

III. SPRECHEN, ERKENNEN UND LEHREN/LERNEN

IN *DE MAGISTRO*

VON PETER SCHULTHESS

Für das philosophische Problem, das Augustinus in *De Magistro* behandelt, sind die Ausdrücke *signum*, *significare* und *docere* von zentraler Bedeutung. Da das heutige Verständnis (und die Übersetzung) dieser Ausdrücke mit Projektionen und anachronistischen Vorstellungen beladen ist, soll es in einem ersten Abschnitt zunächst darum gehen, diese Anachronismen bewußt zu machen (III.1.), um den Blick für das philosophische Problem frei zu bekommen, das in Antike und Spätantike mit den genannten Begriffen verbunden ist, und insbesondere dafür, welches Problem Augustinus in seinem Dialog zum Thema macht (III.2.). Dies kann für die gegenwärtige theoretische Philosophie insofern von Bedeutung sein, als die Ausdrücke ‚Zeichen‘ und demzufolge auch ‚bezeichnen‘, nachdem sie lange Zeit (z.B. im Kantianismus) kaum philosophische Bedeutung erlangt haben, heute Grundbegriffe sind, die zu wenig reflektiert werden, weil rundweg alles zum Zeichen erklärt wird.¹ Anschließend soll in III.3. versucht werden, Augustinus' Gedankengang in *De Magistro* im Rahmen der (spät)antiken Tradition zu rekonstruieren und zu kommentieren.

1) Zum (spät)antiken Hintergrund

a) Semiotik und Sprachphilosophie in der Antike?

Zeichen (*signa*/σημεία) werden in der (Spät-)Antike nicht, wie wir heute erwarten würden, in einer allgemeinen Theorie der Zeichen (einer Semiotik oder Semiologie) und auch nicht in einer allgemeinen Theorie der Sprache oder in der Grammatik thematisiert. Eine Semiotik, die alle Arten von Zeichen (Wörter, Gesten, natürliche Zeichen etc.) behandelt, gibt es nicht. Das liegt u.a. daran, daß kein univoker Begriff von *signum*/σημείον vorlag und das Verhältnis zur Funktion des *significare*/σημαίνειν, welche sprachliche Elemente des λόγος ausüben, nicht geklärt wurde. Ebenso gibt es keine eigene Disziplin ‚Sprachphilosophie‘. Ein Grund dafür ist darin zu sehen, daß ein Basisthema der antiken Philosophie, der λόγος, eben neben vielem anderen gleicherweise

¹ Dazu ECO, *Zeichen* 131 f; vgl. SEUREN, *Sign* 244: „Although there is a general if only implicit agreement in modern linguistics that natural languages are a specific kind of sign system, there is hardly any mention of the notion of ‚sign‘ in contemporary theoretical and philosophical linguistic literature“. Siehe auch unten 91-97.

‚Rede‘, ‚Sprechen‘, ‚Aussage‘, ‚Gespräch‘, ‚Vernunft‘ oder auch ‚Denken‘ bedeutet. ‚Sprechen‘ bedeutet also immer auch ‚Denken‘ oder ‚Erkennen‘.² *Signum* bzw. σημεῖον als Elemente des λόγος können demzufolge nicht einfach als ‚Zeichen‘ im Sinn des Gegenstandes der heutigen Semiotik verstanden werden, wo sie lediglich im substitutionalen Sinn für etwas stehen³; also einfach die semantische Relation Zeichen – Bezeichnetes vollziehen, ohne Rücksicht darauf, welcher Art diese Beziehung ist, ob es z.B. eine epistemische, voluntative oder natürliche ist oder nicht.

In Platons *Theaitetos* bedeutet λόγος ebenso sehr ein Denken (διανοεῖσθαι) – z.B. wenn die Beiträge von λόγος und αἴσθησις zur ἐπιστήμη austariert werden – wie ein Gespräch mit sich selbst (διαλέγεσθαι).⁴ Zudem ist damit ein charakteristisches Merkmal (z.B. eine *differentia specifica*) gemeint, durch welches sich etwas von anderem unterscheidet. In dieser Eigenschaft nennt Platon λόγος auch σημεῖον.⁵ Im *Phaidon* wird das Erfassen der Wahrheit auch ohne Zuhilfenahme der αἴσθησις als λογίζεσθαι angesprochen.

Aristoteles versteht in *De sensu et sensato* den Ausdruck λόγος als bloß hörbaren und aus Wörtern aufgebauten Laut (φωνή/vox), der grammatische Form hat und damit ein sprachliches Element ist. Er sei als solcher auch Ursache des Lernens (αἴτιος τῆς μαθήσεως),⁶ denn jedes Reden, jede Aussage hat notwendig den Charakter des σημαίνειν τι (*aliquid significare*).⁷ Es ist wichtig, daß hier σημαίνειν nicht unbedacht mit ‚bezeichnen‘ übersetzt wird; zwar ist es verwandt mit σημεῖον, aber es muß nicht schon mit ‚Zeichen‘ im substitutionalen Sinn assoziiert werden. Es meint neutraler ‚zeigen‘, ‚bedeuten‘ oder ‚aufweisen‘ ohne Einschränkung auf die semantische Relation des bloßen ‚Stehens für etwas‘. Wer redet, gibt etwas zu verstehen. In einem Reden, das etwas aufzeigt (λόγος ἀποφαντικός), d.h. in der Aussage, die die logische Form der Prädikation: ‚etwas etwas zusprechen‘ (τὰ κατὰ τινος) hat, zeigt sich nach Aristoteles die Sache selbst.⁸ In diesem Aufzeigen ist durchaus das Moment des Erkennens oder Denkens enthalten, denn dieses *significare* (σημαίνειν) des λόγος wird von Aristoteles als ‚zum Stehen Bringen des Denkens‘, ‚als etwas

² Dazu SCHULTHESS, *Sein* 4-13.

³ Vgl. die Zeichendefinition von PEIRCE, dem ‚Vater der modernen Semiotik‘: „A sign, or representamen, is something which stands to somebody for something in some respect or capacity. It addresses somebody, that is, creates in the mind of that person an equivalent sign, or perhaps a more developed sign. That sign which it creates I call the interpretant of the first sign. The sign stands for something, its *object*“ (*Collected Papers* 2 135).

⁴ PLATON, *Tht.* 189e.

⁵ PLATON, *Tht.* 208c.

⁶ ARISTOTELES, *Sens.* 437a12 ff

⁷ λόγος ist φωνή σημαντική (ARISTOTELES, *Int.* 4, 16b26; vgl. *Metaph.* IV 4, 1006a28ff).

⁸ ARISTOTELES, *Int.* 6.

zu verstehen Geben' (ἰσθάνειν τὴν διάνοιαν/*intellectum constituere*) begriffen.⁹ Mit genau diesem Ausdruck charakterisiert aber Platon die Erkenntnis (ἐπιστήμη).¹⁰ Das Ineinander von epistemologischem Aspekt von λόγος und sprachlichem (als verlautendem λόγος mit grammatischer Form) zeigt sich auch darin, daß Boethius λόγος ἀποφαντικός mit *oratio enuntiativa* („berichtende Rede“) übersetzt.

Eine Theorie des λόγος enthält also neben logischen und epistemologischen immer auch sprachlich-grammatische Teile.¹¹ Dementsprechend wurde die Sprache in verschiedenen Disziplinen thematisiert, z.B. in allen *artes* des Trivium (Grammatik, Dialektik [Logik], Rhetorik) oder auch in der Poetik. Insofern allerdings Sprache in der Antike in erster Linie als gesprochene und deshalb als Stimmphänomen¹², d.h. als Körper, verstanden wird, der etwas im Ohr bewirkt¹³, wird sie im Rahmen der Naturphilosophie, genauer der Physik oder der Musik, abgehandelt.

b) Grammatik und Zeichen

Bis zu den alexandrinischen Philologen (3.-1. Jh. v. Chr.) gibt es keine autonome Wissenschaft der Grammatik. Sogar der Ausdruck ‚Grammatik‘ ist mehrdeutig: Er kann durchaus ‚Kunst des Lesens und Schreibens‘ meinen oder dann auch ‚Philologie‘ im Sinn der Interpretation klassischer Texte. Cicero rechnet auch die Historie hinzu, so daß nun die Grammatik die folgenden Elemente enthält: *poetarum pertractatio, historiarum cognitio, verborum interpretatio, sonus pronuntiandi*.¹⁴ ‚Grammatik‘ konnte aber auch im Unterschied zu dieser historischen, die Literatur einbegreifenden Grammatik im heute klassischen Sinn verstanden werden, in dem sie Phonetik, Morphologie und Syntax (Wortarten) umfaßt, die Quintilian ‚methodische Grammatik‘ nennt.¹⁵ Aristoteles behandelt sie in der Poetik und in der Logik (*De Interpretatione*)¹⁶, und auch die Stoiker, denen gewöhnlich zugesprochen wird, sie hätten die Konzeption der Grammatik entwickelt und der Reflexion auf die Sprache so das nötige Gewicht gegeben, haben dafür keine eigene Disziplin eingesetzt; die Grammatik gehört für sie als Theorie der Stimme (περὶ φωνῆς) zur Dialektik.¹⁷

⁹ ARISTOTELES, *Int.* 3, 16b20 f.

¹⁰ PLATON, *Cra.* 437a.

¹¹ Dies zeigt z.B. der platonische *Sophistes* oder die aristotelische Schrift *De Interpretatione*.

¹² ARISTOTELES, *Metaph.* IV 2 f.

¹³ Frg. 476 HÜLSER.

¹⁴ CICERO, *De orat.* 1, 2.

¹⁵ QUINTILIAN, *Inst.* 1, 9, 1; vgl. dazu FREDE, *Origins* 52.

¹⁶ ARISTOTELES, *Pa.* 20, 2; *Int.* 1-5.

¹⁷ Vgl. DIOGENES LAERTIUS 7, 55-59.

Dennoch kann man sagen, daß die Grammatik im heute klassischen Sinn systematisch und konzeptionell durch die Stoa konstituiert, dann aber vor allem durch die alexandrinische Philologie weiterentwickelt wurde. Die Stoa unterschied z.B. fünf Wortarten (τοῦ λόγου μέρη), entwarf eine an der logischen Urteiltstheorie orientierte Sinntheorie (Theorie der vollständigen und unvollständigen λεκτά) und unterschied beim Prädikat (κατηγορημα) zwischen Verb einerseits, Nomen und Kopula andererseits. Der Alexandriner Dionysius Thrax (zweite Hälfte des 2. Jhs.), der die Zahl der Wortarten auf acht erhöhte, verfaßte die erste uns bekannte autonome Schulgrammatik, die auch den Titel ‚Grammatik‘ (τέχνη γραμματική) hatte und die noch für Priscians *Institutiones Grammaticae* Vorlage war. Die Grammatik, die auch die Literaturkritik (Texterklärung und ästhetisches Werturteil) enthält, wird also erst hier eine eigene, von der Philosophie (Logik, Ethik und Physik) losgelöste Disziplin. Eine eigentliche Theorie der Syntax mit dem Hauptbegriff der *congruentia* (καταλληλότης) schrieb erst Apollonios Dyskolos (2. Jh. n. Chr.); diesen Teil der Grammatik machte später Priscian den Lateinern zugänglich. Die stoische Konzeption der Grammatik brachte Marcus Terentius Varro (116-127) in seinen Büchern *De Lingua Latina* in die lateinische Welt, so daß er als erster römischer Grammatiker im engeren Sinn gelten kann. Für das Frühmittelalter wichtig werden die im 4. Jahrhundert in Rom geschriebenen Schulgrammatiken des Donat, die *Ars Minor*, die nur die acht Wortklassen (*octo partes orationis*) für Anfänger erläutert, sowie die *Ars Maior* für Fortgeschrittene; diese hatte so durchschlagenden Erfolg, daß im Mittelalter die Grammatiker auch ‚Donatistae‘ genannt wurden.

Auch die Kirchenväter haben ihren Platz in der Geschichte der Grammatik, nicht nur, weil diese zu den notwendigen Voraussetzungen der Verbreitung der christlichen Lehre gehört, sondern weil das Verstehen von Schrift von fundamentaler Bedeutung für die christliche Religion ist. Deshalb schrieben auch die Kirchenväter Grammatiken, z.B. Augustinus (*Ars Breviata*), Cassiodor (*De Orthographia*), Ps.-Cassiodor (*De Oratione et octo Partibus Orationis*), Isidor von Sevilla (*Etymologiae I.1: De Grammatica*) und Beda Venerabilis (*De Orthographia, De Arte Metrica, De Schematibus et Tropis*). Augustinus ist dieser Tradition zuzurechnen, insofern auch er eine Grammatik (*Ars Breviata*), ‚sprachphilosophische‘ (*De Magistro*) und hermeneutische (*De Doctrina Christiana*) Traktate verfaßt hat.

Die Beschäftigung mit der Sprache vollzog sich auch im Mittelalter vorab auf den Gebieten der Grammatik, der Theologie und Philosophie. Eine eigentliche Sprachwissenschaft, welche die Sprache unabhängig von Logik und Theologie als historisch-kulturelles Phänomen auch vergleichend erforscht, sucht man aber auch da vergeblich.

Die Grammatiker kennen somit keine ausgearbeitete Theorie sprachlicher Zeichen und haben deshalb die Wörter, die ja ihr Thema sind, auch nicht *signa*

genannt,¹⁸ wie Wörter überhaupt in der Tradition vor Augustinus nur selten als Zeichen verstanden wurden. Zwar kommt bei Platon und Aristoteles die Formulierung vor, daß sprachliche Ausdrücke (bes. ὀνόματα) Zeichen seien;¹⁹ Aristoteles nennt sie aber bevorzugt σύμβολα, nicht σημεῖα.²⁰ Insofern sie eben je nach Zunge (bzw. Sprache) differieren, ist nicht der Laut (φωνή/vox) Zeichen oder natürlicher Index der Sache, sondern höchstens der Laut zusammen mit der konventionellen Festlegung. Die Laute enthüllen nicht; sie determinieren auch nicht allein die Signifikationsrelation, die eine Relation des Aufzeigens ist. Sie symbolisieren bloß, d.h. stehen im substitutionalen Sinn für etwas, weisen aber nicht etwas auf oder lassen etwas erkennen. Anders gesagt: Sprachliche Zeichen oder Symbole sind in der Antike gerade nicht die Paradigmen in einer Zeichentheorie.

Im Zusammenhang mit der Definition der Wortarten ist allerdings in der Diskussion der antiken Grammatiker doch von *significare* (σημαίνειν) die Rede, was aber konsequenterweise nicht mit ‚bezeichnen‘ im semiotischen Sinn der Relation sprachliches Zeichen-Denotat übersetzt werden darf. Die *significare*-Relation war jedoch keineswegs explizites Thema der Grammatiker; sie machten von diesem Terminus Gebrauch, ohne ihn näher zu reflektieren, geschweige denn in einer eigenen Doktrin darzustellen.²¹

c) Zeichenlehre in der Logik

Wo wird also überhaupt von ‚Zeichen‘ (*signa*/σημεῖα) gesprochen? Die Rede von Zeichen als natürlichen Indizien, die etwas anderes aufzeigen/erkennen lassen, ist üblich im Rahmen der Medizin (für Symptome, die eine verborgene Krankheitsursache erkennen lassen)²², der Naturphilosophie (insbesondere der Astronomie)²³, der Theologie²⁴, der militärischen Terminologie, der Mantik (*divinatio*), d.h. des Vorauswissens des Zukünftigen (für ‚Vorzeichen‘ wie Vogel-

¹⁸ So kommt z.B. bei DIONYSIUS THRAX und DONAT der Ausdruck ‚Zeichen‘ nicht einmal vor; vgl. dazu DARRELL JACKSON, *Theory of Signs* 118.

¹⁹ PLATON, *Sph.* 262a; ARISTOTELES nennt sie σημεῖα oder σύμβολα. Vgl. dazu FUCHS, *Zeichen und Wissen* 32 f.

²⁰ ARISTOTELES, *Sens.* 437a15; *Int.* 1,16a4.

²¹ So noch PRISCIAN; dazu SCHULTHESS, *Bedeutung* 401 f. VARRO grenzt bloß andeutungsweise die Signifikation von der Etymologie ab; statt von *significare* spricht er von *imponere* (*ling.* 5,2).

²² Dazu POSNER/ROBENING/SEBEOK, *Semiotik* 912-921. Es wird jedoch nicht differenziert zwischen ‚Krankheitsphänomen A zeigt B an‘, ‚A bewirkt B‘, ‚auf A folgt B‘.

²³ Vgl. VARRO, *ling.* 7,14 und 73 f (Beispiel: Sternbilder sind *signa*). Dazu POSNER/ROBENING/SEBEOK, *Semiotik* 922-939.

²⁴ Augustinus bezeichnet das Sakrament als *sacrum signum*, das, wie das Zeichen, etwas bewirkt (*civ.* 10,5). Dazu MARKUS, *Signs* 63 f.

flug oder Rauch des Opferfeuers)²⁵, oder dann insbesondere in der Logik/Dialektik im Rahmen der Inferenz. Im allgemeinen Sinn ist ‚Zeichen‘ in der Antike „etwas, das etwas erkennen läßt, ohne mit diesem identisch zu sein“²⁶, hat also eine epistemische Funktion. Quintilian übersetzt denn auch σημεῖον mit *indici-um* oder *vestigium*.²⁷

Eine inferentielle Zeichentheorie, d.h. eine Theorie der Zeichen im Rahmen der Argumentation, hat Aristoteles im Schlußkapitel der *Analytica Priora*, gleichsam als Nachtrag der Syllogistik,²⁸ und auch in der Rhetorik²⁹ entworfen. Er hat die sogenannten Schlüsse ‚aus Zeichen‘ (ἐκ σημείων) als eigene Klasse von Argumenten festgelegt. Ein Zeichen – Aristoteles’ Terminologie ist dabei etwas schwankend – ist in diesem Zusammenhang eine Prämisse für einen Beweis (πρότασις ἀποδεικτική) also eine Aussage, die notwendig oder nach allgemeiner Meinung plausibel ist. Ein Zeichen ist also hier eine indikative Prämisse, ein Satz, der ein Ereignis oder einen Sachverhalt ausdrückt und dessen Bestehen etwas anderes (einen Sachverhalt) anzeigt, indiziert, enthüllt.³⁰

Beispiele für solche Schlüsse stammen typischerweise aus der Medizin. Der Aufweis ist etwa folgender:

‚Ein Mensch atmet hechelnd‘ indiziert/enthüllt: ‚Er hat Fieber‘.
Daraus ergibt sich folgender Schluß aus Zeichen:
Wer hechelnd atmet, hat Fieber;
nun atmet dieser Mensch hechelnd;
also hat er Fieber.³¹

Das Zeichen ist ein ausgesagter Sachverhalt, der im Rahmen einer mit dem Junktor ‚Konditional‘ (→)³² zusammengesetzten Aussage steht, oder allenfalls eine Prämisse im Rahmen einer Folgerung. ‚Bezeichnen‘ ist deshalb ein Verhältnis zwischen Aussagen oder Sachverhalten; offen ist dabei, ob es ein

²⁵ CICERO, *div.* 1,2.

²⁶ FUCHS, *Zeichen und Wissen* 33.

²⁷ QUINTILIAN, *Inst.* 5,9,8.

²⁸ ARISTOTELES, *APr.* II 27,70a3 ff.

²⁹ ARISTOTELES, *Rh.* 1,2,1357a32-b36; vgl. *SE* 167b9.

³⁰ ARISTOTELES, *APr.* II 27,70a7-9.

³¹ Ein anderes Beispiel: ‚Fieber indiziert Krankheit‘. Daraus ergibt sich folgender Schluß aus Zeichen: ‚Wer Fieber hat, ist krank; dieser Mensch hat Fieber; also ist er krank‘. Die Schwierigkeit bei dieser Rekonstruktion besteht darin, daß sie in Aussagenlogik vollzogen wird. Man müßte sie wohl, um ARISTOTELES gerecht zu werden, auch in Syllogismen darstellen; dabei ergibt sich jedoch das Problem, daß singuläre Termini eingeführt werden müssen, was für ARISTOTELES’ Syllogistik nicht adäquat ist (Beispiel: ‚Alle, die hechelnd atmen, haben Fieber; nun atmet Aristoteles hechelnd; also hat Aristoteles Fieber‘). Vgl. auch WEIDEMANN, *Inferences from Signs*. Die folgende Rekonstruktion ist eher von der Stoa her gedacht, woran sich Augustinus aber wohl orientiert hat.

³² Eventuell auch: Strikte Implikation.

logisches (Konditional, [strikte] Implikation) oder ein epistemologisches Verhältnis ist (ein Urteil weist eine andere Erkenntnis auf). Der Zeichen-Schluß selbst ist ein *Modus ponens* („wenn A, dann B; nun A; also B“).³³ Ein Zeichen ist demzufolge das, was auf etwas hindeutet, jedoch nicht als Wort auf eine Sache, sondern als natürlicher Sachverhalt auf einen andern. Dieses Hindeuten, Evidentmachen oder Aufweisen, diese indizierende Funktion des Zeichens, wird im Rahmen der Struktur des Schlusses oder Beweises, also in der Logik, untersucht. Zeichen (σημεῖα) sind also Inferenzmittel (Beweismittel), Gründe für bestimmte Gedanken oder Aussagen.³⁴

Aristoteles verwendet den Begriff σημεῖον zudem in *De Interpretatione* zur Bezeichnung des Verhältnisses von Laut und gedanklicher Vorstellung einerseits und Laut und Sache bzw. Sachverhalt andererseits. Dabei ist der aufweisende, indizierende Charakter intendiert, also daß das Zeichen die Sache selbst als das, was sie ist, aufzeigt. Aristoteles grenzt hier σημεῖον von σύμβολον ab: Geschriebene Wörter sind Symbole von verlautenden Wörtern; verlautende Wörter sind Symbole von Vorstellungen. σύμβολον bedeutet ‚Gegenstück, Vertrag, Kennzeichen, Jeton, Marke, Billet‘, also: ‚was auf einer Übereinstimmung beruht‘, d.h. was sein Sein durch eine Übereinstimmung oder Abmachung der Menschen hat. Die σύμβολον-Relation ist dadurch charakterisiert, daß das Geschriebene bzw. das Verlautete wechseln kann (das Symbol ist ein substitutionales Zeichen). Für diese Relation interessiert sich die Grammatik, nicht die Logik, die mit der Wahrheit und dem Aufweis beschäftigt ist.³⁵

Der inferentielle Zeichenbegriff ist auch in der Stoa und bei Sextus Empiricus gebräuchlich, der die stoische Lehre referiert:³⁶ Ein Zeichen (σύμβολον) ist für die Stoa ein *antecedens*, also eine Aussage (ἄξιωμα; genauer: nicht der sprachliche Ausdruck, sondern der Inhalt: λεκτόν) eines gültigen Konditionals³⁷ und damit auch einer Implikation, welche das *consequens* (ebenso ein λεκτόν) aufdeckt oder enthüllt (ἐκκαλυπτικόν). Das Zeichen wird aber auch als die Folgerung selbst verstanden, und damit gehört der Beweis zur Gattung der Zeichen.³⁸

³³ Oder ein Syllogismus.

³⁴ Vgl. auch PLATON, *Tht.* 153a.

³⁵ ARISTOTELES, *Int.* 1,16a3-8; vgl. SCHULTHESS, *Sein* 4 ff.

³⁶ Vgl. SEXTUS EMPIRICUS, *M.* 8,141 ff; vgl. auch ebd. 2,245-253; *P.* 2,104-106.

³⁷ Genauer: eines solchen, welches nicht so geartet ist, daß es mit Wahrem beginnt und mit Falschen endet, oder eben insbesondere eines solchen, welches ein wahres *antecedens* und ein wahres *consequens* hat. Vgl. SEXTUS EMPIRICUS, *M.* 8,256.

³⁸ SEXTUS EMPIRICUS, *M.* 8,276.

Wenn die stoische Logik (διαλεκτική)³⁹ von Chrysipp als Wissenschaft von dem Bezeichnenden und dem Bezeichneten (περὶ σημαίνοντα καὶ σημαίνόμενα)⁴⁰ bestimmt wird, dann denkt man heute vorschnell an eine Semiotik. Das stoische Bezeichnende (σημαῖνον) bezeichnet (σημαίνει) ein σημαίνόμενον, ein λεκτόν, d.h. etwas Gesagtes im Sinn einer vernünftigen Vorstellung, die eher Satzinhalt als Bedeutung eines Wortes ist.⁴¹ Das Zeichen aber ist nicht körperlich, wenn es insbesondere als σημεῖον (*antecedens*) eines Konditionals oder einer Implikation dient.⁴² Einen Zeichenbegriff, der die verschiedenen Weisen des Bezeichnens zusammenfassen würde, gibt es in der Stoa nicht. Der stoische Zeichenbegriff wird also im Rahmen der Schlüsse, d.h. der Inferenztheorie der Dialektik⁴³ abgehandelt; er gehört aber, insofern das Zeichen etwas zur (Er-)Kenntnis bringt, durchaus zur Epistemologie. Vor diesem Hintergrund haben die Stoa, Cicero⁴⁴ und Quintilian⁴⁵ die inferentielle Zeichentheorie auch in einen forensisch-juristischen Kontext transferiert. Die Sprachlehre der Stoa ist von diesem Zeichenbegriff her keinesfalls Zeichentheorie, und das Zentrum der Logik ist die Aussage, nicht etwa einzelne Wörter; d.h. die Stoa konzipierte eine Aussagenlogik. Die einzelnen Wörter sind nämlich ambig⁴⁶, und sie tragen erst im Kontext eines Satzes zur Erkenntnis bei. Von den sprachlichen Äußerungen figurieren also nicht einzelne Wörter, sondern nur Sätze, bzw. deren Inhalt, als Zeichen.⁴⁷

d) Zeichen und Erkenntnis

Zeichen haben erkenntniskonstituierende Funktion: Sie erlauben als Mittel zum Beweisen, Argumentieren oder zur Findung von Wahrheit, daß man etwas aufweisen, auf etwas schließen kann. Sie haben also neben dem logisch-strukturellen Aspekt – sie gehören zum λόγος – mit ihrer aufweisend-enthüllenden durchaus eine epistemologische Funktion. Erkenntnis (ἐπιστήμη) hat demnach bei den Griechen den Charakter des Begründens, Beweisens. Schon bei Platon

³⁹ Für die stoische Logik ist neben SEXTUS EMPIRICUS die Hauptquelle DIOGENES LAERTIUS 7,41-83 (ohne daß er σημεῖον gebraucht).

⁴⁰ DIOGENES LAERTIUS 7,62; vgl. SEXTUS EMPIRICUS, *M.* 8,11 f. Dazu MATES, *Stoic Logic* 16; FREDE, *Stoische Logik* 24 f.

⁴¹ SEXTUS EMPIRICUS, *M.* 8,70; DIOGENES LAERTIUS 7,63.

⁴² FUCHS, *Zeichen und Wissen* 59 f.

⁴³ Der Unterschied zu ARISTOTELES ist, daß die Stoa über eine Aussagenlogik verfügt.

⁴⁴ CICERO, *Inu.* 1,48 f.

⁴⁵ QUINTILIAN, *Inst.* 5,9.

⁴⁶ GELLIUS 11,12; vgl. AUGUSTINUS, *dial.* 9.

⁴⁷ Davon zu unterscheiden ist die Tendenz in der modernen Sprachphilosophie (etwa bei SELLARS, BRANDOM oder DAVIDSON), die Bedeutung der Zeichen generell durch ihre inferentiellen Verhältnisse zu charakterisieren.

wird der Vorschlag gemacht, ‚Wissen‘ (ἐπιστήμη) als wahre Meinung verbunden mit einem λόγος (Erklärung, Grund, Beweis) zu verstehen, eine Konzeption, die Aristoteles in den *Analytica Posteriora* ausgearbeitet hat. Nur das ist Erkenntnis, was durch Gründe (λόγοι) aufgewiesen wird. Der Unterschied zwischen ‚Meinen‘ und ‚Wissen‘ besteht gerade darin, die Wahrheit zu rechtfertigen; dies zeichnet das Wissen oder Erkennen aus. Wissen also ist nicht einfach Lehrinhalt oder Satz, sondern Resultat eines aufweisenden Prozesses. So ist auch Wissenschaft für Aristoteles kein System von Sätzen, sondern die Haltung eines Menschen, der aus Prinzipien Konklusionen aufweist.

Wenn man das unmittelbar Gegebene mit einer Erkenntnis auf das Unbekannte hin übersteigen will, kann man dies mittels Autorität, Vernunftschlüssen oder Zeichen tun. Nach stoischer Definition ist ein Beweis ein Vernunftschluß, der aus Wahrgenommenem auf Nicht-Wahrgenommenes schließt.⁴⁸ Auch Clemens von Alexandrien hat das Forschen (ζήτησις) als Streben nach Erkenntnis (καταλαβεῖν) verstanden, das durch bestimmte Zeichen (σημεῖα) das Reale (ὑποκείμενον) auffindet.⁴⁹ Die Erforschung des Unbekannten (oder ‚die Forschung‘) läßt sich so als ein Prozeß bestimmen, in dem durch Zeichen mit Hilfe von vernünftiger Überlegung das Unbekannte erfaßt wird.⁵⁰ Die Beweis- und damit Erkenntnis- und Wissenschaftslehre ist also gewissermaßen als Unterdisziplin einer Zeichenlehre faßbar. Der Epikureer Zeno von Sidon nannte das Schließen vom Offenbaren auf das Verborgene (gemäß den lateinischen Quellen) *significatio*.⁵¹ Cicero sagt, daß sich mit Hilfe natürlicher Zeichen die Natur Gottes erschließen lasse.⁵²

Im Streit zwischen Stoikern und Epikureern waren Zeichen denn auch ein Brennpunktthema der unterschiedlichen Erkenntnislehren. Es ging dabei darum, inwiefern vom empirisch gegebenen Offenbaren (πρόδηλα), welches von sich aus zu unserer Erkenntnis (γνώσις) gelangt (z.B.: ‚daß Tag ist‘), auf das, was nicht augenscheinlich, nicht evident, verdeckt (ἄδηλα) ist, geschlossen werden kann.⁵³ Verdecktes kann das sein, was sich unserer Erkenntnis immer (z.B. ‚die Zahl der Sterne ist gerade‘) oder zuweilen verbirgt (z.B. die Stadt Athen). Das Verborgene bedarf nun der Zeichen, damit es erschlossen werden kann.⁵⁴ Mit ‚Zeichen‘ ist also auch hier das enthüllende Verhältnis zwischen

⁴⁸ CICERO, *ac.* 2, 26; vgl. DIOGENES LAËRTIUS 7, 45.

⁴⁹ Vgl. *Frg.* 309 HÜLSER (= CLEMENS ALEXANDRINUS, *str.* 6, 15 p. 492 f).

⁵⁰ Vgl. z.B. *ord.* 1, 25.

⁵¹ Dazu FUCHS, *Zeichen und Wissen* 64.

⁵² Vgl. CICERO, *nat. deor.* 2, 16.

⁵³ SEXTUS EMPIRICUS, *M.* 8, 145-147; 275 f; 316-324; zu EPIKUR vgl. DIOGENES LAËRTIUS 10, 33.

⁵⁴ Vgl. auch SEXTUS EMPIRICUS, *M.* 8, 245-253; *P.* 2, 104-106.

zwei Sachverhalten und nicht etwa eine substitutionale Relation zwischen *νοῦς* und *res* gemeint. Das Zeichen hat anzeigende Funktion, indem es Unbekanntes enthüllt.⁵⁵

Das Zeichen als Inferenz- und Erkenntnismittel ist charakteristisch für den Menschen als ζῷον λόγον ἔχον: Er unterscheidet sich vom Tier nicht durch äußere Rede (den λόγος προφορικῶς, d.h. den λόγος, ‚der durch die Stimme nach außen dringt‘), denn diese kann auch der Papagei beherrschen, und auch nicht durch einfache Vorstellung (ἀπλή φαντασία), denn die hat auch das Tier, sondern durch innere Rede (den λόγος ἐνδιάθετος, d.h. den λόγος, ‚der im Inneren gestaltet ist‘) und durch schließende und verknüpfende Vorstellung (μεταβατική καὶ συνθετική φαντασία).⁵⁶ Die Existenz von Zeichen folgt also gewissermaßen aus der erkennenden Natur des Menschen.⁵⁷

Einen gegenüber dem indizierend-inferentiellen und auch dem substitutionalen (Symbol) unterschiedlichen Zeichenbegriff verwendet Sextus im Zusammenhang mit dem epistemischen Unterschied von offenbaren und verborgenen Dingen. Er unterscheidet zwei Klassen von Zeichen: Die an- oder aufzeigenden (σημεῖα ἐνδεικτικά) und die erinnernden (σημεῖα ὑπομνηστικά). Die offenbaren Dinge bedürfen keiner Zeichen, und die schlechthin verborgenen Dinge können durch Zeichen nicht erkannt werden. Die zeitweise verborgenen hingegen können durch erinnernde Zeichen (‚Rauch zeigt Feuer‘) und die von Natur aus verborgenen durch anzeigende Zeichen erkannt werden (‚Körperliche Bewegungen zeigen die Seele‘).⁵⁸ Die anzeigenden Zeichen, deren Existenz Sextus jedoch bestreitet (s.u.), werden offenbar nicht zusammen mit dem Bezeichneten beobachtet; sie indizieren es, so wie ein Urteil, das einer richtigen Implikation vorangeht, den Nachsatz enthüllt. Bei Erinnerungszeichen ist das Verhältnis zwischen Zeichen und Bezeichnetem keine enthüllende Inferenz, sondern Assoziation, Gewohnheit. Man kennt Zeichen und Bezeichnetes aus evidenter Erkenntnis und wird nur durch das Vorkommen des einen an das andere erinnert. Wer Rauch sieht, wird an das Feuer erinnert; wer eine Narbe sieht, an eine Wunde. Das erinnernde Zeichen steht noch durchaus im Rahmen der aristotelischen Zeichenschlüsse. Es indiziert etwas, indem es erinnert; aber nicht etwas Nichtwahrnehmbares, Verdecktes. Für Sextus’ Philosophie, die in gewisser Weise dem *common sense* nahe kommt, sind die Erinnerungsgewohnheiten und empirischen Induktionen sehr wichtig.

⁵⁵ SEXTUS EMPIRICUS, *M.* 8, 252: φύσις ἐκκαλυπτική; *P.* 2, 101.

⁵⁶ *Frgg.* 528 ff HÜLSER.

⁵⁷ SEXTUS EMPIRICUS, *M.* 8, 275 f.

⁵⁸ SEXTUS EMPIRICUS, *P.* 2, 101.

Sextus bestreitet nun also die Existenz der anzeigenden Zeichen, welche die dem Menschen gegenüber dem Tier eigene Erkenntniskraft ausmachen. Im Rahmen dieser Kritik an anzeigenden Zeichen ergibt sich in einer für die Auseinandersetzung zwischen Stoa und Skepsis typisch reflexiven Argumentation eine interessante Wendung im Zeichenbegriff. Sextus sagt, man könne gegen ihn folgendes einwenden: Wer wie er gegen die Existenz von anzeigenden Zeichen argumentiere, argumentiere gegen Beweise und mithin aber gleichzeitig gegen sein eigenes Argument. Ist das Argument gültig, gibt es also Zeichen. Ebenso ergebe sich das folgende Problem: Die Laute, in denen das Argument vorgetragen wird, signifizieren (σημαίνειν) doch etwas; wenn es keine Zeichen gibt, signifizieren sie nichts; also signifiziert die Konklusion gegen Zeichen nichts. Sextus schlägt folgende Lösung vor: Es gebe Zeichen, aber nur erinnernde. Also müßte das σημαίνειν der Laute eben als Erinnerungszeichen verstanden werden. Hier werden nun also plötzlich Laute, die signifizieren, zu Zeichen, und zwar zu Erinnerungszeichen, die nichts enthüllen, sondern nur an etwas Offenbares, Evidentes, bereits Erkanntes erinnern. Wörter werden dadurch zu Zeichen; die Sprache und die Wörter haben als Zeichen jedoch nur Erinnerungsfunktion, keine aufzeigende, lehrende.⁵⁹

e) Erkennen, Lernen und Sprache

Im Zusammenhang mit dem Grund der Erkenntnis und einem Begriff von Wissen, der vom Erwerb, nämlich dem Lernen, her verstanden wird, stellen sich die Fragen, woher und wie wir überhaupt erkennen, d.h. zum Wissen gelangen. Das Wissen hat Platon in seinen Dialogen *Menon*, *Phaidon*, *Phaidros* und später auch im *Timaios* als Wiedererinnerung (ἀνάμνησις) aufgefaßt.⁶⁰ Denn: Wie kann man etwas suchen, was man nicht schon kennt? Als Wissens- oder Forschungsparadox formuliert er das sogenannte agnostische Dilemma im *Menon*: Wenn wir nicht wissen, was wir suchen, werden wir es auch nicht bemerken, wenn wir es finden. Wenn wir wissen, was wir suchen, dann müssen wir nicht suchen. Also ist der Prozeß des Suchens, Forschens oder des Wissenserwerbs eigentlich nicht möglich. Um diesem Dilemma zu entgehen, kann der Prozeß des Wissenserwerbs als Erinnerung gedacht werden. Dies allerdings setzt voraus, daß die Seele Wissen vorweg immer schon hat. Die narrative Erklärung für dieses ‚vorweg‘, welches später bei Kant ‚a priori‘ heißt, gibt Platon durch einen Mythos im *Phaidros*: Er erzählt eine Geschichte, in der

das ‚vorweg‘ zeitlich als ‚vor der aktuellen Existenz‘ (präexistent) verstanden wird. Als Ort nennt er einen ‚überhimmlischen‘, wo die Seele, wenn sie vom Intellekt (νοῦς) dominiert ist, das Seiende (die Ideen) schaut, d.h. (passive) Zuschauerin bezüglich der Ideen ist.

Das Lernen geht für Platon durch Schau des Seienden (der ὄντα) vor sich und nicht etwa durch Lehrer oder Worte.⁶¹ Im *Symposion* macht er die Paradoxie der Vorstellung eines Lehrers folgendermaßen deutlich: „Das wäre eine schöne Sache, lieber Agathon, wenn es mit der Weisheit eine solche Bewandnis hätte, daß sie aus dem Vollerem von uns in den Leeren hinüberflöße, wenn wir miteinander in Berührung kommen, gleich wie das Wasser durch einen Wollstreifen aus dem volleren Becher in den leeren hinüberfließt.“⁶² Die Seele weiß ursprünglich, gleichsam präexistent, immer schon durch ihre Schau um das, was ist, und das eigentlich Seiende oder die Ideen – seien es Ideen der Ethik (z.B. Gerechtigkeit) oder der Natur (das Eine, das Verschiedene etc.). Dadurch werden spätere, ‚nachgeburtliche‘ Akte des Lernens als Wiedererinnern erklärt. Dem Lehrer – wie exemplarisch Sokrates – kommt dabei eine bloße ‚Hebammenfunktion‘ zu.

Diese platonische Doktrin vom Wissen als Wiedererinnerung (ἀνάμνησις) und von der ‚eingeschränkten‘ Funktion des Lehrers wurde im Neuplatonismus weitergeführt und in einer Theorie des Einen, des Geistes und der Seele begründet.⁶³ Aristoteles und die Stoiker fanden sie dagegen wenig überzeugend. Aristoteles kritisiert die Anamnesis-Theorie⁶⁴, u.a. deshalb, weil für ihn das Wissen (ἐπιστήμη) nicht einfach eine Schau, sondern ein Prozeß, ein Tun und Leiden ist.⁶⁵ Es ist ein Verhalten (ἔξις / *habitus*), bei dem man aktiv mit dem Intellekt durch Wesensschau und logisches Schlußfolgern Erkenntnis hervorbringt. Zudem kann man gemäß Aristoteles durch Sprache lehren/lernen⁶⁶, und durchaus auch – anders als Platon meint – durch Wahrnehmung und Erfahrung, wie er im letzten Kapitel der *Analytica Posteriora* aufweist. Die Stoa dagegen vertritt die Meinung, daß das Wort als Erkenntnisquelle mit den Mitteln der Definition und insbesondere der Etymologie genutzt werden könne; die Sprache sei nämlich, gegen Platon, ‚von Natur aus‘ (φύσει) entstanden.⁶⁷

⁶¹ PLATON, *Tbt.* 150d; vgl. *Cra.* 439b.

⁶² PLATON, *Tbt.* 175d.

⁶³ Vgl. die Bemerkungen zur Nachwirkung von *De Magistro*, unten 83-90.

⁶⁴ Vgl. z.B. ARISTOTELES, *APo.* 1,1.

⁶⁵ Vgl. z.B. ARISTOTELES, *de An.* II 5, 417a21-b16.

⁶⁶ ARISTOTELES, *Sens.* 437a1 2 ff.

⁶⁷ Frgg. 650 ff HÜLSER; Augustinus berichtet darüber in *dial.* 6; vgl. LORENZ, *Wissenschaftslehre* 232. – Dagegen bestreiten die Epikureer den Nutzen der Definitionen.

⁵⁹ SEXTUS EMPIRICUS, *M.* 8, 289f; vgl. dazu FUCHS, *Zeichen und Wissen* 68 ff.

⁶⁰ Die einschlägigen Texte bei PLATON, in denen das Wissen als Wiedererinnerung verstanden wird, sind *Men.* 81c-d; 85c-86a; *Phd.* 72c-76d; *Phdr.* 245c-249b; vgl. dazu SCOTT, *Recollection and Experience*.

Hinsichtlich der Möglichkeit, daß man mit Hilfe von Sprache etwas lernen/lehren kann, haben die Skeptiker naturgemäß eine kritische Haltung vertreten. Diese Sprachskepsis ist in Sextus Empiricus' Grundriß der pyrrhoneischen Skepsis sedimentiert, wo gefragt wird: ‚Gibt es eine Methode des Lernens (Unterrichtens)?‘⁶⁸ Sextus zeigt zunächst, daß es weder Lernende noch Lehrende gibt. Lernen geht von der Sinneswahrnehmung (der sinnlichen Evidenz, ἐνέργεια, dem Augenschein) oder vom Sprechen (λόγος) aus. Die These, daß durch Sprechen nichts gelehrt/gelernt wird, wird wie folgt bewiesen: Reden bedeutet etwas (σημαίνει τι) oder nichts; im letzteren Fall lehrt Sprechen nichts. Wenn es aber etwas bedeutet, dann tut es dies von Natur (φύσει) aus oder durch Setzung (θέσει). Von Natur aus hat das Sprechen keine Bedeutung, weil nicht alle es verstehen, wenn sie etwas Gesprochenes hören; es haben ja nicht alle Menschen dieselbe Sprache. Wenn aber das Sprechen θέσει etwas bedeutet, ist klar, daß diejenigen, die dieses, auf das sich die Wörter beziehen, vorher erkannt haben, die Dinge erfassen werden; die andern werden nichts erfassen.

2) Augustinus' Ansatz vor dem skizzierten Problembhintergrund

Vor dem Hintergrund dieser Problematik von Erkennen, Lernen und Zeichen thematisiert Augustinus in *De Magistro* Wesen und Funktion der Wörter (*verba*) im Hinblick auf Belehrung, Verstehen, Wissen, Erkenntnis und Bildung. Seine Erörterungen über den Beitrag des Sprechens zu Wissenserwerb und -vermittlung können auf zwei Ebenen gelesen werden: Einerseits auf der Makroebene der Sprache, wo sich die Frage stellt, welches der Beitrag des Sprechens am Wissenserwerb ist, und andererseits auf der Mikroebene, wo im Rahmen einer Theorie sprachlicher Zeichen die Elemente der Sprache nach ihrer Funktion für das Erkennen befragt werden.

Zuerst zur Mikroebene und damit zur Frage: ‚Erkennen wir durch Zeichen?‘ Bei der einschlägigen These in *De Dialectica* und *De Magistro*, wonach die Wörter Zeichen seien (*verba signa sunt*), handelt es sich um eine damals keineswegs triviale, durchaus originelle, wenn auch bei Sextus Empiricus vorbereitete These, die ein neues Licht auf den Begriff des Zeichens und auch auf das Verhältnis von Sprechen und Denken (Schließen) zu werfen vermag. In dieser These werden die Wörter durch eine ungewöhnliche Eigenschaft, das Zeichen-sein, charakterisiert, in der der epistemisch-logische Begriff des inferentiell-indizierenden Zeichens mit dem des Erinnerungszeichens und dem substitutionalen Symbol interferiert. Dies sorgt nun allerdings für Verwirrung: Wenn die Wörter Zeichen sind und Zeichen eine epistemische, aufweisende Funktion

haben, dann ‚lehren‘ offenbar die Wörter, sie lassen etwas erkennen. Kann aber das Sprechen einen solchen Erkenntnisprozeß veranlassen? Was ändert sich, wenn das Verhältnis des Aufweises nicht ein Verhältnis zwischen Aussagen bzw. Sachverhalten ist, d.h. wenn das Zeichen nicht in einem Satz (wie im inferentiellen Fall) ausgedrückt wird, sondern in einem Wort? Inwiefern kann ein Wort Erkenntnisquelle sein, d.h. inwiefern kann man durch ein Wort etwas erkennen, so daß es ein Mittel zum Lehren und Lernen, d.h. zum Unterrichten, ist?

Diese generelle Frage nach dem Beitrag des *loqui* zum *docere*, also nach der gnoseologischen Funktion des Sprechens, kann auf der Makroebene der *artes liberales* gleichsam wissenschaftstheoretisch auch wie folgt verstanden und formuliert werden: Wie groß ist der Anteil der ‚trivialen‘ *artes* (des Triviums Rhetorik, Dialektik und Grammatik), die alle mit Wörtern befaßt sind⁶⁹ und deshalb im Mittelalter auch *scientia sermocinalis* genannt werden, am gesamten Wissen und an der Bildung, d.h. am Quadrivium (Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie) sowie am Aufstieg zum philosophischen Wissen von Seele und Gott?

Augustinus, der selbst als Grammatiklehrer und bis kurz vor seiner Bekehrung als Rhetor tätig gewesen war⁷⁰, äußert sich in der Folge öfter kritisch gegenüber der Rhetorik und damit auch der bildenden Funktion des Sprechens⁷¹, und auch die Grammatik als Wissenschaft vom richtigen Sprechen (*recte loquendi scientia*)⁷² interessiert ihn in *De Dialectica* und in *De Magistro* vor allem im Hinblick auf ihr Verhältnis zum Wissen.⁷³ Die Logik (Dialektik), welche seit Platon eine Theorie der begründeten Antworten auf Fragen ist, hat gemäß Augustinus' Ausführungen in *De Ordine* folgenden Bezug zu Bildung und Wissen: Die Dialektik lehre, wie man lehren und lernen soll (*docet docere/docet discere*), und auch, was es heiße zu wissen (*scit scire*).⁷⁴ Dialektik scheint also die didaktische Disziplin per se zu sein. Dabei geht es nicht nur um Unterrichts-, sondern um Forschungsmethoden, also darum, wie der Prozeß des Wissenserwerbs und des Darstellens des Erkannten strukturiert ist. Für Augustinus ist die Dialektik eine Wissenschaft vom geordneten wissenschaftlichen Sprechen und Erkennen; denn sie bestimmt als *ars bene disputandi* den

⁶⁹ Vgl. *ord.* 2,39.

⁷⁰ Siehe oben 17-25.

⁷¹ Der wahre Gebildete ist für Augustinus nicht mehr, nach dem Modell von CICEROS *De Oratore*, der Rhetor, und in den *Confessiones* schildert er, wie er durch die Beredsamkeit der Manichäer um die Wahrheit betrogen wurde (*conf.* 5,3).

⁷² QUINTILIAN, *inst.* 1,4.

⁷³ Vgl. oben 17-21 sowie v.a. unten 44-46.

⁷⁴ *Ord.* 2,38.

⁶⁸ SEXTUS EMPIRICUS, P. 3,250-273.

Prozeß des wissenschaftlichen Begründens und thematisiert die Voraussetzungen des begründenden Aufweises (*colligere*): *divisio* und *definitio*.⁷⁵

Die Dialektik handelt insofern von Wörtern, als alles Disputieren und Begründen sich durch Wörter vollzieht.⁷⁶ Das Wort ist für Augustinus in *De Ordine* ein *rationabile*, d.h. von der menschlichen Vernunft gestaltet.⁷⁷ In der Dialektik hat sich also die Vernunft selber zum Thema: als *λόγος*, d.h. als Begründen, Erkennen, aber auch als Sprechen und damit als Lehren und Lernen. Also ist die Logik die Wissenschaft der Wissenschaften, in der sich die Vernunft selbst erkennt; in ihr ist damit, wie Augustinus sagt, die Wahrheit selbst am Werk, die eben Wesen alles Wahren (der einzelnen *artes*) ist.⁷⁸

Es fragt sich aber nicht nur, inwiefern die Wörter im Rahmen der Dialektik notwendig sind, sondern inwiefern sie es für alle *artes liberales* und damit für das Lehren/Lernen überhaupt sind. Augustinus' Dialog *De Magistro* erscheint in dieser Hinsicht als Problematisierung der Funktion des Triviums, welches die Sprache untersucht, in bezug auf das Wissen insgesamt. Einige moderne Interpreten vergessen diesen Gesichtspunkt aufgrund des gegenwärtigen Interesses an der Semiotik und deren Geschichte, wenn sie die Meinung vertreten, Augustinus hätte in erster Linie eine Theorie sprachlicher Zeichen im Rahmen einer allgemeinen Zeichenlehre (die auch nichtsprachliche Zeichen, d.h. Gesten usw., behandelt) ausgearbeitet: Die sprachlichen Zeichen würden hier erstmals als paradigmatische Elemente einer allgemeinen Zeichenlehre oder Semiotik verstanden, so daß Sprache bereits wesentlich als Zeichensystem exponiert werde.⁷⁹ *De Magistro* ist jedoch, wie der Titel sagt, ebenso eine Schrift über den Lehrer und damit über das Lehren/Lernen und die Lehre wie über die Zeichen bzw. das ‚Zeichensystem‘ Sprache. So faßt Augustinus in den *Retractationes* die These des Dialogs – sogar ohne Verweis auf den Zeichenbegriff – in der Aussage zusammen, daß es außer Gott keinen Lehrer gebe, der den Menschen das Wissen lehre.⁸⁰

So lassen sich die beiden Lektürehinsichten der Mikro- und Makroebene durchaus zusammenführen, wenn man bedenkt, daß das Zeichensein der Wörter zur Folge hat, daß sie signifizieren (*significare/σημαίνειν*), also in einer

⁷⁵ Vgl. dazu PÉPIN, *Saint Augustin* 166-173; vgl. auch ARISTOTELES, *APo.* II 4-10; PORPHYRIUS TYRIUS, *Intr.*, prol. Dazu GAVOILLE, *Sens*.

⁷⁶ *Dialectica est bene disputandi scientia. Disputamus autem utique verbis (dial. 5).*

⁷⁷ Vgl. *ord.* 2,31.

⁷⁸ Vgl. *sol.* 2,21. Diese Bestimmung hat im Mittelalter manchen Konflikt mit der Theologie provoziert.

⁷⁹ Vgl. COSERIU 105; ECO meint, Augustinus hätte fünfzehn Jahrhunderte vor DE SAUSSURE die Gattung der Zeichen erkannt, zu der sprachliche Zeichen als Art gehören, ebenso wie Insignien, Gesten, ostensive Zeichen (*Semiotics* 33). Vgl. dazu auch KING, *Impossibility of Teaching* 185; MARKUS, *St. Augustine on Signs* 66; MEIER-OESER, *Spur des Zeichens* 1 ff.

⁸⁰ *Magistrum non esse qui docet hominem scientiam nisi deum (retr. 1,12).*

Erkenntnisrelation des Enthüllens, Aufweisens von etwas, Lehrens (*docere*) stehen.⁸¹ Zudem ist Lehren – nicht zuletzt in einem Lehrgespräch, wie es in *De Magistro* geführt wird – ein kommunikativer Sprechakt. Dementsprechend ergibt sich die allgemeine Frage des Dialogs, inwiefern man durch Sprechen allein oder inwiefern man überhaupt jemandem etwas zum Verstehen bringen (*significare/σημαίνειν*) kann, wenn doch das Lehren nicht – gemäß einer Metapher Augustinus' – so zu bestimmen ist, daß eine Sache, die der Sprecher denkt, sich ‚in Laute kleidet‘, dann als Luft an das Ohr des Hörers dringt und anschließend im Geist des Hörers ihr ‚luftiges Kleid‘ wieder ablegt.⁸² Auf diesem Hintergrund von Erkennen, Lernen und Zeichen thematisiert Augustinus in *De Magistro* Wesen und Funktion der Wörter (*verba*) im Hinblick auf Belehrung, Verstehen, Wissen und Erkenntnis. Kernproblem ist dabei, wie der Aufweis durch das Reden (*λόγος ἀποφαντικός*) zu verstehen ist: logisch, erkenntnistheoretisch oder semantisch/semiotisch?

3) Der Gedankengang in ‚De Magistro‘

a) Zur Strategie der Argumentation

Die Gliederung des ganzen Dialogs ist nicht einfach zu überschauen. Dies zeigt sich nicht nur an Augustinus' Ansatz einer Disposition (*mag.* 7) und seinen zwei Versuchen einer Zusammenfassung des jeweiligen Argumentationsganges (*mag.* 19 f.31), sondern auch an den divergierenden Gliederungsversuchen in der Forschungsliteratur.⁸³ Der Grund dafür liegt sicher auch darin, daß Augustinus selbst zwar von einem ‚fortschreitenden Argumentationsgang‘ spricht⁸⁴, jedoch keine geradlinige Beweisführung in dem Sinn vollzieht, daß er von einer Hypothese ausgeht und sie im ganzen weiteren Verlauf des Dialogs begründet. Er räumt vielmehr ein, daß mannigfache Umwege beschritten werden müßten.⁸⁵

Der bedeutendste ist wohl der, daß während mehr als der Hälfte des Dialogs für eine Hypothese (‚Nichts kann ohne Zeichen/Wörter gelehrt/gelernt werden‘; Hypothese 4) argumentiert wird, die dann gegen den Schluß praktisch ins Gegenteil verkehrt wird (‚Mit Wörtern lernen wir nichts‘; Hypothese 7). Diese Wende zeigt sich auch darin, daß die Dialogform ab *mag.* 33 plötzlich in einen

⁸¹ BRACHET, *Evolution* 32 und 38 übersetzt *significare* mit: „indiquer, montrer, révéler, dénoter, manifester, faire apparaître, donner à percevoir“.

⁸² *Io. ev. tr.* 37,4.

⁸³ Für Gliederungsversuche vgl. MADEC, *Analyse*; CROSSON, *Structure*; LISKE, *Gegenstandsbezug*; CLARK, *Unity and Method*.

⁸⁴ *Ratio progrediens (mag. 6)*, unten 122; *duce ratione (mag. 9)*, unten 130.

⁸⁵ *Tantis ambagibus (mag. 21)*, unten 154; *tantis ambagibus atque anfractibus (mag. 31)*, unten 172.