

Ludger Oeing-Hanhoff
zum
sechzigsten Geburtstag

TILMAN BORSCHKE

MACHT UND OHNMACHT DER WÖRTER

Bemerkungen zu Augustins 'De magistro'

I

In den vergangenen drei Jahrzehnten seit dem Jubiläumsjahr 1954 fand Augustin in sprachphilosophischen und sprachwissenschaftlichen Kreisen wachsende Beachtung. Linguisten untersuchen die Zeichentheorie nach 'De doctrina Christiana'¹⁾, Philosophen reflektieren die Metaphysik der Sprache nach 'De Trinitate'²⁾, Philologen fragen nach der Echtheit und erforschen die Herkunft der Motive von 'De dialectica'³⁾. Allen gemeinsam ist dabei das Interesse an der einzigen Schrift Augustins, die sich zentral mit Fragen der Sprache beschäftigt, dem Dialog 'De magistro'. Nach dem Vorbild der 'Retractationes' und gemäß dem dort genannten Titel⁴⁾ wurde dieses kleine, kunstvoll gestaltete Gespräch zwischen Vater und Sohn von früheren Interpreten vorwiegend unter pädagogischem Aspekt gewürdigt⁵⁾, und man war geneigt, die lange Hinführung zum eigentlichen Thema - 83, 5 % des Textes, nach der Berechnung von Mandouze⁶⁾ - rasch zu übergehen. Da dieses eigentliche Thema, die Lehre vom inneren Lehrer, im Schlußteil nur knapp angedeutet, aber nicht diskutiert wird, ist es nicht verwunderlich, daß 'De magistro' lange Zeit als unbedeutender Begleittext zu größeren Werken angesehen wur-

de, die die Frage nach der Erkenntnis der Wahrheit ausführlicher erörtern.

Das neu erwachte Interesse an den Problemen der Sprache brachte eine Umkehr dieser Tendenz. Häufig führt es dazu, daß man allein den Hinführungsteil behandelt und glaubt, von dem die Kompetenz des Sprachforschers überschreitenden theologischen Schlußteil schadlos absehen zu können. Dabei wird das Risiko, die Intention des Autors zu verfehlen, bewußt in Kauf genommen⁷⁾. Hat sich aber das Auge des Interpreten an ein zunächst nur methodisch begründetes Ausblenden erst einmal gewöhnt, fängt es an, eine entsprechende Trennung in den Dingen selbst zu sehen. Es entsteht der Eindruck, als stünden "Schulgrammatik" und "Logosmetaphysik", jene vor allem in 'De dialectica' und im Hinführungsteil von 'De magistro' abgehandelt, diese angedeutet im Schlußteil von 'De magistro' und ausgeführt in 'De Trinitate', unvermittelt nebeneinander⁸⁾. Da nun der Dialog zwischen Vater und Sohn beide Seiten umfaßt, müßte sich allein an ihm schon zeigen lassen, ob jene Trennung zurecht angenommen werden kann. Die folgenden Ausführungen dienen der Erörterung dieser Frage. Ausgehend von der Arbeitshypothese, daß man auch 'De magistro' einen 'crédit de cohérence'⁹⁾ einräumen könne, werden die Schwierigkeiten einer kohärenten Auslegung des Textes neu untersucht.

Erste und grundlegende Bedingung einer solchen Untersuchung ist die genaue Analyse der Komposition des Dialogs. Sie wurde von G. Madec vorgenommen und kann hier vorausgesetzt werden¹⁰⁾. Von den Ergebnissen dieser Analyse verdienen zwei Dinge besonders festgehalten zu werden. Zum einen bemerkt Madec, daß die Ausführungen Augustins zur Zeichen- und zur Sprachtheorie insgesamt "circonstanciell et utilitaires" sind¹¹⁾. Das gilt zwar nicht nur für 'De magistro', wird hier aber schon durch die Einordnung der entsprechenden Untersuchungen und die Hervorhebung ihres maieutischen Charakters deutlich gemacht. Zum

anderen stellt er fest, daß die Argumentationsführung "ne correspond pas à celle d'une démonstration progressive et linéaire"¹²⁾. Sie folgt vielmehr einem kunstvoll durchdachten Plan, der über ein "paradoxe tactique" zu unerwarteten Ergebnissen führt¹³⁾.

II

Auch wenn Augustin die Erörterung der Sprachtheorie nur als ein Vorspiel (praeludo¹⁴⁾) betrachtet und sich besorgt zeigt, daß Adeodat die Beschäftigung mit ihr nicht als Spielerei (ludendi gratia¹⁵⁾) mißverstehe, so ist doch sein persönliches Interesse an allen Fragen, die die Sprache betreffen, offenkundig. Grammatik und Philologie standen im Mittelpunkt seiner Ausbildung. Anschließend studierte er Rhetorik in Karthago, wurde Rhetoriklehrer von Beruf und erwies sich als sehr erfolgreich in diesem Geschäft mit schönen Worten. Für einen so gebildeten Geist waren klassische Texte der Schlüssel zum Verständnis der Welt. Die Schönheit der Rede schien zugleich ihre Wahrheit zu verbürgen. Erst allmählich schlug das Vertrauen des jungen Rhetors in die wahrheitsbildende Kraft der Worte um in ein tiefes Mißtrauen. Wort und Wahrheit traten auseinander. Die späteren 'Confessiones' schildern auf eindrucksvolle Weise, wie Augustin - obwohl durch eine erste Bekehrung schon ganz der äußeren Welt entfremdet und die Wahrheit nur noch im Innern der Seele suchend - dennoch der verführerischen Rede (suaviloquentia¹⁶⁾) der Manichäer verfiel; jahrelang wurde er durch ihre Worte um die Wahrheit betrogen.

Aus dieser Erfahrung heraus stellt sich für Augustin das Problem der Sprache als das Problem ihres Verhältnisses zur Wahrheit. Es stellt sich, nachdem der als selbstverständlich angenommene Zusammenhang beider Seiten zerbrochen ist. Und es stellt sich auf folgende Weise: Wir setzen voraus, daß wir die

Wahrheit durch Worte erkennen können, doch die Worte erweisen sich als unzuverlässig. Sprache scheint also für die Erkenntnis der Wahrheit nicht nur unentbehrlich, sondern auch unzulänglich zu sein. Das Ziel aber bleibt die wahre Erkenntnis der Dinge. Problematisch ist die Selbstverständlichkeit geworden, mit der die Sprache als das Medium der Erkenntnis galt.

Um die Frage nach der Leistung der Sprache für die Erkenntnis der Wahrheit überhaupt sinnvoll stellen zu können, muß zuvor geklärt sein, was unter Sprache zu verstehen sei. Auch die Frage nach der Sprache stellt sich für Augustin auf ganz bestimmte Weise, die, weil sie für uns keineswegs selbstverständlich ist, hervorgehoben werden muß. Sie wird im ersten Satz des Dialogs klar formuliert: *Quid tibi uideatur efficere uelle, cum loquimur?*¹⁷⁾ Diese einleitende Frage ist in doppelter Hinsicht richtungweisend für den Verlauf der Unterredung. Erstens wird als Gegenstand der Frage nicht *lingua*, die Sprache, in dem uns geläufigen Sinn von *la langue* (nach De Saussure), sondern *loqui*, das Reden, genannt. Zweitens wird dieser Gegenstand als etwas vorausgesetzt, das von seinem Zweck her zu definieren ist. Die Antwort auf die einleitende Frage gibt Adeodat ohne zu zögern: Der Zweck des Redens sei *docere aut discere*, zu lehren oder zu lernen.

Zur Beurteilung von Aussagen in einem Dialog ist es bekanntlich nicht unwesentlich festzustellen, wer sie macht. Hier antwortet Adeodat auf eine sehr überlegt formulierte Frage, und zwar antwortet er so, wie es ihm unmittelbar in den Sinn kommt (*quantum quidem mihi nunc occurrit*¹⁸⁾). Man braucht gar nicht erst spätere Stellen hinzuzunehmen, an denen Augustin seinen Sohn ausdrücklich auffordert, so zu antworten, wie er es in der Schule gelernt hat, um zu sehen, daß Adeodat auch hier eine geläufige Lehrmeinung wiedergibt. Das ist durchweg seine Aufgabe, der er sich wohlunterrichtet, klug und kritisch zu entledigen weiß. Es handelt sich bei dieser Art von Wechsel-

rede um ein Verfahren, das auch Platon in den Dialogen anwendet, in denen er den Gesprächspartner des Sokrates als Vertreter einer gängigen Lehrmeinung auftreten läßt. In der Anwendung dieses Verfahrens zeigt sich, bei Augustin wie bei Platon, ein Wissen davon, daß man die Wahrheit nicht ins Leere hinein lehren kann, daß der Lehrer vielmehr genötigt ist, an bestehende Meinungen anzuknüpfen und diese, sofern sie der Wahrheit entgegenstehen, auszuräumen.

Es erscheint von daher als sehr fraglich, ob man die in der folgenden Erörterung entwickelte Sprach- und Zeichenlehre schlicht als diejenige Augustins zu lesen berechtigt ist¹⁹⁾. Zweifellos handelt es sich um eine Sprach- und Zeichenlehre, deren wesentliche Elemente ihm vorgegeben waren. Vorgegeben war auch die Meinung, daß man durch Worte etwas über die Dinge lehren und lernen könne. Diese vorgegebene Meinung ist es, die Augustin im Gespräch mit seinem Sohn kritisch zu prüfen unternimmt²⁰⁾. Und es erscheint als wenig fruchtbar, ihm vorwerfen zu wollen, daß er nicht eine andere als die herrschende Meinung der kritischen Prüfung unterzogen habe.

In der Weise, wie Augustin das *docere aut discere* sogleich auf *docere* allein reduziert, deutet sich an, daß er einen sehr weiten Begriff von *docere* zugrunde legt. Doch ist dieser Begriff nicht nur weit, sondern er wird im weiteren Verlauf der Unterredung mit Bedacht mehrdeutig gebraucht²¹⁾. In einem weiteren Sinn schließt *docere* das Mitteilen von Sachverhalten ein, in einem engeren Sinn schließt es dieses, da es die Wahrheit der mitgeteilten Sachverhalte nicht lehren kann, ausdrücklich aus. Einen "Paralogismus"²²⁾ wird man in dieser offenbaren Mehrdeutigkeit allerdings nur dann erkennen können, wenn man den *ordre tactique* der Argumentation nicht berücksichtigt. Im Verlauf der Entwicklung der Sache wird die Bedeutung des Wortes mit Gründen eingeschränkt. Für den Anfang ist neben der Reduktion von *discere* auf *docere* wichtig festzu-

halten, daß Augustin als eine Art des Lehrens (*genus docendi*) oder vielleicht auch als einen weiteren Zweck des Redens (*causa loquendi*), neben dem Lehren, das Erinnern (*transitiv* gemeint, *commemorare*) einführt²³⁾. Auch diese scheinbare Unsicherheit über das Verhältnis von *docere* und *commemorare* ist kunstvolle Absicht: Dem weiteren Begriff von *docere* ist *commemorare* untergeordnet, dem engeren Begriff ist es alternativ nebengeordnet. Der für Augustin wichtigste Zweck des Redens (vgl. VI) taucht hier zu Anfang noch gar nicht auf.

Augustin steht vor der Aufgabe, wie er seinen Sohn, der - nach der Ansicht des Vaters - eine falsche Meinung davon hat, was Reden sei, durch vernünftige Argumentation so von dieser Meinung befreie, daß er zugleich für die wahre Lehre empfänglich werde. Die Argumentation dient also der Vorbereitung der Einsicht durch Vernunftgründe, die Einsicht selbst kann sie nicht bewirken. Folglich muß es genügen, wenn die wahre Lehre am Ende nur knapp und rein dogmatisch vorgetragen wird, und es ist nicht unvernünftig, wenn Adeodat diesem Vortrag nun zustimmt. Denn das argumentative Ziel des Dialogs ist erreicht, wenn seiner Zustimmung zur Lehre des inneren Lehrers kein vernünftiges Hindernis mehr im Wege steht, dann also, wenn alle Einwände ausgeräumt und alle Zweifel an ihrer Glaubwürdigkeit beseitigt worden sind. Mit der Bestätigung durch Adeodat, daß dieses Ziel erreicht sei, endet der Text²⁴⁾.

III

Augustin eröffnet das Gespräch, indem er die Ansichten seines Partners erfragt und bestätigt. Erst dann geht er dazu über, ihre Bedingungen und Konsequenzen zu untersuchen. Hier sind vor allem zwei dieser Ansichten zu nennen, deren Darstellung und Kritik für den Verlauf der Untersuchung von grundlegender Be-

deutung sind. Es wird sich auch nicht vermeiden lassen, einiges zu ihrer Vorgeschichte anzumerken, da sie teilweise nur aus dieser heraus verständlich sind.

Die erste Voraussetzung, die Augustin seinem Sohn zugesteht und die beide mit der gesamten Tradition der antiken Sprachbetrachtung teilen, ist die Ansicht, daß die Rede, insofern sie auf ihre Bedeutung hin betrachtet wird, aus Wörtern zusammengesetzt sei. Einzelne Wörter erscheinen als die elementaren Bedeutungsträger. So steht, wenn das Reden nicht nach seinem Zweck, sondern nach seiner Form bestimmt werden soll, für *loqui* die Wendung *uerba promere*²⁵⁾, und *locutio* wird mit *sonantia uerba*²⁶⁾ umschrieben. Auch der Sonderfall des lautlosen Redens der Seele mit sich selbst wird analog durch *uerba cogitare* erläutert²⁷⁾.

Diese selbstverständliche Voraussetzung leitet sich noch von der archaischen Sprachansicht her, die Namen und Wort nicht unterscheidet, indem sie Wörter nur als Namen in den Blick nimmt²⁸⁾. Zwar hatte schon Platon die Grenzen dieser Sprachansicht im 'Kratylos' deutlich aufgezeigt und im 'Sophistes' erste Konsequenzen daraus gezogen, indem er verschiedene Arten von Wörtern zu unterscheiden begann. Aber auch Aristoteles, der diese Unterscheidung ausbaute, konnte Wörter insgesamt noch als Namen (*ὀνόματα*) bezeichnen, deren wesentliches Merkmal darin bestehe, daß sie Eines bedeuten (*ἓν σημαίνειν*)²⁹⁾. Solange die Ebenen von Laut und Bedeutung noch nicht streng unterschieden wurden, ging die Analyse der Rede (*λέξις*) noch über die bedeutungstragenden Wörter hinaus zu den bedeutungslosen Silben und endete erst bei den unteilbaren Lauten (*φθόγγος, γράμμα*³⁰⁾, *φωνή ἀδιάρητος*³¹⁾, die als kleinste Teile der Rede mit einem aus der Metrik geläufigen Ausdruck Elemente (*στοιχεῖα*) genannt wurden³²⁾. Eine spezielle Bedeutungsanalyse der Rede wurde erst möglich, nachdem in der Stoa eben jene Unterscheidung der Ebenen vollzogen war. Von nun an wurden auch zweierlei Ele-

mente unterschieden. Die vorher als Elemente der Rede schlechthin angesehenen einzelnen Laute galten nur noch als Elemente der Lautform der Rede (λέξεως oder τῆς φωνῆς στοιχεῖα). Demgegenüber nannte Chrysipp die verschiedenartigen Wörter ausdrücklich Elemente der Rede, insofern diese als komplexe Bedeutung betrachtet wurde (τοῦ λόγου στοιχεῖα)³³). Die Grammatiker hoben die Trennung beider Ebenen noch deutlicher hervor. So lehrte Apollonios Dyskolos, daß die Wörter (λέξεις) aus Lauten und Silben zusammengesetzt seien, der Satz (λόγος) aber nicht aus Wörtern, sondern aus Begriffen (νοητά)³⁴). Demnach kann der (sinnvolle) Satz nur solche Wörter enthalten, denen je ein Begriff entspricht, es gibt aber auch (sinnlose) Wörter, bei denen das nicht der Fall ist³⁵).

Aus solchen Unterscheidungen ist zu entnehmen, daß eine Bedeutungsanalyse darin bestehen muß, Rechenschaft über die Bedeutung aller einzelnen Wörter eines Textes zu geben. Man darf also annehmen, daß folgender, von einem späteren Scholiasten zu Dionysios Thrax überlieferte Satz auch schon zur Zeit Augustins im grammatischen Schulbetrieb allgemeine Geltung besaß: "Das Eigentümliche des (sinnvollen) Wortes besteht darin, daß es Bedeutung hat" (ἴδιον γὰρ λέξεως σημαίνονον ἔχειν³⁶).

Es finden sich Stellen in 'De magistro', an denen der moderne Leser sich mit Erstaunen fragen mag, warum Augustin die elementare Analyse der Bedeutung nicht aufgibt, obwohl sie ihn in große Schwierigkeiten bringt; etwa bei der Frage, was nihil bedeute³⁷), oder auch schon bei Präpositionen wie ex und de. Dieses Festhalten wird allerdings verständlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß in der Antike - soweit ich sehen kann - nach der Bedeutung der Rede niemals anders als von den einzelnen Wörtern her gefragt wurde. Diese Fragestellung steckt einen Rahmen ab, innerhalb dessen wohl Aporien erscheinen mögen, der deswegen aber noch nicht einfach aufgegeben werden kann. Man darf wohl auch bezweifeln, ob eine Kritik der

traditionellen Bedeutungsanalyse besser geeignet gewesen wäre, Adeodat von der Ohnmacht der Wörter zu überzeugen, als der Weg, den Augustin tatsächlich gewählt hat. Man hätte im Falle des nihil einen Grenzfall der herrschenden Theorie der Bedeutung zum Ausgangspunkt der Kritik nehmen müssen. Überzeugender aber dürfte es immer sein, zentrale Fälle zum Ausgangspunkt zu nehmen und von ihnen her die Inadäquatheit einer Theorie zu erweisen. Es zeugt hingegen von einer besonders kunstvollen Komposition, wenn ein Randphänomen, das die zu erörternde Theorie in Aporien zu führen geeignet wäre, zwar gleich zu Anfang angesprochen, nicht aber herangezogen wird, um die folgende Argumentation darauf zu gründen.

Die zweite Voraussetzung, die gemäß den ciceronischen Anweisungen über kunstgerechtes Disputieren der folgenden Argumentation gewissermaßen als Definition vorausgeschickt wird, ist die Ansicht, daß Wörter Zeichen seien. Augustin stellt die lapidare rhetorische Frage: Constat ergo inter nos uerba signa esse?³⁸); und Adeodat stimmt ohne Zögern und vorbehaltlos zu: Constat. Durch eine Gegenfrage wird diese Grundannahme zusätzlich abgesichert: Signum nisi aliquid significet potest esse signum?³⁹); die Antwort ist ebenso unzweideutig: Non potest. Was aber wird mit dem ergo im ersten Satz zusammengefaßt? Unmittelbar bezieht es sich auf die vorhergehende Bemerkung über die res ipsas quarum signa sunt uerba, mittelbar auch noch weiter zurück auf die Feststellung, qui enim loquitur, suae uoluntatis signum foras dat. Nun aber waren beide Aussagen nicht etwa Thesen, die erst hätten bewiesen werden müssen, sondern Argumente, mit deren Hilfe etwas anderes, das nicht selbstverständlich zu sein schien, plausibel gemacht werden sollte. Das ergo des ersten Satzes kennzeichnet diesen mithin nicht als Resultat einer vorhergehenden Argumentation, sondern appelliert offensichtlich an etwas Selbstverständliches, das nur, weil es für das Folgende

grundlegend ist, ausdrücklich hervorgehoben und bestätigt wird.

Diese Erinnerung schien erforderlich gewesen zu sein, weil sich seit dem für die Rezeption der augustiniischen Sprach- und Zeichentheorie einflußreichen Aufsatz von Markus (1956) die Ansicht verbreitet hat, jene Bedeutungslehre sei gerade darin originell, daß Augustin die Wörter als Zeichen par excellence betrachte und die Zeichentheorie von den Sprachzeichen her zu begründen versuche⁴⁰⁾. Die in diesem Zusammenhang häufig entworfenen Skizzen einer Geschichte des Zeichenbegriffs⁴¹⁾ behandeln die rhetorische Zeichenlehre, die Zeichenlehre der logischen Beweistheorie, die der empirischen Medizin, gelegentlich auch die biblische Sakramentenlehre. Wenn daneben noch festgestellt wird, daß die Grammatiker den Zeichenbegriff nicht verwendeten⁴²⁾, dann kann sogar der Eindruck entstehen, Augustins Bestimmung der Wörter als Zeichen sei ungewöhnlich und stelle eine Neuerung dar. Richtig ist daran lediglich so viel, daß die Grammatiker die auch ihnen selbstverständliche Tatsache, daß Wörter etwas bedeuten, nur voraussetzen, nicht aber thematisieren, denn das gehört nicht zu ihrer Wissenschaft. Wort und Wortarten werden nach dem Vorbild des Aristoteles so definiert, daß das Definiens zunächst durch ein Substantiv die sinnlich wahrnehmbare Substanz des Definiendum nennt ($\varphi\omega\upsilon\eta$ /vox) und dann spezifizierende Zusätze durch Adjektive hinzufügt. In den eher peripatetisch orientierten Definitionen erscheint regelmäßig der Zusatz 'bedeutungstragend' ($\sigma\eta\mu\alpha\nu\tau\iota\mu\acute{o}\varsigma$). Wenn in den eher formal-grammatischen Definitionen dieser Zusatz entfällt, dann heißt das nicht, daß man den Wörtern Bedeutung absprechen will, sondern umgekehrt, daß die Bedeutung als eine Eigenschaft aller Wortarten gilt, zu ihrer Unterscheidung also nichts beitragen kann. Das Fehlen entsprechender Bestimmungen berechtigt also keineswegs zu der Annahme, Wörter seien nicht als Zeichen verstanden worden. Noch weniger ist einzusehen, warum $\sigma\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$ /signum etwas anderes bedeuten sollte als die

Substantivierung von $\sigma\eta\mu\acute{\alpha}\iota\nu\epsilon\iota\nu$ /significare oder $\sigma\eta\mu\alpha\nu\tau\iota\mu\acute{o}\varsigma$ /significans - gemäß der von Augustin selbst herangezogenen⁴³⁾ und zudem offenkundigen Wortbildung -, auch wenn dieses Wort in verschiedenen Spezialwissenschaften, wie Rhetorik, Logik oder Medizin, auf je verschiedene Weise terminologisch genauer fixiert worden ist. Man wird umgekehrt von folgender Sachlage ausgehen können: Seitdem überhaupt auf $\acute{o}\nu\omicron\mu\alpha\tau\alpha$ reflektiert wurde, galt es als selbstverständlich, daß sie $\tau\iota$ $\sigma\eta\mu\acute{\alpha}\iota\nu\epsilon\iota$ oder daß Wörter Zeichen sind - ungeachtet aller Verschiedenheit der Meinungen über die Natur der Wörter und die Weise ihres Bezeichnens oder Bedeutens.

IV

Nach der einleitenden Feststellung der beiden Grundvoraussetzungen der antiken Sprachbetrachtung, (a) daß die Rede aus Wörtern besteht und (b) daß die Wörter Zeichen sind, formuliert Augustin die Hauptfrage der Semantik, die er im folgenden mit Adeodat zu erörtern beabsichtigt. Auch diese Frage kleidet er in eine traditionelle Form, nämlich die einer schulmäßigen Texterklärung. Er legt seinem Sohn einen Vergilvers vor und fragt ihn vorbereitend zunächst nach der Zahl der Wörter, um die Vollständigkeit der Analyse zu sichern, und nach Verständlichkeit des Ganzen, um auszuschließen, daß sich eine bedeutungslose Lautform unter den Wörtern befinde. Dann erst stellt er die entscheidende Frage, indem er ihn auffordert zu sagen, quid singula verba significant⁴⁴⁾.

Wie schon angedeutet, führt der Versuch einer unmittelbaren Beantwortung dieser Frage, insbesondere angesichts des Wortes nihil, zu Schwierigkeiten⁴⁵⁾. Für die weitere Erörterung schlägt Augustin deshalb eine neue Disposition vor, die das Problem in drei Fälle gliedert (tripertita distributio). Richtet sich die Frage auf die Zeichen, so kann man diese

durch Zeichen erklären (unspezifisch: monstrare); richtet sie sich auf die Dinge, so kann man diese entweder durch sich selbst oder wiederum durch Zeichen erklären⁴⁶⁾. Die anschließende Untersuchung beginnt mit der Frage nach den Zeichen. Fest steht bisher, daß jedes Zeichen selbst eine Sache (res) und wahrnehmbar ist und zugleich eine Sache bezeichnet. Umgekehrt kann jede wahrnehmbare Sache als Zeichen verstanden werden. Von den Zeichen im allgemeinen unterscheiden sich sprachliche Zeichen zum einen nach dem Grund ihrer Hervorbringung als künstliche Zeichen (signa data) im Gegensatz zu natürlichen Zeichen (signa naturalia)⁴⁷⁾, zum anderen nach ihrer Form als artikulierte Laute, die von der menschlichen Stimme hervorgebracht und als solche vom menschlichen Ohr wahrgenommen werden können⁴⁸⁾.

Das, was durch sprachliche Zeichen bezeichnet werden kann, ist die Gesamtheit aller Sachen (res) - die in dieser Beziehung grenzenlose Macht der Wörter zeichnet diese vor allen anderen Arten von Zeichen aus⁴⁹⁾. Die Sachen aber sind hiermit eingeteilt in solche, die selbst Zeichen sind, und solche, die selbst keine Zeichen sind und die Augustin aus dieser Sicht als significabilia unterscheidet⁵⁰⁾.

Die Untersuchung der Zeichen konzentriert sich nun ganz auf die sprachlichen Zeichen. Der Sachbereich der Wörter bildet also, wie im folgenden deutlich wird, obwohl Augustin auf eine solche Abgrenzung von Disziplinen wenig Wert zu legen scheint, den eigentümlichen Gegenstand der Grammatik. In dieser Untersuchung erweist sich Augustin, sozusagen beiläufig, als ein ungewöhnlich scharfsinniger Sprachtheoretiker, der die überkommenen Lehren nicht nur systematisierend referiert, sondern sie in dem Punkt, den er auswählt, auch konsequent zu Ende denkt. Dabei gelangt er zu einer Unterscheidung, die, soweit es die allgemeine Quellenlage und die besondere Quellenkenntnis zu beurteilen erlauben, vorher so nicht gesehen wurde. Er entwickelt eine Hierarchie der Reflexivität der Wörter, die in

eine präzise Unterscheidung von Extension und Intension ihrer Begriffe mündet. Das soll kurz dargestellt werden⁵¹⁾:

Es geht um eine Einteilung der sprachlichen Zeichen nach dem Grad ihrer Reflexivität.

1. In einem ersten Schritt sondert Augustin aus der Gesamtheit der Zeichen diejenigen aus, die nicht irgendwelche anderen Dinge (significabilia), sondern Zeichen bezeichnen, die also, obschon nur in einem generischen Sinn, auch sich selbst bezeichnen: signa quae cetera signa significant oder schlicht signa signorum. Sein Beispiel ist coniunctio, der entsprechende Beispielsatz: coniunctio est signum.

2. In einem zweiten Schritt spezifiziert er diese allgemeine Bestimmung, um diejenigen Zeichen zu charakterisieren, die nicht nur Zeichen überhaupt, sondern auch sich selbst bezeichnen, die also selbst von der Art sind wie das, was sie bezeichnen. Ein Beispiel ist signum, der entsprechende Beispielsatz: signum est signum.

3. In einem dritten Schritt unterscheidet Augustin diejenigen Zeichen, deren Reflexivität sich gewissermaßen verdoppelt hat, derart daß sie sich nur noch an zwei Zeichen aufzeigen läßt. Es handelt sich um solche Zeichen, die nicht nur Zeichen überhaupt und sich selbst, sondern auch sich gegenseitig bezeichnen. Das Beispiel ist nun selbst ein Satz - zusammen mit seiner Umkehrung: signum est uerbum und uerbum est signum⁵²⁾.

4. In einem vierten Schritt wird diese wechselseitige Reflexivität quantifiziert. Hier verweist Augustin auf solche Zeichen, die nicht nur Zeichen überhaupt, sich selbst und sich gegenseitig bezeichnen, sondern auch genausoviele Gegenstände erfassen: tantundem ualent. Die Reflexivität der Zeichen hat damit den Grad der Extensionsgleichheit erreicht. Der Beispielsatz mit seiner Umkehrung lautet: omne nomen uerbum est und omne uerbum nomen est. Dieser Satz wird, im Unterschied zu den vorhergehenden Fällen, sehr ausführlich disku-

tiert⁵³⁾. Man kann nun, was häufig geschehen ist, diese Diskussion wie lästige Subtilitäten übergehen - oder sich fragen, warum sie wohl geführt wurde. Sie war erforderlich, so wird man vermuten dürfen, weil die in jenem Satz enthaltenen Behauptungen weder allgemein bekannt noch unmittelbar einleuchtend waren⁵⁴⁾. Augustin bemüht sich, mit den vertrauten Mitteln der traditionellen Grammatik und Etymologie zwei weniger vertraute Gedanken plausibel zu machen. Zum einen fragt er nach der Möglichkeit im allgemeinen, wie die Umfangsgleichheit bestimmter Wörter mit ihrer Bedeutungsverschiedenheit zusammengehen könne, und er sieht diese Möglichkeit darin gegeben, daß dieselben Gegenstände aus verschiedenen Gründen verschiedene Bezeichnungen erhalten können⁵⁵⁾. Zum anderen führt er aus, wie dieses Verhältnis im besonderen auf die beiden Begriffe *nomen* und *uerbum* - beide in ihrer allgemeinen Bedeutung als 'Wort' verstanden - angewandt werden können⁵⁶⁾.

5. In einem fünften und letzten Schritt treibt Augustin die Reflexivität der Bedeutung auf die Spitze, indem er ihre quantitative Gleichheit durch qualitative Selbigeit vervollständigt. Dadurch werden verschiedene Wörter mit derselben Intension als solche Zeichen bestimmt, die Zeichen überhaupt, sich selbst und sich gegenseitig bezeichnen, ferner aber nicht nur genausoviele Gegenstände, sondern auch dasselbe erfassen: *non solum tantundem sed etiam idem omnino significant*⁵⁷⁾. In dieser Identität der Bedeutung unterscheiden sich verschiedene Wörter nur noch durch ihre verschiedene Lautform als verschiedene *voces*. Daß sie meist verschiedenen Sprachen angehören, wird zwar erwähnt⁵⁸⁾, ist aber für ihr Verhältnis zueinander unwesentlich; es könnte sich auch um Synonyme innerhalb derselben Sprache handeln. Als Beispiel wählt Augustin das lateinische Wort *nomen* und seine griechische Entsprechung *ὄνομα* und stellt fest, *inter quae nihil praeter litterarum distet sonum, nomen et ὄνομα inuenimus*⁵⁹⁾.

In der breiten Diskussion über die Reflexivität der Wörter⁶⁰⁾ macht Augustin deutlich, welchen Nutzen die Sprachtheorie haben kann. Sie belehrt uns über den Gegenstand Sprache, d.h. nach den vorausgegangenen Definitionen und Einteilungen, über Wörter als Sachen. Und es scheint, daß wir wirklich etwas über sie lernen können. Denn in den Wörtern, sofern sie in reflexiver Bedeutung genommen werden, ist das, was durch sie bezeichnet wird, unmittelbar gegenwärtig. Der für alles Lernen durch Zeichen problematische Übergang vom Zeichen zum Bezeichneten ist hier immer schon vollzogen; genauer gesagt, es ist gar kein Übergang zu etwas anderem gewesen. Denn hier ist das Wort selbst ein Fall dessen, was es bezeichnet. Die anfängliche Frage nach der Lehrbarkeit der Wahrheit durch Sprache ist allerdings keinen Schritt weitergekommen⁶¹⁾. Aufgrund ihrer konstitutiven Voraussetzungen kann die Sprachtheorie diese Frage gar nicht in den Blick bekommen. Vielmehr muß ein mögliches Wahrheitskriterium für das, was durch Sprache mitgeteilt wird, gänzlich außerhalb der Sprache gesucht werden.

Das negative Ergebnis der sprachtheoretischen Untersuchungen hat aber auch eine positive Kehrseite. Es zeigt nämlich, daß von ihr kein Aufschluß darüber zu erwarten ist, ob wir durch Sprache etwas über nichtsprachliche Gegenstände wahrhaft lernen und andere darüber wahrhaft belehren können, ob Sprache also das leisten kann, was anfangs als ihr Zweck bestimmt wurde. Hier deutet sich die Grenze der Macht der Wörter bereits an. Bevor Augustin diese selbst zum Gegenstand der Untersuchung macht, nähert er sich ihr noch von einer anderen Seite. Er reflektiert die Bedingtheit aller Sprachtheorie oder die Bedingtheit der Reflexivität der Wörter. Dabei erweist er sich auch als ein tiefsinniger Sprachtheoretiker, der die Beobachtungen seiner Vorgänger so zusammenfaßt, daß dabei unvorhergesehene philosophische Konsequenzen sicht-

bar werden.

Von Anfang an war für die antike Sprachbetrachtung die Mehrdeutigkeit der Wörter und Sätze ein zentrales Problem (*δμωνυμία*/aequivocatio bzw. *ἀμφιβολία*/ambiguitas). Oft scheint sie sogar der Auslöser einer Reflexion auf Sprache gewesen zu sein. Das Spiel mit Mehrdeutigkeiten wurde ein wichtiges Mittel der sophistischen Rhetorik, wie umgekehrt die Ausschaltung von Mehrdeutigkeit ein wichtiges Anliegen der aristotelischen Wissenschaft. Nachdem man anfangs wohl nur hier und da auf einen Fall von Äquivokation gestoßen war, zeigte sich bald, daß man nirgendwo in der Rede vor ihr sicher sein konnte. Und so wird berichtet, daß schon Chrysipp gelehrt habe, jedes Wort sei von Natur aus zweideutig⁶²). Auch Augustin beginnt den Abschnitt über die Mehrdeutigkeit in 'De dialectica' mit der Feststellung: *Itaque rectissime a dialecticis dictum est ambiguum esse omne verbum*⁶³). Anschließend erörtert er die verschiedenen Arten und Gründe dieser Erscheinung. In 'De magistro' beschränkt er sich auf die kunstvolle Vorführung einer besonderen Art der Doppeldeutigkeit, die genau den zuvor thematisierten Unterschied zwischen reflexivem und nicht-reflexivem Gebrauch der Wörter betrifft. Sein Beispiel, das selbst eine lange Tradition hat⁶⁴), verläuft nach folgendem Muster: Das, was beim Reden aus deinem Munde kommt, sind Wörter. Nun ist Löwe ein Wort. Also kommt, wenn du Löwe sagst, ein Löwe aus deinem Munde gesprungen. Durch dieses Sophisma will Augustin darauf hinweisen, daß man jedes Wort sowohl direkt auf den Gegenstand, den es bezeichnet, als auch indirekt auf das Wort selbst als Gegenstand beziehen kann. Das war längst bekannt. Doch Augustin geht einen Schritt weiter, indem er diese beiden Bedeutungsweisen nicht nur nennt, sondern ihr Verhältnis zueinander näher bestimmt. Dabei zeigt sich, daß beide Seiten ungleichgewichtig sind. Es ist zwar rich-

tig, daß man im Prinzip jedes beliebige Wort in direkter oder indirekter Bedeutung gebrauchen kann. Aber eine in sich selbst sinnvolle sprachliche Äußerung ist nicht möglich, ohne daß sich der Geist bei einigen Wörtern von den Zeichen weg zu den Dingen, die durch sie bezeichnet werden, also zu den *significabilia* hinwendet⁶⁵). Nur so wird die Rede als Rede von etwas anderem, und das heißt überhaupt als Rede erkennbar: *sermocinari nos omnino non posse, nisi auditis uerbis ad ea feratur animus, quorum ista sunt signa*⁶⁶).

Im Vorrang der nicht-reflexiven Bedeutung erkennt Augustin eine *lex rationis*, die er näher als *regula loquendi* bezeichnet. Diese Regel besagt, daß die nicht-reflexive Bedeutung der Wörter primär ist und aller wirklichen Rede zugrunde liegt, während die reflexive Bedeutung zwar für jedes einzelne Wort möglich ist, in der wirklichen Rede aber stets sekundär bleibt und nur eingebettet in eine nicht-reflexive Gesamtbedeutung realisiert werden kann. Es liegt in der Natur des Redens, daß sich, sobald irgendwelche Laute als Wörter wahrgenommen werden, die Aufmerksamkeit den durch sie bezeichneten Dingen zuwendet: *ut auditis signis ad res significatas feratur intentio*⁶⁷).

Was aber erfahren wir durch diese Einsicht in die Bedingtheit der Reflexivität der Bedeutung bezüglich der Frage nach der Macht der Wörter? Folgendes: Die zuvor gewonnene Einsicht, daß die Sprachtheorie als Teil der Zeichentheorie nichts über Gegenstände, die keine Zeichen sind, zu sagen vermag, weil sie ihren eigenen Gegenstand gerade durch das Absehen von diesen anderen Gegenständen gewinnt, diese Einsicht ist nur die halbe Wahrheit. Eine sprachtheoretische Unterscheidung der Wörter kann nicht nur kein Wissen von anderen Gegenständen vermitteln, vielmehr setzt sie selbst schon ein solches Wissen voraus. Das reflexive Reden über Wörter ist nur möglich, insofern es eingebettet ist in nicht-reflexives Reden über an-

deres.

Zwar ist bisher nur die erste der in der Disposition des Problems in Kap. 4, 7 gestellten drei Fragen erörtert worden, nämlich die Frage nach dem, was wir durch Zeichen über Zeichen lernen können. Indirekt wurde aber auch die dritte Frage schon berührt, die nämlich, was wir durch Zeichen über Dinge lernen können. Denn es ist kaum noch zu erwarten, daß wir durch Zeichen ursprünglich etwas über Dinge lernen können, wenn wir, um Zeichen als solche verstehen zu können, ein Wissen von anderen Dingen bereits haben müssen. Die anfängliche Überzeugung, man wolle nicht nur, sondern könne auch durch Zeichen etwas über Dinge lehren oder lernen, ist problematisch geworden.

V

Ganz offen wurde die These, daß wir durch Zeichen nichts über Dinge lernen können, von den Skeptikern vertreten, an deren Argumentation sich Augustin offenkundig und bis in die Wortwahl hinein eng anschließt⁶⁸). Bei näherer Betrachtung zeigen sich jedoch auch entscheidende Unterschiede, sowohl in methodischer als auch in sachlicher Hinsicht. Sextus Empiricus, durch dessen Werke uns die skeptischen Argumente am ausführlichsten überliefert sind, fragt zunächst allgemeiner, ob überhaupt etwas gelehrt und durch Lehre gelernt werden könne⁶⁹). Wie immer bei ihm beginnt die Erörterung der Frage mit der Aufstellung einer vollständigen Disjunktion von alternativen Antworten, die in einem zweiten Schritt der Reihe nach widerlegt werden sollen. Die Kunst des Skeptikers besteht darin, diese Antworten so aufzuteilen, daß ihre getrennte Widerlegung mühelos plausibel zu machen ist. Je künstlicher die Disjunktion ausfällt, desto äußerlicher bleibt die nachfolgende Widerlegung sowohl der Sache selbst als auch der Intention

des zu widerlegenden Autors. Durch diese Äußerlichkeit der Argumentation unterscheidet sich das polemische Verfahren der Skeptiker entschieden von dem maieutischen Verfahren Augustins, auch wenn es beiden um die Destruktion dogmatischer Positionen geht.

Falls man etwas lernen könne, so behauptet Sextus, dann entweder durch sinnliche Gegebenheit (ἐναργεία) oder durch Worte (λόγος). Beides aber sei unmöglich, denn⁷⁰): (a) Was sinnlich gegeben ist, brauche nicht gelernt zu werden, es sei allen gleichermaßen offenbar. (b) Wenn man die Bedeutung der Wörter, d.h. die durch sie bezeichneten Gegenstände (τὰ καθ' ὧν αἱ λέξεις κέϋνται) kennt, werde man durch sie nur an etwas erinnert, das man schon vorher wußte (ὅπερ ἤδεισαν ἀναγεύμενοι); wenn man sie nicht kennt, lerne man sie auch durch Wörter nicht kennen.

Weniger polemisch ausgedrückt heißt das: Was man nicht durch schon bekannte Worte erklären kann, das muß man zeigen - so als wäre die Bedeutung eines Wortes von der Art, daß man auf sie zeigen könnte.

Nicht in Zusammenhang mit dem Problem des Lernens durch Worte, sondern in Zusammenhang mit dem Problem des logischen Beweisens unterscheidet Sextus zwei Arten von Zeichen: die Anzeichen (σημεῖα ἐνδεικτικά), die das von Natur aus Verborgene erkennen lassen, und die Merkzeichen (σημεῖα ὑπομνηστικά), die auf das im Moment Verborgene verweisen⁷¹). Davon leugnet er die einen völlig, die anderen läßt er gelten, macht aber deutlich, daß durch sie nur an Bekanntes erinnert⁷²), niemals aber Unbekanntes gelehrt oder gelernt werden kann. Aus dieser Beschreibung läßt sich entnehmen, daß auch Worte (λόγος), wenn sie etwas bezeichnen (σημαίνει τι⁷³), zu den Merkzeichen zu rechnen sind.

Was das Lernen durch Zeichen betrifft, scheint Augustin ganz ähnlich zu argumentieren: cum enim mihi signum datur,

si nescientem me inuenit, cuius rei signum sit, docere me nihil potest; si uero scientem, quid disco per signum?⁷⁴⁾ Doch er folgert vorsichtiger: Was man nicht durch schon bekannte Worte erklären kann, kann man durch Worte überhaupt nicht erklären. Damit verbietet er sich den empiristischen Rückschluß auf die sinnliche Gegebenheit, der nur dann gültig wäre, wenn die vorausgesetzte Disjunktion möglicher Antworten auf die Frage nach den Arten des Lernens sachgerecht und vollständig wäre. Mit der Aufstellung dieser Disjunktion setzt Sextus, hierin selbst dogmatisch, eine empiristische Lerntheorie einfach voraus. Nur kraft einer solchen Voraussetzung kann er beweisen, daß wir keine Lehrer brauchen - das war das Argumentationsziel gegen die Anmaßungen der "Mathematiker" -, ohne behaupten zu müssen, daß wir keine Kenntnisse erwerben könnten - das wäre für den "Empiriker" ein unzulässiger Verstoß gegen "das Leben"⁷⁵⁾. Sinnliche Gegebenheit soll die Lücke schließen, indem sie uns auf natürliche Weise und unmittelbar Dinge, die wir nicht kennen, wahrnehmen läßt, ohne daß wir dabei belehrt werden⁷⁶⁾; sie "kommen von selbst in unser Wissen"⁷⁷⁾.

Diese Argumentation erfüllt ihren polemischen Zweck jedoch nur um den Preis, daß sie das sachliche Problem verschleiern. Sinnliche Gegebenheit ist kein Wissen⁷⁸⁾. Es ist selbstverständlich, daß sie nicht gelehrt werden kann. Was den Sinnen gegeben ist, wird als solches nicht gewußt, was gewußt wird, ist als solches nicht gegeben. Falls man aus Gegebenem etwas lernen kann, dann nur dadurch, daß man durch es vielleicht veranlaßt wird, etwas zu erkennen, das von anderer Art ist als es selbst. Was gewußt wird, wovon also in Frage steht, ob es lehr- oder lernbar sei, kann aber nicht nur nicht durch sinnliche Eindrücke gegeben, sondern es kann überhaupt nicht her- vorgebracht werden. Denn es ist, wie Sextus selbst weiß und als Lehre der Stoiker ausdrücklich referiert, etwas Unkörperliches,

mithin weder wirk- noch leidensfähig - das λεκτόν⁷⁹⁾.

Was gewußt wird, wenn man ein Wort spricht oder versteht, ist seine Bedeutung. Die Bedeutung ist die Macht eines Wortes, die in seinem Laut verborgen liegt - uim uerbi, id est significationem quae latet in sono⁸⁰⁾. Nur wenn ein Lautgebilde die Macht hat, etwas darzustellen, das seiner Natur nach nicht wahrnehmbar ist⁸¹⁾, kann es ein Wort genannt werden. So ist es Ausdruck seiner verborgen bleibenden Bedeutung. Und allein kraft seiner Bedeutung kann es Dinge bezeichnen. Damit aber unterscheidet sich das Wort wesentlich von allen natürlichen Zeichen, zu denen auch die Merkzeichen des Sextus zu rechnen sind, denn diese beruhen nur auf einer Relation von zwei wahrnehmbaren Dingen. Es unterscheidet sich ebenfalls wesentlich von den Anzeichen, deren Unmöglichkeit Sextus zu erweisen versucht. Diese sollen zwar auf etwas verweisen, das von Natur aus unseren Sinnen verborgen bleibt; aber erstens verweisen sie kraft ihrer eigenen Natur und Ausstattung (ἐκ τῆς ἰδίας φύσεως καὶ κατασκευῆς σημαίνει τὸ οὐ ἔστι σημαῖον⁸²⁾), während das Wort - für Sextus wie für Augustin - keine eigene natürliche Verweiskraft besitzt; und zweitens ist das, worauf sie verweisen, selbst etwas Körperliches (σώματα νοητά⁸³⁾). Es bleibt im Fall der Anzeichen wie der Merkzeichen bei der unmittelbaren Relation zwischen Zeichen und Bezeichnetem ohne Vermittlung durch eine unkörperliche Bedeutung.

Das Wort selbst hat also zwei Seiten, sonus et significatio⁸⁴⁾. Zwischen ihnen besteht eine Mittel-Zweck-Relation, d.h., der Laut ist nur um seiner Bedeutung willen Wort. Damit besteht zwischen ihnen ein einseitiges Abhängigkeitsverhältnis. Der Laut empfängt die Macht des Wortes von der Bedeutung her, aus sich selbst ist er ohnmächtig. Dieses Verhältnis erklärt die Tatsache, daß man aus dem wahrgenommenen Laut die in ihm verborgene Bedeutung nicht lernen kann. Vielmehr muß man sie immer schon kennen, um im Laut das Wort verstehen zu kön-

nen.

Doch was ist die Bedeutung, die im Laut verborgen liegt und diesen zum Wort erhebt? Sie kann nicht die Sache selbst sein, die durch das Wort bezeichnet wird. Andernfalls würde mit dem Wort 'Löwe' tatsächlich dem Munde ein Raubtier entspringen. Die Bedeutung eines Wortes ist das gleiche wie die Erkenntnis der durch es bezeichneten Sache - *cognitio rei*⁸⁵⁾; sie enthält das Wissen, was die Sache sei - z.B. *quid sit ambulare*. Die Bedeutung ist also das, was man wissen muß, bevor man eine Lautform als Wort verstehen und als Wort gebrauchen kann. Die Parallelen zum stoischen *λεκτόν* und zum *dicibile* von 'De dialectica', Kap. 5 sind unübersehbar.

Augustin spricht diese Gleichsetzung zwischen der Bedeutung eines Wortes und der Erkenntnis der durch es bezeichneten Sache in 'De magistro' noch nicht direkt aus⁸⁶⁾. Sie läßt sich aber aus seiner langen Erörterung möglicher Zweck-Mittel-Relationen zwischen den vier Begriffen *nomen*, *res*, *cognitio nominis* und *cognitio rei* entnehmen⁸⁷⁾. Diese Erörterung wird von Augustin unvermittelt begonnen, und ihr Grund bliebe schwer ersichtlich, wenn man in ihr nicht den Versuch sähe, jene Gleichsetzung vorzubereiten. Ihr Gewicht wird zudem dadurch unterstrichen, daß Augustin sie mit einer Behauptung eröffnet, die er aufgrund eines Einwands von Adeodat ausdrücklich widerrufen muß: *Proinde intellegas uolo res, quae significantur pluris quam signa esse pendendas*. (Es folgt der Einwand Adeodats, daraufhin Augustin:) *Vigilantissime omnino. Itaque falsum est omnes res pluris quam earum signa esse pendendas*⁸⁸⁾.

Es besteht also keine Zweck-Mittel-Relation, kein Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem Wort und der durch es bezeichneten Sache. Die Untersuchung der übrigen Relationen führt nur zu einem einzigen, für den Untersuchungszweck allerdings hinreichenden, positiven Ergebnis: *Satis habeo quod effectum*

*est, cognitionem rerum quae significantur ... signis esse potioem*⁸⁹⁾. Das gefundene Abhängigkeitsverhältnis zwischen *signum* und *cognitio rei* ist identisch mit dem zwischen *sonus* und *significatio*. Beide werden übrigens nur am Beispiel von Wörtern dargestellt - andere Beispiele sind auch nicht möglich, denn nicht-sprachliche Zeichen haben keine Bedeutung, sie bezeichnen unmittelbar. Daraus ergibt sich auch, daß die eine Frage, was ein Wort bedeute, und die andere Frage, was eine Sache sei, durchaus gleichwertig sind. Beide fragen nach dem *totum quid sit res* (vgl. VI) oder nach dem, was dem Geist gegenwärtig ist, wenn er eine Sache weiß oder ein Wort versteht.

Diese Gleichsetzung der Bedeutung eines Wortes mit der Erkenntnis einer Sache bildet den Angelpunkt der augustinischen Argumentation in 'De magistro'. Sie stellt das Problem des Lernens auf eine neue Grundlage, ohne jedoch sogleich einen Weg für seine Lösung aufzuzeigen. Das Mitteilen von Gedanken durch sprachliche Zeichen - *docere* im weiteren Sinne des Wortes - ist scharf unterschieden vom ursprünglichen Lehren und Lernen - *docere* im engeren Sinne des Wortes. Es setzt die *cognitio rerum*, bzw. die *significatio uerborum* als schon bekannt voraus. Das Problem des Lernens ist damit zunächst einmal von den Wörtern auf die Sachen verlagert. Augustin fragt daher weiter, ob und wie man durch nicht-sprachliche Zeichen, die unmittelbar auf die durch sie bezeichneten Sachen verweisen, oder durch die Sachen selbst ohne Zeichen lernen könne, *quid sit res*.

Eine erste und vorläufige Erörterung dieser beiden Fragen findet sich gleich zu Anfang des Dialogs⁹⁰⁾. Hier werden die nicht-sprachlichen Zeichen unterteilt in hinweisende und nachahmende Zeichen. Die Untersuchung der ersten Art führt rasch zu dem Ergebnis, daß nur wenige Dinge überhaupt in Frage kommen als Fälle für etwas, das durch hinweisende Zeichen

gezeigt werden kann. Sehr viel später wird das Problem des Lernens durch solche Zeichen wieder aufgegriffen und dieses Mal durch eine einzige Bemerkung erledigt: Hinweisende Zeichen, der Fingerzeig ebenso wie das Wort *ecce*, sind nicht Zeichen für die Dinge, auf die durch sie hingewiesen wird, sondern Zeichen für das Zeigen selbst (*ipsius demonstrationis signum*⁹¹). Es ist selbstverständlich, daß man von vielen verschiedenen Dingen nicht durch ein und dasselbe Zeichen lernen kann, was sie sind. Auch das Problem des Lernens durch nachahmende Zeichen (z.B. Pantomime) wird in dem genannten frühen Abschnitt kurz berührt⁹², dann aber rasch in das Problem des Lernens durch die Sachen selbst überführt. Wenn sich nämlich erweist, daß dieses unmöglich ist, ist zugleich jenes als unmöglich erwiesen, es bedarf also keiner eigenen Erörterung. Und tatsächlich zeigt schon die vorläufige Erörterung dieses Problems⁹³, daß zumindest sehr restriktive Bedingungen erfüllt sein müssen, bevor man überhaupt etwas findet, das vielleicht durch sich selbst und ohne Zeichen gelehrt oder gelernt werden kann.

Doch bedarf diese Frage - die dritte nach der Disposition von Kap. 4, 7 - noch einer eingehenden Untersuchung. Sie wird deshalb in Kap. 10 wieder aufgenommen und nun ausführlich diskutiert. Am Beispiel der Kunst des Vogelstellers⁹⁴ macht Augustin auf überraschende Weise deutlich, daß man durch das Vorführen der Sachen selbst (*res agere*) zwar vielerlei zeigen kann (*monstrare*), niemals aber das, was die Sache ist, d.h. die *cognitio rei* bzw. die *significatio uerbi* lehren oder lernen kann.

Als mögliches Beispiel für eine Sache, die, wenn einer fragt, was sie sei, durch sich selbst gezeigt werden kann, dient die Sache, die durch das Wort *ambulare* bezeichnet wird. Bei der ersten Erörterung dieses Falles⁹⁵ taucht die Schwierigkeit auf, die Intension der Bedeutung von *ambulare* durch das Tun der

Sache selbst so zu erklären, daß *ambulare* z.B. von *festinare* unterschieden werden kann. Es zeigt sich, daß die qualitative Bestimmung der Sache durch ihre Vorführung kaum deutlich abgegrenzt werden kann. Bei der zweiten Erörterung verweist Augustin auf das entsprechende quantitative Problem. Wie kann ich vermeiden, so fragt er, daß der, der mich nach der Bedeutung von *ambulare* fragt, nicht *id tantum putet esse ambulare quantum ego ambulauero*⁹⁶; wie sicherstellen, daß er versteht, daß es sich auch noch um *ambulare* handelt, wenn ein anderer *plus minusue quam ego ambulauerit*⁹⁷? Keine Vorführung der Sache kann die Extension ihrer Bedeutung, in Augustins Worten: *das totum quid sit ambulare*⁹⁸ zeigen. Und das, so generalisiert Augustin, gilt nicht nur für *ambulare*, sondern *transit in omnia, quae sine signo monstrari posse consenseram*⁹⁹.

Skeptischer als die Skeptiker, denen dieses Problembewußtsein einfach fehlt, sieht Augustin ein, daß wir die Bedeutung eines Wortes oder das Wissen, was etwas sei, weder durch Zeigen noch durch Vorführen der im Wort bezeichneten und im Wissen erkannten Sache selbst lehren oder lernen können, wenigstens nicht durch das Zeigen oder Vorführen der Sache allein. Und selbst wenn man es könnte, wäre für das Lehren und Lernen der vielen Sachen, die gar nicht gezeigt oder vorgeführt werden können, insbesondere für alle unkörperlichen Gegenstände, noch nicht viel gewonnen.

Zunächst hatte sich ergeben, daß man durch Wörter nichts als Wörter lernt, da man Wörter nur durch Wörter erklären kann - *Uerbis igitur nisi uerba non discimus*¹⁰⁰. Das führte zu der Einsicht, daß ursprüngliche Erkenntnis, und zwar letztlich auch die Erkenntnis von Wörtern selbst, durch Wörter allein nicht zu gewinnen ist. Nun aber zeigt sich - gegen den Optimismus der skeptischen Empiriker -, daß auch die Gegenwart sinnlicher Gegenstände allein niemals wahre Erkenntnis bewirken

kann, sondern bestenfalls zu tierisch bewußtloser Erfahrung führt. Es scheint unbegreiflich bleiben zu müssen, wie wir etwas als etwas wahrhaft lehren oder lernen können.

VI

Die lange Diskussion über Wörter als Zeichen hat jedoch auch ein positives Ergebnis, das nicht verschwiegen werden soll. Was anfangs nur vorsichtig als ein möglicher Nebenzweck des Redens von Augustin eingebracht wurde, commemoratio, das Vergegenwärtigen und Mitteilen von Dingen, die wir bereits wissen, erweist sich als die eigentliche Leistung und der Hauptzweck des Redens. Das Wort, wie es hier in die Betrachtung aufgenommen wurde, ist eben ein Zeichen. Das Besondere dieses Zeichens besteht darin, daß es das, was es bezeichnet, nicht unmittelbar, sondern nur kraft seiner Bedeutung zu zeigen vermag. Es hört aber damit nicht auf, ein Zeichen zu sein. Man kann und muß wissen, wofür es steht. Dann ist es ein nützliches Instrument, das seinen Zweck zu erfüllen in der Lage ist. Es trägt auf seine Weise dazu bei, die Ökonomie des menschlichen Zusammenlebens zu erleichtern, wie das andere Instrumente auf ihre Weise auch tun¹⁰¹⁾. Eine sprachtheoretische Analyse der verschiedenen Wortarten gründet sich auf das Wissen von der Bedeutung der einzelnen Wörter. Sie ist nichts anderes als die Analyse dieses Wissens. Folglich kann sie zwar niemals erklären, wie das Wissen entsteht. Sie kann aber beschreiben, nach welchen Regeln die äußere Darstellung und Mitteilung des Wissens geschieht. Wörter sind, nach dieser Sprachansicht, Gefäße für Bedeutungen oder Wissen¹⁰²⁾. Zur Bildung ihres verborgenen Inhalts können und dürfen sie nichts beitragen, ihre Präsentation aber erinnert denjenigen, der sie versteht, an etwas, das er weiß.

Aber auch diese beiden Ergebnisse zusammengenommen, das po-

sitive und das negative, erschöpfen noch nicht den gesamten Ertrag der augustinischen Sprachtheorie, wie sie in 'De magistro' entwickelt wird. Zwar können Wörter nichts Unbekanntes lehren, aber sie können doch mehr, als nur an schon Bekanntes erinnern. Denn ein Zeichen als solches weist, auch wenn man nicht weiß, was es bedeutet, über sich selbst hinaus. Es hat, als Zeichen überhaupt, Aufforderungscharakter. Augustin verwendet dafür den Terminus admonitio, Ermahnung: Hactenus uerba ualue-runt, quibus ut plurimum tribuam, admonent tantum, ut quaeramus res, non exhibent, ut norimus¹⁰³⁾. Noch deutlicher alle bisherigen Überlegungen über die Macht der Wörter zusammenfassend, sagt er kurz darauf: Verissima quippe ratio est et uerissime dicitur, cum uerba proferuntur, aut scire nos quid significant aut nescire; si scimus, commemorari potius quam discere; si autem nescimus, nec commemorari quidem, sed fortasse ad quaerendum admoneri¹⁰⁴⁾.

Obwohl die terminologische Unterscheidung zwischen commemorare und admonere hier mit aller wünschenswerten Deutlichkeit ausgesprochen wird, hat man sie gewöhnlich übersehen¹⁰⁵⁾. Diese Tatsache hat ein fundamentum in litteris - Augustin selbst hält sich nicht immer daran. Besonders in Texten, in denen er nur den einen oder den anderen Zweck der Rede im Blick hat, kommt es vor, daß er für erinnern und für ermahnen sowohl commemorare wie admonere verwendet¹⁰⁶⁾. Nach der hermeneutischen Regel jedoch, daß starke Stellen nicht von schwachen Stellen her zu interpretieren sind, können diese anderen Fälle die explizite Unterscheidung in 'De magistro' nicht zweifelhaft machen. Auch hat man versucht, mit Hilfe des fortasse im letzten Zitat die Selbständigkeit der admonitio hinwegzudeuten und zu folgern, daß für Augustin "jedes menschliche Reden im Prinzip entbehrlich" sei¹⁰⁷⁾. Doch läßt der Kontext dieser Stelle keinen Zweifel darüber, daß das fortasse keine all-

gemein abschwächende, sondern eine spezifisch einschränkende Bedeutung hat. Es bezieht sich nämlich zurück auf die zwei Sätze zuvor formulierte und ebenso wichtige Einsicht, daß erst *Rebus cognitio uerborum quoque cognitio perficitur*¹⁰⁸⁾. Denn wenn wir ein Wort hören, dessen Bedeutung wir nicht kennen, ist auch nicht gewährleistet, daß wir es überhaupt als Zeichen verstehen und nicht als bedeutungslosen Laut übergehen¹⁰⁹⁾. Und selbstverständlich enthält das unbekannte Wort nur unter der Voraussetzung, daß wir es als Zeichen verstehen, die Aufforderung, die durch es bezeichnete Sache zu suchen. Das gilt nach Augustin übrigens nicht nur für Wörter, sondern für Zeichen im allgemeinen; und in diesem Sinn können alle sinnlichen Dinge als Zeichen verstanden werden. Zumindest verweisen sie alle, wie Augustin an anderer Stelle sagt, auf Gott als ihren Schöpfer - für den, der sie als solche zu sehen bereit und in der Lage ist¹¹⁰⁾.

Wörter oder allgemein Zeichen sind also für das Lehren und Lernen keineswegs entbehrlich. Wenigstens nicht für uns. Für die gefallene Kreatur sind Zeichen vielmehr der einzig mögliche, wenn auch nur mittelbare und in sich selbst unzulängliche Weg zur Wahrheit. Die *admonitio ueritatis* - der Aufruf zur Wahrheit - geschieht notwendig, wie Augustin an anderer Stelle ausdrücklich betont, durch sinnliche Zeichen: *necessitate per hos oculos et per has aures de ipsa Veritate admonemur*¹¹¹⁾.

VII

Doch das Problem des Lernens ist damit noch immer nicht gelöst. Nachdem zunächst festgestellt wurde, daß wir durch Zeichen nichts Unbekanntes lehren oder lernen können, wurde diese Feststellung bisher nur dahingehend präzisiert, daß Zeichen für uns zwar keine hinreichende, aber doch eine notwendige Bedingung

für das Lernen darstellen. Zum Abschluß soll wenigstens noch angedeutet werden, wie Augustin das Problem des Lernens auf völlig neue Weise stellt. Es wird nach dem bisher Dargelegten kaum überraschen, daß er zu diesem Zweck die Grenzen der Sprachtheorie überschreiten muß.

Zur Erläuterung ist eine weitere geläufige Unterscheidung vorzuschicken. Augustin teilt die Gesamtheit der Gegenstände (*res*) in Hinblick auf unser Wissen von ihnen ein in wahrnehmbare (*sensibilia*) und erkennbare (*intellegibilia*)¹¹²⁾. Alle Bedeutungen als solche (*λεκτά/dicibilia*) sind *intellegibilia*. Das ist Gemeingut, zumindest in der platonischen Tradition. Daraus folgt aber, daß, was die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände betrifft, das einzelne Ding (*res sensibilis*) und die allgemeine Bedeutung oder das, was im Wort gewußt wird, immer auseinanderfallen. Nicht nur ihr ontologischer Status ist verschieden - das Ding ist körperlich und veränderlich, die Bedeutung unkörperlich und unveränderlich -, sondern auch inhaltlich decken sie sich niemals. Denn die Bedeutung einer *res sensibilis* hat Extension, unter sie fällt eine unbestimmte Anzahl von verschiedenen *sensibilia*, die dadurch voneinander verschieden sind, daß sie jeweils reichere Bestimmungen enthalten als das Wort, durch das sie bezeichnet werden.

Um das Problem des Lehrens und Lernens von etwas als etwas neu zu formulieren, argumentiert Augustin mit Hilfe dieser Unterscheidung folgendermaßen: Beim Hören eines Wortes soll die Aufmerksamkeit des Geistes mittels der Sinne - des äußeren Auges der Seele - auf solche Dinge gelenkt werden, die unter dieses Wort fallen. Solche Dinge kann man zeigen, auch wenn einer das Wort, das sie bezeichnet, noch nicht versteht. Daß durch solches Zeigen allein nicht gelehrt werden kann, was die Sache sei, ist zuvor am Beispiel von *ambulare* überzeugend dargelegt worden. Nachdem das Problembewußtsein des Schülers bis zu diesem Punkt geschärft worden ist, fällt es dem Lehrer "leicht",

die entscheidende Bedingung "hinzuzufügen", die, wenn sie erfüllt ist, die Kluft zwischen dem einzelnen Ding, das gezeigt werden kann, und der allgemeinen Bedeutung, die gelernt werden soll, zu schließen vermag: *Facile est hac cura te exuere. Addo enim, si ille intellegens esset*¹¹³⁾. Wenn nur der, dem man etwas zeigt, "vernünftig" ist, dann kann er anhand einzelner Hinweise erkennen, was die Sache ist, und die Bedeutung ihres Namens verstehen. Es genügt schon, wie Adeodat sofort ein- sieht, eine sehr unvollkommene Darstellung, damit die Vernunft die "ganze Sache", die dargestellt wird, erkennen kann: *si enim sit bene intellegens, paucis passibus ambulatione monstrata totum quid sit ambulare cognoscet*¹¹⁴⁾. Das Lernen kann also durch die sinnliche Gegenwart von Dingen zwar veranlaßt, muß aber durch die Vernunft, die sich diesen Dingen zuwendet, bewirkt werden.

Es ist sofort klar, daß diese Art zu lernen bei den intellegibilia nicht ohne weiteres möglich ist. Denn ihnen fehlt die sinnliche Gegenwart in den Dingen. Doch der Aufforderungscharakter der Wörter bleibt überall derselbe. Beim Hören eines Wortes für eine *res intellegibilis* soll die Aufmerksamkeit des Geistes - ohne weitere Einschaltung der Sinne, die hierzu nutzlos sind, vielmehr mittels des inneren Auges der Seele, wie Augustin sich gern ausdrückt - darauf gelenkt werden, den durch das Wort bezeichneten Gegenstand innerlich zu schauen. Diese innere Schau dessen, was etwas ist, oder der allgemeinen Natur des Gegenstandes ist nichts anderes als der Akt der *intellegentia* selbst, der sich für das Verstehen eines jeden Wortes als konstitutiv erwiesen hat¹¹⁵⁾. Es fragt sich nur, was der Geist dort innen sieht. Weder können es Fälle einer *res intellegibilis* sein, denn sie hat keine Extension, noch diese *res* selbst, denn sie ist nicht im Geist¹¹⁶⁾. Was er sieht, ist vielmehr, wie Augustin später präzisiert¹¹⁷⁾, ein inneres, unsinnliches, eben intelligibles 'Bild'. Von der Sache her be-

trachtet ist es als deren Begriff, vom Wort her betrachtet als dessen Bedeutung zu verstehen. Ein solches aller möglichen Verlautbarung in irgendeiner menschlichen Sprache vorhergehend gedachtes 'Bild' nennt Augustin nun in übertragenem Sinn *uerbum* - das eine innere Wort der Sache im Unterschied zu den vielen möglichen äußeren Wörtern für dieselbe Sache. Die offensichtliche Rangordnung innerhalb der Unterscheidung zwischen innerem Wort und äußeren Wörtern führt zu einer Umkehrung des ursprünglichen Übertragungsverhältnisses: Das innere Wort des Geistes, das keiner besonderen Sprache angehört und lautlos bleibt, erscheint als das eigentliche Wort, dem, wie es heißt, *magis competit nomen uerbi*¹¹⁸⁾ als den in Laute gekleideten Wörtern der menschlichen Rede. Dieses innere Wort ist nicht mehr Zeichen, denn es ist weder sinnlich wahrnehmbar noch konventionell austauschbar, vielmehr ist es unmittelbares Abbild (*imago* und *simillimum rei*), das seinen Gegenstand auf natürliche Weise und vollständig darstellt; es ist aus dem Wissen geboren¹¹⁹⁾.

Zum Verständnis des inneren Wortes bedarf es keines induktiven Sprungs wie zum Verständnis der äußeren Wörter. Insofern das Lernen gerade den problematischen Übergang vom Bekannten (dem Zeichen) zum Unbekannten (dem Bezeichneten) betraf, ist das Problem des Lernens hier also dadurch aufgehoben, daß die Trennung beider Seiten aufgehoben ist. Es stellt sich aber neu als die Frage nach einem Zugang zum intelligiblen Bild der Sache oder zum inneren Wort, das im 'Schatzhaus' der *memoria* verborgen liegt¹²⁰⁾ und nicht weniger der *admonitio* bedarf als die Erkenntnis der sinnlich wahrnehmbaren Dinge. Durch die Einführung des Begriffs des inneren Wortes ist der Weg angezeigt, auf welchem Augustin das neu formulierte Problem des Lehrens und Lernens, insbesondere der *res intellegibiles*, zu lösen versucht: Es findet eine Erklärung durch den Glauben an die göttliche Offenbarung des Wortes. Christus, die Wahrheit selbst, ist zugleich der Lehrer der Wahrheit, der im Inneren der

Seele zu uns spricht und jeden so viel wissen läßt, wie er zu fassen bereit und in der Lage ist¹²¹⁾.

In 'De magistro' wird diese Lehre als die Lösung der aufgezeigten Aporien des vorausgesetzten Sprachbegriffs knapp und ohne Diskussion vorgetragen. Gezeigt ist vorläufig nur, aber immerhin, daß die allgemein verbreitete Ansicht, man wolle nicht nur, sondern könne auch, sei es durch Zeichen oder durch die Sachen selbst, lehren oder lernen, was etwas sei, nicht mehr zu halten ist.

Anmerkungen

- 1) Z.B. J. Engels, La doctrine du signe chez saint Augustin, *Studia Patristica* VI (1959), Berlin 1962, 366-373; B. D. Jackson, The Theory of Signs in St. Augustine's 'De doctrina christiana', *Revue des études Augustiniennes* (=REA) 15, 1969, 9-49; R. Simone, *Sémiologie augustiniennne*, *Semiotica* 6, 1972, 1-31.
- 2) Z.B. V. Warnach, *Erleuchtung und Einsprechung bei Augustin*, *Augustinus Magister*, Paris 1954, 429-450; A. Schindler, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen 1965; W. Beierwaltes, *Zu Augustins Metaphysik der Sprache*, *Augustinian Studies* 2, 1971, 179-195.
- 3) Z.B. J. Pinborg, *Das Sprachdenken der Stoa und Augustins Dialektik*, *Classica et Mediaevalia* 23, 1962, 148-177; J. Pépin, *Saint Augustin et la Dialectique*, Villanova 1976; H. Ruef, *Augustin über Semiotik und Sprache*. Sprachtheoretische Analysen zu Augustins Schrift 'De Dialectica', Bern 1981.
- 4) *Retract.* I 12 (11); vgl. auch G. Madec, *Bibliothèque Augustinienne* (=BA) 6, 31.
- 5) Vgl. die Hinweise bei J. Morán, *La teoría de la "admonición" en los Diálogos de san Agustín*, *Augustinus* 13, 1968, 257-271, S. 258 Anm. 7; E. Coseriu, *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart* 1, 2. Aufl., 1975, 123 bestätigt diese Feststellung.
- 6) A. Mandouze, *Quelques principes de "linguistique augustiniennne" dans le 'De magistro'*, *Forma Futuri*, Torino 1975, 789-795, S. 789.
- 7) Vgl. R. A. Markus, *St. Augustin on Signs*, *Phronesis* 2, 1957, 60-83, S. 60. 69f.; ähnlich auch R. Haller, *Untersuchungen zum Bedeutungsproblem in der antiken und mittelalterlichen Philosophie*, *Archiv für Begriffsgeschichte* 7, 1962, 57-119, S. 89.
- 8) So nach K. Flasch, *Augustin*, Stuttgart 1980, 121.
- 9) Dieser Ausdruck nach M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris 1969, 195. Zur Kompositionskunst Augustins, die nur einem rhetorisch ungebildeten modernen Leser Schwierigkeiten bereitet, vgl. H. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 4. Aufl., 1958, *retract.* XIII, 665-672.
- 10) Vgl. G. Madec, *Analyse du 'De magistro'*, *REA* 21, 1975, 63-71; *Introduction (au texte du 'De magistro')*, *BA* 6, 3. Aufl., 1976, 16-21.
- 11) *BA* 6, 539.
- 12) *REA* 21, 65 = *BA* 6, 20.

- 13) REA 21, 71; vgl. BA 6, 32f. In dieser Form der Argumentation ist 'De magistro' übrigens dem Platonischen 'Kratylos' sehr ähnlich.
- 14) De magistro (=mag.) 8, 21, Z 20, zit. nach Aurelii Augustini opera, Corpus Christianorum, series Latina (CCL) 29, 1970.
- 15) ebd.
- 16) Vgl. Confessiones V 3, 3.
- 17) mag. 1, 1, Z 3f.: Was, meinst du, wollen wir bewirken, wenn wir sprechen?
- 18) a.O., Z 5.
- 19) Bedenken dieser Art äußert auch G. Madec, BA 6, 539.
- 20) Auch inhaltlich zeigen sich also Ähnlichkeiten mit dem Platonischen 'Kratylos'.
- 21) Zur Mehrdeutigkeit von 'docere' vgl. Mandouze, a.O. (6) 793 mit Anm. 33; Madec, BA 6, 535f.
- 22) So Coseriu, a.O. (5) 140.
- 23) mag. 1, 1, Z 20-25.
- 24) mag. 14, 46, Z 40-43: uerumtamen huic orationi tuae, ... ob hoc habeo maxime gratiam, quod omnia, quae contradicere paratus eram, praeoccupauit atque dissoluit, nihilque omnino abs te derelictum est, quod me dubium faciebat ...
- 25) mag. 1, 1, Z 17.
- 26) mag. 1, 2, Z 57.
- 27) mag. 1, 2, Z 73.
- 28) Vgl. dazu und zum folgenden: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. J. Ritter, 6, 1983, s.v. "Name I".
- 29) Vgl. Aristoteles, Soph. Elen. 1, 165a13f.; Met. IV 4, 1006a29 - 1007b18; dazu E. Coseriu: 'τὸ ἐν σημαίνειν'. Bedeutung und Bezeichnung bei Aristoteles, Zs. f. Phonetik, Sprachwiss. u. Kommunikationsforschung 32, 1979, 432-437.
- 30) Vgl. Platon, Kratylos, 389d bzw. 394c u.v.a.
- 31) Vgl. Aristoteles, Poetik 20, 1456b22.
- 32) Vgl. Platon, Kratylos, 424b-c; Aristoteles, Poetik 20, 1456b22. 34; beide mit ausdrücklichem Hinweis auf die Metrik.
- 33) nach Galen, vgl. SVF II, 45, Z 8. 11; zur stoischen Unterscheidung von λέξις und λόγος vgl. auch Haller, a.O. (7) 81f.
- 34) Vgl. Apollonios Dyskolos, De constructione A 2, hg. G. Uhlig, Grammatici Graeci II 2, Leipzig 1910, 2f.

- 35) Solche bedeutungslosen Wörter sind seit der Stoa geläufig (βάπτουσι, vgl. DL 7, 57; SVF II, 45, Z 12).
- 36) Scholia in Dionysii Thracis Artem Grammaticam, hg. A. Hilgard, Grammatici Graeci I 3, Leipzig 1901, 212, Z 8f.
- 37) mag. 2, 3, Z 21-48. Vgl. dazu U. Duchrow, Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin, Tübingen 1965, 89ff., mit weiteren Verweisen S. 89 Anm. 1.
- 38) mag. 2, 3, Z 1: Es steht also für uns fest, daß die Wörter Zeichen sind.
- 39) a.O., Z 3f.: Kann ein Zeichen Zeichen sein, wenn es nichts bezeichnet (bedeutet)?
- 40) Markus, a.O. (7) 65: "At any rate, whatever the reasons, words are for Augustine, signs p a r e x c e l l e n c e, and his theory of signs is meant to be, from the start, a theory of language as well as of other types of sign." Auf diese Feststellung beziehen sich z.B. Simone, a.O. (1) 11 und Ruef, a.O. (3) 87f.; eher kritisch Duchrow, a.O. (37) 50f. 121f. und Jackson, a.O. (1) 48f.
- 41) Vor Markus bereits K. Kuypers, Der Zeichen- und Wortbegriff im Denken Augustins, Amsterdam 1934, 10-17.
- 42) Vgl. Jackson, a.O. (1) 31.
- 43) mag. 4, 7, Z 4f.
- 44) mag. 2, 3, Z 13.
- 45) Die vorläufige Erörterung dieser Schwierigkeiten erstreckt sich von Kap. 2, 3 bis 3, 6.
- 46) mag. 4, 7, Z 7-10. 12.
- 47) Zum Problem der Interpretation der Unterscheidung von signa naturalia und signa data im Blick auf ihre Vorgeschichte vgl. Engels, a.O. (1). Die beiden Termini finden sich erst in 'De doctrina christiana' II 1, 2, Z 12 (CCL 32). In 'De magistro' wird die Unterscheidung nicht thematisiert, da es hier nur um das Lehren von etwas durch signa data geht. Sie ist gleichwohl vorausgesetzt, insofern neben diesen Zeichen auch andere eingeräumt werden (z.B. mag. 4, 9, Z 122-128).
- 48) mag. 4, 8, Z 35f. Diese traditionsreiche Formulierung wird häufig wiederholt, vgl. 4, 10, Z 143f.; 5, 11, Z 23f.; 5, 12, Z 32f.; 7, 20, Z 60f.
- 49) Ausdrücklich hervorgehoben in 'De doctrina christiana' II 3, 4, Z 14-23 (CCL 32); vgl. mag. 4, 7, Z 14-27.
- 50) mag. 4, 8, Z 54.
- 51) Coseriu, a.O. (5) 126-134 weist nachdrücklich auf die Wichtigkeit dieser Unterscheidung hin, streicht in seiner Dar-

- stellung aber eher das heraus, was aus moderner Sicht an ihr zu kritisieren ist.
- 52) Augustin vermeidet trockene Schematisierungen dieser Art. Was hier als erster, zweiter und dritter Schritt deutlich unterschieden wird, ergibt sich aus der Analyse der Abschnitte 4, 10 - 5, 11 und der entsprechenden Zusammenfassung in Abschnitt 7, 20, in denen die Beispiele *animal*, *signum*, *uerbum* und *coniunctio* gemeinsam auf ihre Reflexivität hin befragt werden.
- 53) Vgl. mag. 5, 12 - 5, 16.
- 54) Im Gegenteil; zuvor war eine andere Behauptung aufgestellt und akzeptiert worden: *omnia nomina uerba <sunt>*, *non autem omnia uerba nomina <sunt>* (mag. 4, 7, Z 109; vgl. 5, 11, Z 24f.). Die Schwierigkeit hängt mit der Doppeldeutigkeit von *uerbum* und von *nomen* zusammen: generaliter stehen beide für 'Wort', specialiter bezeichnen sie jeweils eine andere Wortart (vgl. mag. 6, 18, Z 39f.).
- 55) Vgl. mag. 5, 12.
- 56) Vgl. mag. 5, 13-16.
- 57) Vgl. mag. 6, 17-18; zit. aus der Zusammenfassung in 7, 20, Z 78f. (statt *significare* findet sich häufiger *valere*, daher die Übersetzung 'erfassen').
- 58) Vgl. mag. 6, 18, Z 44f.
- 59) mag. 7, 20, Z 79f.: Was die Wörter betrifft, die sich nur durch den Klang der Laute unterscheiden, so haben wir *nomen* und *ὄνομα* gefunden.- Der Artikel "Name I", a.O. (28), macht deutlich, auf welche komplexe Weise gerade diese beiden Termini aus der Sicht des Historikers zu differenzieren sind.
- 60) Vgl. mag. 4, 7 - 7, 20.
- 61) Wohl nicht zuletzt deshalb bittet Augustin seinen Sohn an dieser Stelle um Verzeihung für den scheinbar unnützen Gang durch die Grammatik, den er rückblickend nur noch als intellektuelle Gymnastik rechtfertigen zu können glaubt (mag. 8, 21, Z 19ff.).
- 62) nach A. Gellius, SVF II, 45, Z 29f.
- 63) 'De dialectica' 9, hg. B. D. Jackson, Dordrecht/Boston 1975, 106: Deshalb haben die Dialektiker völlig zurecht gesagt, daß jedes Wort doppeldeutig sei.
- 64) Vgl. SVF II, 46, Z 10ff.; dazu J. Pinborg, *Classical Antiquity. Greece, Current Trends in Linguistics*, hg. Th. A. Sebeok, 13, Den Haag 1975, 81.

- 65) Augustins Beispiel ist die Frage, *utrum homo homo sit* (mag. 8, 22, Z 27), die nur dann überhaupt als eine Frage verstanden werden kann, wenn fraglos angenommen wird, daß zumindest die Teile *utrum ... sit* in direkter Bedeutung gemeint sind.
- 66) mag. 8, 22, Z 72ff.: Ein Gespräch zwischen uns ist ganz unmöglich, wenn nicht der Geist, indem er die Wörter hört, zu den Dingen geführt wird, deren Zeichen die Wörter sind.
- 67) mag. 8, 24, Z 150. Die Erörterung dieses Problems füllt das ganze Kap. 8 (8, 22-24). Dieselbe Einsicht liegt der Unterscheidung zwischen der *prima* und der *secunda impositio* der Namen zugrunde, die, vermutlich stoischen Ursprungs und erstmals bei Porphyrios greifbar (In Arist. cat. comm., hg. A. Busse, Berlin 1887, 57), von Boethius (In cat. Arist., MPL 64, 159 C) dem lateinischen Mittelalter überliefert wird und in der scholastischen Logik besondere Bedeutung gewinnt (vgl. L. Hickman, *Impositio prima/secunda*, *Histor. Wörterb. der Philos.* 4, 1976, 269f.).
- 68) Zur Ähnlichkeit der Zeichenbegriffe Augustins und der Skeptiker vgl. Kuypers, a.O. (41) 11f.; Markus, a.O. (7) 62ff.; U. Duchrow, "Signum" und "superbia" beim jungen Augustin (386-390), REA 7, 1961, 369f.; ders., a.O. (37) 70f.; kritisch dagegen R. Lorenz, *Die Wissenschaftslehre Augustins*, Zs. f. Kirchengesch. 67, 1955/56, 229f.- Zur Darstellung der skeptischen Zeichenlehre im Zusammenhang mit der der Stoiker und der Epikureer vgl. Ph. De Lacy, *The Logical Controversies of the Stoics, Epicureans, and Sceptics*, in: Philodemos, *On methods of inference*, Napoli 1978, 206-230.
- 69) Sextus fragt, ob *διδασκαλία* bzw. *μάθησις* möglich sei: vgl. Pyrron. hypotyp. III 253-269; adv. math. I 1-40.
- 70) Die Hauptargumente des Sextus verkürzt zusammengestellt nach math. I 36ff. und hyp. III 266ff.
- 71) Zur Lehre von den Zeichen vgl. hyp. II 97-133; adv. log. II 141-299; die beiden Zeichenarten unterschieden in hyp. II 99; log. II 151.
- 72) hyp. II 100: *εἰς ὑπόμνησιν*; log. II 143: *πρὸς ἀνανέωσιν*.
- 73) math. I 37; vgl. die Formulierungen hyp. II 101 und bes. log. II 154f., zit. unten (vor. Anm. 82).
- 74) mag. 10, 33, Z 115ff.: Wenn ich bei einem Zeichen, das mir gegeben wird, nicht weiß, wovon es ein Zeichen ist, kann es mich nichts lehren; weiß ich es aber, was lerne ich dann durch das Zeichen?
- 75) Vgl. log. II 157; hyp. II 102.
- 76) math. I 23: ... ἀλλ' ἔστι ταῦτα τῶν ἀδιδάκτων καὶ φυσικῶς ἡμῖν προσόντων.

- 77) hyp. II 97: τῶν πραγμάτων ... πρόδηλα μὲν εἶναι φασι τὰ ἐξ ἑαυτῶν εἰς γνώσιν ἡμῶν ἐρχόμενα, οἷόν ἐστι τὸ ἡμέραν εἶναι; vgl. log. II 141: πρόδηλα μὲν τὰ αὐτόθεν ὑποπίπτοντα ...; vgl. a.O. 144. 316.
- 78) Die Argumentation bei Sextus gründet auf der Vernachlässigung dieses Unterschieds. Als Beispiele für Fälle von ἐναργεία oder πράγματα πρόδηλα nennt er stets Sachverhalte, die als solche gerade nicht sinnlich gegeben sein können: ἡμέρα ἔστι; τοῦτ' ἀνθρωπός ἐστι; τὸ ἐμὲ διαλέγεσθαι. (hyp. II 97; log. II 144. 316).
- 79) math. I 19f.
- 80) mag. 10, 34, Z 155f.
- 81) Man muß betonen: seiner, nicht unserer Natur nach. Denn das skeptische φύσει ἄδηλον bezeichnet körperliche, mithin an sich wahrnehmbare Dinge, die nur zu klein oder zu fein sind, als daß unsere Wahrnehmungsorgane in der Lage wären, sie zu erfassen. Als Beispiele dienen gewöhnlich die in den Medizinerschulen umstrittenen νοητοὶ πόροι (vgl. hyp. II 97f.; log. II 145f.).
- 82) hyp. II 101; ganz ähnlich, aber noch schärfer log. II 154.
- 83) math. I 20. 24.
- 84) mag. 10, 34, Z 142. Das Verhältnis von sonus und significatio erörtert Augustin in Analogie zum Verhältnis zwischen Leib und Seele schon früher einmal in 'De quantitate animae' 32, 66ff.; dazu Kuypers, a.O. (41) 17.
- 85) In dem erwähnten Abschnitt von De quant. an. heißt es auch: notio ejus, quam cogitatione ante uocem tenes (33, 65).
- 86) Erst in 'De Trinitate' findet sich die ausgereifte Darstellung dieses Verhältnisses in der trinitarischen Analogie zwischen cognitio, uerbum und amor.
- 87) Diese Erörterung ist Gegenstand des 9. Kap. (mag. 9, 25-28).
- 88) mag. 9, 25, Z 1f. 14f.: Ferner möchte ich, daß du einsehst, daß die bezeichneten Sachen höher einzuschätzen sind als die Zeichen ... Höchst aufmerksam! Demnach ist es falsch, daß alle Sachen höher einzuschätzen sind als ihre Zeichen.
- 89) mag. 9, 28, Z 112ff.: Es genügt mir, was herausgekommen ist, daß die Erkenntnis der bezeichneten Dinge mächtiger als die Zeichen ist. Vgl. mag. 9, 25, Z 31ff. und die Zusammenfassung der Ergebnisse 10, 31, Z 49-52.
- 90) 3. Kap. (mag. 3, 5-6). Die gemeinsame Behandlung dieser Fragen rechtfertigt sich daraus, daß das Vorführen der Sache (res agere) als Antwort auf die Frage quid sit res auch eher als ein hinweisendes Zeichen denn als die

- Sache selbst angesehen werden muß. Augustin macht diesen Zusammenhang deutlich, indem er die möglichen Beispiele für solches Vorführen so sehr einschränkt, daß schließlich nur noch die locutio übrigbleibt, die selbst eine Weise des Zeichengebens ist (vgl. mag. 3, 6, Z 79-83 und 10, 30, Z 43-47).
- 91) mag. 10, 34, Z 149f.
- 92) mag. 3, 5, Z 29-35; vgl. den späteren Hinweis mag. 10, 32, Z 108 f.
- 93) mag. 3, 6.
- 94) mag. 10, 32, Z 81-90.
- 95) mag. 3, 6, Z 53-72.
- 96) mag. 10, 29, Z 12f.: nur so viel für gehen hält, wieviel ich gegangen sein werde.
- 97) Z 13f.: mehr oder weniger geht als ich.
- 98) mag. 10, 32, Z 99f.
- 99) mag. 10, 29, Z 15f.: gilt für alles, wovon ich zugab, daß man es ohne Zeichen zeigen könne.- Zwei zuvor erwogene mögliche Ausnahmen, docere und loqui, werden gesondert abgehandelt (mag. 10, 30); auch für sie gilt dasselbe wie für ambulare.
- 100) mag. 11, 36, Z 5; vgl. schon 3, 5, Z 3: non possumus respondere nisi uerbis.
- 101) Schon Aristoteles hatte im ersten Buch der 'Politik' den Zweck der menschlichen Rede in ähnlichem Sinn gedeutet: Die Sprache (λόγος) sei dazu bestimmt, nicht nur das Angenehme und Unangenehme wie bei den Tieren, sondern auch "das Nützliche und Schädliche deutlich kundzutun und so auch das Gerechte und Ungerechte ... Die Gemeinschaftlichkeit solcher Vorstellungen aber ruft das Haus (οἶκος) und den Staat (πόλις) ins Leben" (1253a14ff.).
- 102) Vgl. z.B. 'Confessiones' I 16, 26; V 6, 10.
- 103) mag. 11, 36, Z 1ff.: Das Höchste, was ich den Wörtern zuschreiben kann, ist folgendes: Sie fordern uns nur auf, die Sachen zu suchen, präsentieren sie aber nicht so, daß wir sie erkennen.
- 104) mag. 11, 36, Z 14-18: Die folgende Überlegung ist völlig wahr, und man sagt durchaus richtig: Wenn Wörter geäußert werden, wissen wir entweder, was sie bedeuten, oder wir wissen es nicht. Sofern wir es wissen, beruht das eher auf Erinnerung als auf Belehrung. Sofern wir es aber nicht wissen, fehlt jedenfalls eine Erinnerung, aber vielleicht fühlen wir uns aufgefordert, nach ihrer Bedeutung zu suchen.

- 105) Vgl. z.B. Kuypers, a.O. (41) 33; Lorenz, a.O. (69) 235; zu-
meist werden diese beiden Begriffe aber gar nicht in Zusam-
menhang gebracht. Morán, a.O. (5), der in der "admonición"
einen Zentralbegriff des Augustinischen Denkens sieht,
spannt das Problem so weit, daß für ihn eine ganze "serie
de términos usados por san Agustín para expresar el
contenido de esto concepto" (S. 258) darin zusammenfließt.
Eine solche Perspektive ist geeignet, die große Bedeutung
dieses Gedankens für Augustin aufzuzeigen, terminologische
Abgrenzungen innerhalb des Problems aber nivelliert sie
eher.
- 106) Den vielfältig nuancierten Wortgebrauch Augustins im Um-
feld dieser beiden Begriffe hat Morán, a.O., sorgfältig
registriert.
- 107) Flasch, a.O. (8) 125.
- 108) mag. 11, 36, Z 8f.: die Erkenntnis der Sachen auch die Er-
kenntnis der Wörter vollendet.
- 109) Z 9f.: uerbis uero auditis nec uerba discuntur;
vgl. noch deutlicher 'De Trinitate' X 1, 2.
- 110) Die Dinge der Schöpfung sind natürliche Zeichen Gottes; dazu
vgl. Lorenz, a.O. (68) 230ff. mit Stellenangaben in den Anm.
156-160.
- 111) De Gen. c. Man. II 20, 30: Notwendigerweise werden wir
durch diese Augen und durch diese Ohren von der Wahrheit
selbst aufgerufen. Vgl. Conf. X 10, 17; De lib. arb.
III 10, 30.
- 112) Diese Unterscheidung ist nicht zu verwechseln mit der von
Sextus referierten Unterscheidung zwischen $\sigma\omega\mu\alpha\tau\alpha$ $\alpha\lambda\theta\eta\tau\alpha$
u. $\sigma.$ $\nu\omicron\eta\tau\alpha$; stoischerseits entspricht ihr eher das Paar
 $\sigma\omega\mu\alpha\tau\alpha$ / $\acute{\alpha}\sigma\omega\mu\alpha\tau\alpha$ (vgl. a.O. Anm. 81).
- 113) mag. 10, 32, Z 94f.: Es ist leicht, dir diese Sorge zu
nehmen; ich füge nämlich hinzu: vorausgesetzt, daß jener
vernünftig ist.
- 114) Z 98ff.: Wenn er nämlich vernünftig ist, dann wird er,
wenn ihm mit wenigen Schritten das Gehen gezeigt worden
ist, auch erkennen, was das Gehen im ganzen ist.
- 115) Vgl. De quant. an. 32, 65: Dic ergo, utrum posses
gnarus latinae linguae nominare in loquendo
solem, si non intellectus solis praecederet
sonum.- Nullo modo possem.
- 116) Das gilt trotz der gegenteiligen Ausführungen in Conf. X
10, 17. Denn hier ist die Lehre vom inneren Wort und damit
die Möglichkeit, Bild und Gegenstand zu unterscheiden, noch
nicht entwickelt.

- 117) Vgl. 'De Trinitate' XV 10, 17 - 16, 26.
- 118) Trin. XV 11, 20.
- 119) Trin. XV 12, 22: uerbum simillimum rei notae, de
qua gignitur et imago ejus, ... nihil de suo
habens, sed totum de illa scientia de qua
nascitur.
- 120) ebd.; vgl. Conf. X 10, 17.
- 121) Genausoweit gehen die Ausführungen von 'De magistro':
De universis autem, quae intellegimus, non lo-
quentem, qui personat foris, sed intus ipsi
menti praesidentem consulimus ueritatem, uer-
bis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem,
qui consulitur, docet, qui in interiore homi-
ne habitare dictus est Christus, id est incom-
mutabilis dei uirtus atque sempiterna sapien-
tia, quam quidem omnis rationalis anima con-
sulit, sed tantum cuique panditur, quantum ca-
pere propter propriam siue malam siue bonam
uoluntatem potest (mag. 11, 38, Z 44-51). Vgl. auch
14, 45, Z 8f.: interiorem scilicet illam ueritatem
pro uiribus intuentes.