

ARCTOS

ACTA PHILOLOGICA FENNICA

VOL. XXII

HELSINKI 1988 HELSINGFORS

INDEX

Antti Arjava	Divorce in Later Roman Law.....	5
Christer Bruun	<i>Caligatus, tubicen, optio carceris</i> , and the Centurions' Positions; Some Remarks on An Inscription in ZPE 71 (1988).....	23
Edward Courtney	Five Notes on the Appendix Vergiliana.....	41
Siegfried Jäkel	Philosophisch orientierte Ansätze einer Sprachtheorie bei Gorgias, Isokrates und Epikur.....	43
Iiro Kajanto	The Idea of Fate in Poggio Bracciolini.....	59
Mika Kajava	A New Catalogue of Roman Upper-Class Women....	75
Bengt Löfstedt	Zu Bedas Predigten.....	95
Outi Merisalo	Aspects of the Textual History of Poggio Bracciolini's <i>De varietate fortunae</i>	99
Olli Salomies	Epigraphische Beiträge.....	113
Karl-Gustav Sandelin	Mithras = Auriga?.....	133
Timo Sironen	Un obolo di Fistelia da Fregellae.....	137
Heikki Solin	Analecta epigraphica.....	141
Leena Talvio	<i>Iohannis Lemouicensis Morale Somnium Pharaonis. Problemi di datazione</i>	163
Toivo Viljamaa	From Grammar to Rhetoric. First Exercises in Composition According to Quintilian, inst. 1, 9.....	179
	De novis libris iudicia.....	203
	Index librorum in hoc volumine recensorum.....	263
	Libri nobis missi.....	267

Philosophisch orientierte Ansätze einer Sprachtheorie bei Gorgias, Isokrates und Epikur*

SIEGFRIED JÄKEL

Die theoretische Beschäftigung mit dem Phänomen Sprache ist auch in der Antike eine durchaus bekannte Erscheinung. Grundsätzlich aber geschah das im rein formalen Strukturbereich, und wo Inhaltliches angesprochen wurde, dann nur in den Fragen der Richtigkeit und Falschheit einer vorliegenden, wirklich vorhandenen und mit Worten auch eindeutig beschreibbaren Realität.

Dennoch aber gab es - gleichsam in der sprachphilosophischen Subkultur der Antike - auch Denker, die sich mit den rein formalen Fragestellungen die Struktur betreffend nicht zufrieden gaben, die also in der Sprache nicht nur ein Mittel der Beschreibung einer vorhandenen Wirklichkeit sahen, sondern die einen anspruchsvolleren Wahrheitsbegriff entwickelt hatten, an dem sich Sprache zu versuchen und zu erproben und ihre Möglichkeiten zu zeigen hatte. Einer von ihnen war zweifellos Gorgias, der Sophist, den man zu unrecht in der gängigen Interpretationsliteratur zu einem bloßen Rede- und Wortkünstler herabgewürdigt hat.

In seiner Lobrede auf Helena benutzt Gorgias die Gelegenheit, über die Funktion und die Wirkungen der Sprache (λόγος) seine eigenen Theorien aufzustellen. Nachdem er im § 9 das Wort als Mittel der Dichtkunst gewürdigt hatte, das beim Leser oder Hörer die Identifikationsmöglichkeit

* Die hier vorliegende Studie ist in anderer Form am 11.12.1987 als Gastvortrag an der Universität Freiburg i.Br. gehalten worden und der Verf. möchte bei dieser Gelegenheit nochmals den Freiburger Kollegen für die anregenden Gespräche seinen aufrichtigen Dank sagen.

mit den jeweiligen Emotionen der literarischen Helden bewirkt und so Furcht, Mitleid oder Sehnsucht hervorruft, und in § 10 die Wirkungskraft des λόγος im Bereich des kultisch gebundenen Rituals, des religiösen Zaubers, vorgestellt hatte, wendet er sich im folgenden § 11 dem grundsätzlichen Verhältnis von λόγος oder Sprache und Weltgeschehen zu. Dabei soll unter Weltgeschehen offenbar im Wittgensteinschen Sinne alles verstanden werden, 'was der Fall ist'. Der Abschnitt liest sich so:

ὅσοι δὲ ὅσους περὶ ὅσων καὶ ἔπεισαν καὶ πείθουσι δὲ ψευδῆ λόγον πλάσαντες. εἰ μὲν γὰρ πάντες περὶ πάντων εἶχον τῶν (τε) παροιχομένων μνήμην τῶν τε παρόντων (ἔννοιαν) τῶν τε μελλόντων πρόνοιαν, οὐκ ἂν ὁμοίως ὁμοίος ἦν ὁ λόγος, οἷς τὰ νῦν γε οὔτε μνησθῆναι τὸ παροιχόμενον οὔτε σκέψασθαι τὸ παρὸν οὔτε μαντεύσασθαι τὸ μέλλον εὐπόρως ἔχει· ὥστε περὶ τῶν πλείστων οἱ πλείστοι τὴν δόξαν σύμβουλον τῇ ψυχῇ παρέχονται. ἡ δὲ δόξα σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος οὔσα σφαλεραῖς καὶ ἀβεβαίοις εὐτυχίαις περιβάλλει τοὺς αὐτῇ χρωμένους.

In der Paraphrase lautet der Text: Wer immer wem immer über was auch immer in überzeugender Weise eine Mitteilung gemacht hat oder eine Mitteilung macht, kann das nur, indem er einen λόγος bildet, ein Wort formt, das eigentlich die Wahrheit nicht trifft. Mit anderen Worten: Alles, was der Fall ist (ὅσοι, ὅσους, περὶ ὅσων) kann nur in Worten zum Ausdruck gebracht werden, die an der eigentlichen Wahrheit der Welt (die der Fall ist) vorbeigeht. Weiter heißt es gleichsam als Begründung für die eingangs aufgestellte Behauptung: Denn wenn alle eine klare Vorstellung davon hätten, was geschehen ist, was geschieht und was geschehen wird, würde das Wort nicht so beschaffen sein, wie es jetzt ist, nämlich an der Wahrheit vorbeigehend; eben nicht so, wie es für alle diejenigen der Fall ist, die keine Vorstellung von der Vergangenheit haben, die die gegenwärtigen Verhältnisse nicht erkennen (oder durchschauen), und die auch das Künftige nicht vorhersagen können. Für alle diejenigen offenbart das Wort seinen fiktiven Charakter (εὐπόρως ἔχει), d.h. das die Wahrheit verfehlende Wort findet leicht seinen Weg in die Fiktion, oder anders gesagt: Mehr oder weniger alles, was gesagt wird, hat nach dieser Theorie des Gorgias fiktiven Charakter, es führt zu keiner Wahrheit, sondern nur zu Meinungen (δόξαι), die eher den Charakter einer Vermutung über die Wirklichkeit haben, an denen sich unser Denken

und unsere Seele, d.h. unser Wollen orientiert (ὥστε περὶ πλείστων οἱ πλείστοι τὴν δόξαν σύμβουλον τῇ ψυχῇ παρέχονται), sodaß wir eben deshalb den Zufällen des Glücks ausgeliefert sind.

Hinter dieser zutiefst pessimistischen Einschätzung der Sprache bei Gorgias steht an sich ein sehr hoher Wahrheitsanspruch, der sich mit der bloßen Beschreibung einer Wirklichkeit nicht begnügt, der auch nicht nur die dieser Wirklichkeit zugrunde liegenden Motivationen hinterfragt (aus der Sicht des Sprechers), sondern für den die Welt mit allem, was der Fall ist, als objektive Instanz gesehen wird, die sich sprachlichen Erklärungsversuchen und Deutungen zu entziehen scheint. In einem der nächsten Paragraphen seiner Schrift ist Gorgias offenbar noch weiter gegangen (§ 17), indem er das Wort mit der Furcht gleichsetzt in seiner Auswirkung auf den Menschen: So wie die Furcht den Menschen gleichsam blind macht, ihn der Fähigkeit des klaren Denkens beraubt, sodaß er zuletzt das, was die Furcht auslöst, den Gegenstand der Furcht, nicht mehr sieht und erkennt, so schließt Gorgias gleichnishaft auf das Wort und folgert, daß das Wort den Sprecher, der es gebraucht, vom Wesen des Gegenstandes, den es bezeichnet, eher trennt, als es ihm etwa näher bringt.¹

Ein anderer Ansatz sprachtheoretischer Reflexion findet sich bei Isokrates, einem Schüler des Gorgias, der zum Teil mit dem gleichen Begriffsapparat wie sein Lehrer arbeitet, doch diesen mit anderen Akzenten versieht. Auch sein Erkenntnisbegriff ist approximativ; auch für ihn erfüllt die δόξα eine Art Wahrheitsfunktion, die Meinung, die sich nach den jeweiligen Umständen immer wieder neu bilden muß, um eine Weiterentwicklung zu ermöglichen. Auch Isokrates ist weit davon entfernt, einem platonischen Idealismus zu huldigen, für den es nur eine einzige, feststehende Wahrheit gibt, die man nur als Idee fassen kann, und die um ihrer selbst willen gesucht wird, ohne dadurch die Probleme des Lebens und der Realität lösen zu können. Entsprechend sieht er die Funktion der Sprache und des Wortes. Wo es darum geht, Konkretes zu beschreiben, etwa die Vorzüge von Salz und Bienen darzulegen, findet der λόγος leicht seinen Weg: τῶν μὲν γὰρ τοὺς βομβυλιοὺς καὶ τοὺς ἄλας καὶ τὰ τοιαῦτα βουλευθέντων ἐπαινεῖν οὐδεὶς πώποτε λόγων ἠπόρησεν. (Isocr. Hel. § 12) In der

¹ Vgl. dazu Verf., The Helen-Speech of Gorgias. Some Aspects of the Reception of Archaic Myths in Later Times, Grazer Beiträge 14 (1987) 111-121.

Paraphrase lautet der Satz so: Von all denen, welche die Bienen und das Salz und anderes Derartiges mit ihrer Rede preisen, ist keiner um Worte verlegen, d.h. findet jeder den Weg zu den richtigen Worten.

Auf der abstrakten Ebene aber, wo ethische und aesthetische Werte dargestellt werden, ist es viel schwieriger, mit dem Wort das Richtige zu treffen, so als ob die Sprache nicht an dieses hohe Ziel heranreichen würde, sodaß man sich immer wieder von neuem darum zu bemühen hat: οἱ δὲ περὶ ὁμολογουμένων ἀγαθῶν ἢ καλῶν ἢ τῶν διαφερόντων ἐπ' ἀρετῆ λέγειν ἐπιχείροντες πολὺ καταδεέστερον τῶν ὑπαρχόντων ἅπαντες εἰρήκασιν. (Isocr. Hel. § 12) In der Paraphrase: Diejenigen aber, die versuchen, darüber etwas auszusagen, was nach unser aller Übereinstimmung das Gute und das Schöne ist und was aufgrund seiner Tauglichkeit das Allgemein-Übliche (das Durchschnittliche) überragt, sie alle haben es viel schwerer, mit ihrer Rede das Wesen der Dinge (τὰ ὑπάρχοντα) zu treffen. So gehört nach des Isokrates Meinung auch eine andere Geisteshaltung dazu, je nachdem, ob man über das Salz spricht oder über abstrakte Begriffe der Moral oder Aesthetik: οὐ γὰρ τῆς αὐτῆς γνώμης ἐστὶν ἀξίως εἰπεῖν περὶ ἑκατέρων αὐτῶν, ἀλλὰ τὰ μὲν μικρὰ ῥάδιον τοῖς λόγοις ὑπερβαλέσθαι, τῶν δὲ χαλεπὸν τοῦ μεγέθους ἐφικέσθαι. (Isocr. Hel. § 13) In der Paraphrase: Es gehört auch eine andere Einsicht dazu, über diesen oder über den anderen Gegenstand zu sprechen; die konkreten Erscheinungen sind sprachlich leicht so darzustellen, daß sie dabei besser erscheinen, als sie es in Wirklichkeit sind, d.h. daß die sprachliche Darstellung nicht nur ihrem Wesen gerecht wird, sondern dieses noch idealisiert, wohingegen die Größe und die Bedeutung der anderen Dinge im Bereich des abstrakten Denkens mit dem Wort schwer zu erreichen sind. Während für seinen Lehrer Gorgias die Sprache – wie es am Ende der Helena–Rede heißt – ein παίγνιον, ein Spiel ist, das gewissen Regeln zu folgen hat und damit eine eigene Welt repräsentiert, die als solche nicht ernst genommen werden darf, die nur als gleichnishaft zu gelten hat, räumt Isokrates der Sprache im konkreten Bereich doch eine adäquate Aussagefähigkeit ein, die er allerdings auf der abstrakten Ebene entschieden in Frage stellt. Hier liegt für Isokrates die eigentliche Aufgabe der Sprache, die darin besteht, sich an den hohen geistigen Themen zu versuchen und zu bewähren, obwohl trotz allem immer noch ein unsagbarer Rest zurückbleiben wird; und damit sieht er auch in ihr ein approximatives Mittel, sich dem Eigentlichen zu nähern, ein Mittel, das freilich nur eine δόξα – Bildung erlaubt, die in ihrer Gültigkeit relativ ist und auf den Augenblick bezogen bleibt.

Hatten sowohl Gorgias als auch Isokrates in ihren Reflexionen das Phänomen der Sprache lediglich an ihrer Leistungsfähigkeit gemessen, die von ihnen bezeichneten Objekte adäquat darzustellen, so findet sich bei Epikur ein vollkommen anderer Ansatz einer Sprachbetrachtung, der bis heute weitgehend singulär geblieben ist und deshalb besondere Beachtung verdient. Gleich zu Beginn des Briefes an Herodotos (37,6 ff.) wird die Frage nach dem Wesen und der Leistungsfähigkeit der Sprache gestellt im Hinblick auf erkenntnistheoretische Zielvorstellungen. Und dabei fällt auf, daß für Epikur Sprache vor allem erst einmal ein phonetisches Phänomen ist. Er fragt nämlich nicht danach, was den Worten, den λόγοι, zugrunde liegt, sondern nach dem, was den Lauten zugrunde liegt: Πρῶτον μὲν οὖν ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις, ὃ Ἡρόδοτε, δεῖ εἰληφέναι. In der Paraphrase: Zunächst, mein Herodotos, muß man begreifen lernen, welcher Sinn den menschlichen Lauten zugrunde liegt. Daß Epikur hier tatsächlich in seiner Sprachtheorie so etwas wie eine phonetische Semantik zu begründen scheint, zeigt sich auch an der Terminologie, die er bei seiner These von der Entstehung von Sprachen (Herod. Brief & 75 f.) verwendet, wo er für 'sprechen' den Ausdruck τὸν ἀέρα ἐκπέμπειν verwendet, d.h. 'Luft herauslassen', nämlich aus dem Mund, zwischen den Zähnen; denn so werden Laute gebildet.

Man hat sich über die Jahrhunderte hinweg daran gewöhnt, in der semantischen Beschreibung von Sprache in den Wissenschaften ausschließlich vom Wort auszugehen und so hat man über die epikureische Anweisung und Anleitung zu einer phonetischen Semantik hinweggelesen. Phonetik wurde und wird natürlich als ein besonderes Fach, als eigene Disziplin an den Universitäten entwickelt, doch blieb sie in ihrer Beschreibung auf das rein lautliche Phänomen beschränkt, ohne daraus ernstliche semantische Konsequenzen zu ziehen. Die folgenden Ausführungen des Epikur zeigen indes deutlich, daß er das Phänomen Sprache in ähnlicher Weise als ein σύμπτωμα τῶν συμπτωμάτων gesehen hat wie das der Zeit, das keiner Erklärung bedarf und das sich jeder rationalen Kategorisierung entzieht, weil es sich für die Sprechenden aufgrund der Evidenz ihrer Phonetik gleichsam von selbst versteht. Dieser Gedanke wird dann von Epikur in demselben Brief § 38 noch näher ausgeführt: ἀνάγκη γὰρ τὸ πρῶτον ἐννόημα καθ' ἕκαστον φθόγγον βλέπεσθαι καὶ μηθὲν ἀποδείξεως προσδεῖσθαι. In der Paraphrase: Notwendigerweise also muß man sehen, wie der ursprüngliche

Gedanke an jedem Laut hängt – und so auch keiner Erklärung bedarf.² Dieser Vorstellung liegt offenbar ein Lernprozeß zugrunde, wie er sich am Kleinkind in der muttersprachlichen Umgebung vollzieht. Dieser Prozeß ist ein rein phonetischer: Mit bestimmten Lautbildungen werden bestimmte Wertungen und Verhaltensweisen, Gefühle und Emotionen verbunden, spontan vermittelt und kritiklos im Prozeß der Nachahmung sich zu eigen gemacht. Der muttersprachliche Lernprozeß ist somit kein rationaler, der über das Denken geht, sondern ein emotionaler, der jeder rationalen Überlegung und Kontrolle entbehrt.

Für wie grundlegend und wichtig Epikur diese Einsicht hielt, geht schon aus dem Umstand hervor, daß er seinen Brief an Herodotos nach einer kurzen Einleitung eben mit dieser Feststellung beginnt, denn da die Sprache ja auch das Mittel ist, dessen sich Epikur selbst in seinen Mitteilungen bedient, liegt ihm offenbar daran, über seinen Begriff von Sprache keine Zweifel aufkommen zu lassen. In diesem Zusammenhang mag es nicht abwegig sein, sich wieder einmal die Tatsache ins Gedächtnis zu rufen, daß Epikur – obzwar selbst Athener – in den ersten 35 Jahren seines Lebens nicht im muttersprachlichen Athen gelebt hat, sieht man von dem einen Jahr ab, das er als athenischer Bürger in Athen zu verbringen hatte, um sozusagen seiner Wehrpflicht zu genügen; es war übrigens das gleiche Jahr, in welchem auch Menander seinen Kriegsdienst ableistete, 322-321. Von daher mag sich nicht nur sein etwas besonderes Griechisch erklären, sondern auch jene typische Sprachempfindlichkeit, die all jenen zu eigen ist, die längere Zeit in einer nicht muttersprachlichen Umgebung leben. So hat es den Anschein, daß das *πρῶτον νόημα*, das sich – gleichsam apriori vor aller Erfahrung – beim

² Wie bereits angedeutet trifft diese Auffassung von der Sprache Epikurs auch weitgehend auf seine Zeitauffassung zu, die er jenseits aller Symptome ansiedelt, und die nach Sextus Empiricus für ihn so etwas wie das Sympton aller Symptome gewesen ist. So liest man etwa im Herod. Brief § 73: ...καὶ γὰρ τοῦτο (das Phänomen 'Zeit') οὐκ ἀποδείξεως προσδεῖται, ἀλλ' ἐπιλογισμοῦ, ὅτι ταῖς ἡμέραις καὶ ταῖς νυξὶ συμπλέκομεν καὶ τοῖς τούτων μέρεσιν, ὡσαύτως δὲ καὶ τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς ἀπαθείαις, καὶ κίνησι καὶ στάσεσιν... Als Paraphrase: Denn auch das Phänomen 'Zeit' bedarf keiner Erklärung, lediglich der Überlegung, daß wir es mit dem Wechsel von Tagen und Nächten verbinden und mit unserer Teilhabe an den entsprechenden Zeitabschnitten - in gleicher Weise wie wir mit dem verbunden sind, was wir erleiden und was wir nicht erleiden, mit den Bewegungen und mit den Stillständen (Pausen), die dazwischen liegen.

Vollzug des muttersprachlichen Lernprozesses einstellt, in die Richtung dessen weist, was Epikur sonst in seinen Schriften die *πρόληψις* genannt hat.³

Versucht man, den epikureischen Begriff der *πρόληψις* auf seine sprachtheoretischen Erwägungen auszudehnen, so sind die Konsequenzen, die sich daraus im Bereich der hier erörterten phonetischen Semantik ergeben einigermaßen beunruhigend. Es würde nichts anderes bedeuten, als daß die ursprünglich gemachte emotionale Erfahrung, die mit dem erstmals vernommenen Laut verbunden war, späterhin jederzeit durch eben diesen Laut erneut abrufbar wäre, ohne daß derjenige, der diesen Vorgang erleidet, sich selbst dessen deutlich bewußt wäre.⁴ Somit wäre in der *πρόληψις* auf der sprachlichen Ebene die latente Art eines Vor-Urteils zu sehen, eine eigentlich positiv zu wertende *δόξα* – Gebundenheit, die bereits im bloßen Gebrauch der Muttersprache vorliegt.

Jedenfalls stellt Epikur in seinem Menoikeus-Brief (§ 124) bei der Behandlung der Frage nach den Göttern dem dort positiv gewerteten Begriff der *προλήψεις* die eindeutig negativ gewerteten *ὑπολήψεις ψευδεῖς* gegenüber. Aus dieser Gegenüberstellung scheint hervorzugehen, daß die *προλήψεις* etwas Vorgegebenes – fast 'Natürliches' – sind, wohingegen die *ὑπολήψεις* später entstehen, und zwar in bewußt lügnerischer Absicht.

Einen weiteren Aufschluß über den Begriff der *πρόληψις* erfährt man am Ende der *Κύριαι Δόξαι* (K.D. 37 und 38), und zwar im Zusammenhang mit Epikurs Definition der Gerechtigkeit. In K.D. 33 hatte Epikur die Existenzberechtigung einer Rechtsidee entschieden bestritten (*οὐκ ἦν τι καθ' ἑαυτὸ δικαιοσύνη*), wie überhaupt jedes starre Denksystem, das auf der Vorstellung von den platonischen Ideen basiert, von ihm abgelehnt wird. So existiert auch die Idee der Ungerechtigkeit für ihn nicht: (K.D. 34) *ἡ ἀδικία*

³ Vgl. zu dem umstrittenen Begriff der *πρόληψις* die Arbeit von A. Manuwald, Die Prolepsislehre von Epikur, Diss. Bonn 1972.

⁴ In ähnlicher Weise hatte Platon seinen Begriff der *ἀνάμνησις* verstanden, der im Erfahren der Welt jene vor der Geburt geschaute Urgestalt wieder heraufbeschwört. Wir wissen, daß Epikur mit den platonischen Schriften bekannt war und so hat er von daher einige philosophische Grundbegriffe aufgenommen, sie dann aber einer anderen Bedeutung dienstbar gemacht oder jedenfalls stark modifiziert seinem Gesamtbild der Welt eingefügt. Vgl. dazu auch weiter unten.

οὐ καθ' ἑαυτὴν κακόν. Anstelle dessen führt Epikur den Begriff des 'Keinen-Schaden-Zufügen' im aktiven wie im passiven Sinne ein (μὴ βλάπτειν ἢ μὴ βλάπτεσθαι). Diese zunächst negative Formulierung des 'Keinen-Schaden-Zufügen', d.h. niemanden schädigen und von keinem Schaden erleiden, findet in K.D. 36 ihre positive Entsprechung in dem Begriff des τὸ συμφέρον. Zugleich definiert Epikur auch den Staat als eine κοινωνία, ein Gemeinwesen, und vermeidet dabei wohl mit Absicht offizielle Begriffe wie den der πολιτεία u.ä., deren Verwendung durch die Schriften eines Plato und Aristoteles semantisch schon vorbelastet ist.

Das συμφέρον ist also das, was den einzelnen Mitgliedern einer Gemeinschaft (d.h. des Staates) von Nutzen sein soll. Die Passage lautet wie folgt: K.D. 37

ἐὰν δὲ νόμον θῆταί τις, μὴ ἀποβαίνη δὲ κατὰ τὸ συμφέρον τῆς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας, οὐκέτι τοῦτο τὴν τοῦ δικαίου φύσιν ἔχει. κὰν μεταπίπτῃ τὸ κατὰ τὸ δίκαιον συμφέρον, χρόνον δὲ τινα εἰς τὴν πρόληψιν ἐναρμόττη, οὐδὲν ἦττον ἐκεῖνον τὸν χρόνον ἦν δίκαιον τοῖς μὴ φωναῖς κεναῖς ἑαυτοὺς συνταράττουσιν ἀλλ' εἰς τὰ πράγματα βλέπουσιν.

In der Paraphrase: Wenn jemand ein Gesetz erläßt, und sich dabei nicht danach richtet, was dem Wohle aller, der Gemeinschaft aller nützt, so ist das gegen die Natur des Rechtes. Und wenn sich dasjenige, das im Einklang mit diesem Recht das für alle Zutragliche gewesen ist, ändert, auch wenn es eine zeitlang mit dem im Einklang stand, was das allgemeine Sprachempfinden für richtig hielt (εἰς τὴν πρόληψιν ἀρμόττειν), so verliert es den Charakter des Richtigen nichtsdestoweniger in den Augen all derer, die die Sache selbst betrachten (εἰς τὰ πράγματα) und sich selbst nicht verwirren lassen durch leere Begriffe (φωναῖς κεναῖς) durch leere Laute, durch Stimmen ohne Inhalt.

Die πρόληψις ist offenbar die natürliche Instanz eines normalen und gesunden Sprachverstandes – oder eines Sprachvorverstandes, der apriori schon festliegt. Aber diese Instanz kann nach der Auffassung Epikurs seine Autorität verlieren, wenn zwingende Umstände eintreten, etwa fundamentale Veränderungen in der Umweltsituation, die das bisher Richtige im Sinne der Zutraglichkeit für alle Mitglieder der Gemeinschaft plötzlich als falsch erscheinen lassen. Dann bedarf es des Mutes zur Änderung der Gesetze: K.D.

Ἐνθα μὴ καινῶν γενομένων τῶν περισσώτων πραγμάτων ἀνεφάνη μὴ ἀρμόττοντα εἰς τὴν πρόληψιν τὰ νομισθέντα δίκαια ἐπ' αὐτῶν τῶν ἔργων, οὐκ ἦν ταῦτα δίκαια. ἔνθα δὲ καινῶν γενομένων τῶν πραγμάτων οὐκέτι συνέφερε τὰ αὐτὰ δίκαια κείμενα, ἐνταῦθα δὲ τότε μὲν ἦν δίκαια, ὅτε συνέφερον εἰς τὴν πρὸς ἀλλήλους κοινωνίαν τῶν συμπολιτευομένων· ὕστερον δ' οὐκ ἦν ἔτι δίκαια, ὅτε μὴ συνέφερον.

Die Gerechtigkeit hat also nach der Auffassung von Epikur einen relativen Charakter und kann nicht als platonische Idee festgeschrieben werden, weil sie sonst ihre Eigentlichkeit nicht erfüllen kann, zum Nutzen der Mitglieder einer Gemeinschaft zu wirken; so muß sie den stets sich wandelnden Verhältnissen in der Welt (τὰ πράγματα) Rechnung tragen. Dieser Gegensatz von einerseits φωναὶ κεναί (leere Begriffe) und τὰ πράγματα (die sich verändernden Lebensumstände) zeigt deutlich, in welcher Weise sich hier bei Epikur auch seine Platon-Kritik äußert.

Diese leeren Begriffe (φωναὶ κεναί) in der Terminologie des Epikur mit den platonischen Ideen in Verbindung zu bringen, wird auch noch durch eine Passage des Herodotos-Briefes nahe gelegt und gleichsam auch aus der naturwissenschaftlichen Sicht des Epikur untermauert: Im § 67 definiert Epikur seinen Begriff von der Seele als etwas Körperliches, und beginnt danach den platonischen Begriff der Idee etwas genauer zu untersuchen. Dabei zeigt es sich, daß aus seiner naturwissenschaftlichen Sicht das 'An-und-für-sich' der platonischen Idee nicht unkörperlich gedacht werden kann, es sei denn als etwas Leeres (καθ' ἑαυτὸ δὲ οὐκ ἔστι νοῆσαι τὸ ἀσώματον πλὴν τοῦ κενοῦ). Und das Leere vermag weder etwas zu tun, noch etwas zu erleiden (τὸ δὲ κενὸν οὔτε ποιῆσαι οὔτε παθεῖν δύναται), sondern es sorgt aus der Weltsicht Epikurs nur für den Raum, in dem sich die Körper schneller oder langsamer bewegen können (ἀλλὰ κίνησιν μόνον δι' ἑαυτοῦ τοῖς σώμασι παρέχεται).

Es lohnt sich, in diesem Zusammenhang überhaupt einmal jene Stellen aus den K.D. näher zu betrachten, an denen bei Epikur Begriffe wie φωνὴ κενή oder auch δόξα κενή oder gar κενοδοξία auftauchen. Es ist dies der Fall in den Nummern 29 und 30, und zwar im Zusammenhang mit seiner

Lehre von den Begierden (ἐπιθυμίας).⁵ Bekanntlich unterscheidet Epikur drei verschiedene Kategorien von Begierden. Zur ersten Kategorie zählt er jene Triebe, die natürlich und notwendig sind (φυσικαὶ καὶ ἀναγκαῖαι); damit sind offenbar die elementarsten Lebensbedürfnisse des Menschen gemeint – wie Speise und Trank, hinter denen vor allem der Selbsterhaltungstrieb steht. Die zweite Kategorie der Begierden bezeichnet Epikur als 'natürlich und nicht notwendig' (αἱ δὲ φυσικαὶ καὶ οὐκ ἀναγκαῖαι). Damit ist u.a. sicher der Sexualtrieb gemeint, sofern er nicht nur der Selbsterhaltung der Gattung zu dienen hat. Über den Inhalt dieser beiden Triebkategorien herrscht auch weitgehend Übereinstimmung. Nicht so eindeutig ist die Auffassung von der dritten Triebkategorie, über die sich Epikur folgendermaßen äußert:

αἱ δὲ οὔτε φυσικαὶ οὔτε ἀναγκαῖαι, ἀλλὰ παρὰ κενὴν δόξαν γινόμεναι.

Geht man bei dem Begriff der 'leeren Meinung' (κενὴ δόξα) von der oben aufgezeigten Bedeutung aus, die in kritischer Absicht auf die platonische Idee verweist, so scheint Epikur hier eine Art von Begierde (ἐπιθυμία) im Sinne zu haben, die – da sie weder im physischen noch in dem durch die menschliche Physis bedingten, aber nicht notwendigen Bezirk liegt – im rein ideellen Bereich zu suchen ist. Da stellt sich nun die Frage nach der Idee, die dadurch zum Ideal wird, daß sie von der Umwelt zur einzig richtigen, d.h. zur einzig wahren Idee erklärt wird. Dieser Prozeß bezeichnet die Geburtsstunde jeder Ideologie.

Nach den Gesetzen des Herden- und des Geltungstriebes strebt jedes Mitglied einer Gemeinschaft danach, es in ihrer Mitte zu höchstem Ansehen zu bringen; solange nun die Zielvorstellungen und Ideale einer Gesellschaft sich an den sachlichen Problemen einer Zeit orientieren, ist solch Streben auch zum Nutzen für jede Gemeinschaft. Wenn aber die Zielvorstellungen als

⁵ Vollkommen ungerechtfertigt ist es – wie es sich in der Forschung der letzten Jahrzehnte eingebürgert hat – bei Epikur von einer 'Lustlehre' zu sprechen. Die Lust (ἡδονή) ist in der Vorstellungswelt Epikurs niemals ein Gegenstand der Lehre, sie hat vielmehr den Charakter eines Vollzuges. Sehr wohl aber kann man bei ihm von einer Lehre der Begierden und Wünsche sprechen; davon handeln die beiden hier erwähnten Paragraphen 29 und 30.

Ideale in einem abstrakten Bereich festgeschrieben werden und in einer realitätsentfremdeten Autonomie zur herrschenden Ideologie werden, die sich nicht mehr an der Physis, an der durch die Natur bedingten Verhältnisse orientiert, dann trifft das zu, was Epikur in § 30 seiner K.D. folgendermaßen beschreibt:

ἐν αἷς τῶν φυσικῶν ἐπιθυμιῶν, μὴ ἐπ' ἀλγοῦν δὲ ἐπαναγουσῶν, ἐὰν μὴ συντελεσθῶσιν, ὑπάρχει ἡ σπουδὴ σύντονος, παρὰ κενὴν δόξαν αὐταὶ γίνονται, καὶ οὐ παρὰ τὴν ἑαυτῶν φύσιν οὐ διαχέονται ἀλλὰ παρὰ τὴν τοῦ ἀνθρώπου κενοδοξίαν.

„Wann immer natürliche (d.h. körperliche) Begierden im Falle ihrer Nichtbefriedigung keine Schmerzen verursachen, so bleibt manchmal doch eine heftige Gespanntheit (ein heftiger Drang) zurück. In diesen Fällen orientieren sich diese (an sich) natürlichen Begierden an einem leeren Ideal (d.h. an einer Meinung, die keinen Realitätsbezug hat), und sie sind nicht etwa wegen ihrer eigenen Natur nicht zu befriedigen, sondern aufgrund einer von Menschen (künstlich) geschaffenen Ideologie.“

Was Epikur hier beschreibt ist die Verfremdung – oder gar die Prostitution – der natürlichen Triebe, die nicht mehr ihre Erfüllung finden im spontanen Vollzug, sondern die durch eine künstlich vom Menschen geschaffene, die Wertskala der Umwelt prägende und beherrschende Idee gleichsam gefiltert sind, und die so ihre unmittelbare Natürlichkeit verloren haben. Und so hat man hier als Gegensatz zur κενοδοξία (die – wie oben ausgeführt – dem modernen Begriff der Ideologie entsprechen dürfte) die φύσις, die Natur, zu sehen.

Eine Bestätigung dieser Gegenüberstellung von φύσις und κενοδοξία ist gleichsam ihre Aufhebung im Hegelschen Sinne, die sich auf der Ebene der ἡδονή – Erfahrungen vollzieht, wie sie Epikur in K.D. 9 und 10 näher erklärt:

εἰ κατεπυκνοῦτο πᾶσα ἡδονή, καὶ χρόνῳ καὶ περὶ ὅλον ἄθροισμα ὑπῆρχεν ἢ τὰ κυριώτατα μέρη τῆς φύσεως, οὐκ ἂν ποτε διέφερον ἀλλήλων αἱ ἡδοναί.

Hier definiert Epikur das Phänomen der Lust als eine mögliche Verdichtung zur Idee (κατεπυκνοῦτο), die Raum (ἄθροισμα) und Zeit

(χρόνω) überschreitend die Totalität der menschlichen Natur zu ergreifen vermag (τὰ κυριώτατα μέρη τῆς φύσεως) und die im einzelnen erfahrenen ἡδοναί zum ἓν einer, eben der ἡδονή-Erfahrung verschmelzen läßt. Auch erinnert die Formulierung πᾶσα ἡδονή an entsprechende Definitionversuche der Idee bei Platon und steht offensichtlich der Vielheit einzelner erfahrener ἡδοναί am Ende des Satzes gegenüber.

Diesem Bild von der ἡδονή als Idee, die den Charakter der Wahrheit annimmt, steht dann in K.D. 10 das verfremdete Bild einer Pseudo-Idee der ἡδονή gegenüber, gleichsam ihr ideologisches Gegenbild.

Εἰ τὰ ποιητικὰ τῶν περὶ τοὺς ἀσώτους ἡδονῶν ἔλυσεν τοὺς φόβους τῆς διανοίας τοὺς τε περὶ μετεώρων καὶ θανάτου καὶ ἀλγηδόνων, ἔτι τε τὸ πέρας τῶν ἐπιθυμιῶν ἐδίδασκεν, οὐκ ἄν ποτε εἴχομεν ὅ τι μεμψαίμεθα αὐτοῖς, πανταχόθεν ἐκπληρούμενοι τῶν ἡδονῶν καὶ οὐθαμόθεν οὔτε τὸ ἀλγοῦν οὔτε τὸ λυπούμενον ἔχουσιν, ὅπερ ἐστὶ τὸ κακόν.

Der Ausdruck τὰ ποιητικὰ τῶν περὶ ἀσώτους ἡδονῶν steht ganz offensichtlich als negative Entsprechung dem in K.D. 9 als Ideenbild aufgestellten Begriff der πᾶσα ἡδονή gegenüber. Dies zeigt sich einmal am Gebrauch des Plurals τῶν...ἡδονῶν, der anzeigt, daß es sich hierbei um einzelne, durchaus unterschiedliche ἡδοναί handelt, die nicht zur Einheit einer ἡδονή – Erfahrung verschmelzen können. Zum anderen zeigt es sich an der Genetiv-Abhängigkeit der ἡδοναί von den τὰ ποιητικὰ, wobei τὰ ποιητικὰ sich ebenfalls als Gegensatz zur Gewachsenheit der φύσις darstellt. Τὰ ποιητικὰ bezeichnet im Denken Epikurs offenbar jene künstlich geschaffene, ideologisch manipulierte Ebene, auf der es keine spontane Direktheit mehr gibt im Vollzug der ἡδονή, sondern auf der – der dritten Triebkategorie zufolge – sich die ἡδοναί den gesellschaftlichen Ansprüchen und ideologischen Werten unterzuordnen haben und so ihre Reinheit und ihre Unschuld verlieren. Daß Epikur diese hier angesprochene Ebene der τὰ ποιητικὰ τῶν ἡδονῶν als negativ wertet, zeigt auch die Qualität des Personenkreises, denen er ein solches Verhalten zuweist: περὶ τοὺς ἀσώτους.

Sucht man übrigens im Text der K.D. nach konkreten Beispielen für eine derartige Erscheinung, so wird man auf die in K.D. § 7 genannten Begriffe zurückgreifen können, wo Epikur von Menschen spricht, die ἔνδοξοι und περίβλεπτοι sind, weil sie gerade in jenem ideologisch fixierten Wertesystem befangen sind, dem sie alle ihre ἐπιθυμῖαι unterzuordnen

verstehen. Dabei ist in der von diesen Menschen gesuchten δόξα im Sinne der Berühmtheit und des öffentlichen Ansehens aus der Sicht Epikurs eher ein ambivalenter Begriff zu sehen (7 ἔνδοξοι καὶ περίβλεπτοὶ τινες ἐβουλήθησαν γενέσθαι, τὴν ἐξ ἀνθρώπων ἀσφάλειαν οὕτω νομίζοντες περιποιήσεσθαι).

Es ist nicht auszuschließen, daß Epikur mit seinem Begriff der τὰ ποιητικά die sogenannte menschliche Kultur und Zivilisation seiner eigenen Zeit angesprochen hat, vor allem, wenn man an Aussprüche denkt wie das Fragment 163 bei Usener: παιδείαν δὲ πᾶσαν, μακάριε, φεῦγε τὰκάτιον ἀράμενος.

Πᾶσα παιδεία steht hier als Begriff offenbar für die Bildungswerte seiner eigenen Zeit, die vor allem auf der homerischen Tradition der alten Mythen beruhten. In anderem Zusammenhang stellt Epikur gerade diese alte Welt der Mythen als einen Komplex dar, der dem aufgeklärten, naturwissenschaftlichen Denken zu weichen habe, weil er nicht seinem humanitären Ziel diene, die Menschen von Furcht zu befreien. Gegen Ende des Herodotos-Briefes werden von Epikur die alten Mythen dafür verantwortlich gemacht, daß das Phänomen 'Furcht' noch immer eine große Macht über die Menschen ausübe, nicht zuletzt auch die jeder Logik entbehrende Furcht vor dem Tode.

Diese grundsätzliche Bildungs- und Kulturkritik Epikurs läßt sich übrigens auch bei seinem Zeitgenossen, dem Komödiendichter Menander, erkennen, mit dem Epikur im Athen der Jahre 322/21 seinen Militärdienst ableistete. Bei Menander heißt es beispielsweise (Koerte, Men. fr. 534):

ἀγωνίαι δόξαι φιλοτιμίαι νόμοι
ἅπαντα ταῦτα ἐπίθετα τῇ φύσει κακά.

Diese vier hier gegeißelten Feinde der Natur stellen die Basis dar für all das, was Epikur in seinem Begriff der τὰ ποιητικά zusammenfassend andeuten wollte. Dem sucht er seinerseits ein neues Humanitätsideal entgegenzusetzen und die bis zu seiner Zeit so verhängnisvoll wirkende Autorität der alten Mythen zu untergraben, um sie durch das zu ersetzen, was er φυσιολογία nennt, d.h. die Naturwissenschaft. Dieser Gedanke findet sich ausgesprochenermaßen in K.D. § 12:

Οὐκ ἦν τὸ φοβούμενον λύειν ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων μὴ κατειδόμενα τίς ἢ τοῦ σύμπαντος φύσις, ἀλλ' ὑποπτευόμενον τι

τῶν κατὰ τοὺς μύθους. ὥστε οὐκ ἦν ἄνευ φυσιολογίας ἀκεραίουσ τὰς ἡδονὰς ἀπολαμβάνειν.

Ein weiteres, von Epikur kritisiertes Phänomen, das als Beispiel für eine leere Idee im Sinne der κενοδοξία dienen kann, ist die Ideologie der Schönheit, im modernen Sinne eine ästhetische Kategorie, die – der jeweiligen Mode unterworfen – eine Leerform darstellt, um darin jeden nur möglichen Inhalt begehrenswert erscheinen zu lassen. Das Fragment 512 bei Usener liest sich so:

προσπτύω τῷ καλῷ καὶ τοῖς κενῶς αὐτὸ θαυμάζουσιν,
ὅταν μηδεμίαν ἡδονὴν ποιῇ.

In der Paraphrase: Ich spucke auf 'Das Schöne' und auf alle diejenigen, die es bewundern ohne damit etwas anfangen zu können (κενῶς), solange es nicht den Vollzug der ἡδονή fördert.

Doch zurück zum Ausgangspunkt dieser Überlegungen und zu den Ergebnissen, die ein Blick in die sprachtheoretischen Ansätze bei Gorgias, Isokrates und Epikur erbracht haben: Während für Gorgias das Wort einer Sprache immer nur gleichnisweise die Sache trifft, die es bezeichnen will, und von daher gesehen nur fiktive Relationen subjektiver Prägung vermitteln kann, und sich somit zu den Gegenständen der Welt immer auf Distanz hält, sodaß es sich die Gegenstände untertan macht, und damit dem, der das Wort gebraucht, die Möglichkeit bietet, ihr seinen eigenen Willen aufzuzwingen, hatte sein Schüler, Isokrates genauer differenziert: Für ihn gibt es Bereiche, in denen das Wort sehr wohl seinen richtigen Weg findet und zu eindeutigen Feststellungen gelangt, Bereiche der konkreten Welt. Andere aber, wie die ethisch-ästhetische Welt, entziehen sich der eindeutigen Darstellungskraft der Sprache, und das Wort findet dort immer mehrere Wege zu diesen Gegenständen, und in diesem Lichte ist auch der Beitrag des Isokrates zu sehen, den er zum Thema 'Helena' liefert. Epikur hatte dem gegenüber einen vollkommen anderen Ansatz zu einer Sprachtheorie gefunden, indem er auf den phonetischen Charakter der Sprache als emotional-inhaltlichen Ausdruck verwies und von daher zeigte, daß jedem muttersprachlichen Wort bereits ein semantisch vorgeprägtes Wertgefühl innewohnt. Darüberhinaus ließ sich zeigen, daß sein ἡδονή – Begriff, sein Begriff von den Meinungen, ein weitgehend ideologisch geprägter ist, und daß das Phänomen Sprache mit seinen vorgeprägten Wertungen in ständiger Auseinandersetzung mit den sich

immerfort ändernden Umweltsituationen stehen muß, um der Realität gerecht zu werden und sich zum Wohl der Menschheit auszuwirken, und wie groß andererseits die Gefahr ist, daß Sprache der bloßen Festschreibung von Ideen dient, die sich dann zu einer Ideologie verdichten, nach der sich die ganze Umwelt und alle sozialen Werte zu richten haben, sodaß die spontane Wahrheit einer privaten Empfindung der Vorherrschaft des Kollektiv-Gefühls einer die Gesellschaft prägenden Ideologie weichen muß.