

Gegenstandsbezug durch Zeichen und unmittelbare Wirklichkeits- erfahrung in Augustins *De magistro*

Michael-Thomas Liske

1.

Rein formal schon fällt dem Leser von Augustins *De magistro* ein Bruch ins Auge: Einem Lehrer-Schüler-Dialog zwischen Augustin und seinem Sohn Adeodat im ersten Teil steht ein zusammenhängender Vortrag Augustins im zweiten Teil gegenüber. Es drängt sich die Frage auf: Hängt dieser formale Unterschied mit den unterschiedlichen, ja geradezu gegensätzlichen Thesen zusammen, auf die sich der erste und der zweite Teil inhaltlich zuspitzen? Das übergreifende Thema beider Teile ist, wie es betont an den Eingang des Dialogs gestellt wird, das *docere aut discere*. Lehren und Lernen ist hier nicht in einem engen, auf den Schulbetrieb beschränkten Sinne zu verstehen, sondern meint (modern gesprochen) jedes Übermitteln und Rezipieren von Informationen. Näher an der Augustinischen Gedankenwelt können wir es so ausdrücken: Es geht um das Vermitteln und Auffassen von Wahrheiten. Dies ist offenbar das Ziel des Sprechens, was wir durch Sprechen bewirken wollen (1.1,3-6).¹

Im ersten Teil (1.1-10.31) wird die Unentbehrlichkeit von Zeichen betont, deren herausragendste Vertreter die Sprachzeichen, also die Wörter sind: Ohne (Sprach)zeichen sind wir nicht in der Lage, einem anderen eindeutig etwas aufzuzeigen. Der zweite Teil (10.32-14.46) behauptet demgegenüber gerade das Unvermögen, einem anderen mit Wörtern etwas klarzumachen, das er nicht schon durch eigene persönliche Vertrautheit mit den Gegenständen selbst kennt. Bei sensiblen Objekten der Außenwelt meint dies den Wahrnehmungskontakt (12.39). Die intelligiblen Wahrheiten demgegenüber sind in unserem eigenen Geist gegenwärtig und werden uns daher durch Introspektion bekannt, indem wir uns in unsere Seele vertiefen und uns so durch das innere Licht der Wahrheit erleuchten lassen, deren Inbegriff das in unserer Seele stets herrschende göttliche Wort, Christus, ist (11.38 und 12.40).

Es scheint naheliegend, hinter diesen beiden Teilen zwei unterschiedliche Traditionen zu sehen, die Augustin beide geprägt haben. Spiegelt sich in *De magistro* vielleicht der Wandel Augustins von der antiken (heidnischen) Bildungstradition zu einem neuplatonisch gefärbten Christentum? Aus jener Tradition, der Augustin als Lehrer der Rhetorik angehörte, ist seine Bewunderung für Cicero zu erklären, der bekanntlich auch philosophische Dialoge geschrieben hat. In einem solchen Dialog kommt offensichtlich dem Wort eine erkenntniskonstitutive Funktion zu, zumal wenn die Gesprächspartner wie in Platons Definitionsdialogen gemeinsam in Worten und Argumenten darum ringen, über zentrale

¹ Zitate ohne Angabe des Werks beziehen sich durchweg auf *De magistro*. Die beiden ersten durch Punkt getrennten Zahlen geben die zwei fortlaufenden Kapitelzählungen an, die sich in jeder Ausgabe finden. Die dritte Zahl nach dem Komma nennt die Zeilenzählung der Ausgabe von (Skutella)/Daur, in: CCL 29,139-203. Ist das Kapitel bereits genannt, werden nur die Zeilen angegeben.

philosophische Begriffe Klarheit zu erlangen. Für die Illuminationstheorie eines christlichen Neuplatonismus dagegen gelangen wir nur dadurch zur Erkenntnis, daß wir die innerlich in unserem eigenen Geist herrschende Wahrheit befragen (*intus ipsi menti praesidentem consulere veritatem* 11.38,45f); durch sie wird der innere Mensch erleuchtet (*illustrari* 12.40,33). Bei dieser Sichtweise können die äußerlich gesprochenen Worte keine erkenntniskonstitutive Aufgabe haben. Die Worte des äußeren menschlichen Lehrers können, wie Augustin 11.38-14.46 immer wieder unterstreicht, nur eine Aufmunterung (*admonere*) bedeuten, sich in die im eigenen Inneren schon latent gegenwärtige Wahrheit zu vertiefen. Hiernach verliert das Zwiegespräch die unentbehrliche Rolle, die ihm bei Platon für das gemeinsame Suchen und Finden der Wahrheit zukommt. Im Wortwechsel können zwischen den Gesprächspartnern nicht eigentlich Gedanken ausgetauscht werden; jeder ist auf seine dem eigenen Inneren entsprungene Gedanken verwiesen, die nur durch entsprechende Gedanken des anderen angeregt sein können.² Dieser Haltung ist offenkundig die monologische Darstellungsform angemessen, daß der schon 'Erleuchtete' die ihm zuteil gewordenen Einsichten ausbreitet, um im 'Schüler' eine ähnliche Gedankenbewegung hervorzurufen.

Welche Funktion kann hiernach der dialogische erste Teil haben, in dem Augustin über die stoische Sprachphilosophie, der er verpflichtet ist, hinausgehend ganz klar den Zeichencharakter der Wörter herausstellt? Es legt sich nahe, ihm jede inhaltliche Bedeutung abzuspochen, da seine inhaltliche Aussage im zweiten Teil geradezu umgekehrt wird, und ihn daher auf die formale Aufgabe zu beschränken, die Geisteskräfte zu trainieren. Augustin selber spricht dies in einer methodischen Zwischenreflexion aus, die durch eine Rekapitulation der bisherigen Ergebnisse durch Adeodat angeregt wurde: *dabis igitur veniam, si praeludo tecum non ludendi gratia, sed exercendi vires et mentis aciem, quibus regionis illius, ubi beata vita est, calorem ac lucem non modo sustinere, verum et amare possimus* (8.21,19-22). Weil die Sprachzeichen in ihrem *significatus* eine intelligible Komponente haben, scheint die Beschäftigung mit ihnen zu dieser propädeutischen Aufgabe besonders geeignet, die durch eine Verfallenheit an das Sinnliche abgestumpften Geisteskräfte so zu stärken, daß sie das Licht jenes intelligiblen Bereiches auszuhalten vermögen, in dem der Mensch allein sein wahres Glück zu finden vermag.

Propädeutische Übungsgespräche waren in den antiken Philosophen- und Rhetorenschulen gewiß sehr verbreitet. Ein solches geistiges Training kann aber eigentlich nur im mündlichen Unterricht geschehen. Die Lektüre eines literarischen Dialogs wird dies, wenn überhaupt, nur in ganz beschränktem Umfang zu leisten vermögen. Dieser minimale pädagogische Nutzen rechtfertigt sicher nicht, wenn Augustin seinem Leser zumutet, daß im größten Teil des Werkes keinerlei inhaltliches Ergebnis erzielt wird. Daß der erste Teil vorbereitenden Charakter hat, sollte nicht bestritten werden, wenn wir Augustins Anliegen ernst nehmen wollen. Weshalb aber sollen wir darin nicht auch eine inhaltliche Vorberei-

² E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris ²1982, 91 spricht angesichts dessen, daß mit den Worten nicht auch die Ideen übermittelt werden, sondern nur die eigenen Ideen des Hörers erweckt werden, davon, daß ein Zwiegespräch sich auf parallele Monologe reduziere.

tung der These vom *magister interior*³ sehen? Der philosophische Kernpunkt dieser These dürfte sein, daß jede wahre Erkenntnis den unmittelbaren Kontakt des Erkennenden mit seinen Erkenntnisgegenständen voraussetzt, seien sie nun sensibler oder intelligibler Natur. Darum müssen wir uns dem inneren Lehrer in unserer Seele zuwenden, der uns als der Inbegriff aller intelligiblen Wahrheiten so viel von den intelligiblen Gegenständen selbst offenbar zu machen vermag, wie wir angesichts unserer beschränkten geistigen Kapazität zu erfassen vermögen: *sed ipsis rebus, deo intus pandente, manifestis* (12.40,37). Diese Auffassung, nach der eine unmittelbare und persönliche Vertrautheit mit der zu erkennenden Wirklichkeit unerläßlich ist, bedingt offensichtlich ein ganz bestimmtes Verständnis sprachlicher Zeichen. Mit einer idealistischen oder konstruktivistischen Theorie, nach der wir uns durch unser Zeichensystem erst ein je verschiedenes Weltbild schaffen, ist sie sicherlich unvereinbar. Eine Appellationstheorie der Sprachzeichen, wie Augustin sie vertritt, läuft dagegen genau auf diese Forderung des unmittelbaren Realitätskontakts hinaus. Danach besteht die Aufgabe eines Wortes als eines Sprachelements, d.h. der kleinsten bedeutungstragenden Spracheinheit darin, ein aufweisbares Wirklichkeits-element zu benennen (*appellare, nominare*). Für Augustin bezeichnet also jedes Wort gleich welcher Wortart etwas, was sich in der Realität auffinden läßt und worauf man hinweisen (*ostendere*) kann. Augustins im ersten Teil entwickelte Sprachtheorie, nach der die Zeichenfunktion (*significatio, significatus*), die aus einem (artikulierten) Laut erst ein Wort macht, bei jeglichem Wort im Gegenstandsbezug, d.h. im Verweis auf eine vorgegebene Wirklichkeit besteht, verlangt folglich die Möglichkeit eines unmittelbaren (d.h. nicht sprachlich vermittelten) Zugriffs zur Wirklichkeit. Allein so wird es uns möglich, jedem Sprachelement ein von ihm bezeichnetes Realitätselement zuzuordnen. Bei den *intelligibilia* wird jene sich aus der Sprachtheorie ergebende Forderung nach einem unvermittelten Zugang zu den Sachen selbst durch die Lehre vom *magister interior* eingelöst. Statt eines Bruchs herrscht vielmehr gedankliche Kontinuität: Die Sprachphilosophie des ersten Teils findet in der Metaphysik des zweiten ihre letzte Erklärung. Dieser inhaltlichen Kontinuität entspricht, daß keineswegs ein formaler Einschnitt vorliegt. Angesichts dessen, daß eine eigentliche Belehrung doch nur durch ein Sichversenken in die im eigenen Seelengrund schlummernde göttliche Wahrheit möglich ist, wird der Unterschied zwischen einem Dialog und einem monologischen Vortrag eines äußeren Lehrers bedeutungslos. Wenn auch allein das Schauen der im eigenen Inneren verborgenen Wahrheiten uns wahrhaft belehren kann, bleibt dem menschlichen Lehrer und seinen Worten doch die wichtige Aufgabe, eine solche Schau möglich zu machen. In Bildern der Lichtmetaphorik gesprochen ist unser geistiges Auge nämlich oft zu sehr geschwächt, um das Licht der ganzen Wahrheit ertragen zu können. Dem äußeren Lehrer obliegt es daher, diese Wahrheit, die als ganze das Fassungsvermögen des Schülers übersteigt, in ihre einzeln verstehbaren Elemente zu zerlegen und ihm diese vorzulegen (vgl. 12.40). Wenn Augustinus eine solche Analyse oder Zerlegung einer komplexen Wahrheit in ihre konstitutiven Elemente

³ In *De magistro* gebraucht Augustin nur einmal die Wendung *illum intus magistrum* (12.40,52). Die Wendung *magister interior* gebraucht er erst viel später: in *epist. Ioh.* 3.13; in *evang. Ioh.* 96.4; 97.1. Näheres zum Motiv Christus als Lehrer bei E. Schadel, *Kommentar zu: Aurelius Augustinus, De magistro*, Bamberg 1975, 214-216.

nicht als Erkenntnisleistung des Lehrers anerkennt, so liegt dem eine atomisierende Auffassung der (geistigen) Wirklichkeit und entsprechend der Sprache zugrunde, die mit ihren Wörtern nach Augustin die Wirklichkeit abbildet. Wenn so das Ganze der Wahrheit sich in der Summe ihrer Elemente (Atome) erschöpft, dann kann die gedankliche Verknüpfung (Synthese) gegebener Elemente für Augustin ebensowenig wie die Analyse eine autonome Leistung sein, zu der unser Geist erst dadurch befähigt wird, daß er sich eine Sprache mit einer angemessenen Begrifflichkeit schafft. Wir werden noch darauf zu sprechen kommen.

Im gegenwärtigen Zusammenhang ist wichtiger: Der Lehrer kann einen dem Schüler nicht verstehbaren geistigen Zusammenhang in zweierlei Form in seine ihm verständlichen Teile zerlegen. Entweder fragt er den Schüler getrennt nach den einzelnen Problemen, oder er analysiert in einem zusammenhängenden Lehrvortrag die komplexe Frage in ihre Bestandteile. Augustinus betont mehrfach, daß diese beiden Formen der Präsentation letzten Endes gleichwertig sind, die monologische in Form von Behauptungssätzen und die dialogische in Form von Frage und Antwort: *et qui posset interrogatus eadem respondere, quae dicta sunt, nihil verbis didicisse convincitur* (12.40,70-72; vgl. auch 12.40,60-63; 14.46,28-30). So oder so kann ein Mensch einen anderen nicht belehren, sondern ihn nur durch eine seinen Geisteskräften angemessene Präsentation des Stoffes befähigen, sich der in seinem Seelengrund bereits schlummernden Wahrheiten bewußt zu werden.

Damit ist für Augustinus philosophisch nicht bedeutsam, ob etwas in Gestalt eines Dialogs oder einer *oratio perpetua* entwickelt wird, ganz im Gegensatz zu Platon, der immer wieder das dialogische Argumentieren seiner Dialektik den langen Reden der Sophisten gegenüberstellt. Es ist daher sicher nicht ganz zutreffend, Augustins *De magistro* als einen christlichen 'Menon' anzusehen.⁴ Gewiß, auch Platon behauptet verbal, Lernen sei eigentlich ein Wiedererinnern einer bereits geschauten und daher im Inneren verborgenen Wahrheit. Aber Platon ist bei seiner Ironie nicht leicht greifbar, so daß nicht eindeutig zu entscheiden ist, wie ernst er den hier vorausgesetzten Mythos der Seelenwanderung genommen hat. Sicher ist er nicht mehr als eine mögliche Erklärung, wie wir das agnostische Dilemma überwinden können, daß kein Erforschen und Lernen von Neuem möglich ist, weil man etwas entweder bereits weiß oder aber gar nicht weiß, was überhaupt zu erforschen ist (80e). Fest steht jedenfalls, daß das argumentierende Austauschen von Gedanken bei Platon erkenntniskonstitutiv wirkt und vor allem dazu unentbehrlich ist, ein Argument auf seine Wahrheit hin zu überprüfen. Wenn Augustin mit dem Neuplatonismus ein unmittelbares geistiges Schauen der Wahrheit für möglich hält, dann erübrigt sich eine solche argumentative Überprüfung durch einen Gesprächspartner. Wer der inneren Schau der Wahrheit fähig ist, dem ist diese aus sich selbst heraus evident (vgl. unser Zitat aus 12.40,37).

Wir wollen nun unsere These von der Einheitlichkeit⁵ von *De magistro* zu belegen suchen. Zunächst, indem wir einen Überblick über den Aufbau des Werkes geben, der in der For-

⁴ G. Madec, *La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Paris 1989, 63.

⁵ A. K. Clark, *Unity and Method in Augustine's De Magistro*, *AugStud* 8 (1977), 1-10 sieht die Einheit von *De magistro* im Aufbau, I. Sciuto, *Linguaggio e verità nel De Magistro* di S. Agosti-

schung durchaus nicht unumstritten ist. Hierbei wollen wir auf bemerkenswerte Theorien und Fragen etwas eingehender hinweisen und nicht bloß eine schematische Gliederung geben. Sodann, indem wir Augustins Theorie des Zeichens untersuchen, um genauer zu sehen, inwiefern sie die Möglichkeit eines unmittelbaren geistigen Kontakts zu den intelligiblen Gegenständen voraussetzt.

2.

Indem in 1.1 als Funktion des Sprechens neben die Informationsübermittlung (*docere*) auch das *commemorare*⁶ gestellt wird, deutet sich hier bereits die Auffassung von einer latenten Präsenz der Wahrheiten im Inneren an. 2.3 beginnt damit, einen Äneisvers Wort für Wort auf die Bedeutung hin zu befragen. Der atomisierenden Auffassung von der Wirklichkeit und der sie repräsentierenden Sprache gemäß wird jedes Wort isoliert für sich betrachtet und Augustin fordert Adeodat auf, nicht ein Wort durch andere zu explizieren, d.h. ein Sprachzeichen wiederum durch Sprachzeichen, sondern ihm vielmehr den davon bezeichneten Wirklichkeitsausschnitt aufzuweisen: *ego autem illa ipsa, quorum haec signa sunt, mihi si posses vellem ut ostenderes* (2.4,70-72). Ausgehend vom Hinweisen auf die Wirklichkeit durch Fingerzeigen kommt man an der Taubstummensprache und Pantomimik zur Einsicht, daß man nahezu alles ohne verbale Zeichen durch Gesten usw. mitteilen (*docere*) und anzeigen (*indicare*) kann (3.5). Man kann die Bedeutung eines Wortes sicherlich ohne andere Worte, d.h. verbale Zeichen aufweisen. Aber Gesten sind ja auch Zeichen (*signa*). Kann man ein Zeichen (wie ein Wort) ohne alle anderen Zeichen irgendeiner Art explizieren? Ja, denn offenbar ist es möglich, zumal wenn es um eine Handlung oder Verrichtung geht, diese dadurch zu erklären, daß man ein Beispiel der Sache selbst paradigmatisch für den zu explizierenden Begriff vollbringt (3.6).

Dies führt in 4.7 dazu, daß drei Formen des Aufweisens (*monstrare*) unterschieden werden (7-10), die als Gliederungspunkte dem folgenden ersten Teil des Werks zugrundeliegen (bis 10.30 oder 10.31, wenn wir den Rückblick dazunehmen, wo sich die inhaltliche Peripetie bereits andeutet). Wir wollen diese drei Punkte indes in der Reihenfolge nennen, wie sie bei der Rekapitulation in 7.20,45-47 aufgeführt werden, wo gegenüber 4.7 der zweite und dritte Punkt gegeneinander vertauscht sind. 1.) Zeichen werden durch Zeichen aufgewiesen. 2.) Zeichen verweisen auf andere Dinge, die keine Zeichen sind. 3.) Dinge werden aus sich selbst heraus ohne Zeichen aufgezeigt. Dies ist zum einen die Reihenfolge, in der die Themen tatsächlich behandelt werden. 4.8-6.18 bespricht Augustin den ersten

no, in: *Linguaggio, persuasione e verità*, Padova 1984, 531-538 dagegen in dem zentralen Thema: Verhältnis der Sprache zur Wahrheit.

⁶ In 11.36, bes. 2 u. 17-19 unterscheidet Augustin zwei Leistungen des Wortes. Ein bekanntes Wort erinnert uns an Gewußtes (*commemorare*). Ein noch unbekanntes Wort kann uns, falls wir von einem gehörten Laut vermuten, daß er ein Wort, also ein über sich selbst hinausweisendes Zeichen darstellt, dazu anregen (*admonere*), jenes Unbekannte, auf das es verweist, zu erforschen. Die wichtige Aufgabe des *admonere* ist in 1.1 noch nicht angedeutet. Zur Unterscheidung vgl. T. Borsche, *Macht und Ohnmacht der Wörter. Bemerkungen zu Augustins De magistro*, in: B. Mojsisch (Hg.), *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, Amsterdam 1986, 121-161, bes. 146-148.

Punkt, inwiefern Zeichen wiederum Zeichen bezeichnen können, sowohl Zeichen derselben Art als auch Zeichen eines verschiedenen Typs. Insbesondere erörtert er, inwiefern es möglich ist, daß zwei Zeichen einander bezeichnen. Nach einem Intermezzo (7.19-8.21), in dem Adeodat das bislang Erörterte systematisierend rekapituliert, gefolgt von grundsätzlichen methodischen Überlegungen, wird 8.22-9.28 das zweite Thema behandelt, inwiefern Zeichen auf Dinge verweisen, die nicht ihrerseits Zeichen sind. Diese Erörterung zerfällt in zwei Unterpunkte. Nachdem Augustin 8.22-8.24 zwischen dem differenziert hat, was man in der heutigen Sprachphilosophie *use* und *mention* nennt, d.h. dem objektsprachlichen Gebrauch eines Sprachzeichens für die bezeichnete Sache und dem metasprachlichen Zitat, daß ein Terminus sich selber bezeichnet, fragt er 9.25-9.28 nach dem Wert eines Zeichens und kommt zu dem Resultat: Wenn das Zeichen in manchen Fällen nicht geringerwertig ist als die bezeichnete Sache, so ist es doch in jedem Falle weniger wert als die Erkenntnis der Sache. Dieser sich hier schon andeutende geringe Wert der (Sprach)zeichen führt kontinuierlich zum zweiten Teil des Werks (10.32-14.46), wo Augustinus den nicht sprachlich vermittelten Erkenntniskontakt mit der bezeichneten Sache selbst als erforderlich und möglich zu erweisen versucht.

Eine gewisse Retardation bedeuten hier 10.29 und 10.30, wo es bereits um diese Frage geht, die den dritten Gliederungspunkt darstellt: Inwiefern kann eine Sache unmittelbar aus sich selbst heraus ohne Zeichen klargemacht werden? In 10.29 und 10.30 kommt Augustin zunächst zu einer negativen Antwort, so daß die Sprachzeichen unentbehrlich scheinen, wenn die Wirklichkeit eindeutig erfaßt und einem anderen klargemacht werden soll. Wenn wir die Erörterung dieser Frage in 3.6 mit hinzunehmen, so hat Augustin bereits klar die Grundschwierigkeit eines unmittelbaren Erfassens der Wirklichkeit aus sich heraus erkannt: Ein und dieselbe Wirklichkeit kann unter verschiedenen Begriffen ganz verschieden erfaßt werden. Nehmen wir das Beispiel aus 3.6: Wenn ein gerade Spazierengehender gefragt wird, was Spaziergehen sei, dann geht er auf einmal eilig, um das am Beispiel zu erläuternde Tun durch irgendein Merkmal hervorzuheben. Der Fragende mißversteht dies und begreift das Vorgeführte als eine Exemplifikation des Begriffes: sich beeilen (*festinare*), weil dies das neu hinzukommende Merkmal ist. Dieses Mißverständnis ist vermeidbar, wenn man erst im Augenblick der Frage mit einem Tun desjenigen Typs beginnt, nach dem man gefragt wird (erst dann anfängt spazierenzugehen). Aber auch dann läßt sich die grundsätzlichere Schwierigkeit nie ganz vermeiden, daß der zu Belehrende das vorgeführte Exempel unter einem (umfangmäßig) zu engen Begriff faßt, indem er Merkmale, die der vorgeführte Beispielfall aufweist, die aber dem zu erläuternden Typ von Handlung bloß beiläufig sind, als zu ihr selbst gehörig auffaßt. Sicher, der Mensch verfügt über eine Abstraktionsfähigkeit, so daß es nicht zu der extremen Situation kommen muß, die Adeodat 10.29 darstellt: Der zu Belehrende faßt alle akzidentellen Merkmale des ihm vorgeführten Beispielfalls (die Art und Weise des Gehens, das Tempo, die zurückgelegte Wegstrecke usw.) als unlöslich zur erläuternden Sache selbst (dem Handlungstyp *ambulare*) gehörige Merkmale auf (*ab ea ipsa re non discedere*⁷ 10.29,8). Den-

⁷ Da die Lesart *discedere*, wie unsere Paraphrase zeigt, einen philosophisch guten Sinn gibt, ist sie sicher als *lectio difficilior* dem auch überlieferten *discere* vorzuziehen, zu dem ein Abschreiber durch das voraufgehende *discat* angeregt worden sein dürfte.

noch ist es wohl unmöglich, allein aus der erfahrenen Wirklichkeit heraus stets eindeutig abzugrenzen, welche Merkmale zur Sache gehören sollen, welche nicht. Eben dadurch erweist sich ein sprachlich gefasstes, begriffliches Denken als unerlässlich, das allein es uns erlaubt, in jedem Fall eindeutig abzugrenzen oder zu **definieren** (im wörtlichen Sinne, vgl. auch ὄρος und ὀρισμός), auf welche Wirklichkeit wir uns in unserem Diskurs beziehen. Diese Abgrenzung ist offenbar eine durch die Sprache ermöglichte Leistung des Denkens und nichts in der Wirklichkeit unmittelbar Erfahrbares, Schaubares. - Auch dies ist eine Facette der komplexen Beziehung des ersten und zweiten Teils, daß Augustin im ersten Teil auf Schwierigkeiten aufmerksam wird, die er im zweiten Teil (namentlich 10.32) eher zu zerstreuen versucht, als daß er sie wirklich aufzulösen vermöchte.

Kehren wir noch einmal zu den drei Formen des Aufweisens zurück, die als Gliederungsschema der Zeichenlehre in 4.8-10.30 zugrundeliegen. Die gegenüber 4.7 veränderte Reihenfolge in 7.20 ist nicht bloß, wie wir bislang gezeigt haben, diejenige, in der die einzelnen Punkte tatsächlich behandelt werden, es ist auch die sachlich angemessene, bei der jeweils zum sachlich nächstliegenden Punkt übergegangen wird.⁸ Dies wird deutlich, wenn wir uns bewußt machen, daß für Augustin die Zeichen (*signa*) ihrerseits als Dinge (*res*), d.h. als Referenzobjekte fungieren können, daß für ihn mithin keine absolute Scheidung zwischen *signum* und *res* besteht. Beachten wir dies, so sehen wir, daß bei der in 7.20 angegebenen Reihenfolge die vorhergehende Form des Aufzeigens (Bezeichnen) jeweils zur nachfolgenden führt und so die systematische Vollständigkeit dieser Aufgliederung erwiesen ist: 1.) Durch Zeichen können wiederum Zeichen bezeichnet werden, d.h. solche Bezugsgegenstände (*res*), die ihrerseits als Zeichen fungieren können. 2.) Durch Zeichen werden aber zumeist solche Bezugsgegenstände (Referenzobjekte) bezeichnet, die nicht ihrerseits als Zeichen dienen können. Hier geht es darum, daß wir uns mit Zeichen auf *significabilia* beziehen, die Augustinus 4.8,54f dadurch definiert, daß sie mögliche Bezugsgegenstände von Zeichen sind, aber nicht ihrerseits als Zeichen in Frage kommen (*quae signis significari possunt et signa non sunt*). 3.) Die *significabilia* können durch Zeichen aufgewiesen werden, brauchen es aber nicht, sondern können unter gegebenen Umständen (wenn wir im Moment der Frage sofort beginnen können, ein Beispiel der Sache zu vollbringen) durch sich selbst aufgezeigt werden.

Der hierauf folgende nicht dialogische Teil bildet sicher eine Einheit, und kann nicht, wie Madec⁹ es versucht, in zwei verschiedene Teile aufgespalten werden, deren erster (10.31-11.37) das Unvermögen der Wörter, neues Wissen zu vermitteln, behandelt als Vorbereitung der These vom inneren Lehrer (11.38-14.46). - Aber bereits sprachlich schließt

⁸ Wir behandeln dies so ausführlich als Kritik von F. J. Crosson, *The Structure of the De Magistro*, REAug 35 (1989), 120-127, der annimmt, die Reihenfolge in 4.7 liege dem Werk als Gliederung zugrunde. In 4.7-8.21 gehe es um Zeichen, die durch Zeichen aufgewiesen werden, in 8.22-10.32 darum, ob Dinge, die keine Zeichen sind, durch ein Beispiel der Sache selbst aufgezeigt werden können, in 10.33-14.46 darum, ob solche Dinge durch Zeichen aufweisbar sind.

⁹ G. Madec, *Analyse du De magistro*, REAug 21 (1975), 63-71 teilt das Werk in zwei Hauptteile, in deren erstem (§1-37) die Sprache erörtert und in deren zweitem (§38-46) es um Christus als den inneren Lehrer gehe. Der erste Hauptteil zerfalle seinerseits in drei Unterteile über die Ziele der Sprache (§1f), daß nichts ohne Zeichen gelehrt werden könne (§3-30) und daß nichts durch Zeichen gelehrt werden könne (§31-37).

11.38,44 mit dem *autem* unmittelbar an das Voraufliegende an, so daß äußerlich keinerlei Einschnitt festzustellen ist. Der gesamte Teil 10.32-14.46 macht eine einheitliche Aussage: Nicht durch Worte, sondern allein durch unmittelbares Vertrautsein mit den Gegenständen können wir uns echtes Wissen aneignen. In 10.33-11.37 behandelt Augustin zunächst die negative Kehrseite dieser These: Wörter können uns von dem, was uns nicht bereits bekannt ist, kein Wissen, sondern allenfalls ein Glauben vermitteln. Hierauf wird die positive Kehrseite, daß Wissen durch persönlichen Kontakt mit den Gegenständen selbst möglich wird, getrennt für das Sensible und Intelligible behandelt. 12.39 zeigt: Die wahrnehmbaren Körperdinge der Außenwelt lernen wir durch Sinneskontakt kennen. Wie wichtig Augustinus hier die unmittelbare Bekanntschaft mit den Dingen ist, erhellt sich daraus, daß er ihre Gegenwart fordert (*praesto* 11; *coram* 17). Die Erfahrungen bereits vergangener Dinge können wir zwar als Gedächtnisbilder konservieren. Aber Augustin wertet dies deutlich als uneigentliche Form des Kennens gegenüber dem gegenwärtigen Erfahren ab. Beim geistigen Schauen der im eigenen Seelengrund verborgenen intelligiblen Wahrheiten (11.38 und 12.40) ist diese unmittelbare Berührung mit den uns gegenwärtigen Erkenntnisgegenständen von vornherein gewährleistet, weil diese zeitlos gültigen Wahrheiten in ewiger Gegenwart präsent sind, also nicht durch sekundäre Erinnerungsbilder repräsentiert, d.h. erst wieder gegenwärtig gemacht zu werden brauchen: *quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis* (12.40,31f). Wenn Augustin in 1.1 von *commemorare* oder in anderen Werken häufig von *memoria* spricht, so setzt dies anders als Platons *anamnesis*-Theorie (falls wir die Bilder des Mythos bei Platon wörtlich nehmen) gerade keine vorgeburtliche Existenz der Seele voraus, wo diese die geistigen Gegenstände geschaut hat. Angesichts der Zeitenthobenheit des Intelligiblen kommen hier Zeitstufen für Augustin gar nicht in Betracht. - Nach diesem positiven Aufweis, wie Wissen möglich ist, wendet sich Augustin erneut der negativen Kehrseite, der Ohnmacht der Wörter, zu (dies zeigt übrigens unzweideutig, daß in 11.38 kein neuer Teil beginnen kann): Nicht bloß gelingt es in keinem Fall, durch Wörter ein Wissen über noch unbekannte Gegenstände oder objektive Wahrheiten zu vermitteln (14.45 und 14.46), zumeist offenbart der Sprecher durch seine Worte nicht einmal unmißverständlich seine subjektive Gedankenwelt (13.41-13.44).

3.

Nach diesem Überblick über den Gedankengang von *De magistro* wollen wir uns nun wie angekündigt den Begriffen *significatio* oder *significatus* zuwenden. *significatio* ist vorderhand die Funktion eines Zeichens (*signum*). Die Frage, was genau *significatio* bei Augustin meint, läuft daher auf die Frage hinaus: Worin besteht für ihn die Zeichenfunktion? Nach unserer bisherigen Augustinauslegung müßte die Aufgabe des Zeichens zumindest primär im Wirklichkeitsbezug, modern gesprochen der Referenz liegen, daß wir uns mit einem Sprachenzeichen und zwar gleichermaßen jedem Wort auf eine Art Gegenstand beziehen, ihn bezeichnen. Nun gibt es aber Interpreten, die glauben, Augustins *significatio* sei mentalistisch als (gedachte) Bedeutung zu verstehen im Sinne etwa des stoischen

λεκτόν.¹⁰ Das Zeichensein bestünde dann primär darin, eine Bedeutung auszudrücken, die wir im Geist bei diesem Zeichen denken und die es uns erlaubt, mit dem Zeichen die zu bezeichnende Sache (*res*) zu treffen. Die *significatio* gehörte einer mentalen Zwischenschicht zwischen dem Zeichen und Bezeichneten an.

Um die Frage, was *significatio* ist, entscheiden zu können, sollten wir zunächst einmal fragen, was ein Zeichen (*signum*) ist. Damit werden wir sicher dem spezifisch Augustinischen Zugang zu der Frage nach der *significatio* eines Wortes (*verbum*) gerecht. Eine wesentliche Neuerung von Augustins Sprachphilosophie gegenüber der stoischen, der sie vieles verdankt, liegt nämlich darin, daß Augustin das Wort im Unterschied zu den Stoikern als eine Art Zeichen begriffen hat. Das frühere philosophische Verständnis von *signum* als ein nicht verbales Zeichen spiegelt sich noch in 4.9,122-125. Hier rechnet Augustin die Worte (*verba*) nur zu den Zeichen im weiteren Sinne, nach dem alles ein Zeichen ist, was nur irgendetwas bezeichnet (*signa universaliter omnia, quae significant aliquid*). Zu den Zeichen im engeren oder eigentlichen Sinne (*quae iam proprie signa nominantur*) rechnet er hingegen nur die nichtverbalen Zeichen wie z.B. die militärischen Standarten. Aber dies ist eigentlich nur eine Reminiszenz an den bisherigen Gebrauch des Terminus *signum*, der für Augustin nicht mehr verbindlich ist. Denn unmittelbar darauf (125-128) wertet er es als unzweifelhafte Tatsache, daß Zeichen die Gattung von Wort darstellt, daß jedes Wort auch zur (umfassenderen) Klasse der Zeichen gehört, umgekehrt aber nicht jedes Zeichen ein Wort ist. Faktisch behandelt Augustin das Wort als das Zeichen *par excellence*, das philosophisch bemerkenswerteste Zeichen.¹¹

Jedenfalls begreift er das Wort und seine *significatio* vom Zeichencharakter her. Dies wird ganz deutlich in 4.8, wo er zum ersten Mal die öfters wiederholte Definition des Wortes als artikulierter Laut mit Bezeichnungsfunktion entwickelt. Wörtlich: Ein Wort ist etwas, was verbunden mit einer Bezeichnungsfunktion durch eine artikulierte Stimme (Lautung) vorgebracht wird (*quod cum aliquo significatu articulata voce proferetur* 36). Zu Beginn dieses Kapitels steht die Frage nach denjenigen Zeichen, die Worte sind (*signa quae verba sunt* 29). Augustin geht also von der Gattung der Zeichen aus und fragt, welche Merkmale die Worte als eine besondere Spezies von Zeichen charakterisieren. Weil Augustin das Zeichen in *De magistro* nicht definiert, empfiehlt es sich, daß wir uns an die Definition zu Beginn von *De dialectica*¹² 5 halten: *signum est quod et se ipsum sensui et praeter se ali-*

¹⁰ R. Simone, *Sémiologie augustiniennne*, *Semiotica* 6 (1972), 1-31 glaubt, Belegstellen anführen zu können, daß Augustins *significatio* (*significatus*) nicht wie bei Aristoteles das äußere Referenzobjekt des Sprachzeichens, sondern eher im Sinne der Stoiker sein mentales Gegenstück meint (S. 13). - Differenzierter erörtert Augustins Mentalismus vor allem in *De trinitate*: F. Nef, *La sémantique de Saint Augustin est-elle vraiment mentaliste?*, in: *Philosophie du langage et grammaire dans l'antiquité*, Bruxelles/Grenoble 1986, 377-400.

¹¹ Vgl. R. A. Markus, *St. Augustine on Signs*, *Phronesis* 2 (1957), 60-83, bes. 65.

¹² Von dieser wohl als Dialog geplanten Schrift, die innerhalb einer Gesamtdarstellung der sieben *artes liberales* der *disciplina* der Dialektik gewidmet sein sollte, ist nur ein Bruchteil geschrieben. Ihre u.a. von den Maurinern bestrittene Echtheit gilt heute als sehr wahrscheinlich. J. Pépin, *Saint Augustin et la dialectique*, Villanova 1976 kommt nach einer eingehenden Diskussion des Für und Wider zum Schluß, daß wir von der Echtheit ausgehen dürfen und die Beweislast bei denen liege, die diese bestreiten (S. 60). Vgl. auch J. Pinborg, *Das Sprachdenken der Stoa und Augustins Dialektik*, *CI Med* 23 (1962), 148-177, bes. 148-151.

quid animo ostendit. Zweierlei macht hiernach ein Zeichen aus, zum einen der materielle Träger der Zeichenfunktion, der sich der Sinneswahrnehmung darbietet, zum anderen sein Verweischarakter, auf etwas hinzuweisen (*aliquid ostendere*), das über das Zeichen selbst als wahrnehmbares Ding oder Erscheinung hinausgeht (*praeter se*). Wenn ein Zeichen für jemanden diese Verweiskfunktion haben soll, genügt nicht, daß er es wahrnimmt; vielmehr muß er es mit seinem Geist (*animo*) in seinem über sich selbst hinausweisenden Zeichencharakter verstehen. Nehmen wir die Mantik als ein dem sehr religiösen Römer vertrautes Beispiel. Der Rauch des Opferfeuers, der Vogelflug oder sonst eine Erscheinung, aus der wahrgesagt wird, bildet den sichtbaren Träger der Zeichenfunktion. Aber eine solche Erscheinung wird für einen Beobachter nicht schon dadurch zu einem Zeichen, daß er sie wahrnimmt. Vielmehr muß er sie in seinem Geist als Zeichen verstehen, das auf eine über sich hinausgehende Realität, hier den Willen der Götter, verweist.

Was wir hier über das Zeichen allgemein herausgestellt haben, läßt sich genau auf das Wort anwenden, wie Augustin es 4.8,36 definiert. Der artikulierte Laut bildet hier den materiellen oder sensiblen Träger der Zeichenfunktion. Die intelligible oder formale Komponente wird als *significatus* oder *significatio* bezeichnet. Da wir wohl davon ausgehen dürfen, daß für die *significatio* eines Wortes nichts anderes gilt, als für den Charakter eines Zeichens generell, ergibt sich sogleich: Die Augustinische *significatio* läßt sich weder auf die eine noch die andere Seite der (in der heutigen Logik und Sprachphilosophie geläufigen) Unterscheidung zwischen der Bedeutung (dem Sinn) eines sprachlichen Ausdrucks einerseits und seiner Referenz oder seinem Gegenstandsbezug andererseits schlagen. Wesentliche Aufgabe des Zeichens für Augustin ist, auf eine Realität anders als das Zeichen selbst zu verweisen (*aliquid ostendere*), bei einem sprachlichen Terminus also, etwas zu bezeichnen oder auf einen Gegenstand zu referieren. Diese Verweiskfunktion oder Referenz wird aber nur durch eine mentale Vermittlung (*animo*) ermöglicht, setzt also voraus, daß wir die Bedeutung des Sprachzeichens verstehen, die uns ermöglicht, uns mit diesem Wort auf eine Realität zu beziehen.

Daraus, daß der sensible Träger dieser Bezeichnungsfunktion ein artikulierter Laut sein muß, ergibt sich sogleich, daß ein geschriebenes Wort streng genommen gar kein Wort, sondern ein Zeichen für ein Wort ist (*signum verbi*), wie Augustin 4.8,37-39 und besonders dialect. 5 aufzeigt: Der materielle Träger sind hier die den Augen sich darbietenden Schriftzeichen; die über sie hinausgehende Realität, auf die sie für den ihre Bedeutung verstehenden Geist verweisen, ist die artikulierte Lautfolge: *quid enim aliud litterae scriptae quam se ipsas oculis, praeter se voces animo ostendunt*. Heute mag uns dies verwunderlich erscheinen, wo wir zahlreiche graphische Symbole kennen, die sich unmittelbar und nicht wie Buchstaben und geschriebene Wörter vermittelt über ihre lautliche Realisierung auf die durch sie repräsentierten Gegenstände beziehen. In der Antike gab es jedoch eine autonome Schriftkultur nicht oder nur in Ansätzen. Die Schriftkultur ruhte stets auf einer mündlichen Kultur auf. Geschriebene Texte wurden vorgelesen oder sogar bei der privaten Lektüre laut gelesen. Platon faßte seine schriftlichen Dialoge als ein unvollkommenes Abbild des wahren Philosophierens im mündlichen Gespräch auf.

Wörter als hörbare Sprachzeichen können also ihrerseits durch Schriftzeichen bezeichnet werden. Sie können aber auch, wie Augustin in 4.8 klar sieht, durch (andere) Wörter be-

zeichnet werden. Hier hat Augustin zweifellos die Metasprache entdeckt. Wenn wir so in Wörtern über Wörter reden, werden die Wörter selbst nach dialect. 5 zu Gegenständen (*res*). Denn der Gegenstand ist hier als das Referenzobjekt verstanden, das also, worüber wir in Wörtern reden, worauf wir uns in unseren Wörtern beziehen. Wenn wir uns in unseren metasprachlichen Wörtern auf Wörter beziehen, dann werden die Sprachzeichen folglich zu Gegenständen. Die Grenze zwischen *signum* und *res* ist nicht mehr absolut. Die Tatsache, daß Wörter als Zeichen auf von ihnen verschiedene Dinge verweisen, schließt so nicht aus, daß sie selber Dinge sind, auf die man sich mit Zeichen beziehen kann: *occurrit animo ita esse verba signa rerum, ut res esse non desinant*. Freilich, die ursprüngliche Verweisfunktion der Wörter ist doch, auf eine außersprachliche und extramentale Wirklichkeit hinzuweisen. Deshalb definiert Augustinus gleich darauf in dialect. 5 die *res* im eigentlichen Sinne als mögliches Referenzobjekt (Gegenstand, der von einem Wort bezeichnet werden kann, aber nicht muß) verschieden sowohl vom Wort wie von der mit dem Wort verbundenen mentalen Bedeutung.¹³ Auch diese Stelle bestätigt unsere Auslegung, daß die primäre Zeichenfunktion (*significatio*) für Augustin im Bezug auf eine extramentale Wirklichkeit liegt, wenngleich dieser durch eine mentale Bedeutung (*in mente conceptio*) vermittelt und ermöglicht wird.

Diese These können wir dadurch am Text von *De magistro* erhärten, daß wir zwei mögliche Konstruktionen analysieren, in denen das entsprechende Verb *significare* auftritt. Bei einer transitiven Konstruktion mit einem Akkusativobjekt drückt es die Referenz aus: 'einen (vom Zeichen unterschiedenen) Gegenstand bezeichnen'. Wenn es hingegen mit einem Adverb verbunden wird, dann steht die Art und Weise des Bezeichnens im Vordergrund. Bei der von Augustin sicher angenommenen Parallelität von Zeichen und bezeichneter Wirklichkeit entspricht der Bezeichnungsweise des Terminus aber die Gegebenheitsweise des Bezeichneten. Diese aber macht für Frege bekanntlich den Sinn oder (wie wir in der heute geläufigeren Terminologie sagen) die Bedeutung eines Ausdrucks aus.

Die transitive Verwendung liegt auch in den von Augustin häufig verwendeten Passivkonstruktionen mit *significari* vor. Aus dem Kontext ist eindeutig, daß er mit *id quod eo* (sc. *verbo*) *significatur* (4.7,21) oder aktiv *id quod significat* (4.10,132f) die *significabilia* meint, d.h. (gemäß der schon zitierten Definition in 4.8,54f) die extramentalen Gegenstände, die mögliche Referenzobjekte der Sprachzeichen, aber selber keine Zeichen sind, wie Steine oder Tiere (an den Belegstellen). Demgegenüber sagt Augustin in 5.12,37-39: Obgleich 'farbig' und 'sichtbar' genau dieselben Gegenstände bezeichnen (modern gesprochen: extensionsgleich sind), so bezeichnen sie sie doch in unterschiedlicher Weise (*distincte differenterque significant*) oder mit unterschiedlichen Intensionen. Diese adverbialen Konstruktion macht deutlich: Zum *significare* gehört nicht bloß der nackte Gegenstandsbezug. Wir beziehen uns stets in bestimmter Weise, d.h. unter einem bestimmten begrifflichen Aspekt auf diesen Gegenstand. Dieser Begriff, unter dem wir den Gegenstand jeweils betrachten und durch dessen Begriffsinhalt wir ihn charakterisieren, gehört mit zur *significatio*. So kann Augustin 43f unter der *differens significatio*, die *nomen* und *verbum* haben, ihre unterschiedliche Bedeutung oder den Begriffsinhalt meinen,

¹³ *res autem ipsa, quae iam verbum non est neque verbi in mente conceptio, sive habeat verbum quo significari possit, sive non habeat, nihil aliud quam res vocatur proprio iam nomine.*

in dem sie sich trotz gleichen Begriffsumfangs unterscheiden. Mit *nomen* und *verbum* bezeichnen wir nach Augustin nämlich, wenn wir sie im allgemeinen Sinne gebrauchen, keine bestimmte Wortart, sondern mit beiden gleichermaßen, wenngleich aus unterschiedlicher Ursache (*alia de causa* 34), jegliches Wort. Bei *causa* können wir durchaus an die von Aristoteles unterschiedenen vier konstitutiven Momente einer Sache denken. Zwei davon, *causa materialis* und *causa formalis*, konnten wir auch in Augustins Definition des *verbum* unterscheiden. Das materielle oder sinnliche Moment ist, daß es ein hörbarer Laut ist, der unser Ohr trifft (*aurem verberare*); das formale oder geistige ist, daß es dem, der es als Zeichen zu begreifen vermag, etwas zu verstehen gibt (*noscere*) und ihn so auf einen Gegenstand verweist. Weil *verbum* und *nomen*, wie Augustin auf diese recht abenteuerliche Etymologie gestützt meint, das eine bzw. andere dieser konstitutiven Momente einer Sache konnotieren, können sie dasselbe bezeichnen, so aber, daß sie dieselbe benannte Sache jeweils von einem verschiedenen der sie konstituierenden Momente her begreifen (47-57). - Weil zum *significare* neben dem Gegenstandsbezug auch die je verschiedene Art und Weise gehört, wie wir den Gegenstand bei diesem Bezeichnen begreifen, kann Augustin 5.14,63-65 (vgl. auch 71f) sagen: Ein Pronomen bezeichnet dasselbe wie das Nomen, das es ersetzt, aber in einer weniger vollen Weise (*minus quidem plene idem tamen significat*). Zum *significare* gehört neben dem Bezeichnen eines Gegenstands auch das Ausdrücken eines Sinns oder Begriffsinhalts, der das Referenzobjekt charakterisiert; nur ein solcher Inhalt kann mehr oder weniger vollständig, d.h. mehr oder minder reich sein.

Augustin hat also zweifellos mentale Bedeutungen gekannt und anerkannt. So führt er unter den semantischen Grundbegriffen in *dialect.* 5 sogar einen eigenen Terminus für sie ein, das *dicibile*, das in etwa dem stoischen λεκτόν entspricht, außer daß für Augustin anders als für die Stoiker nicht die Aussage, sondern das Wort die Grundeinheit ist, auf die auch das *dicibile* bezogen ist.¹⁴ So definiert er das *dicibile* als das, was der Geist von einem Wort begreift und in sich festhält (*quidquid ex verbo non aures sed animus sentit et ipso animo tenetur inclusum; quod in verbo intellegitur et animo continetur*).

Auch in *De magistro* hat Augustin diese mentale Zwischenschicht zwischen dem Sprachzeichen, das hörbar, also eine sensible Entität ist, und dem Bezeichneten, das (zumindest bei unserer alltäglichen Rede) zumeist auch der konkreten materiellen Wirklichkeit angehört, ausdrücklich eingeführt. In 9.25-9.28 kommt er nämlich gemäß dem teleologischen Grundsatz, wertvoller als das, was um eines anderen willen da ist, sei das Ziel, um desentwillen dieses Mittel das ist, zu der Einschätzung: Wenn auch nicht jede bezeichnete Sache wertvoller ist als ihr Sprachzeichen, so ist doch in jedem Falle die Erkenntnis auch einer negativen Sache (*cognitio rerum*) wertvoller als das Zeichen, das um ihretwillen da ist.

¹⁴ Nach M. Baratin, *Les origines stoiciennes de la théorie augustinienne du signe*, REL 59 (1981), 260-268 hat Augustin die stoische Frage nach der Verbindung von *signifiant* und *signifié* von der Aussage aufs Wort verlagert. - Eine differenzierte Erörterung des *dicibile* einschließlich der umstrittenen Frage, ob es mit dem stoischen λεκτόν zusammengebracht werden kann, findet sich bei H. Ruef, *Augustin über Semiotik und Sprache*, Bern 1981, 108-111.

Augustin hat ohne Zweifel mentale Bedeutungen angenommen. Eine ganz andere Frage ist indes, ob er die vornehmliche Funktion eines Zeichens darin gesehen hat, eine Bedeutung auszudrücken, ob bei der *significatio* der Gegenstandsbezug oder die Bedeutung das entscheidende Moment ist. Hier gilt wohl das erstere. Dies geht etwa aus 13.45 hervor, wo Augustin die Konzession macht, durch Worte könne dem Hörer zumindest bekannt sein, daß der Sprecher an die Dinge gedacht habe, die seine Worte bezeichnen (*de his rebus quas significant loquentem cogitavisse* 75). Selbst hier in einem Kontext, wo es um Mentales (das Verstehen von Gedanken) geht, sieht Augustin die *significatio* der Worte nicht primär darin, Gedanken auszudrücken, sondern die Gegenstände zu bezeichnen, auf die wir uns in unseren Gedanken beziehen. Dies entspricht der im weiteren Verlauf des Kapitels 45 artikulierten Sicht Augustins, die auch bezüglich intelligibler Gegenstände realistisch ist: Uns interessiert nicht, die subjektiven Meinungen eines Menschen zu erfahren, sondern die objektiven Lehrinhalte, auf die er sich bezieht.

Wir können Augustins Theorie der *significatio*, wie wir im ersten Kapitel schon angedeutet haben, als Appellationstheorie bezeichnen. Damit ist gemeint, daß die Signifikation eines Wortes primär darin besteht, einen Gegenstand zu benennen (*appellare; nominare*), auf den wir statt durch Worte auch durch eine Körpersprache (Fingerzeigen oder sonst eine Körperbewegung) hinweisen (*ostendere*) können. Diese Theorie liegt der von Wittgenstein (PU §1) zitierten und kritisierten Stelle aus conf. 1.8.13 zugrunde, wo Augustin die kindliche Sprachaneignung so deutet, das Kind lerne, jedem Wort als seine Signifikation den von ihm bezeichneten Gegenstand zuzuordnen, indem die Erwachsenen sich durch zwei verschiedene Formen von Zeichen auf denselben Gegenstand beziehen, einmal durch die zu erlernenden Wörter, mit denen sie den Gegenstand benennen, sodann durch nicht-verbale Zeichen (wie wir sagen würden) oder durch die allen Menschen gemeinsamen natürlichen Wörter (*verba naturalia*, wie Augustin sie nennt), die auf den Gegenstand hinweisen, z.B. Gebärden, Gesichtsausdruck, Augenzwinkern, aber auch Naturlaute, die unsere emotionale Einschätzung ausdrücken.¹⁵ Wittgenstein kritisiert an dieser Theorie, sie treffe nur auf Personennamen und Hauptwörter, nicht aber auf die anderen Wortarten zu. Augustin demgegenüber will sie in *De magistro* ausdrücklich auf jede der acht

¹⁵ M. F. Burnyeat, Wittgenstein and Augustine *De Magistro*, Proceedings of the Aristotelian Society, suppl. 61 (1987), 1-24 weist aus dem von Wittgenstein nicht zitierten Kontext von conf. 1.8.13 nach: Hier wird die in *De magistro* allgemein begründete Auffassung auf das kindliche Spracherlernen angewandt: Die Erwachsenen lehren das Kind nicht die Sprache, sondern Gott befähigt seinen Geist dazu, sie sich selber zu lehren, indem es das Sprachverhalten der Erwachsenen beobachtet (S. 1-5). Während Burnyeat Augustin von einer philosophisch unhaltbaren Benennungstheorie zu entlasten sucht, wie Wittgenstein sie ihm vorwirft, argumentiert E. Piacenza, *El De magistro de san Agustín y la semántica contemporánea*, Augustinus 37 (1992), 45-103: In *De magistro* spiele eine extreme Form der Theorie, die *significatio* bestehe im Benennen ("la teoría denominativa del significado"), eine essentielle Rolle (S. 48-59), wengleich dieses Werk jenseits dieser verfehlten Sicht bemerkenswerte semantische Einsichten enthalte. Von unseren Beobachtungen aus können wir zu dieser Kontroverse sagen: Gewiß erschöpft sich für Augustin die *significatio* nicht im Benennen; sehr wohl aber ist das Benennen eines Wirklichen das Ziel des Zeichengebrauchs (*significatio*), der freilich im jeweiligen mentalen Bedeutungsverstehen auch eine je verschiedene Weise des Gegenstandsbezugs als das ermöglichende Mittel einschließt, daß wir sprachlich Wirkliches benennen können.

von den antiken Grammatikern unterschiedenen Wortarten (*partes orationis*) bezogen wissen. In 2.4,70-72 verlangt er von Adeodat, er solle ihm das von der Präposition *ex* Bezeichnete aufweisen (*ostendere*), solle es in der Realität zeigen. Und in 5.14 versucht er von *est* (in der Bedeutung von 'ja') nachzuweisen, daß man auch bei ihm, obgleich es nicht der Wortart des Nomen, sondern des Verbs angehöre, davon sprechen könne, etwas werde von diesem Wort benannt oder etwas werde so genannt (*appellatur; nominatur*).

Und mit der innerhalb des ersten Gliederungspunktes (4.8-7.20) zentralen These, *nomen* und *verbum* seinen extensionsgleich, wenn auch nicht bedeutungsgleich (synonym), will Augustin eben dies behaupten: Jedes Wort, gleich welcher Wortart, ist auch ein Name, weil es etwas benennt. Mit *nomen* ist hier nämlich nicht das *speciale nomen*, d.h. das Nennwort (Substantiv) als eine der acht Wortarten gemeint, sondern das *generale nomen*, d.h. alles, was etwas benennt (6.17,16-18). Entsprechendes gilt von *verbum*; damit ist nicht die Wortart Zeitwort gemeint (4.9,117-120), sondern allgemein jedes Wort als ein artikulierter Laut mit Zeichenfunktion.

Diese These, jedes Wort sei ein Name, weil es (und zwar für sich selbst genommen) etwas in der Wirklichkeit durch hinweisende Gebärden etc. Vorzeigbares benenne, ist natürlich zumal bei Präpositionen und Konjunktionen unhaltbar, die als synkategorematische Termini ihre Bezeichnungsfunktion nur im Satzganzen im Zusammenwirken mit anderen Termini entfalten können. Augustins Nachweisversuch in 5.16, auch eine Konjunktion könne als Nomen fungieren, beruht denn auch auf einem eindeutig auszumachenden logischen Fehler. Er geht von der seit Platons 'Sophistes' bekannten These aus, die elementare wahrheitsfähige Aussage (die sich bejahend behaupten oder negierend bestreiten läßt) bestehe aus Nomen und Verb (hier im speziellen Sinn des Nennwortes und Zeitwortes). An den Sätzen *placet si, displicet quia* (209) glaubt er dann aufweisen zu können, daß auch eine Konjunktion wie *si* und *quia* ein Nomen sein könne, weil sie innerhalb eines elementaren Aussagesatzes die dem Nomen vorbehaltene Subjektfunktion ausüben könne. Aber hier liegt schlicht eine Verwechslung des objektsprachlichen Gebrauchs mit dem metasprachlichen Zitat vor. Gemeint ist mit diesen Sätzen nämlich: In einem bestimmten Kontext, wo nicht klar ist, ob etwas überhaupt ein Mensch ist, ist es angemessen, die hypothetische Konjunktion 'wenn' zu gebrauchen (*si placet*), dagegen unangemessen, kausal mit *quia* zu formulieren, das etwas als tatsächlich voraussetzt. Ein Zitat eines Wortes ist nun aber logisch gesehen ein singulärer Terminus (oder Eigenname), der eben dieses bestimmte Wort (oder entsprechend eine Wortgruppe, einen Satz usw.) benennt. Wenn das Zitat von *si*, das eben diese Konjunktion benennt, als Satzsubjekt (einer singulären Aussage) und damit als Nomen fungiert, so ist damit noch nichts darüber gesagt, ob *si* auch als Konjunktion gebraucht ein Nomen ist und etwas benennt, was sicher falsch ist. Zitiert kann nicht nur jede Wortart, sondern auch ein ganzer Satz als Subjekt einer metasprachlichen Aussage fungieren, ohne daß ein objektsprachlich gebrauchter Satz darum ein Name wäre, der etwas benennt. - Verwunderlich ist, daß Augustin diese krasse Verwechslung¹⁶ unterlaufen ist, wo er 5.11,25f die falsche objektsprachliche universelle Aussage

¹⁶ Wenn wir mit Burnyeat (Anm. 15), 10f Augustin keine Verwechslung unterstellen, so beweist das Argument nicht, was es soll, daß jedes Wort ein Name ist, sondern nur, daß jedes Wort in einem metasprachlichen Kontext zu einem Namen (seiner selbst) werden kann. Jedenfalls irt

"Jedes Wort ist ein Nennwort" von der wahren metasprachlichen singulären Aussage "'Wort' ist ein Nennwort" unterscheidet (*quamvis nomen sit cum dicimus verbum*). Hier verwendet Augustin denn auch die Formel *cum dicimus*, die das folgende als ein Zitat eines Wortes (das sich selber benennt) unzweideutig kennzeichnet.

Die Appellationstheorie, nach der jedes Wort für sich genommen etwas Wirkliches benennt, auf das wir auch nichtsprachlich in einer Form des Hinweisens Bezug nehmen können, verkennt offenbar die Erkenntnisleistung, die darin liegt, einzeln gegebene Vorstellungen zu einer Aussage zu verknüpfen. Wenn wir diese Appellationstheorie aufgeben, sind wir durchaus nicht sogleich auf einen Konstruktivismus festgelegt, nach dem wir immer nur mit unseren eigenen gedanklichen Konstruktionen und nicht mit Wirklichkeitserkenntnis befaßt sind. Ein Mittelweg ist möglich. So nimmt Aristoteles in seinem berühmten Wahrheitskapitel *Met. © 10* an, nur beim Elementaren (auch im intelligiblen Bereich), nämlich bei den unzusammengesetzten Wesenheiten, sei ein intuitives Erfassen in unmittelbarer Berührung (*ἄγγαυειν 1051b 25*) mit dem Gegenstand möglich. Das bejahende oder verbindende und das verneinende oder trennende Verknüpfen zu einer Aussage sei hingegen eine Leistung unseres Verstandes, der dabei fehlgehen könne.

Gewiß, Augustinus hat die Frage, was ein Redezusammenhang über die unmittelbar sinnlich oder geistig erfahrbaren Einzelvorstellungen hinaus ausdrückt, nicht einfach übersehen. In 11.37 versucht er an der biblischen Erzählung von den drei Jünglingen im Feuerofen seine These zu illustrieren: Eine verbale Mitteilung kann dem anderen kein Wissen vermitteln, das er nicht schon hat. Bei den Einzelvorstellungen von den an diesem Geschehen beteiligten Personen und Sachen kann Augustin überzeugen. Der Hörer versteht die Worte nur so weit, wie er die bezeichneten Sachen aus eigener sinnlicher oder (bei anderen Zusammenhängen) geistiger Erfahrung kennt. Wie aber steht es mit dem Geschehenszusammenhang? Augustin erwidert, diesen können wir auf Grund der Worte nur glauben (*credere*), nicht wissen (*scire*). (Glauben meint hier zum einen eine defiziente Form des Wissens, dem die für ein Wissen konstitutive objektiv begründete Gewißheit fehlt; es schließt aber auch ein, daß wir dem Erzählenden [dem Zeugnis] vertrauen müssen und kann so auch den Glauben an die religiöse Offenbarung meinen.) Eine Lösung der Schwierigkeit liegt in dieser Differenzierung von 'glauben' und 'wissen' sicher nicht. Denn unbestreitbar müssen wir in unserem Verstehen der Welt zahlreiche Zusammenhänge (z.B. Gesetzmäßigkeiten) annehmen, die wir unmöglich in unmittelbarem Gegenstands-

Burnyeat, wenn er meint, beim Zitat stehe ein Wort für sich als Klang ("*verbum* or the word as sound"); folglich müßten *si* und *quia* in *placet si, displicet quia* so verwendet sein, daß sie ihre Bedeutung oder sich als *dictio*, d.h. nach dialect. 5 als Wort zusammengenommen mit der mentalen Bedeutung, nicht sich als bloßes Wort benennen. Ein Wort als Klang kann es für Augustin jedoch nicht geben. Etwas als Wort erkennen heißt bereits, es in seiner *significatio* erfassen (11.36,5-8). Erst diese Bezeichnungsfunktion macht etwas (über ein akustisches Phänomen hinaus) zu einem Wort. - M. Sirridge, *Augustine: Every Word is a Name, The New Scholasticism* 50 (1976), 183-192 hat Augustins Argument, ähnlich wie Burnyeat, durch die Deutung zu retten versucht, *si* und *quia* seien nicht auf sich selber als verbale Ausdrücke zu beziehen, sondern stünden für ihre Bedeutung. - Kritisch gegenüber Burnyeat ist G. Ch. Stead, *Augustine's De Magistro: a philosopher's view*, in: A. Zumkeller (Hg.), *Signum Pietatis*, Würzburg 1989, 63-73, bes. 68. - Für wertvolle Hilfe beim Sichten der umfangreichen Forschungsliteratur danke ich Herrn Dr. Luca Tuninetti.

kontakt verifizieren können. Über sie könnten wir bei der Augustinischen Konzeption unmöglich zu einem Wissen gelangen.

Eine Schwierigkeit, die man vermuten könnte, stellt sich indes nicht, wenn Augustin mit seinem Ansatz recht hat, nämlich der Solipsismus, daß jeder im Kerker seiner eigenen Gedanken befangen bleibt. Gewiß, wir können nach Augustin nicht unmittelbar durch unsere Wörter dem anderen auch unsere Gedanken mitteilen, sondern ihn nur anregen, dieselben Wahrheiten im eigenen Inneren zu finden. Damit ist die für eine echte Verständigung erforderliche geistige Gemeinsamkeit keineswegs ausgeschlossen. Denn alle unsere Gedanken entspringen einer gemeinsamen Quelle, dem göttlichen Wort als dem Inbegriff jeglicher objektiven Wahrheit (oder dem Bezug auf eine gemeinsame Erfahrungswelt im Bereich des Sensiblen). Daher ist für Augustin die Verständigung sogar über die Grenzen verschiedener Sprachen hinweg kein Problem. Ein lateinischer und der entsprechende griechische Terminus sind für ihn im strengen Sinne bedeutungsgleich (synonym) (6.18,43-46), weil wir mit den korrespondierenden Wörtern der beiden Sprachen (und zwar bei allen acht Wortarten) jeweils dasselbe Wirkliche in derselben Weise benennen (5.15,153-168). Eine ganz ähnliche Denkfigur findet sich viel später in Leibniz' Theorie einer prästabilierten Harmonie. Auch hier bedingt die Unfähigkeit der Monaden zu einer direkten physischen Kommunikation nicht ihre Isolation, da ihre reale Abhängigkeit von Gott als dem gemeinsamen Grund von vornherein ihre vollständige Übereinstimmung untereinander gewährleistet.