

*Karl Holle*

## **Sprechfiguren und Denkfiguren**

Anmerkungen zu Augustinus' *De dialectica* und Aristoteles' *De interpretatione*

*Wenn wir das Wissen für etwas Schönes und Ehrwürdiges halten,  
und zwar das eine Wissen mehr als das andere,  
weil es entweder mehr Genauigkeit hat oder auf bessere und erstaunlichere Gegenstände geht,  
so dürfen wir aus beiden Gründen die Forschung über die Seele mit Recht an die erste Stelle setzen.  
Aristoteles: Über die Seele 402 a 1-4*

### **Inhalt**

Vorbemerkungen

Anmerkungen zu Augustinus' *De dialectica*

Anmerkungen zu Aristoteles' *De interpretatione*

    Eine traditionelle Perspektive auf den Text

    Eine alternative Perspektive auf den Text

Schlussbemerkungen

Literatur

### **Vorbemerkungen**

Reflexionen und Theorien darüber, ob und wie die Gegebenheiten der äußeren Realität erkannt und das Erkannte so mitgeteilt werden kann, dass Entscheidungen darüber getroffen werden können, ob das Mitgeteilte auch dem Erkannten und das Erkannte den Gegebenheiten entspricht, durchziehen die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte von ihren Anfängen bis hin die heutige Zeit.

Bezieht man diese Fragestellung auf Schule und Unterricht, dann kommt die Problematik der Vermittlung von Erkenntnissen über Sachverhalte im Kontext unterrichtlicher Kommunikation ins Spiel und damit die Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Perspektivierungen des jeweiligen Sachverhaltes durch Lehrerinnen und Lehrer auf der einen Seite und Schülerinnen und Schüler auf der anderen Seite.

Welche Essentials der jeweiligen Fachgebiete von den Kindern oder Jugendlichen gelernt und verstanden werden müssen, ist normalerweise für Lehrerinnen und Lehrer keine Angelegenheit, die sie grundsätzlich fragwürdig finden; schließlich kennen sie die sachthemenatischen Zusammenhänge sowie die Theorien und Methoden ihres Faches. Ihr unterrichtliches Problem besteht häufig nur darin, wie sie die richtige, d.h. die wissenschaftlich abgesicherte oder durch den *common sense* beglaubigte Theorie und deren Perspektive ihren Schülerinnen und Schülern nahe bringen sollen.

Für die Schülerinnen und Schüler stellen sich diese Essentials häufig als ein ähnlich fragloses Lernproblem dar. Die zu erlernende Erklärung der Zusammenhänge erscheint ihnen dann als eine durch die fachliche Autorität der Lehrkräfte bereits geklärte Angelegenheit, deren einzige Schwierigkeit darin besteht, sich möglichst genau zu merken, wie die Erklärung läuft.

Natürlich soll das Unterrichten nicht primär auf die Memorierkompetenzen der Schülerinnen und Schüler ausgerichtet sein und sich darauf beschränken abzufragen, wie genau sie in spezifisch dafür hergerichteten Anwendungskontexten relevante Aspekte des jeweiligen Erklärungszusammenhangs benennen und zuordnen können. Auch wenn diese Art der Vermittlung und des Lernens nicht zu unterschätzende kognitive und emotionale Anforderungen stellen mag, wird das Gewinnen von Erkenntnissen und das Begreifen von Zusammenhängen nur ein eher zufälliges Nebenprodukt sein. Soll dieser Effekt vermieden werden, muss das unterrichtliche Bemühen darauf ausgerichtet sein, die Auffassungen von Kindern und Jugendlichen zu bestimmten Sachverhalten in ihren sinnhaften Eigentümlichkeiten ernst zu nehmen. Dies ist aus zwei Gründen eine intellektuelle Herausforderung.

- a) Differenzen zwischen Perspektiven führen nicht nur zu unterschiedlichen Sinnzuschreibungen, sondern die in einer Perspektive sedimentierten und damit fraglos gewordenen Selbstverständlichkeiten bestimmen auch das Verstehen der aus einer anderen Perspektive getroffenen Sinnzuschreibungen mit. Lehrerinnen und Leh-

rer stehen deswegen vor der Schwierigkeit, beim Abklären solcher Differenzen auf die *Frag-Würdigkeiten* von Selbstverständlichkeiten ihrer eigenen Perspektive aufmerksam zu werden.

- b) Sprachliche Äußerungen weisen eine bestimmte Zwiespältigkeit auf. Sie sind normalerweise genügend redundant und vorhersagbar, so dass die kognitiven Prozesse des Sprachverstehens und der Sprachproduktion in einem Tempo vonstatten gehen können, das sie zu relativ mühelosen Prozessen macht. Sie sind aber in ihrem Informationsgehalt niemals vollständig in dem Sinne, dass das wortwörtlich Geäußerte ausreichen würde, das Gemeinte zu verstehen. Lehrerinnen und Lehrer stehen deswegen vor der zweiten Schwierigkeit, auch bei identischen sprachlichen Ausdrücken perspektivisch gefärbte Differenzen im Gemeinten zu entdecken.

Für Lehrerinnen und Lehrer beinhaltet ein solches Unterrichten neben anderen Ausprägungen ihrer Professionalität auch das folgende Erfordernis: Sie müssen lernen, die Erklärungen ihrer Schülerinnen und Schüler als sinnvolle Lösungen zu verstehen, die gegenüber ihrer eigenen, professionellen Sicht der Dinge in einem anderen Erfahrungshintergrund ihre Basis haben und aus einer anderen Perspektive auf den Sachverhalt gespeist werden. Es geht nicht nur darum, Richtiges im Falschen im Sinne einer partiellen Angleichung ans Richtige zu entdecken, sondern auch darum, die Perspektiven abzuklären, unter denen Falsches als richtig und Richtiges als falsch erscheinen können. Für eine solche Abklärung ist es notwendig, dass die Beteiligten eine relative Sicherheit darüber entwickeln können, dass sie sich über dasselbe Phänomen oder denselben Sachverhalt verständigen. Insofern geht es beim Unterrichten und Lernen um die Gestaltung von Kommunikationssituationen, in denen alle Beteiligten die Chance haben, gemeinsam mit den anderen das Phänomen der Intersubjektivität zu generieren und zu stabilisieren.

Dieses soziokognitive Spiel einer immer nur graduell erreichbaren Intersubjektivität – Ich weiß, dass du weißt, was ich meine, und du weißt, dass ich weiß, dass du das weißt – ist eine der Hauptquellen für die Denkentwicklung, die sprachliche Entwicklung und das Lernen.

Sie beginnt mit der interpersonalen Kommunikation zwischen Bezugspersonen und Säugling auf einer vor-sprachlichen Ebene (Intersubjektivität 1. Grades) zu sprudeln; sie erreicht einen höheren Komplexitätsgrad, wenn es dem Säugling gelingt, auf Personen und Objekte gleichzeitig zu reagieren und in rekursiven Agens-Objekt-Handlungsschemata mit seinen Bezugspersonen zu spielen (Intersubjektivität 2. Grades). Dieser Ausdifferenzierungsprozess setzt sich in der Sprach- und Denkentwicklung fort, wenn es dem Kind möglich wird, auf Personen und Objekte zu verweisen, die nicht zur aktuellen interpersonalen Kommunikationssituation gehören (Intersubjektivität 3. Grades). Sie erreicht einen weiteren Komplexitätsgrad, wenn das Lesen und Schreiben gelernt worden ist und damit die örtlichen und zeitlichen Begrenzungen der Mündlichkeit überschritten werden können (Intersubjektivität 4. Grades).

Im Ergebnis verfügen alle Menschen über unterschiedliche soziale und kognitive Repertoires, um zu Erfahrungen und zu Erkenntnissen über die Welt und über sich selbst zu gelangen. Das Gemeinsame dieser Repertoires besteht darin, dass sie aus der Zusammenarbeit mit anderen in der Stabilisierung von Intersubjektivität und dem Austausch über Sinnzuschreibungen entstanden sind und für ihren sinnvollen Gebrauch eben diese Zusammenarbeit und diesen Austausch benötigen.

Im semiotischen Raum, den diese sozialen Austauschprozesse generieren, kommen vor allem drei Komponenten zusammen: (a) Die Sprache, mit der die Beteiligten kommunizieren und in der sie leben; (b) die Perspektiven und Konzepte, unter denen die jeweiligen Sachverhalte und Phänomene wahrgenommen, erkannt und erklärt werden; (c) die Phänomene und Sachverhalte selbst.

Die folgenden Ausführungen beschäftigen sich mit einem mittelalterlichen und einem antiken Ansatz zum Verhältnis von Sache, Sprache und Denken, wie sie in der Schrift *De dialectica* (Über das Disputieren) des Augustinus und der Schrift *De interpretatione* (Über den Satz) des Aristoteles niedergelegt sind. Sowohl Augustinus als auch Aristoteles entwickeln in ihrer Schrift ein Modell, wie das Sprechen, das Denken und das Wahrnehmen für das Erkennen und Begreifen von Phänomenen der außersprachlichen Realität in Beziehung stehen. Bei Augustinus liegt der Schwerpunkt auf dem kommunikativen Erkenntnisakt der mündlichen Rede und des Disputierens. Bei Aristoteles liegt der Schwerpunkt auf psychologischen, sprachlichen und logischen Bedingungen, die ein vernünftiges Urteilen ermöglichen.

Beide Schwerpunkte spielen in derzeitigen Theorien dieser Zusammenhänge eine eher untergeordnete Rolle, so dass aus der Differenz dieser beiden Ansätze zu zeitgenössischen Ansätzen etwas besser verstehen zu lernen ist, auf welcher Basis heute dieses Verhältnis konzeptionalisiert und für die pädagogische Praxis fruchtbar gemacht wird.

Der Beschäftigung mit solch alten Texten erwachsen ihre eigentümlichen Schwierigkeiten vor allem aus kulturellen Differenzen und durch Sprachbarrieren. Die kulturellen Differenzen betreffen einen anderen common sense, andere Lehrtraditionen, eine anderen Wertigkeit der Mündlichkeit und weitere Unterschiede. Sie führen dazu, dass die alten Texte nicht immer das in ihnen Nicht-Explizierte, aber für das Verstehen notwendig Mit-Gemeinte so einfach generieren lassen, wie das normalerweise bei zeitgenössischen Texten der Fall ist. Die

Sprachbarriere verstärkt dieses Problem, weil sie auch durch hervorragende Übersetzungen nicht vollständig aufgehoben werden kann.

In diesem Beitrag werden diese Schwierigkeiten insbesondere bei der Analyse der Aristotelespassage deutlich, für die eine gegenüber der Übersetzungs- und Kommentierungstradition alternative Lesart entwickelt wird.

Wenn nicht anders angegeben, sind die Übersetzungen der angeführten Passagen vom Verfasser dieses Beitrags. Der Beitrag selbst ist so formuliert, dass keine Kenntnisse des Lateinischen und Griechischen vorausgesetzt werden.

### Anmerkungen zu Augustinus' *De dialectica*

In seiner Schrift *De dialectica* (Über das Disputieren) fasst Augustinus in vier kurzen Definitionen seine Sicht der Dinge und den Kenntnisstand der Dialektik und Rhetorik des 4. Jahrhunderts n. Chr. zusammen (s. Abbildung 1):

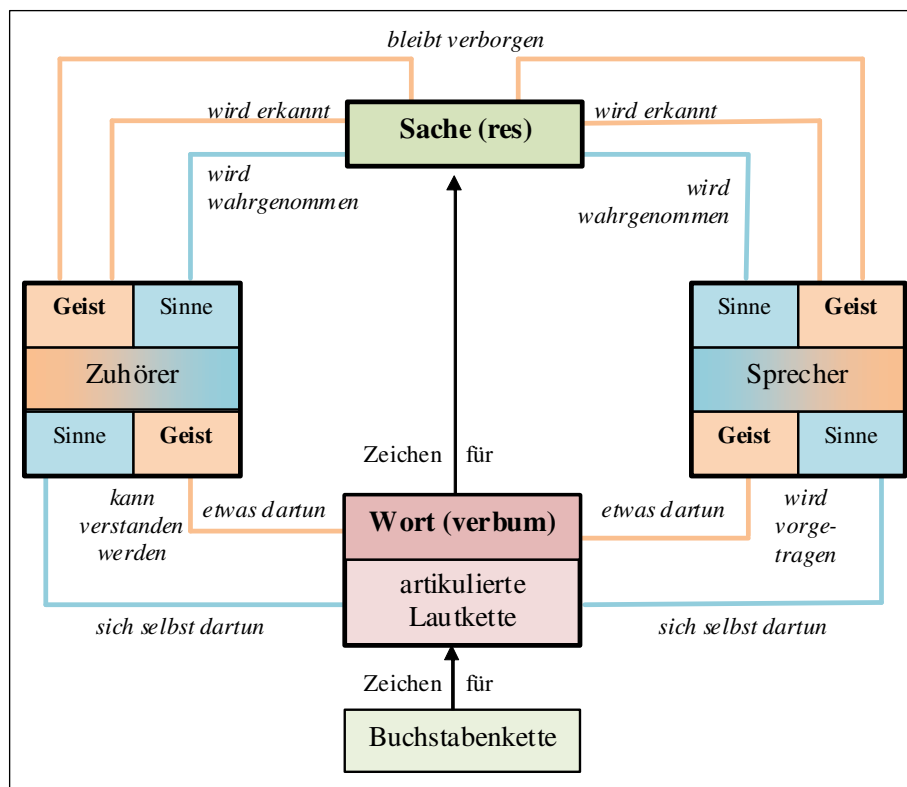


Abb. 1: Das Kommunikationsmodell in Augustinus' *De Dialectica*

- *Wort (verbum)*. Ein Wort ist ein Zeichen für eine bestimmte ‚Sache‘, das von einem Zuhörer verstanden werden kann sowie von einem Sprecher vorgetragen wird.
- *Sache (res)*. Eine ‚Sache‘ ist etwas, das entweder wahrgenommen oder erkannt wird oder im Verborgenen bleibt.
- *Zeichen (signum)*. Ein Zeichen ist das, was sowohl sich selbst der Wahrnehmung als auch außer sich selbst etwas dem Geist dartut.
- *Sprechen (loqui)*. Das Sprechen ist ein Zeichengeben mit einer artikulierten Lautkette. Artikuliert nenne ich aber (eine Lautkette), die mit Buchstaben wiedergegeben werden kann. .... Jedes Wort tönt. Wenn es nämlich geschrieben steht, ist es nicht ein Wort, sondern ein Zeichen für ein Wort.

Diese Definitionen insgesamt sind durch das Herausstellen des „tönenden Wortes“, dem allein die Funktion eines sprachlichen Zeichens zukommt, einer mündlichen rhetorischen Tradition verpflichtet. Den Schriftzeichen kommt diese Wirksamkeit nicht zu. Sie müssen erst durch einen Vorleseakt in die Sphäre verständlicher Zeichen gebracht werden. Das stille und einsame Lesen, wie es heute allgemein üblich ist, war bis zur Zeit des Augustinus und noch Jahrhunderte darüberhinaus eine eher ungewöhnliche Leseweise (vgl. Augustinus: *Bekenntnisse* 6,3). Für das Schreiben gilt Vergleichbares. Es war schicklicher, einem Schreiber etwas zu diktieren als selbst etwas aufzuschreiben (Cartier & Cavallo 1999).

Durch die Prominenz des mündlichen Mediums kommt der „Sprache“ ein deutlich öffentlicherer und sinnlicherer Habitus zu, als es im schriftlichen Medium mit seiner Betonung der inneren und verinnerlichten Sprache möglich ist. Das mündliche Sprachzeichen weist zwar wie jedes Zeichen eine Doppelnatur auf mit einem wahrnehmbaren Zeichenkörper und einer erkennbaren Bedeutung; es gewinnt seine Qualität als ein sprachliches Zeichen aber erst dann, wenn es als ein artikuliertes Wort vorgetragen worden ist. Erst hierdurch wird es sowohl für den Zuhörer als auch für den Sprecher zu einem sinnvollen Zeichen. Das sprachliche Zeichen wird als eine bestimmte Art eines Zeichens nicht unabhängig von seinen Funktionen in Verwendungskontexten definiert und gewinnt dadurch einen höheren Performanzgehalt als heute üblichere Definitionen des sprachlichen Zeichens, die unabhängig von Verwendungskontexten eher die strukturellen Verhältnisse als solche ins Auge fassen.

Das Zeichen im Allgemeinen wird von Augustinus in ein tripolares Relationsgefüge eingebunden. Es ist zunächst ein Zeichen für etwas Anderes, im Falle des sprachlichen Zeichens für eine Sache oder einen Sachverhalt. In späterer Zeit wird diese Bestimmung zum wichtigsten und häufig zum alleinigen Merkmal eines Zeichens: *Aliquid stat pro aliquo* (Etwas steht für etwas Anderes) wird man formulieren.

In der Definition des Augustinus werden aber zusätzlich zwei andere Merkmale des Zeichens als relevant gesetzt. Ein Zeichen affiziert durch sich selbst, seinen Zeichenkörper, die wahrnehmenden Sinne und durch seinen Bedeutungsgehalt den erkennenden Geist. Für das sprachliche Zeichen betont diese unterschiedliche Wirkung eines Zeichens auf die sinnliche Wahrnehmung und auf das Denkvermögen Aspekte, die moderne Zeichendefinitionen aussparen oder vernachlässigen, die aber für die mündliche Kommunikation ihre zentrale Bedeutung behalten haben: Artikulation, Intonation und Sprechrhythmus. Interessanterweise definiert man heute diese „prosodischen“ Eigentümlichkeiten eines Sprechaktes als *para-verbal*, als „außerhalb“ oder „neben“ den verbalen Strukturen eines sprachlichen Ausdrucks, und setzt damit die grammatischen und semantischen Ebenen zentral. Diese Umkehrung der Perspektiven auf das, was „neben“ dem Eigentlichen ein sprachliches Zeichen konstituiert – heute die Artikulation oder Merkmale des Zeichenkörpers, bei Augustinus aber die Semantik oder Verhältnisse des Zeicheninhalts, – verweist auf die derzeitige Dominanz schriftsprachlich gesättigter Perspektiven auf die Sprache als solche. Augustinus stellt demgegenüber eine durch die Mündlichkeit gesättigte Perspektive vor. Etwas pointierter formuliert, würde man nach dem Ansatz des Augustinus sagen: Zuerst muss ein sprachliches Zeichen geäußert und wahrgenommen und danach kann es verstanden werden. Unter dem Blickwinkel moderner Zeichentheorien würde man sagen können: Ein sprachliches Zeichen hat vornehmlich eine Bedeutung und zudem einen Zeichenkörper.

Die in einem Disputationskontext mit einem sprachlichen Zeichen bezeichnete Sache steht nach Augustinus ebenfalls in einen dreifachen Wirkungszusammenhang. Eine Sache kann entweder mit den Sinnen wahrgenommen (*sentitur*) oder mit dem Geist erkannt werden (*intellegitur*). Zudem haftet ihr die Möglichkeit an, dass sie weder wahrgenommen noch erkannt werden kann, sondern im Verborgenen bleibt (*latet*).

Im Unterschied zu anderen Auffassungen, nach denen eine ‚Sache‘ oder ein ‚Sachverhalt‘ als ein eher prinzipiell vollständig erkennbares Phänomen behandelt wird, stellt Augustinus die sensitiven und intellektuellen Anforderungen heraus, die sich für das Wahrnehmen und Erkennen durch die Eigentümlichkeiten der jeweiligen Sachen stellen. Sie sind zum einen Objekte der Sinneswahrnehmungen wie das Fühlen, Schmecken, Riechen, Sehen und Hören. Zum anderen sind sie Gegenstände des Nachdenkens und der Reflexion. Beide Sphären werden als selbstständige und von einander unabhängige Sphären vorgestellt, die zudem in einem hierarchischen Verhältnis stehen. Die geistige Sphäre ist die höherwertige, weil es hier um das Erkennen der jeweiligen Sachen im Sinne von wahren und richtigen Erkenntnissen geht; die sinnliche Sphäre ist die niederwertige, weil es hier nur um ein Mutmaßen oder Fürwahrhalten nach Augenschein gehen kann. Diese Konzeption, die bis auf Platon zurückgeht, hat sich im weiteren geschichtlichen Verlauf zu einer auch theologisch begründeten Zwei-Welten-Theorie entwickelt, die mit einer deutlichen Abwertung der sinnlichen Welt und der Wahrnehmung als solcher verbunden ist.

Auch in derzeitigen Modellen und Theorien der Psychologie konzeptualisiert man das Wahrnehmen und das Denken unterschiedlich. Das Wahrnehmen wird eher als ein Prozess betrachtet, der im Wesentlichen unbewusst geschieht und in dem aus der Vielfalt an sensorischen Eindrücken eine sinnvolle Auswahl und Zusammenfügung getroffen wird. Denkprozesse dagegen werden eher als bewusste Problemlösungsprozesse aufgefasst, bei denen Planung, Suchoperationen und zielgerichtete Strategien zur Lösung des jeweiligen Problems im Vordergrund stehen. Allerdings interagieren beide Prozesse und werden nicht als eigenständigen Welten gedacht.

Die Ausrichtung moderner Theorien auf die *Prozesse* des Wahrnehmens und Denkens betont das kognitive Aktivitätspotential und das dadurch gegebene konstruktive Vermögen des Menschen, während Augustinus sein Augenmerk auf die wahrzunehmenden oder zu erkennenden „Sachen“ legt. Beide Perspektiven kommen zu einer Relativierung des Wahrnehmens und Erkennens. Die Betonung des aktiven und generativen Charakters von kognitiven Prozessen kann zu einer Relativierung der als richtig oder wahr erkennbaren Sachen führen, weil die postulierten Prozesse individuelle und im Extremfall idiosynkratische Ansichten der jeweiligen Sachen nach sich ziehen. Die Betonung der Wahrnehmbarkeit und Erkennbarkeit von Sachen als eine Eigenschaft dieser Sachen führt zu einer Relativierung des Wahrnehmens und Erkennens, weil das Vermögen unzureichend sein kann,

die jeweiligen Sachen in der ihnen angemessenen Weise wahrzunehmen oder zu erkennen. Sie bleiben dann trotz aufgewendeter Mühe und Anstrengung im Verborgenen. Für Augustinus steht weniger die Möglichkeit, überhaupt zu Erkenntnissen zu kommen, oder die Art und Weise, wie Erkenntnisprozesse vonstatten gehen, im Vordergrund als vielmehr die Grenze des Erkenntnisvermögens, die er vor allem durch Gegebenheiten der jeweiligen Erkenntnisgegenstände gezogen sieht.

Wörter (*verba*) - genauer: semantische Einheiten unterschiedlicher Komplexität - sind nach Augustinus Zeichen für bestimmte Sachen oder Sachverhalte, wobei diese Relation von Augustinus an eine bestimmte Relativierung gekoppelt wird. Sie werden von einem Sprecher vorgetragen und müssen zudem so geartet sein, dass sie von einem Zuhörer verstanden werden können (*possit intellegi*). Damit wird der Zuhörer und weniger der Sprecher zu einer entscheidenden Instanz in diesem Modell. Das Erkennen eines Sachverhaltes und seine sprachliche Mitteilung sind Angelegenheiten des Geistes oder des Verstandes und zugleich Elemente einer kommunikativen Situation mit all ihren artikulatorischen, rhetorischen und intellektuellen Unwägbarkeiten. Das Erkennen von etwas bleibt auf diese Weise nicht eine individuelle und private Angelegenheit, sondern wird zu einer öffentlichen und sozialen Obliegenheit des Sich-aus-einander-Setzens (*Dia-log; dia-legomai*) mit gemeinsamem Fragen und Antworten, Problematisieren und Rechtfertigen. Die Vermittlung von Erkenntnissen stellt sich unter dieser Perspektive weniger als eine Frage der Übermittlung von Botschaften von einem Sprecher zu einem Zuhörer dar, sondern liegt in der Zusammenarbeit zwischen Sprecher und Zuhörer, Intersubjektivität über den jeweiligen Sachverhalt herzustellen. Dies ist eine intellektuelle Leistung von beiden, wobei die Sache, um die es geht, gelegentlich im Verborgenen bleiben kann. Auf der anderen Seite kommt dem Sprecher keine reine Nebenrolle, sondern die rhetorische Aufgabe zu, das, was er an der jeweiligen Sache als Unverborgenes und damit als Wahres<sup>1</sup> festgestellt hat, so in Worte zu fassen, dass sein Zuhörer oder seine Zuhörer das für ihn Offenkundige an dieser Sache sehen und befragen können.

Der in den Definitionen des Augustinus hervorgehobene Stellenwert der „Sache“, die es nach Maßgabe der jeweiligen sachlichen Gegebenheiten zu erkennen und zu begreifen gilt, setzt der Wahrnehmung und dem Denken für das Erfassen eine systematische Grenze. Der Sprache kommt innerhalb einer diskursiven Kommunikation deswegen eine zwar wichtige, aber eher technische Funktion im Sinne eines mehr oder weniger geeigneten Hilfsmittels für die an einer Sache zu erkennenden wesentlichen Eigenschaften zu.

Diese unterschiedlichen Gewichtungen der Pole „Sache“, „Denken“ und „Sprache“ haben Auswirkungen darauf, was an der Sprache unter Beobachtung gerät und auf welcher Erfahrungsbasis sie selbst als ein in Einheiten gliederbares Phänomen untersucht werden kann. Dient die Sprache als ein sinnliches Werkzeug (*organon*<sup>2</sup>) zum Ausdruck von Gedanken über Sachen oder zum Ausdruck von sachlichen Zusammenhängen, dann wird man zu einer Theorie der Sprache gelangen, die im Grundsatz eine semantische Theorie ist und die sich von heutigen sowohl theoretischen als auch alltagssprachlichen Theorien insofern unterscheidet, als dass der Grammatik nur eine untergeordnete Rolle zukommt.

So unterscheidet Augustinus z.B. zwischen „einfachen Verba“ wie *homo* (Mensch) oder *ambulat* (geht) und „zusammengesetzten Verba“ wie *homo ambulat* ([ein] Mensch geht) oder *ambulo* (ich gehe) sowie zwischen „einfachen Sätzen“ wie *iste homo ambulat* (dieser Mensch geht) und verbundenen Sätzen wie *si ambulat movet* (wenn er geht, bewegt er sich). Es ist offensichtlich, dass dieser Einteilung ein völlig anderes Prinzip zugrunde liegen muss als das Prinzip, nach dem derzeit die Sprache in Wörter und Sätze eingeteilt wird. Die Erläuterung dieses Prinzips soll hier ausgespart bleiben; für die weiteren Ausführungen ist nur das Faktum des unterschiedlichen Prinzips als solches wichtig, das sich durch den Vorrang der Sache gegenüber dem Denken und gegenüber der Sprache ergibt.

---

1 Das lateinische Verb *lateo* (im Verborgenen sein) geht auf das griechische Verb *lêthô* zurück, das in der Antike des Öfteren angeführt wurde, um das griechische Wort für „Wahrheit“ (*a-lêtheia*) als das „Nicht-Verborgene“ und „Offenkundige“ zu erläutern. Allerdings ist hiermit auch der Gedanke verbunden, dass die „Wahrheit“ nicht einfach offen zu Tage liegt, sondern entgegen dem Augenschein erst durch Reflexion entdeckt werden muss. „Das natürliche Wesen der Dinge versteckt sich gern“, heißt es schon bei Heraklit (Fragment. 123).

2 „Das Wort ist ein belehrendes und das Wesen unterscheidendes sinnliches Werkzeug (*organon*), so wie die Weberlade das Gewebe sendert.“ (Platon *Kratylos* 388b).

## Anmerkungen zu Aristoteles' *De interpretatione*

In den Sprachreflexionen des Aristoteles lässt sich ein ähnlicher Vorrang der „Sachen“ bemerken – der *res*, wie Augustinus sagt, und der *pragmata*, wie Aristoteles sie nennt. Im Unterschied zu Augustinus verfolgt er aber keine dualistische Zwei-Welten-Theorie für das Wahrnehmen und Erkennen, sondern entwickelt das Zusammenspiel zwischen „Sache“, „Denken“ und „Sprechen“ auf dem Hintergrund einer holistischen Psychologie, die alle „Seelenvermögen“ des belebten Kosmos von den Pflanzen, den Tieren bis zum Menschen umfasst. Dieser Ansatz ist in seiner Schrift *De anima* (Über die Seele) ausführlich dargestellt.

Auch Aristoteles kennt in seiner Psychologie eine Stufenfolge von der Wahrnehmung über die Vorstellung, die Meinung hin zum Wissen im Sinne eines durch Lernen erreichbaren Erkenntnisfortschrittes. Im Unterschied zu Augustinus setzt er aber als Subjekt für alle Stufen die Vernunft. „Nicht die Sinne nehmen wahr, sondern die Vernunft mit den Sinnen“ (Seidl 1995, XXVI; Kommentar zu *De anima* (Über die Seele)).

Die Sinneswahrnehmungen stehen gegenüber den Vernunftkenntnissen im Verhältnis von Potentialität zu Aktualität: Die Sinneswahrnehmungen sind die Grundlage und die Möglichkeit dafür, dass die Vernunft zu aktuellen Erkenntnissen gelangen kann. Für das Erkennen unterscheidet Aristoteles wiederum zwei Gesichtspunkte. (a) Es ist zunächst von der Seite der Erkenntnisobjekte, der *Pragmata*, im Sinne eines Aufnehmens bestimmt. Dieser Gesichtspunkt wird von ihm terminologisch als rezeptive, als „erleidende Vernunft“ (*nous pathetikos*) gefasst. (b) Sie ist zudem in der reflexiven Abklärung ihres Erleidens auch aktiv und generativ. Dieser Gesichtspunkt wird terminologisch als „schaffende Vernunft“ (*nous poiêtikos*) gefasst. Beide Gesichtspunkte werden nicht hierarchisiert, sondern die Aktualisierungsleistung der Vernunft kommt im Zusammenspiel beider Gesichtspunkte „in ihrer Ziel“ (*Entelechie*).

### Eine traditionelle Perspektive auf den Text

Diese kurzen Vorbemerkungen zu einigen Aspekten der Psychologie des Aristoteles sollen den Denkkontext der ersten Sätze der Aristoteleschrift *De interpretatione* umreißen, in denen die Übersetzungs- und Kommentartradition das Verhältnis von „Sache“, „Denken“ und „Sprechen“ wie folgt ausgeführt sieht:

Zunächst gilt es festzusetzen, was ein Nennwort und was ein Aussagewort ist, sodann, was eine Verneinung, eine Bejahung, eine Behauptung und ein Wortgefüge ist.

Nun sind die (sprachlichen) Äußerungen unserer Stimme ein Symbol für das, was (beim Sprechen) unserer Seele widerfährt, und das, was wir schriftlich äußern, (ist wiederum ein Symbol) für die (sprachlichen) Äußerungen unserer Stimme. Und wie nicht alle (Menschen) mit denselben Buchstaben schreiben, so sprechen sie auch nicht alle dieselbe Sprache. Die seelischen Widerfahrnisse aber, für welche dieses (Gesprochene und Geschriebene) an erster Stelle ein Zeichen ist, sind bei allen (Menschen) dieselben; und überdies sind auch schon die Dinge, von denen diese (seelischen Widerfahrnisse) Abbildungen sind, (für alle) dieselben.

Von diesen (seelischen Widerfahrnissen) nun ist bereits in den Büchern über die Seele die Rede gewesen, denn sie sind Gegenstand einer anderen Disziplin.

(*De Int.* 16 a1-9; Übers.: Weidemann 1994, 3)

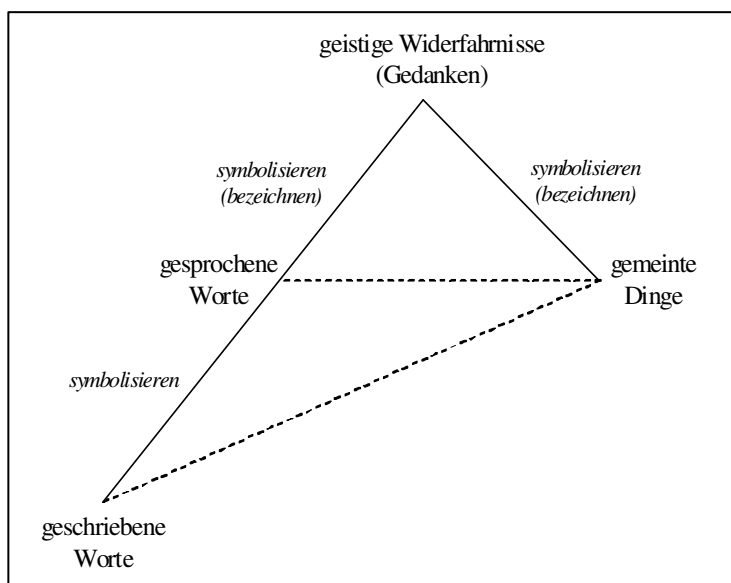


Abb. 2: Das "doppelte" semiotische Dreieck in *De interpretatione* (Lieb 1981)

Diese Passage, deren zweiter Absatz wohl als der „einflussreichste Text in der Geschichte der Semantik“ (Kretzmann 1974, 3) angesehen werden kann, ist immer wieder neu kommentiert worden und trotzdem bleiben bestimmte Aspekte in der Schwebe und fordern zu einem neuen Nachdenken heraus.

Für gewöhnlich werden diese Zeilen als ein zeichentheoretisches Definitionsgefüge verstanden, dessen Bezüge sich wie in der Abbildung 2 darstellen lassen (Lieb 1981, zit. in Weidemann 1991).

Hiernach liegt bei Aristoteles die Theorie eines tripolaren Zeichenmodells vor, das sich „durch zwei ineinander verschachtelte semiotische Dreiecke“ (Lieb) charakterisieren lässt: Das gesprochene Wort verweist über die geistigen Widerfahrnisse auf die gemeinten Dinge oder Sachverhalte.

Die Relation vom gesprochenen Wort zur bezeichneten Sache ist keine direkte, sondern über die Gedanken vermittelt. In gleicher Weise ist auch nicht das geschriebene Wort als Zeichen direkt auf die gemeinte Sache bezogen, sondern kommt über das gesprochene Wort in die tripolare Relation hinein.

Eine vergleichbare Konstruktion ist für das Verhältnis ‚geschriebenes Wort‘ – ‚gesprochenes Wort‘ auch in Augustinus’ *De dialectica* formuliert worden. Hier steht aber das geschriebene Wort in einer direkten Zeichenrelation zum gesprochenen Wort und hat überhaupt keinen Zugang zur gemeinten Sache. Von Augustinus wird ein solcher Sachbezug des geschriebenen Wortes explizit ausgeschlossen. Aristoteles dagegen sind Unterschiede zwischen mündlichem und schriftlichem Sprachgebrauch und daraus zurückführbare rhetorische Unstimmigkeiten bewusst (Rhetorik 3.1413 b2ff).

Eine Besonderheit eines zeichentheoretischen Verständnisses dieser Passage besteht darin, dass das zentrale zeichentheoretische Argument auf einen Sachverhalt verweist, wie ihn die Abbildung 3 veranschaulichen soll.

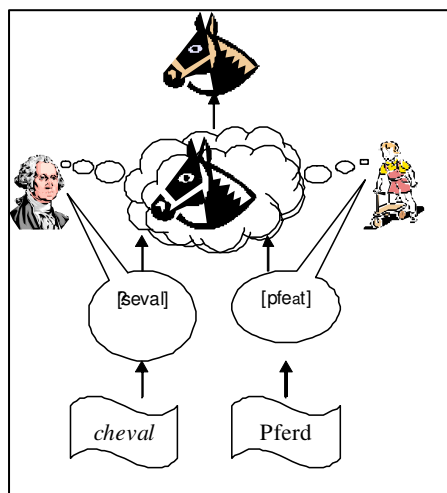


Abb. 3: Traditionelles Bild des aristotelischen Zeichenmodells

Und wie nicht alle Menschen mit denselben Buchstaben schreiben, so sprechen sie auch nicht alle dieselbe Sprache. Die geistigen Widerfahrnisse, für welche diese sprachlichen Äußerungen an erster Stelle Zeichen sind, sind jedoch bei allen Menschen dieselben.

(Weidemann 1994, a.a.O.)

Diese Argumentationsfigur scheint recht einleuchtend zu sein: Es gibt zwar unterschiedliche Sprachen, die aber ‚dieselben Gedanken‘ oder Vorstellungen auszudrücken erlauben. In den Worten Weidemanns ist dies im Kern so zu verstehen:

... man kann sagen, dass Aristoteles [in *De Interpretatione*, K.H.] ansatzweise eine semantische (oder, besser gesagt, eine semiotische) Theorie entwirft, der zufolge unsere sprachliche Bezugnahme auf die Dinge, die wir mit unseren Worten meinen, durch die mit unseren Worten zum Ausdruck gebrachten Gedanken in der Weise vermittelt ist, dass wir jene Dinge meinen, indem wir diese Gedanken denken.

(a.a.O. S. 182).

Wir nehmen also mit Wörtern auf diejenigen Dinge Bezug, die wir meinen. Und das machen wir so, indem wir die Dinge denken, die wir sagen. Nun gehört es aber zum allgemeinen Erfahrungsschatz,

dass wir auch außerhalb bewusster Täuschungsversuche nicht immer das meinen, was wir sagen, und nicht immer das sagen, was wir meinen. Zudem stellen sich nicht alle Sprachen in ihrem Vokabular so dar, dass das eine Wort der einen Sprache denselben Gedanken zum Ausdruck bringt wie ein vergleichbares anderes Wort einer anderen Sprache. Das lateinische <mus> referiert auf <Mäuse und Ratten>, während das deutsche Wort <Maus> nur auf <Mäuse> referiert. Dass mit Wörtern aus unterschiedlichen Sprachen derselbe Gedanke gemeint ist, muss nicht immer zutreffen.

Auch im Kontext einer Einzelsprache ist der Fall, dass dasselbe Wort zu demselben Gedanken führen muss, eher die Ausnahme als die Regel. Ein Schriftwort wie „Montage“ kann entweder den Wochenanfang oder eine berufliche Tätigkeit außerhalb der Heimatregion meinen. Derartige Ambiguitäten durchziehen weite Bereiche des Wortschatzes jeder Sprache und haben Aristoteles Anlass gegeben, sich in verschiedenen Schriften mit den daraus folgenden Trugschlüssen auseinanderzusetzen. Für den Sachzusammenhang von *De interpretatione*, der in einer Analyse der Bedingungen eines vernünftigen Urteilens durch das Vermeiden von auch sprachlich evozierten Missverständnissen und Fehlurteilen besteht, erscheint das Evozieren von übereinstimmenden seelischen Widerfahrnissen durch Wörter aus unterschiedlichen Sprachen als eine nur wenig überzeugende anthropologische Grundannahme. Für den thematischen Kontext von *De interpretatione* wäre es funktionaler, zu bestimmen, unter welchen Bedingungen vom Phänomen „derselben seelischen Widerfahrnisse“ und „derselben Pragmata“ ausgegangen werden kann, und diese Basis für ein vernünftiges Urteilen nicht über eine eher zweifelhafte anthropologische Konstante abzusichern.

### Eine alternative Perspektive auf den Text

Schauen wir also ein zweites Mal in diesen Text und vergleichen die Übersetzung von Weidemann mit einer Übertragung, die nur den puren Wortlaut dieser Passage wiederzugeben versucht. Der Vergleich beider Fassungen ist dadurch motiviert, Lesern, die den griechischen Urtext nicht lesen können, einen Eindruck davon zu vermitteln. Zudem soll der Umstand veranschaulicht werden, dass das Verfassen von Übersetzungen auf Lesehandlungen beruht, die in einem weit höheren Maße auf das in der originalen Textvorlage Nicht-Explizierte ausgerichtet sein müssen, als es normalerweise beim Lesen der Fall ist.

Beide Versionen müssen deswegen auf syntaktische Varianten und auf semantische Anreicherungen (Interpolationen) zurückgreifen, um ein Mindestmaß an Textkohärenz zu erreichen. Diese Interpolationen sind bei beiden Fassungen in Fettdruck hervorgehoben.

Übersetzung Weidemann (1994)	Übertragung des puren Wortlautes (K.H.)
<p>Nun sind die <b>[sprachlichen Äußerungen unserer]</b><sub>1</sub> Stimme ein Symbol für das, was (beim Sprechen) unserer Seele widerfährt, und das, was wir schriftlich äußern, ist <b>[wiederum ein Symbol]</b><sub>2</sub> für die <b>[sprachlichen Äußerungen unserer]</b><sub>3</sub> Stimme.</p>	<p>Es <b>[ist]</b> zwar nun <b>[das]</b> mit der Stimme ein Symbolon <b>[des]</b> in der Seele Bewirkwordenen und das Geschriebene <b>[Symbolon des]</b> mit der Stimme <b>[Geäußerten]</b>.</p>
<p>Und wie nicht alle <b>[Menschen]</b><sub>4</sub> mit denselben Buchstaben <b>[schreiben]</b><sub>5</sub>, so <b>[sprechen sie]</b><sub>6</sub> auch nicht <b>[alle]</b><sub>7</sub> dieselbe Sprache.</p>	<p>Und wie weder die Buchstaben für alle dieselben <b>[sind]</b>, <b>[so sind]</b> auch die Laute <b>[nicht]</b> dieselben;</p>
<p>Die seelischen Widerfahrnisse aber, für welche dieses <b>[Gesprochene und Geschriebene]</b><sub>8</sub> an erster Stelle ein Zeichen ist, sind bei allen <b>[Menschen]</b><sub>9</sub> dieselben;</p>	<p>wovon nun an erster Stelle dieselben Zeichen <b>[sind]</b>, <b>[sind]</b> allen dieselben Widerfahrnisse der Seele,</p>
<p>und überdies sind auch schon die Dinge, von denen diese <b>[seelischen Widerfahrnisse]</b><sub>10</sub> Abbildungen sind, <b>[für alle]</b><sub>11</sub> dieselben.</p>	<p>und wovon dieselben Ähnlichkeiten <b>[sind]</b>, <b>[sind]</b> Dinge schließlich dieselben.</p>
<p>(De Int. 16 a3-8)</p>	

Die wortwörtliche Fassung kann sich im Wesentlichen auf syntaktisch motivierte Interpolationen beschränken, weil hier keine interpretativen Entscheidungen getroffen worden sind. Die Übersetzung von Weidemann weist auch eine Reihe von semantischen Interpolationen auf. Er hat interpretative Entscheidungen getroffen und damit einer bestimmten Lesart als die nach dem derzeitigen Forschungsstand sinnvollste Lesart den Vorzug gegeben. Deswegen kann man im Falle Weidemanns von einer Übersetzung sprechen, während die wortwörtliche Version nur eine Übertragung darstellt.

Prinzipiell lassen sich bei semantischen Interpolationen vor allem zwei Gruppen unterscheiden.

- 1) Interpolationen der ersten Gruppe sind vornehmlich auf eine *Erhöhung der lokalen Textkohärenz* ausgerichtet. Sie verdeutlichen Zusammenhänge durch das Verwenden von Begriffen und Wendungen sowie durch semantische Anreicherungen, die im direkten Kontext der Interpolation eine textliche Basis haben. Die ersten drei und einige weitere Interpolationen Weidemanns sind von diesem Typ.
- 2) Interpolationen der zweiten Gruppe sind vornehmlich auf eine *Verein deutigung konzeptioneller Mehrdeutigkeiten* ausgerichtet, indem sie auf Wörter oder Wendungen zurückgreifen, die im lokalen Kontext der Interpolation keine textliche Basis haben. Neben anderen sind die vierte und siebte Interpolation Weidemanns von diesem Typ.

Es ist offenkundig, dass Interpolationen des 2. Typs weitreichendere Konsequenzen haben als Interpolationen des 1. Typs, weil diese die Informationsbasis des Originals nur anreichern, jene die originale Textvorlage aber mit einer neuen Information versehen und deswegen unter einem erhöhten Interpretationsvorbehalt stehen.

Unabhängig davon, ob mit dem durch die vierte Interpolation Weidemanns zum Ausdruck gebrachten Gedanken, allen Menschen könnten trotz unterschiedlicher Sprachen dieselben Widerfahrnisse der Seele zukommen, nicht doch einen zentralen Aspekt der aristotelischen Sprachtheorie und Psychologie benennt, erscheint es im Falle dieser Passage überlegenswert, ob man sie nicht auch unter Zuhilfenahme nur von Interpolationen des 1. Typs in einer befriedigenden Weise erklären kann. Dies geschieht vor allem vor dem Hintergrund, dass Aristoteles diesen speziellen Gedanken im weiteren Verlauf von *De interpretatione* nicht wieder aufgreift.

Als erstes muss dargelegt werden, was ein *Onoma* (Nennwort) und was ein *Rhema* (Aussagewort) ist, und danach, was ein *Zusprechen* (Bejahung) und ein *Absprechen* (Verneinung) sowie eine *Behauptung* und ein *Logos* (Wortgefüge) ist.

[Übersetzung 16a 1-3: K.H.; in runden Klammern stehen die Begriffe Weidemanns]

Dieser Anfangssatz ist für das Verständnis des folgenden Satzes nicht unwichtig, stellt er doch die sprachlichen Einheiten vor, die für die Analysen in *De interpretatione* eine zentrale Rolle spielen. Angeführt werden als kleinsten semantischen Einheiten das *Onoma* (Referenzwort ohne Zeitbestimmung wie Nomen, Adjektive, Infinitive von Verben usw.) und das *Rhema* (Referenzwort mit Zeitbestimmung, v.a. Konjugationsformen von Vollverben), das *Zusprechen* und *Absprechen* i.S. einer Bejahung oder Verneinung als die positive oder negative Variante eines Behauptungssatzes, die *Behauptung* selbst und der *Logos* als eine komplexe semantische Einheit aus *Onomata* und *Rhemata*. Der *Logos* wird in *De interpretatione* auf sinnvolle, d.h. diskutabile und fragwürdige Behauptungssätze enggeführt, den sog. *apophantischen Logos*. Das kennzeichnende Merkmal einer solchen

„behauptende Rede“ ist, dass einer positiven Behauptung eine dazu passende negative Behauptung sinnvoll entgegenstehen kann<sup>3</sup>.

Alle Begriffe dieses ersten Satzes werden im weiteren Verlauf der Schrift definiert und beziehen sich auf semantische Einheiten wie auch die Analysen in *De interpretatione* im Wesentlichen semantische Analysen sind; die Lautebene der Sprache im Sinne eines Einzellautes oder einer asemantischen Silbe ist im Gegensatz zu einer vergleichbaren Übersicht sprachlicher Elemente in der Poetik des Aristoteles (20. Kapitel) nicht berührt. Das hat zur Folge, dass die in den weiteren Sätzen angeführten ‚Laute‘ weder als unzusammenhängende Einzellaute noch in übertragener Redeweise als „Sprache“, sondern im Sinne einer semantisch trächtigen Lautfolge zu verstehen sind; ein Gleiches gilt für die Buchstaben.

In den nun folgenden beiden Sätzen, die den Kern der aristotelischen „Zeichentheorie“ formulieren, stellt Aristoteles vier in einfache und komplexe Einheiten gliederbare Phänomentypen vor - drei sprachlich-noetische und einen außersprachlichen Phänomentyp - und verknüpft sie relational auf viererlei Weise.

Es [ist] zwar nun das mit der Stimme (*ta en tē phônē*) ein Symbolon des in der Seele Bewirkwordenen (*ta pathēmata en tē psychē*) und das Geschriebene (*ta graphomena*) [Symbolon des] mit der Stimme [Geäußerten].

Und wie weder die Buchstaben (*grammata*) für alle dieselben (*tauta*) [sind], [so sind] auch die Laute (*phônai*) nicht dieselben (*tautai*); wovon nun an erster Stelle dieselben Zeichen (*tauta sēmeia*) [sind], [sind] allen dieselben Widerfahrnisse der Seele (*tauta pathēmata*), und wovon dieselben Ähnlichkeiten (*tauta homoiōmata*) [sind], [sind] Dinge (*pragmata*) schließlich dieselben (*tauta*).

Die einfachen und komplexen Komponenten sind die folgenden:

1.	<i>Pathēmata en tē psychē</i>	<i>Pathēmata tēs psychēs</i>
	In bzw. mit der Seele Bewirk-Wordenes	Die Widerfahrnisse der Seele als die entsprechenden noetischen Einheiten
2.	<i>Ta en tē phônē</i>	<i>Hai phônai</i>
	Das mit der Stimme Geäußerte	Die Lautketten als die entsprechenden akustisch wahrnehmbaren Einheiten
3.	<i>Ta graphomena</i>	<i>Ta Grammata</i>
	Das Geschriebene	Die Buchstabenketten als die visuell wahrnehmbaren Einheiten
		7. <i>Pragmata</i>
		Einheiten der außersprachlichen Wirklichkeit

Diese Komponenten werden mit den folgenden Relationen verknüpft:

<i>Symbolon</i> -Relation:	„Symbol“, Zusammenfall, Passungs-Relation
<i>Tauton</i> -Relation:	„Dasselbe“, Identitäts- bzw. Nicht-Identitäts-Relation
<i>Sēmeion</i> -Relation:	„Zeichen“, Bezeichnungs- bzw. Referenz-Relation
<i>Homoiōmaton</i> -Relation:	„Abbildung“, Ähnlichkeits- bzw. Repräsentations-Relation

Die nun vorgestellte Lesart versucht zu zeigen, dass es möglich ist, nur diese Komponenten und die angeführten Relationen mit Bezug auf die aristotelischen Differenzierungen zum Erkenntnisvermögen in *De anima* in einem sinnvollen Modell zusammenzuführen.

### 1. Die *Symbolon*-Relation.

Es [ist] zwar nun [das] mit der Stimme [Geäußerte] ein Symbolon [des] in der Seele Bewirkwordenen und das Geschriebene [Symbolon des] mit der Stimme [Geäußerten].

Aristoteles verknüpft die drei sprachlich-noetischen Phänomentypen „In der Seele Bewirkwordenes“, „Mit der Stimme Geäußertes“ und „Geschriebenes“ mit der *Symbolon*-Relation (s. Abbildung 4).

3 Nicht jeder Behauptungssatz ist nach *De interpretatione* auch ein *Logos apophantikos*, sondern nur diejenigen Behauptungen, zu denen sich mit Bezug auf die Merkmale des jeweiligen Sachverhaltes sinnvolle Entgegensetzungen bilden lassen wie etwa „der Mensch ist gut“ vs. „der Mensch ist nicht-gut“. Behauptungen wie „Feuer wärmt“ lassen dies nicht zu. „Feuer nicht-wärmt“ ist zwar eine formal mögliche Entgegensetzung, aber keine sinnvolle, über die sich vernünftig streiten ließe, weil die Behauptung „Feuer wärmt“ evident ist. Insofern kommt nach Aristoteles dem Feuer (!) in Bezug auf das Merkmal des Nicht-Wärmens ein nicht logosfähiges Vermögen (a-logos) zu. (Vgl. de Int. 22b29ff).

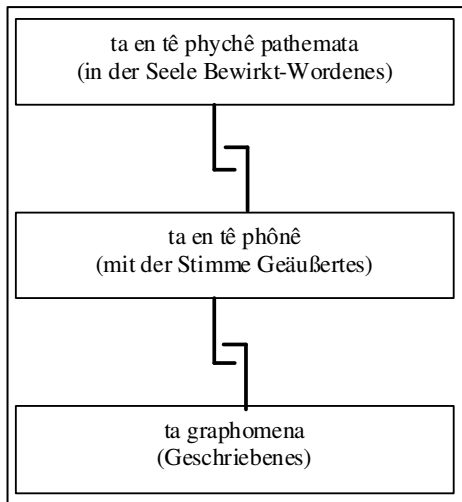


Abb.4: Symbolon-Relationen

So einfach die strukturellen Bezüge dieses Satzes zu zeichnen sind, umso unterschiedlicher werden sie in der wissenschaftlichen Diskussion kommentiert. Die Diskussion (Weidemann 1991) kreist insbesondere um die Frage, ob der Begriff *symbolon* eher als ein Synonym zum Begriff *sêmeion* (Zeichen) aufgefasst werden sollte oder nicht. In der Argumentation des Für und Wider lässt sich bei den jeweiligen Protagonisten insofern eine Gemeinsamkeit in ihren Auffassungen feststellen, dass beide Parteien sowohl für den Begriff *symbolon* als auch für den Begriff *sêmeion* von einer zeichentheoretischen Zuschreibung ausgehen. Die diskutierte Frage ist nicht, ob mit den Begriffen *symbolon* und *sêmeion* überhaupt eine durchgängige Begrifflichkeit vorliegt, die eine Zeichenrelation etwa im Sinne eines allgemeinen *aliquid stat pro aliquo* (etwas steht für etwas anderes) zu behaupten erlaubt. Die diskutierte Frage ist vielmehr, welche Art Zeichentyp für die Begriffe *symbolon* und/oder *sêmeion* zu veranschlagen ist, ob etwa zwischen einem einfachen „Anzeigen“ (*Symbolon*) und einem direkten „Bezeichnen“ (*Sêmeion*) zu differenzieren sei.

Für diese Diskussion kann zunächst festgehalten werden, dass es bei den Phänomentypen, die mit der *Symbolon*-Relation verbunden sind, nicht um materiale Zeichenkörper geht. Dasjenige, was geschrieben wird, und dasjenige, was mit der Stimme geäußert wird, ist nicht das, was durch den visuellen oder akustischen Eindruck als *grammata* bzw. *phônai* zur Wahrnehmung gelangt, sondern es sind die qua *grammata* bzw. *phônai* geäußerten konzeptuellen und noetischen Gehalte. Deren Erkennen ist insofern die Leistung der Instanz Seele, als dass diese Gehalte mit demjenigen in einem Zusammenhang stehen bzw. mit dem zusammenfallen (*sumballein*), was „in der Seele bewirkt worden ist“. Es geht bei der *Symbolon*-moderner gesprochen - um die Inhaltsseite des sprachlichen Zeichens, um das *signifiê* bzw. das *concept* (Saussure) und nicht um die Funktion eines aus materialem Zeichenkörper und Inhaltsebene zusammengefügt sprachlichen „Zeichens“ oder eines „Symbols“ etwas anzuzeigen, zu bezeichnen oder für etwas anderes zu stehen.

Es hängt somit sehr viel davon ab, ob in diesem ersten Satz des „Zeichenmodells“ überhaupt eine Zeichenrelation im engeren Sinne behauptet wird. Der Verwendungsbereich des Begriffs *symbolon*, so wie er in den entsprechenden Belegstellen des *Index Aristotelicus*<sup>4</sup> aufgeführt ist, setzt andere Prioritäten. Hier wird über alle Belegstellen hinweg immer eine Verknüpfung und gegenseitige Abhängigkeit von relativ selbständigen Komponenten in den Vordergrund gestellt, wobei die Art der Komponenten funktional für einen Zusammenhang ist, der über die Einzelkomponenten hinausgeht. Diese grundsätzliche Struktur lässt sich zwar auch für Zeichen in Geltung bringen, aber sie muss nicht notwendigerweise zu einem Zeichenbegriff führen. Dies mag an einer mehr konkreteren Bedeutungsvariante des Wortes *symbolon* verdeutlicht werden (s. Abbildung 5).

Unter einem *symbolon* verstand man im antiken Griechenland auch eine *tessera hospitalis*, ein „Erkennungs- oder Beglaubigungszeichen“ in Form von zwei zueinander passenden Hälften etwa einer zerbrochenen Tonscherbe. War ein Bote in der Lage, eine Scherbe bei jemandem vorzuweisen, der das Gegenstück zu dieser Scherbe besaß, dann war er als jemand ausgewiesen, dem Vertrauen geschenkt werden konnte. Heute würde man zu einem solchen Zweck vielleicht eher einen Geldschein in der Mitte zerreißen oder ein ausgeklügeltes Passwort verabreden und entsprechend verwenden.

Legt man das Augenmerk auf die Beglaubigung, die mit einem *symbolon* zum Ausdruck kommt, dann kann man zu einer zeichentheoretischen Wertung des *symbolon* gelangen: Die passenden Teile sind ein Zeichen dafür, dass der Bote glaubwürdig ist. Legt man das Augenmerk auf die Struktur des *symbolon*, dann wird man eher zu einer funktionalen Theorie gelangen: Ein *symbolon* ist erst dann ein funktionales Hilfsmittel oder Werkzeug (*organon*), wenn seine beiden Teile auch zusammenpassen.

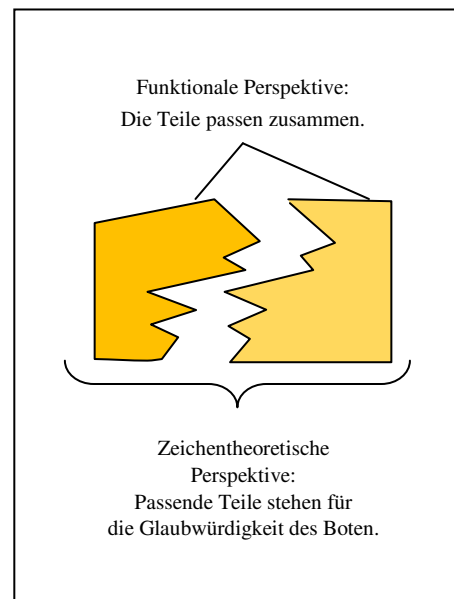


Abb. 5: Perspektivierungen eines symbolon

<sup>4</sup> Die Einschätzung des Bedeutungsumfanges des Begriffs *symbolon* bezieht sich auf eigene Analysen der Belegstellen, wie sie im *Index Aristotelicus* (Bonitz) aufgeführt sind. Aristotelis Opera ex Recensione I. Bekkeri. Volumen Quintum, Edidit H. Bonitz. Berlin: De Gryter 1961 (1870). συμβολον p. 715<sup>b</sup> 1-27.

Insofern muss in dem Satz, der das Geschriebene, das Gesprochene und das In-der-Seele-bewirkt-Wordene in Symbolon-Relationen stellt, nicht ein primär zeichentheoretisches Konzept zum Ausdruck kommen, sondern es kann vermittelt über die Metaphorik einer *tessera hospitalis* auch ein Konzept zugrundeliegen, das vor allem auf die funktionale Passung divergierender Bestandteile verweist: Das, was gedacht wird, wird durch das Aussprechen zu etwas dazu passendem Gesprochenem; das, was gesprochen wird, wird durch das Schreiben zu etwas dazu passendem Geschriebenem. Das Gesprochene steht unter einer solchen funktionalen Perspektive *nicht* in einer lockeren oder engeren Weise *für* das Gedachte, sondern der Gedanke materialisiert sich im Gesprochenen wie auch das Gesprochene im Geschriebenen materialisiert ist, aber das Geschriebene kann nur über das Gesprochene als Gedanke wieder entmaterialisiert werden. Auf diese Weise kann die *Symbolon*-Relation in beiden Richtungen als etwas definiert werden, das „in (oder mit) der Seele bewirkt worden ist“. Diese Aktivität der „Seele“ findet ihre Entsprechung mit der in der psychologischen Schrift *De anima* getroffenen Unterscheidung zwischen dem, was die erkennende Vernunft im Sinne einer tätigen Vernunft durch Abstraktion dessen bewirkt, das der erkennenden Vernunft im Sinne einer durch Wahrnehmungsobjekte angeregten Vernunft als aufnahmefähiges Organ widerfährt (*De anima* 430a 17-25).

Weidemann ist darin zuzustimmen, dass Aristoteles offenbar meint, dass wir auch das sagen, was wir denken, aber durch die funktionale Perspektive wird auch der Gedanke möglich, dass dies nur dann gewährleistet ist, wenn das, was wir sagen, auch zu dem passt, was wir denken. Es gibt viele Gelegenheiten, zu denen wir etwas sagen, das nicht zu dem passt, was wir denken bzw. etwas denken, das nicht zu dem passt, was wir sagen, und zwar nicht deshalb, weil wir täuschen wollen oder uns täuschen, sondern aus (sprach-) systematischen Gründen, welche die Passung von gemeintem Sachverhalt und getroffener Äußerung mitbestimmen.

Die aristotelische Sprachtheorie verweist für diesen Zusammenhang unter anderem auf den Unterschied zwischen einem homonymen und einem synonymen Aussagen (Cat., Rhet.; Ax 1992). Im Unterschied zu derzeitigen Differenzierungen in Homonymie, Polysemie oder Synonymie, mit denen der Wortschatz einer Sprache in mehrdeutige, bedeutungsähnliche und bedeutungsgleiche *Wörter* differenziert wird, steht bei Aristoteles nicht eine innersprachliche Perspektive im Vordergrund, sondern das Vermögen (*dynamis*) der *Pragmata*, dass sie in einer bestimmten Weise ausgesagt werden können sowie spiegelbildlich dazu die Funktion sprachlicher Ausdrücke, mit ihnen über *Pragmata* in einer bestimmten Weise etwas aussagen zu können oder aussagen zu wollen (s. Abb. 6).

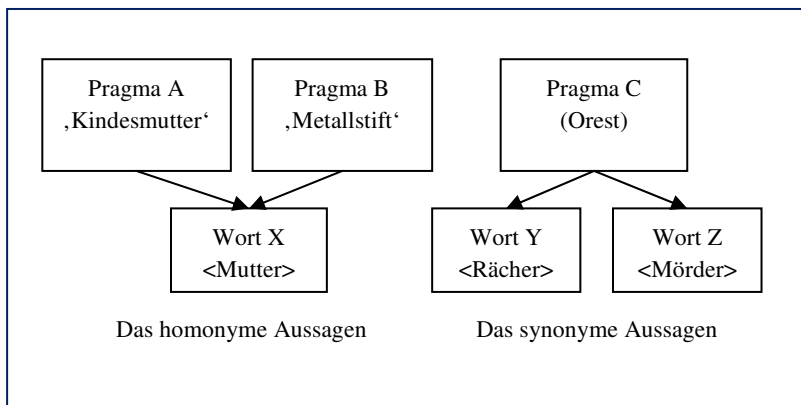


Abb. 6: Homonymes und synonymes Aussagen im Sinne der aristotelischen Sprachtheorie

Das *homonyme Aussagen* ist dadurch gekennzeichnet, dass mit einem Wort wie <Mutter> etwas ausgesagt wird, das nicht deutlich macht oder machen kann, ob es sich um <die Mutter eines Kindes> oder um eine <Schraubenmutter> handelt. Zwei wesensverschiedene *Pragmata*, im Beispiel ein Lebewesen oder ein Gegenstand, werden mit derselben sprachlichen Form ausgesagt. Im Unterschied zu heutigen, an sprachlichen Aspekten orientierten Theorien fasst Aristoteles das Merkmal „Wesensverschiedenheit“ sehr viel schärfer.

Für ihn wird mit einem Wort wie „Hand“ bereits etwas homonym ausgesagt, wenn es sich um die Hand eines lebenden Menschen, die Hand eines Leichnams oder um eine Hand handelt, die Teil eines Bildes oder einer Statue ist.

Das *synonyme Aussagen* ist demgegenüber dadurch gekennzeichnet, dass über ein Pragma wie <Orest> etwas perspektivisch Verschiedenes ausgesagt werden kann. Man kann über ihn sowohl aussagen, er sei der <Rächer seines Vaters> als auch über ihn aussagen, er sei der <Mörder seiner Mutter>.

Das synonyme Aussagen erscheint unter dem Gesichtspunkt einer behauptenden Rede insofern das anzustrebende Ideal, weil auch bei sehr divergierenden Aussagevarianten wie etwa „Muttermörder“ oder „Rächer des Vaters“ für <Orest> oder „gehen“ und „spazieren“ für <in Bewegung sein> (Rhet. 1405f) immer gewährleistet ist, dass das jeweilige Pragma identisch bleibt. Es kann darüber trefflich und in vernünftiger Weise gestritten werden, ob die eine oder die andere Behauptung zutreffend ist oder nicht. Das synonyme Aussagen ist nach Aristoteles wegen der unterschiedlich setzbaren, aber erkennbaren Perspektivierungen auf ein bestimmtes Pragma die anzustrebende sprachlich-noetische Basis sowohl für die argumentierende Rede als auch für die Dichtung, auch wenn sich diese beiden unter rhetorisch-stilistischen Gesichtspunkten sowie in Bezug auf ihren Redezweck und ihre Redesituationen wiederum sehr stark unterscheiden (Poetik, Rhetorik).

Bei einem homonymen Aussagen ist die Identität der ausgesagten Pragmata nicht mehr gegeben, weil ein Wort wie etwa „Mutter“ nicht zu erkennen gibt, welches der wesensverschiedenen Pragmata damit gemeint ist. Damit ist der Boden bereitet für Verwechslungen und Täuschungen, auf dem „die Sophisten ihr problematisches Werk verrichten“ (Rhet. 1404 ), indem sie die in Rede stehenden Pragmata nicht eindeutig benennen und zu Schlussfolgerungen gelangen, die nur schwer als Trugschlüsse zu erkennen und entsprechend zu widerlegen sind (Soph. En.).

## 2. Die Tauton-Relation

Und wie weder die Buchstaben für alle dieselben [sind], [so sind] auch die Laute [nicht] dieselben.

Wurde in dem ersten Satz die *Symbolon*-Relation in Hinblick auf den rezeptiven und bewirkenden Aspekt der Vernunft vorgestellt, so kommen mit dem zweiten Satz nun die intelligiblen Wahrnehmungsobjekte selbst ins Spiel, welche der erkennenden Vernunft als Widerfahrnisse zukommen, indem die Symbolonrelationen auf der Ebene der jeweiligen materialen Wahrnehmungseinheiten präzisiert werden.

Diese Präzisierung weist zwei Argumentationsschritte auf, wobei der erste Argumentationsschritt sich auf die Symbolon-Relationen und der zweite auf die *Sêmeion*-Relationen bezieht.

Der erste Argumentationsschritt definiert nach der hier vorgeschlagenen Lesart den Passungsgrad von visuellen zu akustischen zu noetischen Einheiten als variabel, aber nicht beliebig (s. Abbildung 7):

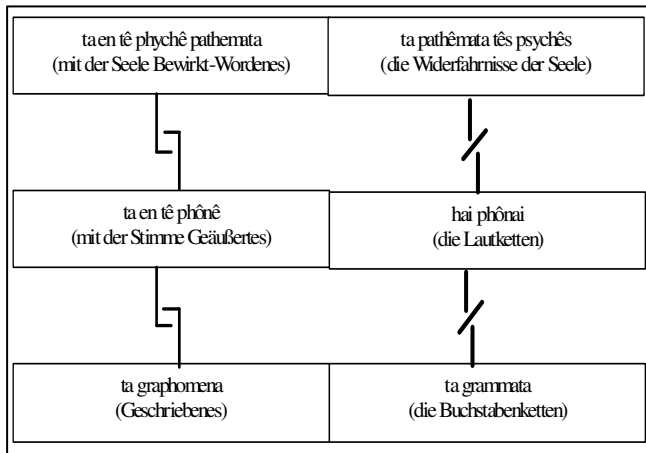


Abb. 7: Die Tauton-Relation im Kontext der Symbolon-Relation

So wie weder dieselben Buchstabenketten (*grammata ta auta*) allen [Lautketten] zugehörig sind, so sind auch dieselben Lautketten (*phônai hai autai*) nicht allen [Widerfahrnissen der Seele] zugehörig.

Die Kommentartradition fügt mit der Interpolation „allen [Menschen] (zugehörig)“ für das deiktische *pasin* (für alle) einen neuen Gedanken in den Argumentationsverlauf ein, der über die lokal verfügbaren Textinformationen hinausgeht.

Die Abbildung 7 veranschaulicht die hier verfolgte Lesart, dass sich die *tauton*-Relation nur auf die Form der jeweiligen Einheiten bezieht. Die Relationen zwischen schriftlichen und mündlichen sowie zwischen mündlichen und noetischen Einheiten sind unter dem Gesichtspunkt ihrer Passung jeweils (a) nicht deckungsgleich und (b) nicht beliebig:

Dass dieselben Buchstabenketten nicht allen Lautketten zugehörig sind, ist eine Grundbedingung dafür, dass sie überhaupt als verschiedene Passungen identifiziert werden können: Wären dieselben Buchstabenketten allen Lautketten zugehörig, ergäbe sich keine Differenz. Es bedeutet zum anderen, dass dieselben Buchstabenketten nicht zu einer einzigen Lautkette passen müssen, sondern auch zu mehreren - aber eben nicht allen - Lautketten passen können. Die Relationen zwischen Buchstaben- und Lautketten sind nicht beliebige, aber sie sind auch nicht zwingend eindeutig: Die Passungsverhältnisse beinhalten eine systematische Möglichkeit für ein homonymes Aussagen (s. Abbildung 8).

Ein griechisches Schriftwort wie BIOS<sup>5</sup> („dieselbe Buchstabenkette“) kann zu zwei verschiedenen Aussprachemöglichkeiten und damit zu zwei verschiedenen „Widerfahrnissen der Seele“ gehören, und zwar als [ˈbi-os] zu „Leben“ und als [bi-ˈos] zu „Bogen“, aber dasselbe Schriftwort kann nicht zu allen denkbaren „Lautketten“ und damit zu allen denkbaren „Widerfahrnissen der Seele“ passen. Mit sprachlichen Einheiten fallen immer bestimmte und nicht beliebige, aber nicht grundsätzlich identische noetische Einheiten zusammen.

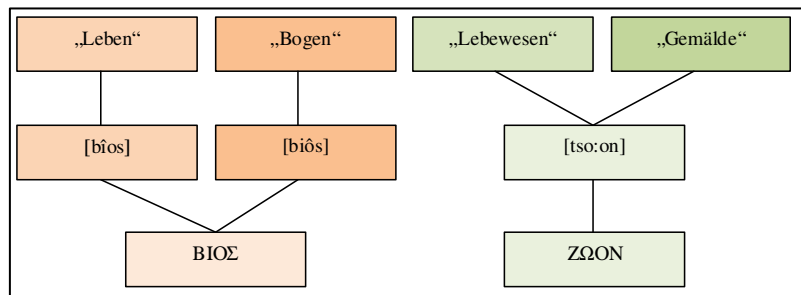


Abb. 8: Passungsverhältnisse zwischen Buchstaben, Lauten und seelischen Widerfahrnissen

Ein griechisches Schriftwort wie BIOS<sup>5</sup> („dieselbe Buchstabenkette“) kann zu zwei verschiedenen Aussprachemöglichkeiten und damit zu zwei verschiedenen „Widerfahrnissen der Seele“ gehören, und zwar als [ˈbi-os] zu „Leben“ und als [bi-ˈos] zu „Bogen“, aber dasselbe Schriftwort kann nicht zu allen denkbaren „Lautketten“ und damit zu allen denkbaren „Widerfahrnissen der Seele“ passen. Mit sprachlichen Einheiten fallen immer bestimmte und nicht beliebige, aber nicht grundsätzlich identische noetische Einheiten zusammen.

Ein griechisches Schriftwort wie BIOS<sup>5</sup> („dieselbe Buchstabenkette“) kann zu zwei verschiedenen Aussprachemöglichkeiten und damit zu zwei verschiedenen „Widerfahrnissen der Seele“ gehören, und zwar als [ˈbi-os] zu „Leben“ und als [bi-ˈos] zu „Bogen“, aber dasselbe Schriftwort kann nicht zu allen denkbaren „Lautketten“ und damit zu allen denkbaren „Widerfahrnissen der Seele“ passen. Mit sprachlichen Einheiten fallen immer bestimmte und nicht beliebige, aber nicht grundsätzlich identische noetische Einheiten zusammen.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu das berühmte „Bogenfragment“ des Heraklit: „Der Name des Bogens (*tôni oun toxôni onoma*) ist BIOΣ („Leben“ bzw. „Bogen“), seine Tat der Tod (*ergon de thanatos*)“ (Fragment 48).

Die Variabilität, wie sie sich im Falle des Schriftwortes BIOS für die dazu passenden Lautketten zeigt, setzt sich für die Passung zwischen Lautketten und Widerfahrnissen der Seele fort: Ein Schriftwort wie ZÖON lässt nur eine einzige dazu passende Lautkette zu (tso:on). Diese Lautkette kann aber zwei verschiedene Widerfahrnisse der Seele evozieren: (a) Lebewesen und (b) Gemälde (mit Lebewesen)<sup>6</sup>.

Mit der Symbolonrelation wird durch die Möglichkeit des Nicht-Passens von Denk-Figuren und Sprach-Figuren der Sprache ein Variabilitäts- und Unsicherheitspotential zugewiesen und ein funktionales und kritisches Konzept der Sprache vorgestellt, das dieses Werkzeug (organon) als ein ambivalentes Werkzeug charakterisiert, dem das homonyme Aussagen inhärent ist, und zwar sowohl im Vergleich der schriftlichen Rede zur mündlichen Rede als auch im Vergleich zwischen mündlich Geäußertem und Gedachtem.

### 3. Die Sêmeion-Relation und die Homoiômaton-Relation

Wovon nun an erster Stelle dieselben Zeichen [sind], [sind] allen dieselben Widerfahrnisse der Seele, und wovon dieselben Ähnlichkeiten [sind], [sind] die Dinge schließlich dieselben.

Wird für die Symbolon-Relation ein sprachliches Variabilitätspotential in Anschlag gebracht, so stellt dieser zweite Argumentationsschritt der prinzipiellen Mehrdeutigkeit der Symbolon-Relation die relative Festigkeit der Sêmeion-Relation gegenüber (s. Abb. 9). Er besteht wiederum aus zwei Schritten.

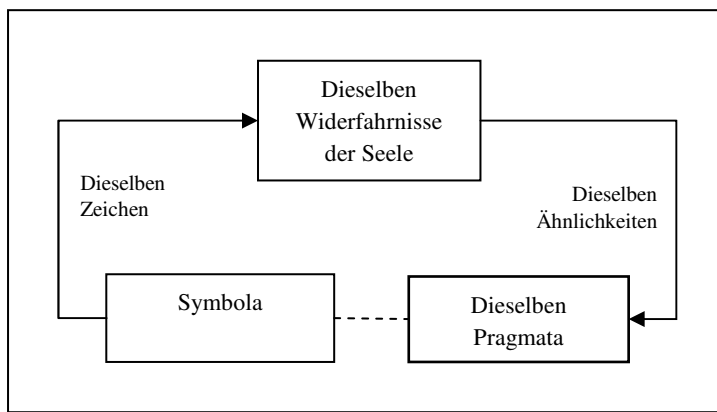


Abb. 9: Die Sêmeion- und Homoiômaton-Relation

Im ersten Schritt werden „dieselben Widerfahrnisse der Seele“ über eine eindeutige Bezeichnungs-Relation definiert, die aus der Menge der zu möglichen seelischen Widerfahrnissen passenden Symbola diejenigen eingrenzt, die zu gleichen Widerfahrnissen der Seele führen; im zweiten Schritt werden „dieselben Pragmata“ über eine Ähnlichkeitsrelation zwischen den so eingegrenzten Widerfahrnissen der Seele und den Pragmata erreicht, die aus der Menge an möglichen Pragmata diejenigen herausfiltert, deren Beschaffenheiten mit den Formen der seelischen Widerfahrnisse in Übereinstimmung sind. Beide Schritte

führen dazu, dass die Referenzobjekte der sprachlichen Zeichen mit den zu ihrem Verstehen notwendigen Denkfiguren – der Bedeutung der sprachlichen Zeichen - in Kongruenz sind.

Versteht man die gesamte Passage als die Erklärung eines funktionalen Bedingungsgefüges, das für die Belange eines synonymen Ausagens zu „denselben Widerfahrnissen der Seele“ und zu „denselben Pragmata“ führt, dann scheint der Text nahezulegen, dass beide Gesichtspunkte zu unterschiedlichen Funktionszusammenhängen gehören und in einer zeitlichen und logischen Folge stehen: Die Stabilität der „seelischen Widerfahrnisse“ wird in einem ersten Schritt über die Referenzfunktion des sprachlichen Zeichens abgesichert und in einem zweiten Schritt die Identität der Pragmata über eine Repräsentationsfunktion. Aus dieser Überlegung ergibt sich die folgende Übersetzung:

Allen [Symbola], denen nun dieselben Zeichen (*tauta sêmeia*) eigen sind, sind zuvörderst dieselben Widerfahrnisse der Seele (*tauta pathêmata*) zugehörig, und diejenigen [Pragmata], denen dieselben Ähnlichkeiten (*tauta homoiômata*) [an Widerfahrnissen der Seele] eigen sind, das sind schließlich dieselben Pragmata (*pragmata tauta*).

Unter dem Gesichtspunkt „dieselben Widerfahrnisse“ lassen sich mit Bezug auf Darlegungen in *de interpretatione* aber mindestens zwei Gruppen von Referenzobjekten unterscheiden (De int. 17a38ff).

- 1) Allgemeinbegriffe wie „Mensch“. Sie lassen in der Regel Behauptungen zu, mit denen von allen Pragmata etwas ausgesagt wird, die in den Referenzbereich fallen.
- 2) Individualbegriffe wie „Kallias“. Sie lassen Behauptungen zu, die nur von einem Referenzobjekt etwas aussagen.

In beiden Fällen kann man sagen, dass die sprachlichen Zeichen „Mensch“ und „Kallias“ auf jeweils dieselben Pragmata referieren, bei „Kallias“ nur auf ein Pragma und bei „Mensch“ auf viele Pragmata. Es ist diese Referenz-

<sup>6</sup> Vgl. hierzu die Differenz zwischen homonymen und synonymen Aussagen in der Kategorienschrift des Aristoteles: „Als Homonyma werden diejenigen ausgesagt, denen ausschließlich ein Onoma gemeinsam ist, aber bei denen der auf das Onoma bezogene Wesenslogos verschieden ist wie im Falle von Zôôn sowohl der Mensch als auch das Gemalte. ... Legte man dar, was jedem der beiden das „dem Zôôn-Sein“ ist, dann würde man für jeden jeweils einen eigenen Logos wiedergeben. ...

Als Synonyma werden dagegen diejenigen ausgesagt, denen sowohl ein Onoma gemeinsam ist als auch der auf das Onoma bezogene Wesenslogos derselbe ist wie im Falle von Zôôn sowohl der Mensch als auch der Ochse. ... Wenn man nämlich den Logos eines jeden darlegte, was jedem von ihnen das „dem Zôôn-Sein“ ist, dann würde man denselben Logos wiedergeben“ (Cat. 1a 1ff).

renzbeziehung, welche im Falle einer „Passung“ von Gesagtem und Gemeintem durch die Eindeutigkeit des sprachlichen Ausdrucks zunächst dieselben Widerfahrnisse der Seele evoziert und damit eine relative Stabilität gewährleistet.

Ist eine stabile Referenzbeziehung eines sprachlichen Zeichens gegeben, die zu denselben Widerfahrnissen der Seele führt, dann ist damit aber noch nicht geklärt, ob mit diesem sprachlichen Zeichen in jeglichem Kontext auch immer dieselben Pragmata gemeint sind. Die Variabilität der Symbolon-Relation hat hierfür systematische Mehrdeutigkeiten in Anschlag gebracht. Diese Mehrdeutigkeiten lösen sich erst dann auf, wenn die Widerfahrnisse der Seele in Bezug auf das Erkennen der jeweiligen Pragmata dieselben Ähnlichkeiten aufweisen und damit das Verstehen des jeweiligen Ausdrucks aktuell geworden ist.

Das Evozieren desselben Widerfahrnisses durch dasselbe Zeichen stellt nur die Möglichkeit sicher, dass sprachliche Zeichen qua Konvention in einer regelhaften Weise verstanden werden; erst die weitere Tätigkeit der Seele bzw. der Vernunft, welche eine Form schafft, die Ähnlichkeiten mit einem bestimmten Pragma aufweist, bringt die Potentialität derselben seelischen Widerfahrnisse hinsichtlich der Identifikation eines bestimmten Pragmas in den Status seines aktuellen Verstehens.

Im Unterschied zu derzeitigen kognitiven Theorien des Verstehens werden die „Ähnlichkeiten an seelischen Widerfahrnissen“, die Repräsentationen der Pragmata durch die Vernunft, nicht nur psychologisch im Sinne von Vorstellungsbildern oder psychischen Erlebnissen gedacht, sondern die Repräsentationen werden von den Pragmata her bestimmt, die über entsprechende Formen in der Seele repräsentiert sind.

Die Zweistufigkeit des sprachlich evozierten Verstehensaktes (und in entsprechender Weise des Produktionsaktes) sei abschließend an einem Beispiel aus *De interpretatione* demonstriert. Aristoteles unterscheidet im Kapitel 7 verschiedene Arten von Behauptungen, unter anderem eine Behauptung, mit der „von etwas Allgemeinem etwas allgemein ausgesagt wird“ wie z.B. „Jeder/kein Mensch ist nackt“ gegenüber Behauptungen, mit denen „von etwas Allgemeinem etwas nicht allgemein ausgesagt wird“ wie z.B. „(Ein) Mensch ist/nicht-ist nackt“. Zu diesen Fällen merkt Aristoteles an: „Obwohl (der Ausdruck) *Mensch* allgemein ist, wird er in dieser Behauptung nicht allgemein gebraucht. Denn das *jeder* bezeichnet (*sêmeinei*) nicht das Allgemeine, sondern nur, dass etwas allgemein (gilt)“ (De int. 17b10).

Die Zweistufigkeit des Verstehensaktes, welche in der ersten Stufe die Regelhaftigkeit der „seelischen Widerfahrnisse“ über eine Referenzfunktion als ein potentielles Verstehen und die Identität der „Pragmata“ über einen kognitiven Prozess als ein aktuelles Verstehen gewährleistet, würde für das Verstehen der Ausdrücke „Jeder Mensch ist nackt“ gegenüber „Ein Mensch ist nackt“ in der ersten Stufe die Identität der „seelischen Widerfahrnisse“ über die Referenzfunktion der Wörter „Mensch“ und „nackt“ sicherstellen und in der zweiten Stufe die Realisierung des Verallgemeinerungsgrades generieren und erst damit festlegen, in welcher Weise auf welche Pragmata (viele oder nur eines) der jeweilige Ausdruck referiert.

Die Denkfigur des 2. Schrittes ist nicht mehr vornehmlich rezeptiv und an eine Referenzfunktion gebunden, sondern aktiv und generierend. In diesem Zusammenhang ist zu berücksichtigen, dass Wörter wie „alle“, „jeder“ usw. für Aristoteles sprachliche Elemente darstellen, die *keinen* Bezeichnungs- oder Referenzcharakter aufweisen. Er fasst sie in seiner Poetik terminologisch als „Arthra“ und definiert sie als „a-semantische“ Einheiten, denen vornehmlich eine semantische Modifikationsfunktion für Einheiten mit einem Zeichen- oder Referenzcharakter zukommt (Poetik 20.1457 a6-9). Das Verstehen, wie ein Ausdruck zu nehmen ist, ist ein Akt, der über das rezeptive Erkennen des Zeichens im Sinne eines potentiellen Verstehens hinausgeht und im Form eines aktiven Erkennens im Sinne eines aktuellen Verstehens an „sein Ziel gelangt“ (Entelechie).

Die Abbildung 10 fasst die hier entwickelte Lesart für diese Passage zusammen, die abschließend noch einmal im Zusammenhang vorgestellt wird.

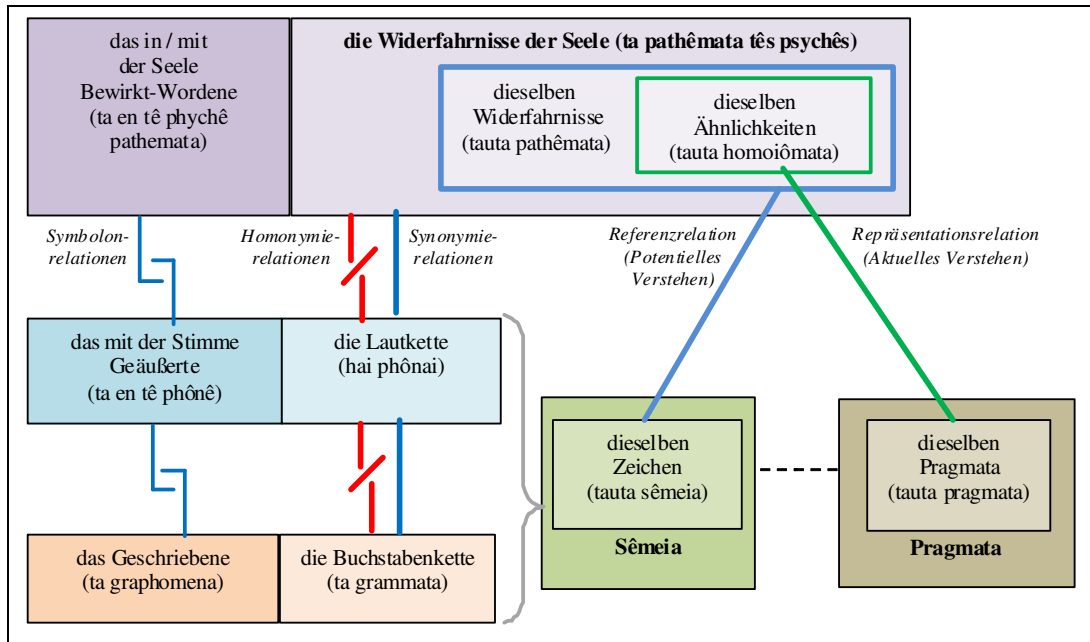


Abb. 10: Schreiben, Sprechen, Denken und Verstehen in *De interpretatione* 16a 3-8

Als erstes muss dargelegt werden, was ein *Onoma* (Referenzwort ohne Zeitbestimmung) und was ein *Rhema* (Referenzwort mit Zeitbestimmung) ist, und danach, was ein *Zusprechen* (Bejahung) und ein *Absprechen* (Verneinung) sowie eine *Behauptung* und ein *Logos* (komplexe Aussage mit Onomata und Rhemata) ist.

Es ist nun das, was mit der Stimme geäußert wird, in Passung mit dem (ein *Symbolon* dessen), was mit der Seele bewirkt worden ist, und das Geschriebene ist [in Passung] mit dem, was mit der Stimme [geäußert wird].

So wie dieselben Buchstabenketten nicht allen [Lautketten] zugehörig sind, so sind auch dieselben Lautketten nicht allen [Widerfahrnissen der Seele] zugehörig; allerdings sind allen [Passungen], denen dieselben Zeichen eigen sind, zuvörderst dieselben Widerfahrnisse der Seele zugehörig, und diejenigen [Pragmata], denen dieselben Ähnlichkeiten [an Widerfahrnissen der Seele] eigen sind, das sind schließlich dieselben Pragmata.

Hiervon ist bereits in den Büchern über die Seele die Rede gewesen, denn sie sind Gegenstand einer anderen Disziplin (De Int. 16 a1-9).

Insgesamt führt diese Lesart nicht nur zur weithin unbestrittenen Einschätzung, dass Aristoteles zu einer ersten semiotischen Theorie gelangt ist, sondern in seiner Analyse der Zusammenhänge zwischen Denken, Sprechen und aussagbaren Sachverhalten auch einer Konzeption folgt, welche die Vernunft und das Denken für die Wahrnehmung und das Erkennen der außersprachlichen Wirklichkeit betont.

Er beschränkt sich nicht darauf zu konstatieren, dass in dem Bemühen um eine den Sachverhalten angemessene Erkenntnis „dieselben Widerfahrnisse der Seele“ und „dieselben Pragmata“ in Rede stehen müssen. Er zeigt vielmehr auf, in welcher Weise das für diesen Zweck in mancherlei Hinsicht problematische Werkzeug „Sprache“ unter eine bewusste Kontrolle geraten muss, um einen für Erkenntnis- und Argumentationsprozesse geeignete Passung zwischen Denk- und Sprachfiguren zu erreichen. Dadurch, dass er der platonischen Ideenwelt als einer Welt mit selbstständigem Realitätsanspruch eine Absage erteilt (Met. ), sie auf das Erkenntnisvermögen appliziert und damit sozusagen in den Kopf bzw. in das Herz verlegt hat, ist sein Zugang anschlussfähig auch für moderne kognitionspsychologische und lerntheoretische Konzeptionen. Dies umso mehr, weil er die Sprache nicht als ein grammatisch-linguistisches Phänomen für sich betrachtet, sondern dieses Werkzeug für den Zusammenhang von Denken und Sachwahrnehmung funktional setzt.

Sein semiotisches Modell bleibt nach der hier entwickelten Lesart weiterhin ein tripolares Modell, das Sprachzeichen, Widerfahrnisse der Seele und Pragmata in Relation setzt. Aristoteles scheint aber in zweierlei Hinsichten über eine Theorie „ineinander verschachtelter semiotischer Dreiecke“ (Lieb a.a.O) hinauszugehen:

- 1) Sein Modell legt nahe, dass er in moderner Terminologie zwischen „Referenz“ (sêmeion) und „Bedeutung“ (symbolon) unterscheidet. Er verfolgt kein zu seiner Zeit prima facie naheliegendes Zeichenmodell, indem er die Sprachzeichen auch in ihrer Referenzfunktion nicht in eine direkte Abhängigkeit zu den Pragmata stellt. Primär sieht er die relative Konstanz der seelischen Widerfahrnisse und deren Eindeutigkeit an die Repräsentation der Pragmata durch die seelischen Widerfahrnisse gewährleistet. Durch diese Betonung der dynamischen Funktion der Pragmata für seelische Widerfahrnisse wird die Relation zwischen Sprachzeichen und Pragmata nur zu einer indirekten Zeichenrelation. Ein konventionelles Sprachzeichen referiert nicht primär auf ein damit bezeichnetes Pragma, sondern auf eine Denkfigur hinsichtlich dieses Pragma.
- 2) Die Denkfiguren der seelischen Widerfahrnisse sowie die dazu passenden mündlichen und schriftlichen Sprachfiguren stehen zwar in einem systematischen Zusammenhang, der Verständigung erlaubt, aber sie führen nicht notwendigerweise zu eindeutigen Bedeutungen. Damit wird die Selbstständigkeit von Denkfi-

guren gegenüber ihrer sprachlichen ‚Ausdrücklichkeit‘ betont. Denken und Sprechen stehen in einem funktionalen Zusammenhang und weisen strukturelle Gemeinsamkeiten auf: Man kann einen einzelnen Gedanken denken und ihn in Form eines einzelnen Wortes zum Ausdruck bringen; man kann einen richtigen und einen falschen Gedanken denken und die jeweilige Sicht auf einen Sachverhalt mit einem Logos behaupten (vgl. de Int. 16a 9f). Die sprachkritische Problematik besteht nach Aristoteles allerdings darin, dass der geäußerte Logos manchmal nur vorgibt, dass eine bestimmte Sicht auf einen bestimmten Sachverhalt zum Ausdruck gekommen ist.

Der Ansatz, den Aristoteles verfolgt, ist in mancherlei Hinsichten sowohl semiotisch als auch psychologisch komplexer als eine einfache Zeichenrelation zwischen Sprachzeichen und Pragmata, wie sie traditionell jahrhundertlang gepflegt worden ist und in den Definitionen des Augustinus zum Ausdruck kommt. Möglicherweise hat die aristotelische Ablehnung einer Zwei-Welten-Theorie im Gefolge der platonischen Ideenlehre Auswirkungen auf die Selbstständigkeit seiner semiotischen, sprachphilosophischen und erkenntnistheoretischen Reflexionen, die durch die Dominanz des Platonismus und seiner Überformung des Aristoteles in Scholastik und darüber hinaus erst wieder wahrgenommen werden muss. Eine Re-Interpretation des Aristoteles unter der Perspektive heutiger Erkenntnisse erscheint nicht nur mit Blick auf seine naturwissenschaftlichen Schriften (Flashar 1983, 411) notwendig, sondern auch auf seine sprachphilosophischen und psychologischen Erörterungen. Allerdings ist die Situation im Falle der Sprachphilosophie und der Sprachtheorie dadurch schwieriger, weil es keine Pragmatik des Aristoteles zu den Gegenständen „Sprache“ und „Denken“ gibt, sondern seine Reflexionen und Analysen zu diesen Gegenständen sich über seine Schriften verteilen.

### Schlussbemerkungen

Beide in diesem Beitrag vorgestellten Konzeptionen des Verhältnisses von Sache, Denken und Sprechen konvergieren in dem Motiv zu erklären, wie es möglich und wie es zu erreichen ist, dass trotz unterschiedlicher Perspektiven auf einen Sachverhalt und manchmal unzureichender sprachlicher Mittel ein Sachverhalt so diskutiert werden kann, dass zwischen den Beteiligten die Sicherheit entsteht, man würde über dasselbe sprechen und der eine würde das verstehen, was der andere meint.

Für beide vorgestellten Konzeptionen steht die Erkenntnis der außersprachlichen Wirklichkeit im Vordergrund. Sie gehen von den *pragmata* bzw. den *res* aus, die es nicht nur zu erkennen, sondern auch in richtiger Weise zu erkennen gilt. Augustinus verweist dabei auf die Grenze des menschlichen Erkenntnisvermögens, dem bestimmte Sachverhalte aus ihnen immanenten Gründen im Verborgenen bleiben. Dies ist ein Gedanke, dem nicht nur aus einer theologischen Perspektive heraus Relevanz zukommt. Aristoteles verweist auf die kritische Rolle der Sprache für das Erkennen von Sachverhalten im Rahmen entsprechender Auseinandersetzungen. Die Sachverhalte sind nicht unmittelbar gegeben, sondern Phänomene, die auf die Instanz „Seele“ wirken und die sie schafft. Das kritische Problem der Sprache besteht in dem Umstand, dass sprachliche Ausdrücke nicht direkt, sondern indirekt über die seelischen Widerfahrnisse auf Pragmata verweisen. Im Unterschied zu bestimmten Varianten moderner konstruktivistischer Konzeptionen des Denkens und Verstehens, die auf einen gewissen Solipsismus der je eigenen Vorstellungen von der Welt und einem prinzipiellen erkenntnistheoretischen Skeptizismus hinauslaufen, sieht er aber die Möglichkeit, durch das Bemühen um ein „synonymes Sprechen“ bzw. durch das Aufmerksam-Werden auf ein „homonymes Sprechen“ eine vernünftige Verständigung über die in Rede stehenden Sachverhalte erreichen und damit im Diskurs eine Entscheidung über das Wahre und Falsche an Behauptungen treffen zu können.

Dieser spezielle Zugang zum Verhältnis von Sache, Denken und Sprechen macht insbesondere Aristoteles auch für didaktische Konzeptionen interessant, weil auf diesem Hintergrund das Vermittlungsproblem mehrschichtig wird. Es rücken weniger die Sachen selbst in den Vordergrund als die Auseinandersetzung über die Perspektiven, unter denen die Sachen wahrgenommen und erkannt werden. Dadurch verlieren sowohl die Sachen als solche als auch die Dominanz einzelner Perspektiven ihre vermeintliche Unbeweglichkeit und bleiben in Fluss.

## Literatur

- Aristoteles: Peri hermeneias (de interpretatione). Übersetzt und erläutert von H. Weidemann (=Flashar, H. (Hrsg.): Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 1.1). Akademie Verlag: Berlin 1994.
- Aristoteles: Über die Seele. Mit Einleitung, Übersetzung (nach W. Theiler) und Kommentar herausgegeben von H. Seidl. Griechisch-Deutsch. F. Meiner: Hamburg 1995.
- Aristotelis Opera. Ex recensione I. Bekkeri. Editio altera quam curavit O. Gigon. Bd. 1,2,5. De Gruyter: Berlin 1961.
- Augustinus A.: De dialectica. In: Jackson, B.D.: Augustine. De Dialectica. Translated with Introduction and Notes by B.D. Jackson. From the text newly edited by J. Pinborg. Reidel: Dordrecht, Boston 1975, 83-120.
- Augustinus, A.: Confessiones / Bekenntnisse. Lateinisch-deutsch. Übersetzt von Wilhelm Thimme. Mit einer Einführung von Norbert Fischer. Artemis & Winkler: Düsseldorf, Zürich 2004.
- Augustinus, A.: De dialectica. In: Ruef, H.: Augustin über Semiotik und Sprache. Sprachtheoretische Analysen zu Augustins Schrift „De Dialectica“ mit einer deutschen Übersetzung. Erben: Bern 1981, 19-43.
- Ax, W.: Aristoteles (384-322). In: Dascal, M., Gerhardus, D., Lorenz, K., Meggle, G. (Hrsg.): Sprachphilosophie (=Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft, Bd. 7.1). De Gruyter: Berlin, New York 1992, 244-259.
- Borsche, T.: Platon. In: Schmitter, P.: Sprachtheorien der abendländischen Antike (=Geschichte der Sprachtheorie 2). Narr: Tübingen 1991, 140-169, hier: 150f.
- Chartier, R., Cavallo, G. (Hrsg.): Die Welt des Lesens. Von der Schriftrolle zum Bildschirm. Campus: Frankfurt/M. 1999.
- Flashar, H.: Aristoteles. In: Ders. (Hrsg.): Die Philosophie der Antike. Band 3. Ältere Akademie. Aristoteles - Peripatos (Überweg: Antike 3). Schwabe: Basel, Stuttgart 1983, 175-458.
- Höffe, O.: Aristoteles. Beck'sche Verlagsbuchhandlung: München 1996.
- Lieb, H.-H.: Das ‚semiotische Dreieck‘ bei Ogden und Richards: eine Neuformulierung des Zeichenmodells von Aristoteles. In: Geckeler, H. et al. (Hrsg.): Logos Semantikos. Studia Linguistica in honorem Eugenio Coseriu 1921-181. Vol. 1. De Gruyter: Berlin, New York 1981, 137-156.
- Weidemann, H.: Grundzüge der Aristotelischen Sprachtheorie. In: Schmitter, P. (Hrsg.): Sprachtheorien der abendländischen Antike (= Schmitter (Hrsg.): Geschichte der Sprachtheorie. Bd. 2. Narr: Tübingen 1991, 170-192.