

Die verschiedenen Auffassungen des platonischen Dialogs Kratylus.

2. Inhaltsangabe des Dialogs Kratylus¹⁾

Nun ist aber dieser Dialog ein sehr wunderbares Werk, eine, wie es zunächst scheint, durchaus fratzenhafte Karikatur, die uns mit so verzerrtem Gesicht anblickt, dass man nicht weiss, ob es lacht oder weint oder ruhig ist; sein Auge schielt, und es ist schwer zu sagen, wohin es gerichtet ist, welcher Gegenstand betrachtet wird; der Ton der Stimme lässt bald auf den übermütigsten Hohn, bald auf feine, versteckte Ironie, bald auf vollen Ernst, bald auf man weiss nicht was schliessen.

Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern, I² S. 42.

(I). Während Kratylus und Hermogenes in eifrigem Gespräche begriffen sind, kommt Sokrates hinzu und wird sogleich von Hermogenes aufgefordert, sein Urteil abzugeben, ob die Behauptung des Kratylus wahr sei, dass es eine für alle Griechen und Barbaren gleich gültige Richtigkeit der Namen von Natur (*ὀρθότης τῶν ὀνομάτων φύσει πεφοροῦντα*) gebe und dass die den Dingen von einigen nach Uebereinkunft (*τινῶς ξυνθέμενοι καλεῖν*) beigelegten Namen in Wirklichkeit keine Namen seien. Sokrates entgegnet mit ironischem Pathos, dass die Untersuchung schwierig sei und er eigentlich nichts Rechtes wisse, da er bei Prodikus nur den Vortrag, der eine Drachme kostete, aber nicht den teuren Vortrag gehört habe, in welchem jener die Wahrheit über die Richtigkeit der Namen (*τὴν ἀλήθειαν περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος*) mitteilte. Doch sei er bereit, in Gemeinschaft mit Kratylus und Hermogenes eine Untersuchung über diese Frage anzustellen. 383

(II). Hermogenes beginnt nun die Untersuchung. Nach seiner Ansicht und Ueberzeugung sind nur Verabredung und Uebereinkunft (*ξυνθήκη καὶ ὁμολογία*) der Grund für die Richtigkeit der Namen; denn jedem Dinge kommt der Name nicht von Natur (*φύσει*), sondern durch Gesetz und Gewohnheit (*νόμῳ καὶ ἔθει*) zu. Daher kann jeder nach Belieben nennen und umnennen (*μετατίθεσθαι*), wie es z. B. mit den Namen der Sklaven zu geschehen pflegt. Und doch sind alle diese Namen gültig, gleichviel ob dieselben von einem einzelnen oder vom Staate gegeben sind. So kann man einen Menschen Pferd nennen und umgekehrt, und doch sind beide Namen gültig. (III). Sokrates geht nun ohne einen vermittelnden Uebergang zur Unterscheidung der wahren und falschen Rede über und gelangt zu dem Satze, dass diejenige Rede, welche sagt, wie das Seiende wirklich ist, wahr ist, diejenige dagegen falsch ist, welche sagt, wie das Seiende nicht ist. Da nun aber das Wort der kleinste Teil der Rede ist, so müssen, wenn die ganze Rede wahr ist, auch ihre Teile, die einzelnen Wörter, wahr sein, dagegen falsch, wenn die ganze Rede falsch ist. Hier kehrt Sokrates wieder zu der unvermittelten Frage zurück, ob einem Dinge alle Namen mit Recht zukommen, welche ihm jeder nach Be- 384 385

¹⁾ Erst nach langem Schwanken habe ich mich entschlossen, diese Inhaltsangabe, welche keinen selbständigen wissenschaftlichen Wert besitzt und deshalb manchem überflüssig erscheinen könnte, zu bieten. Aber die Erwägung, dass von den wenigen Lesern dieser Abhandlung doch hier und da einer die deutsche Inhaltsangabe dem griechischen Texte, dessen Lektüre durch die vielen seltenen Vokabeln erschwert ist, vorziehen wird, gab den Ausschlag. — Ich habe mich aller subjektiven Zuthaten enthalten, um jedem Leser ein unparteiisches Urteil zu ermöglichen.

lieben beilegt. Hermogenes bejaht dies wiederum und weist darauf hin, dass nicht allein Griechen und Barbaren, sondern auch die verschiedenen griechischen Stämme verschiedene Benennungen für denselben Gegenstand gebrauchten. (IV). Diese sophistische Theorie veranlasst den Sokrates, den Grundsatz des Sophisten Protagoras πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, nach welchem die Dinge jedem anders erscheinen, d. h. so sind, wie sie ihm erscheinen, also keine Wesensbestimmtheit (βεβαιότητα τῆς οὐσίας) besitzen, zu widerlegen und den Hermogenes zu überzeugen, dass gemäss diesem Satze jeder Unterschied zwischen gut und schlecht, vernünftig und unvernünftig wegfällt. (V). Aus denselben Gründen verwirft er den Ausspruch des Euthydemus, dass allen Dingen alles und auf gleiche Weise immer und zugleich zukomme, und erklärt, dass sie entgegen der Annahme der beiden Sophisten eine selbständige, ihnen eigentümliche Wesenheit besitzen müssen. Nach dieser aber müssen sich auch, unabhängig von menschlicher Willkür und Vorstellung, die auf die Dinge bezüglichen Thätigkeiten (πράξεις) richten, sofern sie richtig und nützlich sein sollen. (VI). Zu dieser Thätigkeit gehört auch das Reden und Benennen (ὀνομάζειν). So gelangt Sokrates zu dem wichtigen Ergebnisse, dass man nur mit dem richtigen Mittel, mit Berücksichtigung der Natur der Dinge und mit Vermeidung jeder Willkür die Dinge selbst richtig benennen kann. (VII). Wie es jedoch bei allen Thätigkeiten eines Werkzeuges, Mittels bedarf, z. B. beim Bohren des Bohrers und beim Weben der Weberlade, so erfordert auch das Benennen ein Werkzeug, nämlich das Wort, vermittelt dessen wir uns gegenseitig Mitteilungen machen und, entsprechend dem Bilde der Weberlade, das Wesen der Dinge je nach ihrer Beschaffenheit sondern. (VIII). Aber wie der Handwerker, z. B. der Weber seine Weberlade nur dann richtig gebraucht, wenn dieselbe von einem seines Handwerks kundigen Drechsler angefertigt ist und vom Weber nach den Regeln der Webekunst benützt wird, so gebrauchen wir auch das durch Gesetz oder Sitte (νόμος) überlieferte Wort nur dann richtig, wenn es von dem in seiner Kunst tüchtigen Gesetzgeber (νομοθέτης), der gleichzeitig auch Wortbildner (ὀνοματοποιός) ist, gebildet worden ist; denn ein Wort zu bilden ist nicht jedermanns Sache. (IX). Indem Sokrates in demselben Gleichnisse fortfährt, geht er zu der Frage über, wonach sich der Gesetzgeber bei der Wortbildung richten muss, und zeigt, dass wie der Handwerker nur dann ein richtiges Werkzeug verfertigt, wenn er sich nach dem Urbilde, der eigentlichen Wesenheit (ἐκεῖνο τὸ εἶδος) des Werkzeuges, welches gleichsam die Idee (αὐτό, ὃ ἔστιν) desselben ist, richtet, daneben aber auch die besondere naturgemässe Eigentümlichkeit (τὸ φύσει ἐκάστῳ πεφυκὸς ὄργανον) jedes Dinges in dem Stoffe, aus dem er das Werk bildet, wiedergiebt, so auch der Gesetzgeber bei der Wortbildung sowohl die naturgemässe Eigentümlichkeit der Wörter (τὸ ἐκάστῳ φύσει πεφυκὸς ὄνομα) in die Laute und Silben legen, als auch sich nach der Idee, dem Urbilde des Wortes (αὐτὸ ἐκεῖνο, ὃ ἔστιν ὄνομα) richten muss, wenn er ein guter Wortbildner sein will. Dabei ist es gar nicht befremdlich, wenn nicht jeder Gesetzgeber, mag er ein Grieche oder Barbar sein, jede Bezeichnung in dieselben Laute und Silben einkleidet, wofern er nur die jedem Dinge zukommende Idee des Wortes wiedergiebt, da ja auch nicht jeder Schmied dieselbe Idee in dasselbe Eisen hineinbildet. (X). Wie ferner nicht der Handwerker, welcher das Werkzeug verfertigt, sondern der, welcher es gebraucht, seine Brauchbarkeit beurteilen kann und demgemäss dessen Anfertigung leiten muss, so kann auch nur der, welcher die Worte gebraucht, der zu fragen und zu antworten versteht, nämlich der Dialektiker die Arbeit des Gesetzgebers beurteilen und muss daher dieselbe auch leiten. Die Wortbildung ist also nicht die Sache gewöhnlicher Leute oder des ersten besten. Demnach ist die Behauptung des Kratylus wahr, dass die Namen den Dingen von Natur zukommen und dass nur der ein Meister der Worte (δημιουργὸς τῶν ὀνομάτων) ist, der sich nach dem jedem Dinge von Natur zukommenden Worte richtet und seinen Begriff (εἶδος) in die Buchstaben und Silben einzubilden versteht. Dem Hermogenes scheint dies alles nicht recht klar zu sein; denn er entgegnet, Sokrates werde ihn am leichtesten überzeugen, wenn er ihm zeigen wolle, was denn eigentlich unter der von ihm behaupteten naturgemässen Richtigkeit eines Wortes zu verstehen sei. Sokrates giebt zunächst eine

ausweichende Antwort und hält nur das durch die Untersuchung gewonnene Resultat fest, dass das Wort seine Richtigkeit von Natur hat und nicht jeder richtige Worte zu bilden im stande ist.

(XI). Jedoch bald darauf erklärt er sich zur Fortsetzung der Untersuchung bereit, obgleich nach seiner Meinung Hermogenes sich eigentlich an die Sachverständigen, die Sophisten wenden müsste; aber da er über sein väterliches Vermögen nicht verfügen könne, so möge er nur seinen reichen Bruder Kallias bitten, ihm das, was er von Protagoras für viel Geld über die Richtigkeit dieser Dinge gelernt habe, mitzuteilen. Auf die Erwiderung des Hermogenes, dass ihm die ἀλήθεια des Protagoras nicht gefalle und er daher auch ihre Resultate nicht billigen könne, entgegnet Sokrates, man müsse bei den Dichtern, besonders bei Homer, Belehrung suchen; denn dieser spreche oft und gut über die verschiedenen Namen, welche von Menschen und Göttern denselben Dingen beigelegt würden. Offenbar sind doch die von den Göttern gebildeten Namen richtig und naturgemäss (φύσει ὀνόματα). So heisst der Fluss bei Troja Xanthus bei den Göttern, Skamander bei den Menschen, und derselbe Vogel Chalkis bei den Göttern, Habicht bei den Menschen u. s. w. Indes sei es für Menschen zu schwer, den Grund für diesen Unterschied zu erkennen; leichter sei es vielleicht zu ergründen, ob der Sohn des Hektor mit grösserem Recht Skamandrios oder Astyanax genannt wurde. (XII). Denn da er nach Homers Zeugnis von den Troern Astyanax genannt wurde, muss er den Namen Skamandrios von den Frauen erhalten haben, und da die Männer, sofern es sich um die ganze Gattung handelt, vernünftiger sind als die Frauen, so ist Astyanax der richtige Name. Dies scheint auch Homers Ansicht zu sein. Denn weil sein Vater Hektor die Stadt beschützte, hiess der Sohn Astyanax oder Herrscher dieser Stadt; ausserdem bedeuten Hektor der Herr und Anax der Herrscher fast dasselbe. Der Sohn wurde also nach dem Vater genannt. Jedoch bemerkt Sokrates vorsichtig, dass er sich in Homers Meinung über die Richtigkeit der Namen täuschen könne. (XIII). Im weiteren Verlaufe der Untersuchung gelangt Sokrates zu dem Satze, dass das, was der Natur nach ein Sprössling der Gattung ist, auch denselben Namen führen müsse, falls es nicht aus der Art schlage. Danach müsse der Sprössling eines Löwen Löwe und eines Pferdes Pferd heissen u. s. w.; schlage derselbe jedoch gleichsam wie durch ein Wunder in eine andere Gattung ein, dann müsse er nach dieser benannt werden. Doch warnt Sokrates selbst vor einem Missbrauch dieses Satzes, da nach ihm auch der Sprössling eines Königs wieder König heissen müsste. Dabei komme es nicht darauf an, ob derselbe Name durch diese oder jene Silben bezeichnet wird, ob ein Buchstabe zugesetzt oder weggenommen wird (πρόσκειται ἢ ἀφίηται), wenn nur das Wesen (οὐσία) des Dinges sich in dem Namen kundgibt. Dies zeigt sich deutlich bei den Buchstaben; denn z. B. aus dem ganzen Namen Beta erkennt man doch die Natur des β heraus, obgleich der Gesetzgeber ε, τ und α hinzugesetzt hat. Darauf wiederholt Sokrates nochmals seine Behauptung, dass das Individuum von der Gattung den Namen empfangen muss, wenn es nicht aus der Art schlägt. Aber wie der Arzt dieselbe Medizin trotz ihrer Veränderung durch Zusätze, Farben u. s. w. immer herausfindet, so erkennt auch der Wortverständige (ὁ ἐπιστάμενος τῶν ὀνομάτων) dieselbe Bedeutung, gleichviel ob Mannigfaltigkeit in den verschiedenen Silben herrscht, ob ein Buchstabe zugesetzt oder weggelassen ist oder ob überhaupt die Wortbedeutung in jeder der verschiedenen Beziehungen durch andere Buchstaben ausgedrückt ist. So haben Astyanax und Hektor nur das τ gemeinsam; so giebt es verschiedene Namen für die Bedeutung »König«, verschiedene Namen für »Feldherr«, wie z. B. Ἄγας, Πολέμαρχος und Εὐπόλεμος, und für »Arzt«, wie Ἰατροκλής und Ἀκασίμβροτος u. a. Schliesslich wiederholt Sokrates die zu Beginn des Kapitels aufgestellte Behauptung, dass man dem naturgemäss Erzeugten auch den Namen der Gattung geben müsse. (XIV). Schlägt dagegen ein Sprössling aus der Art, dann muss er nach der Gattung, in die er einschlägt, genannt werden. So kann der ruchlose Sohn eines gottesfürchtigen Mannes weder Θεόφιλος noch Μησίθεος heissen, sondern nur einen Namen mit entgegengesetzter Bedeutung haben, wenn er richtig heissen soll. Danach führt Orestes, von ὀρεινός, Ge-

birgsbewohner, seinen Namen, der das Tierische und Wilde ausdrückt, mit Recht, ebenso Agamemnon: ἀγαστός κατὰ τὴν ἐπιμονήν, bewunderswert im Ausharren; denn er führte seine Beschlüsse zum Ziel. Vielleicht verhält es sich auch mit dem Namen des Atreus so, der durch seine rohen unsittlichen Thaten (ἀτηρὰ πρὸς ἀρετήν) bekannt ist; denkt man ausserdem noch an ἀταιρέες (unbezwingbar) und ἀτρεστός (furchtlos), dann ist die Richtigkeit seines Namens erwiesen. Ebenso verhält es sich wohl mit dem Namen Pelops, von πέλας und ὄψ (der das Nahe sieht); denn er sah nur auf das Nahe, seine Vermählung mit Hippodameia, aber nicht auf das zukünftige Unheil seines Geschlechts. Ebenso ist der Name Tantalus gebildet. In ihm ist verhüllt τάλαντατος (der am meisten leidet) enthalten, um zu bezeichnen, dass er im Leben von Unheil betroffen wurde und nach seinem Tode ein Stein über seinem Haupte schwebte (ταλαντεύεια). Auch Götternamen lassen sich auf diese Weise erklären. Der Name Zeus gleicht einem in zwei Hälften (Ζῆνα und Δία) zerrissenen Satze. Vereinigt geben beide das Wesen des Gottes: δι' ὃν ζῆν ἀεὶ πᾶσι τοῖς ζῶσιν ὑπάρχει (durch welchen alle lebenden Wesen leben). Damit stimmt die Angabe überein, dass er ein Sohn des Kronos (von κρόνος rein, ausgefegt, und νοός), also des grossen Verstandes sein soll, Kronos aber ein Sohn des Uranos, da nach der Ansicht der Meteorologen der reine Verstand vom himmlischen (οὐρανία) Aufblick, d. h. dem nach oben flammt. Sokrates, welcher dem Hermogenes wie ein Orakelverkünder erscheint, sagt, er würde noch weitere Proben anstellen, wenn er das Geschlechtsregister des Hesiod im Gedächtnisse hätte. (XV). Seine Begeisterung rühre wohl von dem übermenschlich weisen und begeisterten Euthyphron aus Prospalte her, mit dem er heute früh ein langes Gespräch gehabt habe. Heute wolle er mit Hülfe dieser Weisheit noch einige Namen durchgehen, morgen aber durch einen Priester oder Sophisten sich von ihr reinigen lassen. Um jedoch zu erfahren, ob in den Namen selbst ein Zeugnis dafür liege, dass sie nicht zufällig (ἀπὸ τοῦ ἀντομάτου) gegeben sind, sondern eine gewisse Bedeutsamkeit (ὀρθότητα) besitzen, müsse man nicht die Namen der Heroen und Menschen, welche denselben oft gar nicht zukommen oder nur als Wünsche hingestellt sind, wie z. B. Eutychides, Sosias und Theophilos, sondern die Namen, welche den ewig seienden und von der Natur dazu bestimmten Wesen zukommen, untersuchen; denn auf deren Bildung sei wohl grössere Sorgfalt verwendet worden. (XVI). Sokrates beginnt mit den Namen der Götter, welche wahrscheinlich deshalb θεοί genannt wurden, weil vielleicht die früheren Bewohner von Hellas, wie auch jetzt noch die Barbaren, Sonne, Mond, Erde, Sterne und Himmel, welche sie in steter Bewegung sahen, für Götter hielten und sie von der Bewegung (θεῖν) θεοί nannten. Dieser Name wurde später auf andere Götter übertragen. Die Dämonen haben ihren Namen von δαίμονες (einsichtig), wofür in der alten Sprache δαίμονες gesagt wurde. Nach Hesiod nämlich wurden die Menschen des goldenen, d. h. des guten und edlen Geschlechtes, als sie die Welt verliessen, zu Dämonen erhoben; dies widerfährt auch jetzt noch jedem Guten (δαίμων) nach seinem Tode. Die Heroen aber, deren Name ein wenig verändert ist, stammen von ἔρος ab, weil sie aus der Liebe eines Gottes und einer Sterblichen oder eines Sterblichen und einer Göttin hervorgingen; vielleicht hiessen sie auch so von εἶπειν (sagen), weil sie, wie die Heroen in der attischen Mundart auch ῥήτορες und ἐρωτητικοί genannt wurden, weise und tüchtige Redner und Dialektiker waren, sodass man unter Heroen Redner und Sophisten versteht. (XVII). Sokrates geht nun zur Erklärung von ἄνθρωπος über, nicht ohne vorher über die ihm von Euthyphron zu teil gewordene Eingebung zu spotten und den Hermogenes nochmals darauf aufmerksam zu machen, dass bei der Benennung oft Buchstaben eingeschoben oder weggelassen und Accente verändert werden, wie z. B. in Δίφιλος (aus Δι φίλος). Eine ähnliche Umgestaltung fand bei ἄνθρωπος statt, das aus ἀναθρῶν ἃ ὄπωπεν entstanden ist; denn der Mensch bedenkt und vergleicht das, was er gesehen hat, während das Tier dies nicht thut. Ferner heisst die Seele ψυχή, weil sie das Atmen ermöglicht und den Körper neu belebt (ἀναψύχει). Den Anhängern Euthyphrons würde φροσύνη als Bezeichnung der Seele besser gefallen, weil sie im Verein mit der Vernunft die Natur aller Dinge ordnet und zusammenhält, also auch die Natur (φύσις) des Leibes hält (ἔχει)

und tr
nach d
(σημα),
getroffe
aufbew
Veränd
Göttern
uns vo
wir sie
denn ü
stellung
so zeig
Auch
Wortes
zu Gru
was an
aber ὡ
dass ih
neue I
Herakl
in Ver
nicht z
Mutter
Durchs
kommt
πολλά
Erschü
aus de
Name
Macht
wohl v
durch d
der ir
nicht r
ist dar
an Gü
von ἄε
weil si
würdig
dieser
Ende s
schnell
ihrer I
Hades
an die
klange
Eigens
und d
Reinig
Wahrs
nennen
Bezug
heisst

und trägt. Statt *φροσύνη* sagte man zierlicher *ψυχή*. *σῶμα* hat eine vielfache Bedeutung; nach den einen bezeichnet es das Grabmal (*σημα*) der Seele, nach den andern das Zeichen (*σημα*), da die Seele durch den Körper alles zeige. Das Richtige haben wohl die Orphiker getroffen, nach deren Ansicht der Körper das Gehege der Seele ist, in welchem sie aufbewahrt wird (*σώζεται*), um ihre Vergehen zu büßen. Bei dieser Erklärung ist keine Veränderung nötig. (XVIII). Hermogenes fragt, ob nicht eine ähnliche Erklärung der Götternamen möglich sei. Sokrates bejaht dies, aber mit der Einschränkung, dass wir uns von vornherein bewusst sein müssen, über die Götter nichts zu wissen, und dass wir sie mit den ihnen wohlgefälligen Namen, wie es bei den Gebeten geschieht, nennen; denn über die Götter kann man sich kein Urteil anmassen, sondern nur über die Vor-
401
stellung, nach welcher die Menschen sie benannten. Um mit der Hestia zu beginnen, so zeige sich hier, dass die ersten Sprachbildner kluge und scharfsinnige Männer waren. Auch mit Hilfe der Ausdrücke in fremden Mundarten erkenne man den Sinn jedes Wortes. Für Wesen (*ὄβσῖα*) sagte man teils *ἔσσια*, teils *ὄσῖα*. Legt man die Form *ἔσσια* zu Grunde, so kann *Ἔσῖα* das Wesen der Dinge bedeuten, aber mit Recht auch alles, was an dem Wesen Anteil hat; denn auch in Athen sagte man *ἔσσια* für *ὄβσῖα*. Wer aber *ὄσῖα* sagt, der denkt wohl mit Heraklit an die Bewegung aller Dinge und glaubt,
402
dass ihr das Prinzip des Stossens (*τὸ ὠθῶν*) zukomme. (XIX). Sokrates giebt jetzt eine neue Erklärung für den Namen Kronos und bringt ihn sowie den Namen Rhea mit Heraklits Lehre, nach welcher alles Seiende in einem fortwährenden Flusse begriffen ist, in Verbindung. Dass beide Gottheiten ihre Namen von Strömen haben, ist nach Sokrates nicht zufällig, ebenso dass nach Homer Okeanos der Erzeuger der Götter und Tethys die Mutter ist; denn *Τηθύς* ist zusammengesetzt aus dem Durchsiebenden (*διαπτόμενον*) und Durchsickernden (*ἡθρόμενον*). Dies alles stimmt mit Heraklits Ansicht überein. Poseidon kommt vielleicht von *ποσιδεσμος*, weil ihn das Meer am Schreiten verhindert, oder von
403
πολλά εἰδώς, da man statt des *σ* ursprünglich *λλ* sprach, vielleicht auch von *ὁ σείων* (der Erschütternde), indem man *π* und *δ* einschob. Pluton kommt von *Πλοῦτος*, weil Reichtum aus der Erde heraufkommt, Hades aber von *τὸ ἀειδές* (das Unsichtbare); und weil dieser Name gefürchtet ist, sagt man lieber Pluton. (XX). Aber die Vorstellung von der Macht dieses Gottes ist irrig und die Furcht vor ihm unbegründet; denn es würden doch wohl viele ihm zu entrinnen suchen, wenn er nicht alle mit dem stärksten Bande, nämlich durch die Liebe zur Tugend fesselte. Und dies geschieht um so leichter, da die Menschen, der irdischen Hülle entkleidet, zu ihm kommen und von den rasenden Leidenschaften nicht mehr gepeinigt werden. Auch versteht es Hades, schöne Reden vorzutragen und ist darin ein vollkommener Sophist. Weil er aber die Menschen an seinem Ueberfluss an Gütern teilnehmen lässt, heisst er Pluton. Hades hat also nicht von *ἀειδές*, sondern
404
von *ἄει εἰδώς* (der alles Schöne immer weiss) seinen Namen. (XXI). Demeter heisst so, weil sie wie eine Mutter die Speise giebt (*διδοῦσα ὡς μήτηρ*); Hera aber ist die liebenswürdige (*ἑρατή*), welche auch Zeus aus Liebe genommen haben soll; vielleicht entstand dieser Name auch aus *ἄηρ*, indem der himmelskundige Gesetzgeber *α* vom Anfang an das Ende setzte; dies erkennt man auch jetzt noch, wenn man das Wort Hera wiederholt schnell spricht. Pherrephatta müsste eigentlich Pherepapha wegen ihrer Weisheit und ihrer Betastung des Bewegten (*ἐπαφή τοῦ φερομένου*) heissen; daher ist auch der weise Hades ihr Gemahl. Viele fürchten sich grundlos vor dem Namen Pherrephatta, da sie an die Veränderung in *φερσεφόνη* (todbringend) denken. Jetzt sagt man des Wohl-
405
klanges wegen Pherrephatta. Der einzige Name Apollo passt vortrefflich zu den vier Eigenschaften des Gottes, nämlich der Kunst der Musik, des Wahrsagens, der Heilkunde und des Bogenschiessens. (XXII). Denn in Bezug auf die Heilkunde heisst er der Reinigende und von den Uebeln Erlösende (*ὁ ἀπολύων τε καὶ ἀπολύων*), in Bezug auf die Wahrsagekunst das Wahre, Einfache (*ἀπλοῦν*) — wie ihn ja auch die Thessaler Aplun nennen, — in Bezug auf die Kunst des Bogenschiessens der Immertreffer (*ἄει βάλλον*), in Bezug auf die Astronomie, in der man von Polen (Drehpunkten) spricht, und die Musik heisst er der Zusammendreher (*ὁμοπολῶν*), da er der Gott des Zusammendrehens, d. h. der

Bewegung nach einer bestimmten Harmonie ist. Wie man nun statt ὁμοκλευθος (Gebierter) und ὁμόκοιτις (Gemahlin) ἀκόλουθος und ἄκοιτις sagte und α demnach das »zusammen« bedeutet, so sagt man auch Ἀπόλλων für ὁμοπολῶν, wobei man zur Vermeidung des Gleichklanges mit dem unangenehmen ἀπολῶν (der da verderben wird) noch ein λ einschob. Die Musen sind von μῶσθαι, dem Nachsinnen und Streben nach Weisheit benannt. Leto heisst so, weil sie sanftmütig und nachgiebig (ἐθελήμων) ist; nach der Bezeichnung der Ausländer heisst sie Letho, weil sie eine sanfte Sinnesart (λεῖον ἦθος) besitzt. Die jungfräuliche Artemis bezeichnet das Sittsame und Frische (τὸ ἀρτεμές καὶ κόσμιον), vielleicht auch das, dass sie der Tugend kundig ist (ἀρετῆς ἴστωρ) und die Kinderzeugung hasst (ἄροτον μισήσασα τὸν ἀνδρὸς ἐν γυναικί). (XXIII). Dionysos würde als Geber des Weines (δαΐδους οἴνον) scherzhaft Didoinysos heissen, aber mit demselben Rechte auch οἴνουος, weil der Wein in den Trinkenden den Glauben erweckt, sie hätten Verstand (οἴνος-οἴεσθαι-νοῦς) Aphrodite hat ihren Namen, wie Herodot richtig sagt, wegen ihrer Entstehung aus Schaum (ἀφρός). Athene heisst auch Pallas nach dem Waffentanze, von πάλλειν καὶ πάλλεσθαι (schwingen und sich schwingen lassen). Schwieriger ist der Name Athene zu erklären. Nach den Behauptungen der meisten Erklärer stellte Homer die Göttin als Verstand und Denken (νοῦς τε καὶ διάνοια) dar. Mit einer ähnlichen Vorstellung nannte sie der Namenbildner Gottesvernunft (θεοῦ νόησις), um damit gleichsam zu sagen: das ist die Gottvernunft (ἄ θεονόα), wobei er nach Art der Ausländer α statt η setzte und ι und σ wegliess. Vielleicht hiess sie auch Theonoe, weil sie Göttliches denkt (θεῖα νοεῖ), oder Ethonoe als das Denken im Gemüt (ἐν τῷ ἦθει νόησις). Später sagte man des Wohlklanges wegen Athena. Hephaistos kommt von Φαῖστος (der Leuchtende), an das vorn ein η hinzutrat. Ares bedeutet mit Recht sowohl männlich und tapfer (ἄρρεν καὶ ἀνδρεῖον) als auch rauh und unbeugsam (ἄρρατος). Sämtliche Eigenschaften und Bezeichnungen des Hermes, wie Dolmetscher, Bote, diebisch, trügerisch in der Rede und Meister im Marktverkehr haben ihren Mittelpunkt in der Macht der Rede. Der Gott also, der das Reden ersann (εἶρειν ἐμήσατο), wird vom Gesetzgeber gleichsam Eiremes, später mit einer Verschönerung Hermes genannt. [Von demselben εἶρειν hat wohl auch Iris ihren Namen.] (XXIV). Sein Sohn, der oben glatte, unten rauhe, bockähnliche Pan gleicht mit seiner Doppelnatur der Rede, die alles (πάν) andeutet, sich wendet und doppelseitig ist; denn das glatte Wahre in ihr findet sich oben bei den Göttern, die rauhe und bockartige Lüge unten bei den Menschen. Somit wäre er der alles andeutende und sich immer wendende πᾶν μηνύων καὶ ἀεὶ πολῶν), Pan Aipolos. Sicher ist er die Rede selbst oder deren Bruder. Sokrates verlässt nun die Götter und geht zur Erklärung der Namen von Sonne, Mond und Sterne, Erde, Aether, Luft, Feuer, Wasser, Jahreszeiten und Jahr über. Ἥλιος, dorisch ἄλιος, bedeutet, dass die Sonne die Menschen bei ihrem Aufgange zu demselben Zwecke vereinigt (ἀλλίζει) oder dass sie sich in ihrem Laufe um die Erde drängt (εἰλεῖ) oder dass sie allem, was aus der Erde kommt, Farbe giebt (ποικίλλει, αἰολεῖ). Der Mond (σελήνη) wird so genannt von σέλας Glanz, ἀεὶ immer, νέον neu und ἔνον alt; denn nach der Ansicht der Anhänger des Anaxagoras besteht sein Licht immer aus neuem, welches die Sonne bei ihrem Laufe stets auf ihn wirft, und altem aus dem vorigen Monat; der richtigste Name wäre σελαινονεοάσια, zusammengezogen σελαναία. Diese Namen klingen dem Hermogenes wie Musik (διδυραμβῶδες) in den Ohren. Der Monat (μείς) sollte eigentlich μείης von μειοῦσθαι (Kleinerwerden) heissen. Die Gestirne (ἄστρα) führen ihre Bezeichnungen von ἀστραπή (Blitz), der eigentlich, weil er die Augen blendet (ἀναστρέφει) ἀναστρωπή heissen müsste; aber man sagt statt dessen verschönernd ἀστραπή. Bei der Erklärung von πῶρ scheint die Muse Euthyphrons den Sokrates zu verlassen; daher gebraucht er einen Kunstgriff (XXV) und erklärt πῶρ, das auch die Phryger mit einer geringen lautlichen Veränderung als Bezeichnung gebrauchten und das sich mit keinem anderen griechischen Worte in Verbindung bringen lasse, ebenso wie alle anderen Wörter, über die er nichts angeben kann, für Fremdwörter, so auch ἕδωρ, κῶων u. s. w. Die Luft (ἀήρ) bezeichnet durch ihren Namen, dass sie Dinge von der Erde aufhebt (αἶρει) oder immer strömt (ἀεὶ βεῖ) oder dass aus ihrer Strömung Windeswehen (ἄηται) entsteht; deshalb bedeutet sie vielleicht

die Windesströmung (*ἀητορροῦν*). *Αἰθήρ* müsste *ἀειθεῖρ* heissen, weil sein Strom immer um die Luft läuft. *Γῆ*, eigentlich *γαῖα*, ist die Erzeugerin; auch Homer sagt *γεγάασν* für *γεγέννηται*. *Ἵραι*, die Jahreszeiten, altattisch *ἕραι*, sind die Grenzen (von *ὀρίζειν*) für Sommer und Winter, Winde und Ernte; *ἐνιαυτός* und *ἔτος* bilden offenbar einen Begriff; denn das, was das Wachsende und werdende ans Licht bringt und in sich selbst (*ἐν ἑαυτῷ*) prüft (*ἐξετάζει*), nannten die einen *ἐνιαυτός*, die anderen *ἔτος*. Diese Doppelbezeichnung ist ähnlich wie die durch *Ζῆνα* und *Δία*. (XXVI). Sokrates geht nun zur Betrachtung der Wörter, welche sich auf die Tugend beziehen, über, wie z. B. *φρόνησις*, *σύνεσις*, *ἐπιστήμη* u. a. und spielt dabei auf die Herakliteer an durch die Bemerkung, dass es den alten Sprachbildnern so wie den meisten jetzigen Weisen ergangen sei; sie wurden nämlich bei ihren Untersuchungen über das Wesen der Dinge infolge des häufigen Hin- und Herdrehens vom Schwindel erfasst, übertrugen ihren inneren Zustand auf die Dinge selbst und gelangten so zu der Behauptung, dass es in den Dingen nichts Stetiges und Bleibendes gebe, sondern dass sie fortwährend im Fluss (*ρεῖν*) und in Bewegung (*φέρεσθαι*) seien. Und das findet gerade bei der Bildung folgender Wörter statt: *φρόνησις* Denken ist Wahrnehmung der Bewegung und des Flusses (*φορέας καὶ ῥοῦ νόησις*) oder auch Vorteil (Genuss) der Bewegung: *ὄνησις* *φορέας*; *γνώμη* ist Betrachtung des Werdens *γονῆς νόμησις*; denn *νομῶν* ist gleich *σκοπεῖν*; *νόησις* Wahrnehmung, vor Alters *νεόεσις* gesprochen, ist das Streben nach Neuem, d. h. Werdendem (*νέου ἕσις*); *σωφροσύνη*, Besonnenheit, ist das Bewahren (*σωτηρία*) der *φρόνησις*. *ἐπιστήμη* drückt aus, dass die Seele den Dingen gleichmässig nachfolgt und muss mit Abfall des *ε* *πιστήμη*, Treue, heissen; *σύνεσις* bedeutet ein Zusammenfassen, *συνιέναι* oder das, dass die Seele mit den Dingen zusammengeht; *σοφία* ist etwas dunkel und fremdländisch und bedeutet das Halten (*ἐπαφή*) der Bewegung; auch die Dichter sagen bisweilen von einem Gegenstande *ἐσύθη*, er stürzte, enteilte [wie ja auch ein angesehenen lakonischer Bürger *Συός* (Ansturm) hiess]; *ἀγαθόν* bezieht sich auf die bewundernswerte Schnelligkeit (*ἀγαστόν* *θρόν*) der Dinge. (XXVII). *Δικαιοσύνη* ist die Einsicht in das Gerechte (*δικαίου σύνεσις*), *δικαίον* aber das durch alle Bewegung Hindurchgehende (*διαίόν*), das sehr fein und schnell ist, vermittelt dessen das werdende überhaupt wird und das somit Grundursache alles Entstehens ist. Soweit stimmen fast alle überein. Doch für das Gerechte an sich halten die einen die Sonne, andere das Feuer, andere die Wärme des Feuers, noch andere den *νοῦς* des Anaxagoras. Diese Etymologie hat Sokrates, wie Hermogenes glaubt, von andern gehört und bringt sie nicht aus dem Stegreif vor. (XXVIII). *Ἄδικία* ist das Hindernis für das Hindurchgehende, *ἀνδρεία*, eigentlich *ἀνρεία*, ist die dem Strome gegen das Gerechte entgegengesetzte Strömung; auch *ἄρρεν* und *ἀνῆρ* beziehen sich auf das Hinaufströmen (*ἢ ἄνω ῥοή*); *γονή* bezeichnet das Gebären *γονή*; *θηλυ*, das Weibliche, ist von *θηλή* (Mutterbrust) gebildet und diese wiederum hat ihren Namen, weil sie gleichsam das Gedeihen (*τεθηλέναι*) des Angefeuchteten fördert; *θάλλειν*, von *θεῖν* und *ἄλλεσθαι* stellt das Wachstum der Kinder dar. *τέχνη* ist das Haben der Vernunft (*ἕξις νοῦ*), wenn man *τ* weglässt und *ο* zwischen *γ* und *ν* und *η* einschiebt, also *ἐχονόη*. Diese Erklärung findet Hemogenes sehr schlüpfrig. Sokrates entschuldigt sich damit, dass durch die Verschönerungssucht und den Einfluss der Zeit die ursprünglichen (*πρώτα*) Wörter vermittelt Zusatz und Abfall so verdunkelt wurden, dass niemand ihren eigentlichen Sinn versteht, so bei *κάτοπτρον* durch Zusatz des *ρ*, bei *Phinx* durch Abfall des *σ*. Daher warnt Sokrates vor willkürlichen Veränderungen der Wörter, weil fast jedes Wort für jedes Ding passend gemacht werden kann. (XXIX). Dann fährt er im Etymologisieren fort: *μηχανή* ist weitgehendes Vollbringen von *μηκος* und *ἄνειν*. Die Krone aller Bezeichnungen ist *ἀρετή* und ihr Gegenteil *κακία*. Dieses kommt von *κακῶς ἰόν*, dem was sich schlecht bewegt und zwar nach den Dingen hin; *δεῖλια*, Feigheit, bezeichnet eine starke Fessel der Seele, von *λιαν* und *δεῖ*; auch *ἀπορία* drückt ein Hindernis der Bewegung, nämlich des Gehens (*πορεύεσθαι*) aus. *Ἀρετή* aber ist die immerströmende, *ἀειρεῖτη*, und bezeichnet die ungehinderte Strömung; vielleicht nannte sie der Sprachbildner wegen ihrer Vorzüglichkeit *αἰρετή*; beide Bezeichnungen werden in *ἀρετή* zusammengezogen. *Κακόν* zählt Sokrates zu den Fremdwörtern. *Αἰσχρόν* ist das, was das Fortströmende stets hemmt, *ἀει-σχο-ροῦν*,

411

412

413

414

415

416

zusammengezogen *αισχρόν*. *Καλόν* kommt von *καλοῦν*, dem, welches die Dinge benennt, und da dies der Verstand und das Denken ist, so ist es auch schön; statt *καλοῦν* sagte man dann *καλόν*. (XXX). *Συμφέρον* bezeichnet das Mitherumbewegen der Seele zugleich mit den Dingen; das vermöge dessen Gethane ist zuträglich (*συμφέρον*) und angemessen (*σύμφωρον*). *Κερδαλέον* kommt von *κέρδος*, Gewinn, das eigentlich *κέρνος* heisst und mit *κεράννεται* zusammenhängt, weil es sich bei seinem Durchgehen durch alles mit allem mischt; *λοσιτελοῦν* bezeichnet nicht das Löschen der Schuld beim Krämer (*λύειν τέλος*), sondern das stetige Aufheben der Ruhe, wodurch es die Bewegung unaufhörlich und unvergänglich macht; *ὠφέλιμον*, ein Fremdwort, hängt vielleicht mit dem homerischen *ὠφέλλειν*, mehren, fördern, zusammen. (XXXI). Das Gegenteil der erörterten Benennungen bezeichnet *βλαβερόν*, des Wohlklanges wegen aus *βουλ-απτε-ροῦν* zusammengezogen, das was den Strom halten will, also schädlich ist. Das Wort *βουλαπτεροῦν* klingt dem Hermogenes so, als ob ihm Sokrates das Vorspiel zu einem Hymnus auf Athena vorflöte. Sokrates entgegnet, dass die Wortbildner dies verschuldet haben. Er erwähnt noch einmal, dass durch Zusatz und Wegnahme von Buchstaben der Sinn einzelner Wörter, der in der alten Sprache deutlich hervortrat, verdunkelt wurde; so gebrauche man jetzt des vornehmeren Klanges wegen oft *ει* oder *η* anstatt *ι*, *ζ* anstatt *δ*. So nannten die Alten den Tag, welcher nach der Finsternis den Menschen zur Wonne erscheint, *ήμερα*; später sagte man *ήμερα*; jetzt sagt man mit Recht *ήμερα*, weil er zahm macht. Statt *ζυγόν* sagte man früher *δυογόν* wegen der Verbindung zweier zur Lenkung (*δυο-ἀρωγῆ*); *δέον* bezeichnet etwas Nachteiliges, nämlich eine Fessel, dagegen in der alten Form *δίον* etwas Gutes. Denn der Sprachbildner bezeichnete durch die Wörter nötig, nützlich, zugänglich u. s. w., die offenbar dasselbe nur in verschiedener Form ausdrücken, insoweit sie das Ordrende und alles Durchdringende darstellen, das Lobenswerte, dagegen das Tadelnswerte, insofern sie das Hemmende und Fesselnde bezeichnen. *Ζημιῶδες* hiess ursprünglich *δημιῶδες*, das was das Gehende hindert (*δέον τὸ ἰόν*). (XXXII). *Ἡδονή*, eigentlich *ήονή*, weil *δ* eingeschoben ist, ist das Streben nach Wohlbefinden (*δνησις*); *λύπη*, Trauer, ist von der Auflösung (*διάλυσις*) des Leibes so genannt; *ἀνία* ist ein Hindernis der Bewegung (*ιέναι*). Der Schmerz (*ἀλγηδών*), ist von *ἀλγεινόν* abgeleitet, *ὀδύνη*, Gram, vom Eindringen (*ἐνδύσις*) des Schmerzes, *ἀχθηδών* bedeutet offenbar die Schwerfälligkeit der Bewegung, *χαρά* das leichte Ergiessen (*διάχυσις*) des Seelenstromes (*ρόή τῆς ψυχῆς*). *Τερπνόν*, eigentlich *ἐρπνον*, ist dem Hauche (*πνοή*) dessen, was durch die Seele schleicht (*ἐρψις*), nachgebildet; *εὐφροσύνη*, eigentlich *εὐφροσύνη*, ist nach dem Bewegtwerden (*εὐ ἐνυμφέρεσθαι*) benannt. *Ἐπιθυμία* ist die in das Gemüt eindringende (*ἐπὶ τὸν θυμὸν ἰούσα*) Kraft, *θυμός* das Aufbrausen (*θύσις*) der Seele. Das Verlangen heisst *ἕμερος*, weil es nach den Dingen strebend dahinströmt (*ιέμενος ῥεῖ*) und die Seele nach sich zieht; *πόθος* bezeichnet dasselbe, aber dieses Verlangen ist auf einen Abwesenden (*τοῦ ἄλλοθι πον ὄντος*) gerichtet; *ἔρω*, ursprünglich *ἔσρος* — man sagte *ο* statt *ω* — kommt von *ἔσρειν*, weil die Liebe dem von ihr Ergriffenen von aussen, und zwar durch die Augen einfließt. *Δόξα* ist entweder die Verfolgung (*δίωξις*), welche die Seele aufnimmt, um Einsicht in die Beschaffenheit der Dinge zu erhalten, oder es kommt vom Bogenschuss (*τόξου βολή*); mit letzterem stimmt auch *ὄησις*, Glaube, welches wahrscheinlich eine Bewegung (*οἴσις*) der Seele nach den Dingen hin ist, um ihre Beschaffenheit (*οἶόν ἐστι*) zu erkennen; auch *βούλή*, *βούλεσθαι* und *βουλεύεσθαι* deuten auf *βολή*, das Treffen des Zieles, wie *ἀβουλία* auf das Verfehlen des Zieles. *Ἐκούσιον*, das Freiwillige, ist das, was der Bewegung nachgiebt (*τὸ εἶκον τῷ ἰόντι*); *ἀναγκαῖον* bezieht sich auf Unwissenheit und Irrtum und ist zu vergleichen dem Marsche durch Thalschluchten (*ἀγκη*), welche durch ihre Unwegsamkeit das Fortschreiten hindern. (XXXIII). *ἽΟνομα* ist eine Bezeichnung, welche aus dem Satze zusammen gezogen ist, dass die Forschung sich auf das Seiende (*ὄν*) bezieht; dies zeigt besonders *ὀνομαστός* = *ὄν*, *ὄν μάσμα ἐστιν*, das Seiende, nach dem ein Streben stattfindet; *ἀλήθεια* bedeutet die göttliche Bewegung des Seienden; *ψεῦδος* bedeutet das Gegenteil der Bewegung, nämlich das Hemmen derselben, es wird mit den Schlafenden (*καθεύδουσι*) verglichen; doch verdunkelt das hinzugetretene *ψ* die Absicht der Benennung. *Ὀν* und *οὐσία* haben ein *ι* verloren und bezeichnen das Sichbewegen, *τὸ ἰόν*, *τὸ οὐκ ὄν* das Gegenteil, *τὸ*

ὄν
viele
welc
gleich
zeich
Best
mit
(XX
(ὄρθ
auch
schie
hätte
gebe
sovie
wir
wen
ahm
Gest
Nam
dies
das
stell
gebe
nen
die
ihre
müs
nach
und
welc
γε ἄ
seits
nach
und
zu S
zusa
oder
(XX
aus,
die
erra
Nach
in o
wer
die
klär
als
tüm
Sok
noc
wür
mar
nein

obxl ἰόν. Bei den Wörtern ἰόν, ῥέον, δοῶν muss man sagen, dass sie Fremdwörter sind — viele mögen es auch wirklich sein — oder dass sie Stammwörter (πρώτα ὀνόματα) sind, welche wegen ihres Alters unerklärlich oder so verändert sind, dass sie Fremdwörtern gleichen. Wenn man nun aber immer weiter fragt, auf welchem Ausdruck jede Bezeichnung beruht, so muss man schliesslich zu Wörtern gelangen, welche gleichsam die Bestandteile (στοιχεῖα) der übrigen Ausdrücke und Bezeichnungen sind, welche nicht mehr mit anderen Wörtern zusammengesetzt und von solchen nicht mehr abzuleiten sind. (XXXIV.) Nun müssen doch auch die Grund- oder Stammwörter eine Richtigkeit (ἁρθότης) besitzen, welche darin besteht, dass sie das Wesen der Dinge kundgeben; denn auch die abgeleiteten vermögen dies nur vermittelt der Stammwörter. Wie dies geschieht, zeigt am besten folgende Erwägung. Wenn wir weder Stimme noch eine Zunge hätten, dann würden wir wie die Stummen mit dem Kopfe, den Händen u. s. w. Zeichen geben, um die Dinge nachzuahmen, indem wir unseren Körper und seine Bewegungen soviel als möglich denen der nachzuahmenden Sache anzuhneln bestrebt wären. Wenn wir nun mit Stimme, Zunge und Mund etwas darstellen wollen, so ist dies nur möglich, wenn wir ebenfalls die Dinge durch Zeichen nachahmen; folglich ist das Wort eine Nachahmung des Gegenstandes vermittelt der Stimme. Da jedoch jedes Ding Klang und Gestalt, meist auch Farbe hat, so wäre das doch keine Benennung, wenn man durch den Namen diese Eigenschaften nachahmte, also etwa die Stimme der Schafe, Hähne u. s. w.; dies nämlich fällt in den Bereich der Musik und Malerei. Dagegen würde der, welcher das Wesen (οὐσία) der Dinge nachahmt und zwar in Buchstaben und Silben, das darstellen, was jedes Ding ist oder nicht ist, und diesen würde man den Künstler im Namen geben nennen. (XXXV.) Daher muss man die Richtigkeit jener ursprünglichen Benennungen oder Stammwörter, wie ῥοή, die Strömung, ἕναι, die Bewegung, und σχέσις, die Hemmung, zu denen sich noch viele andere gesellen, danach beurteilen, ob sie mit ihren Buchstaben und Silben das Wesen der Dinge nachahmen. Zu diesem Zwecke müssen die Laute eingeteilt und ihr Wert bestimmt werden. Dieselben zerfallen nämlich nach der Ausdrucksweise der Sachverständigen in Vokale (φωνήεντα) und Konsonanten, und zwar in die stummen, ἄφωνα, und die laut- oder klanglosen, ἀφθογγα; ferner in die Laute, welche zwar nicht Vokale, aber doch auch nicht klanglos sind, τὰ φωνήεντα μὲν οὐ, οὐ μὲντοι γὰρ ἀφθογγα. Auch muss man die Vokale ihren verschiedenen Klassen zuteilen. Andererseits muss man zusehen, ob nicht auch die Dinge, welche benannt werden sollen, sich nach demselben Gesichtspunkte wie die Laute auf bestimmte Klassen zurückführen lassen und muss die Laute je nach der Aehnlichkeit (κατὰ τὴν ὁμοιότητα) derselben mit den Dingen zu Silben und diese wieder zu Gegenstandswörtern (ὀνόματα) und Aussagewörtern (ῥήματα) zusammensetzen. Aus beiden setzen wir dann vermittelt der Kunst des Namengebens oder der Rhetorik ein schönes Ganzes, nämlich den Satz oder die Rede zusammen. (XXXVI.) Der nun folgenden Lautsymbolik schickt Sokrates zwei Bemerkungen voraus, nämlich erstens, dass man bei dieser Untersuchung erklären müsse, man wisse nicht die Wahrheit, sondern man suche nur die Meinung der Menschen über diese Frage zu erraten, zweitens, dass es zwar lächerlich und vermessen, gleichwohl aber nötig sei, die Nachahmung der Dinge durch Buchstaben und Silben darzulegen. Denn ohne Einsicht in das Wesen der Stammwörter könnten auch die abgeleiteten Wörter nicht beurteilt werden, wenn man nicht etwa wie einen deus ex machina die Ausflucht vorbringe, dass die Stammwörter richtig sind, weil die Götter sie gegeben haben, oder etwa mit der Erklärung sich helfen wolle, dass die Stammwörter uns von den Barbaren, die älter sind als wir, überliefert worden sind, oder endlich dass man die Stammwörter wegen ihrer Altertümlichkeit ebensowenig wie die Fremdwörter erkennen kann. (XXXVII.) Bevor Sokrates darlegt, dass ρ gleichsam das Werkzeug der Bewegung (κίνησις) ist, erklärt er noch dieses Wort selbst; es ist ein altes Fremdwort, welches jetzt richtig ἕσις heissen würde und kommt von κίειν; denn früher gebrauchte man nur ε, nicht η, ferner schob man ν ein. Es bedeutet eine Bewegung und müsste κίεινσις oder εἰσις heissen. Die Verneinung der Bewegung nannte man mit einer Verschönerung στάσις. Ἰπ erschien dem

Namengeber, da die Zunge nicht ruht und stark erschüttert wird, das beste Werkzeug zur Darstellung des Getragenwerdens und der Bewegung; daher erscheint es in $\rho\epsilon\iota\nu$, $\rho\acute{o}\eta$, Strömen und Strömung, $\tau\rho\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ Zittern, $\tau\rho\alpha\chi\acute{\upsilon}\varsigma$ rauh, heftig, $\kappa\rho\acute{o}\beta\epsilon\iota\nu$ schlagen, $\theta\rho\acute{\alpha}\beta\epsilon\iota\nu$ zerschmettern, $\epsilon\rho\epsilon\lambda\kappa\epsilon\iota\nu$ zerbrechen, $\theta\rho\acute{o}\pi\tau\epsilon\iota\nu$ zerreiben, $\kappa\epsilon\rho\mu\alpha\tau\acute{\iota}\lambda\epsilon\iota\nu$ zerstückeln, $\rho\acute{o}\mu\beta\epsilon\iota\nu$ im Kreise herumdrehen. I bezeichnet das Feine, das alles durchdringt; daher erscheint es in $\acute{\iota}\epsilon\nu\alpha\iota$ und $\acute{\iota}\sigma\theta\alpha\iota$ sich in Bewegung setzen, streben; φ , ψ , σ und ζ , welche etwas Windiges, Geblähtes bezeichnen, bilden die entsprechenden Benennungen nach, wie das Frostige, Sprudelnde, Erschüttern und jede Erschütterung ($\psi\upsilon\chi\rho\acute{o}\nu$, $\zeta\acute{\epsilon}\omicron\nu$, $\sigma\epsilon\acute{\iota}\sigma\theta\alpha\iota$, $\sigma\epsilon\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$); solche Buchstaben verwendet der Namenbildner auch zur Nachahmung des Windigen, Fauchenden ($\varphi\upsilon\sigma\acute{\omega}\delta\epsilon\varsigma$); δ und τ hielt er offenbar wegen des Zusammenpassens ($\sigma\upsilon\mu\pi\acute{\iota}\epsilon\sigma\iota\varsigma$) und Andrückens ($\acute{\alpha}\pi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota\sigma\iota\varsigma$) der Zunge zur Darstellung des Bindens und Feststehens ($\delta\epsilon\sigma\mu\acute{o}\upsilon$ und $\sigma\acute{\tau}\acute{\alpha}\sigma\epsilon\omega\varsigma$) geeignet. Weil er ferner bemerkte, dass die Zunge bei λ am meisten gleitet, so verwendete er λ zur Bildung der Bezeichnungen des Glatten, Gleiten, Oeligen, Leimigen ($\lambda\epsilon\acute{\iota}\alpha$, $\acute{\omicron}\lambda\iota\sigma\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$, $\lambda\iota\pi\alpha\rho\acute{o}\nu$, $\kappa\omicron\lambda\lambda\acute{\omega}\delta\epsilon\varsigma$) u. a. Wegen des Einflusses des γ auf das Gleiten der Zunge bildete er mittelst desselben klebrig, glücklich (angenehm) und kleisterig ($\gamma\lambda\iota\sigma\chi\rho\omicron\nu$, $\gamma\lambda\upsilon\kappa\acute{\upsilon}$, $\gamma\lambda\iota\omega\delta\epsilon\varsigma$). Ferner bemerkte er, dass die Stimme das ν im Innern des Mundes hervorbringe; daher bildete er mit ihm die Benennungen innen und inwendig ($\acute{\epsilon}\nu\delta\omicron\nu$ und $\acute{\epsilon}\nu\tau\acute{o}\varsigma$). A gab er dem Großen, η dem Langen, weil beide Buchstaben gross und lang sind; mit \omicron bezeichnete er das Runde. So hat der Gesetzgeber für jeden Gegenstand ein entsprechendes Zeichen und Wort gebildet und setzt dann aus diesen Bestandteilen das übrige zusammen. Darin also besteht die Richtigkeit der Namen.

(XXXVIII). Hermogenes fordert nunmehr den Kratylus auf, seine Ansicht über die Richtigkeit der Namen deutlich auszusprechen und zu erklären, ob er dem Sokrates beistimme oder nicht. Nachdem Sokrates noch darauf hingewiesen hat, dass keine seiner Behauptungen unanfechtbar sei, da er in ihnen nur seine Vorstellung wiedergegeben habe, erklärt Kratylus, dass er den Orakelsprüchen des Sokrates, gleichviel ob Euthyphron oder eine andere Muse ihn begeisterte, nur vollständig beistimmen könne. Sokrates dagegen traut seiner eigenen Untersuchung nicht und giebt, um sich vor Selbsttäuschung zu bewahren, noch einmal einen Ueberblick über die gewonnenen Resultate. Er wiederholt, dass die Richtigkeit der Benennung darin besteht, dass sie zeigt, wie beschaffen der Gegenstand ist; ferner, dass der Zweck des Wortes die Belehrung oder Mitteilung ist. Kratylus giebt dies zu, leugnet aber, dass je nach der Tüchtigkeit der Gesetzgeber das eine Wort besser oder schlechter ist als das andere; er behauptet, dass man Falsches überhaupt nicht sagen könne; denn nur die wahren Namen und Worte sind richtig; die anderen sind nur ein leeres Geräusch und eine wirkungslose Bewegung der Zunge. (XXXIX). Sokrates vergleicht die Benennungen mit Gemälden, da beide Nachahmungen und Abbilder der Gegenstände sind und behauptet, wie das Bild eines Mannes fälschlich einer Frau zugesprochen werden könne, so könnten auch Namen fälschlich einer Sache beigelegt werden; denn nur dann, wenn man das dem Dinge Entsprechende und Aehnliche zuteile, sei die Benennung richtig und wahr, im Gegenteil unrichtig und falsch. Aber nicht allein die Gegenstandswörter ($\delta\nu\acute{o}\mu\alpha\tau\alpha$), sondern auch die Aussagewörter ($\acute{\rho}\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$) und notwendigerweise auch die Sätze ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota$) — als Verbindung beider — können einem Gegenstande fälschlich beigelegt werden. Da man nun auch bei den Stammwörtern einzelne Buchstaben und Silben, wie bei den Gemälden einzelne Farben, zusetzen und wegnehmen kann und da, wenn alles dem Gegenstande Entsprechende angebracht ist, das Abbild gut und schön, dagegen, wenn manches ausgelassen ist, hässlich und schlecht sein wird, so muss es bessere und schlechtere Benennungen, folglich auch bessere und schlechtere Gesetzgeber geben. Dagegen wendet Kratylus ein, dass eine Benennung, der man etwas zugesetzt oder von der man etwas weggenommen hat, entweder gar keine Benennung oder doch eine falsche ist. Sokrates giebt die Gültigkeit dieses Ausspruches hinsichtlich der bestimmten Zahlen zu, bestreitet aber, dass man denselben auf etwas qualitativ Bestimmtes ($\pi\omicron\acute{\iota}\omicron\nu\ \tau\iota$) beziehen dürfe; denn wenn alle Bestandteile, die in dem Gegenstande enthalten sind, auch in dem Abbilde vorhanden wären, dann wäre letzteres kein Abbild

mehr, also auch keine Benennung, sondern es würde zwei Gegenstände geben, die von einander nicht zu unterscheiden wären. (XL). Darin also könne die Richtigkeit der Gegenstände und ihrer Abbilder nicht bestehen. Wenn daher in einer Benennung auch unwesentliche, dem Gegenstände nicht entsprechende Buchstaben enthalten sind, so ist doch der Gegenstand benannt, wofern nur der Charakter des Gegenstandes durch das Wort ausgedrückt ist, wenn man auch zugeben muss, dass ein Wort gut ist, wenn es alle zutreffenden Laute enthält, schlecht dagegen, wenn nur wenige. Dasselbe gilt auch vom Satze. Sokrates greift wieder auf das früher Gesagte zurück und zwingt den Kratylus zur Anerkennung der Resultate, dass die Wörter vermittelt der Buchstaben und Silben Zeichen für die Gegenstände sind, dass es Stammwörter und zusammengesetzte Wörter giebt, endlich dass die Wörter nicht durch Uebereinkunft (*ζυνθήκη*), sondern durch Ähnlichung (*ὁμοιωματι*) der Stammwörter und ihrer Elemente, der Buchstaben, an die Dinge entstanden sind. (XLI). Sokrates zeigt nun an dem Worte *σκληρότης*, dass die Benennungen nach diesem Gesetze allein nicht gebildet sein können; denn da gemäss der besprochenen Lautsymbolik λ das Geschmeidige, ρ das Harte bedeute, da das schliessende ρ nicht das Harte, dagegen das schliessende ρ in *σκληρότης* — so sprachen die Eretrier — ebenfalls das Harte bedeute, so könne die Natur des Gegenstandes nicht aus den Buchstaben, sondern nur mit Hilfe der Gewohnheit und des Uebereinkommens (*ἔθει καὶ ζυνθήκη*), welche auch die unähnlichen Buchstaben bedeutsam machen, erkannt werden. Wenn man nun auch die Forderung als Hauptsache hinstellen müsse, dass die Benennungen nach Möglichkeit den Gegenständen ähnlich seien, so müsse man doch auch die Uebereinkunft gleichsam als einen Ballast (*φορτικόν*) zur Richtigkeit der Bezeichnungen zu Hülfe nehmen. (XLII). Jetzt widerlegt Sokrates die Behauptung des Kratylus, dass derjenige, welcher das Wesen des Wortes, der Benennung kenne, auch die Dinge selbst kenne, da ja jene dieser ähnlich seien und demnach die Wörter die beste Einsicht in die Dinge oder Gegenstände gewähren. In dieser Ansicht liegt offenbar eine grosse Gefahr der Täuschung, da der erste Wortbildner die Wörter offenbar nach der Vorstellung, die er von den Dingen hatte, gestaltete; folglich sind, wenn die Vorstellungen des Sprachbildner falsch waren, auch die von ihm gebildeten Wörter falsch. Kratylus entgegnet, dass der Sprachbildner die Wörter mit der Einsicht in ihr Wesen gebildet habe; wo diese Einsicht gefehlt habe oder unrichtig sei, seien auch seine Gebilde keine Wörter. Dass ferner der Namenbildner von der Wahrheit nicht abgewichen sei, dafür zeuge die innere Uebereinstimmung der nach demselben Prinzipie gebildeten Wörter. Das lässt Sokrates nicht gelten; denn der Sprachbildner könne ja einen falschen Anfang gemacht und dem entsprechend das übrige mit mathematischer Konsequenz gebildet haben, so dass zwar innere Uebereinstimmung herrsche und dennoch das Ganze falsch sei wegen des falschen Anfanges und der falschen Grundlage. Dazu komme, dass, wenn die Wörter nach gewissen Prinzipien gebildet sein sollen, wie denen des Gehens, der Bewegung und des Flusses, sich Wörter finden, welche sich nach zwei entgegengesetzten Prinzipien erklären lassen. So liesse sich *ἐπιστήμη* (eigentlich *ἐπιστήμη*) als das erklären, was die Seele zum Stehen bei den Dingen bringt (*ἵστησι*) und nicht mit Abfall des ε als *πιστήμη*; *βέβαιον* würde die Nachahmung einer Unterlage (*βάσις*) und eines Stillstandes (*στάσις*) bedeuten; *ἵστορία* bringt den Fluss zum Stehen (*ἵστησι τὸν ῥοῦν*); *πιστόν* ist ein Stillstehen (*ιστάν*); *μνήμη* wäre ein Bleiben (*μονή*) in der Seele. Dagegen würden *ἀμαρτία* und *ἔμφορα* leicht dasselbe bedeuten wie *όνεσις* und *ἐπιστήμη*; auch *ἀμαθία* und *ἀκολασία* würden ähnliches bedeuten. So würden einerseits Wörter, die wir als Benennungen der schlechtesten Begriffe ansehen, dieselbe Bedeutung haben wie die Bezeichnungen für die edelsten Begriffe, ausserdem würde ausser dem Prinzipie der Bewegung sich aus das der Beharrlichkeit (*τὸ μένον*) ergeben, wenn auch ersteres den meisten Wörtern zukäme. (XLIII). Hierbei zeigt sich noch eine andere Schwierigkeit. Wenn die Erkenntnis der Dinge oder Gegenstände nur aus den Wörtern oder Benennungen gewonnen wird, so kann der Sprachbildner diese Erkenntnis des Wesens der Dinge bei der Bildung der Stammwörter nicht besessen haben, da es ja überhaupt noch keine Wörter gab, aus

denen er die Erkenntnis hätte gewinnen können. Kratylus weiss sich nicht zu helfen und muss schliesslich die Bildung der Stammwörter einer übermenschlichen Macht zuschreiben. Sokrates lässt auch das nicht gelten, weil dadurch der in den Benennungen hervortretende Widerspruch der mit einander streitenden Prinzipien der Ruhe und der Bewegung noch nicht aufgehoben würden. Daher müsse man von den Bezeichnungen absehen und ein anderes Mittel zur Erkenntnis der Dinge suchen. Man könnte zwar versucht sein zu glauben, dass man doch immerhin aus den Benennungen, die ja Abbilder der Dinge seien, das Wesen der benannten Dinge erkennen könne. Aber selbst wenn dies möglich wäre, so sei es doch besser, aus der Wirklichkeit zu erkennen, ob das Abbild der Gegenstände richtig ist, als aus dem Abbilde die Wirklichkeit zu erkennen. Soviel stehe also jedenfalls fest, dass das Wesen der Dinge nicht aus den Benennungen, sondern aus ihnen selbst erkannt und erforscht werden müsse. (XLIV). Sokrates fährt fort: Wenn auch die Sprachbildner die Benennungen wirklich nach dem Prinzip der Bewegung gebildet haben, so täuscht doch auch dieses Prinzip, da die Sprachbildner gleichsam in einen Strudel geraten sind und uns in diesen nachziehen. Denn es giebt doch etwas Gutes und Schönes an sich, das ausserhalb aller Bewegung sich immer gleich bleibt (*τοιούτων ἀεί ἐστιν, οὐδὲν ἐστιν*). Ausserdem gäbe es auch keine Möglichkeit der Erkenntnis, wenn alles sich veränderte; denn wenn selbst die Erkenntnis sich veränderte, würde die Erkenntnis eben aufhören, Erkenntnis zu sein; es gäbe dann weder ein Subjekt noch ein Objekt derselben (*οὔτε τὸ γνωσόμενον οὔτε τὸ γνωσθησόμενον*). Daher kann man hier keine Bewegung annehmen. Freilich ob diese Ansicht oder die Heraklits und seiner Anhänger richtig ist, lässt sich schwer entscheiden. Jedenfalls darf ein verständiger Mensch seine geistige Ausbildung nicht auf die Wortkunde beschränken, auch sein Urteil nicht auf die Benennungen stützen in der Meinung, er wisse etwas Rechtes; daher darf er auch nicht über alles Seiende das Verdammungsurteil aussprechen, gleich als ob alle Dinge wie kranke Menschen an Katarrh und Fluss litten. Schliesslich fordert Sokrates den Kratylus auf, er möge, da er noch jung sei, lernen, selbst zu denken und nicht leicht jedes Urteil annehmen. Die Resultate seines Denkens möge er ihm später einmal mitteilen. Kratylus entgegnet, dass er, wenn er sich die Sache recht überlege, doch mehr zu Heraklits Ansicht hinneige. Im übrigen möge auch Sokrates die Sache noch ferner in Erwägung ziehen.

3. Die verschiedenen Auffassungen des Dialogs.

Im Auslegen seid frisch und munter!
Legt ihr's nicht aus, so legt was unter!

Goethe, Zahme Xenien II.

Unter allen Dialogen Platons hat wohl keiner so verschiedene Beurteilung erfahren, als der Kratylus. Kann man nun auch nicht leugnen, dass dies in der Dunkelheit des Dialogs selbst, in dem scheinbar lockeren und schwer erkennbaren Zusammenhange seiner einzelnen Teile, endlich in der verhältnissmässigen Länge des sogenannten etymologischen Teils begründet ist, so darf man doch andererseits nicht verkennen, dass nur zu oft moderne Anschauungen und der heutige Standpunkt der Sprachwissenschaft als Massstab der Beurteilung an den Dialog angelegt worden sind, so dass es selbst einem scharfsinnigen Leser schwer wird, Antikes und Modernes streng zu sondern und zu scheiden und sich für eine der mannigfachen und durchaus verschiedenen Auffassungen bedingungslos zu entscheiden. Besonders nach drei Richtungen hin hat sich dieser Unterschied der Auffassung geltend gemacht, nämlich in der verschiedenen Beantwortung der drei Fragen: 1. Wieviel ist Scherz und wieviel Ernst in dem Dialoge? Mit der Beantwortung dieser Frage hängt zugleich die Entscheidung über Zweck und Stellung des etymologischen Teils zusammen. 2. Gegen wen ist die Polemik gerichtet? 3. Welches

ist der Zweck oder die Grundidee des Dialogs? Damit soll jedoch nicht gesagt sein, dass jeder der Gelehrten, welche über den Kratylus geschrieben haben, alle drei Fragen behandelt oder beantwortet hat.

Obgleich eine lange Reihe von Schülern und Erklärern viele Jahrhunderte hindurch für die Erhaltung und Erläuterung der Werke Platos sorgte und das Studium derselben wohl zu keiner Zeit völlig daniederzulegen hat, so sind uns doch die Früchte jener Bestrebungen verloren gegangen. Selbst von den Kommentaren der späteren römischen Kaiserzeit sind, wenn man von den Schriften des Proklus absieht, nur wenige Bruchstücke erhalten. Besonders mit unserem Dialoge scheint man sich im Altertum¹⁾ nicht eingehender beschäftigt zu haben und daher im allgemeinen nur zu oberflächlichen Anschauungen und Auffassungen gelangt zu sein. So sagt Dionysius von Halicarnass de comp. verb. IV pag. 106 Sch.: Τὰ κράτιστα νέμω ὡς πρῶτον τὸν ὑπὲρ ἐτυμολογίας εἰσαγαγόντι λόγον Πλάτωνι Σωκρατικῆ πολλοῦ καὶ ἄλλοι μάλιστα δ' ἐν Κρατύλῳ. Während dieser also die Behandlung der Etymologie als Hauptzweck des Dialogs betrachtete, glaubte Favorinus aus Arelate in ihm eine grammatische Untersuchung erblicken zu dürfen; denn Diogenes Laert. III, 25 berichtet aus dessen Παντοδαπῆς ὕλης (ἱστορίας) VIII folgenden Ausspruch: Πρῶτος ἐθεώρησε (sc. ὁ Πλάτων) τῆς γραμματικῆς τὴν δύναμιν. Auch das Wenige, was uns von den Studien über den Kratylus aus dem Mittelalter bekannt ist, erscheint nicht der Berücksichtigung wert. Eine rühmliche Ausnahme macht der Kommentar des Neuplatonikers Proklus, der leider nicht vollständig, sondern nur in Auszügen, welche Fr. Boissonade (Leipzig 1820) herausgegeben hat, auf uns gekommen ist. Ist er auch zuweilen verworren und vielfach mit rhetorischen, mythischen und theosophischen Elementen durchsetzt, so enthält er doch auch vieles Wertvolle. Einzelne Irrtümer und Widersprüche finden eine ungesuchte Erklärung in den Worten der Vorrede Boissonades (S. VIII): codices habui omnes chartaceos, recentissimos omnes. Nec non monendum est in hisce eclogis non puram semper ipsamque Procli manum exhiberi; nam identidem inexpectata prodit epitomatoris nescio cuius oratio Proclum laudantis, verbi causa, cap. 30. 49. 56. 112. 153. Steinthal schätzt den Kommentar des Proklus sehr gering. So nennt er (a. a. O. I, S. 357) seine Darstellung wirr, erklärt den Verfasser (ebenda S. 170) für völlig unfähig, einen getreuen Bericht über alte Philosopheme zu geben und sagt sogar (ebenda S. 168) dass alles, was Proklus als Ergebnis des Kratylus finde (in Cratyl. c. β', S. 5) durchaus falsch ist. Ich kann seiner Meinung nicht beistimmen; denn die angezogene Stelle lautet: Ὅτι τὰ ὀνόματα καὶ τὰ φύσει ἔχοντα τοῦ θεοῦ μετέχει, καὶ τὰ θεοῦ ὄντα καὶ τοῦ φύσει μετεἰληφεν καὶ διὰ τοῦτο τὰ ὀνόματα πάντα φύσει καὶ πάντα θεοῦ, καὶ τὰ μὲν φύσει, τὰ δὲ θεοῦ und besagt doch nur, dass die Benennungen ebenso grossen Anteil an der natürlichen, durch die lautliche Nachahmung hervorgerufenen und dem Wesen der Dinge entsprechenden Bildung als an der willkürlichen Festsetzung haben. Dasselbe sagt er noch ausführlicher im ersten Kapitel (α', S. 1): Ὅτι ὁ σκοπὸς τοῦ Κρατύλου τὴν ἐν ἐσχάτοις ἐπιδείξει τῶν ψυχῶν γόνιμον ἐνέργειαν καὶ τὴν ἀφομοιωτικὴν δύναμιν, ἣν κατ' ὁσὶαν λαχούσαι διὰ τῆς τῶν ὀνομάτων ὀρθότητος αὐτὴν ἐπιδείκνυνται. Ἐπειδὴ δὲ ἡ μεριστὴ τῶν ψυχῶν ἐνέργεια διαμαρτάνει πολλαχῶς τῶν οἰκείων τελῶν . . . , χάραν εἰκότως ἔχει καὶ τὰ ἀόριστα καὶ τύχη καὶ αὐτομάτως περιφερόμενα ὀνόματα . . . d. h. „der Zweck des Kratylus ist schliesslich, die schöpferische Thätigkeit der Seelen und ihre Fähigkeit der Nachbildung der Dinge, welche sie entsprechend der Natur der Dinge erhalten haben, zu zeigen und dieselbe an der Richtigkeit der Wortbildung nachzuweisen. Da aber diese Thätigkeit oft ihren Zweck verfehlt, so müssen auch die durch Zufall und Willkür entstandenen und gebräuchlichen Wörter ihre Stelle erhalten, also gelten.“ Ist dies auch nicht der eigentliche und einzige Zweck dieses Dialogs, so ist es doch der Inhalt des weitaus grössten Teils desselben. Aehnlich steht es mit dem, was Proklus über die Richtigkeit der Benennungen an mehreren Stellen sagt.

¹⁾ Ich gestehe offen, dass ich über die Benutzung und das Studium der platonischen Schriften im Altertum und Mittelalter keine tieferen Studien machen konnte. Auch ist mir kein Buch bekannt geworden, aus dem ich ausreichende Belehrung darüber hätte schöpfen können.

Schliesslich möge noch die Ansicht des durch Neuplatoniker gebildeten Boëthius hier Erwähnung finden, weil auch neuere Erklärer wie Hermann u. a. auf sie zurückgehen. Derselbe sagt in seinen *commentarii in libr. Aristot. de interpr. II*, p. 314 ed. Ven.: *Plato vero in eo libro, qui inscribitur Cratylus, aliter esse constituit orationemque dicit supellectilem esse quandam atque instrumentum esse significandi res eas, quae naturaliter intellectibus concipiuntur, eamque intellectum vocabulis discernendi; quod si omne instrumentum naturalium rerum secundum naturam est, ut videndi oculus, nomina quoque secundum naturam esse arbitratur. Sed hoc Aristoteles negat, et Alexander multis in eo nititur argumentis monstrans orationem non esse instrumentum naturale.* Er zog also nur die sprachliche Seite des Dialogs in Betracht und behauptete, dass Plato sich für die *φύσει ὀρθότης ὀνομάτων* entschieden habe. — Auch in der Folgezeit sind die *Kratylus*-Studien sehr oberflächlich, einseitig und wenig umfangreich gewesen.

Erst unser Jahrhundert und besonders die jüngste Zeit hat Schriften aufzuweisen, welche an Tiefe und Ausführlichkeit nichts zu wünschen übrig lassen. Um eine Einsicht in die historische Entwicklung der verschiedenen Auffassungen zu geben, muss ich es mir versagen, das Verwandte in den einzelnen Ansichten ohne Rücksicht auf die Zeit zu verknüpfen; jedoch wird am Schlusse dieser Darstellung eine Uebersicht und Gruppierung der einzelnen Ansichten nach ihrer Verwandtschaft in den Hauptpunkten gegeben werden. Ich lasse nunmehr eine Darstellung der verschiedenen Ansichten, wie sie der Reihenfolge nach hervorgetreten sind, folgen.

Fr. Ast (*Platon's Leben und Schriften*, Leipzig 1816, S. 264 ff.) glaubt, dass die Polemik und Persiflage Platons gegen die sophistischen Sprachforscher oder die grammatischen (sic!) Sophisten (S. 267) gerichtet ist, unter ihnen besonders gegen die heraklitisierenden Sophisten der späteren Zeit, auch Homereer genannt, weil sie sich bei ihren Ableitungen hauptsächlich auf Homer und Hesiod stützten. Sie betrachteten die Sprache als Mittel der Erkenntnis und fanden je nach ihrem verschiedenen Standpunkte entweder das Prinzip des unveränderlichen Seins und Stillstands der Eleaten oder das der ewigen Bewegung des Herakleitos in ihr niedergelegt; sie erklärten, ohne auf die Elemente zurückzugehen, die abgeleiteten und zusammengesetzten Wörter auf das Willkürlichste. Aber diese Persiflage wird aufgehoben durch die gegen Euthyphron gerichtete, der den Priester und gelehrten Dolmetscher der alten mythischen Dichter, besonders Homers, machte (S. 271), andererseits mit den mythischen Namen der Götter ein gedankenloses Spiel trieb, also in „beiderlei Hinsicht der Repräsentant der Deisidaimonie und der irreligiösen Leichtsinngigkeit des athenaischen Volkes war“ (S. 271 fg.). Der Zweck des Dialogs ist nach Ast der Beweis, dass der Sprache nicht allein eine natürliche Angemessenheit und Aehnlichkeit mit den bezeichneten Dingen zu Grunde liegt, sondern dass sie auch auf Willkür, Uebereinkunft und Gewohnheit beruht. Den echt platonischen Geist erkennt Ast darin, dass Plato an die Streitfrage über die Richtigkeit der Wörter die Untersuchung über das Verhältnis, in welchem die Sprachelemente an sich (*φύσει*) zu den Dingen stehen, und über ihre natürliche Bedeutung anknüpft, dass er ferner durch den ganzen Dialog hindurch die eleatischen und heraklitischen Philosopheme einander gegenüberstellt. Ebenso erscheint ihm der Ton des Vortrags echt platonisch; in ihm „ist der Ernst mit Ironie und Persiflage so verwebt, dass man das eine vom andern fast nicht zu scheiden vermag“ (S. 268). Als echt wissenschaftlich erklärt Ast mit Recht „die Ansicht von der Sprachkunst als eigentlichen Kunst und Wissenschaft, die Zurückführung der Sprache auf ihre Elemente, die Einteilung derselben (425 B) und die Ergründung ihrer ursprünglichen Bedeutung“ (424 B ff.). Am Schlusse des Dialogs wird nach A. die Ideenlehre nur als ein neues Widerlegungsmittel gegen die Ansichten der Herakliteer zu den anderen Mitteln hinzugefügt. — Ast's Ansicht enthält manche Wahrheiten; indessen bildet seine Auffassung kein einheitliches Ganze und entbehrt des führenden roten Fadens, nämlich der Gruppierung des Stoffs unter leitende Gesichtspunkte.

Fr. Schleiermacher, der geistreiche, sinnige Erklärer und Uebersetzer der platonischen Schriften geht in seiner Einleitung zur Uebersetzung des *Kratylus* (Platons

Werke übersetzt u. s. w., Berlin 1804—10) nach einigen einleitenden Worten dazu über, „aufmerksam zu machen, was ernsthaft gemeint sei und was Scherz“. Die Behauptungen, dass die Sprache das Kunstwerk des Dialektikers sei und dass das Benennen der Natur der Dinge gemäss geschehen müsse, werden als Ernst anerkannt (S. 6), als Scherz dagegen die Etymologien der Heroennamen u. s. w. (S. 7). Den einzelnen Etymologien des grösseren zweiten Abschnitts wird ebenfalls aus mehreren Gründen, welche Schleiermacher einzeln anführt, der ernsthafte Charakter abgesprochen. Für ernsthaft hält dagegen Schleiermacher den Unterschied zwischen Stammwörtern und abgeleiteten Wörtern (S. 8), für scherzhaft die versuchte Lautphysiologie der einzelnen Buchstaben.

Jedenfalls wird man mit Schleiermacher übereinstimmen, dass überall da, wo Sokrates seine Weisheit auf Enthyphron zurückführt, Scherzhaftes vorgetragen wird. Mit scharfem Auge macht Schleiermacher die für die Beurteilung des Dialoges äusserst wichtige Wahrnehmung, dass „alles Allgemeine ebenso ernsthaft zu nehmen ist, wie der Kern eines jeden platonischen Gespräches“, dagegen das Besondere scherzhaft ist (vgl. auch S. 14). Nur werden wir ihm darin nicht beistimmen können, dass „Plato sich das Besondere jener Sprachbehandlung abgesteckt hat, um wer weiss welche Komödie aufzuführen“, da eine solche Auffassung Platons durchaus unwürdig ist. Im allgemeinen behält Schleiermacher recht, wenn er mit schönen Worten sagt, dass im Kratylus, wie im Euthydemus eine ironische Masse und eine ernsthafte Untersuchung wunderbar in einander gewebt sind (S. 9; vgl. S. 5 fg.). Die Verdienste, welche sich Plato durch unsern Dialog um die Sprache erworben hat, stellt Schleiermacher ebenso schön als treffend in folgenden Worten dar: „Sehen wir zu, wie er die Meinung des Hermogenes angreift und statt eines auf's Geratewohl zusammengerafften, nur durch Verabredung bestätigten, die Sprache darstellt als ein nach einer inneren Notwendigkeit und als Abbild einer Idee gewordenes, von dem Künstler zu beurteilendes und zu verbesserndes Kunstwerkzeug, und wie er die Zusammensetzung und Verwandtschaft der Töne vergleicht mit der Verwandtschaft und den zusammengesetzten Verhältnissen der Dinge und beide als nebeneinanderlaufende und einander entsprechende Systeme ansehen will, die also gewiss in einem höheren Eins sind, und wie er in der physiologischen Qualität der Töne den Grund alles bedeutsamen, in der Sprache nicht etwa als Nachahmung des hörbaren, sondern als Darstellung des Wesens der Dinge anzusehen befiehlt: so müssen wir gestehen, dies gehört zu dem tiefstnennigsten und grössten, was jemals über die Sprache ist ausgesprochen worden“ (S. 9). Um so befremdlicher und wunderlicher erscheint es, wenn Schleiermacher die Annahme eines konventionellen Elementes in der Sprache als eine Ausrede dessen erklärt, der nicht völlige Rechenschaft zu geben weiss (S. 10). Die eigene Ansicht Platons über die Sprache findet Schleiermacher in der von Plato nicht näher ausgeführten Aufhebung des Gegensatzes zwischen der Meinung des Kratylus und der des Hermogenes. Aber eben deshalb, weil diese Aufhebung nur angedeutet, nicht durchgeführt ist, muss der Schwerpunkt des Gespräches nach Schleiermacher in etwas anderes verlegt werden, nämlich in das Verhältnis der Sprache zur Erkenntnis, welches nach Schleiermacher im platonischen Sinne so aufzufassen ist, dass nicht die Sprache Quelle der Erkenntnis ist, sondern dass eher die Sprache nur als ein Produkt der Erkenntnis und als durch sie bedingt zu betrachten ist (S. 11). Damit hängt offenbar die durch das ganze Gespräch sich hindurchziehende Polemik zusammen, welche davor warnt, die Sprache als Quelle der Erkenntnis anzusehen und zur Entscheidung darüber anzurufen, welche von zwei entgegengesetzten Ansichten wahr oder falsch ist. Jedenfalls setzt diese Polemik voraus, dass ein solches Verfahren irgendwo geübt wurde. Dieser Missbrauch der Sprache kann nur von den Anhängern der jonischen Schule getrieben worden sein und zwar in doppelter Hinsicht: 1. aus Skepsis gegen das Wissen als ein Bestehendes, „um alles in unauflöserlicher Verwirrung und in unstemem Schwanken darzustellen“; 2. in dogmatischer Absicht, um zu zeigen, dass auch in der Namengebung der unaufhörliche Fluss aller Dinge sich kundgiebt (S. 12). Doch scheint uns hier fast die Geschichte zu verlassen, da erst in der stoischen Schule die Sprache als Begründungsmittel der Erkenntnis gebraucht wurde.

Von hier aus macht nun Schleiermacher den sonderbaren Rückschluss, dass, da ein grosser Teil der stoischen Lehre der des Herakleitos entlehnt sei und Antisthenes als der Stifter nicht nur der Kyniker, sondern auch der Stoiker zu betrachten sei, nur Antisthenes der Gegenstand dieser Polemik sein könne, zumal da er das Werk des Herakleitos ausgelegt haben soll und mehrere seiner Werke offenbar die Sprache zum Gegenstand hatten. Vortrefflich bemerkt Schleiermacher, dass das Verhältnis der Sprache zur Erkenntnis hier wie im Theätet ganz auf der richtigen und falschen Vorstellung beruht, ja dass Sprache und Vorstellung ein und dasselbe sind (S. 13). Aus dieser Ansicht entspringt auch die Polemik gegen das ausschliessliche Leugnen jedes Irrtums auf dem Gebiete der Vorstellung, welche im Theätet begonnen und im Euthydemus fortgesetzt wird. An den Gorgias erinnert nach Schleiermacher die Art und Weise, wie auch hier zuletzt die Realität des Schönen und Guten an die des Wissens sich anschliesst. Allein wie es der Charakter dieser Reihe platonischer Werke ist, die wissenschaftlichen Zwecke Platos weiterzuführen, so geht auch der Kratylus weit über die persönliche Polemik hinaus, indem erstens, wie Schleiermacher sehr scharfsinnig erkannte, durch die Lehre von dem Verhältnis der Bilder zu den Urbildern nicht allein das Verhältnis der Sprache zu den Dingen erörtert, sondern auch zuerst die Ideenlehre aufgestellt wird (S. 14), zweitens aber die Dialektik als die Kunst hingestellt wird, deren Gegenstand das Wahre schlechthin ist in der Identität des Erkennens und Darstellens, während Vorstellung und Sprache ihr Organ sind. Gemäss seiner erwähnten Auffassung hält Schleiermacher auch die meisten Etymologien für antisthenisch (S. 15), obwohl ihm nicht entgeht, dass auch andere Richtungen mit diesem Spotte gezeisselt werden, dass vieles zur Selbstverteidigung gesagt und manches erdichtet ist, um die wunderlichen Etymologien der anderen zu überbieten. Schliesslich führt Schleiermacher die harten und abgebrochenen Uebergänge im letzten Teile des Gesprächs darauf zurück, dass Plato, ermüdet von der Fülle des philologischen Scherzes, nur ungerne zu seinem Gegenstande zurückkehrte und so schnell als möglich dem Ende zueilte. Wenn auch die ganze Auseinandersetzung Schleiermachers mehr geistreiche Aperçus und glänzende Hypothesen als streng durchgeführte Entwicklungen enthält, so haben doch die sorgfältigen und mehr in das Einzelne gehenden Untersuchungen seiner Nachfolger seine Ansichten, mit Ausnahme der Antisthenes-Hypothese, im allgemeinen bestätigt und anerkannt.

Joseph Socher (Ueber Platons Schriften, München 1820, S. 161 ff.) glaubt, dass Plato im Kratylus einerseits die übertriebenen und eitlen Anmassungen der Herakliteer, welche durch ihre verzwickten, lächerlichen Wortableitungen die Uranfänge aller Wörter bestimmen und durch die Benennungen zur Erkenntnis der Gegenstände gelangen wollten, abzuweisen, „andererseits tiefer greifende Ideen zur Sprachgeschichte aufzustellen“ beabsichtigte. Welche Ideen dies waren, erörtert Socher nicht des weiteren. Den ernstesten zweiten Teil des Gesprächs hält Socher zwar nicht für entscheidend, aber doch tief in das Wesen der Sprache eingreifend und die Bahn zum weiteren Nachdenken brechend. Höchst burschikos, aber auch recht oberflächlich ist Sochers Beurteilung des grossen etymologischen Teils: „Ihr glaubt in diesen und jenen Wortableitungen welche tiefe alte Weisheit ausgewittert zu haben? Gebt mir irgend ein Dutzend Namen von Göttern, Heroen, Tugenden, Lastern u. s. w. (mich dünkt, als hätte es in einer munteren Gesellschaft eine Wette, Ableitungen von einer Anzahl aufgegebenen Worte zu geben, gegolten), und mich soll es gar keine Mühe kosten, ihre Ableitung nachzuweisen.“ (S. 164.) — Sochers Ansicht entbehrt der tieferen Auffassung und eingehenden Begründung. —

Eine eigentümliche und einseitige Auffassung des Dialogs findet sich bei Joannes Classen (De grammaticae graecae primordiis, diss. Bonn 1829, S. 36—42; vergl. S. 24fg.). Ausgehend von dem schon früh entwickelten und in der Beweglichkeit des griechischen Geistes begründeten Hange zu etymologisierenden Wortspielen, zeigt er, wie man schon früh die Eigennamen etymologisch zu erklären versuchte (S. 35). Dieser Hang gewann einen grossen Spielraum, als von der Philosophie die Frage nach dem

Ursprunge der Sprache aufgeworfen wurde. Wann und von welcher Philosophenschule diese Frage ventilirt wurde, lässt sich zwar nicht ermitteln; doch dass dies überhaupt geschehen ist, beweist der Kratylus. Die Aufstellung der einseitigen φόσις und θέσις führte notwendigerweise zu Irrtümern (S. 36). — Platos eigene Meinung ist aus der Masse von Spott und Scherz schwer herauszufinden. Jedenfalls würdigte er die Lehre von der φύσει ὀρθότης ὀνομάτων einer genaueren Untersuchung (S. 37). Die Weitschweifigkeit und Masse des Spottes im etymologischen Teile kommt daher, weil etymologische Forschungen für Plato etwas Neues waren, und sein Geist sich an den launigen und witzigen Etymologien der Herakliteer ergötzte (S. 38). Allein hier muss doch gegen Classen eingewendet werden, dass, wie er selbst eingesteht, etymologische Versuche durchaus nicht neu waren, dass es ferner als ein Zeichen grosser Oberflächlichkeit gelten müsste, wenn Plato durch einen ganzen Teil hindurch, welcher die grössere Hälfte des Dialogs ausmacht, seiner Ironie zu seiner blossen Belustigung hätte die Zügel schiessen lassen. Auch wäre dies um so auffallender, je deutlicher seine Ironie in den übrigen Gesprächen immer einen höheren sittlichen Zweck hat. — Die Wichtigkeit des Unterschiedes, welchen Plato zwischen Stammwörtern und abgeleiteten macht, erkennt Classen ebenso an wie die platonische Lautphysiologie, wenn er sich auch die Unzulänglichkeit dieses Versuches nicht verhehlt (S. 39; vgl. S. 5. 32 fg.). Schliesslich gelangt er zu dem Resultate, dass nach Plato wegen der Mitwirkung der Gottheit an der Entstehung der Sprache, wegen des Eindringens fremder Lautelemente und wegen des hohen Alters der Sprache alle Versuche einer Etymologie unvollkommen und mangelhaft bleiben müssen (S. 40). — Abgesehen davon, dass Classen den dritten Teil des Dialogs, welcher das Verhältnis der Wörter zur Erkenntnis der Dinge behandelt, weil ausserhalb seiner Abhandlung stehend, nicht beachtet, so verlegt er doch auch in den behandelten Teilen den Schwerpunkt in untergeordnete Momente und gelangt so zu einer einseitigen Auffassung. Richtig dagegen ist seine Behauptung (S. 24 fg.), dass Plato unmöglich, wie Schleiermacher behauptet, gegen Antisthenes polemisiert haben könne, da — nach den uns erhaltenen Nachrichten und Büchertiteln zu schliessen — derselbe sich nur mit Rhetorik, nicht mit Untersuchungen über den Ursprung der Sprache beschäftigte.

Gottfr. Stallbaum spricht in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Kratylus (opp. V, 2, Gotha und Erfurt, 1835, S. 3—5 und 15—27) gleich zu Anfang seine Ansicht über Plan und Anlage des Dialogs in kurzen Worten dahin aus, dass Plato in ihm die verkehrten Ansichten der Leute über den Ursprung der Wörter und ihren Missbrauch seitens der Philosophen geisseln wollte; dass er ferner zu zeigen beabsichtigte, auf wie schlechter und unsicherer Grundlage die Beschäftigung mit der Etymologie beruhe, da die Wörter weder allein durch menschliche Satzung, noch allein durch Naturnotwendigkeit entstanden seien; endlich, dass er nachweisen wollte, dass man die Kenntnis der Gegenstände nicht aus ihren Bezeichnungen schöpfen dürfe, wie es die Sophisten machten, sondern aus ihrem eigenen Wesen. (S. 3; vgl. S. 15. 22—24.) Es folgt eine genaue Ausführung und Begründung dieser Behauptung. Auch Stallbaum hat richtig erkannt, dass Platos Polemik sich gegen die Sucht der Herakliteer und Eleaten, die Richtigkeit ihrer einander entgegengesetzten Prinzipien aus der Sprache durch gezwungene und lächerliche Etymologien zu beweisen, richtete, dass sie aber dabei hauptsächlich auf die Herakliteer und heraklitisierenden Sophisten zielte (S. 4, 16). Indem er nun der Frage näher tritt, gegen wen besonders Plato polemisiert habe, zeigt er, dass weder Prodikus noch Hippias noch Antisthenes (mit Classen a. a. O. S. 29 fg. gegen Schleiermacher) der Gegenstand der Polemik gewesen sein können, da sie sich nicht mit der Frage nach der Richtigkeit der Namen beschäftigt haben. Es können daher nur die Freunde und Anhänger des Protagoras, welche dem heraklitischen Prinzip huldigten, gemeint sein (S. 16. 26). Protagoras selbst schrieb nach Stallbaum in seinem Werke Ἀλήθεια ein Buch über die Richtigkeit der Namen (S. 16; Anm. zu 391 C). Da er Heraklits Prinzip billigte, so muss er sich für die naturgemässe Richtigkeit der Namen entschieden haben. Dies geht auch daraus hervor, dass der auf dem entgegengesetzten

Standpunkte stehende Hermogenes so verächtlich über dieses Werk urteilt. Auch kann man nur auf diese Weise die Aufforderung des Sokrates an Hermogenes verstehen, er möge sich von seinem Bruder Kallias die Richtigkeit der Namen, wie sie Protagoras vortrug, lehren lassen; denn dieser war ein Anhänger der Sophisten, besonders des Protagoras. Endlich weist auch die Verspottung homerischer Etymologien auf die Anhänger des Protagoras hin, da diese, um ihren etymologischen Deuteleien den Schein einer gewissen Wahrheit zu verleihen, sich auf Homers Autorität beriefen (S. 16—18; vgl. S. 26). — Demgemäss sind auch die Erklärungen des grossen etymologischen Teils im Sinne der Sophisten und besonders der Anhänger des Protagoras gehalten. Die Masse der Etymologien soll die Lächerlichkeit solcher etymologischer Versuche recht veranschaulichen. Daraus ergibt sich denn auch, dass nur die allgemeinen Prinzipien, welche Plato gegen Kratylus und Hermogenes aufstellt, sowie die im dritten Teile erwiesene Behauptung, die Erkenntnis der Dinge könne nicht aus dem Namen, sondern nur aus dem Wesen der Dinge selbst gewonnen werden, Ernst ist, alles übrige dagegen nur Spott und Hohn (S. 4). — Mit dieser Verspottung der schlechten Etymologien verband Plato die Behandlung der Frage, ob den Wörtern eine Richtigkeit durch Natur oder Satzung zukomme, und beantwortete offenbar die Frage dahin, dass die Richtigkeit nur in der Vereinigung beider Prinzipien bestehen könne, da beide bis zu einem gewissen Grade sich geltend machen und anerkannt werden müssen (S. 22 fg.; vgl. S. 3). Aber man würde irren, wollte man darin den einzigen Zweck des Dialogs erblicken; im Gegenteil, der Hauptzweck des Gespräches liegt darin, dass Plato die Ansicht der Herakliteer und heraklitisierenden Sophisten, die Sprache bestätige die Lehre vom ewigen Flusse und die Erkenntnis der Gegenstände könne aus ihren Namen gewonnen werden, bekämpft und ihnen die wahre Dialektik und seine eigene Ideenlehre, durch welche allein eine wahre Erkenntnis möglich sei, entgegenstellt. Doch war die Ideenlehre noch nicht ausgebildet, sondern erst im Entstehen begriffen; daher bezeichnete sie Plato als Traumbild und verspricht für später eine nochmalige Untersuchung über denselben Gegenstand (S. 22—24; vgl. S. 25 ff.). — Stallbaum hat unzweifelhaft die meisten Einzelheiten scharfsinnig und richtig aufgefasst und in das richtige Licht gesetzt; aber ihm blieb der innere Zusammenhang, welcher die einzelnen Teile des Dialogs verbindet, verborgen.

Ganz vereinzelt mit seiner Auffassung steht K. Lersch (Sprachphilosophie der Alten, 3 Teile, Bonn 1838—41) da. Je weniger man seinen Ansichten beipflichten kann, um so lächerlicher und anmassender klingt es, wenn er den Kratylus bezeichnet als „einen so undurchdringlichen Bau, dass es Manchem schwer gefallen, den vielfach sich windenden Faden festzuhalten,“ und behauptet, dass es Männern wie Schleiermacher und Stallbaum nicht gelungen sei, „den einen Hauptbegriff, auf den Alles zurückgeht, in dem das Ganze mit seinen tausend arabeskenartigen Verzierungen seine Einheit, seinen Mittelpunkt findet, in seiner ganzen Schärfe zu erfassen“ (III, S. 20). Nach ihm verspottet Plato die Verirrungen der philosophischen Systeme seiner Zeit, besonders die willkürlichen Wortspiele und leeren Ausflüchte der Sophisten bei der Behandlung der Sprache (I, S. 34). Weil aber im Kratylus 405 C auf die Harmonie der sinnlichen Körper angespielt wird, weil ferner der Onomatopäthe im Kratylus so geflissentlich hervorgehoben wird, so glaubt Lersch, da ja Pythagoras dem Onomatopäthen den ersten Rang nächst dem Erfinder der Zahlen einräumte „dass Plato pythagoräische Ansichten im Hintergrund hatte, auf die er allda reflektierte“ (III, S. 34). — Richtig erkannte auch Lersch, dass die Richtigkeit der Namen ebenso grossen Anteil an der Natur wie an der Satzung hat (I, S. 35). Sonderbar dagegen ist das, was Lersch unter Natur und Satzung im platonischen Sinne versteht. Indem er hervorhebt, dass das Werk der Namengebung als Akt der Nachahmung und „bis zum Ende in stets neuer Wendung fortgesponnen wird“ und indem er in diesem Worte „das Geheimnis des platonischen Kratylus, den Einheitspunkt, um den sich alle Gänge der Untersuchung wunderbar abspringend legen“, gefunden zu haben glaubt (III, S. 24), stellt er als Resultat des Kratylus hin, dass „alles den Dingen ähnlich Nachgebildete der Natur, die Mischung aber von Aehnlichkeit und Unähnlichkeit

der Sa
liche g
Unähn
spruch
nach L
aus de
Namen
Sokrat
beruhe
gebilde
Etymo
an ihr
Einsei

der Satzung anheimfällt. Merken wir aber wohl, dass Sokrates nicht sagt, das Unähnliche gehöre dieser $\xi\omicron\nu\theta\eta\kappa\eta$ an, sondern eine Mischung, Verbindung von Aehnlichem und Unähnlichem (cf. 435 A B C)⁴. (III, S. 28). Diese Auffassung steht im grellsten Widerspruch zu den Auseinandersetzungen Platos. — Alles, was von 425 D an folgt, gehört nach Lersch eigentlich nicht mehr in die Untersuchung, ist vielmehr nur eine Folgerung aus den gewonnenen Resultaten und gegen die Philosophen gerichtet, welche aus den Namen das Wesen der Dinge erkennen wollten. Richtig bemerkt dagegen Lersch, dass Sokrates die Möglichkeit einer Philosophie, die nur auf der Erforschung der Sprache beruhe, zugebe, wenn diese nur eine vollkommene, rein und ungetrübt den Dingen nachgebildete wäre (III, S. 30). Ebenso richtig urteilt Lersch über den geringen Wert der Etymologien, fügt aber treffend hinzu, dass Plato nicht imstande gewesen wäre, bessere an ihre Stelle zu setzen (III, S. 31). — Die Gesamtauffassung von Lersch leidet an Einseitigkeit und Unklarheit.

Allgemeine Lehrverfassung



