vorausgesetzt werden müssen.

1.2. Die drei Gestalten des Gegensatzes

1.2.1. In der Geschichte der Sprachwissenschaft spricht man oft undifferenziert von einem Gegensatz φύσει-θέσει hinsichtlich des Wesens der sprachlichen Zeichen von der Antike bis mindestens zur Zeit der Renaissance, und man will feststellen, daß sich die neuere Sprachtheorie — wie schon mancher Denker in der Antike — für die θέσει-Auffassung, also für die »Konventionalität« beziehungsweise für den »willkürlichen Charakter« der Namen entschieden habe. In Wirklichkeit gehört aber der Gegensatz in dieser Form — mit 'θέσει' als zweitem Terminus des Gegensatzes — zu einer späten Phase der Streitfrage. Man muß nämlich schon in Bezug auf die verwendeten Termini drei Phasen unterscheiden:

(1) φύσει-νόμω, ἔθει, ὁμολογία, ξυνθήκη [von Natur aus — durch Gesetz, Usus, Übereinstimmung, Übereinkunft]; so in der vorplatonischen Sprachtheorie und bei Platon, der im *Cratylus* für das Gegenteil von φύσει diese vier Termini verwendet; auch nach Platon gibt es diese Phase noch in dem Maße, in dem der vorplatonische Gegensatz in seiner ursprünglichen Form weiterlebt;

(2) φύσει-κατὰ συνθήκην [von Natur aus – als eingerichtet]; so bei Aristoteles und seinen Nachfolgern (s. Art. 15);

(3) φύσει-θέσει [von Natur aus – durch Setzen beziehungsweise Festsetzung]; so erst in der alexandrinischen Zeit, wenngleich auch Demokrit die θέσει-Lösung (jedoch von einem viel späteren Standpunkt aus, nämlich erst durch Proclus) zugeschrieben wird.

Der eine Terminus des Gegensatzpaars bleibt also stets der gleiche, nur der andere ändert sich, was natürlich auch für den Sinn des Gegensatzes selbst von Bedeutung ist. Gleichwohl ist auch der Sinn von 'φύσει' trotz beibehaltenem Ausdruck in den drei Gestalten des Gegensatzes verschieden. – Beim ersten Gegensatz bezieht sich 'φύσει' auf die Natur der bezeichneten Sachen und dadurch auf die Frage, ob diese eine bestimmte abbildende beziehungsweise beschreibende Bezeichnung erfordert oder nicht, zumindest aber ob für die »Urnamen« eine auf das Material bezogene Analogie zwischen der Beschaffenheit der Sachen und der Beschaffenheit der sie bezeichnenden Wörter anzunehmen ist oder nicht. – Beim zweiten Gegensatz bezieht sich 'φύσει' auf die Natur der Laute und dadurch auf die Frage, ob ein Laut »von Natur aus« als Name gelten kann, was gerade geleugnet wird. Hier ist eine eventuelle Analogie zwischen Wortlaut und bezeichneter Sache in jedem Fall für den funktionellen Status der Namen belanglos, auch wenn sie zur etymologischen Motivation eines Wortes gehört. – Beim dritten Gegensatz bezieht sich 'φύσει' wiederum auf die ursprüngliche analoge Beschaffenheit von Name und Sache; diese eventuelle Analogie kann aber bei Annahme der θέσει-Lösung nur als Motivation der Namengebung, nicht als Grund der Namensfunktion gelten: Auch nachahmende Wörter wären »Namen« durch θέσις, nicht von Natur aus.

Ferner kann sich 'φύσει' auch auf die »Natur« der Menschen beziehen, wie bei Epikur. In diesem Fall handelt es sich jedoch grundsätzlich um den Gegensatz φύσις-τέχνη (natura-ars), nicht um den die Motivation der sprachlichen Zeichen betreffenden Gegensatz. Zwar kann 'φύσει' dabei zugleich im Gegensatz zu 'νόμῳ' beziehungsweise 'θέσει' stehen, wenn nämlich auch die Verschiedenheit der Sprachen auf die »natürliche« Verschiedenheit der Völker zurückgeführt wird, wie eben bei Epikur, muß es aber nicht. Vielmehr kann auch nur die Sprache im allgemeinen, also das Sprachvermögen, dabei angesprochen

sein und nicht die Einzelsprachen samt der Beschaffenheit ihrer Zeichen.

1.2.2. Viel wichtiger ist es jedoch, daß der Gegenstand der Fragestellung jeweils verschieden ist. Bei der ersten Fragestellung geht es um die ὀρθότης τῶν ὀνομάτων [Richtigkeit der Namen], nicht etwa als formale oder semantische Korrektheit in einer Sprache, sondern als ausreichende, aktuelle oder ursprüngliche, Adäquatheit des Verhältnisses Name – Benanntes, Wort – bezeichnete Sache. Bei der zweiten Fragestellung geht es um die Funktion als Wesen der sprachlichen Zeichen und folglich um die Bestimmung des entsprechenden Begriffs durch Abgrenzung von »Namen« und »Nicht-Namen«, zweifelsfrei so nur bei Aristoteles. Bei der dritten Fragestellung schließlich geht es in erster Linie weder um die Entsprechung Name – Sache, noch um den Funktionsstatus der sprachlichen Zeichen, sondern vielmehr um die Genese der Namen, und dadurch in gewisser Hinsicht um die Entstehung der Einzelsprachen, so z. B. bei Ammonios.

Erste Anzeichen dieser Differenzierung finden sich schon bei den Scholiasten Proclus und Ammonios, obgleich sie dabei eher die Lösungen als die Fragestellungen im Auge hatten. Proclus unterscheidet vier Arten der φύσει-These: Gemäß der ersten seien die Namen φύσει »wie die Dinge des Tier- und Pflanzenreiches; gemäß der zweiten (die Heraklit und Kratylos zugeschrieben wird) seien sie »die Tätigkeiten und Eigenschaften der Dinge«, jedoch keine selbständigen Dinge, keine οὐσίαι; nach der dritten seien die Namen »wie Schatten und Spiegelbilder« der Dinge; und nach der vierten »wie künstlich gemachte Bilder, welche ihren Urbildern gleichen«. Und Ammonios unterscheidet seinerseits vier Ansichten, zwei vom Typ φύσει und zwei vom Typ θέσει, wobei strenggenommen nur drei Ansichten unterscheidbar sind. Nach den beiden φύσει-Ansichten »sei der Name entweder von der Natur gebildet, oder er sei zwar von den Menschen gebildet, jedoch der Natur der bezeichneten Dinge gemäß«, und nach den beiden θέσει-Ansichten sei er »von den Menschen entweder völlig willkürlich oder mit Rücksicht auf das Wesen der Dinge gegeben« (vgl. Steinthal 1971 a II, 169 ff).

1.2.3. Was die Chronologie der Streitfrage hinsichtlich ihres Entstehens und ihrer Herausbildung betrifft, so kommt dafür nur die Zeit der Sophisten in Frage, für die sie auch

(von Xenophon) ausdrücklich als beliebtes Diskussionsthema belegt ist. Man hat zwar später Pythagoras und Heraklit die φύσει-Lehre, dem Parmenides die νόμῳ-Lehre zugeschrieben (s. Art. 1). Von Pythagoras' Ansichten über die Sprache läßt sich aber nichts mit Sicherheit sagen. Von Heraklit nur soviel, daß er den Parallelismus von Sein, Denken und Sprache behauptet, von Parmenides, daß er diesen Parallelismus geleugnet hat. In beiden Fällen handelte es sich aber um die Sprache schlechthin, noch ohne Differenzierung in Sprache, Sprechen, Aussage und Wort, und daher nicht um das Verhältnis Wort – bezeichnete Sache, und auch nicht um die ὀρθότης τῶν ὀνομάτων im eigentlichen Sinne, und zwar obwohl bei Parmenides als Beispiel für die Nicht-Übereinstimmung zwischen Sein und Sprache einzelne Wörter angeführt werden. Man kann also aufgrund des Zeugnisses von Platon nur behaupten, daß sich die späteren Herakliteer für φύσει, die Parmenideer hingegen eher für νόμῳ aussprachen, so daß die Auffassungen von Heraklit und Parmenides sich als Hintergrund der späteren Diskussion eignen. Auch die radikale sprach- und erkenntnistheoretische Skepsis von Gorgias läßt sich nicht ohne weiteres als Stellungnahme zugunsten der νόμῳ-These einstufen. Mit etwas mehr Sicherheit dürfen Protagoras, Prodikos und Antisthenes als Vertreter der νόμῳ-Lehre angeführt werden, obwohl Protagoras auch Heraklitismus zugeschrieben wird. Wenn man der Sache streng philologisch nachgeht, sind lediglich Kratylos und Hermogenes Personen mit eindeutig zugeschriebenen Positionen im fraglichen Streit; allerdings erscheinen sie in Platons *Cratylus* eher als Symbolfiguren für die entgegengesetzten Lehren, zumal Hermogenes sonst nicht als Philosoph, sondern nur als treuer Schüler von Sokrates bekannt ist.

Fraglich bleibt weiterhin die genaue Einstufung der Ansichten von Demokrit, der von Proclus als entschiedener Vertreter der θέσει-Lehre angegeben wird. Demokrit hätte seine Auffassung durch die *Homonymie* (gleiche Benennung verschiedener »Sachen«), die *Polyonymie* (Vielheit der Namen für dieselbe Sache), die *Veränderlichkeit* der Namen beim Gleichbleiben der Sachen und die *fehlende Analogie* in der Wortbildung begründet (s. Art. 1). Die Sprachen seien nach ihm aus nicht-artikulierten Lauten durch zufällige Festsetzung eines Verhältnisses Laut – Sache entstanden, das jeweils Tradition geworden sei. Dies alles klingt tatsächlich demokritisch;

es ist aber unmöglich, darin das, was auf Demokrit, wenn auch freilich ohne den Terminus 'θέσει' und bei einer nicht auf die Genesis der Namen bezogenen Fragestellung, zurückgehen könnte, von dem abzusondern, was von Proclus hinzugefügt oder uminterpretiert wurde. Wir müssen uns also an das halten, was bei Platon steht.

1.2.4. Schließlich brauchen wir zum Zwecke einer sinnvollen Auseinandersetzung mit dem φύσει-θέσει-Streit noch die heute vor allem dank Ferdinand de Saussure (s. Art. 36) allgemein übliche, in der Antike aber vor Platon nicht bekannte oder nicht beachtete, ausdrücklich in dieser Form erst von den Stoikern (s. Art. 2) und dann, den Stoikern folgend, von Aurelius Augustinus (s. Art. 16) gemachte Unterscheidung zwischen der materialen Seite des sprachlichen Zeichens und dessen mentalem Inhalt. Im ganzen φύσει-νόμῳ/θέσει-Streit werden nämlich die sprachlichen Zeichen als Namen (ὀνόματα) undifferenziert (in der Regel aber als nur materiale Zeichen) direkt auf die bezeichneten Sachen (πράγματα) bezogen. Demgegenüber muß man mit den Stoikern, Augustinus und Saussure in den sprachlichen Zeichen selbst (σημα oder σημεῖον; bei Augustinus: dictio; bei Saussure: signe) zwischen dem Ausdruck oder »Wortlaut« (σημαῖνον, verbum, signifiant) und dem Inhalt oder der Bedeutung (σημαινόμενον oder λέκτον, dicibile, signifié) unterscheiden. Zwischen dem σημαῖνον und der bezeichneten Sache (πράγμα oder τυχάνον, res, chose) gibt es demnach überhaupt keine direkte Relation. Auf die Sachen bezieht sich das sprachliche Zeichen als ein Ganzes, und zwar mittels seiner Bedeutung.

1.3. Die ursprüngliche Behandlung des Streits durch Platon

1.3.1. Die beiden entgegengesetzten Annahmen φύσει und νόμῳ (beziehungsweise θέσει) werden traditionell als Thesen hinsichtlich der Motivation der so gut wie ausschließlich stofflich verstandenen sprachlichen Zeichen interpretiert, was sie eigentlich erst bei der dritten Gestalt des Gegensatzes, oder doch erst nach Aristoteles sind: Die φύσει-Annahme sei die Annahme einer objektiven (»natürlichen«) Motivation des σημαῖνον (signifiant) von der bezeichneten Sache (πράγμα) her; die νόμῳ-beziehungsweise θέσει-Lehre zu vertreten bedeute hingegen die natürliche Motivation des »signifiant« von der Sache her zu leugnen und nur eine subjektive Motivation (beim Namen-

geber) beziehungsweise nur eine ›soziale‹, durch den gemeinschaftlichen Sprachgebrauch zustande gekommene Motivation anzunehmen.

Bei der ursprünglichen Form des Gegensatzes, so wie dieser in Platons *Cratylus* dargestellt wird, sind jedoch die beiden Thesen viel anspruchsvoller, und sie betreffen eigentlich die Bedeutung, also das *σημαινόμενον*, auch wenn dieses im *σημαῖνον* gesucht wird. Insbesondere ist die φύσει-These durch die Postulate, die sie einschließt, auch viel komplexer als üblicherweise angenommen. Es geht nämlich dabei um den Erkenntniswert der Namen, um die den Namen inwohnende ›Wahrheit‹. Die Vertreter der φύσει-These behaupten, die Vertreter der νόμῳ-These ignorieren diesen Erkenntniswert. — Für die Vertreter der φύσει-Lehre spiegelt der Name die ›Wahrheit‹ der bezeichneten Sache wider; „Wer die Namen kennt, kennt auch die Sachen“ (*Crat.* 435 d); er zeigt (›sagt‹) durch seine Beschaffenheit das Wesen der Sache, und zwar deshalb, weil das Verhältnis Name — Sache ein naturnotwendiges und objektiv gegebenes sei. Der Name haften an der Sache, wenigstens als Form, als ›ideenbezogene Nennbarkeit‹, wenn auch nicht als Stoff. Mehr noch: die (richtigen) Namen seien Abbild des in den Sachen als ›Formen‹ gegebenen Namens, d. h. verschiedenartige Realisierungen der jeweiligen ideenbezogenen Nennbarkeit der Sachen. Da schließlich Wahrheit der Namen und Kenntnis der Sachen zusammenfallen, erfordere auch die Namengebung genaue Erfassung des Wesens der Sachen und könne deshalb nicht Sache eines jeden Menschen sein. Die (richtigen) Namen müssen das Werk von besonders begabten und inspirierten Gesetzgebern sein.

Weit weniger komplex ist in formaler Hinsicht die νόμῳ-Lehre. Gemäß dieser Lehre ist das objektive Verhältnis Name — Sache für die bezeichnende δύναμις (*σημαινόμενον* als ›Bedeutung‹) der Namen ein gleichgültiges oder willkürliches. Wichtig ist nur, daß der Name im Sprachverkehr als Benennung einer bestimmten Sache funktioniert. Seine einzige Berechtigung ist es, daß er durch die Sprecher akzeptiert und verstanden wird. Maßgebend für die ›Richtigkeit‹ (Angemessenheit) der Namen sind folglich die Namengebung und der Sprachgebrauch. Da nun alle Namen schon dadurch, daß sie gegeben und verwendet werden, in bezug auf ihre Funktion ›richtig‹ sind, kann für die Vertreter der νόμῳ-Lehre auch jeder Mensch Namengeber sein.

Sie sprechen aber nicht von denselben Namen, die die Vertreter der φύσει-Lehre ‐Namen‐ nennen. Die Fragestellung hinsichtlich der Namen im Rahmen der radikalen φύσει-Lehre ist nämlich eine ›deontische‹: der Name *μυβ* ›richtig‹ (›wahr‹) sein, um Name zu sein; sonst ist er kein Name, sondern nur ein sinnloser Laut. Kennzeichnend ist hierfür, z. B., daß für Kratylus ‐Hermogenes‐ nicht der Name von Hermogenes sein kann, und zwar trotz der Tatsache, daß ihn alle so nennen, da er ja nicht zur Sippe von Hermes gehört. Daß dabei die funktionsbezogene Angemessenheit mit der Wahrheit der Namen gleichgesetzt wird, ist nicht etwa eine ungewollte Verwechslung, sondern wird ausdrücklich angenommen: Alle Namen, die Namen sind, seien auch wahr, und es sei unmöglich etwas anderes als die Wahrheit zu sagen, wenn man Namen verwendet; sonst, wenn man Nicht-Namen verwendet, sage man nichts. Das Gegenteil der Wahrheit sei in diesem Fall nicht die Falschheit, sondern das Nichts-Sagen. Im Rahmen der νόμῳ-Lehre ist hingegen die die Namen (und das ›Name-sein‹) betreffende Fragestellung eine ›faktische‹. Die Vertreter dieser Lehre begnügen sich deshalb damit, die φύσει-Lehre grundsätzlich abzulehnen oder von den entsprechenden Fragen einfach abzusehen und mit Hilfe von im Grunde tautologischen Hinweisen wie νόμῳ, ἔθει usw. das tatsächliche Verhalten der gewöhnlichen Sprecher, das übrigens von den Vertretern der φύσει-Lehre gar nicht geleugnet wird, festzustellen, ohne es weiter zu begründen. Für sie ist Name alles, was für die Sprecher Name ist.

1.3.2. Der Gegensatz φύσει-νόμῳ wird eindeutig von Hermogenes am Anfang des *Cratylus* dargelegt.

Zur φύσει-These:

„Kratylus [...] behauptet, daß es eine naturgemäße Richtigkeit des Namens gibt, für alles, was ist; der Name sei nicht das, was gewisse Leute in Übereinstimmung miteinander (*συνθέμενοι*) als solchen verwenden [...], sondern es gebe eine naturgemäße Richtigkeit der Namen, sowohl für die Griechen, als auch für die Barbaren, und zwar dieselbe für alle“ (383 a — b).

Man vergleiche dazu auch die von Sokrates (im Namen von Kratylus) gebotene Formulierung: „Die Richtigkeit des Namens besteht darin, daß er zeigt, welches die Sache ist“ (428 e).

Zur νόμῳ-These:

„Ich kann mich nicht davon überzeugen, daß die Richtigkeit des Namens etwas anderes sei als *ξυνθήκη* [Übereinkunft, Vereinbarung] und *ὁμολογία* [Übereinstimmung, Konvention, Einverständnis, Eintracht]. Es scheint mir nämlich, daß derjenige Name, den man einer Sache gibt, auch der richtige ist; und wenn man nachher einen anderen setzt und den früheren nicht mehr benutzt, so ist der spätere nicht weniger richtig als der frühere [...] denn nicht φύσει [von Natur aus] ist ein Name einer jeden Sache eigen, sondern νόμῳ [durch den Usus] und ἔθει [durch die Gewohnheit] derer, die die Namen als ihnen geläufig verwenden“ (384 c — d).

Im Laufe der darauffolgenden, von Sokrates zuerst im Namen von Kratylus, dann eher in Eintracht mit Hermogenes geführten Diskussion erfährt man, wie die Namen φύσει ›richtig‹ sind (oder sein sollen), weniger jedoch, wie die ›Übereinkunft‹ zustande kommt.

Die Namen sollen nach der φύσει-Lehre die Wahrheit der Sachen widerspiegeln, d. h. durch ihre Beschaffenheit die Beschaffenheit oder sogar das Wesen der bezeichneten Sachen wiedergeben und somit auch ihre (eigentliche) Bedeutung offenbaren. Dies könnten sie in gewissen Fällen direkt, in den meisten anderen Fällen nur indirekt leisten: direkt, indem sie durch ihre materiale Beschaffenheit die Sachen als solche wiedergeben; indirekt, indem sie auf irgendeine Weise das Wesen (die ›Wahrheit‹) der Sachen kundgeben (›sagen‹). Eine direkte Wiedergabe könne ihrerseits in zweifacher Weise erfolgen: entweder dadurch, daß der materiale Name die Sache selbst vorweist, oder dadurch, daß der Name akustisch oder artikulatorisch die bezeichnete Sache nachbildet. So sei *βῆτα* ein richtiger Name, der den Gegenstand, den er nennt (den Buchstaben *β*), auch enthält. Und ein Wort wie *ῥοή* [Strom], sei als Nachahmung durch Artikulation zu erklären. Schwieriger erweist sich die Feststellung des angenommenen Wahrheitsgehalts im Falle der indirekten Wiedergabe des Wesens der Sachen, die für die nicht-reproduzierenden und nicht-nachahmenden Wörter postuliert wird. Da nur die Aussage, nicht aber das Wort als solches, wahr oder falsch sein kann (was die vorplatonische Philosophie nur intuitiv weiß und ausdrücklich oft leugnet), müssen die Namen als implizite Aussagen angesehen werden. Sie müssen als durch materiale Ähnlichkeit (Anklang) mit anderen Namen zusammenhängend (auf ›natürliche‹ Weise as-

soziiert) oder als zusammengesetzt und deshalb analysierbar, in kleinere Teile mit Wortstatus zerlegbar betrachtet werden, damit sie als implizite oder konzentrierte Sätze erscheinen, die als Charakterisierungen oder Definitionen der jeweils bezeichneten Sachen gelten können. So hänge *Ἐκτωρ* (auch Eigennamen müssen ihre ›Wahrheit‹ ausdrücken) mit *ἔχει* [(er) hat; (er) hält] zusammen und sei deshalb ›der Halter‹, ›der, der etwas (die Polis) hält‹; *Ὀρέστης* sei ›wild, den Bergen eigen‹ (*ὄρεινός*); und der Körper (*σῶμα*) sei ›Grab‹ (*σῆμα*), ›Zeichen‹ (*σῆμα*) und ›Kerker‹ (*σῶμα*) der Seele zugleich. Die Analyse ist ihrerseits ziemlich einfach und bietet sich unmittelbar im Falle der tatsächlich abgeleiteten und zusammengesetzten Namen (wie ‐Hermogenes‐) an; sonst muß man bei der Zerlegung in sinnvolle kleinere Teile ebenfalls auf die (partielle) materiale Ähnlichkeit zurückgreifen, um die im Namen versteckte definitivische Aussage zu entdecken. Aufgrund solcher Zerlegung erweise sich z. B. *τέχνη* als *ἔξις*, ›Besitz‹ + *νοῦς* [Verstand], weshalb man es zu einem neuen Wort *ἐχονόη*, [Besitz des Verstandes] umbilden dürfe; und der Mensch (*ἄνθρωπος*) sei ›der Prüfende dessen, was er gesehen hat‹ (*ἀναθρών ἃ ὀπωπε*). Mit Hilfe der beiden Verfahren, Assoziation und Zerlegung, könne man ferner auch bis zu der Namensidee, der ›Bedeutungsform‹, die die richtigen Namen abbilden, vordringen. In dieser Hinsicht seien z. B. *Ἐκτωρ* und *Ἄστυάναξ* derselbe formale Name, wenn auch mit verschiedenem Stoff realisiert; dieselbe Form (etwa: ›König‹) erscheine darin einmal als ›Halter‹ und das andere Mal als ›Herr, Leiter‹ (*ἄναξ*) der ›Stadt‹ (*ἄστυ*).

Die mit einem untersuchten Namen assoziierten und die durch Zerlegung gewonnenen Wörter müssen natürlich jeweils auch ihrerseits mit anderen Wörtern assoziiert oder in andere Wörter zerlegt und nach ihrer ›Wahrheit‹ befragt werden, und zwar so lange bis man zu den ›Urnamen‹ (*τὰ πρῶτα ὀνόματα*) kommt, die weder mit anderen Wörtern assoziiert noch weiter zerlegt werden können. Diese könne man nur noch als direkte Wiedergabe des Wesens (*οὐσία*) der Sachen durch akustische und artikulatorische Nachbildung mittels ihrer ›Buchstaben‹ (d. h., in diesem Fall, Phoneme oder Laute) erklären. Diesen minimalen Bestandteilen (*στοιχεῖα*) der Sprache wohne nämlich jeweils eine besondere phonosymbolische Kraft inne; so sei *ρ* für die Nachahmung von Bewegung, Beweglichkeit und zugleich von Härte geeignet, *λ* sei un-

mittelbarer Ausdruck für das Weiche und das Rutschende usw.

Alle diese Angaben sollen allerdings für ihren Urheber Sokrates nur als Vorschläge und als oft unverbindliche Beispiele dafür dienen, wie man die Interpretation der Namen im Sinne ihrer ›Wahrheit‹ vornehmen könnte. Denn es sei kein geringfügiges Unternehmen und keine leichte Aufgabe, „das Wesen der Sache, so wie es sich in dem Namen zeigt“ (ἡ οὐσία τοῦ πράγματος δηλουμένη ἐν τῷ ὀνόματι, *Crat.* 393 d4f) aufzudecken. So wie die Namengebung eine besondere Kunst darstellt und einen νομοθέτης erfordert, so erfordere auch die Interpretation der Namen im φύσει-Sinne eine besondere, schwierige Kunst. Diese Kunst ist die (noch nicht so genannte) Etymologie; nicht die Etymologie im modernen Sinn, als Geschichte der semantischen und phonetischen Entwicklung der Wörter; und auch nicht die traditionelle Etymologie, als Erforschung der Herkunft oder des Entstehens der Wörter einer Sprache, sondern eine willkürliche ›panchronische‹ oder ›achronische‹ Etymologie als Suche nach der Art und Weise der im voraus angenommenen Widerspiegelung der ›Wahrheit‹ der Dinge in den Wörtern als ›signifiants‹.

Dieser Fülle von anregenden, wenn auch weitgehend abwegigen Ideen kann die νόμω-Lehre nur den gesunden Menschenverstand und die übliche Erfahrung mit der Sprache entgegensetzen. In der Diskussion mit Kratylus widmet sich Sokrates in der Tat viel mehr der Kritik der von ihm selbst in der Diskussion mit Hermogenes vertretenen Annahmen der φύσει-Lehre und seiner eigenen, schon im ersten Teil des Dialogs mit Ironie behandelten ›etymologischen‹ Methode, als der Begründung der νόμω-Lehre. Diese Begründung erfolgt nur indirekt: Da die φύσει-Erklärung oft fraglich oder sogar ausgeschlossen ist und für den gesamten tatsächlichen Sprachgebrauch nicht gelten kann, muß man zur Rechtfertigung der (jeweils *aktuellen*) ὀρθότης τῶν ὀνομάτων *im üblichen Sprachverkehr* die ξυνθήκη annehmen. Es wird nämlich festgestellt, daß *alle* Namen (Benennungen) – die den bezeichneten Sachen ähnlichen, d. h. die φύσει ›richtigen‹, und die nicht-ähnlichen (nicht-richtigen) – von den Sprechern unterschiedslos als gleichwertig verwendet und verstanden werden, d. h. daß dieser Unterschied für den normalen Sprachverkehr gleichgültig ist. Da nun für die den Sachen nicht ähnlichen Namen keine andere Begründung als die ξυνθήκη gegeben werden

kann, muß diese für *alle* Namen angenommen werden, d. h. auch für die den Sachen ähnlichen, die ja von den Sprechern nicht anders als die nicht-ähnlichen verwendet werden. Der Usus (ἔθος) und die ξυνθήκη müssen also notwendigerweise zur Rechtfertigung der Namen beitragen. Mehr noch: gewisse Namen, wie die der Zahlen, die kaum eine φύσει-Erklärung zulassen, zeigen, daß die ὀμολογία und die ξυνθήκη für die ὀρθότης das Entscheidende sind. Das Zurückgreifen auf die ξυνθήκη sei allerdings ein φορτικόν, eine lästige, vulgäre Notlösung (cf. *Crat.* 435 a–c).

Die Begriffe ἔθος, ὀμολογία, ξυνθήκη werden für sich selbst nicht gerechtfertigt noch weiter erörtert. Man hat aber gute Gründe anzunehmen, daß Platon mit ξυνθήκη eine stillschweigend zustandgekommene Übereinstimmung meint, d. h. daß es sich dabei eher um ›Zustimmung, Einverständnis, Eintracht‹ als um ›(ausdrückliche) Übereinkunft‹ oder ›Konvention‹ handelt. Denn einerseits wird die ξυνθήκη als die Übereinstimmung in der Interpretation der Namen von Seiten des Sprechers und des Hörers dargestellt, als die Tatsache, daß der Sprecher beim Aussprechen eines Namens eine bestimmte Sache meint und daß der Hörer durch den Wortlaut des Namens erkennt, daß der Sprecher eben diese bestimmte Sache meint (434 e). Und andererseits wird ξυνθήκη mit dem Possessivpronomen gebraucht, und zwar in Verbindung mit ὀμολογία, einem Begriff, der keine vorherige Vereinbarung voraussetzt (τὴν σὺν ὀμολογίαν καὶ ξυνθήκην, 435 e). An einer anderen Stelle (433 e), wo von der Meinung von ›Hermogenes und vieler anderer‹ die Rede ist, scheint es sich jedoch um eine ausdrückliche Vereinbarung zu handeln: Die Namen seien für diese Vertreter der νόμω-Lehre ›vereinbartes‹, ›vereinbarte Fakten‹ (συνθήματα) und würden für diejenigen, die sie vereinbart haben, die ihnen im voraus bekannten Sachen bezeichnen.

1.3.3. Es ist mittlerweile deutlich, daß die beiden Lehren keine genau entgegengesetzten sind, und zwar nicht deshalb, weil sie die ὀρθότης unterschiedlich auffassen (dies gehört zur ›sachlichen‹ Substanz des Gegensatzes), sondern deshalb, weil sie nicht von denselben Namen (beziehungsweise Bedeutungen) sprechen und damit auch nicht dieselbe Ebene der Sprache betreffen. Die φύσει-Lehre bezieht sich auf die sprachlichen Zeichen (›Namen‹) und auf die entsprechenden Bedeutungen als *universelle* sprachliche Funktionen

(›die gleichen für die Griechen und die Barbaren‹) und will die Bedeutung schlechthin durch eine naturgegebene Entsprechung ὄνομα–πράγμα rechtfertigen. Sie betrifft folglich die Ebene der ›Sprache im allgemeinen‹. Die νόμω-Lehre bezieht sich hingegen auf *diese oder jene* sprachlichen Zeichen (›Namen‹), auf *diese oder jene* Bedeutungen in einer bestimmten Sprachgemeinschaft und will die Verwendung gerade dieser oder jener historisch gegebenen sprachlichen Zeichen durch den Usus und die ξυνθήκη rechtfertigen. Sie betrifft also die Ebene der Einzelsprachen. Deshalb kann man das Dilemma nicht durch die Option für eine der beiden Lehren lösen, noch kann man die beiden Lehren in dem, was sie an Wahrheitsgehalt besitzen, auf derselben Ebene der Sprache vereinbaren.

Den beiden Lehren gemeinsam sind hingegen die Verwechslung zwischen den Sprachebenen, das unzulängliche Verständnis der Beschaffenheit der sprachlichen Zeichen und die sowohl in logischer als auch in ›sachlicher‹ Hinsicht verkehrte Fragestellung. Die hauptsächlichsten Unzulänglichkeiten der beiden Lehren sind in dieser Hinsicht folgende:

(a) Bei beiden Lehren ist die Fragestellung kausal ausgerichtet. Man fragt nach dem Warum der Bedeutung oder man verwechselt das Wozu mit dem Warum. Die φύσει-Lehre sieht die ›Ursache‹ ihrer Bedeutungen in den Sachen selbst, die durch ihr Wesen bestimmte Zeichen erfordern, und versteht die Bedeutung als Widerspiegelung der Sachen in den Lautungen der Namen. Die νόμω-Lehre, die die Bedeutung als Norm der Verwendung der Zeichen in der Bezeichnung versteht, rechtfertigt *ihre* Bedeutungen tautologisch durch den ›Usus‹ (d. h. sieht den Grund der Verwendung in der Verwendung selbst) oder, um aus dem Zirkel herauszukommen, durch entsprechende Vereinbarungen hinsichtlich der Namengebung.

(b) Wortlaut und Wortbedeutung einerseits, Bedeutung (mentaler Inhalt des Zeichens) und Bezeichnung (außersprachlicher Bezug) andererseits werden nicht eindeutig und folgerichtig unterschieden, beziehungsweise sie werden miteinander verwechselt. Der Name wird deshalb meist als bloßer Wortlaut aufgefaßt, der direkt auf die bezeichnete Sache bezogen wird. Die Bedeutung ist zwar stets gemeint, sie wird aber entweder in der materialen Beschaffenheit des Wortes gesucht oder auf die Bezeichnung reduziert.

(c) Es wird kein Unterschied zwischen Wort und Aussage, also zwischen *Benennen* und *Sagen* (*Aussagen*) gemacht. Die Vertreter der φύσει-Lehre suchen nach einer ›Wahrheit des Wortes‹, die der ›Wahrheit der Sache‹ entsprechen sollte; sie betrachten also das Wort als wenigstens implizite Beschreibung oder Aussage. Die Vertreter der νόμω-Lehre leugnen zwar diese ›Wahrheit des Wortes‹, nicht aber deshalb, weil das Wort als solches weder wahr noch falsch sein kann, sondern weil das Wort grundsätzlich dem Wesen der Sache nicht zu entsprechen brauche und seine Richtigkeit nur aus dem Gebrauch schöpfe.

(d) Vor allem aber werden die Sachen von beiden Lehren als schon *vor* der Sprache mit ihrem jeweiligen ›Sein‹ gegeben (wie im Falle der Fachsprachen und der Eigennamen), nicht als erst durch die Namengebung in ihrem ›Sein‹ abgegrenzt betrachtet. Beide Lehren betrachten also die Sprache (den Wortschatz) als Nomenklatur für schon im voraus gegebene (Klassen von) Sachen: eine sinnvolle Nomenklatur, die dem Wesen der Sachen entsprechen soll, im Falle der φύσει-Lehre; eine konventionelle Nomenklatur im Falle der νόμω-Lehre.

1.3.4. Nicht zuletzt deshalb wurde in der Geschichte der Sprachphilosophie und der Sprachwissenschaft der Gegensatz φύσει–νόμω, auch in dieser seiner ursprünglichen Form, oft als *naiv*, die φύσει-Lehre insbesondere (vor allem wegen ihrer ›etymologischen‹ Argumente) sogar als *absurd* angesehen. Die νόμω-Lehre wurde ihrerseits als in ihren Absichten im Grunde vernünftig, zugleich aber als dürftig und schwach begründet eingestuft. Die φύσει-Lehre, so wie sie von Platon dargestellt wird, ist nun tatsächlich im ganzen und im einzelnen *sophistisch*; und die νόμω-Lehre ist sicherlich *dürftig*, *schwach* begründet und teilweise ebenfalls *sophistisch*. Trotzdem bergen beide Lehren, die ›absurde‹ wie die ›vernünftige‹ (und die ›absurde‹ noch mehr als die ›vernünftige‹) tiefe Einsichten, oder wenigstens eine tiefsinnige intuitive Motivation, da der naive Gegensatz φύσει–νόμω eine sehr komplexe Problematik samt so gewichtigen Fragen wie der Frage nach dem Verhältnis Sprache–Sein, und somit nach der Leistung der Sprache für die Erkenntnis, und der Frage nach der Historizität und Verschiedenheit der Sprachen einschließt.

Die φύσει-Lösung der Frage nach der ὀρθότης verbirgt nämlich, zunächst in rein semiotischer Hinsicht, die Intuition der Not-

wendigkeit der Verknüpfung Ausdruck – Inhalt, ohne die kein sprachliches Zeichen als solches bestehen kann (ein ›Wort‹, das keine Bedeutung hat, ist auch kein Wort, sondern nur ein sinnloser Laut), und, in allgemeinerer, sprachphilosophischer Hinsicht, die Intuition, daß die sprachlichen Bedeutungen dem ›Sein der Sachen‹ entsprechen und dieses Sein darstellen und vertreten. Die νόμος-Lösung verbirgt ihrerseits die Intuition, daß die Sprache eine Grundform der schöpferischen Freiheit des Menschen ist, und, unter der Idee der ›Übereinkunft‹ hinsichtlich der Bedeutungen, die Intuition der ›Alterität‹ der Sprache, also der Tatsache, daß die Sprache ursprünglich schon auf einen ›Anderen‹ ausgerichtet ist und als auch ›Anderen‹ gehörend angesehen wird, sowie der daraus resultierenden Historizität (Einzelsprachlichkeit) der Bedeutungen und der Sprache überhaupt.

Nur wird in der φύσει-Lehre die konstituierende Zeichenrelation Ausdruck – bezeichnete Sache als von der Sache her determiniert verstanden, so daß die Vertretung des Seins als lautliche Widerspiegelung der Sache im Wort oder als Aussage über das Sein der Sachen es verlangt, das Sein als vor der Sprache gegeben und nicht als erst durch die Sprache gesetzt (abgegrenzt) und damit nicht als ein Werk des Menschen zu verstehen. In der νόμος-Lehre wiederum wird die schöpferische Freiheit als subjektive Willkür interpretiert, was im übrigen nicht einmal der üblichen Erfahrung mit der Sprache entspricht und sogar im Widerspruch zur νόμος-Idee selbst steht, so daß die Alterität als Resultat des Sprachgebrauchs oder einer Übereinkunft darüber verstanden wird und nicht als Voraussetzung dafür; und die stillschweigende, durch die ursprüngliche Alterität der Sprache im voraus gegebene und den gemeinschaftlichen Sprachgebrauch fundierende Übereinstimmung wird als bloß gelegentliche Übereinkunft oder Konvention, bisweilen sogar als im nachhinein vorgenommene explizite Vereinbarung (wie etwa bei den sprachlich sekundären Fachtermini) verstanden.

Anders gesagt erweisen sich die Hauptannahmen der beiden Lehren durchaus nicht als naiv, wenn man sie auf die ihnen zugrunde liegenden Intuitionen zurückführt und von der häufig irreführenden Entfaltung dieser Intuitionen absieht. Und zwar ist in dieser Hinsicht die ›absurde‹ φύσει-Lehre nicht nur viel mutiger, sondern auch viel ›vernünftiger‹ als die ›vernünftige‹ aber wenig sagende νόμος-Lehre. Dies zeigt sich insbesondere im Falle

des Stellenwertes, den die sprachliche Bedeutung in der einen und in der anderen Lehre einnimmt. Die Annahme einer aufgrund der ideenbezogenen Nennbarkeit der Sachen die ›Wahrheit der Dinge‹ reproduzierenden ›Wahrheit des Wortes‹ entspricht nämlich im Grunde, wie schon angedeutet, der Intuition vom tatsächlichen Status der Bedeutung (und der Namengebung) als ›Erfassung des Seins der Dinge‹ und somit vom tatsächlichen Erkenntniswert der Sprache. Die φύσει-Lehre sieht aber bei der Entfaltung dieser Intuition nicht, daß diese ›Erfassung des Seins‹ eigentlich Zuordnung oder Verleihung von Sein, ein Erschaffen und nicht bloß eine Feststellung von Spezies ist, noch daß die Bedeutung eine primäre, intuitive, ›speziesabgrenzende‹ (d. h. ›spezieserschaffende‹) Erkenntnis, und damit keine analytische Erkenntnis hinsichtlich schon abgegrenzter Spezies darstellt. Vielmehr versteht sie die Bedeutung als im Wort verschlüsselte Erkenntnis und beschreibt sie in dieser Form auch als Bestätigung dieser falschen Annahme an falscher Stelle: in der Beschaffenheit der materialen Zeichen einer bestimmten historischen Sprache. Daher das unsinnige Etymologisieren, das den Wahrheitskern der φύσει-Lehre nicht bestätigen, sondern nur kompromittieren kann. Die νόμος-Lehre leugnet nun mit Hilfe von Gegenbeispielen, also Namen, die nicht als Wiedergabe der Sachen erklärt werden können, den unmittelbaren Erkenntniswert der Namen und damit auch die ganze diesbezügliche φύσει-These. D. h., sie lehnt ein in zweifacher Hinsicht falsches Argument der φύσει-Lehre ab und hält die ganze entsprechende Frage für dadurch in negativem Sinne gelöst. Sie liefert auch sonst keine eigenen Etymologien und irrt wenigstens in dieser Hinsicht nicht. Dies aber nicht deshalb, weil sie die Frage nach dem Erkenntniswert der Sprache anders (und richtig) stellen würde, sondern nur deshalb, weil sie die Frage nach dem Verhältnis Sprache/Bedeutung – Sein ausklammert. Sie kann auch nicht feststellen, ob und, wenn ja, in welcher Hinsicht, die Namengebung ein Erkenntnisakt ist, weil sie die Frage nach dem Entstehen und damit nach dem Erschaffen von Bedeutungen überhaupt nicht stellt: Auf der Ebene der Sprache, auf die sich die νόμος-Lehre bezieht, finde man die Bedeutungen als schon durch den Usus gegeben, und die Sachen kenne man ja als solche noch vor der Namengebung.

Auch für die Auseinandersetzung mit dem Problem der semantischen Verschiedenheit der

Sprachen, das eigentlich zur Thematik der νόμος-Lehre gehören würde, ist die φύσει-Lehre besser ausgerüstet. Sie kann diese Frage nämlich in einen Zusammenhang mit ihrer Annahme von zwei Ebenen der Bedeutung (›Bedeutungsform‹ und ›Bedeutungsstoff‹) bringen: Die unmittelbar der ›Nennbarkeit‹ der Sachen entsprechende Bedeutungsform wäre grundsätzlich für alle Sprachen gleich, der Bedeutungsstoff könnte hingegen in verschiedenen Sprachen verschieden sein. Natürlich wird dadurch das Problem nicht gelöst, ja nicht einmal richtig gestellt. Denn die hier angenommene Einheitlichkeit ist Einheitlichkeit der außersprachlichen ›Welt‹. Es ist aber wahrscheinlich das Äußerste, was man von einer universalen Sprachebene her tun kann, die ›Sachen‹ als schon vor der Sprache eingeteilt und die ›Namen‹ als durch die Sachen determiniert anzusehen. Von ihrer eigenen, einzelsprachlichen Ebene her allerdings kann die νόμος-Lehre weit weniger leisten. Für sie ist die semantische Verschiedenheit der Sprachen und die innere Verschiedenheit ein und derselben, historischen Sprache kein Problem, sondern nur ein Datum und eine Bestätigung dafür, daß die ›Richtigkeit der Namen‹ vom Usus herrührt. Das Allgemeine darin sieht sie nicht.

Schließlich erkennt die φύσει-Lehre irgendwie auch die Berechtigung des Sprachgebrauchs. Kratylos gibt zu, nicht nur, daß alle den Hermogenes ›Hermogenes‹ nennen und dabei tatsächlich den Hermogenes meinen, sondern auch, daß er selbst φύσει unrichtige Namen ἔθει, dank des Usus, versteht. Dadurch vermag er allerdings nicht, die von ihm angenommene Universalität mit den historischen Gegebenheiten zu vereinbaren. Denn entweder sind die Namen des üblichen Sprachverkehrs alle φύσει, und dadurch alle ›richtig‹, oder sie sind, wenn sie ›unrichtig‹ sind, auch keine Namen und können deshalb auch nicht verstanden werden. Der widersprüchliche Versuch ist trotzdem bemerkenswert, zumal die νόμος-Lehre keinen ähnlichen Versuch in der entgegengesetzten Richtung unternimmt.

Dieser im vorhinein gescheiterte Versuch zeigt auch deutlich, warum sich die beiden Lehren als einander entgegengesetzt verstehen und warum der Gegensatz unangetastet weiterbesteht. Vor allem deshalb, weil hier die universale und die historische Ebene der Sprache nicht unterschieden und deshalb miteinander verwechselt werden. Auf seinen sinnvollen Kern reduziert, und abgesehen von den irreführenden Begründungen, würde nämlich

der Gegensatz folgendermaßen lauten: ›Die Sprache ist universal, und die Bedeutungen sind Erfassung des Seins der Sachen‹ (φύσει-Lehre) versus ›Nein, die Sprache ist historisch und die Bedeutungen sind Verwendungsnormen im jeweiligen Sprachgebrauch‹ (νόμος-Lehre). Es fällt anscheinend niemandem vor Platon und Aristoteles ein, daß es sich dabei nicht um ein Entweder-oder, sondern nur um ein Sowohl-als-auch handeln kann, wenn auch nicht auf derselben Sprachebene und nicht hinsichtlich derselben Zeichenrelation.

1.3.5. Gerade deshalb stellen für die Entwicklung des Streits die beiden Schriften, Platons *Cratylus* und Aristoteles' *De Interpretatione*, zwei entscheidende Momente dar, insofern sie die im Gegensatz φύσει-νόμος enthaltenen Fragen aufdecken und differenzieren, und damit die ganze Problematik erst ins rechte Licht rücken. – Zugleich aber wird gerade infolge der Stellungnahmen von Platon und Aristoteles der Gegensatz in der Folge verharmlöst. Ein hinter irreführenden Formulierungen verborgenes sprachphilosophisches Problem höchsten Ranges degeneriert zu einem bescheidenen wissenschaftlichen Problem der Zeichenlehre. Man fragt in diesem Zusammenhang nicht mehr nach dem Verhältnis von Sprache und Welt oder von Sprache und Wahrheit und auch nicht mehr nach der Vernunft des Sprachgebrauchs (den universalen Zügen der individuellen Sprachhandlungen) und der Historizität der Bedeutungen (den individuellen Ausprägungen der universalen sprachlichen Formen), sondern nur noch nach der Art des Verhältnisses von Ausdruck oder Wortlaut und bezeichneter Sache, wenn auch nunmehr meist vermittelt über entsprechende ›Vorstellungen‹. Die vom alten Gegensatz implizierten Probleme treten, soweit sie sich überhaupt behandelt finden, künftig in anderen Zusammenhängen der Sprachtheorie auf. Damit hängt auch die Verschiebung des φύσει-νόμος-Streits in den Streit um die Genesis der Sprache zusammen (s. Art. 65, 66).

1.4. Die Veränderung der Fragestellung durch Aristoteles

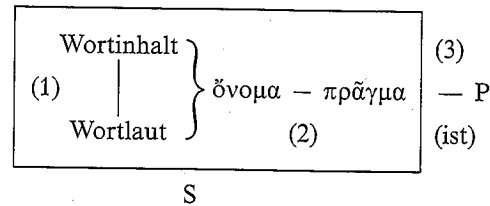
1.4.1. Platon wurde später oft als Zeuge für die φύσει-Lehre, insbesondere im Bereich der Phonosymbolik angeführt, wobei er nicht selten mit dem von ihm kritisierten Kratylos identifiziert wurde, und wenigstens einmal, nämlich von Heymann Steinthal (1871) ist er sogar als Vertreter der νόμος-Lehre, allerdings einer besser fundierten und überzeugenderen νόμος-Lehre, hingestellt worden.

Die richtige Interpretation in rein philologischer Hinsicht ist – wenigstens, was den Dialog *Cratylus* betrifft – sicherlich die geläufige: daß nämlich Platon den Gegensatz φύσει-νόμῳ zwar ausführlich und kritisch darstellt, aber keine Lösung für ihn anbietet, weil er sich weder für die eine noch für die andere These entscheidet. Gerade in diesem Sich-nicht-entscheiden-wollen besteht aber meines Erachtens Platons eindeutige philosophische Stellungnahme. Er lehnt den Gegensatz in der von ihm behandelten Lesart als unangebracht und sinnlos ab – die Argumente der φύσει-Lehre sind Gegenstand seiner beißenden Ironie, und die ζυνθήκη betrachtet er als φορτικόν – und fordert dadurch indirekt zu einer radikalen Änderung der Fragestellung auf. Dabei hebt Platon auch die von der »Richtigkeit der Namen« implizierte Identifizierung von Angemessenheit und Wahrheit der Namen dadurch auf, daß er im *Sophistes* die beiden Grundfunktionen der Sprache, Benennen (ὀνομάζειν) und Sagen (λέγειν), ausdrücklich unterscheidet und die Eigenschaften »wahr« und »falsch« im eigentlichen Sinne nur dem Sagen zuschreibt. Außerdem weist Platon im *Cratylus* auf die doppelte Funktion der Namen hin: sie sind einerseits »Abgrenzung des Seins« (διακριτικὸν τῆς οὐσίας, 388 c), andererseits »Offenbarung« (δήλωσις) eines mentalen Inhalts (434 e, 435 b). Daraus folgt, daß Platon den Namen nicht als Wortlaut allein ansieht und die Bedeutung keineswegs mit der Verwendung in der Bezeichnung gleichsetzt.

1.4.2. Von Aristoteles wurde oft, und zwar schon seit der Antike, behauptet, er habe im alten φύσει-νόμῳ-Streit für die νόμῳ- (beziehungsweise θέσει-)Lehre Partei ergriffen. Dies geht meines Erachtens auf Mißverständnisse und Verwechslungen insbesondere bezüglich des von ihm verwendeten Ausdrucks »κατὰ συνθήκην« zurück. Denn in Wirklichkeit unternimmt Aristoteles (cf. *De int.* 16 a–17 a) die von Platon indirekt geforderte radikale Änderung der Fragestellung, indem er (a) die Motivation der sprachlichen Zeichen vom »Warum« zum »Wozu«, vom Bereich der Kausalität in den Bereich der Finalität, verlagert (kein Laut ist von sich selbst aus, φύσει, »Name«, er ist es nur, wenn er absichtlich zu einem Symbol gemacht wird), und (b) Wortinhalt oder Bedeutung, Bezeichnung und Wahrheitswert streng unterscheidet. Letzteres dadurch, daß er an der Stelle der Relation

zwischen Wortlaut und Sache drei verschiedene Relationen setzt:

- (1) die rein sprachliche (semiotische) Relation Wortlaut – Wortinhalt (φωνή – πάθημα τῆς ψυχῆς);
- (2) die ontische Relation Name (ὄνομα, d. h. Wortlaut und Wortinhalt zusammen als φωνῆ σημαντική) – bezeichnete Sache (πράγμα); und
- (3) die logische Relation Subjekt – Prädikat, was am besten vielleicht mittels eines Schemas verdeutlicht werden kann:



Damit wird auch der Gegensatz φύσει – νόμῳ hinsichtlich der ihm zugrundeliegenden richtigen Intuitionen aufgehoben. Der Name ist Erfassung des »Seins« und ist im Sprachgebrauch traditionell gegeben. Die erste Relation, d. h. die dem Zeichen interne Relation zwischen *significans* und *significatum*, durch die das Zeichen als solches entsteht, ist nämlich eine ausdrücklich frei gesetzte, man könnte für dieselben Inhalte auch andere Laute wählen (cf. *Met.* 1006 b1–11). Hinsichtlich dieser Relation ist das Zeichen weder »wahr« noch »falsch«, da es keine Analyse (διαίρεσις) und keine Synthese (σύνθεσις) einschließt, sondern nur eine »einheitliche und ganzheitliche Erfassung« einer Art von Sein (eine νόησις τῶν ἀδιαρέτων, *De anima* 430 a; cf. auch *Met.* 1006 a29 ff) darstellt, wobei dies wohl dem Wahrheitskern der φύσει-Lehre entspricht. Mehr noch: das Zeichen als solches setzt nicht einmal die Existenz der zu bezeichnenden »Sachen« voraus, weder für Zeichen wie »τραγέλαφος« [Bockhirsch], noch für Zeichen wie »ἄνθρωπος« [Mensch]. Auch kann hier eine Bestimmung des Wortlautes von der bezeichneten Sache her nicht angenommen werden, da sich der Wortlaut überhaupt nicht direkt auf die »Sache«, sondern auf eine »Affektion der Seele« (πάθημα τῆς ψυχῆς), d. h., in neuzeitlicher Terminologie, auf einen Inhalt des Bewußtseins, bezieht (Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, *De int.* 16 a), und in dieser Beziehung ist jeder Wortlaut adäquat, wenn er einem bestimmten πάθημα ent-

spricht. Andernfalls ist er gar kein Symbol, kein »Wortlaut«, sondern bloßer Laut (cf. *Met.* 1006 b7). In der zweiten Relation bezieht sich zwar das Zeichen als ein bestimmtes ὄνομα, und zwar als Laut vereinigt mit Bedeutung, auf eine Sache, ist aber auch in dieser Relation nicht von der Sache her motiviert und auch nicht »wahr« oder »falsch«, sondern es gilt einfach – und dies entspricht dem Wahrheitskern der νόμῳ-Lehre – κατὰ συνθήκην, d. h. »als (traditionell) eingerichtet«, *secundum institutionem humanam*; dafür würde man heute »historisch motiviert« sagen. Erst bei der dritten Relation – die allerdings nicht einmal für jedes Sagen, sondern nur für den λόγος ἀποφαντικός, die bejahende oder verneinende Aussage, gilt – kommt ein Wahrheitswert in Frage. Wahr oder falsch ist aber auch hier nicht der Name, und auch nicht die Sprache schlechthin (λόγος σημαντικός), sondern die Aussage, und zwar ihr Inhalt, die durch die Prädikation erfolgte »Analyse« und »Synthese« der Sache selbst (s. Art. 77).

1.5. Die Behandlung des Streits in der nacharistotelischen Tradition

1.5.1. Die Entwicklung des φύσει-νόμῳ-Streits zu seiner dritten und letzten Phase hängt sicherlich – soweit er nicht einfach in der vorplatonischen Form fortgeführt wird, was bei mangelnder historischer Kenntnis bis heute geschieht – mit dieser Klärung der Problematik durch Platon und Aristoteles zusammen, und zwar obwohl sich dabei der Gegensatz nicht auflöst, wie man es nach Aristoteles erwarten würde, sondern er für eine lange Zeit auf neue Irrwege geschickt wird. Der Gegensatz φύσει – νόμῳ wird nämlich zum φύσει – θέσει-Gegensatz. Da für beide Lehren nunmehr feststeht, daß der Sprachgebrauch und die Namengebung durch den Menschen geschehen, wobei ebenfalls für beide Lehren die »natürlichen« Laute und die Namen verschiedene Arten von Gegenständen sind und von keiner der beiden Lehren die Frage nach der Bedeutung grundsätzlich gestellt wird, so tritt jetzt, wie schon angedeutet, eine Verschiebung der Fragestellung hin zur Frage nach der Genesis der sprachlichen Zeichen auf. Es wird das Problem der Entstehung der sprachlichen Zeichen und des entsprechenden νόμος behandelt, was teilweise schon in der vorplatonischen Fragestellung im Zusammenhang mit der ursprünglichen ὁρθότης der πρώτα ὀνόματα geschehen war, sogar unter den Aristotelikern, da der eigentliche Sinn der aristotelischen Lehre

weitgehend mißverstanden worden war. Die θέσει-Lehre behauptet demnach, daß die Namen von den Sprechern in freier Wahl gesetzt, die φύσει-Lehre, daß sie unter Berücksichtigung von Eigenschaften der zu bezeichnenden Sachen gebildet werden. Auch der Terminus »θέσει« anstelle der früheren »νόμῳ«, »ἔθει«, »ζυνθήκη« und »ὁμολογία«, hängt wahrscheinlich seinem Sinn nach mit der aristotelischen Lehre zusammen, und zwar mit der von Aristoteles hinsichtlich des Verhältnisses von Laut und Name verwendeten Formel: ein Laut ist erst dann ein Name, wenn er »zu einem Symbol (gemacht) wird«, d. h. wenn er absichtlich als Name gesetzt wird. Daher auch die Gleichsetzung von »θέσει« mit dem von Aristoteles in demselben Zusammenhang verwendeten, leider aber nicht weiter begründeten noch erklärten »κατὰ συνθήκην«. Man weiß übrigens nicht, wann und von wem der Terminus »θέσει« eingeführt wurde, noch wie er sich verallgemeinert hat. Wahrscheinlich ist er in der frühen alexandrinischen Zeit entstanden, vielleicht unter den Grammatikern. Von Aulus Gellius erfahren wir, daß dieser Terminus zu seiner Zeit (2. Jh. n. Chr.) in der Formel »φύσει – θέσει« schon allgemein üblich und traditionell war: „Quaeri enim solitum apud philosophos, φύσει τὰ ὀνόματα sint ἢ θέσει“ (*Noctes Atticae* X,4).

Gewichtiger aber als die Verlagerung der Frage ist in hermeneutischer Hinsicht die schon erwähnte philosophische Trivialisierung des Gegenstandes, die auch eine Erklärung für die Verlagerung der Fragestellung ist. Zwar wird die Frage »φύσει oder θέσει« auch im Rahmen der Philosophie gestellt (die Stoiker sind im allgemeinen Vertreter der φύσει-Lehre, die Skeptiker vertreten die θέσει-Lehre), sie stellt aber vor allem ein Diskussionsthema unter Grammatikern, Philologen und Gelehrten dar und gehört zu einer diffusen, meist unverbindlichen und oberflächlichen »Ideologie« von Gebildeten und Dilettanten. Deshalb gehört auch ihre Geschichte nicht eigentlich zur Geschichte der Sprachphilosophie, sondern eher zur Geschichte der Sprachwissenschaft in ihrer »vorwissenschaftlichen« Phase.

Es handelt sich dabei übrigens, bis zur Wiederaufnahme der aristotelischen Fragestellung, um eine Geschichte ohne Entwicklung: Dieselben Thesen werden in verschiedenen Formen immer wieder, gleichzeitig und nacheinander, mit denselben Argumenten vertreten, ohne daß sachlich ein Fortschritt bemerkbar wäre. Wir werden sie hier daher nicht weiter behandeln.

1.5.2. Aber auch im philosophischen Zusammenhang sind die φύσει-Lehre und die θέσει-Lehre keine einander genau entgegengesetzten; zumindest nicht in jeder Hinsicht. So steht für beide Lehren fest, daß die Laute nicht φύσει, d. h. ihrer eigenen Natur nach, sondern erst durch die Namengebung Namen sind: Namen sind keine »signa naturalia«. Es geht nur noch darum, wie die Menschen die Zeichen, die sie gebrauchen, bilden beziehungsweise gebildet haben. Was festgestellt oder beschrieben werden soll, ist daher das menschliche Verhalten bei der Bildung der Namen, der Namengebung. Es muß dabei zwischen (1) der Namengebung oder »Setzung« als solcher, (2) dem Willen des Namensgebers, der »subjektiven« Motivation, und (3) der »objektiven« Motiviertheit der Zeichen durch Eigenschaften der bezeichneten Sachen unterschieden werden.

In Hinsicht auf (1) stimmen die beiden Lehren überein. Deshalb konnten gewisse Ausleger behaupten, daß die φύσει-Lehre, insbesondere die der Stoiker, eigentlich eine θέσει-Lehre sei. Sie ist θέσει hinsichtlich des »Warum« der Zeichen, jedoch φύσει hinsichtlich des »Wie« derselben. Andererseits wiederum gehört für beide Lehren die Fähigkeit zur Benennung zur φύσις des Menschen, weshalb man sogar die These vertreten könnte, auch die θέσει-Lehre selbst – und jede andere Lehre, die dem Menschen die Sprachfähigkeit zuspricht – sei zugleich eine φύσει-Lehre. Es kommt eben darauf an, worauf man φύσει oder θέσει bezieht; diesem Bezug muß stets Rechnung getragen werden. Im Falle des Gegensatzes φύσει – θέσει bezieht sich φύσει auf die φύσις der bezeichneten Sachen beziehungsweise der entsprechenden Vorstellungen, θέσει hingegen auf die Art der subjektiven Motivation der Benennung. Zwar wird einfach von θέσις gesprochen, aber damit ist eine willkürliche und keine objektiv fundierte θέσις gemeint. Der Unterschied zwischen den beiden Lehren betrifft folglich nur die Einschätzung des Verhältnisses zwischen der subjektiven und der objektiven Motivation der Namengebung. Für die θέσει-Lehre ist allein der Wille des Namensgebers, seine subjektive Motivation, maßgebend; diese kann, muß aber nicht mit der objektiven Motivation zusammenfallen; für die φύσει-Lehre hingegen ist die subjektive Motivation grundsätzlich durch die objektive Motivation fundiert.

Die θέσει-Lehre, auf das Prinzip der frei gewählten Setzung der sprachlichen Zeichen

bei subjektiver Motivation reduziert, ist allerdings zu vage und läßt Kombinationen mit der φύσει-Lehre in verschiedenem Ausmaß zu. Das führt dazu, daß sie dann, wenn die Möglichkeit einer Motivation φύσει, und sei es auch nur einer subjektiv bedingten, für die meisten oder gar für alle Zeichen grundsätzlich eingeräumt wird, zu einer Variante der φύσει-Lehre degeneriert oder gar mit ihr zusammenfällt, wie z. B. bei der »Typologie« von Ammonios. Will sie dann die gemeinschaftliche Geltung der willkürlich gesetzten Zeichen rechtfertigen, so muß sie auf Übereinkunft zurückgreifen, die dann sogar als ausdrückliche Vereinbarung verstanden werden kann, wenn sie nicht wie die ältere φύσει-Lehre, zu νομοθέται [Gesetzgeber] Zuflucht nimmt. Im übrigen sind keine besonderen Leistungen dieser Lehre bekannt, hat sie sich selbst doch in der Regel nur negativ, durch Skepsis gegenüber der φύσει-Lehre oder auch nur als Relativierung derselben verstanden.

Die φύσει-Lehre hingegen versucht die Gemeinsamkeit der Zeichen in einer Sprachgemeinschaft durch eine »natürliche«, grundsätzlich allen Sprechern zugängliche Motivation zu erklären. Das läßt sie viel radikaler und unversöhnlicher auftreten als die θέσει-Lehre. Obwohl sie den nicht unmittelbar φύσει motivierbaren Zeichen – im Gegensatz zur älteren φύσει-Lehre – den Zeichenstatus nicht aberkennt und bisweilen sogar zugibt, daß nur die meisten Zeichen φύσει sind und es auch willkürlich gesetzte Zeichen gibt, neigt sie stillschweigend doch dazu, für alle Zeichen eine direkte oder indirekte φύσει-Motivation anzunehmen. Daher die Rechtfertigung der Etymologie, die die ursprüngliche, von den Sprechern nicht mehr beachtete φύσει-Motivation der Zeichen – sie ist durch den Sprachwandel unerkennbar geworden oder in Vergessenheit geraten – aufdecken soll. Und die Etymologie ist auch ihre besondere Leistung, nicht nur ihre dialektische Waffe. Die Etymologien der neuen φύσει-Lehre sind denjenigen der alten in vielen Fällen analog, sie haben aber einen völlig anderen Sinn. Die Namen werden auch von der neuen Lehre als »Nachbildungen« der Sachen – allerdings über die entsprechenden »Vorstellungen« – angesehen, indem man sie als Ableitungen oder Komposita (auch wenn sie es nicht sind) interpretiert oder in kleinere Teile zerlegt und durch Assoziationen mit anderen Wörtern (und den entsprechenden Sachen und Vorstellungen) erklärt. Dabei geht es aber nicht mehr um die sich im Wort widerspiegelnde

»Wahrheit« der bezeichneten Sache, sondern um eine »Wahrheit des Wortes«. Die Etymologie sucht jetzt nach dem ἔτυμον [wahr, wirklich, leibhaftig], dem ursprünglichen Sinn der Wörter, eben deshalb der Terminus »Etymologie«. Nicht danach, »was die Sachen eigentlich sind« wird gefragt, sondern »warum die Sachen so oder so heißen« will man wissen. Auch ist der Grund der Benennung nicht mehr das Wesen der Sachen, sondern diejenige Eigenschaft oder Wirkung, der »charakteristische Zug«, der Sache, die jene Vorstellung beim Namensgeber hervorgerufen hat, die bei der ursprünglichen Benennung leitend war. Dabei kann es sich auch um nebensächliche Eigenschaften oder gar – wie im Falle der Etymologien κατ' ἐναντίωσιν [ex contrario] – um das Fehlen einer bestimmten Eigenschaft handeln: der Stein heiße im Lateinischen »lapis« »a laedere pedem« [weil er den Fuß verletzt], der Hund heiße »canis« »a non canendo« [weil er nicht singt] und der Krieg »bellum« »quod res bella non sit« [weil er keine schöne Sache ist]. Damit soll auch dem Einwand begegnet werden, daß die Namen für dieselben Sachen, sollten sie tatsächlich durch die Sachen bestimmt sein, in verschiedenen Sprachen formal (d. h. begrifflich, in Definitionen festgehalten) oder auch material (d. h. ihrer Laut- oder Schriftgestalt nach) die gleichen sein müßten, was das Hauptargument der νόμω-Lehre gegen die φύσει-Lehre war. Die Namen können verschieden und gleichwohl φύσει sein, weil sie verschiedenen Eigenschaften der Sachen entsprechen.

1.5.3. Das Verfahren der Etymologiebestimmung ist das klarste Charakteristikum des neuen Gegensatzes φύσει-θέσει gegenüber dem alten Gegensatz φύσει-νόμω. Auch die Hauptthesen der beiden neuen Lehren werden grundsätzlich für alle Sprachen und somit für die Sprache schlechthin angenommen. Da es aber bei den beiden Lehren weder um die universale Funktion noch um die universale Gültigkeit der Namen geht, und auch nicht um eine »universale Wahrheit« der Sachen, sondern nur um das ἔτυμον der Wörter, d. h. um die Motivation für die jeweiligen »signifiants«, betreffen die beiden Lehren in ihrer Anwendung ausdrücklich jeweils eine bestimmte Einzelsprache. Die Sprache schlechthin ist dabei ohnehin nur eine Menge von Sprachsystemen auf derselben historischen Ebene der Einzelsprachen und nicht etwa ein Gegenstand auf einer logisch höheren Ebene der Universalsprache (s. Art. 64). Die Idee

von einem gemeinsamen Ursprung aller Sprachen ist beiden Lehren fremd. Dies mag für die θέσει-Lehre belanglos sein, da sie für ihre Anliegen die Einzelsprachlichkeit der »signifiants« nur festzustellen braucht, und deshalb ist sie in dieser Hinsicht immer noch diejenige von Hermogenes, der sich ausdrücklich auf die Namengebung bezog und diese als willkürlich hinstellte. Anders verhält es sich mit der φύσει-Lehre, die nach einer sachbezogenen »Wahrheit der Wörter«, nämlich der objektiven Motivation für sie, sucht und sie nachweisen muß. Diese »Wahrheit« kann nun, wie die »signifiants«, nur auf der Ebene der Einzelsprachen liegen; dasselbe gilt für den jeweils dafür zu erbringenden Nachweis, insbesondere im Falle der nicht direkt nachahmenden Wörter. Aber auch im Falle der nachahmenden Wörter muß wegen der Synästhesie der Sinne in verschiedenen Sprachen mit verschiedenen Nachbildungsverfahren gerechnet werden; es könnten sogar Namen, die in einer Sprache als nachahmend erklärbar sind, in einer anderen Sprache zu den nicht-nachahmenden gehören. Die Stoiker, die sich zur Begründung ihrer φύσει-Lehre intensiv mit der Etymologie befassen, entwickeln deshalb dafür auch eine Art Instrumentarium. Sie unterscheiden Typen von Assoziationsverfahren, die im sprachlichen Bereich als Typen von Bedeutungswandel und damit zugleich von Motivation für Namengebung gelten können. Es sind nach Augustinus: »similitudo« [Ähnlichkeit], »vicinitas« [Nachbarschaft], »abusio« [Mißbrauch] und »contradictio« (ἐναντίωσις) [Gegensatz].

Die dadurch von den Stoikern und ihren Nachfolgern ermittelten Etymologien können in wissenschaftlicher Hinsicht oft so absurd wie die im *Cratylus* sein, bisweilen – wie im Falle der Etymologien »ex contrario« – sogar noch absurder. Ihr wissenschaftlicher Stellenwert ist gleichwohl ein völlig anderer: sie sind zwar sehr oft »falsch«, aber nicht grundsätzlich »sinnlos«. Denn es handelt sich dabei nicht mehr um eine universale, panchronische oder achronische (und deshalb in historischer Hinsicht sinnlose) Etymologie der historisch vorliegenden »signifiants«, sondern schon um eine einzelsprachliche, ihrer Absicht nach historische Etymologie. Es geht um eine objektive Motivation für das Entstehen der Namen und damit der historischen Bildung der »signifiants« in einer Sprache, nicht anders als in der späteren wissenschaftlichen Etymologie, der man ebenfalls die Suche nach einer derartigen Motivation zuschreiben kann. Damit

ist diese Etymologie, obwohl methodisch noch völlig inadäquat und damit theoretisch wertlos, schon eine Vorform der wissenschaftlichen Etymologie. Durch sie wird das einer Einzelsprache angehörende Wort als Ergebnis einer geistigen Leistung zum ersten Mal ein eigenständiger Gegenstand der Forschung. Und im Rahmen des φύσει-θέσει-Streits liefert eben diese φύσει-Forschung auf ihre Weise, wenigstens für den Ursprung der Benennungen in einer gegebenen Sprache, einen Teil derjenigen »historischen Motiviertheit« der Zeichen, die von der θέσει-Lehre zwar *de facto* behauptet wird, die sie jedoch *in concreto* nicht nachweisen kann.

Die Vertreter der φύσει-Lehre verstehen allerdings weder, daß der ursprüngliche Benennungsgrund nur den »signifiant«, nicht auch das »signifié« motivieren kann, noch daß ihre »Wahrheit des Wortes«, selbst wenn sie richtig ermittelt wäre, keineswegs mit der Bedeutung eines Zeichens zusammenfällt und für die Bezeichnungsfunktion des Zeichens gleichgültig ist. Im Gegenteil: die meisten von ihnen nehmen an, daß die »etymologische Bedeutung« irgendwie als verborgene »eigentliche« Bedeutung weiterlebt, oder sogar, daß sie die »Wahrheit der Sache« darstellt, wenn auch aus einer bestimmten einzelsprachlichen Perspektive, wie z. B. im Falle der Behauptung »Für die Römer war der Stein, »lapis«, »das den Fuß Verletzende«. Peinlich naive Schlußfolgerungen der Art, daß es »wahrere« und »weniger wahre« Wörter oder sogar mehr oder weniger wahre Sprachen gebe, liegen auf der Hand. Die einzige »Wahrheit« des Wortes »lapis« ist, will man so schon reden, seine durch eben dieses Wort dargestellte Bedeutung. Es ist die auf der reflexiven Sprachebene dargestellte Tatsache, daß das Wort eine bestimmte Art von Sein schematisch erfaßt und dadurch alle Steine, alle Gegenstände dieser Art, bezeichnen kann (s. Art. 77).

Darauf kann jedoch die neue φύσει-Lehre von ihrer Fragestellung her nicht kommen. Trotzdem ist es durchaus zutreffend, daß die »etymologische Bedeutung«, sei sie richtig oder auch falsch, in der Rede aktualisiert werden kann, wobei sie sowohl auf der Ebene der Bezeichnung, als auch auf der Ebene des Sinnes oder des besonderen Textinhalts eine wichtige Rolle spielen kann. Aber danach wird im Rahmen der φύσει-Lehre nicht gefragt. Mit solchen Fragen befassen sich eher die Rhetorik (s. Art. 112) und die Poetik (s. Art. 106).

1.5.4. Im übrigen weist auch die neue φύσει-Lehre keine besondere Entwicklung und keinen wesentlichen theoretischen oder methodischen Fortschritt auf. Sie lebt Jahrhunderte lang so gut wie unverändert weiter. Sie erfährt keinen besonderen Aufschwung durch die φύσει-Lehre von Epikur, und ebensowenig durch Sprachauffassungen, die einen göttlichen Ursprung der Sprache annehmen. Epikurs Lehre betrifft an erster Stelle nicht unmittelbar das Verhältnis Name—Sache, und auch nicht die konkrete Motivation für die Namengebung, sondern die Sprachfähigkeit des Menschen. Dabei ist für Epikur das Sprechen eine physiologische Funktion wie das Atmen und das Sehen. Soweit seine φύσει-Lehre sich aber tatsächlich mit Motivationen für die Verschiedenheit der Namen in verschiedenen Sprachen befaßt, bietet sie nur Allgemeines und Grundsätzliches, etwa zur ursprünglichen konstitutionellen Verschiedenheit der Völker, zum Habitat, usw., und sie schließt bei der historischen Umsetzung der Sprachfähigkeit die Wirkung des Sprachgebrauchs und somit θέσει-Annahmen keineswegs aus. Außerdem bleibt Epikurs Lehre im Rahmen der φύσει-θέσει-Diskussion weitgehend isoliert; nur von Lukrez wird sie im ganzen übernommen. Die Theorien vom göttlichen Ursprung der Sprache wiederum betreffen ihrerseits ebenfalls die Sprachfähigkeit, die dem Menschen aberkannt wird; was aber das Verhältnis Name—Sache angeht, fallen sie eher mit der alten φύσει-Lehre zusammen und führen nicht zur wissenschaftlichen Erforschung, sondern eher zu einer Mystik der Namen. Noch im 7. Jahrhundert n. Chr. vertritt deshalb Isidor von Sevilla in seinen *Etymologiae* die φύσει-Lehre in nur leicht veränderter Form. Er sieht nämlich nicht *alle*, sondern nur die meisten Namen als φύσει gesetzt, manche Namen aber seien nicht φύσει motiviert: „Non autem omnia nomina a veteribus secundum naturam imposita sunt, sed quaedam et secundum placitum“ (*Etym.* I,29). Er liefert im übrigen Etymologien wie die der Stoiker. In trivialisierter Form lebt dieselbe Lehre sogar ohne Abstriche im ganzen Mittelalter und darüber hinaus weiter, bis sie zu einem Diskussionsthema sogar unter ungebildeten Laien wird.

1.5.5. Inzwischen setzt sich allmählich im lateinischen Mittelalter die ursprüngliche aristotelische Fragestellung nach der Funktion der Namen, ihrem τέλος, durch. Dies zugleich *dank* und *trotz* Boethius' Übersetzung von *De*

Interpretatione, durch die gerade bei der Darstellung der θέσει-Lehre die Lesart einer Frage nach der Genesis der Namen begünstigt wird. Boethius übersetzt den Ausdruck »κατὰ συνθήκη« zwar nicht falsch mit »secundum placitum«; »placitum« kann nämlich durch »Einverständnis«, »Einvernehmen« wiedergegeben werden und »secundum placitum« oder »ad placitum« entsprechend durch »beliebig«:

„Nomen ergo est vox significativa secundum placitum [...] Secundum placitum vero, quoniam naturaliter nominum nihil est, sed quando fit nota“ (Boethius, *Ad categoricos syllogismos*, *Opera omnia*, 308).

Im Kommentar interpretiert er aber »secundum placitum« »nach Gefallen«, »nach Willkür« des Namengebers:

„Secundum placitum vero adiunctum est, quoniam nullum nomen natura significat, sed secundum placitum ponentis constituentisque voluntatem [...] secundum placitum vero est, quod secundum ponentes optatur“ (Boethius, *Ad categoricos syllogismos*, *Opera omnia*, 558).

In der späteren Überlieferung und in den verschiedenen stillschweigenden oder ausdrücklichen Auslegungen derselben Theorie bleibt dann diese Doppeldeutigkeit des »secundum placitum« als Bestimmung des sprachlichen Zeichens erhalten. Einerseits steht der Ausdruck, als negative (aber funktionale) Bestimmung, für »nicht natürlich motiviert«, beinahe wie eine Erklärung von »non natura«, andererseits, als positive (aber genetische) Bestimmung, für »intentional gesetzt«, »nach Gefallen des Namengebers«. Bald erscheint in der Scholastik statt (oder neben) »secundum placitum« auch eine bessere weil eindeutige Übersetzung, nämlich »secundum institutionem humanam« oder »ex institutione« beziehungsweise »ex instituto«, die wenigstens die subjektive Willkür bei der Namengebung schwächt oder aufhebt. So verwendet Abaelard (s. Art. 20) mit Bezug auf die Namen »institutio«, bei Thomas von Aquin erscheinen »ex institutione« und »secundum institutionem humanam«. Der bei weitem üblichere Ausdruck ist jedoch in der Scholastik, auch in der Spätscholastik, »secundum placitum« oder »ad placitum« mit seiner Doppeldeutigkeit. Im ersten, negativen Fall sind »non naturā« und »secundum placitum« eine einzige Bestimmung; im zweiten, positiven Fall handelt es sich um zwei verschiedene Bestimmungen. So noch im 17. Jahrhundert in der aus-

föhrlichen Theorie des Zeichens von Johannes a Sancto Thoma (João de São Tomás), in der die Deutung von Boethius noch klar durchscheint. Das Wort wird nämlich in dieser Theorie als »vox significativa ad placitum« definiert, was einerseits die natürliche Motiviertheit ausschließt — „Dicitur ad placitum ad excludendas voces significativas naturaliter, ut gemitus“ —, andererseits aber auf die Intentionalität dessen, der das Zeichen gesetzt hat, verweist: „signum ad placitum, quod repraesentat aliud ex impositione voluntatis [...] voces significant ex conceptu imponentis, ut a quo suscipiunt significationem et impositionem“ (Ioannis a Sancto Thoma 1930, Kap. II, 10 a; 107 a). Es ist offensichtlich, daß bei diesem Gegensatz von einem Verhältnis zwischen Zeichen und bezeichneter Sache, wie bei Aristoteles, nie die Rede ist: die »natura«, auf die sich der Gegensatz bezieht, ist stets die Natur der Laute, nicht die Natur der Sachen.

Dieselbe Zweideutigkeit besteht auch bei den Ausdrücken »ad arbitrium«, »ex arbitrio« oder, adjektivisch, »arbitrarius« (frz. »arbitraire«, engl. »arbitrary«, dt. »willkürlich«), die sich seit der Renaissance, vor allem außerhalb der Scholastik, anstelle von »secundum placitum« und »ad placitum« verbreitet haben und bald die in diesem Zusammenhang allgemein üblichen werden.

1.5.6. In der heutigen Sprachwissenschaft wird das Prinzip vom »arbitraire du signe« [vom willkürlichen Charakter des sprachlichen Zeichens] oft Saussure zugeschrieben und als besondere Saussure'sche Leistung bewertet, was in Wirklichkeit nur für die von Saussure angenommene Tragweite der Anwendungen des Prinzips, nicht aber für das Prinzip als solches stimmt. Saussure selbst stellt das Prinzip als allgemein angenommen dar: „Le principe de l'arbitraire du signe n'est contesté par personne“ (Saussure 1916, 102) und bezieht sich dafür ausdrücklich auf William Dwight Whitney: „Whitney a fort justement insisté sur le caractère arbitraire des signes“ (Saussure 1916, 112).

In der Tat findet man den Begriff und den Terminus »willkürlich« (arbitraire) auf die Sprache angewandt, nach Whitney (1867; 1875) und vor Saussure (1916), auch in der Sprachwissenschaft recht häufig, und zwar stets als etwas Bekanntes und Geläufiges. So bei Hermann Paul (1880), bei V. Henry (1896), bei Wilhelm Wundt (1900), (s. Art. 31), bei Adolf Noreen (1903), bei Anton Marty (1908) (s. Art. 33). Und ohne den Ter-

minus begegnet man der These vom »arbitraire« in derselben Zeit bei Baudouin de Courtenay (1893), bei Filip F. Fortunatov (1901) und bei Porzeziński (1907). Auch vor Whitney, und zwar zurück bis ins 16. Jahrhundert, sind Begriff und Terminus in der Diskussion über die Sprache nicht weniger häufig.

Was schließlich den auf »arbitrarius« zurückgehenden Terminus »arbitraire« selbst betrifft, so gehört »arbitrarius« als ein altes lateinisches Synonym von θέσει zu einer sekundären Überlieferungslinie des Gegensatzes φύσει – θέσει. Man findet »arbitrarius« in der Spätantike, z. B. bei Aulus Gellius: „In eam rem multa argumenta dicit, cur videri possint verba esse naturalia magis quam arbitraria“ (*Noctes Atticae* X, 4), später in einer anderen Variante bei Isidor von Sevilla: „Hinc est quod omnium nominum etymologiae non reperiuntur, quia quaedam non secundum qualitatem qua genita sunt, sed iuxta arbitrium humanae voluntatis vocabula acceperunt“ (*Etym.* I, 29), und noch später bei Bovillus (1533), der vom »arbitrium« unseres Vaters Adam, des ersten Namengebers, spricht. Nach 1540 verbreitet sich der Terminus anstelle von »ad placitum« ziemlich schnell. – Im allgemeinen wird jedoch die alte κατὰ συνθήκην/ad placitum-These – die jetzt wohl »These vom »arbitraire«« genannt werden darf – in dieser oder jener Form jeweils unabhängig von der älteren Tradition aufgenommen und fortgeführt, wobei der Zusammenhang mit Aristoteles entweder nicht mehr bekannt ist oder aber nicht erwähnt wird. Gleichwohl entspricht der Terminus »willkürlich«, auf die Sprache bezogen, in historischer Hinsicht genau dem aristotelischen Ausdruck κατὰ συνθήκην.

Innerhalb der historisch sehr differenziert verlaufenden Entwicklungen, für deren Darstellung hier nicht der Raum ist, versteht sich nun die Weiterführung der funktionalen Fragestellung, ob mit oder ohne ausführlichen Bezug auf Aristoteles, als Überwindung des φύσει – θέσει-Gegensatzes; sie ist nämlich einerseits eine Weder-noch- und andererseits eine Sowohl-als-auch-Lösung. Bei kausaler Fragestellung wird nämlich Namenfunktion und Namengebung verwechselt, wohl auch deshalb, weil ausdrücklich oder stillschweigend eine einmalige Namengebung angenommen wird. Die φύσει-Lehre deduziert aus der Motiviertheit der Namengebung die Motiviertheit der Namenfunktion und sucht oft die Bedeutung im »signifiant«. Die νόμω/θέ-

σει-Lehre deduziert aus der Unmotiviertheit der Namenfunktion die Unmotiviertheit der Namengebung und hält die stillschweigende ὁμολογία im Sprachgebrauch für das Ergebnis einer Übereinkunft bei der Namengebung. Bei der funktionalen Fragestellung hingegen sind beide Argumentationen hinfällig, weil Namenfunktion und Namengebung strikt voneinander getrennt sind. Gegenüber der φύσει-Lehre wird in ihr festgehalten, daß die Motivation der Namengebung nur das »signifiant« betrifft, nicht auch die Namenfunktion; daß also die Bedeutung nicht im »signifiant« zu suchen ist; gegenüber der νόμω/θέσει-Lehre, daß die Unmotiviertheit der Namenfunktion keine Unmotiviertheit der Namengebung einschließt, da das »signifiant« sehr wohl objektiv motiviert sein kann, daß also auch die ὁμολογία durch eine unbegründete Übereinkunft bei der Namengebung nicht zufriedenstellend erklärt wird. – Andererseits baut die neue funktionale Fragestellung in ihre Lösung Elemente beider Lehren in deren älterer und neuerer Form ein, zusätzlich zu der schon von Aristoteles vorgenommenen Vermittlung. Es wird, erstens und im allgemeinen, die Sprachfähigkeit als beim Menschen naturgegeben verstanden, die historische Umsetzung der Sprachfähigkeit in den Sprachen hingegen, im Einklang mit der allgemeinen (auch aristotelischen) νόμω-Lehre, als Werk des Menschen, als »Kunst« (ars humana). Demnach ist die Sprache funktional gesehen sowohl φύσει als auch νόμω oder τέχνη: das Sprechen ist »natürlich«, die Sprachen hingegen sind »künstlich«; alle sprachlichen Zeichen sind »signa artificialia«. – Ganz eindeutig wird dieses Prinzip von Dante Alighieri formuliert: „Opera naturale è ch' uom favella; / ma così o così, natura lascia / poi fare a voi, secondo che v'abbella“ [Werk der Natur ist, daß die Menschen sprechen, / Doch hat sie, ob auf die und jene Weise, / Euch selber nach Belieben überlassen] (*La Divina Commedia, Parad.* 26, 130). Zweitens und im besonderen wird, im Zusammenhang mit der Trennung von Namenfunktion und Namengebung und im Einklang mit der späten φύσει-Lehre, die objektive Motivation des Zeichens bei der Namengebung angenommen, während im Einklang mit der θέσει-Lehre wiederum festgestellt wird, daß auch ein objektives Motiviertsein des »signifiant« für die eigentliche Zeichenfunktion gleichgültig ist. – In diesem Sinne führt die funktionale und damit teleologische Fragestellung tatsächlich zu einer Lösung, die den alten

Gegensatz φύσει – νόμω/θέσει auflöst und so überwindet.

1.5.7. Überraschenderweise findet sich die vollkommen richtige Deutung der funktionalen, aristotelischen Fragestellung und der entsprechenden Lösung, einschließlich der Überwindung der Gegensätze φύσει – νόμω und φύσει – θέσει, schon bei Thomas von Aquin in seinem Kommentar *In libros Peri Hermeneias exposita* (Lectiones II–IV). Er behält zwar in der lateinischen Übersetzung des kommentierten aristotelischen Textes »secundum placitum« bei, erklärt diesen Ausdruck aber im unmittelbar folgenden Kommentar mit »secundum institutionem humanam«; und an jeder Stelle, wo er selbst spricht, verwendet er dafür »ex institutione« und ähnliche Ausdrücke, wie »ex institutione humana« oder »ab hominibus institutum«. Auch spricht er nicht, wie Boethius, vom Willen des jeweiligen Namengebers, sondern nur von einem »beneplacitum« des Menschen im allgemeinen: „Secundum placitum, id est secundum institutionem humanam, a beneplacito hominis procedentem“ (§ 41). Er trennt »significans« und »significatum« und beim »significatum« die Bedeutung (conceptio intellectus) von der bezeichneten Sache (res), wobei er Aristoteles' παθήματα τῆς ψυχῆς eben als »conceptiones intellectus« interpretiert. Thomas unterscheidet also Bedeutung und Bezeichnung (s. Art. 81), wenn auch unter Verwendung desselben Verbs »significare«, indem er bei den Namen, wie Aristoteles, einen doppelten Bedeutungsbezug feststellt. Die Namen als »significantia« (voces) beziehen sich nicht unmittelbar auf die Sachen, sondern zuerst auf die »conceptiones intellectus« und vermittelt dieser auf die außersprachlichen »res«: „voces significant intellectus conceptiones immediate et eis mediantibus res“ (§ 15).

Die Namengebung ist für Thomas, wie für Aristoteles, ein teleologischer Akt des Menschen. Ein Name (significans) ist Name nur dadurch, daß er etwas (ein Etwas: eine quidditas) bedeutet, er bedeutet aber nicht φύσει, sondern erst dadurch, daß er vom Menschen zum Zwecke des Bedeutens mit einer bestimmten Bedeutung gesetzt wird: „Ex hoc enim est nomen, quod significat; non enim significat naturaliter, sed ex institutione [...] id est quando imponitur ad significandum“ (§ 46). – Die »etymologische Bedeutung« – die objektive Motivation der Namengebung – sei nicht zu leugnen, sie ist aber nur das Kriterium der Namengebung bei der Wahl des

»significans«, nicht die Funktion des dadurch entstehenden Namens, und ist deshalb im Hinblick auf die vom Namen benannte »quidditas« belanglos. So kann »lapis« wohl von »a laesione pedis« herkommen, was Thomas tatsächlich anzunehmen scheint, es bedeutet aber nur die »conceptio simplex« »Stein«, nicht »Fußverletzung« (cf. § 44). – Thomas betrachtet den Gegensatz φύσει – νόμω/θέσει ausdrücklich als überwunden und damit der Vergangenheit angehörend:

„Sciendum tamen est quod circa hoc fuit diversa quorumdam opinio. Quidam enim dixerunt quod nomina nullo modo naturaliter significant: nec differt quae res quo nomine significantur. Alii vero dixerunt quod nomina omnino naturaliter significant, quasi nomina sint naturales similitudines rerum. Quidam vero dixerunt quod nomina non naturaliter significant quantum ad hoc, quod eorum significatio non est a natura, ut Aristoteles hic intendit; quantum vero ad hoc naturaliter significant quod eorum significatio congruit naturis rerum, ut Plato dixit“ (§ 47).

So kommt eigentlich schon mit Thomas der »klassische« φύσει – νόμω/θέσει-Streit zu seinem Ende, so wie mit ihm die Sprachphilosophie der Alten zu ihrem Abschluß kommt. Bei der späteren Diskussion handelt es sich meist um Fortsetzung, Bestätigung und Präzisierung der zu »Lehre« gewordenen funktionalen Fragestellung und ihrer Lösung. Wenn aber die eine oder die andere These des klassischen Gegensatzes noch vertreten wird, so handelt es sich – soweit es nicht bloß um verspätete »Ausläufer« oder um Abweichungen einzelner Autoren geht – nicht mehr um denselben Gegensatz und auch nicht um dieselben alten Lehren, sondern grundsätzlich um dessen genetische Umdeutung. – Jedoch bleiben die beiden hauptsächlich Unzulänglichkeiten der funktionalen Fragestellung und ihrer Lösung auch nach Thomas noch lange bestehen. Es sind dies: (a) die eigentlich fehlende philosophische Begründung für das κατὰ συνθήκην, nämlich für die ursprüngliche Gemeinschaftlichkeit der sprachlichen Zeichen und der diesbezüglichen stillschweigenden ὁμολογία, (b) die Beschränkung der Setzung auf die »signifiantia«, obwohl doch auch die Bedeutungen »secundum institutionem humanam« gesetzt sind und deshalb in verschiedenen Sprachen verschieden ausfallen. Tatsächlich werden die παθήματα τῆς ψυχῆς, die »conceptiones intellectus« ebenso wie die entsprechenden Sachen ausdrücklich als »für alle Menschen gleich« angesehen. Beides gehört jedoch zu anderen Bereichen der

Geschichte der Sprachphilosophie (s. Art. 44; 64), nicht unmittelbar zur Geschichte des φύσει—θέσει—Streits.

2. The word-object relation in Indian philosophy

2.1. The Grammarians and the Mīmāṃsakas

According to *Vaiśeṣika sūtra* (7.2.24), the relation between word and meaning is a matter of convention (*samaya*). This is the general view of the Nyāya as well as the Vaiśeṣika (s. art. 5). This is held in opposition to the other view generally maintained by the Grammarians and the Mīmāṃsakas. Patañjali in the beginning of his *Mahābhāṣya* raises the question, whether the word is permanent or not. He then goes on to say that in the book called *Samgraha* which is lost to us and is usually ascribed to Vyāḍi according to Nāgeśa in his *Uddyota*, this topic has been elaborately examined. The general solution is that although the word is eternal, that is, permanent, we have to treat it, sometimes, as non-eternal, as being produced by the vocal organ. This was the solution in *Samgraha*. Then Patañjali raises a more relevant question in order to introduce Kātyāyana's *vārttika* (on Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī*), which states that the word—meaning relation is eternal (*siddha*), given to us, not created by us.

It is usual to think of either a general property, a universal or a particular, a thing, as the meaning of the word. Hence Patañjali asks: if the word—meaning relation is eternal, then the meaning has to be eternal also, and therefore we can see that it is the universal (an eternal entity) which must be the meaning of the word. Most particulars, as we know, are non-eternal. However, this view, or this solution, is not tenable. For, Patañjali continues, even the thing, the substance can be regarded as permanent while the *form* of it undergoes changes. The word *ākṛti* is ambiguous, it can mean the universal or the form of an object. From a lump of gold, one can make different ornaments by changing the form or the shape, but the substance, gold, remains undestroyed, hence it is *permanent*.

Patañjali's next question is more significant. How do we know that the word—meaning relationship is eternal or non-derived, i. e. not created or conventional? The answer is: we learn it from the behaviour of the people. How? People are seen to be using words to

convey meanings, but they do not make effort to manufacture words. A pot, for example, is non-eternal, a product, and hence in order that we may use it, we go to the potter and ask him to manufacture pots for our use. The same is not true of the words. We do not usually approach the Grammarians and ask them to manufacture words for our use.

Jaimini in his *Mīmāṃsāsūtra* (1.1.5) says that the relation between word and meaning is *non-derived* or *uncreated* (*anpathika*). Both Jaimini and Kātyāyana used two rather difficult words, *autpattika* and *siddha*, which do not have any transparent sense. Both are, however, explained by their respective commentators, Śābara and Patañjali, in the sense of eternity or permanence. Śābara states clearly that *autpattika* means that it is not created by human convention (cf. *apauruṣeya*).

Śābara sets up the position of his opponent as follows. The word being a mere collection of letters, is located in our vocal chord, and the object it refers to is located on the floor, a pot, for example. We identify the word 'pot' as soon as it is uttered, but we identify the pot when we see it on the floor. The two are distinct realities, and whenever two distinct realities are connected or brought together, the connection is seen to be man-made, not *natural*, nor eternal. For example, a pot may be tied with a rope. Besides, if the said connection is admitted to be a variety of such physical contact, then utterance of the word 'sweet' will sweeten the mouth and that of 'a knife' would cut it. The connection cannot also be one of cause-and-effect, not one of locus-and-locatee. We have to settle for such semantic connection as exists between the object of cognition and the causal factor of that cognition (cf. *pratyāyā—pratyāyaka*). Let us call it connection C.

Now the question arises, according to Śābara, if there is C between a word and its object, why is it that the word does not cause the cognition of the object when it is heard for the first time by the hearer who has not learnt the language? If C is uncreated and eternal, then the first utterance would generate a cognition of its object in such a hearer. If it is man-made and conventionally acquired, then such cognition would depend upon the hearer's learning of that convention.

Śābara, however, answers it through an ingenious device. We cannot see a pot in darkness even when there is the required contact of the eye with the object, for we need the

presence of light. Similarly, we need to learn the language by watching the linguistic and other behaviour of the other older members of the community, so that the word being heard can generate cognition of the pot.

Certain other arguments are given by Jaimini and Śābara in support of the non-derived nature of C.

(a) For example, it is pointed out that it is the *form* (*ākṛti*) of the material items, such as a pot or a table (which are destructible) that is meant by the word 'pot', not the individual destructible items. Thus, the *form* is the proper object of the word. Hence the non-created nature of such word—object relation can be easily vindicated.

(b) Besides, we cannot find, nor can we remember (nor can we know from any other source), the person or persons who created the convention for C. For example, we learn from our traditional sources of knowledge that Pāṇini created the connection C between the word 'vr̥ddhi' and the letters 'ā', 'ai', 'au', for the sake of his grammar, and Piṅgala, writing a book on metrics, created a connection C between the letter 'm' and the set of three long vowels. These are technical terms, one is to be found in Pāṇini's metrics, and in both cases we know their originator. However, for the majority of language words, no such originator can be discovered. Hence the connection C cannot be conventional. It is natural and uncreated.

(c) Further, when a child learns a language from her parent or teacher, to recognize the connection between the word and its object, she must implicitly know, also, the connection. Otherwise she would not learn anything. In other words, teaching of language supposes connection C, which proves the uncreatedness, i. e. nonconventionality of connection C.

Śābara explains as follows: There cannot be any period in time when not a single word was connected by C to any of its objects. Why? For in that case, the act of connecting cannot take place. To make the required connection, one must use some word which already has such a connection. What created the second connection? If it is by another such word, what created the third or the fourth connection? This will lead to infinite regress. Therefore, even when we admit that some connections are created, we must admit

that there are words which are well entrenched in our usage, and for which the connection C is uncreated.

2.2. The Nyāya-Vaiśeṣika School

The Nyāya-Vaiśeṣika School opposes the Mīmāṃsā School, and argues that the word—object connection is created by a convention. Just as Pāṇini has created a convention for his grammar, in which the word 'vr̥ddhi' denotes the three vowels, 'ā', 'ai', 'au', similarly, in ordinary language, a convention is created by the first user of language in the following manner: From the word X, the object Y should be cognized; Let the word X designate the object Y. This usually takes the form of a will on the part of the first user of language. Language learning involves learning this convention. Here, of course, the tricky question is: Who was the first user of language? It is not improbable to conceive that at different periods of history in the development of a language, there was a consensus regarding certain words to denote certain objects and convey certain meanings. The community usually remembers the convention, but not the originators of such conventions. In some cases, we do remember the originators such as Pāṇini and Piṅgala. However, some Naiyāyikas resort to the theory of the origin of language from God the creator. Thus, in the beginning of creation, God created the convention and taught men the use of language. This has a resonance of the Biblical account of the origin of language (s. art. 65).

It seems that both theories contain some grains of truth. If we believe in conventionalism, then, on an extreme interpretation, language becomes entirely dependent on the whims of the language user. In that case, we may end up with a *Humpty Dumpty*-ish theory of meaning. Introduction of God as the first creator of convention is meant to avoid such absurd consequences. The Eternalist has also made one important point regarding the givenness of the language and the word—object connection. Within a given linguistic community, the connection C cannot be easily tampered with. The debate between the Eternalist and the Conventionalist may well reveal the point that there is some justification for accepting a theory like the *sphota* theory of language (s. art. 43), according to which the word and its linguistic meaning both remain undistinguished in the mind of the competent speaker as well as the competent hearer.

3. Literatur in Auswahl/ Selected references

3.1. Zur europäischen Tradition

Brandt 1965, *Die Aristotelische Urteilslehre. Untersuchungen zur 'Hermeneutik'*.

Corcoran (ed.) 1974, *Ancient Logic and its Modern Interpretation*.

Coseriu 1968, L'arbitraire du signe. Zur Spätgeschichte eines aristotelischen Begriffes, in *Archiv für das Studium der neueren Sprache und Literatur* 204.

Coseriu ²1975, *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Teil I: Von der Antike bis Leibniz*.

Derbolav 1972, *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften*.

Gaiser 1974, *Name und Sache in Platons Kratylos*.

Gambarara 1984, *Alle fonti della filosofia del linguaggio. »Lingua« e »nomi« nella cultura greca arcaica*.

Heinimann 1965, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*. [1945]

Henningfeld 1994, *Geschichte der Sprachphilosophie. Antike und Mittelalter*.

Kraus 1987, *Name und Sache. Ein Problem im frühgriechischen Denken*.

Mojsisch (Hg.) 1986, *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*.

Steinthal 1971, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik*. [1890/91]

Verburg 1952, *Taal en functionaliteit*.

3.2. Concerning the Indian tradition

Bilimoria 1988, *Śabdapramāṇa: Word and Knowledge*.

Filliozat (transl.) 1975–1980, *Le Mahābhāṣya de Patañjali avec le Pradīpa de Kaiyaṭa et l'Uddyota de Nāgeśa I–IV*.

Matilal 1985, *Logic, Language and Reality. An Introduction to Indian Philosophical Studies*.

Mazumdar 1977, *The Philosophy of Language in the Light of Pāṇinian and the Mīmāṃsaka Schools of Indian Philosophy*.

Sarma 1954, *Die Theorien der alten indischen Philosophie über Wort und Bedeutung, ihre Wechselbeziehung, sowie über syntaktische Verbindung*.

Eugenio Coseriu, Tübingen (Deutschland)

Bimal K. Matilal, Oxford (Great Britain)

63. La controverse sur la primauté du mot ou de la phrase/ The dispute on the primacy of word or sentence

1. La querelle des investitures
 - 1.1. Précautions terminologiques et autres métaphores
 - 1.2. Observations linguistiques sur le *mot* et la *phrase*
 - 1.3. Réflexions philosophiques sur le *concept* et le *jugement*
 - 1.4. L'armistice et la paix
2. Indian disputes about the primary units of meaning
 - 2.1. The holistic position of Bhartṛhari and its challenge by the Mīmāṃsaka
 - 2.2. Primacy of word with the Bhāṭṭa (abhihitānvaya)
 - 2.3. Primacy of sentence with the Prābhākara (anvitābhidhāna)
 - 2.4. The context principle
3. Bibliographie sélective/Selected references

1. La querelle des investitures

1.1. Précautions terminologiques et autres métaphores

Pour le profane, la primauté du mot ou de la phrase n'est pas une »problématique« plus sé-

duisante que la primauté de la note ou de la mélodie. Elle le serait plutôt moins, car la phrase évoque moins la mélodie entière qu'une simple mesure. En deçà de la phrase, il y a le mot; au-delà, le discours. Réduire la phrase à une portion du discours, c'est sans doute méconnaître les droits de la proposition et les pouvoirs du discours, lequel – réduit à l'occasion à une phrase, voire à un mot – est toujours présent, comme dans les traités antiques de la procréation: *et sol*. Cela, d'entrée de jeu, le mot 'précautions' le rappelle tout autant que le titre, qui profite du pluriel rituel de cette Querelle des Investitures pour glisser de la rivalité du Pape et de l'Empereur à la coexistence parfois tumultueuse des trois Pouvoirs que les philosophes voudraient plus séparés qu'ils ne sont. S'était présentée à l'imagination une autre métaphore: le caillou qui ébrèche les ciseaux qui coupent la feuille qui enveloppe le caillou qui ébrèche ..., mais s'agissant du mot, de la phrase et du discours,