



BOETHIUS' ÜBERSETZUNGSPROJEKT

Philosophische Grundlagen
und didaktische Methoden
eines spätantiken Wissenstransfers

*Von
Christian Vogel*

HARRASSOWITZ VERLAG

Vogel · Boethius' Übersetzungsprojekt

Episteme in Bewegung

Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte

Herausgegeben von Gyburg Uhlmann
im Auftrag des Sonderforschungsbereichs 980
„Episteme in Bewegung.
Wissenstransfer von der Alten Welt
bis in die Frühe Neuzeit“

Band 6

2016

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Christian Vogel

Boethius' Übersetzungsprojekt

Philosophische Grundlagen und didaktische Methoden
eines spätantiken Wissenstransfers

2016

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Die Reihe „Episteme in Bewegung“ umfasst wissenschaftliche Forschungen mit einem systematischen oder historischen Schwerpunkt in der europäischen und nicht-europäischen Vormoderne. Sie fördert transdisziplinäre Beiträge, die sich mit Fragen der Genese und Dynamik von Wissensbeständen befassen, und trägt dadurch zur Etablierung vormoderner Wissensforschung als einer eigenständigen Forschungsperspektive bei.

Publiziert werden Beiträge, die im Umkreis des an der Freien Universität Berlin angesiedelten Sonderforschungsbereichs 980 „Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit“ entstanden sind.

Herausgeberbeirat:

A. Eusterschulte (Freie Universität Berlin)
K. Hasselmann (Freie Universität Berlin)
A. Johnston (Freie Universität Berlin)
J. Kahl (Freie Universität Berlin)
K. Krüger (Freie Universität Berlin)
Chr. Marksches (Humboldt-Universität zu Berlin)
T. Renz (Freie Universität Berlin)
W. Schmidt-Biggemann (Freie Universität Berlin)
G. Uhlmann (Freie Universität Berlin)

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG).

Abbildung auf dem Umschlag:

Boethius erteilt Unterricht. Initiale der Handschrift Hunter 374 (University of Glasgow Library, Special Collections) aus dem Jahr 1385.

Mit freundlicher Genehmigung der University of Glasgow Library, Special Collections

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the internet at <http://dnb.dnb.de>.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
<http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2016

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne

Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere

für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und

für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Druck und Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISSN 2365-5666

ISBN 978-3-447-10609-2

e-ISBN PDF 978-3-447-19514-0

Zum Geleit

Andrew James Johnston und Gyburg Uhlmann

Der an der Freien Universität Berlin angesiedelte Sonderforschungsbereich 980 „Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit“, der im Juli 2012 seine Arbeit aufgenommen hat, untersucht anhand exemplarischer Problemkomplexe aus europäischen und nicht-europäischen Kulturen Prozesse des Wissenswandels vor der Moderne. Dieses Programm zielt auf eine grundsätzliche Neuorientierung wissenschaftsgeschichtlicher Forschung im Bereich der Vormoderne ab. Sowohl in der modernen Forschung als auch in den historischen Selbstbeschreibungen der jeweiligen Kulturen wurde das Wissen der Vormoderne häufig als statisch und stabil, traditionsgebunden und autoritätsabhängig beschrieben. Dabei waren die Stabilitätspostulate moderner Forscherinnen und Forscher nicht selten von der Dominanz wissenschaftsgeschichtlicher Szenarien wie dem Bruch oder der Revolution geprägt sowie von Periodisierungskonzepten, die explizit oder implizit einem Narrativ des Fortschritts verpflichtet waren. Vormodernen Kulturen wurde daher oft nur eine eingeschränkte Fähigkeit zum Wissenswandel und vor allem zur – nicht zuletzt historischen – Reflexion dieses Wandels zugeschrieben. Demgegenüber will dieser SFB zeigen, dass vormoderne Prozesse der Wissensbildung und -entwicklung von ständiger Bewegung und auch ständiger Reflexion geprägt sind, dass diese Bewegungen und Reflexionen aber eigenen Dynamiken unterworfen sind und in komplexeren Mustern verlaufen, als es eine traditionelle Wissensgeschichtsschreibung wahrhaben will.

Um diese Prozesse des Wissenswandels fassen zu können, entwickelte der SFB 980 einen Begriff von ‚Episteme‘, der sich sowohl auf ‚Wissen‘ als auch ‚Wissenschaft‘ bezieht und das Wissen als ‚Wissen von etwas‘ bestimmt, d. h. als mit einem Geltungsanspruch versehenes Wissen. Diese Geltungsansprüche werden allerdings nicht notwendigerweise auf dem Wege einer expliziten Reflexion erhoben, sondern sie konstituieren sich und werden auch reflektiert in Formen der Darstellung, durch bestimmte Institutionen, in besonderen Praktiken oder durch spezifische ästhetische oder performative Strategien.

Zudem bedient sich der SFB 980 eines speziell konturierten Transfer-Begriffs, der im Kern eine Neukontextualisierung von Wissen meint. Transfer wird hier nicht als Transport-Kategorie verstanden, sondern vielmehr im Sinne komplex verflochtener Austauschprozesse, die selbst bei scheinbarem Stillstand iterativ in Bewegung bleiben. Gerade Handlungen, die darauf abzielen, einen erreichten

Wissensstand zu tradieren, zu kanonisieren, zu kodifizieren oder zu fixieren, tragen zum ständigen Wissenswandel bei.

Gemeinsam mit dem Harrassowitz Verlag hat der SFB die Reihe „Episteme in Bewegung. Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte“ ins Leben gerufen, um die Ergebnisse der Zusammenarbeit zu präsentieren und zugänglich zu machen. Die Bände, die hier erscheinen, werden das breite Spektrum der Disziplinen repräsentieren, die im SFB vertreten sind, von der Altorientalistik bis zur Mediävistik, von der Koreanistik bis zur Arabistik. Publiziert werden sowohl aus der interdisziplinären Zusammenarbeit hervorgegangene Bände als auch Monographien und fachspezifische Sammelbände, die die Ergebnisse einzelner Teilprojekte dokumentieren.

Allen ist gemeinsam, dass sie die Wissensgeschichte der Vormoderne als ein Forschungsgebiet betrachten, dessen Erkenntnisgewinne von grundsätzlichem systematischem Interesse auch für die wissensgeschichtliche Erforschung der Moderne sind.

Inhalt

Vorwort	IX
1 Einleitung	1
2 Bildungstheoretischer Rahmen des Übersetzungsprojekts	11
2.1 Ziel und Zweck des Projekts	12
2.2 Zusammenhang von Bildung und Ethik, Erkenntnis und Glück	15
2.3 Etappen des Bildungsweges	24
2.4 Funktion der Logik	27
2.5 Fazit	30
3 Boethius' Seelenkonzeption	33
3.1 Theoretische und praktische Verortung der Seelentheorie in Boethius' Werk	34
3.2 Über die Einteilung der Seelenvermögen im Kommentar zur <i>Eisagogê</i> ..	38
3.3 Die Differenzierung des Denkvermögens im Kommentar zu <i>De interpretatione</i>	40
3.4 Abgrenzung des Denkvermögens vom Vorstellungsvermögen	41
3.5 Das Denken und sein spezifischer Gegenstand	48
3.6 Erkenntnisvermögen der Seele in der <i>Consolatio</i>	57
3.7 Fazit	60
4 Boethius' Sprachkonzept	65
4.1 Sprache als Gegenstand philosophischer Erörterung	65
4.2 Worum geht es in <i>De interpretatione</i> ?	66
4.3 Über Natürlichkeit und Konventionalität der Sprache. Oder: Boethius contra Platon?	78
4.4 Sprache als Zeichen	97
4.5 ‚Innere Sprache‘	112
4.6 Fazit	122
5 Boethius' Übersetzungstheorie und -praxis	125
5.1 Konsequenzen aus dem Sprachkonzept	125
5.2 Vom wort- und sinngetreuen Übersetzen	131
5.3 Zur Entwicklung der Bedeutung des Lateinischen für die Philosophie ..	144
5.4 Didaktische Aspekte der boethianischen Übersetzungspraxis	150

6	Resümee – Transferebenen des Übersetzungsprojekts	159
6.1	Transfer von Begriffen	159
6.2	Transfer von Positionen	162
6.3	Transfer von philosophischen Konzepten	165
6.4	Fazit	166
	Literatur	171
	Stellenindex	181

Vorwort

Das vorliegende Buch legt das Vergrößerungsglas an die scheinbare Bruchstelle zwischen griechischer Spätantike und lateinischem Mittelalter. Denn Boethius stellt mit seinem Übersetzungsprojekt und seinen darin stattfindenden Auseinandersetzungen mit der antiken Philosophie sowohl die prägenden Lehrtexte als auch das begriffliche Instrumentarium für die schulischen Kontexte und großen Debatten des Mittelalters zur Verfügung und nimmt damit eine Art Scharnierfunktion zwischen den beiden Epochen ein. Ziel der Studie ist es, die verschiedenen Transferakte des Übersetzungsprojektes zu untersuchen und dabei die philosophischen Prinzipien, historischen Voraussetzungen und didaktischen Methoden dieses Wissenstransfers herauszuarbeiten.

Es lässt sich zeigen, dass die spezifischen kulturellen Kontexte, in die Boethius das Wissen vermitteln möchte, seine Übertragungsstrategien zwar beeinflussen, er in den Prinzipien des vermittelten Denkens sowie in den Methoden und Zielen des Lehrens und Lernens jedoch stets der Philosophietradition verpflichtet bleibt, die er zu übertragen gedenkt. Boethius möchte bewahren und nicht erneuern, er möchte Wissen übertragen, aber nicht verformen. Dass Wissen dabei nicht wie ein Gegenstand einfach übergeben werden kann, sondern in den Seelen seiner Schüler erweckt und herausgebildet werden muss, ist ein zentrales Prinzip des Platonismus und Aristotelismus, das auch Boethius verinnerlicht hat und in seinen Arbeiten wirksam wird. Somit gibt auch er selbst sich nicht mit der bloßen Übersetzung der Werke zufrieden, sondern stellt seinen Übersetzungen des Aristotelischen *Organons* Kommentare verschiedener Niveaustufen sowie Einstiegs- und Begleittexte zur Verfügung, um ein mit der griechischen Sprache und der platonischen Bildungstradition nicht vertrautes Publikum zu erreichen.

Um das Wissen also bewahren zu können, musste Boethius es bewegen, d. h. es an die besonderen Umstände seiner Zeit anpassen und in neue Kontexte einfügen. Dabei gerät Wissen auf verschiedenen Ebenen in Bewegung, die in diesem Buch nun entfaltet werden sollen.

Es gibt kaum einen passenderen Ort für ein derartiges Forschungsvorhaben als den Sonderforschungsbereich 980 „Episteme in Bewegung – Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit“. Die Studie ist ein Ergebnis aus dem von Gyburg Uhlmann geleiteten Teilprojekt „Prozesse der Traditionsbildung in der *De interpretatione*-Kommentierung in Spätantike und Mittelalter.“ Ich danke Gyburg Uhlmann für ihre Unterstützung und ihre zahlreichen Anregungen sowie Michael Krewet für die projektinternen Erörterungen, die für die Forschung genauso

befruchtend waren wie die interdisziplinären Diskussionen in den Konzeptgruppen unter der Leitung von v. a. Andrew James Johnston und Miltos Pechlivanos.

Von besonderem Wert für diese Arbeit waren die durch den SFB verwirklichten Möglichkeiten des Austauschs und Lernens von und mit unseren Gastwissenschaftlern; für mich insbesondere hervorzuheben gelten hierbei Han Baltussen, Michael Griffin, John Magee, John Marenbon, Arbogast Schmitt, Richard Sorabji, Rainer Thiel und Edward Watts.

Von Herzen danken möchte ich darüber hinaus Kristiane Hasselmann und Angelika Fuss, die bei allen SFB-internen Organisationsangelegenheiten immer helfend und ermöglichend zur Stelle waren sowie Judith Kretzschmann für ihre geduldigen und strengen sprachlichen Korrekturen.

Der DFG danke ich für die finanzielle Bezuschussung zu den Druckkosten, den Herausgebern und Gutachtern für die Aufnahme in die Reihe und Julia Guthmüller vom Harrassowitz Verlag für die redaktionelle Betreuung.

Gewidmet sei das Buch meiner Familie.

Berlin, im März 2016

Christian Vogel

1 Einleitung

Übersetzen als Wissenstransfer

Boethius gilt als der große Lehrmeister des Mittelalters. Beinahe jede Bibliothek des Mittelalters, deren Bestand uns bekannt ist, führte mindestens eines seiner Werke. Für das Bildungsprogramm der *artes liberales* gehörten seine Lehrbücher sowohl zum Trivium als auch zum Quadrivium zum festen, prägenden Bestand.¹ Zeitlich wird Boethius an den Beginn des Mittelalters eingeordnet, seine ganze Aufmerksamkeit gilt aber dem Denken der Antike. Da seinen zahlreichen Werken und Übersetzungen aus den verschiedensten Bildungsbereichen von der Arithmetik über die Geometrie, Musik und Astronomie bis hin zur Logik die Abhandlungen und Kommentare von Philosophen der griechischen Antike (z. B. Platon, Aristoteles, Euklid, Ptolemaios, Porphyrios, Nikomachos) zugrunde lagen, scheint Boethius eine Art Scharnierfunktion für den Übergang zwischen Antike und Mittelalter eingenommen zu haben. So gelten seine Übersetzungen zum aristotelischen *Organon* bis in das 12. und teilweise 13. Jahrhundert hinein als die einzige Grundlage der Gelehrten des Mittelalters für den Zugang zur aristotelischen Logik.²

Boethius' Bearbeitung einer dieser logischen Schriften – nämlich der Schrift *Peri Hermêneias* bzw. wie es fortan im Lateinischen heißt: *De interpretatione*, eine Schrift über den Aussagesatz – legt in besonderem Maße offen, inwiefern die Wissensbewegung innerhalb der platonisch-aristotelischen Kommentartradition der Spätantike im Allgemeinen und die Wissensbewegung durch die Übersetzungsleistungen des Boethius im Besonderen Ergebnisse eines Transfers darstellen, der sich aus einer sich über verschiedene historische Situationen, kulturelle Kontexte und Sprachen erstreckenden Diskussionsgemeinschaft konstituiert. Es ist nicht ein statisches Wissen, das die Platon und Aristoteles unterrichtenden Lehrer in der Tradition ihren Schülern in blindem Gehorsam wie einen Gegenstand weiterreichen, sondern es sind zu verstehende Einsichten, die die Schüler in der Diskussion mit den Texten selbst durchdenken und nachvollziehen sollen. Inner-

1 Vgl. Ferdinand Sassen, Boethius – Lehrmeister des Mittelalters, in: Manfred Fuhrmann und Joachim Gruber (Hgg.), Boethius, 1984, S. 82–124, S. 95.

2 Vgl. u. a. Taki Suto, Boethius on Mind, Grammar and Logic, A Study on Boethius' Commentaries on Peri hermeneias, Leiden 2012, S. 4; Joachim Gruber, Boethius: Eine Einführung, 2011, S. 106; John Marenbon, Boethius, New York 2003, S. 164–182; Christopher J. Martin, The Logical Textbooks and their Influence, in: John Marenbon (Hg.), The Cambridge Companion to Boethius, 2009, S. 56–84, insb. S. 80–82 oder Ferdinand Sassen, Boethius – Lehrmeister des Mittelalters, S. 89–95.

halb dieser Diskussion werden die Worte und deren Zusammenhänge innerhalb des behandelten Textes genauso in den Blick genommen wie das Gesamtwerk des Autors und von anderen Kommentatoren vorgeschlagene Interpretationen und Lesarten. Die Wissensbewegungen innerhalb der platonisch-aristotelischen Kommentartradition zeichnen sich dadurch aus, dass das hierdurch vermittelte Wissen immer als ein sowohl durch den Lehrer als auch durch den Schüler neu zu verstehendes Wissen betrachtet wird.³ Maßstab bleiben hierbei zwar die durch Platon und Aristoteles gewonnenen und in den Texten vermittelten Einsichten, so dass diese Bewegungen substantiell von Stabilität und Kontinuität geprägt sind. Doch dominiert innerhalb der Kommentartradition ein Streben nach Differenzierung, Kontextualisierung und Akzentuierung der überlieferten Wissensbestände, wodurch diese Art des Wissenstransfers immer auch mit einem Hinzugewinn von neuen Einsichten verbunden ist.⁴

Boethius als Bewahrer der spätantiken Kommentartradition

Dieses Verständnis von Wissensvermittlung dokumentiert Boethius durch die Weise, wie er sein Übersetzungsprojekt der aristotelischen Theorie über den Aussagesatz angeht. Denn nicht nur die inhaltlichen Sachbezüge zum Verständnis von Sprache und deren Funktion im Erkennen und Vermitteln von Wissen weisen Boethius als aktiven Bestandteil des spätantiken Platonismus⁵ aus, sondern auch die von ihm angewandte, auf diesen Sachbezügen aufbauende Methode der Wissensvermittlung und -vertiefung. Boethius versteht sich auch hierbei als Bewahrer einer jahrhundertealten Tradition: Er wählt den Kommentar, der sich in der spätantiken Wissensvermittlung platonischen und aristotelischen Gedankenguts als die zentrale Lehr- und Verstehenstechnik herauskristallisiert hat, um sich selbst einem Text und seinem Verständnis zu nähern, diesen dabei als Maßstab ernst zu nehmen, mit anderen Kommentatoren in eine Diskussionsgemein-

3 Vgl. u. a. Simplicios' Ansprüche an den Leser und die Erwartungen an sich selbst im Epiktetkommentar: *Simpl. in ench.* (Ed. H) 194,56–60 (= Ed. D 2,24–29): Καὶ εἰσὶ μὲν οἱ λόγοι σαφεῖς οὐ χεῖρον δὲ ἴσως κατὰ τὸ δυνατόν διαπτύσσειν αὐτούς. Ὅ τε γὰρ γράφων συμπαθέστερός τε ἅμα πρὸς αὐτοὺς γενήσεται καὶ τῆς ἀληθείας αὐτῶν κατανοητικώτερος, καὶ τῶν φιλομαθῶν οἱ πρὸς λόγους ἀσυνηθέστεροι, ἴσως ἔξουσί τινα χειραγωγίαν ἐκ τῆς ἐρμηλείας αὐτῶν. S. hierzu auch Christian Vogel, *Stoische Ethik und Platonische Bildung. Simplicios' Kommentar zu Epiktets Handbüchlein der Moral*, Heidelberg 2013, S. 14–27 sowie Ilsetraut Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin: Hiéroclès et Simplicius*, Paris: Études Augustiniennes, 1978, S. 164 f.; Ilsetraut Hadot, *Introduction Générale*, in: Ilsetraut Hadot (Hg.), *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, Leiden / New York / Brill 1996, S. 1–182, S. 51–60; Ilsetraut Hadot, *Simplicius – Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, ed. I. Hadot, Bd. I *Chapitres I–XXIX*, Paris 2001, S. XCVII–C.

4 Vgl. zu den Methoden der Wissensgenerierung in der Kommentartradition ausführlich Gyburg Radke-Uhlmann, *Der antike Platonunterricht*, unveröff. Manuskript, S. 60–118.

5 Spätestens seit Porphyrios werden im Platonismus bis zum Ende der Spätantike die platonische und aristotelische Philosophie als kompatibel mit- und komplementär zueinander ausgelegt, vgl. ausführlich hier Ilsetraut Hadot, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*, Leiden 2015.

schaft zu treten und eigene Differenzierungen hinzuzufügen. Erst wenn dieser Verstehensprozess vollzogen ist, kann eine sinnvolle Übersetzung von dem Text als verstandenen Text angelegt werden. Auch die griechischen Kommentatoren selbst hatten das Ziel, einen Text als verstandenen Text zu übermitteln, rangen hierbei mit verschiedenen Lesarten des Originaltextes und verschiedenen Interpretationen des damit Gemeinten.⁶ Anders jedoch als Boethius konnten die griechischen Kommentatoren auf das Fundament einer langen Diskussionstradition aufbauen,⁷ dabei auf Missverständnisse aufmerksam machen und sich mit eigenen Interpretationen davon abgrenzen oder sich im Fall von oft verhandelten Diskussionen zu bestimmten Sachverhalten, die stets zu Übereinstimmung führten, kurz fassen und sich auf darauf aufruhende, neue Differenzierungen konzentrieren. Sowohl mit Blick auf den eigenen Wissensgewinn als auch mit Blick auf die Wissensvermittlung lagen den griechischen Kommentatoren hiermit andere Arbeitsbedingungen zugrunde.

Besonderheiten des boethianischen Projekts

Boethius beruft sich selbst auf das bei ihm in dieser Hinsicht anders gelagerte Problem: Nicht die Möglichkeit eines unmittelbaren Anschlusses an eine Diskussion, in der er auf Fehler seiner Vorgänger aufmerksam machen und eigene Akzente setzen kann, sondern die mit Blick auf die von ihm zu vermittelnden Texte fehlende Tradition innerhalb seines Kulturkreises stellt bei ihm die Ausgangsbedingung dar. Nicht nur, dass seinen potentiellen Lesern der Einblick in die lebendige Diskussionstradition zu den Texten fehlt – sie können die Texte immer öfter selbst nicht einmal mehr lesen und verstehen.⁸ Boethius beschreibt die Dürre der lateinischen Bearbeitungen von Teilen des aristotelischen *Organons* selbst

6 Vgl. z. B. Ammonios' Anmerkung im Proömion zu seinem *Peri Hermêneias*-Kommentar, in der er explizit macht, wie bewusst ihm das inhärente Problem der Textüberlieferung durch Abschreiben und die damit einhergehende mögliche Veränderung der Auslegung ist: Τοῦτων οὖν προειλημμένων ὥρα λοιπὸν ἡμῖν ἐπὶ τὴν ἐξήγησιν τῆς λέξεως χωρεῖν, ἣν συνεστραμμένην οὖσαν ἐμφάσεώς τε καὶ πολυνοίας γέμουσαν καὶ ὑπὸ βραχείας παραλλαγῆς ἅπαν ἐνίστοε τὸ νόημα ἐξαλλάττουσαν καὶ ἐν πολλοῖς τῶν ἀντιγράφων ἤδη τοῦτο πεπονθυῖαν ἅπασαν ἐξῆς ἐδοκιμάσαμεν παραθέσθαι πρὸς διάγνωσιν τῆς ἀκριβεστεράας εἶναι δοκούσης ἐκδόσεως. (Ammonios, In Aristotelis de interpretatione commentarius (Commentaria in Aristotelem Graeca Bd. 4 Teil 5 = in PH), hg. von Adolf Busse, Berlin 1897, 8,24–28). Vgl. hierzu auch John Magee, On the Composition and Sources of Boethius' Second *Peri Hermeneias* Commentary, in: *Vivarium* 48, 2010, S. 7–54, S. 14.

7 Boethius ist sich dieses Unterschieds zur griechischen Kommentartradition sehr bewusst, vgl. Boethius, *Anicii Manlii Severini Boetii commentarii in librum Aristotelis Peri Ermeineias. Secundam editionem* (=in PH2), hg. von Karl Meiser, Leipzig 1877–1880, 3,1–4,3: Alexander in commentariis suis licet se impulsus causa pronuntiat sumpsisse longissimum expositionis laborem, quod in multis ille a priorum scriptorum sententiis dissideret: mihi maior persequendi operis causa est, quod non facile quisquam vel transferendi vel etiam commentandi continuum sumpserit seriem, nisi quod Vetius Praetextatus priores postremosque analyticos non vertendo Aristotelem Latino sermoni tradidit, sed transferendo The mistium, quod qui utrosque legit facile intellegit.

8 Vgl. hierzu ausführlich unten Abschnitt 5.3, S. 144ff..

explizit.⁹ Also sammelt er Schritt für Schritt selbst die Erfahrungen, wie sich die zum Kanon gereiften Lehrstücke zur Logik am besten ins Lateinische übertragen ließen.¹⁰ Im Rahmen seiner Kommentierung des zum Standard gewordenen griechischen Einführungstextes in die aristotelische Logik, der *Eisagogê* des Porphyrios, stützt er sich zunächst auf eine vorhandene lateinische Übersetzung und macht hierbei die Erfahrung, wie mangelhaft und teils unverständlich und verfälschend diese Vorlage ist. Während der Arbeit an der Übersetzung und Kommentierung der aristotelischen *Kategorien* erfährt er durch das eigene Tun die Vorzüge, sich durch sorgfältige Kommentierung sehr gewissenhaft dem Text, dessen Verständnis und einer guten Übersetzung zu nähern. Als Grundlage fertigt er eine Arbeitsübersetzung an. Es folgen in der Kommentierung erste Anpassungen der Übersetzungen in den einzelnen Lemmata. Schließlich, erst wenn der Text durch sorgfältige Diskussion verstanden zu sein scheint, geht daraus die abschließende Übersetzungsversion hervor. Eine nun erfolgte, auf eine eigene Übersetzung basierende zweite Kommentierung der *Eisagogê* bringt Boethius zudem die Einsicht in die Vorzüge einer schrittweisen, zweistufigen Annäherung an einen Text. Denn während eine zunächst erste Auseinandersetzung dafür sorgt, grundlegende Zusammenhänge und Verständnisfragen zu klären, eine Übersicht über den Text, seine Themen und Schwierigkeiten zu erhalten und eine Ordnung hineinzubringen, kann eine zweite darauf aufbauende Bearbeitung des Textes in die Tiefe gehen, weitere Zusammenhänge erfassen, Nuancen erkennen und Akzentuierungen und Kontextualisierungen vornehmen. Die Einsichten, die er mit Blick auf Wissenserwerb und -vermittlung aus dem eigenen Erkenntnisweg seiner Arbeit an den ersten beiden Texten zum Einstieg in die Logik gewinnt, setzt er erstmals bewusst in pädagogischer Absicht bei seiner Bearbeitung des dritten Textes, *De interpretatione*, ein.

Boethius' Arbeiten zu *De interpretatione*

Boethius kündigt zwei Kommentare an, einen zum Einstieg für die Bearbeitung und Ordnung der ersten Verständnisfragen und einen zweiten, darauf aufbauenden tiefergehenden Kommentar.¹¹ Für eine leicht nachvollziehbare Vertiefung des Themas plane er, so äußert er sich nach Fertigstellung der Hälfte des zweiten Kommentars, zusätzlich die Erstellung eines eher mit eigenen Worten

⁹ Vgl. Boeth., in PH2, 3,1–4,14.

¹⁰ Vgl. zur historischen Genese dieser Methode in Boethius' Schaffen Monika Asztalos, Boethius as a transmitter of Greek logic to the Latin West: the Categories, in: Harvard Studies in Classical Philology, 1993, S. 367–407, S. 367–371 sowie John Magee, On the Composition and Sources of Boethius' Second Peri Hermeneias Commentary, S. 11–13.

¹¹ Vgl. Boethius, Anicii Manlii Severini Boetii commentarii in librum Aristotelis Peri Hermeneias. Prima edition (=in PH1), hg. von Karl Meiser, Leipzig 1877–1880, 31,6–32,3: quocirca nos libri huius enodationem duplici commentatione supplevimus et quantum simplices quidem intellectus sententiarum oratio brevis obscuraque complectitur, tantum hac huius operis tractatione digessimus: quod vero altius acumen considerationis exposcit, secundae series editionis expedit.

zusammengestellten und die Argumentation nachzeichnenden Handbuches.¹² Dieser Anspruch einer *anagogischen*, d. h. den Schüler langsam zur Erkenntnis hinaufführenden Methode ist charakteristisch für den spätantiken Philosophieunterricht.¹³ Denn hier liegt das Augenmerk stets auf dem Ausbildungsstand der Erkenntnisvermögen der Schüler, so dass die zu lesenden Texte und deren Kommentierungen den Schüler erreichen konnten, ihn auf seinem Erkenntnisniveau forderten und Reize setzten, um ihn dadurch von Fehlmeinungen abzubringen und Schritt für Schritt zur Reflexion der eigenen Erkenntnisprinzipien zu bringen.¹⁴

Aus zweierlei Gründen eignet sich Boethius' *De interpretatione*-Kommentar besonders gut dafür, das Spezifikum des Wissenstransfers durch Übersetzung in platonisch-aristotelischer Tradition zu beleuchten: Zum einen weil Boethius hier, wie beschrieben, erstmalig bewusst und konsequent die Didaktik eines anagogisch angelegten Kommentierens anwendet; zum anderen, weil in diesem Text das Verhältnis von Sprache zum Denken und Erkennen und die Funktion von Sprache auf dem Weg zur Erkenntnis behandelt wird. Aus diesen Gründen wird Boethius' Bearbeitung der ersten Kapitel von *De interpretatione* in dieser Studie eine bevorzugte Stellung aus Boethius' Werk einnehmen.

Das Ringen mit den Worten eines sehr knappen Textes, welches sich in einer über 700-seitigen Kommentierung ausdrückt, und das Eintreten in eine Jahrhunderte übergreifende Diskussionsgemeinschaft wären nicht nötig, wenn man davon ausginge, dass das zu Erkennende in den Worten selbst steckte.¹⁵ Es ist nicht der bloße aristotelische Text, den Boethius überliefern möchte. Es ist vielmehr

12 Vgl. Boeth., in PH2, 250,20–251,15: Est quidem libri hujus (de interpretatione apud Latinos, apud Graecos vero Περὶ ἐρμηνείας inscribitur) obscura oratione series obscurissimis adjecta sentiendi atque ideo non hunc magnis expedissem voluminibus, nisi etiam nihil labori concedens quam pote planissime quod in prima editione altitudinis et subtilitatis omiseram secunda commentatione conplerem. sed danda est prolixitati venia et operis longitudo libri obscuritate pensanda est. sunt tamen gradus apud nos satisfacientes lectorum et diligentiae et fastidio cupientium facillime magna cognoscere. huius enim libri post has geminas commentationes quoddam breviarium facimus, ita ut in quibusdam et fere in omnibus Aristotelis ipsius verbis utamur, tantum quod ille brevitate dixit obscure nos aliquibus additis dilucidiorum seriem adiectione faciamus, ut quasi inter textum brevitatem commentationisque diffusionem medius ingrediatur stilus diffuse dicta colligens et angustissime scripta diffundens.

13 Vgl. hierzu Christian Vogel, *Stoische Ethik und Platonische Bildung*. Simplikios' Kommentar zu Epiktets Handbüchlein der Moral, S. 24f.; S. 28f.; S. 83f. sowie S. 380 f. sowie Gyburg Radke, *Die Theorie der Zahl im Platonismus*. Ein systematisches Lehrbuch, Tübingen und Basel 2003, S. 262–319.

14 Vgl. zu den erkenntnistheoretischen Hintergründen Christian Vogel, *Stoische Ethik und Platonische Bildung*. Simplikios' Kommentar zu Epiktets Handbüchlein der Moral, S. 19–41 sowie S. 89–92 sowie zur Praxis ausführlich Gyburg Radke-Uhlmann, *Der antike Platonunterricht*, unveröff. Manuskript, insb. S. 11–59.

15 Vgl. hierzu die stoische Sprachtheorie (zentral: Hans von Arnim SVFII Frgt. 166), deren begründendes Fundament „nicht im Begrifflichen und in den Bedeutungen, sondern in der materialen Seite der Worte, d. h. in der wahrnehmbaren Lautmaterie“ (Gyburg Radke, *Die Theorie der Zahl im Platonismus*, S. 144) liege. Vgl. zur stoischen Sprachtheorie ausführlich

das in dem Text ausgedrückte Erkannnte und mithilfe des Textes Erkennbare, das Boethius für den lateinischen Sprachraum erhalten möchte. Wie die griechischen Kommentatoren möchte auch er einen Text als verstandenen und verstehbaren Text vermitteln, so dass eine dem Wissenstransfer dienende Übersetzung bei ihm stets in Form eines aus mehreren Teilen – nämlich aus dem übersetzten Text und aus der nach didaktischen Maßstäben angelegten Diskussion des Textes – bestehenden Paketes angestrebt wird. Wenn Sprache nicht als Abdruck des Denkens, sondern, wie es bei Platon und Aristoteles erörtert wird, als Werkzeug des Denkens verstanden wird, ist das Verhältnis zwischen Worten und Gedanken kein eindeutiges.¹⁶ Folglich muss Boethius, wie jeder der griechischen Kommentatoren auch, aus der Wahl und dem Einsatz der von Aristoteles verwendeten Worte und Sätze auf die Gedanken schließen. Sobald er den Eindruck hat, diese Gedanken erkannt zu haben, muss er versuchen, unter Rücksichtnahme aller beabsichtigten Textnähe und Texttreue zum griechischen Original,¹⁷ Worte seiner lateinischen Sprachgemeinschaft zu finden, die diese Gedanken in ähnlicher Prägnanz wiedergeben. Wissenstransfer durch Übersetzen ist in diesem Sinne kein einmaliges Umschlagen von Worten einer Sprache in Worte einer anderen, sondern Ergebnis einer intensiven textinternen und textexternen Diskussion. Wenn hier von Boethius' Übersetzungsprojekt die Rede ist, so ist das keineswegs auf die Übersetzungstätigkeiten und -prozesse im engeren Sinne beschränkt. Ein Blick auf Boethius' schriftstellerischen Plan und dessen Gründe legt vielmehr nahe, dass Boethius in erster Linie nicht Texte, sondern eine ganze philosophische Tradition sowohl in ihren Inhalten als auch in ihren didaktischen Methoden durch Übersetzung für den lateinischsprachigen Kulturraum bewahren bzw. verfügbar machen möchte.

Ziel des Buches

Ziel dieses Buches ist es, Boethius' Übersetzungsprojekt in die verschiedenen Ebenen der mit diesem Projekt verbundenen Wissenstransfers aufzuschlüsseln und sowohl die Inhalte als auch die Bedingungen dieser Transfers aufzuzeigen.

Die Übersetzungen im engeren Sinne werden hierbei nur *einen* Teil darstellen. Der übersetzte Text mit seiner lateinischen Terminologie ist das vordergründige Produkt des Projekts und bildet (*erstens*) die offensichtlichste Ebene des Wissenstransfers. Hiermit sind Schüler und Leser auch als Erstes konfrontiert. Doch für Boethius steht die Übersetzung am Ende eines Prozesses, dem eine Einsicht in die Notwendigkeit der Vermittlung eines Bildungsprogramms, die Idee für eine angemessene Vermittlung, das Ringen nach einem kohärenten Verständnis und das Erfassen der Inhalte vorausgehen. Die Übersetzung der Grundlagentexte ist

Gyburg Radke, *Die Theorie der Zahl im Platonismus*, S. 133–177 sowie Michael Krewet, *Die stoische Theorie der Gefühle. Ihre Aporien. Ihre Wirkmacht*, Heidelberg 2013, S. 43–49.

¹⁶ Vgl. ausführlich hierzu unten Abschnitt 4, S. 65ff.

¹⁷ Vgl. Boethius, *Anicii Manlii Severini Boethii in isagogen Porphyrii commenta*, hg. von Samuele Brandt, Wien 1906, 135,5–13, ausführlich hierzu unten Abschnitt 5.2, S. 131ff.

für ihn ‚nur‘ die Basis, auf der aufbauend er erst das Bildungsprogramm entfalten und damit die ihm wichtigen Inhalte vermitteln kann. Daher wählt er für seine Übersetzungsarbeit im engeren Sinne mit Blick auf die Grundlagentexte eine Methode, die ihn zwingt, möglichst eng am Originaltext zu bleiben.¹⁸ Seinen Anspruch formuliert er in dem zweiten Kommentar zu seiner Bearbeitung der porphyrischen Einführung in die Logik:

„Diese zweite Ausgabe der Auslegung erläutert die Übersetzung, bei welcher ich allerdings fürchte, dass ich die Schuld eines sehr ergebenen Übersetzers auf mich genommen habe, weil ich Wort für Wort gegenübergestellt und übersetzt habe. Der Grund hierfür liegt darin, dass in jenen Schriften, in denen nach der Erkenntnis der Dinge gesucht wird, nicht die Anmut einer glanzvollen Sprache, sondern die unverfälschte Wahrheit wiederzugeben ist. Deshalb schein ich viel erreicht zu haben, wenn von den in lateinischer Sprache verfassten Büchern der Philosophie durch die Reinheit meiner unversehrten Übersetzung nichts darüber hinaus an griechischen Schriften gewünscht wird.“¹⁹

Boethius entschuldigt sich hier bei dem Leser seiner Übersetzungen für die spröde Schlichtheit dieser Texte. Er füge keine Verzierungen hinzu und werde sich nicht bemühen, den Text durch rhetorische Mittel spannender oder glänzender zu gestalten. Diese entschuldigenden Worte zu Beginn seines zweiten Kommentars verdeutlichen den auch noch in der lateinischen Spätantike starken Einfluss der Forderung Ciceros von der Einheit von *Sapientia* und *Eloquentia*²⁰ und die hohen rhetorischen und stilistischen Erwartungen seiner antizipierten Leserschaft.²¹ Boethius' Ziel jedoch ist Texttreue, Ehrlichkeit und Integrität gegenüber dem Original, das als Grundlage für die Bildungsarbeit dienen soll. Die Entschuldigung zielt auf die sprachliche Ästhetik der Texte, die in seinen Übersetzungen im engeren Sinne keine Rolle spielen soll. Nicht Wohlklang, sondern Wahrheit ist Programm: sowohl der zu übersetzenden Texte als auch der Übersetzung. Im zweiten Fall bedeutet das vor allem, dass er nicht mehr wiedergibt, als im Original steht, dass er nicht den Text glättet, erweitert, verziert oder reduziert, solange die Inhalte erfasst und verständlich vermittelbar bleiben. Diese formale Orientierung am Wort und am Aufbau des Originaltextes spiegelt zwar Boethius' Desinteresse an rhetorischer Schönheit seiner Übersetzung wider, lässt aber nicht,

18 Ausführlich hierzu vgl. unten S. 131ff.

19 Boeth., in *Isag.* 2, 135,5–13: *Secundus hic arreptae expositionis labor nostrae seriem translationis expedit, in qua quidem uereor ne subierim fidi interpretis culpam, cum uerbum uerbo expressum comparatumque reddiderim. cuius incepti ratio est quod in his scriptis in quibus rerum cognitio quaeritur, non luculentae orationis lepos, sed incorrupta ueritas exprimenda est. quocirca multum profecisse uideor, si philosophiae libris Latina oratione compositis per integerrimae translationis sinceritatem nihil in Graecorum litteris amplius desideretur.*

20 Vgl. Cicero, *De inuentione*, 1,1.

21 Vgl. ausführlich hierzu unten Abschnitt 5.3, S. 144ff.

wie wir sehen werden, auf eine Rücksichtslosigkeit gegenüber Inhalt, Sinn und Verständlichkeit schließen.²²

Dass Boethius nicht davon ausging, mit einer wortgetreuen Übersetzung bereits die Wahrheit, auf die der zu übersetzende Text zielt, erfassen bzw. vermitteln zu können, zeigt der ganze Umfang seiner Übersetzungspraxis sowie der Anspruch seines Transferverständnisses. Diesem zufolge habe mit Blick auf die Sorge um eine gelingende Vermittlung der Inhalte für die verschiedenen Niveaustufen etwaiger Rezipienten die Übersetzung des Grundlagentextes stets von Kommentierungen und zusätzlichen Einführungsschriften zum Thema flankiert zu sein. Die Kommentierung und die Maßnahmen der didaktischen Vermittlung sind integraler Bestandteil seines Übersetzungsprojekts und stellen damit (*zweitens*) eine weitere Wissenstransferebene dar.

Die Vorgehensweisen bei diesen verschiedenen Aspekten der Übersetzung finden ihre Grundlage in den sprachphilosophischen und seelentheoretischen Einsichten, die für Boethius' Konzeption einer gelingenden Vermittlung verantwortlich sind. Die ersten Kapitel von *De interpretatione* verweisen knapp auf die Zusammenhänge, in denen Sprache und Erkenntnis zueinander stehen. Boethius' Kommentierung nimmt diese knappen Verweise zum Anlass, Einblicke in sein bzw. das durch ihn von Porphyrios übernommene und als richtig erachtete Verständnis dieser Zusammenhänge zu gewähren, so dass diese Passagen in unserem Buch eine zentrale Stellung einnehmen werden. Der Transfer philosophischer Konzepte, die nicht zum *Skopos* des übertragenen Textes gehören, in dessen Kommentierung aber einen großen Raum einnehmen, dienen damit (*drittens*) als ein weiteres Beispiel eines Wissenstransfers, der durch Boethius' Übersetzungsprojekt realisiert wird. *De interpretatione* zielt im Rahmen des Logikunterrichts darauf, den Aussagesatz als ein Element des Syllogismus näher zu beleuchten. Im ersten Kapitel zeigt Aristoteles an, dass Sprache symbolhaft auf Erkanntes bzw. seelische Zustände verweist. Gleichzeitig macht er unmissverständlich deutlich, dass seelentheoretische Zusammenhänge nicht *Skopos* dieser Pragmatie sind, sondern ausführlich in *De anima* behandelt würden. Boethius, der nun die Passage kommentiert, ist sich dieser Tatsache bewusst.²³ Gleichzeitig kann er den dem Griechischen nicht mächtigen Leser weder auf den griechischen Text des Aristoteles noch auf eine eigene Bearbeitung dieses Textes verweisen, da er selbst weder eine Übersetzung noch einen Kommentar zu *De anima* anfertigte. Dennoch – oder vielleicht besser: deshalb – finden sich sowohl in diesem als auch in anderen Texten des Boethius Exkurse zu seelentheoretischen Zusammenhängen. Diese deuten, so wollen wir hier zeigen, auf ein einheitliches, an Aristoteles' Lehre orientiertes Seelenverständnis hin, und liegen Boethius' Schaffen zugrunde. Damit transferiert er in seinen Schriften auch implizit eine von Aristoteles und

²² Vgl. ausführlich hierzu unten Abschnitt 5.2, S. 131ff.

²³ Vgl. Boeth., in PH1, 41,11–15: etenim aliud est principaliter de intellectibus animae disputare, aliud tantum sibi ad disputationem sumere, quantum ad logicae possit pertinere peritiam.

der Kommentartradition ausgehende Seelentheorie in den lateinischsprachigen Kulturraum.

Diese Einsichten in die seelentheoretischen Zusammenhänge sind zentral für sein Schaffen. Zum einen bieten sie die Grundlage für seine Vermittlungsmethoden, zum anderen liegt in ihnen überhaupt erst der Grund, dieses riesige Projekt anzugehen. Denn neben dem an vielen Stellen durchschimmernden Befund, dass die Grundlagentexte und das darin zum Ausdruck gebrachte Denken der aristotelischen und platonischen Philosophie in seinem Kulturkreis den Status eines prekären Wissens²⁴ innehaben, welches aus mangelndem Interesse, wegen schwindender Sprachkenntnisse und erschwelter Verfügbarkeit der Texte verloren zu gehen droht,²⁵ steht im Zentrum seines Antriebs die Sorge, dass die Menschen im lateinischsprachigen Kulturkreis nicht mehr in der Lage sein werden, ihre spezifischen seelischen Potentiale auszubilden und zu betätigen. Damit wären ihnen gemäß seinem Philosophieverständnis die Wege zu ihrem Glück nachhaltig versperrt. Anlass für Boethius' Projekt ist seine Einsicht in die bildungstheoretischen Grundlagen und damit in die Prinzipien der Philosophie des Platonismus und des Aristotelismus, die Boethius auch als Maßstab für seine ethischen Erkenntnisse und sein pädagogisch orientiertes Schaffen dienen. Indem Boethius an verschiedenen Stellen die Motivation zu seinem Projekt rechtfertigt, transferiert er (*viertens*) auch die Konzeption dieser ganzen Bildungstheorie – und damit die Funktionen der Ethik, der mathematischen Wissenschaften, der Logik sowie der praktischen und theoretischen Philosophie für das Glück des Menschen.

Diese verschiedenen Wissenstransfers, die durch Boethius' Übersetzungsprojekts realisiert werden, sollen in diesem Buch nun genauer beleuchtet werden. Im zweiten Kapitel steht die Analyse des Zwecks und damit die Herausarbeitung des bildungstheoretischen Konzepts und des Philosophiemodells im Zentrum, welches Boethius dazu anregt, dieses Projekt mit derartigem Eifer umzusetzen.

24 Vgl. ausführlich hierzu Martin Mulsow, *Prekäres Wissen. Eine andere Ideengeschichte der Frühen Neuzeit*, Berlin 2012, S. 11–36, insb. S. 14–17: In Boethius' Umfeld zeigt sich vor allem die erste Form der drei von Mulsow genannten Formen der Prekarität eines Wissensstatus. Es lässt sich nämlich mit Blick auf die platonisch-aristotelische Philosophie deutlich ein *prekärer Status der Wissensträger* ausmachen, sowohl der personalen als auch der materialen. Im Kontext des Rückgangs der griechischen Sprachkenntnisse und des Interesses an den höheren Disziplinen des Bildungsprogramms (vgl. unten S. 144ff.) war auch die durchgängige Verfügbarkeit von Vermittlern und Texten dieser Philosophietradition nicht mehr garantiert. Mit Blick auf die politischen Konflikte zwischen gotischer und kaiserlicher Herrschaft, auf den Konflikt zwischen paganer Philosophie und christlicher Lehre (der 529 n. Chr. deutlich spürbare Folgen im akademischen Betrieb hinterlassen sollte) und auf das schwindende Interesse und die schwindende Anknüpfbarkeit an Boethius' Lehrinhalten können auch Aspekte einer *Prekarität des gesellschaftlichen Status* erwogen werden. Auch der *Status der Sprecherrollen* kann wenigstens durch die vielen impliziten Aspekte (vgl. unten S. 62ff.) des Wissenstransfers platonisch-aristotelischer Philosophie im Übersetzungsprojekt zum Teil als prekär bezeichnet werden.

25 Vgl. ausführlich hierzu unten S. 144ff.

Das dritte Kapitel widmet sich der Rekonstruktion der Seelentheorie, die Boethius' Schaffen zugrunde liegt, und die er auf verschiedenen impliziten Ebenen vermittelt. Die sprachphilosophischen Grundlagen seines Übersetzungsprojekts werden im vierten Kapitel analysiert, bevor schließlich im fünften Kapitel die Umsetzung und die Methodik der Übersetzung sowohl im engeren als auch im weiteren Sinne in den Fokus rücken.

2 Bildungstheoretischer Rahmen des Übersetzungsprojekts

Nicht nur die konkreten Inhalte und Methoden seiner Vermittlung zeugen von Boethius' Eingebundenheit in die philosophische Tradition des Platonismus der Spätantike. Vor allem belegt auch der bildungstheoretische Hintergrund, vor dem Boethius sein Projekt angeht, wie stark Boethius durch diese Philosophietradition geprägt wurde. Seine Einsichten in die anthropologischen bzw. erkenntnis- und seelentheoretischen Grundlagen des Platonismus üben einen derart starken Einfluss auf ihn aus, dass er nicht nur in der bedrückenden Situation seiner Gefangenschaft am Ende seines Lebens den Trost in deren Wahrheit suchte, sondern auch zu Beginn seines schriftstellerischen Wirkens durch eine aus den Theorien geschlossene Sorge um die Ausbildung der menschlichen Potentiale in seinem Kulturkreis die Umsetzung seines Bildungsprojekts durch Übertragung der Theorien der mathematischen Wissenschaften und der logischen Disziplinen in die Praxis umsetzte. Die Einsicht in die theoretischen Grundlagen der platonischen Ethik war für ihn der innere Antrieb, auf den Befund der äußeren Gegebenheiten eines steten Rückgangs der Kenntnisse um diese philosophische Tradition im lateinischsprachigen Kulturraum¹ entsprechend mit seinem Lehrprojekt zu reagieren – ganz im Sinne des Bildes aus dem platonischen Höhlengleichnis, wonach derjenige, der einmal das Licht als Erkenntnisquelle außerhalb der Höhle erkannt hat, in die Höhle zurückkehren sollte, um die dort Verbliebenen trotz aller zu erwartender Widerstrebungen mit allem Eifer ebenfalls ans Licht zu führen.

Ziel dieses Kapitels ist es, den Horizont zu skizzieren, vor dem Boethius sein Projekt angeht. Dadurch soll gleichzeitig demonstriert werden, dass Boethius *erstens* einen bildungstheoretischen Plan hat, *zweitens* dieser Plan sich als einheitliche Philosophie nachzeichnen lässt und *drittens* Boethius damit, auch wenn er in seinem Übersetzungsprojekt nicht über die Vermittlung des *Organons* hinaus kam, die seinem Projekt zugrunde liegenden Prinzipien der platonisch-aristotelischen Bildungstradition der Spätantike mit vermittelte. Hierfür werden wir zunächst Ziel und Zweck des Vorhabens herausarbeiten und anschließend den Zusammenhang zwischen Bildung und Ethik nachzeichnen, wie er sich aus Boethius' ethischem Werk ergibt. Daraufhin soll der von Boethius vorgeschlagene Bildungsweg kurz vorgestellt werden, bevor wir schließlich das Verständnis von der Funktion der Logik für die Bildung des Menschen beleuchten.

1 Vgl. unten S. 144ff.

2.1 Ziel und Zweck des Projekts

Boethius' Ziel

Das ambitionierte Ziel, welches Boethius mit seinem Übersetzungsvorhaben verfolgt, formuliert er explizit im zweiten Buch seines zweiten Kommentars zu Aristoteles' *De interpretatione* wie folgt:

„Ich habe, wenn mir die Gunst Gottes gewogen ist, fest beschlossen, dass ich das gesamte Werk des Aristoteles, sofern es in meine Hände gelangt, ins Lateinische übersetzen und dabei gründliche Kommentare in lateinischer Sprache verfassen werde. Es gab zwar berühmte kluge Köpfe, die mit ihrer Arbeit und Mühe bereits viel von den Dingen, die ich nun behandle, in lateinischer Sprache zusammengetragen haben. Sie haben dabei jedoch ein gewisses Maß an Ordnung und Struktur missen lassen und auch nicht das Verhältnis der Disziplinen untereinander beachtet. Folglich werde ich all das, was Aristoteles als Ergebnis aus der Gründlichkeit der Logik, aus dem Ernst der sittlichen Erfahrung und aus der Kenntnis der natürlichen Wahrheit verfasst hat, wohl geordnet überführen und es zusätzlich mit dem Licht eines Kommentars erhellen. Auch alle platonischen Dialoge werde ich in das Lateinische übertragen, indem ich sie übersetze und darüber hinaus kommentiere. Wenn ich das geschafft habe, würde ich auch nicht davor zurückschrecken, die Ansichten von Aristoteles und Platon in gewissem Maße wieder in Einklang zu bringen und zeigen, dass diese sich nicht, wie es die Mehrheit annimmt, in allen Punkten widersprechen, sondern – im Gegenteil – in den meisten Dingen und in ihren wichtigsten philosophischen Ansichten übereinstimmen.“²

Boethius möchte sein Vorhaben in drei Schritten angehen: erstens die Übersetzung und Kommentierung des gesamten aristotelischen Werkes, zweitens die Übersetzung und Kommentierung der platonischen Dialoge und drittens die Darlegung der gemeinsamen Prinzipien beider Philosophen. Um es vorwegzu-

2 Boeth., in PH2, 799–80,6: mihi autem si potentior divinitatis adnuerit favor, haec fixa sententia est, ut quamquam fuerint praeclara ingenia, quorum labor ac studium multa de his quae nunc quoque tractamus Latinae linguae contulerit, non tamen quendam quodammodo ordinem filumque et dispositione disciplinarum gradus ediderunt ego omne Aristotelis opus, quodcumque in manus venerit, in Romanum stilum vertens eorum omnium commenta Latina oratione perscribam, ut si quid ex logicae artis subtilitate, ex moralis gravitate peritiae, ex naturalis acumine veritatis ab Aristotele conscriptum sit, id omne ordinatum transferam atque etiam quodam lumine commentationis inlustrem omnesque Platonis dialogos vertendo vel etiam commentando in Latinam redigam formam. his peractis non equidem contempserim Aristotelis Platonisque sententias in unam quodammodo revocare concordiam eosque non ut plerique dissentire in omnibus, sed in plerisque et his in philosophia maximis consentire demonstrarem.

nehmen: Er konnte seinen Plan nicht erfüllen.³ Doch bis zu seiner Hinrichtung während seines 45. Lebensjahres ist es ihm immerhin gelungen, das gesamte *Organon*, also neben der Einführung des Porphyrios die logischen Schriften des Aristoteles, zu denen die *Kategorien*, *De interpretatione*, die *Analytiken* (mindestens die ersten), die *Topica* und die *Sophistischen Widerlegungen* zählen, zu übersetzen und teilweise auch bis zu zweimal zu kommentieren.⁴ Bis zum 12. Jahrhundert bildeten Boethius' Übersetzungen nicht nur die Grundlagen für den aristotelischen, sondern für den Logikunterricht und die Lehre der Triviumsfächer in den *artes liberales* überhaupt und damit auch für die sich daraus ergebenden großen philosophischen Debatten des Mittelalters.⁵

Deutlich wird hierbei, dass Boethius' Projekt nicht bloß einem historisch-antiquarischen, doxographischen Interesse dient, eine alte Denkschule vor dem

-
- 3 Vgl. hierzu aber auch die Analyse von Kappelmacher, derzufolge Boethius später von seinem Plan abwich: Alfred Kappelmacher, Der schriftstellerische Plan des Boethius, in: Manfred Fuhrmann und Joachim Gruber (Hgg.), *Boethius*, 1984. Zu den gesellschaftlichen Gründen für die Hinwendung zur Rhetorik vgl. Henry Chadwick, *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Oxford 1981, S. 111–120, insb. S. 120.
- 4 Einen guten Überblick über das logische Werk des Boethius bietet Sten Ebbesen, *The Aristotelian Commentator*, in: John Marenbon (Hg.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, 2009, S. 36–39: Boethius übersetzte die *Eisagogê* und kommentierte sie zweimal; er übersetzte die *Kategorien* und kommentierte sie mindestens einmal, wahrscheinlich auch ein zweites Mal; er übersetzte *Peri Hermêneias* und kommentierte die Schrift zweimal; er übersetzte die ersten Analytiken, ob es hierzu einen Kommentar gibt, ist fragwürdig. Dazu übersetzte er die *Sophistischen Widerlegungen* ohne Kommentar und die *Topiken* mit einem heute verlorenen Kommentar. (Hinzu kommen Ciceros *Topiken* inklusive Kommentar, sowie womöglich Aristoteles' *Physik* inklusive Kommentar. Die Texte zur *Physik* sind verloren.) Neben den Übersetzungen und Kommentaren verfasste Boethius begleitende Handbücher zum Logikunterricht: *De Divisione*, *De Hypothesis Syllogismus*, *De Topicis Differentiis* sowie *Introductio ad Syllogismos Categoricos*, dessen erstes Buch in zwei Versionen existiert. Vgl. zum Umfang des logischen Werks des Boethius ebenfalls Lorenzo Minio-Paluello, *Boethius als Übersetzer und Kommentator aristotelischer Schriften* (1957), in: Manfred Fuhrmann und Joachim Gruber (Hgg.), *Boethius*, 1984; James Shiel, *Boethius' Commentaries on Aristotle* (repr. 1958), in: Manfred Fuhrmann und Joachim Gruber (Hgg.), *Boethius*, 1984; Joachim Gruber, *Boethius: Eine Einführung*, S. 26–44 sowie die Übersicht von Taki Suti Taki Suto, *Boethius on Mind, Grammar and Logic*, S. XIX; Angaben zu den Aristoteles-Übersetzungen finden sich übersichtlich bei Henry Chadwick, *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, 133–141; ausführlich in den Einführungen von Minio-Paluello in L. Minio-Paluello und B.G. Dod (Hgg.), *Aristoteles Latinus I–VI*, Brügge / Paris / Leiden / Brüssel 1961–1975.
- 5 Vgl. hierzu John Marenbon, *Boethius*, S. 164–182; Christopher J. Martin, *The Logical Textbooks and their Influence*; Margaret Cameron, *Boethius on Utterances, Understanding and Reality*, in: John Marenbon (Hg.), *The Cambridge Companion to Boethius*, 2009, S. 85–104, S. 96–98; Ferdinand Sassen, *Boethius – Lehrmeister des Mittelalters*; Joachim Gruber, *Boethius: Eine Einführung*, S. 106–108; Christophe Erismann, *Non Est Natura Sine Persona. The Issue of Uninstantiated Universals from Late Antiquity to the Early Middle Ages*, in: Margaret Cameron und John Marenbon (Hgg.), *Methods and Methodologies. Aristotelian Logic East and West, 500–1500*, Leiden, Boston 2011. Eine Übersicht über die Kopien der *De interpretatione*-Übersetzung im Mittelalter bietet Jean Isaac, *Le Peri Hermeneias en Occident de Boèce à saint Thomas. Histoire Littéraire D'un Traité D'Aristote*, Paris 1953, S. 36.

Aussterben und Vergessen zu bewahren, sondern ein Denken im Rahmen einer Bildungstradition zugänglich machen und dadurch am Leben halten soll, das in logischer, ethischer und theoretischer Hinsicht an Gründlichkeit, Ernsthaftigkeit und Scharfsinn Maßstäbe setze. Nicht Platons und Aristoteles' Schriften, sondern deren Denken steht im Mittelpunkt des boethianischen Übersetzungseifers. Das zeigt sich zum einen an seinen intensiven Kommentierungstätigkeiten und Erarbeitungen weiterer Unterrichtsmaterialien; zum anderen stellt er die Grundlagen des Denkens dadurch in den Mittelpunkt seines Vorhabens, dass er eben jene Prinzipien in den platonischen und aristotelischen Schriften explizit machen und als gemeinsame Prinzipien einer Philosophie darstellen möchte.⁶

Zweck der Übersetzungen

Die Vermittlung der Grundlagen dieses Denkens erfordert jedoch eine nach Maßstäben der Psychologie und Anthropologie geordnete Pädagogik. Nicht nur die logischen Werke des Aristoteles untereinander bauen aufeinander auf, auch die Logik insgesamt verfolgt keinen Selbstzweck, sondern dient den Einsichten der praktischen und theoretischen Teile der Philosophie und damit der Bildung und Erziehung des Menschen.⁷ Diese Gerichtetheit der einzelnen Werke auf ein bestimmtes Erkenntnisziel hin und die Ordnung der aristotelischen Texte untereinander vermisst Boethius bei seinen lateinischen Vorgängern, die sich offenbar vereinzelt einige Texte in willkürlicher Reihenfolge zur Übersetzung vornahmen.⁸

Der schriftstellerische Plan des Boethius unterliegt folglich dem bildungstheoretischen Plan, das lateinischsprachige Publikum von einer Einführung in die Logik über das Erlernen des logischen Instruments bis hin zu den Einsichten und Vervollkommnungen in den Teilen der praktischen und theoretischen Phi-

6 Dieses Vorhaben ist sicherlich auch unmittelbar durch Porphyrios' Texte angetrieben worden, doch ist es zugleich Ausdruck einer den Neuplatonismus durchziehenden Tendenz. Porphyrios ist derjenige Kommentator in der Tradition des Platonismus und Aristotelismus, von dem ausgehend die platonische und aristotelische Philosophie nicht nur als kompatibel miteinander erachtet, sondern auch als komplementär zueinander verstanden wird (vgl. hierzu Ilsetraut Hadot, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*, S. 54–65, insb. S. 65 sowie George Karamanolis, *Porphyry: The First Platonist Commentator on Aristotle*, in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 47, 2004, S. 97–120 und George Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement?: Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford 2006, S. 243–330). Diese Harmonisierungstendenz durchzog, wie Ilsetraut Hadot detailliert und trefflich darlegen konnte, in verschiedenen Graden fortan das Schaffen sämtlicher Autoren des Neuplatonismus (vgl. Ilsetraut Hadot, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*).

7 Vgl. die Darstellung des Philosophiesystems und der Ordnung des Logikunterrichts im Proömion zum ersten *Eisagogê*-Kommentar Boethius, *Anicii Manlii Severini Boethii in isagogen Porphyrii commenta* (= in Isag 1 und 2.), hg. von Samule Brandt, Wien 1906, S. 7–16 sowie die Diskussion zur Funktion der Logik im zweiten Kommentar: *Boeth., in Isag. 2*, 138–143. Vgl. auch unten Abschnitt 2.4, S. 27ff.

8 Vgl. zu Boethius' Bewertung seiner Vorgänger Boeth., in PH2, 79,9–80,6 sowie zur Verfügbarkeit lateinischer Texte zum Thema: *Boeth., in PH2*, 3,4–4,14.

losophie zu führen. Zweck seines schriftstellerischen Plans ist die Vorbereitung und Durchführung der Ausbildung der seelischen Potentiale seiner Leser und damit die Hinführung der Schüler zu ihrer seelischen Bestheit (*virtus* bzw. *aretê*). Unmittelbar vor der Bekanntgabe seines schriftstellerischen Plans schreibt er nämlich Folgendes:

„Wenn das menschliche Geschlecht, insofern es durch Anstrengung vervollkommnet und seine Natur dadurch mit den schönsten Früchten ausgestattet wird, sich in dem Grade auch der Ausbildung des Geistes zuwenden würde, dann würden wir nicht so selten die menschlichen Tugenden gebrauchen. Aber wo Untätigkeit die Seelen nach unten zieht, da erstarrt sukzessive die Fruchtbarkeit des Geistes durch todbringende Samen. Ich würde auch leugnen, dass dies durch das Wissen um die Anstrengung eintritt, sondern vielmehr durch ein Unwissen. Denn wer hat sich jemals von Anstrengungen entfernt, der hiermit erfahren war? Daher müssen wir die Kraft des Geistes anspannen. Denn es ist wahr, dass der Geist verloren ist, wenn er vernachlässigt wird.“⁹

Nicht wer die Mühen seelischer Anstrengungen kennt, schrecke vor der Ausbildung seiner geistigen Fähigkeiten zurück, sondern wer nicht um die Früchte dieser Mühen weiß, wer hierin unerfahren ist und die Konsequenzen der geistigen Trägheit nicht kennt. Diese beiden hier angeführten Zitate erscheinen nicht in einer separaten Einführung vor einer Übersetzung oder Kommentierung, sondern inmitten der Diskussion zu *De interpretatione* zwischen den philosophischen und grammatikalischen Besonderheiten des Verbs und den Erläuterungen zu den Funktionen eines Satzes. Boethius zeigt mit diesen allgemeinen Zwischenbemerkungen, dass es ihm nie bloß um die Diskussion logischer Spitzfindigkeiten und die Verselbstständigung logischer Probleme geht, sondern dass die Behandlung der Logik ihren bestimmten Platz auf einem zielgerichteten Bildungsweg hat.

2.2 Zusammenhang von Bildung und Ethik, Erkenntnis und Glück

Nicht nur der eigene Trost, den Boethius sich vor dem absehbaren Ende seines Lebens aus der aristotelisch-platonischen Philosophie zu ziehen versucht, spricht für die existentielle Bedeutung, die er diesem Denken zuschreibt: Boethius lässt seinem literarischen Pendant in der *Consolatio* die *Philosophia* erscheinen, um seine Seele wieder aufrichten zu lassen, und zwar eine *Philosophia*, die davon berichtet, wie ihr Gewand vom stoischen und epikureischen Pöbel in Fetzen gerissen

⁹ Boeth., in PH2, 79,1–9: In quantum labor humanum genus excolit et beatissimis ingenii fructibus complet, si tantum cur exercendae mentis insisteret, non tam raris hominum virtutibus uteremur: sed ubi desidia demittit animos, continuo feralibus seminariis animi uber horrescit. nec hoc cognitione laboris evenire concesserim, sed potius ignorantia. quis enim laborandi peritus umquam labore discessit? quare intendenda vis mentis est verumque est amitti animum, si remittitur.

worden sei und wie diese sich selbst mit diesen Fetzen schmückten und daher für Philosophen gehalten wurden. Sie selbst jedoch vermittelt eindeutig die psychologischen, epistemologischen und ontologischen Grundlagen eines Denkens, das bei Platon und Aristoteles seinen Ausdruck gefunden hat.

Auch dass er die soeben zitierte Sorge um die seelische Beschaffenheit der Menschen überhaupt unmittelbar vor Verkündigung seines schriftstellerischen Ziels formuliert und diese Sorge¹⁰ damit zu einem wesentlichen Antrieb für sein Projekt wird,¹¹ zeugt von einer tief überzeugten Einsicht in einen bildungstheoretischen Zusammenhang.

Wenn Boethius von der Verwirklichung der menschlichen *virtutes* (Tugenden) und den damit verbundenen schönsten Früchten auf der einen Seite und von der Erstarrung und dem Verlust des Geistes auf der anderen Seite spricht, dann spiegelt sich in diesen Worten die Vorstellung von einem Zusammenhang zwischen Bildung und Ethik bzw. zwischen der Ausbildung von Erkenntnisvermögen und der Fähigkeit zum nachhaltigen Glücksempfinden wider. Es ist dieser Vorstellung entsprechend nicht so, dass einem Menschen durch Vernachlässigung der Ausbildung und Betätigung seiner spezifischen, rationalen Erkenntnisvermögen nur einer von diversen möglichen Wegen zu seinem Glück verstellt werde und er durch andere Tätigkeiten genauso glücklich werden könne. Stattdessen nehme sich der Mensch, der seinen Geist nicht immer wieder aktiviert und dadurch ausbildet, alle Möglichkeiten zum nachhaltigen Glück. Bevor der wissenschaftliche Weg dieser Ausbildung nach Boethius nachgezeichnet wird, soll nun gezeigt werden, wie Boethius diesen Zusammenhang zwischen Bildung und Ethik beschreibt.

Da Boethius sich in der *Consolatio* selbst durch den Mund der *Philosophia* vorwirft, all das, was er durch sie gelernt hat, vergessen zu haben und die ethischen Konsequenzen dieses Vergessens hier am Deutlichsten zum Ausdruck bringt, werden wir mit einem Blick in eben dieses letzte Werk beginnen, um den Zusammenhang zwischen Bildung und Ethik, wie Boethius ihn verstanden hat, darzulegen.

Der Ich-Erzähler beginnt der ihm zur Hilfe herannahenden *Philosophia* sein Leid zu klagen, dass er nun trotz aller philosophischer Bildung und trotz aller guter Taten so ungerecht bestraft werde, leiden müsse und seinen guten Ruf verliere:

„So ist es nicht genug, dass mir Deine Ehrerbietung nichts genützt hat; darüber hinaus wirst vielmehr Du durch den Angriff auf mich misshandelt. Und als Gipfel meines Leidens kommt hinzu, dass die Einschätzung der Menschen sich nicht nach dem Verdienst der Sache, sondern nach dem Ausgang des wechselhaften Schicksals richtet. Sie halten nur das für ein Werk der Vorsehung, was sich durch einen glücklichen Ausgang emp-

¹⁰ Zu den äußeren Ursachen vgl. unten S. 144ff.

¹¹ Vgl. oben S. 14ff.

fehlt. Dadurch kommt es, dass von allen Dingen zuerst der gute Ruf die Unglücklichen verlässt.“¹²

Boethius nimmt das Meinen und Handeln seiner Mitmenschen ihm gegenüber als Maßstab für den Erfolg oder Misserfolg seiner philosophischen Bildung. Diese sei offenkundig vergeblich gewesen, da er nun, trotz guter Handlungen in bestem Gewissen, angeklagt in Gefangenschaft sitzt und daraufhin auch noch all sein Ansehen verliere. Seine lange Klage mündet schließlich in dem mit ununterbrochenen Schmerzen herausgestöhnten fünften Gedicht des ersten Buches: Etliche Himmels- und Wettererscheinungen, so setzt er diese einzeln aufzählend ein, würden durch den Schöpfer, den *conditor*, geleitet und gelenkt. Schließlich:

„Nichts ist ohne Bindung an vorrangigem Gesetz,
kein Werk entfernt sich von seinem eigentümlichen Platz.
Alles lenkst Du zu bestimmtem Ziele.
Allein das Handeln des Menschen weist Du zurück
als Lenker in verdientem Maße mit einzubeziehen.
Denn warum wechselt das schlüpfrige
Glück so oft die Seiten? Es bedrückt Unschuldige
mit schlimmen Strafen, die dem Verbrecher gebühren,
und verdorbene Sitten sitzen
auf hohem Throne und treten mit Füßen heilige
Nacken und misshandeln sie in ungerechtem Wechsel.
Tugend hält sich versteckt verborgen im Dunklen,
erhellt das Finstre, der Gerechte trägt
die Last des Ungerechten.
[...]
Nun schau auf diese elende Erde,
der Du knüpfst die Bünde der Dinge!
Dieses Werkes nicht der schlechteste Teil –
wir Menschen treiben auf dem Meer der Fortuna.
Die reißenden Fluten, Lenker, zähme
und wie du leitest den unermesslichen Himmel,
befestigt durch Gesetz auch die Erde und mach' sie verbindlich.“¹³

12 Boethius, *De consolatione philosophiae*, *Opuscula theologica*, hg. von Claudio Mereschini, München/Leipzig 2005, I,4p.42 f.: *ita non est satis nihil mihi tuam profuisse reuerentiam nisi ultro tu mea potius offensione lacereris. at uero hic etiam nostris malis cumulus accedit quod existimatio plurimorum non rerum merita sed fortunae spectat euentum eaque tantum iudicat esse prouisa quae felicitas commendauerit; quo fit ut existimatio bona prima omnium deserat infelices.*

13 Boeth., *cons.*, I,5c.23–48: *nihil antiqua lege solutum linquit propriae stationis opus. omnia certo fine gubernans hominum solos respuis actus merito rector cohibere modo. nam cur tantas lubrica uersat Fortuna uices? premit insontes debita sceleri noxia poena, at peruersi resident celso mores solio sanctaque calcant iniusta uice colla nocentes. latet obscuris condita uirtus clara tenebris iustusque tulit crimen iniqui. nil periuria, nil nocet ipsis [...] o iam*

Seine Klage richtet sich nun also nicht mehr nur auf die Vergeblichkeit seiner philosophischen Bildung, sondern vor allem auch gegen Gott, der seinen Beobachtungen nach scheinbar bereit sei, alles zu lenken, aber das Schicksal der einzelnen Menschen der *Fortuna* überlasse, die nicht auf die Verdienste oder Gräueltaten schaue, sondern in augenscheinlicher Beliebigkeit gute Menschen bestrafe und schlechte Menschen stattdessen mit weltlichen Gütern überhäufe.

Die *Philosophia* ist nun sowohl durch Form als auch durch Inhalt der Rede des Boethius alarmiert und weist in einer ersten Andeutung den Weg:

„Als ich Dich so voller Trauer und Tränen sah, da erkannte ich sofort, dass Du elend und verbannt bist. Aber wie tief Du schon in der Verbannung steckst, hätte ich nicht gewusst, hätte mir Deine Rede es nicht verraten. Aber Du bist so fern von Deiner Heimat, nicht als ein Vertriebener, sondern vielmehr als ein Verirrter; und wenn Du Dich lieber als Vertriebenen einschätzen möchtest, dann doch vielmehr so, dass Du Dich selbst vertrieben hast. Denn niemals hätte irgendein anderer das Recht, Dich zu vertreiben. Denn wenn Du Dich nur erinnerst, aus welcher Heimat Du kommst! Diese wird nicht wie einst die Stadt der Athener durch eine Herrschaft der Vielen geleitet. Stattdessen gilt hier: *Einer ist der Herrscher, einer ist der König*.¹⁴ Jener erfreut sich an der Menge seiner Bürger, nicht an deren Vertreibung. Die Freiheit der Bürger besteht darin, sich durch seine Zügel leiten zu lassen und der Gerechtigkeit zu gehorchen. Und kennst Du nicht jenes ehrwürdige Gesetz Deiner Stadt, wonach es ihr ein heiliges Gesetz ist, dass jemand nicht vertrieben werden kann, wenn er es erwählt hat, seinen Wohnsitz in ihr zu gründen. Denn wer umgeben ist von deren Wall und Bollwerk, braucht nicht mehr zu befürchten, dass er eine Verbannung verdiene. Wer aber aufgehört hat, in ihr wohnen zu wollen, hört zugleich auf, sie zu verdienen. Daher bewegt mich Dein Gesicht mehr als das Aussehen dieses Orts, und ich suche lieber als die mit Elfenbein und Gläsern geschmückten Wände der Bibliothek den Sitz Deines Geistes, in den ich nicht die Bücher, aber dereinst das was den Wert des Buches ausmacht, die Gedanken meiner Bücher hineinlege.“¹⁵

miseras respice terras, quisquis rerum foedera nectis! operis tanti pars non uilis homines quatimur fortunae salo. rapidos, rector, comprime fluctus et quo caelum regis immemsum firma stabiles foedere terras.

14 Vgl. Homer, *Il.*, 2, 204; Aristot. *Metaph.* 1076a4.

15 Boeth., *cons.*, I, 5p.2–6: *cum te, inquit, maestum lacrimantemque vidissem ilico miserum exsulemque cognovi; sed quam id longinquum esset exsilium, nisi tua prodidisset oratio, nesciebam. sed tu quam procul a patria non quidem pulsus es sed aberrasti ac, si te pulsus existimari mauis, te potius ipse pepulisti; nam id quidem de te numquam cuiquam fas fuisset. si enim cuius oriundo sis patriae reminiscare, non uti atheniensium quondam multitudinis imperio regitur, sed εἰς κοίρανός ἐστιν, εἰς βασιλεύς, qui frequentia civium non depulsione laetetur, cuius agi frenis atque obtemperare iustitiae libertas est. an ignoras illam tuae ciuitatis antiquissimam legem qua sanctum est ei ius exsulare non esse quisquis in ea sedem fundare maluerit? nam qui uallo eius ac munimine continetur, nullus metus est*

Der entscheidende Punkt dieser ersten Diagnose erweist sich in der Erkenntnis, dass es nicht die äußeren Umstände sind, die Anlass zur Sorge geben, sondern der Geisteszustand des Klagenden, der dort nach seinem Glück sucht, wo er es niemals finden kann. Damit stellt sich das Unglück des Leidenden als Ergebnis eines Mangels an Bildung bzw. eines Vergessens von einst Erkanntem und Gewusstem dar. Boethius selbst habe sich verirrt und sich selbst damit von seiner Heimat entfernt. Durch seine persönlichen Widerfahrnisse kam es bei ihm zu einer Umwertung, nämlich zur Fokussierung auf Ansehen und materiellen Wohlstand als Richtschnur des eigenen Glücks und Unglücks. Damit hat er sich von den Einsichten in die eigentümliche Natur des Menschen und den damit verbundenen ethischen Zielen entfernt. „Wer aber aufgehört hat, in ihr (seiner Heimat) wohnen zu wollen, hört zugleich auf, sie zu verdienen.“ Wer bloß in weltlichen Gütern das Glück sucht, hat aufgehört, gemäß der spezifisch menschlichen Natur tätig sein zu wollen, und ist damit nicht in der Lage, das entsprechende nachhaltige Glück zu genießen. Er sucht selbstgewählt außerhalb seiner Natur nach dem Maßstab für sein Streben und Meiden und landet zwangsläufig im Unglück. Nun ist es folglich eine Frage der Bildung, die ethischen Wegweiser wieder so zu justieren, dass sie in das wahre Glück führen. Bildung ist der Weg zur Vervollkommnung der Seele gemäß ihrer spezifischen Vermögen, d. h. die Ausbildung des Menschen ausgehend von der ausschließlich sinnlichen Bemaßung der Welt zur Fähigkeit, für sich einsehbare Sachverhalte unabhängig von jeder Sinnlichkeit intelligibel zu erfassen. Dieser Weg mündet zwangsläufig in eine Gotteserkenntnis, die Gott nicht nur abstrakt postuliert (obgleich das der notwendige Funke ist, aus dem sich das Feuer der Erkenntnis entfachen lässt),¹⁶ sondern die die Zusammenhänge zwischen der Existenz Gottes, seinem Wesen und dem menschlichen Wesen aufhellt und die entsprechenden ethischen Implikationen mit sich bringt.

Das Ziel der *Philosophia* ist es folglich, Boethius zur wahren Glückseligkeit zu führen:

„Ich habe es sehr wohl bemerkt, wie Du meine Worte schweigend und aufmerksam verschlungen hast. Diesen Deinen Zustand des Geistes habe ich sowohl erwartet als auch, was noch richtiger ist, selbst hergestellt. Das, was jetzt noch kommt, ist dergestalt, dass es beim Kosten sehr scharf, wenn aber ins Innere aufgenommen sehr süß ist. Und wenn Du Dich jetzt schon

ne exsul esse mereatur; at quisquis inhabitare eam uelle desierit pariter desinit etiam mereri. itaque non tam me loci huius quam tua facies mouet nec bibliothecae potius comptos ebore ac vitro parietes quam tuae mentis sedem requiro, in qua non libros sed id quod libris pretium facit, librorum quondam meorum sententias collocavi.

16 Zum Glauben an Gott als notwendiger Funke zur ‚Heilung‘ vgl. Boeth., cons., I,6p.20: „Für Deine Heilung haben wir mit Deiner richtigen Meinung zur Leitung der Welt den besten Zündstoff, weil Du glaubst, dass sie nicht dem Zufall, sondern der göttlichen Vernunft unterliegt. Fürchte Dich also nicht zu sehr, wir werden Dir aus diesem kleinen Funken schon das Feuer des Lebens entfachen.“ – habemus maximum tuae fomitem salutis ueram de mundi gubernatione sententiam, quod eam non casuum temeritati sed diuinae rationi subditam credis; nihil igitur pertimescas, iam tibi ex hac minima scintillula uitalis calor illuxerit.

als einen Hörbegierigen bezeichnest, in welchem Maße wirst Du erst entflammen, wenn Du erfährst, wohin ich nun versuche Dich zu führen.' ‚Ja, wohin denn?‘, fragte ich. Darauf antwortete sie: ‚Zur wahren Glückseligkeit, von der auch Deine Seele träumt. Da aber Dein Blick an den Abbildern gefesselt ist, bist Du nicht in der Lage, diese zu erkennen.' Daraufhin ich: ‚Ich beschwöre Dich: Tue das und zeige mir ohne jegliches Zögern, was sie in Wahrheit ist.' ‚Das werde ich Dir zuliebe gerne tun. Doch werde ich zuvor versuchen, den Fall, der Dir bekannter ist, mit Worten zu bezeichnen und darzustellen, damit dieser genau untersucht ist, wenn Du Deine Augen auf den entgegengesetzten Teil richtest und Du dann die Form der wahren Glückseligkeit zu erkennen vermagst.“¹⁷

Die *Philosophia* demonstriert im Anschluss hieran die verschiedenen Versuche der Menschen, zu ihrem Glück zu gelangen. Während sie ihr Glück in der Steigerung von Besitz, Ehre, Macht, Ruhm oder Lust vermuten, widerlegt die *Philosophia* all diese Wege und Ziele als nicht zur Glückseligkeit führend. Mit einem Gebet schließlich leitet sie die Erörterungen der vollkommenen Glückseligkeit ein. Das Gebet endet wie folgt:

„Vater, gestatte es meinem Geist, den hochheiligen Sitz zu erklimmen, ermögliche es ihm, die Quelle des Guten zu betrachten, erlaube ihm, mit wiedergewonnenem Licht den begreifenden Blick seines Geistes auf Dich zu richten. Löse die irdischen Nebel auf, zermahle die schweren Gewichte und funkle mit Deinem Glanz. Denn Du bist die Klarheit, Du bist die befriedende Ruhe für die Frommen. Denn Dich selbst zu erkennen ist Ziel, Anfang, Lenkung, Leitung, Weg und Ende.“¹⁸

Das Gebet verweist darauf, dass der Blick nun auf begriffliche, für sich erkennbare Sachverhalte gerichtet wird.¹⁹ Über eine begriffliche Erörterung des Vollkom-

17 Boeth., cons., III,1p.3–7: Tum illa ‘Sensi,’ inquit, ‘cum uerba nostra tacitus attentusque rapiebas, eumque tuae mentis habitum uel expectaui uel, quod est uerius, ipsa perfeci. Talia sunt quippe quae restant, ut degustata quidem mordeant, interius autem recepta dulcescant. Sed quod tu te audiendi cupidum dicis, quanto ardore flagrares, si quonam te ducere aggrediamur agnosceres!’ Quonam? inquam. ‘Ad ueram,’ inquit, ‘felicitatem, quam tuus quoque somniat animus, sed occupato ad imagines uisu ipsam illam non potest intueri.’ Tum ego: ‘Fac obsecro et quae illa uera sit, sine cunctatione demonstra.’ ‘Faciam,’ inquit illa, ‘tui causa libenter. Sed quae tibi causa notior est, eam prius designare uerbis atque informare conabor ut ea perspecta cum in contrariam partem flexeris oculos, uerae beatitudinis speciem possis agnoscere.’

18 Boeth., cons., III,9c.,22–28: Da pater augustam menti conscendere sedem, Da fontem lustrare boni, da luce reperta In te conspicuos animi defigere uisus. Dissice terrenae nebulas et pondera molis Atque tuo splendore mica! Tu namque serenum, Tu requies tranquilla piis, te cernere finis, Principium, uector, dux, semita, terminus idem.

19 Zur Funktion des Gebets im Platonismus vgl. Christian Vogel, Stoische Ethik und Platonische Bildung. Simplicios’ Kommentar zu Epiktets Handbüchlein der Moral, S. 366–385 sowie Gyburg Radke-Uhlmann, Beten, um zu erkennen – Glaube und Erkenntnisaufstieg im

menen und des Unvollkommenen kommt die *Philosophia* letztlich zu folgendem Ergebnis:

„Denn da die Menschen durch Erlangung der Glückseligkeit glücklich werden, die Gottheit aber mit der Glückseligkeit identisch ist, steht fest, dass sie durch Erlangung der Gottheit glücklich werden: weil sie aber wie sie durch Erlangung der Gerechtigkeit gerecht und durch Erlangung der Weisheit weise werden, so ist es aus dem gleichen Grund notwendig, dass sie durch Erlangung der Gottheit Gott werden. Jeder Glückselige folglich ist Gott. Sicherlich, von Natur aus gibt es nur einen, aber nichts hindert daran, dass es durch Teilhabe so viele wie möglich sind.“²⁰

Und schließlich ergibt sich, wie Boethius formuliert, „die schönste Einsicht, die uns die Vernunft zu knüpfen empfiehlt“ (*atqui hoc quoque pulchrius nihil est quod his adnectendum esse ratio persuadet*):

„Da folglich alles um des Guten willen erstrebt wird, so wird von allen nicht jenes [vordergründige Ziel] begehrt, sondern vielmehr das Gute selbst. Aber wir haben bereits eingestanden, dass wegen der Glückseligkeit alle übrigen Dinge gewünscht werden. Folglich suchen wir auch die Glückseligkeit allein, woraus wiederum deutlich wird, dass die Substanz des Guten selbst und der Glückseligkeit dieselbe ist. Aber dass Gott und die wahre Glückseligkeit identisch sind, haben wir bereits bewiesen. Folglich ist es möglich, mit Sicherheit zu schließen, dass die Substanz Gottes auch im Guten selbst und nirgendwo anders gelegen ist.“²¹

Das einzusehende Ziel der ganzen Unterweisung, die in Boethius' Fall letztlich eine Erinnerung an bereits Erkanntes bzw. eine Vertiefung von bislang nur abstrakt Erkanntem darstellt, ergibt sich aus dem Folgen der Vernunft. Gott wird hierbei als das Gute erwiesen: Alles strebe nach Gott, der Glückseligkeit, dem Guten. Und Gott lenke mit dem Steuer der Güte das All, das ihm freiwillig folgt. Mit dieser wiedererlangten Einsicht werde klar, dass nicht Gott sich von den Menschen abgewandt habe, sondern der leidende Boethius sich von Gott – bzw.

spätantiken Platonismus, in: Erwin Dirscherl und Christoph Dohmen (Hgg.), Freiburg / Basel / Wien 2008, S. 45–62.

20 Boeth., cons., III,10p.23–25: Nam quoniam beatitudinis adeptione fiunt homines beati, beatitudo uero est ipsa diuinitas, diuinitatis adeptione beatos fieri manifestum est: sed uti iustitiae adeptione iusti, sapientiae sapientes fiunt, ita diuinitatem adeptos deos fieri simili ratione necesse est. Omnis igitur beatus deus, sed natura quidem unus; participatione uero nihil prohibet esse quam plurimos.

21 Boeth., cons., III,10p.40–43: cum igitur omnia boni gratia petantur, non illa potius quam bonum ipsum desideratur ab omnibus. sed propter quod cetera optantur beatitudinem esse concessimus; quare sic quoque sola quaeritur beatitudo. ex quo liquido apparet ipsius boni et beatitudinis unam atque eandem esse substantiam. – [...] – sed deum ueramque beatitudinem unum atque idem esse monstrauius. – [...] – securo igitur concludere licet dei quoque in ipso bono nec usquam alio sitam esse substantiam.

von einer vernunftgemäßen Erfassung dessen Wesens. Der Mensch habe die Möglichkeit, seine Erkenntnisvermögen so auszubilden, dass er zu der aus sich selbst heraus tätigen, von materiellen Bedingungen unabhängigen Erkenntnis des Intellekts gelangen könne. Der Weg von den materiell gebundenen Erkenntnisvermögen dorthin ist demnach ein gradueller und verlange die permanente Betätigung der Vernunftvermögen, um den entsprechenden seelischen Habitus zu erreichen. Das ist es, was Boethius in seiner mahnenden Aussage vor der Vorstellung seines schriftstellerischen Plans im *De interpretatione*-Kommentar meinte, wenn er schreibt: „Daher müssen wir die Kraft des Geistes anspannen. Denn es ist wahr, dass der Geist verloren ist, wenn er vernachlässigt wird.“ (*quare intendenda vis mentis est verumque est amitti animum, si remittitur*).²² Am Ende seines Lebens umschreibt er denselben Gedanken im Gesang, der das dritte Buch der *Consolatio* beschließt, indem er auf die Geschichte von Orpheus und Eurydike verweist:

„Diese Erzählung zielt auf euch, die ihr sucht, euren Geist zum höchsten Tag zu führen. Denn wer unterliegend seine Augen auf die Höhle des Tartarus wendet, der verliert das, was er als Wertvolles mit sich führt, während er die Schattenwelt anschaut.“²³

Der Weg in die Heimat ist demzufolge der Weg zur Verwirklichung der Natur des Menschen durch Ausbildung und Betätigung seiner vernünftigen Erkenntnisvermögen und damit durch Angleichung an Gott. Dieser Weg bestehe aus mindestens zwei Abschnitten. Der erste Abschnitt besteht in der Beseitigung des Nebels, d. h. in der Offenlegung der falschen Orientierungen im Denken und Handeln. Bei Platon wird dieses Stadium die Beseitigung des doppelten Nichtwissens genannt und in den Dialogen oft durch in Aporien führende bzw. widerlegende Gesprächsverläufe nachgezeichnet.²⁴ Der zweite Abschnitt ist die Hinwendung und Hinführung zur Erkenntnis des wahrhaft Seienden und zu den Prinzipien des Denkens. Wer diesen dem Menschen angemessenen Weg verlässt, so Boethius in aller Schärfe: „hört auf Mensch zu sein. Und weil es ihm nicht gelingt, in einen göttlichen Zustand überzugehen, verwandelt er sich zum Tier.“²⁵

Die *Consolatio* eignet sich besonders gut, um den Zweck des Bildungsprogramms, das Boethius ins Lateinische übersetzend und kommentierend überträgt, darzustellen, weil hier *in nuce* die Notwendigkeit, die Richtung und die Leistung der Seelenbildung dargestellt wird. Als konkretes, für einen Schüler

22 Vgl. oben S. 14ff.

23 Boeth., cons., III,12c.52–58: uos haec fabula respicit quicumque in superum diem mentem ducere quaeritis; nam qui Tartareum in specus uictus lumina flexerit, quicquid praecipuum trahit perdit dum uidet inferos.

24 Zum doppelten Nichtwissen in der platonischen Bildungstheorie vgl. Christian Vogel, *Stoische Ethik und Platonische Bildung. Simplicios' Kommentar zu Epiktets Handbüchlein der Moral*, S. 30f. sowie S. 236.

25 Boeth., cons., IV,3p.25: ita fit ut qui probitate deserta homo esse desierit, cum in divinam condicionem transire non possit, vertatur in belvam.

zu durchlaufendes Bildungsprogramm taugt die *Consolatio* weniger, da sie doch den Sonderfall bedient, in dem jemand kuriert wird, der bereits einen weiten Bildungsweg hinter sich hat und sich durch einen politischen und persönlichen Schicksalsschlag von dem Weg abbringen ließ, seine vernünftigen Erkenntnisvermögen immer wieder zu aktivieren und auszubilden, und stattdessen sich auf das scheinbare Leid der persönlichen Umstände zu fokussieren begann. Die Symptome des völlig Ungebildeten und des philosophisch zwar Gebildeten, aber Verirrten sind jedoch dieselben. Beide suchen dort nach Glück, wo es nicht zu finden ist und werden dadurch zwangsläufig unglücklich. Der Unterschied besteht in dem nun zu gehenden Weg. Während der Ungebildete langsam erst von seinen Gewohnheiten abgebracht und von seinen Fehlorientierungen überzeugt werden und richtiges Schließen und angemessenes Unterscheiden erstmalig lernen muss,²⁶ genügen bei dem Verirrten Erinnerungen an bereits getätigte Unterscheidungen, so dass hier schnell auf einem anderen Niveau unterrichtet werden kann.

Der kurze Blick auf die *Consolatio* sollte zeigen, wie ethische Orientierung und philosophische Bildung bei Boethius zusammenhängen und welchem ethischen Zweck sein ganzes Bildungsprogramm unterliegt. Ziel ist die Glückseligkeit.²⁷ Der Weg dorthin führt nur über die Gotteserkenntnis, zu der wiederum die Erkenntnis- und damit auch die ihnen nachfolgenden Strebevermögen von der Orientierung auf Sinnlichkeit gelöst werden und zu dem Vermögen ausgebildet werden müssen, Unterscheidungen im Begrifflichen tätigen zu können. Der Weg zurück in die Heimat, der Weg zur Göttlichkeit, schließlich führt über die Philosophie. Sie selbst sagt:

„Nachdem Du alles durchschritten hast von dem, was ich als Notwendiges vorausschickte, glaube ich, dass Dir nun der Weg, der Dich nach Hause führt, zu zeigen ist. Auch will ich Deinem Geist Flügel verleihen, auf denen er sich in die Höhe erheben kann, so dass Du, wenn die Verwirrung vertrieben ist durch meine Führung, auf meinen Wegen und auch mit meinem Gefährt sicher in die Heimat zurückkehren kannst.“²⁸

26 Simplikios' Epiktetkommentar ist ein beeindruckendes Beispiel dafür, wie einem Philosophen in langsamen Schritten die falsche Orientierung im Handeln abgewöhnt und die Gründe dazu nahegebracht werden. Vgl. ausführlich hierzu Christian Vogel, *Stoische Ethik und Platonische Bildung. Simplikios' Kommentar zu Epiktets Handbüchlein der Moral*, insb. S. 386–390.

27 Vgl. ausführlich zur Konzeption des Glückseligkeitsbegriffs speziell in der *Consolatio* vor dem Hintergrund der verschiedenen philosophischen Einflüsse unter Hervorhebung neuplatonischer Aspekte Jorge Uscatescu Barrón, *Boethius' Glückseligkeitsbegriff zwischen spätantiker Neuplatonismus und Christentum vor dem Hintergrund einer an Gott orientierten Ethik*, in: Thomas Jürgasch Andreas Kirchner und Thomas Böhm (Hgg.), *Boethius as a Paradigm of Late Ancient Thought*, 2014, S. 147–170.

28 Vgl. Boeth., *cons.*, IV,1p.8 f.: *decursis omnibus quae praemittere necessarium puto uiam tibi quae te domum reuehat ostendam. pennas etiam tuae menti quibus se in altum tollere possit*

2.3 Etappen des Bildungsweges

Meo ductu, mea semita, meis etiam uehiculis: „Durch meine Führung, auf meinem Weg und auch auf meinem Gefährt“, so macht es die *Philosophia* deutlich, gelinge dem Leidenden die Rettung. Boethius schreibt explizit der Philosophie, so zeigt es die Allegorie der *Consolatio* eindrücklich, die Aufgabe zu, den Unglücklichen auf die Pfade der Bildung zur Glückseligkeit zu begleiten und zu leiten. Wir kehren nun zu den Schriften zurück, die vor dem Kommentar zu *De interpretatione* entstanden sind, um hieran zeigen zu können, dass und wie dieser Weg bei Boethius auch schon zu Beginn seines schriftstellerischen Plans in der Bearbeitung der logischen und mathematischen Schriften angelegt war. Auch in seiner Kommentierung der porphyrischen Einführungsschrift zur aristotelischen Logik beschreibt Boethius, dass der Weg zur Göttlichkeit nur über die Philosophie führt:

„Die Philosophie nämlich ist gewissermaßen Liebe, Drang und Freundschaft zur Weisheit. Doch nicht jener Weisheit, die man in den Künsten und in handwerklichem Wissen und Können findet, sondern jener Weisheit, die keiner Sache bedarf, die lebhafter Geist und die allein der Dinge jugendliche Bestimmtheit (*ratio*) ist. Diese Liebe zur Weisheit aber ist eine Erleuchtung der erkennenden Seele von jener reinen Weisheit und in gewisser Weise ein Zurückziehen auf sie selbst und ein Aufruf, so dass das eifrige Streben nach der Weisheit als ein Streben nach Göttlichkeit und als eine Freundschaft zu jenem reinen Geiste erscheint. Diese Weisheit folglich fügt jedem Geschlecht der Seelen die Würde ihrer Göttlichkeit ein und bringt sie zu dem der Natur spezifischen Vermögen und der Reinheit zurück. Hier hat die Wahrheit des intellekthaften und diskursiven Denkens als auch die heilige und makellose Reinheit des Handelns ihren Ursprung.“²⁹

Mithilfe der Philosophie macht sich die Seele auf den Weg zur Weisheit, die hier noch etwas vage als lichtbringende Quelle, als etwas Göttliches und Reines beschrieben wird, das diese Reinheit, Göttlichkeit und Helle auf die sich annähernde Seele überträgt, so dass die angegliche Seele ihrem spezifischen Wesen gemäß tätig werden kann – d. h. sich sowohl im Denken als auch im Handeln mit

adfigam, ut perturbatione depulsa sospes in patriam meo ductu, mea semita, meis etiam uehiculis reuertaris.

²⁹ Boeth., in Isag. 1, 7,11–23: est enim philosophia amor et studium et amicitia quodammodo sapientiae, sapientiae uero non huius, quae in artibus quibusdam et in aliqua fabrili scientia notitiaque uersatur, sed illius sapientiae, quae nullius indigens, uiuax mens et sola rerum primaeva ratio est. est autem hic amor sapientiae intellegentis animi ab illa pura sapientia inluminatio et quodammodo ad se ipsam retractio atque aduocatio, ut uideatur studium sapientiae studium diuinitatis et purae mentis illius amicitia. haec igitur sapientia cuncto equidem animarum generi meritum suae diuinitatis inponit et ad propriam naturae uim puritatemque reducit. hinc nascitur speculationum cogitationumque ueritas et sancta puraque actuum castimonia.

Blick auf Wahrheit und Reinheit in bester Weise verwirklichen kann. Konkreter formuliert Boethius das Wesen der Weisheit in seiner Schrift zur Arithmetik:

„Die Weisheit nämlich ist das Erfassen der Wahrheit der Dinge, die sind und ihr eigenes unveränderliches Wesen (*substantia*) erlangen. Man sagt jedoch, dass jene Dinge sind, die weder durch Zunahme wachsen noch durch Verkleinerung verringert werden noch sich durch Wandel verändern, sondern die sich stets in ihrem eigenen Vermögen auf Grundlage ihrer Natur bewahren.“³⁰

Wenig später führt Boethius fort:

„Von den Dingen also, das heißt, von dem, was im eigentlichen Sinn ist, und durch seinen Namen als Seiendes bezeichnet wird, bietet die Weisheit Wissen an.“³¹

Der Zustand der Weisheit ist ein Zustand des Angeglihenseins der Seele an etwas Seiendem, d. h. an etwas, das stets auf gleiche, seinem Wesen natürliche Weise gemäß ist, sich in keiner Weise ändert. Nur hier findet sich die Wahrheit und das Wissen: in der vernunftgemäßen Erfassung des Seienden. Boethius steht damit auch in der parmenideischen Tradition von der Gleichsetzung von Denken und Sein,³² an die auch Platon und die ihm in diesem Punkt folgenden Mittel- und Neuplatoniker anknüpfen.³³ Nur Seiendes – und das bedeutet: nur etwas, das etwas Bestimmtes ist – kann erkannt werden. Der Zustand dieser Erkenntnis ist die Weisheit. Die Philosophie ist das Streben dorthin, das dazu neigt, das Unbestimmte vom Bestimmten scheiden und das Wesen des Seins erkennen zu lernen. Nun gibt es jedoch verschiedene Weisen, wie sich Seiendes den Menschen zu erkennen gibt: entweder als diskret geeinte Vielheit (*multitudo*) oder als kontinuierlich geeinte Größe (*magnitudo*), entweder für sich oder in Relation zu anderem. Diese verschiedenen Seinsweisen erfordern verschiedene Zugangsweisen

30 Boethius, *De institutione arithmetica libri duo. De institutione musica libri quinque. Accedit geometria quae fertur Boetii*, hg. von G. Friedlein, Leipzig 1867, 7,26–8,4: Est enim sapientia rerum, quae sunt suique inmutabilem substantiam sortiuntur, comprehensio veritatis. Esse autem illa dicimus, quae nec intentione crescunt nec retractione minuuntur nec variationibus permutantur, sed in propria semper vi suae se naturae subsidiis nixa custodiunt.

31 Boeth., *De arith.*, 8,13–15: Horum igitur, id est, quae sunt proprie quaeque suo nomine essentiae nominantur, scientiam sapientia profitetur.

32 Vgl. ausführlich hierzu Anja Heilmann, *Boethius' Musiktheorie und das Quadrivium. Eine Einführung in den neuplatonischen Hintergrund von De institutione musica*, Göttingen 2007, S. 120–130.

33 Vgl. zur genauen Analyse des Zusammenhangs von Denken und Sein bei Platon (und Aristoteles) Arbogast Schmitt, *Denken und Sein bei Platon und Descartes: Kritische Anmerkungen zur ‚Überwindung‘ der antiken Seinsphilosophie durch die moderne Philosophie des Subjekts*, Heidelberg 2011, S. 91–151, insb. S. 110–116. Zur ausführlichen Erläuterung der Bedeutung von „Sein“ als „etwas Bestimmtes sein“ und Bestimm-Seiendem, sowie der Ursprünge dieser Tradition, vgl. Arbogast Schmitt, *Parmenides und der Ursprung der Philosophie*, in: Ernst von Angehrn (Hg.), *Stuttgart / Leipzig 2007*, S. 109–139, insb. S. 114.

und Unterscheidungen und damit verschiedene Wissenschaften. In der Arithmetik werden die Vielheiten für sich unterschieden, in der Musik das Verhältnis einer Vielheit zu einer anderen, in der Geometrie werden die unbewegten Größen für sich untersucht, in der Astronomie die bewegten Größen.³⁴ Boethius ist der Erste, der von dem Vierweg als *quadrivium* spricht, der notwendig beschriften werden muss, um zu der Weisheit zu gelangen, denn nur dadurch erfasse man das Sein in all seinen Aspekten:

„Wenn ein Forscher sich von diesen vier Teilen fern hält, wird er auch nicht das Wahre finden können. Und ohne eine gewisse Betrachtung der Wahrheit wird es keinem gelingen, richtig weise zu sein. Weisheit ist nämlich Erkenntnis und ungeschmälertes Erfassen von jenen Dingen, die wahr sind. Ich verkünde also demjenigen, der dies, d. h. diese Wege zur Weisheit, verschmäht, dass er nicht in der Lage sein wird, angemessen Philosophie zu betreiben, wenn nämlich Philosophie Liebe zur Weisheit ist, welche er durch seine Missachtung zuvor gering geschätzt hat. [...] Es steht folglich fest, dass derjenige, der dies übergeht, für jegliche philosophische Bildung verloren ist. Dies ist nun der Vierweg (*quadrivium*), den diejenigen gehen müssen, deren vortrefflichere Seele von den uns angeborenen Sinneswahrnehmungen zu den zuverlässigeren Erkenntnissen des Intellekts geführt wird. Denn es gibt gewisse Stufen und bestimmte Ausmaße der Entwicklungen, auf denen es möglich ist aufzusteigen und fortzuschreiten, so dass diese Disziplinen jenes Auge der Seele – das, wie Platon sagt, angemessener sei gerettet und ausgebildet zu werden als die vielen Augen des Körpers, weil durch dieses Licht allein die Wahrheit aufgespürt und gesehen werden kann –, jenes den körperlichen Sinnen verborgene und beraubte Auge wieder zum Erleuchten bringen.“³⁵

34 Vgl. ausführlich zu den Grundlagen und der platonischen Tradition der Herleitung des Quadriviums Gyburg Radke, *Die Theorie der Zahl im Platonismus*, S. 242–261 sowie Anja Heilmann, *Boethius' Musiktheorie und das Quadrivium. Eine Einführung in den neuplatonischen Hintergrund von De institutione musica*, S. 23–67 sowie S. 88–130.

35 Boeth., *De arith.*, 9,6–10,7: Quibus quattuor partibus si careat inquisitor, verum invenire non possit, ac sine hac quidem speculatione veritatis nulli recte sapiendum est. Est enim sapientia earum rerum, quae vere sunt, cognitio et integra comprehensio. Quod haec qui spernit id est has semitas sapientiae ei denuntio non recte esse philosophandum, siquidem philosophia est amor sapientiae, quam in his spernendis ante contempserit.[...] Constat igitur, quisquis haec praetermiserit, omnem philosophiae perdidisse doctrinam. Hoc igitur illud quadrivium est, quo his viandum sit, quibus excellentior animus a nobiscum procreatis sensibus ad intellegentiae certiora perducitur. Sunt enim quidam gradus certaeque progressionum dimensiones, quibus ascendi progredique possit, ut animi illum oculum, qui, ut ait Plato, multis oculis corporalibus salvari constituique sit dignior, quod eo solo lumine vestigari vel inspicere veritas queat, hunc inquam oculum demersum orbatumque corporeis sensibus hae disciplinae rursus inluminent.

Mit dem Auge der Seele als Bild für das Erkenntnisvermögen³⁶ verweist Boethius hier auf das unmittelbare Ziel der philosophischen Ausbildung: die Fähigkeit, über die Aktivierung des Intellekts jenseits von Sinneswahrnehmungen das Wahre finden zu können. Nur wer versteht, wie sich die verschiedenen Einheiten des Seins konstituieren, kann die Bestimmtheit und das Unveränderliche erfassen und dieses von Umbestimmtem und Veränderlichem unterscheiden. Die Wissenschaften des *Quadriviums* lehren den Schüler folglich, die Wahrheit der seienden Dinge zu erfassen, und bilden die Pfade zur Weisheit, d. h. zur Ermöglichung der Angleichung der Seele an immer höhere Bestimmtheiten bis schließlich zur menschenmöglichen Erfassung des Göttlichen,³⁷ mit der, wie wir anhand der *Consolatio* verdeutlicht haben, die Glückseligkeit einhergeht. Doch welche Rolle spielt nun die Logik auf diesem Weg zur Weisheit? Auf dem Vierweg findet sie offenbar nicht ihren Platz.

2.4 Funktion der Logik

Nachdem Boethius in seinem ersten Kommentar zur *Eisagogê* der Philosophie den Bildungsauftrag zur Weisheit zuschreibt, unterteilt er diese in ihren theoretischen und ihren praktischen Teil. Diese Teile unterteilt er wiederum in ihre Bereiche. Anschließend kommt er auf die Kunst zu sprechen, die die Griechen *Logikê* zu nennen pflegen:

„Hinzu kommt, damit diese (Teile) sein können und damit das Höhere erkannt werden kann, die überaus notwendige und ertragreiche Frucht jener Kunst, die die Griechen Logik nennen, wir die Kunst vom rationalen Denken (*ars rationalis*) nennen können. Weil durch die richtige logische Argumentation (*ratio*) einer Rede das, was wahr und angemessen ist, nicht durch die Krümmung und Abweichung eines Fehlers getäuscht werden kann. Diese Kunst beurteilen sie in gewissem Sinne als einen Teil der Philosophie, in gewissem Sinne nicht als Teil, sondern Werkzeug und gewissermaßen Ausstattung. Auf welche Weise genau sie dies tun und welcher der beiden Anregungen sie für die Logik Glauben schenken, soll in einem anderen Werk Erwähnung finden. Diese Untersuchung aber über die Gattung (*genus*), die Art (*species*), die Differenz, das Proprium und die Akzidenz bereitet für uns in jeder Erkenntnis der Philosophie gewissermaßen den Weg. Denn wenn wir lehren, was Gattung, was Art ist, verstehen wir auch, dass die Philosophie die Gattung ist, die theoretische und die prakti-

³⁶ Vgl. zum Ursprung den Kontext um Plat. rep. 533c.

³⁷ Vgl. ausführlich hierzu Anja Heilmann, Boethius' Musiktheorie und das Quadrivium. Eine Einführung in den neuplatonischen Hintergrund von *De institutione musica*, S. 104–129.

sche Philosophie zweifelsohne die Arten sind. Die Logik aber, ob sie auch eine Art ist, genau das können wir mithilfe der *Ratio* abwägen.“³⁸

Es ist demnach die Logik, die es ermöglicht, durch Rede das, was zu erkennen ist, und das, was zu tun ist, wahrheitserhaltend zu vermitteln. Ohne die Kunst der Logik wären weder theoretische noch praktische Philosophie zielführend, weil nicht zu erkennen wäre, ob die Hinführung zu den Erkenntnissen und Handlungsweisungen richtig oder fehlerhaft, überzeugend oder irreführend ist. In seinem zweiten Kommentar vertieft Boethius die hier nur angedeutete Funktion und Leistung der Logik und die Frage nach der Verortung der Logik in Relation zur Philosophie.

Die Tätigkeiten der menschlichen Seele dreiteilt Boethius zunächst in das Erfassen von Anwesendem, das Erkennen von Abwesendem und das Suchen und Finden von Unbekanntem. Das Vermögen der schlussfolgernden Seele (*vis animae ratiocinantis*) verteile all seine Leistungen auf zwei Dinge: zum einen auf das Erkennen der Natur der Dinge durch eine sichere Methode der Forschung, zum anderen auf das Wissen für das richtige Handeln. Hierbei sei es beinahe unvermeidbar, dass der forschende Geist vom rechten Weg abkomme. Boethius verweist beispielhaft auf Epikur und dessen geschlussfolgerte ethische und naturphilosophische Annahmen. Epikurs Unerfahrenheit in der Kunst des logischen Argumentierens und sein Glaube, dass alles, was sich aus der Schlussfolgerung ergibt, auch wahrhaft so sei, sei Ursache für seine fehlerhaften Ergebnisse.³⁹ Denn anders als beim Abzählen, wo es zu jeder gezählten Zahl als Äquivalent einen gezählten Gegenstand gebe, führe das schlussfolgernde Argumentieren ohne Kenntnis von logischen Grundlagen zwangsläufig zu Falschaussagen.

„Dieses gilt aber nicht in gleicher Weise beim logischen Argumentieren (*disputatio*). Und nicht alles, was sich im Verlauf der Worte findet, erhält die Natur als unabänderlich. Daher ist es notwendig, dass diejenigen Fehler begehen, die über die Natur der Dinge forschen, ohne die Wissenschaft vom logischen Argumentieren zu beachten. Wenn nicht zuerst die Wissenschaft kommt, die zeigt, welche Schlüsse die Wahrheit des Arguments erhalten, welche nur eine Wahrscheinlichkeit weitergeben, und wenn man nicht zuerst lernt zu erkennen, welchen Argumenten man vertrauen

38 Boeth., in Isag. 1, 9,23–10,11: Ad haec igitur ut fieri possint et ut superiora intellegi queant, necessarius maximus uberrimusque fructus est artis eius quam Graeci λογικήν, nos rationalem possumus dicere. quod recta orationis ratione quid uerum quidque decens sit, nullo erroris flexu diuerticulouae fallatur. quam quidem artem quidam partem philosophiae, quidam non partem, sed ferramentum et quodammodo supellectilem iudicarunt. qua autem id utrique impulsu ratione crediderint, alio erit in opere commemorandum. haec autem generis, speciei, differentiae, proprii atque accidentis disputatio in omni nobis philosophiae cognitione quasi quandam uiam parat. nam cum quid genus sit docemur, quid species, intellegimus genus esse philosophiam, species uero indubitanter theoreticen et practicen. de logica uero, utrum sit species, eadem hac possumus ratione pendere.

39 Vgl. Boeth., in Isag. 2, 138,4–17.

kann und welche man beargwöhnen sollte, so ist es nicht möglich, aus der Schlussfolgerung die unversehrte Wahrheit zu erkennen. [...] Es ist offensichtlich, dass zunächst die wahre und reine Natur der logischen Argumentation selbst betrachtet werden sollte, durch deren Kenntnis dann auch erkannt werden kann, ob das, was mithilfe der logischen Argumentation gefunden wird, richtig erfasst worden ist. Von hier aus sind nun die Kenntnisse der logischen Disziplin fortzuführen, welche die Modi des Argumentierens und die Schlussfolgerungen selbst als Wege des Unterscheidens zur Verfügung stellt, so dass erkannt werden kann, welche Schlussfolgerung falsch, welche aber wahr ist und welche immer, welche niemals falsch ist. Das Vermögen der Logik ist aber ein Doppeltes, zum einen ein Vermögen des Findens (der Argumente), zum anderen ein Vermögen des Beurteilens.“⁴⁰

Mit dem Finden und dem Beurteilen von Gründen hat die Logik auch ihr eigenes ganz spezifisches Ziel, woraufhin sie von einigen als eigenständiger und gleichberechtigter Teil der Philosophie neben die praktische und theoretische Philosophie gesetzt wird. Da die Logik allerdings der praktischen und theoretischen Philosophie gleichermaßen diene und sich ihren Zwecken wiederum unterordne, werde sie von anderen als bloßes Instrument der Philosophie betrachtet.⁴¹ Boethius geht hier, ohne großen argumentativen Aufwand zu betreiben, den argumentativen Mittelweg. Er kann beiden Positionen nichts entgegnen, so dass für ihn auch nichts dagegen spreche, die Logik zugleich sowohl als Teil als auch als Instrument der Philosophie zu betrachten. Er begründet diese Mittlerposition mit einem Vergleich: Die Teile des Körpers, wie Hand oder Auge, könnten ebenfalls zugleich ohne Probleme als Teil und Instrument des Körpers aufgefasst werden.⁴²

⁴⁰ Boeth., in Isag. 2, 138,17–139,20: neque enim sese res ut in numeris, ita etiam in ratiocinationibus habet. In numeris enim quicquid in digitis recte computantis euenit, id sine dubio in res quoque ipsas necesse est euenire: ut si ex calculo centum esse contigerit, centum quoque res illi numero subjectas esse necesse est: hoc uero non aequo in disputatione seruat; neque enim quicquid sermonum decursus inuenerit, id natura quoque fixum tenetur. Quare necesse erat eos falli, qui abjecta scientia disputandi de rerum natura perquirerent. Nisi enim prius ad scientiam uenerit quae ratiocinatio ueram teneat disputandi semitam, quae uerisimilem, et agnoscere quae fida, quae possit esse suspecta, rerum incorrupta ueritas ex ratiocinatione non potest inueniri. [...] uisum est prius disputationis ipsius ueramque integram considerare naturam, qua cognita tum illud quoque quod per disputationem inueniretur, an uere comprehensum esset, posset intelligi. Hinc profecta est igitur logicae peritia disciplinae, quae disputandi modos atque ipsas ratiocinationes internoscendi uias parat, ut quae ratiocinatio nunc quidem falsa, nunc autem uera sit, quae uero semper falsa, quae nunquam falsa, possit agnoscere. Huius autem uis duplex esse perpenditur, una quidem in inueniendo, altera in iudicando.

⁴¹ Vgl. hierzu Henry Chadwick, Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy, S. 108–111.

⁴² Vgl. Boeth., in Isag. 2, 142,16–143,7: „Diesen Streit schlichten wir mit eben jener Ratio. Freilich, so sage ich, hindert nichts daran, dass dieselbe Logik ihre Funktion zugleich in der Art eines Teils als auch in der Art eines Instruments erfüllen kann. Weil sie nämlich das Ziel bei

Auch wenn die Argumentation hier nicht ganz sauber ist,⁴³ wird seine Einordnung der Logik ziemlich deutlich: Er gesteht ihr zum einen einen innerhalb der Philosophie gänzlich eigenen Gegenstandsbereich (nämlich die argumentative Rede) mit eigenen Zielen (nämlich dem Finden und Beurteilen von Argumenten) zu (*finis ille logicae quem sola speculatur philosophia*). Doch stellt die Logik ihre Leistungen den beiden anderen Teilen der Philosophie zur Verfügung, ordnet sich demnach unter und dient als Rüstzeug, das die Philosophie notwendigerweise für die Findung der Wahrheit benötigt.

2.5 Fazit

Wenn Boethius seinen schriftstellerischen Plan, die Prinzipien des platonisch-aristotelischen Denkens über die Übersetzung und Kommentierung der Schriften von Platon und Aristoteles in die lateinische Sprache zu transferieren, in seiner Kommentierung zu *De interpretatione* kundtut und kurz zuvor die zwar anstrengende, aber auch schönste Früchte mit sich bringende Ausbildung der menschlichen Seele zu ihrer Bestheit anpreist, so lässt sich das vor dem Hintergrund der hier skizzierten bildungstheoretischen Grundlagen verstehen. Inmit-

sich selbst behält und dieses Ziel von der Philosophie allein betrachtet wird, kann sie als Teil der Philosophie gesetzt werden, weil jenes Ziel der Logik jedoch, welches allein die Philosophie betrachtet, auch anderen Teilen der Philosophie ihr Werk anbietet, verneinen wir nicht, dass sie ein Instrument der Philosophie ist. Es ist aber das Ziel der Logik das Finden und das Beurteilen von Argumenten. Es wird aber nicht sonderlich wundersam erscheinen, dass man dasselbe als Teil und als Instrument annehmen kann, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf die Teile des Körpers richten, bei denen es auch vorkommt, dass wir sie wie Instrumente gebrauchen und sie dennoch im ganzen Körper den Ort der Teile behalten. So wird die Hand nämlich zum Tasten, das Auge zum Sehen gebraucht und all die übrigen Teile des Körpers scheinen ihre eigentümliche Funktion zu haben. So dass dennoch, wenn man sich auf den Gebrauch des ganzen Körpers bezieht, sie als Instrumente des Körpers aufgefasst werden können, von denen niemand anzweifeln wird, dass sie auch Teile sind. So ist auch die Disziplin der Logik gewissermaßen ein Teil der Philosophie, weil die Philosophie allein ihre Meisterin ist, aber auch Instrument, weil durch sie die gesuchte Wahrheit der Philosophie gefunden wird.“ – Hanc litem uero tali ratione discernimus. nihil quippe dicimus impedere, ut eadem logica partis uice simul instrumentique fungatur officio. quoniam enim ipsa suum retinet finem isque finis a sola philosophia consideratur, pars philosophiae esse ponenda est, quoniam uero finis ille logicae quem sola speculatur philosophia, ad alias eius partes suam operam pollicetur, instrumentum esse philosophiae non negamus. est autem finis logicae inuentio iudiciumque rationum. quod scilicet non esse mirum uidebitur, quod eadem pars, eadem quoddam ponitur instrumentum, si ad partes corporis animum reducamus, quibus et fit aliquid, ut his quasi quibusdam instrumentis utamur, et in toto tamen corpore partium obtinent locum. manus enim ad tractandum, oculi ad uidendum, ceteraeque corporis partes proprium quoddam uidentur habere officium. quod tamen si ad totius utilitatem corporis referatur, instrumenta quaedam corporis esse deprehenduntur quae etiam partes esse nullus abnuerit. ita quoque logica disciplina pars quidem philosophiae est, quoniam eius philosophia sola magistra est, supellex uero, quod per eam inquisita philosophiae ueritas uestigatur.

⁴³ Das Auge ist zwar Teil des Körpers, Instrument aber nicht des Körpers, sondern, so auch Platon (Plat. Alk. I 129b–130c), der Seele.

ten der intensiven und extensiven, teils zähen Auseinandersetzungen mit den sprachtheoretischen Annahmen zum Aussagesatz streut er die zu Beginn zitierten Worte über die mit Blick auf die Ausbildung der Seele lohnende Anstrengung solcher Auseinandersetzungen und den Ausblick auf sein gesamtes schriftstellerisches Vorhaben ein. Bei aller Sorgfalt und Konzentration auf die einzelnen Details verliert er – und damit auch sein Leser – nicht den Blick auf den Zweck dieser Unternehmungen. Die logischen Schriften dienen demnach zwar einem eigenständigen Ziel, doch sind sie nicht Selbstzweck. Seine außergewöhnlichen Mühen einer der Sache und dem Adressaten gerechten Übertragung der Schrift und ihrer Gedanken sind ebenfalls nicht Selbstzweck. Ohne die Einsichten in die anthropologischen, erkenntnistheoretischen und theologischen Grundlagen des Platonismus und die Einsicht in die sich daraus ergebenden ethischen und bildungspraktischen Konsequenzen wären seine Investitionen in sein Übersetzungsprojekt und damit auch in seine ausführlichen Kommentierungen des *Organons* nicht zu verstehen. Jede seiner Übersetzungen oder Paraphrasierungen platonischer, aristotelischer oder neuplatonischer Texte dient dem Verständnis einer ganzheitlich erschlossenen Philosophie, deren Wesen ein Streben nach Weisheit ist, das in Glückseligkeit mündet. Der Bildungsplan, der sich aus den anthropologischen und erkenntnistheoretischen Annahmen dieser Philosophie ergibt, gibt vor, dass dieses Streben, wenn es ernsthaft zum Ziel führen soll, zwangsläufig mit den erworbenen Fähigkeiten aus den logischen Disziplinen und den Einsichten in die Vierwegwissenschaften von den verschiedenen Möglichkeiten der Einheitlichkeit des Seienden verbunden sein muss, um schließlich bereit zu sein, die Lehren einer zur Glückseligkeit führenden Theologie zu durchlaufen. Sowohl innerhalb der logischen Ausbildung als auch innerhalb der quadrivialen Ausbildung gibt es eine Ordnung der verschiedenen Disziplinen. In der Logik, deren Ziel das Finden und Beurteilen von Argumenten ist, führt der Weg vom Einstieg durch Porphyrios' Einführung in die Prädikabilien über die Lehre der Bezeichnungsweisen mit Blick auf die Relation zwischen Wort und Sache und über die Lehre zum Aussagesatz bis zu den Untersuchungen der verschiedenen Syllogismen.⁴⁴

Dass der hier dargelegte bildungstheoretische Horizont, vor dem Boethius sein Übersetzungsprojekt als Ganzes angeht und anordnet, nicht das Ergebnis einer bloß äußerlich-formalen Übernahme platonischer Bildungstheorien darstellt, sondern der skizzierte Bildungsplan inhaltlich in einem Verständnis einer einheitlichen Seelentheorie begründet ist, soll durch das folgende Kapitel belegt werden.

44 Vgl. Boeth., in Isag. 1, 14,18–25: Sic igitur cum ante apodicticam dialecticamque rem syllogistica praelegatur, ante syllogisticam in propositionibus primus labor sit, ante propositiones in categoriis pauca desudent, ante categorias quae generibus, speciebus, differentiis, propriis, accidentibusque censentur, ordo est de his ipsis rebus pauca praelibare. Recte igitur ut filo lineae quodam hic Porphyrii liber primus legentibus studiorum praegustator et quodammodo initiator occurrit.

3 Boethius' Seelenkonzeption – Beispiel eines impliziten Wissenstransfers

Die Darstellung der Einheitlichkeit der Psychologie, die sich in Boethius' Texten finden lässt, erfüllt neben der inhaltlichen Unterfütterung des boethianischen Bildungsplans zwei weitere Zwecke für die vorliegende Studie. Zum einen bietet die Seelen- und damit verbundene Erkenntnistheorie die Basis für die sprachphilosophischen Grundlagen, die wiederum die Übersetzungspraxis und -methoden des Boethius entscheidend prägen. Zum anderen dient die Darstellung der Seelenkonzeption als einer einheitlichen dem Nachweis, dass Boethius neben den expliziten und offensichtlichen Wissenstransferleistungen, die vor allem das Gebiet der aristotelischen Logik und der Übersetzung von Begrifflichkeiten umfassen, auch mehr oder weniger deutlich und markierend philosophische Konzepte in den lateinischsprachigen Kulturraum überträgt, ohne dass er sich in einer Schrift explizit und zusammenhängend mit diesem Thema befasst. Die Darstellung der boethianischen Seelenlehre soll hier folglich als Beispiel eines auf verschiedenen Ebenen stattfindenden impliziten Wissenstransfers dienen, durch den Boethius seinerseits seine Transferpraxis begründet und gleichzeitig für den interessierten und aufmerksamen Leser ein philosophisches Konzept vermittelt.

Ziel dieses Kapitels wird es demnach nicht sein, den Transfer der Seelenlehre von Aristoteles bis zu Boethius historisch zu beschreiben und nachzuvollziehen.¹ Stattdessen sollen die Transferleistungen des Boethius unter dem Blickwinkel untersucht werden, dass sein Werk für zahlreiche Generationen nach ihm den ausschließlichen Ausgangspunkt für Folgetransfers von aristotelischem Wissen darstellte. Demnach steht die Frage im Mittelpunkt, welche Aspekte der aristotelischen Seelenlehre Boethius überhaupt bewahrte und vermittelte und wie sich dieser Transfer einer Seelenlehre, der im gesamten Werk als unterschwellig, aber auch kontinuierlich zu beobachten ist, charakterisieren lässt.

1 Ausführlich zu den Quellen der logischen Texte des Boethius und der Reihenfolge der Erstellung der Texte vgl. John Magee, *On the Composition and Sources of Boethius' Second Peri Hermeneias Commentary*; Monika Asztalos, *Boethius as a transmitter of Greek logic to the Latin West: the Categories*; Henry Chadwick, *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, S. 127–131. Die radikale These, dass Boethius mit ausschließlich einem Codex arbeite, formulierte außerdem James Shiel, *Boethius' Commentaries on Aristotle* (repr. 1958) sowie James Shiel, *Boethius' Commentaries on Aristotle*, in: Richard Sorabji (Hg.), *Aristotle Transformed: the Ancient Commentators and their Influence*, London 1990, S. 349–372. Vgl. auch unten S. 153ff.

3.1 Theoretische und praktische Verortung der Seelentheorie in Boethius' Werk

In Boethius' schriftstellerischem Schaffen lässt sich kein Werk finden, das sich explizit und zentral der Seelenauffassung widmet. Wir finden Übersetzungen, Kommentare, Traktate zu oder Hinweise auf Schriften zu den vier mathematischen Disziplinen des (durch ihn so benannten) Quadriviums, zur Physik, zur Logik und zu christlich-theologischen Problemen sowie die *Philosophiae Consolatio*. In diesen Texten vermittelt Boethius, wie wir sehen konnten, eine Wissenschaftssystematik, der ein konkretes Bildungsziel zugrunde liegt und offenbart seinen eigenen schriftstellerischen Plan. Als Bildungsziel wird das Erlangen von Weisheit, d. h. die Ausbildung der Fähigkeit, die Wahrheit vom unveränderlich Seienden zu erfassen,² definiert. Die Erwähnung dieses Bildungsziels zieht sich in unterschiedlicher Formulierung durch sein gesamtes Werk.³ Der Weg zu diesem Ziel führe über die philosophische Bildung, die sich in einen praktischen und einen theoretischen Teil gliedern lasse, und über die Logik, die zugleich als Teil und Instrument der Philosophie als unabdingbarer Bestandteil des Bildungsprogramms dargestellt wird.⁴ Die Vermittlung des Bildungsprogramms in den lateinischsprachigen Raum koppelt Boethius nach der Erstellung eines auf den mathematischen Schriften von Nikomachos und Ptolemaios aufruhendem propädeutischen Quadriviums an sein ehrgeiziges Vorhaben, sämtliche Schriften der beiden Philosophen ins Lateinische zu übertragen, deren Denken das Fundament für dieses Programm darstellt: Platon und Aristoteles.⁵ Der Transfer dieses Denkens erschöpft sich für Boethius offenkundig jedoch nicht in schlichter Übersetzungsarbeit. Stattdessen sieht Boethius den Bedarf, die Übersetzungen durch Kommentare zu begleiten und zu verfeinern, um damit für sich und die Leser zu einem umfassenderen Verständnis der platonischen und aristotelischen Philoso-

2 Vgl. Boeth., *De arith.*, 7,21–12,22

3 Vgl. u. a. die Formulierung des Ziels (1) als Erleuchtung des Auges des Geistes (Boeth., *De arith.*, 10,3–7: *ut animi illum oculus, qui, ut ait Plato, multis oculis corporalibus salvari constituitque sit dignior, quod eo solo lumine vestigari vel inspicere veritas queat, hunc inquam oculus demersum orbatumque corporeis sensibus hae disciplinae rursus inluminet*); (2) als die Ausbildung der spezifischen Vermögen durch Teilhabe an göttlicher Weisheit (vgl. Boeth., in PH1, 7,11–23); (3) als Verwirklichung der menschlichen Tugenden und die Ernte der schönsten Früchte (Boeth., in PH2, 79,1–9); (4) als Fähigkeit, jedes Ding so zu erfassen, wie es ist (vgl. Boethius, *De Trinitate: Liber Quomodo Trinitas Unus Deus Ac Non Tres Dii*, in: Michael Elsässer (Hg.), *Die theologischen Traktate: lateinisch-deutsch*, Hamburg 1988, c.2,3–4: *eruditi est hominis unumquodque ut ipsum est ita de eo fidem capere temptare*) oder (5) als Gotteserkenntnis bzw. die Erlangung der Gottheit und Glückseligkeit (vgl. Boeth., *cons.*, III,10p.39–43).

4 Zur Logik vgl. Boeth., in *Isag.* 1, 9,23–10,11 bzw. Boeth., in PH2, 138,4–143,7, zur Aufteilung der Philosophie vgl. Boeth., *Trin.* c.2 und Boeth., in *Isag.* 1, 7,5–9,23.

5 Vgl. Boeth., in PH2, 79,9–80,6.

phie zu gelangen.⁶ Hierzu gehört auch die Einbeziehung der Kommentartradition, deren Autoren ihm zu einem großen Teil als Grundlage für seine Differenzierungen und Erläuterungen dienen, ohne bei der Einordnung und Bewertung auf die eigene Urteilskraft oder die Erstellung eigener Handbücher als Ergänzung für Einsteiger zu verzichten. Für Boethius galt die Beherrschung der Logik für die Inhalte der praktischen und theoretischen Philosophie als derart unverzichtbar,⁷ dass er sich bis zu seiner Verhaftung mehr als 15 Jahre mit der Übersetzung, Kommentierung und Erstellung eigener Textbücher zur Logik beschäftigte. Mit Blick auf seinen schriftstellerischen Plan kam er aufgrund seines frühen Todes durch Hinrichtung und aufgrund seiner vorherigen Fokussierung auf die Logik nicht über den intensiven und extensiven Transfer immerhin des Großteils des *Organons* hinaus.⁸ Die Übertragung weiterer aristotelischer Schriften fiel damit sowohl der politischen Situation als auch seiner Gewissenhaftigkeit im Verständnis dessen, was zu einer Übertragung einer Wissenstradition von einer Sprache in die andere gehört, zum Opfer.

Den Platz der philosophischen Beschäftigung mit der Seele innerhalb seines wissenschaftlichen Stufensystems hat Boethius genau festgelegt. Nach der Logik habe die Beschäftigung mit der praktischen Philosophie, anschließend die Beschäftigung mit der theoretischen Philosophie zu erfolgen.⁹ Die theoretische Philosophie wiederum behandelt aufsteigend die Prinzipien der körperlichen Welt (Physik), der mit Körpern in Verbindung geratenen Seelen und der für sich und ohne jede Körperlichkeit bestehenden *intellectibilia (noëta)*, der Theologie. Die Lehre über die menschliche Seele gehöre demnach in den zweiten Bereich der theoretischen Philosophie, in dem mithilfe des Verstandes eigenständige Wesenheiten erfasst werden sollen, die bereits in Berührung mit Körperlichkeit stehen.¹⁰

Da Boethius in der systematischen Durchführung und Übersetzung seines an Platon, Aristoteles und den Kommentatoren orientierten Bildungsprogramms

6 Zu Boethius' Befürchtung, dass das Wissen verloren gehen könne, vgl. Henry Chadwick, Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy, S. 69 sowie unten S. 147ff.

7 Vgl. hierzu ausführlich oben, S. 27ff.

8 Zwischen der Bearbeitung der *Eisagogê* und seinem Tod im Jahre 524 liegen ungefähr 19 Jahre. In seine letzte Schaffensperiode nach 521 fielen immerhin noch die Übersetzungen der *Topica*, *Sophistici Elenchi* und der *Analytica Priora*, vgl. zur Werkchronologie Taki Suto, Boethius on Mind, Grammar and Logic, S. XIX, Chart 2 sowie Joachim Gruber, Boethius: Eine Einführung, S. 13.

9 Vgl. die Beschreibung des Gewands der *Philosophia* in der *Consolatio*, auf dem der Aufstieg in Stufen von der praktischen zur theoretischen Philosophie symbolisiert ist, Boeth., cons., I,1p.4: Harum in extrema margine II Graecum, in supremo uero θ , legebatur intextum. Atque inter utrasque litteras in scalarum modum gradus quidam insigniti uidebantur quibus ab inferiore ad superius elementum esset ascensus. In Boeth., in Isag. 1, 1,8–10 findet sich eine absteigende Auflistung der Lehrgegenstände der theoretischen und praktischen Philosophie.

10 Vgl. Boeth., in Isag. 1, 8,18–9,6. Zur Philosophie als Weg der Ausbildung der eigenen Erkenntnisvermögen zur Erfassung von Bestimmtheiten, vgl. ausführlich oben, S. 14ff.

diese Stufe der Philosophie nicht erreichte, aber sowohl bei der Erläuterung der logischen Schriften als auch bei der Ausführung seiner ethischen Schrift, der *Consolatio*, auf seelentheoretische Erklärungen zugreifen muss, ohne jedoch auf eine lateinische Grundlage für die ihm zugrunde liegende Seelentheorie verweisen zu können, finden sich in diesen Texten mehr oder weniger ausführliche Darlegungen zu der Seelenlehre, die das Fundament seiner Philosophie bildet. Denn während Verweise von Aristoteles oder den griechischsprachigen Kommentatoren auf *De anima* sinnvoll und fruchtbar sein können, würden jene Verweise für Boethius' Leserschaft ins Leere laufen. Boethius formuliert in seinem zweiten Kommentar zur *Eisagogê* für sich selbst den Anspruch, dass seine lateinischen Texte auch ohne einen weiteren Blick in die griechischen Originale vollständig verstehbar seien.¹¹ Boethius rechnet nicht damit, dass seine Leserschaft auf das aristotelische Gesamtwerk zugreifen kann, geschweige denn auf die umfangreichen Debatten der griechischen Kommentartradition, sei es, aus Gründen der schlechten Verfügbarkeit der Texte, sei es aus Gründen des Rückgangs der griechischsprachigen Ausbildung. Somit ist es für Boethius unvermeidbar, wesentliche Einsichten der aristotelischen Seelenlehre wiederzugeben, nicht nur weil in den von ihm bearbeiteten Texten explizit auf *De anima* verwiesen wird, sondern auch, weil diese Seelentheorie die Grundlage der von ihm vermittelten Bildungstheorie darstellt. Die Ganzheitlichkeit des platonisch-aristotelischen Denkens, das Boethius ins Lateinische übertragen möchte, verführt ihn dazu, auch in seinen Kommentaren und philosophischen Schriften, die sich nicht zentral und explizit mit der Seele befassen, stets auf die Seelenlehre einzugehen.

Ziel wird es nun sein zu zeigen, dass Boethius dadurch die wesentlichen Elemente der aristotelischen Seelenlehre in den lateinischen Sprachraum transferiert. Anhand von drei Stellen sollen hier zum einen die Inhalte, zum anderen die Funktionen der seelentheoretischen Ausführungen herausgestellt und eingeordnet werden, um schließlich das Spezifikum dieses impliziten Wissenstransfers herauszuarbeiten. Diese Untersuchung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Vielmehr sollen hier drei Stellen präsentiert werden, die zum einen verschiedene, aber zentrale Aspekte der Seelenlehre präsentieren und zum anderen verschiedene Weisen der (mehr oder weniger impliziten) Bezugnahme auf die Seelenlehre innerhalb von Boethius' Werk offenlegen. Zunächst soll auf den der Einordnung der Logik in die Philosophie dienenden Exkurs zu den verschiedenen Seelenvermögen im ersten Kommentar zur porphyrischen *Eisagogê* eingegangen werden (Abschnitt 4.2). Anschließend untersuchen wir die Spezi-

¹¹ Vgl. Boeth., in Isag. 2, 135,5–13: Secundus hic arreptae expositionis labor nostrae seriem translationis expediet, in qua quidem uereor ne subierim fidi interpretis culpam, cum uerbum uerbo expressum comparatumque reddiderim. cuius incepti ratio est quod in his scriptis in quibus rerum cognitio quaeritur, non luculentae orationis lepos, sed incorrupta ueritas exprimenda est. quocirca multum profecisse uideor, si philosophiae libris Latina oratione compositis per integerrimae translationis sinceritatem nihil in Graecorum litteris amplius desideretur.

fikationen zum Denkvermögen im Rahmen der sprachphilosophischen Erläuterungen des zweiten Kommentars zu *De interpretatione* (Abschnitt 4.3). Schließlich wird es einen Ausblick geben, wie die seelischen Erkenntnisvermögen mit Blick auf ihre spezifischen Gegenstände im Kontext der Ethik der *Consolatio* charakterisiert werden (Abschnitt 4.4).

Es sei noch kurz darauf verwiesen, dass die Hinzunahme der aristotelischen Psychologie zur Erklärung von Sprachtheorie, Bildungstheorie und Ethik für Boethius eine bewusste Entscheidung für dieses Seelenmodell und damit gegen andere Seelenmodelle darstellt und somit nicht als das Ergebnis eines unreflektierten oder eklektischen Zusammentragens gelesen werden darf. Denn die Seelenmodelle der hellenistischen Schulen waren durch Cicero (z. B. in den *Academici Libri*) und Augustinus (z. B. in *Soliloquia*, *De Immortalitate Animae*, *De Animae Quantitate*, *De Duabus Animabus*, *Contra Academicos*) auch im lateinischen Sprachraum bekannt. Boethius selbst kennt die entsprechenden Philosopheme in erster Linie aus seinen griechischen Quellen und stellt sich explizit gegen sie. Bereits in seinen frühen logischen Texten verweist er immer wieder auf die methodischen Unzulänglichkeiten dieser Schulen, die zu unsinnigen Annahmen führten.¹² Auch in seinem letzten Werk fasst er seine Einstellung zu diesen Schulen unmissverständlich zusammen, wenn er deren Anhänger als Pöbel bezeichnet, der das Gewand der Philosophie in Stücke zerrissen habe und mit den dabei erworbenen Fetzen bloß den Schein eines Philosophentums aufrechtzuerhalten suche.¹³ Im vierten Gesang des fünften Buches der *Consolatio* sucht er sogar die direkte Konfrontation mit der stoischen Erkenntnistheorie.¹⁴ Boethius kennt die scheinbaren Alternativen zur aristotelischen Seelenlehre und zeigt sowohl die Unzulänglichkeiten auf, die zu den materialistischen Annahmen führen, als auch die Probleme, die sich daraus ergeben.

Diese philosophieartigen ‚Fetzen‘ der hellenistischen Schulen taugen folglich nicht als Grundlage für sein ganzheitlich angelegtes Bildungsprogramm. Wenn er für seine Texte seelentheoretische Fundierungen benötigt, greift er auf das Repertoire des aristotelischen Denkens zurück. Anhand der drei genannten Beispiele soll nun gezeigt werden, dass, warum und wie er Aristoteles' Philosophie zu den Seelenvermögen in seinem Projekt transferiert.

12 Vgl. z. B. zu Epikur Boeth., in Isag. 2, 138,4–17 und zu den Debatten über die Notwendigkeit und den Zufall Buch 3 des zweiten Kommentars zum 9. Buch von *De interpretatione* Boeth., in PH2, 185–250.

13 Vgl. Boeth., cons., I,3p.7 f.: cuius hereditatem cum deinceps Epicureum vulgus ac Stoicum ceterique pro sua quisque parte raptum ire molirentur meque reclamantem renitentemque velut in partem praedae traherent, vestem quam meis texueram manibus disciderunt abrep-tisque ab ea panniculis totam me sibi cessisse credentes abiere. in quibus quoniam quaedam nostri habitus vestigia videbantur, meos esse familiares imprudentia rata nonnullos eorum profanae multitudinis errore pervertit.

14 Vgl. Boeth., cons., V,4c.

3.2 Über die Einteilung der Seelenvermögen im Kommentar zur *Eisagogê*

In der Einleitung zu seinem zweiten Kommentar zur porphyrischen *Eisagogê* versucht Boethius nicht nur vordergründig die Funktion der Logik für die Philosophie zu beschreiben und ihren Nutzen zu erklären, sondern darüber hinaus auch den Sinn des Philosophierens überhaupt zu begründen. Bevor er also auf knapp 200 Seiten die verschiedenen Arten der Prädikation verständlich zu machen sucht, rechtfertigt er die Notwendigkeit und Sinnhaftigkeit dieser Mühen auf einem existentiellen Niveau: Die Logik diene demnach in unverzichtbarer Weise der Philosophie, während die Philosophie die Erzeugerin des höchsten Gutes für die menschliche Seele sei.¹⁵ Damit ist die Optimierung der Seele als indirektes Ziel auch dieser logischen Einführungsschrift übergeordnet. Im Sinne eines geordneten Voranschreitens und einer Kontextualisierung seiner Lehrschrift innerhalb des Bildungsprogramms beginnt Boethius folglich mit allgemeinen Bemerkungen zur Seele selbst, ehe er das Verhältnis von Philosophie zur Logik behandelt.¹⁶ So findet sich zu Beginn einer Schrift, die mit ihren Übersetzungen und Diskussionen zu den (fünf) philosophischen Grundbegriffen für das Mittelalter ungeheuer wirkmächtig war, indem sie das Fundament für den Universalienstreit legte, eben auch jene Bestimmung von den drei verschiedenen Seelenvermögen:

„Im Ganzen lassen sich drei Arten von Seelenvermögen in belebten Körpern finden. Eine davon nun verleiht dem Körper Leben, so dass er durch Hervorgehung wachen und durch Ernährung fortbestehen kann. Das zweite Seelenvermögen gewährt das sinnliche Urteil. Das dritte Vermögen ist verbunden mit dem Vermögen des Geistes und der Vernunft.“¹⁷

Im Folgenden fasst Boethius die grundsätzlichen Eigenschaften und Abhängigkeiten dieser Seelenvermögen, wie man es auch aus dem zweiten Buch von *De anima* kennt, zusammen. Während das Nährvermögen, das bereits bei denjenigen Lebewesen anzutreffen sei, die nicht zur Ortsbewegung in der Lage sind, auch ohne die Vermögen zur sinnlichen und intelligiblen Unterscheidung tätig sein kann, setze zum einen das Vermögen zur sinnlichen Unterscheidung das Nährvermögen und zum anderen das Vermögen zur Erfassung intelligibler Sachverhalte das Vermögen zur Sinneswahrnehmung voraus. Lebewesen, die zur Sinneswahrnehmung in der Lage sind, haben demnach nicht nur die Mög-

¹⁵ Vgl. ausführlich hierzu oben S. 14ff.

¹⁶ Vgl. Boeth., in *Isag.* 2, 135,13–136,2: et quoniam humanis animis excellentissimum bonum philosophiae comparatum est, ut uia et filo quodam procedat oratio, ex animae ipsius efficientiis oriendum est.

¹⁷ Boeth., in *Isag.* 2, 136,2–6: triplex omnino animae uis in uegetandis corporibus deprehenditur. quarum una quidem uitam corpori subministrat, ut nascendo crescat alendoque subsistat, alia uero sentiendi iudicium praebet, tertia uis mentis et ratione subnixa est.

lichkeit über fünf verschiedene Sinne Unterscheidungen zu treffen und dadurch die Formen von den Gegenständen zu erfassen, die gerade durch die Präsenz eines sinnlichen Körpers auf sie einwirken,¹⁸ sondern auch die Möglichkeit einmal durch die Sinne wahrgenommenen Bilder der Formen mehr oder weniger lang zu bewahren und ein Gedächtnis zu bilden. Für sich allein genommen seien diese Bilder aber verworren und undeutlich (*confusas atque inevidentes*), so dass eine Verbindung und Zusammensetzung aus ihnen nichts bewirken könne. Ein Wissen über die Zukunft könne durch dieses Vermögen nicht entstehen.¹⁹

Das dritte Vermögen schließlich umfasse die anderen beiden Vermögen und nutze diese in ihrem Sinne als seien es ihre Sklaven. Denn dieses Vermögen bestehe gänzlich aus Vernunft und betätige sich entweder in der sichersten Erfassung anwesender Dinge, in der Einsicht abwesender Dinge oder in der Suche nach unbekanntem Dingen.²⁰ Dieses Vermögen werde als das spezifisch menschliche Vermögen vorgestellt, dessen Aufgabe zum einen in der Vervollkommnung und Klärung der Sinneseindrücke und Vorstellungsbilder liege, zum anderen aber vor allem durch die vollkommene Betätigung des rationalen Erkenntnisvermögens das, was die Vorstellung liefert, begründe und untermauere. Denn der Vernunftakt ermögliche es erst, Dinge, die nicht durch die Sinne und die Vorstellung erfassbar sind, zu begreifen und zu benennen.²¹ Die *res* geht dem Denken gemäß der *ordinatio suae naturae*²² voraus und besteht nach Boethius explizit *in propria substantia*. Der Vernunft sei es eigen, durch das, was ihr bekannt ist, das Unbekannte zu erforschen und nicht nur danach zu fragen, ob etwas sei, sondern auch, was es sei, wie es sei, warum es sei. In diesen vier Suchbewegungen verwirkliche sich das eigentümliche Vermögen der Vernunft.²³

Boethius hat damit dem lateinischsprachigen Mittelalter nicht nur die aristotelische Dreiteilung der Seelenvermögen²⁴ ganz explizit vermittelt, sondern bereits auf dieser einführenden Ebene auch einige für die aristotelische Psychologie cha-

18 Vgl. Boeth., in *Isag.* 2, 136,18f.: [...] non tantum eas rerum capiunt formas quibus sensibili corpore feriuntur praesente [...].

19 Vgl. Boeth., in *Isag.* 2, 136,6–137,3.

20 Vgl. Boeth., in *Isag.* 2, 137,4–8: sed uis animae tertia, quae secum priores alendi ac sentendi trahit hisque uelut famulis etque oboedientibus uitur, eadem tota in ratione constituta est eaque uel in rerum praesentium firmissima conceptione uel in absentium intellegentia uel in ignotarum inquisitione uersatur.

21 In der Diskussion um den Status der Universalien bestätigt Boethius diese Sichtweise. Das Denken erfasse entweder die unkörperlichen, nicht sinnlich erfahrbaren Dinge direkt oder unterscheide die unkörperliche Natur bzw. das Wesen einer Sache aus den körperlichen, zusammengesetzten Gegenständen, vgl. Boeth., in *Isag.* 2, 165,9–14: Genera ergo et species caeteraque uel in corporeis rebus uel in his quae sunt corporea, reperiuntur. et si ea in rebus incorporeis inuenit animus, habet illico incorporeum generis intellectum, si uero corporaliu reru genera speciesque prospexerit, aufert, ut solet, a corporibus incorporeorum naturam, et solam puramque ut in se ipsa forma est contuetur.

22 Boeth., in *PH2*, 20,30 f.

23 Vgl. Boeth., in *Isag.* 2, 137,12–138,3.

24 Vgl. Aristoteles, *De anima*, hg. von W. D. Ross, Oxford 1961, 413a10–414a10.

rakteristische Nuancen in der Beschreibung der Leistungen dieser Seelenvermögen. Vor allem die so oft nur unscharf interpretierte Unterscheidung zwischen dem Vorstellen und dem Denken ist hier sehr deutlich vorgenommen.²⁵ Denn während das Vorstellungsvermögen durch Boethius eindeutig als ein Sekundärphänomen des sensitiven Seelenvermögens beschrieben wird, insofern Vorstellungen einmal Wahrgenommenes präsent halten oder wieder hervorrufen können, wird das Denken von ihm zu den Leistungen des davon geschiedenen Vernunftvermögens gezählt, das zwar an und mittels von Vorstellungsbildern klare Erkenntnisse hervorzubringen vermag, diese Erkenntnisse jedoch aus der Erfassung von dem Denkvermögen spezifischen Gegenständen gewinnt. Während die Wahrnehmung nur die Formen aus den gegenwärtigen sinnlichen Gegenständen zu lösen imstande ist, stehen dem vernünftigen Seelenvermögen Gegenstände zur Verfügung, die nicht sinnlich zu erfassen sind. In dem Ungenügen, das sich beim bloß sinnlichen Erfassen einstellt, offenbare sich, so Boethius, die göttliche Natur im Menschen.²⁶ Erst mittels des Vermögens zur rationalen Unterscheidung seien aus den für sich noch konfusen – d. h. nicht bestimmten bzw. nicht als Einheit begriffenen Wahrnehmungen und Vorstellungen – konkrete und bestimmtere Erkenntnisse zu gewinnen. Nur durch dieses Vermögen, welches es ermöglicht, auch auf nicht durch Wahrnehmung und Vorstellung erfassbare Gegenstände zuzugreifen, entstehe dem Menschen die Möglichkeit über das sinnlich Gegebene hinaus Erkenntnisse zu den Gründen zu gewinnen. Augenfällig ist, dass Boethius die Gegenstände des Vernunftvermögens hier nicht in ihrer spezifischen Qualität beschreibt, sondern sie eher von den Qualitäten der Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung abhebt. Dies ist offenkundig seiner Didaktik geschuldet, die den *Skopos* der Schrift und das zu erwartende Publikum im Blick behält.

3.3 Die Differenzierung des Denkvermögens im Kommentar zu *De interpretatione*

Die psychologischen Exkurse in der Einleitung zu seinem *Eisagogê*-Kommentar dienen Boethius dazu, die Nützlichkeit der *Eisagogê* für die Logik aus der Funktion der Logik für die Philosophie, den Nutzen der Philosophie wiederum aus ihrer Rolle für die Bildung des Menschen und schließlich den Zweck der Bildung des Menschen aus dem Zusammenhang zwischen der Bildung des Menschen

25 Zur Unterscheidung dieser Vermögen bei Aristoteles und den Kommentatoren vgl. ausführlich Michael Krewet, *Die Theorie der Gefühle bei Aristoteles*, Heidelberg 2011, S. 329–372.

26 Vgl. Boeth., in *Isag.* 2, 137,12 f.: itaque, ut dictum est, huic diuinae naturae non ea tantum cognitione sufficiunt quae subiecta sensibus comprehendet [...]. Vgl hierzu auch Aristoteles' Aufruf, sich nicht mit dem Sterblichen zu begnügen, sondern nach dem für den Menschen Göttlichsten zu streben, d. h. seine eigenen Vernunftvermögen in bestmöglicher Weise auszubilden und zu aktivieren: Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, hg. von I. Bywater, Oxford 1894, 1177b30–1180a8.

und seinem Glück zu begründen.²⁷ Mittels einer einführenden Psychologie, die zwar deutlicher Konturen, aber aus didaktischen Gründen auch grober Binnendifferenzierungen bedarf, soll der Sinn und die Wirksamkeit seines dortigen Vorhabens seine Stütze erhalten. Während nun Boethius dort auf die Unterscheidungen der verschiedenen Seelenvermögen nur skizzierend eingeht, zwingt ihn der Eingangstext des Aristoteles in *De interpretatione* – seiner Lehre zum Aussagesatz – zu einer deutlich differenzierenden Stellungnahme zu den spezifischen Leistungen der menschlichen Seele. Denn hier präsentiert Aristoteles in schonungsloser Kürze das Fundament seiner Sprachtheorie, indem er einen Zusammenhang zwischen Geschriebenem, Gesprochenem, Erkanntem und den Dingen selbst herstellt, der ohne Kommentierung und Erklärung nicht leicht nachzuvollziehen ist. Aristoteles selbst verweist auf seinen Text über die Seele und belässt es dabei. Doch in den wenigen Zeilen liefert Aristoteles so viele philosophische Anknüpfungspunkte für Fragen, dass Boethius, der ein lateinischsprachiges Publikum im Sinn hat, dem die aristotelische Seelentheorie nicht vorliegt, hier nun gezwungen ist, die Stelle tief und vor dem Bildungshorizont der Leser zugleich verständlich zu kommentieren. Insbesondere die Formulierung von Gedanken als *pathêmata* bzw. *passiones* der Seele, das Verhältnis zwischen den Dingen und den Gedanken und der Übergang vom Denken zum sprachlichen Ausdruck des Denkens fordern tiefergehende Erläuterungen. Anhand zweier Beispiele soll hier demonstriert werden, inwiefern Boethius dem Verständnis der spezifischen Leistung des Denkvermögens weitere Differenzierungen hinzufügt: Erstens, indem er das Verhältnis zwischen dem Denkvermögen und dem Vorstellungsvermögen detaillierter beschreibt; zweitens, indem er das Verhältnis des Denkens zu seinem spezifischen Gegenstand klärt.

3.4 Abgrenzung des Denkvermögens vom Vorstellungsvermögen

Boethius verwendet in seinem zweiten Kommentar zu *De interpretatione* einen bildhaften Vergleich, um den Unterschied des Denkvermögens zu und den Zusammenhang mit einem Vermögen genauer zu fassen, zu welchem die Abgrenzung in der antiken Philosophiegeschichte nicht immer klar erschien – dem Vorstellungsvermögen:

„Denn wie Maler gewöhnlich einen Körper <zunächst> Linie für Linie umreißen und ein Fundament legen, wenn sie mit Farben die Gestalt von etwas hervorheben wollen, so liegen in natürlicher Weise die Sinneswahrnehmung und die Vorstellung der Erkenntnis des Geistes zugrunde. Denn wenn irgendeine Sache Gegenstand der Sinneswahrnehmung oder der Überlegung wird, muss zuerst eine Vorstellung entstehen, danach erst kommt der reichere Intellekt hinzu und entfaltet all jene Teile, die zu-

²⁷ Vgl. ausführlich hierzu S. 15ff.

nächst in der Vorstellung noch konfus erfasst waren. Daher ist die Vorstellung unvollkommen.“²⁸

Drei Aspekte sollen bei der Besprechung in den Fokus rücken: Erstens, welches Verständnis der genannten seelischen Vermögen kommt hier zum Vorschein, zweitens, welche Funktion erfüllt das Bild und drittens, warum fühlt sich Boethius dazu beauftragt, an dieser Stelle in einem Kommentar zur aristotelischen Satzlehre über diese verschiedenen Seelenvermögen zu diskutieren.

Abstraktes vs. reiches Denken

Deutlich wird bereits in diesen wenigen Zeilen, dass Boethius der aristotelischen Epistemologie folgt, wonach zunächst die Wahrnehmung und die Vorstellung zum einen von den Tätigkeiten des Denkens zwar verschieden sind, zum anderen aber dem menschlichen Denken zugrunde liegen. Er nimmt damit Bezug²⁹ auf Aristoteles' Äußerung, wonach ein Denken ohne Vorstellen nicht möglich sei.³⁰ Aristoteles beschreibt in *De anima* und *De memoria*³¹ sehr genau, dass die Gegenstände und Tätigkeiten des Denkens zwar von den Gegenständen und Tätigkeiten der Vorstellung zu unterscheiden seien, aber ohne diese auch nicht zustande kämen.³² Dieser von Aristoteles benannte Zusammenhang kann, wenn er isoliert betrachtet wird, zu komplett gegensätzlichen Epistemologien führen. Folgt man den Hypothesen der hellenistischen Schulen, kann aus dem zeitlich-empirischen Abhängigkeitsverhältnis leicht ein ontologisches Abhängigkeitsverhältnis gemacht werden. Demnach käme der zeitliche Vorrang der Wahrnehmung und Vorstellung einem ontologischen Primat gleich, d. h. dass das, was sich durch die Wahrnehmung in die Seele als Vorstellung eindrückt, als wahr, reich und vollkommen verstanden wird. Das Denken, das demnach von den Vorstellungen abhinge, wäre insofern sekundär zu verstehen, als es die Vollständigkeit und den Reichtum der aus der Wahrnehmung gewonnenen Vorstellung nicht übernehmen könnte, sondern stattdessen auf Akte des Abtrahierens, Sortierens, Auswählens angewiesen wäre und damit zwar Ordnung in das Vorstellungsbild brächte,

28 Boeth., in PH2, 29,3–11: Nam sicut pictores solent designare lineatim corpus atque substernere ubi coloribus cuiuslibet expriment vultum, sic sensus atque imaginatio naturaliter in animae perceptione substernitur. Nam cum res aliqua sub sensum vel sub cogitationem cadit, prius eius quaedam necesse est imaginatio nascatur, post vero plenior superveniat intellectus cunctas eius explicans partes quae confuse fuerant imaginatione praesumptae. Quocirca imperfectum quiddam est imaginatio.

29 Vgl. Boeth., in PH2, 28,1–25.

30 Vgl. Aristot., an., 432a13 f. sowie Aristoteles, *De memoria et reminiscencia*, in: *Parva naturalia*, hg. von D. Ross, Oxford 2001, 449b30 f. Zur Funktion des Vorstellungsvermögens bei Aristoteles, vgl. Michael Krewet, *Bilder des Unräumlichen. Zum Erkenntnispotential von Diagrammen in Aristoteleshandschriften*, in: *Wiener Studien* 127, 2014, S. 71–100, insb. S. 79–91.

31 Vgl. Aristot., an., 432a7–14 sowie Aristot., *de memoria*, 449b30–450a13.

32 Vgl. Boeth., in PH2, 28,1–25.

von der Fülle und Wahrheit der Vorstellung jedoch zwangsläufig entfernt wäre.³³ Innerhalb der Erkenntnistheorien der hellenistischen Schulen stellen die Gegenstände der Vorstellung die Inhalte des Denkens dar.³⁴

Boethius kennt diese hellenistische Position, wonach die Leistung des Denkens im bloßen Abstrahieren von Vorstellungsinhalten besteht,³⁵ und verdeutlicht hier die gegenteilige Position, wonach das Denken als das wortwörtlich reichere Vermögen betrachtet wird. Die Differenz zwischen Denken und Vorstellen wird als ontologischer Primat des Denkens verdeutlicht, während dem Wahrnehmen und Vorstellen oft nur ein zeitlicher Vorrang zukommt. So nimmt der menschliche Erkenntnisvorgang bei Vorstellungsbildern seinen Ausgang. Gleichzeitig wird auch alles Gedachte, sofort in Vorstellungsbilder überführt, so dass eine Vermischung von Denken und Vorstellung vorliegt. Doch Boethius macht den Unterschied explizit. Er beschreibt die Vorstellungsbilder als konfus, und zwar nicht deshalb, weil deren von unüberschaubarem Reichtum geprägte Inhalte noch nicht abstrahierend geordnet wurden, sondern weil sie inhaltlich-begrifflich leerer und quantitativ eingeschränkt sind.³⁶ In dem zitierten Bild steht die Färbung durch den Maler nicht für überflüssige Dekoration und Ausschmückung für bereits das Wesen des Gegenstandes klar und deutlich erfasste Linien, sondern für eine durch Hinzufügung von Bestimmtheit erreichte Verdeutlichung (*ubi coloribus ... expriment*) der zuvor bloß skizzierten Gestalt. Die Skizze ist das vorläufige, undeutliche Fundament, das durch die Hinzufügung von Farbe erst seinen deutlich erkennbaren Inhalt erhält. Gleichzeitig gibt sie dem Maler Orientierung, wo er seine Aufmerksamkeit hinwenden und die Farbe einfügen soll. Solch eine Stütze, die sich der Maler in der Vorbereitung durch schwache, aber orientierungsgebende Striche selbst gibt, gibt es von Natur aus auch im menschlichen Erkenntnisvorgang. Es sind die Sinneswahrnehmung und das Vorstellungsvermögen, die dem Menschen als Ausgangs- und Stützpunkt dienen:

„Sinneswahrnehmung und Vorstellung stellen in gewisser Weise das erste Gepräge dar, auf das sich der hinzukommende Intellekt wie auf ein Fundament stützt.“³⁷

33 Ausführlich zum grundlegenden Unterschied im Verständnis der Rationalität zwischen der hellenistischen Philosophie auf der einen und der aristotelischen Philosophie auf der anderen Seite, bzw. zwischen dem Konzept einer Vorstellungsphilosophie und dem einer Unterscheidungsphilosophie, vgl. Arbogast Schmitt, *Die Moderne und Platon*, Stuttgart / Weimar 2003, insb. S. 535–552.

34 Vgl. zur Stoa exemplarisch Diog. Laert. vitae 7.49; Cicero, *Academicorum Reliquiae cum Lucullo*, hg. von O. Plaberg, Leipzig 1922, II.47.145; Aetios, *Doxographi Graeci*, hg. von H. Diels, Berlin 1879, 4.11.1–4; vgl. zu Epikur sein Brief an Herodot bei Diog. Laert. vitae 10.49 f.; vgl. zur Skepsis Sext. Emp. Adv. Math. 7.166–184.

35 Vgl. Boeth., cons., V,4c.

36 Vgl. zur zwangsläufigen quantitativen Bestimmung durch die Vorstellung Aristot., *de memoria*, 449b30–450a13.

37 Boeth., in PH2, 28,28–29,2: *sensus enim atque imaginatio quaedam primae figurae sunt, supra quae velut fundamento quodam superveniens intelligentia nitatur.*

Hiermit wird deutlich, dass Boethius das Denken nicht als einen Akt beschreibt, der das durch die Vorstellung Gegebene gliedert, sondern als ein Vermögen, das dem Vorgestellten durch seine eigene spezifische Leistung eigene Inhalte und damit eigene Erkenntnisse hinzufügt. Das Denkvermögen sei das reichere Vermögen (*plenior!*), das dem zuvor undeutlichen Gepräge neue Inhalte, neue Erkenntnisse hinzuzufügen vermag. Die Farbe des Malers steht nicht für das Hinzufügen unwesentlicher Akzidentien, sondern für einen inhaltlichen Reichtum, der für Klarheit und Bestimmtheit der Erkenntnis sorgt – im Gegensatz zu der bloß schwachen und undeutlichen Skizze.³⁸ Die Vorstellung wird demgegenüber explizit als unvollständig markiert.³⁹

Damit liefert und deutet Boethius einen zentralen Inhalt aus Aristoteles' Seelenlehre. Er charakterisiert und unterscheidet Denk- und Vorstellungsvermögen und verweist auf *eigene* Inhalte des Denkens, dessen Abhängigkeit von der Vorstellung sich nicht dadurch auszeichnet, dass es seine Inhalte aus Wahrnehmungen und Vorstellungsbildern ableitet, sondern dadurch, dass es seinen Ausgang daran nimmt.

Angewandte Epistemologie

Dieser kleine Abschnitt zeigt zugleich, wie bei Boethius Methode und Inhalt der Wissensvermittlung in Einklang stehen. Boethius liefert seinem Leser ein Vorstellungsbild als Stütze für einen zu erfassenden Unterschied, konkret: für den Unterschied zwischen der Vorstellung als undeutliche Basis der Erkenntnis und dem differenzierenden Denken als das reichere, deutliche Erkenntnisse bringende Vermögen. Doch das Bild vom Maler, der Umrissen Farbe hinzufügt, erfasst den zu erkennenden Unterschied nicht in seiner Gänze. Denn es liefert viele verschiedene Aspekte, die nicht zu dem zu erfassenden Unterschied hinzugehören. Dennoch lässt sich, wenn man den richtigen Aspekt fokussiert, hiervon

³⁸ Vgl. hierzu auch Porphyrios' erkenntnistheoretischen Exkurs in seinem Kommentar zum ersten Kapitel der Ptolemäischen Harmonielehre (Porphyrios, Kommentar zur Harmonielehre des Ptolemaios, hg. von I. Düring, Olms, Hildesheim 1978 (Nachdr. 1932), 13,15–15,29). Zunächst (13,24–14,28) beschreibt Porphyrios *Aisthêsis*, *Doxa* und *Phantasia* als erste seelische Aktivitäten in dem Prozess der Wahrnehmung und der Erfassung eines sinnlich partikulären Gegenstandes, bevor der Intellekt (*nous*) sich auf diese Ergebnisse wie auf eine Grundlage aufstützt und erst das Licht und das Wissen des wahren Seins hinzubringt (14,3–6). Anschließend (15,10–29) wird die Vernunft (*Logos*) mit einem König verglichen, der in der Lage ist, all das zu bewerten, was die Sinneswahrnehmung (*Aisthêsis*), die mit einem Boten verglichen wird, ihm berichtet, weil der König alles bereits zuvor weiß. In beiden Passagen hebt Porphyrios hervor, dass das Wissen zwar auf den Tätigkeiten niederer Seelenvermögen sich anzulehnen vermag (wie eine Orientierung an Skizzen), aber der (reichere) Inhalt des Wissens von den Tätigkeiten der Vernunft, und nicht von Vorstellungstätigkeiten, geliefert wird. Eine ausführliche Diskussion zu dieser Passage kann auch gefunden werden bei: Christoph Helmig, *Forms and Concepts. Concepts of Formation in the Platonic Tradition*, *Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina*, Bd. 5, Berlin, Boston 2012, S. 175–183.

³⁹ Vgl. John Magee, *Boethius on Signification and Mind*, Leiden / New York / Kopenhagen / Köln 1989, S. 98.

ausgehend der begriffliche Zusammenhang des zu erkennenden Abhängigkeitsverhältnisses zwischen einer als Fundament verstandenen Vorleistung, die eine undeutliche *prima figura* hervorbringt, und einem sich daran orientierenden und darauf stützenden, eigene Inhalte hinzubringenden Vermögen erfassen. Das Bild liefert eine mögliche Instanz des zu erkennenden Unterschieds, lenkt die Aufmerksamkeit des Lesers auf diesen Aspekt an der Instanz und dient somit als Ausgangspunkt für das begriffliche Erfassen von Unterschieden. Boethius macht sich die Erkenntnisse der Psychologie für seine Didaktik zu Nutzen, liefert dem Leser etwas, das sachlich zwar undeutlicher ist, dem Erkenntnisweg des Lesers jedoch entgegenkommt, um ihn dann zu der sachlich deutlicheren Erkenntnis zu bringen.

Boethius benennt explizit die Vorteile der Bildlichkeit für den Weg der menschlichen Bildung, wenn er zur Erläuterung des siebten Kapitels ein Diagramm zeichnet:

„Der oben beschriebenen Diskussion habe ich nun eine Abbildung hinzugefügt, da ja das, was durch den Geist und durch das Denken erfasst wurde, sich dem Gedächtnis nachhaltiger einfärbt, wenn es bildlich dargestellt ist.“⁴⁰

Das Bildhafte seines Diagramms besteht dort in der räumlichen Anordnung von Sachzusammenhängen: Abhängigkeiten werden durch räumliche Unterordnung, Gegensätzlichkeiten durch räumliche Gegenüberstellung dargestellt. Diese Bildlichkeit lässt sich nicht nur auf dem Papier darstellen und wahrnehmen, sondern vor allem auch in der Vorstellung reproduzieren und stellt damit die beste Voraussetzung dar, Eingang ins menschliche Gedächtnis zu finden. Boethius knüpft mit dieser Bemerkung unmittelbar an die aristotelische Lehre vom Gedächtnis an, wonach jede Gedächtnisleistung, explizit auch diejenige, die sich auf intelligible Gegenstände bezieht, unmittelbar mit dem Wahrnehmungs- und Vorstellungsvermögen zusammenhängt, da das menschliche Denken stets auf das räumliche und zeitliche Entfalten von Sacheinheiten angewiesen ist.⁴¹ Zudem

40 Boeth., in PH2, 152,7–10: Superioris autem disputationis integrum descriptionis subdidimus exemplar, quatenus quod animo cogitationeque conceptum est oculis expositum memoriae tenacius infigatur.

41 Vgl. Aristot., de memoria, 450a7–14: διὰ τίνα μὲν οὖν αἰτίαν οὐκ ἐνδέχεται νοεῖν οὐδὲν ἄνευ συνεχοῦς, οὐδ' ἄνευ χρόνου τὰ μὴ ἐν χρόνῳ ὄντα, ἄλλος λόγος μέγεθος δ' ἀναγκαῖον γνωρίζειν καὶ κίνησιν ᾧ καὶ χρόνον· [καὶ τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν] ὥστε φανερόν ὅτι τῷ πρώτῳ αἰσθητικῷ τούτων ἢ γνώσις ἐστίν· ἢ δὲ μνήμη, καὶ ἢ τῶν νοητῶν, οὐκ ἄνευ φαντάσματος ἐστίν, καὶ τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν· ὥστε τοῦ νοῦ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς ἂν εἴη, καθ' αὐτὸ δὲ τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ. Vgl. außerdem Aristot., de memoria, 450a22–25: τίνος μὲν οὖν τῶν τῆς ψυχῆς ἐστὶ μνήμη, φανερόν, ὅτι οὐπερ καὶ ἡ φαντασία· καὶ ἐστὶ μνημονευτὰ καθ' αὐτὰ μὲν ὧν ἐστὶ φαντασία, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ ὅσα μὴ ἄνευ φαντασίας. Sowie Aristot., de memoria, 451a12–17: αἱ δὲ μελέται τὴν μνήμην σώζουσι τῷ ἐπαναμνησκείν· τοῦτο δ' ἐστὶν οὐδὲν ἕτερον ἢ τὸ θεωρεῖν πολλάκις ὡς εἰκόνα καὶ μὴ ὡς καθ' αὐτὸ. τί μὲν οὖν ἐστὶ μνήμη καὶ τὸ μνημονεύειν, εἰρηται, ὅτι φαντάσματος, ὡς εἰκόνας οὐ φάντασμα, ἕξις, καὶ τίνος μορίου

liefert die bildliche Darstellung des Zusammenhangs zahlreiche Anknüpfungspunkte und Erleichterungen im gedanklichen Bewegungsablauf für den Weg der Erinnerung, wie ihn Aristoteles beschreibt.⁴²

Funktion der erkenntnistheoretischen Äußerungen

Doch warum führt Boethius derartige psychologische Differenzierungen in einer Schrift durch, die zum logischen Kanon zählt und Wesen und Formen des Aussagesatzes zu klären vorgibt? Die Antwort muss auf zwei Ebenen erfolgen. Auf der ersten Ebene lautet die Antwort: Boethius muss die seelischen Vermögen hier differenzieren, weil Aristoteles selbst zu Beginn seines kleinen Textes zum Aussagesatz auf die seelische Ebene verweist. Aristoteles gibt zwar vor, zuerst über die wesentlichen Elemente des Aussagesatzes, die *Verba* und die *Nomina*, reden zu wollen, verweist dann aber im Folgesatz darauf, dass die gesprochenen Elemente in einem Symbolverhältnis⁴³ zu den *pathêmata* in der Seele stehen und die geschriebenen Elemente wiederum in einem Symbolverhältnis zu den gesprochenen. Doch, und hier führt Boethius selbst auf die zweite Ebene der Antwort, warum macht Aristoteles eigentlich diese Einschlebung? Boethius verweist explizit darauf, dass sich nach seinem Wissen nur drei Kommentatoren überhaupt diese Frage gestellt haben, während die meisten Interpreten diesbezüglich keinerlei Neugier verspürten.⁴⁴ Während zwei der drei Antwortversuche unbefriedigend

τῶν ἐν ἡμῖν, ὅτι τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ καὶ ᾧ χρόνου αἰσθανόμεθα. Vgl. außerdem Michael Krewet, Bilder des Unräumlichen. Zum Erkenntnispotential von Diagrammen in Aristoteleshandschriften.

42 Zum Wesen der Erinnerung bei Aristoteles vgl. Aristot., de memoria, 451b16–22: ὅταν οὖν ἀναμνησκώμεθα, κινούμεθα τῶν προτέρων τινὰ κινήσεων, ἕως ἂν κινήθωμεν μεθ' ἧν ἐκείνη εἴωθεν. διὸ καὶ τὸ ἐφεξῆς θηρεύομεν νοήσαντες ἀπὸ τοῦ νῦν ἢ ἄλλου τινός, καὶ ἀφ' ὁμοίου ἢ ἐναντίου ἢ τοῦ σύγγενος. διὰ τοῦτο γίγνεται ἡ ἀνάμνησις· αἱ γὰρ κινήσεις τούτων τῶν μὲν αἱ αὐταί, τῶν δ' ἅμα, τῶν δὲ μέρος ἔχουσιν, ὥστε τὸ λοιπὸν μικρὸν ὁ ἐκινήθη μετ' ἐκείνο. Sowie Aristot., de memoria, 451b28–452a6: τῷ γὰρ ἔθει ἀκολουθοῦσιν αἱ κινήσεις ἀλλήλαις, ἥδε μετὰ τήνδε, καὶ ὅταν τοῖνυν ἀναμνησέσθαι βούληται, τοῦτο ποιήσει· ζητήσει λαβεῖν ἀρχὴν κινήσεως, μεθ' ἧν ἐκείνη ἔσται. διὸ τάχιστα καὶ κάλλιστα γίνονται ἀπ' ἀρχῆς αἱ ἀναμνήσεις· ὡς γὰρ ἔχουσι τὰ πράγματα πρὸς ἀλλήλα τῷ ἐφεξῆς, οὕτω καὶ αἱ κινήσεις. καὶ ἔστιν εὐμνημόνευτα ὅσα τάξιν τινὰ ἔχει, ὥσπερ τὰ μαθήματα· τὰ δὲ φαύλως καὶ χαλπῶς. καὶ τούτῳ διαφέρει τὸ ἀναμνησέσθαι τοῦ πάλιν μανθάνειν, ὅτι δυνησεται πῶς δι' αὐτοῦ κινήθῃν ἐπὶ τὸ μετὰ τὴν ἀρχὴν. Vgl. außerdem Aristot., de memoria, 453a9–14: αἴτιον δ' ὅτι τὸ ἀναμνησέσθαι ἔστιν οἷον συλλογισμὸς τις· ὅτι γὰρ πρότερον εἶδεν ἢ ἤκουσεν ἢ τι τοιοῦτον ἔπαθε, συλλογίζεται ὁ ἀναμνησκόμενος, καὶ ἔστιν οἷον ζητήσις τις. τοῦτο δ' οἷς καὶ τὸ βουλευτικὸν ὑπάρχει, φύσει μόνοις συμβέβηκεν· καὶ γὰρ τὸ βουλευέσθαι συλλογισμὸς τις ἔστιν. Zur Erinnerung als Suche nach einem Vorstellungsbild im Körper, vgl. Aristot., de memoria, 453a14–19: ὅτι δ' ἐστὶ σωματικὸν τι τὸ πάθος, καὶ ἡ ἀνάμνησις ζητήσις ἐν τοιοῦτῳ φαντάσματος, σημείον τὸ παρενοχλεῖν ἐνίους ἐπειδὴν μὴ δύνανται ἀναμνησθῆναι καὶ πάνυ ἐπέχοντες τὴν διάνοιαν, καὶ οὐκέτ' ἐπιχειροῦντας ἀναμνησέσθαι οὐδὲν ἦπτον, καὶ μάλιστα τοὺς μελαγχολικούς.

43 Ausführlich zum Symbolverhältnis, vgl. unten S. 100ff.

44 Vgl. Boeth., in PH2, 25,18–22: sed cur hoc ita interposuerit, plurimi commentatores causas reddere neglexerunt, sed a tribus quantum adhuc sciam ratio huius interpositionis explicita est.

seien, die von Herminos und Alexander, lasse Porphyrios' Antwort keine Fragen mehr offen. Dieser zufolge müsse Aristoteles kurz darauf eingehen, was überhaupt durch Sprache bezeichnet werde, weil hierin unter den alten Philosophen größte Uneinigkeit herrschte.

Sowohl Gegenstände selbst als auch unkörperliche Wesenheiten als auch Wahrgenommenes als auch Vorstellungen seien in den unterschiedlichen Philosophien als die Bezugspunkte angegeben worden, worauf gesprochene Worte verweisen könnten. Es bedürfe folglich einer klaren Stellungnahme von Aristoteles zu Beginn, damit die Schüler wüssten, wo er sich selbst in diesem philosophischen Vielklang verorte. Diese Stellungnahme erfolgt auch, doch sei sie nicht so deutlich, dass sie keiner weiteren Erklärungen bedürfe. Mit dem Hinweis, dass gesprochene Worte *pathêmata* der Seele bezeichnen, schließe Aristoteles zwar aus, dass sich Worte direkt auf Dinge beziehen, doch ob sie Wahrnehmungen, Vorstellungen oder Gedanken bezeichnen, wäre damit noch nicht geklärt. Folglich schließt Boethius zunächst die Wahrnehmungen aus, indem er zum einen eine Stelle aus Aristoteles' *De iustitia* zitiert, wonach Wahrnehmungen und Gedanken sich von Natur aus grundsätzlich unterschieden, zum anderen darauf verweist, dass Wahrnehmungen immer zugleich *pathêmata* bzw. *passiones* des Körpers seien und dieser körperliche Aspekt dann doch auch erwähnt hätte sein müssen.⁴⁵

Folglich bleibt noch übrig, Vorstellungen, die eindeutig als *pathêmata* der Seele benannt werden könnten, von Gedanken zu unterscheiden. Das tut er in dem oben diskutierten Abschnitt, indem er das Abhängigkeitsverhältnis klärt und Aristoteles' Position einführt, wonach nicht die Kombination von Vorstellungen, sondern nur die Kombination von Gedanken Wahrheit und Falschheit erzeugen könne. Somit müssten die Gedanken die Grundlage für gesprochene Worte sein. Indem Boethius den erkenntnistheoretischen Verweis des Aristoteles rechtfertigt, begründet er auch seinen eigenen erkenntnistheoretischen Exkurs:

„Da Aristoteles glaubte, dass das, was von den Worten bezeichnet wird, Gedanken seien, und im Begriff war, *Nomina* und *Verba* in ihren Bestimmungen als Bezeichnende festzulegen, war es richtig, dass er zuvor erklärte, was sie überhaupt bezeichnen, und dass er durch die Darlegung seiner Ansicht den Leser vor einem Fehler bewahrt, der seinen Ursprung in dem vielschichtigen Streit der Alten hat. Dementsprechend gibt es in diesem Abschnitt auch nichts Überflüssiges, nichts, was sich aus der Fortführung des Gedankenganges absondert.“⁴⁶

45 Vgl. Boeth., in PH2, 27,10–22.

46 Boeth., in PH2, 29,21–29: quocirca quoniam id quod significaretur a vocibus intellectus esse Aristoteles putabat, nomina vero et verba significativa esse in eorum erat definitionibus positurus, recte quorum essent significativa praedixit erroremque lectoris ex multiplici veterum lite venientem sententiae suae manifestatione conpescuit. atque hoc modo nihil in eo deprehenditur esse superfluum, nihil ab ordinis continuatione seiunctum.

Boethius erklärt also diesen seelentheoretischen Verweis zu Beginn des Textes bei Aristoteles mit Blick auf Porphyrios' These, wonach eine Theorie über den Aussagesatz nicht ohne einen kurzen Verweis auf dasjenige bleiben könne, worauf sich der Aussagesatz bezieht. Da es in der antiken Philosophie bereits hierzu verschiedene Annahmen gab, müsse Aristoteles gleich zu Beginn Stellung beziehen. Diese Stellungnahme ist aus sich heraus zwar schwer verständlich, mit Blick auf andere aristotelische Texte aber recht deutlich. Da es die selbstgestellte Aufgabe des Boethius ist, die Übersetzung, und das heißt bei ihm auch die Kommentierung, so vollständig zu vollziehen, dass der Leser den Text auch ohne Vorhandensein und Zuhilfenahme weiterer Texte verstehen kann, stellt Boethius die Zusammenhänge im Kommentar her. In seinem zweiten Kommentar zur *Eisagogê* formuliert Boethius genau diesen Anspruch, nämlich den Leser durch seine Übersetzungen von der Verfügbarkeit oder Verstehbarkeit des griechischen Textes unabhängig zu machen.⁴⁷

Bereits in dieser einführenden Rechtfertigung darüber, warum Aristoteles hier überhaupt seelische Prozesse ins Spiel bringt, hat Boethius das Denkvermögen durch die Abgrenzung vom Vorstellungsvermögen genauer charakterisiert. An mindestens zwei Stellen zu diesem Kapitel wird er weitere Unterscheidungen hinzufügen müssen. Erstens nämlich dort, wo Boethius erklären muss, wie sich der Gedanke als Medium zwischen den Dingen und der Bezeichnung verhält, und zweitens dort, wo er erklären muss, inwiefern der Gedanke als ein Seelenzustand, eine *passio*, ein *pathêma* verstanden werden kann. Indem Boethius sich dadurch dem spezifischen Gegenstand des Denkens zuwendet, dringt er noch tiefer in die aristotelische Seelenlehre ein. Denn dem Verständnis eines Vermögens kommt man nur dann näher, wenn man es als Verwirklichtes untersucht und damit zuerst seinen Gegenstand in den Blick nimmt.⁴⁸

3.5 Das Denken und sein spezifischer Gegenstand

Wenn Aristoteles die gesprochene Rede als ein *symbolon (notum)* des Gedachten (und die geschriebene Rede als ein *symbolon (notum)* des Gesprochenen) bezeichnet, das Gedachte wiederum als eine Angleichung an die Dinge, ergibt sich daraus, dass die Richtung der Wissensvermittlung mit in Betracht gezogen werden müsse. Das liegt daran, dass der Kette von der zugrunde liegenden Sache (*res*) über den Gedanken (*intellectus*) über den stimmlichen Ausdruck (*vox*) bis hin zu

⁴⁷ Vgl. Boeth., in Isag. 2, 135,5–13: Secundus hic arreptae expositionis labor nostrae seriem translationis expedit, in qua quidem uereor ne subierim fidi interpretis culpam, cum uerbum uerbo expressum comparatumque reddiderim. cuius incepti ratio est quod in his scriptis in quibus rerum cognitio quaeritur, non luculentae orationis lepos, sed incorrupta ueritas exprimenda est. quocirca multum profecisse uideor, si philosophiae libris Latina oratione compositis per integerrimae translationis sinceritatem nihil in Graecorum litteris amplius desideretur.

⁴⁸ Vgl. Aristot., an., 415a14–23.

den Buchstaben (*litterae*) keine lineare und gleichförmige Verbindung zugrunde liegt. Denn während die Dinge und die Gedanken als Angleichungen an die Dinge stets bei allen dieselben seien, komme es bei den gesprochenen und geschriebenen Wörtern zu Unterschieden. Das liege, so Boethius in seiner Begründung, daran, dass die Konstitution von Gegenstand (*res*) und Gedanke (*intellectus*) *naturaliter* sei, also auf natürliche Weise bestehe, während der stimmliche Ausdruck (*vox*) und die Buchstaben (*litterae*) *positione* entstünden, durch Festlegung und Einigung. Wenn diese Festlegung und Einigung einmal vollzogen sei und sich alle daran hielten und dieselben Worte benutzten, sei der Weg von den Worten zu dem zugrunde liegenden Gedanken eindeutig möglich. Umgedreht bringe die Identität der Gedanken jedoch nicht dieselben Worte hervor. Ein kurzer Verweis auf verschiedene Ausdrücke in verschiedenen Sprachen für denselben Gedanken genügt ihm hier, um das zu belegen.⁴⁹ Doch ist es nicht das Ziel, vermittels von Worten auf Dinge zu verweisen? Warum liegen hier noch die Gedanken dazwischen und wie verhalten sie sich zu den Dingen? Der Grund für die Mittlerposition der Gedanken liege in der natürlichen Ordnung, d. h. in dem Ursachenverhältnis.

„Folglich gibt es also diese vier: Buchstaben bezeichnen stimmliche Ausdrücke, stimmliche Ausdrücke bezeichnen Gedanken, Gedanken aber erfassen Dinge. Diese Folge ist weder konfus noch zufällig. Diese vier bestehen fest definiert durch die Ordnung ihrer eigenen Natur. Die Dinge nämlich begleiten stets jenen Gedanken, der von ihnen selbst erfasst ist, der stimmliche Ausdruck folgt jenem Gedanken und die Elemente, d. h. Buchstaben, folgen dem stimmlichen Ausdruck. Die Gedanken nämlich haben ihren Ursprung in den Dingen, die ihnen vorausgehen und durch ihre eigene Substanz konstituiert sind. Von Dingen nämlich gibt es immer Gedanken, von denen wiederum, sobald sie konstituiert sind, bald ein Verweis durch stimmlichen Ausdruck in Erscheinung tritt.“⁵⁰

Hier macht Boethius deutlich, wie sich Gedanken zwischen den Dingen und den Worten positionieren:⁵¹ Sie erfassen die für sich selbst, eigenständig seienden Dinge und bilden die Grundlage für den sprachlichen Ausdruck. Der Gedanke ist insofern Ursache für die sprachliche Vermittlung, als an ihm der als Zielursa-

49 Vgl. Boeth., in PH2, 21,15–25.

50 Boeth., in PH2, 20,26–21,5: quare quattuor ista sunt, ut litterae quidem significant voces, voces vero intellectus, intellectus autem concipiant res, quae scilicet habent quandam non confusam neque fortuitam consequentiam, sed terminata naturae suae ordinatione constant. res enim semper comitantur eum qui ab ipsis concipitur intellectum, ipsum vero intellectum vox sequitur, sed voces elementa id est litterae. rebus enim ante propositis et in propria substantia constitutis intellectus oriuntur. rerum enim semper intellectus sunt, quibus iterum constitutis mox significatio vocis exoritur. praeter intellectum namque vox penitus nihil designat.

51 Vgl. hierzu auch ausführlich John Magee, Boethius on Signification and Mind, S. 79–92.

che⁵² dienende Wille zum sprachlichen Ausdruck gekoppelt ist.⁵³ Gleichzeitig ist er selbst Zielursache für die sprachliche Vermittlung, indem durch den sprachlichen Ausdruck dieses begriffliche Erfassen, also derselbe Gedanke, vermittelt und hervorgerufen werden soll. Im Fall der gelungenen Kommunikation steht derselbe Gedanke am Anfang (beim Lehrer) und am Ende (beim Schüler) der Vermittlung.⁵⁴ Formursächlich ist der Gedanke für den sprachlichen Ausdruck insofern, als er unter Einbezug der Konventionen den Maßstab für die Auswahl des passenden Sprachmaterials darstellt. Dieses vorrangige, ursächliche Verhältnis des Gedankens vor bzw. für den sprachlichen Ausdruck lässt jedoch nicht darauf schließen, dass die Sprachmaterie und ihre Zusammensetzung stets identisch oder ähnlich sein müssen. Denn im Bereich der Ausdrücke wie im Bereich der Buchstaben gebe es Möglichkeiten der Varianz, wie es der Blick auf die verschiedenen Sprach- und Schriftensysteme unmittelbar einsehbar mache:

„Denn der Gedanke ist nicht insofern eine Ursache von sprachlichen Ausdrücken, und der sprachliche Ausdruck nicht insofern eine Ursache von Buchstaben, als das identische Auftreten von Buchstaben bei verschiedenen Menschen notwendigerweise zu identischen Benennungen führen würde. Ebenso wenig führt die Identität von Dingen oder Gedanken bei verschiedenen Menschen notwendigerweise zur Identität der Bezeichnungen jener Gedanken selbst oder der Dinge.“⁵⁵

res als Substanz

Deutlich macht Boethius in diesem Zusammenhang auch, dass zwischen der *res* als das erkennbare Wesen einer Sache und der Substanz als die Sache, insofern sie verwirklichtes Einzelding ist, zu unterscheiden ist.

„Denn wenn auch *res* und *intellectus* des Menschen identisch sind, so ist doch die Substanz und die Bezeichnung bei verschiedenen Menschen verschieden.“⁵⁶

Die *res* unterscheidet Boethius in ihrer steten Identität ganz offenkundig von dem, was Aristoteles in den *Kategorien*⁵⁷ als erste Substanzen bezeichnet, den aus

52 Wirkursache wiederum wären die organischen Abläufe, vgl. hierzu unten S. 76.

53 Vgl. ausführlich hierzu unten, S. 52ff.

54 Boethius nimmt auch auf diese beiden Pole und die damit zusammenhängenden Konsequenzen für eine gelingende Vermittlung Bezug, vgl. hierzu unten S. 125ff.

55 Boeth., in PH2, 22,13–19: neque enim, quasi causa quaedam vocum est intellectus aut vox causa litterarum, ut cum eadem sint apud aliquos, necesse sit eadem quoque esse nomina: ita quoque cum eadem sint vel res vel intellectus apud aliquos, mox necesse est intellectuum ipsorum vel rerum eadem esse vocabula.

56 Boeth., in PH2, 22,19–22: nam cum eadem sit et res et intellectus hominis, apud diversos tamen homines huiusmodi substantia aliter et diverso nomine nuncupator.

57 Vgl. Aristoteles, *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*, hg. von L. Minio-Paluello, Oxford 1949, 2a13–19.

Form und Materie zusammengesetzten Einzelgegenständen, die sich naturgemäß voneinander unterscheiden und zur Markierung dieses Unterschieds auch verschiedene Benennungen erhalten. Die Frage, ob unter *res* aber das verstanden sein muss, was Aristoteles in den Kategorien in Ableitung von den Einzelgegenständen als zweite Substanzen versteht, nämlich die davon abstrahierten Art- und Gattungsbegriffe, lässt sich eindeutig verneinen, wenn man bedenkt, wie Boethius den Zusammenhang von *res* und *intellectus* beschreibt. Denn allein aus der einfachen Angabe: *res enim ab intellectu concipitur*⁵⁸ wird die vorrangige Position der *res* gegenüber dem Gedachten deutlich. Die Sache wird demnach von dem Erkenntnisvermögen erfasst; d. h. auch, sie wird nicht durch das Denken, z. B. durch Abstraktion aus Wahrnehmungsdaten, konstruiert.⁵⁹ Die *res* geht dem Denken gemäß der *ordinatio suae naturae*⁶⁰ voraus und besteht nach Boethius explizit in *propria substantia*.⁶¹ Zusätzlich verweist Boethius auf sein Verständnis vom Denken, das in seiner reinsten, d. h. göttlichsten Form die *res ipsa*, d. h. die von jeglicher Materie unabhängige Form, die *transcendent idea*⁶² vollkommen zu erfassen vermag, wenn er schreibt, dass es zu jeder *res* auch einen Gedanken gebe, der zwar nicht notwendig von Menschen, mit Sicherheit aber von Gott gedacht werde, da jener aufgrund der Göttlichkeit seiner eigenen Substanz auch alles in der eigenen Natur der *res* selbst erkenne.⁶³

Die Substanz der *res* ist also gemäß der Dreiteilung, die Aristoteles in *De anima* durchführt (412a6ff.), nicht der Einzelgegenstand, d. h. die erste Substanz der *Kategorien*, bzw. das Kompositum aus Form und Materie aus *De anima*, und auch nicht der Materieaspekt, sondern das *eidōs*, die Natur, das Wesen, die Bestimmtheit, die dem Denken zugrunde liegt. Dort, wo es solch eine Bestimmtheit gibt, ist sie auch erkennbar: für den göttlichen Geist jede Bestimmtheit für sich; für den menschlichen Geist zumindest die Bestimmtheiten in den Einzelgegenständen, die die Formursachen für die einzelnen zusammengesetzten Gegenstände sind.⁶⁴

58 Boeth., in PH2, 20,17.

59 Natürlich gibt es auch den Oberbegriff der *res* als Ding, das sowohl körperlich (im Sinne eines sinnlich wahrnehmbaren Gegenstandes) als auch nicht körperlich sein kann. Was Boethius in unserem Zusammenhang jedoch als die Sache bezeichnet, die vom Denken erfasst wird, ist die Natur bzw. das Wesen einer Sache, welches im Falle des Erfassens eines körperlichen Gegenstandes durch das Denken unterschieden wird, vgl. hierzu Boethius' Diskussion zu den Universalien im zweiten Kommentar zur *Eisagogē*: Boeth., in Isag. 2, 165,9–14: *genera ergo et species caeteraque vel in corporeis rebus vel in his quae sunt corporea, reperiuntur. et si ea in rebus incorporeis invenit animus, habet illico incorporeum generis intellectum, si vero corporalium rerum genera speciesque prospexerit, aufert, ut solet, a corporibus incorporeorum naturam, et solam puramque ut in se ipsa forma est contuetur.*

60 Boeth., in PH2, 20,30 f.

61 Boeth., in PH2, 21,1 f.

62 John Magee, Boethius on Signification and Mind, S. 78 f.

63 Vgl. Boeth., in PH2, 22,6–11: *sed si quis ad naturam redeat eamque consideret diligenter, agnoscat cum res est, eius quoque esse intellectum: quod si non apud homines, certe apud eum, qui propriae divinitate substantiae in propria natura ipsius rei nihil ignorat.*

64 Vgl. zum *enhyllon eidōs* bzw. immanenten Allgemeinen Gyburg Radke, Die Theorie der Zahl im Platonismus, S. 308 ff. sowie Christian Vogel, Stoische Ethik und Platonische Bildung.

Denken, Fühlen, Handeln

Boethius beschreibt den Prozess des Denkens als ein Erfassen dieser *res* noch etwas genauer. Ziel ist es, wir bedenken, dass er keine Schrift über die Seele und deren Vermögen verfasst hat, Aristoteles' Ausdruck *pathēmata tēs psychēs* bzw. *passiones animae*, die er als die Grundlage für Worte und damit auch für Sätze und Syllogismen benennt, zu erklären. Boethius deutet diesen Ausdruck als eine Umschreibung für die Gedanken. Wir haben bereits erfahren, dass und wie er andere Erkenntnisarten wie Vorstellung und Wahrnehmung ausschließt. Nun fragt er, warum Aristoteles nicht gleich von *noemata / intellectus* spricht, sondern diese uneindeutige Umschreibung wählt. In der Antwort verdeutlicht Boethius, dass er trotz der verschiedenen Aspekte der seelischen Vermögen das Verständnis der Seele als eine Einheit aufrechterhält. Denken, Fühlen und Streben werden als drei zusammenhängende Tätigkeiten eines Seelenvermögens beschrieben und nicht, wie oft missverstanden, als drei gegen einander konkurrierende, unabhängige Seelenteile.⁶⁵ Boethius geht an dieser Stelle sehr ins Detail, da er erklären möchte, warum Aristoteles überhaupt von einer *passio* spricht. Ziel sei es, auf den Übergang vom Denken zum sprachlichen Ausdruck zu verweisen. Boethius' Argumentation lautet in aller Kürze wie folgt: Das Denken ist ein Angleichen der Seele an die *res*. Dieser Akt des Angleichens der Seele stellt eine Veränderung des Seelenzustands dar. Diese Veränderung, diese Bewegung des Seelenzustands ist eine *passio*.⁶⁶ Mit dem Akt des Erfassens geht folglich ein Akt der qualitativen Veränderung der Seele einher, die nach Aristoteles als Lust- oder Unlusterfahrung spürbar wird.⁶⁷ Dieser Akt der qualitativen Veränderung der Seele wiederum führt zu einem Akt des Strebens. Der Willensaspekt der Seele drängt danach, das erfasste und erfahrene Denken kundzutun und folglich das Gedachte in etwas sprachlich Ausdrückbares zu entfalten. Diesen Teil der Sprachtheorie, der die Zusammenhänge vom Denken über die erfahrbare qualitative Veränderung der Seele und über das Wollen bis zum sprachlichen Ausdruck erklärt, gibt es bei Aristoteles nicht.⁶⁸ Doch liegt der Erklärung der fundamentale Zusammenhang

Simplikios' Kommentar zu Epiktets Handbüchlein der Moral, S. 26, Fn. 84; zur Differenzierung des Allgemeinen bei Aristoteles vgl. Arbogast Schmitt, Das Universalienproblem bei Aristoteles, in: Ralf Georges Khoury (Hg.), Averroes (1126–1198) oder der Triumph des Rationalismus (Internationales Symposium anlässlich des 800. Todestages des islamischen Philosophen, Heidelberg, 7.–11. Oktober 1998), Heidelberg 2002, S. 59–86, S. 59–86.

65 Vgl. hierzu auch Aristot., an., 432a15–b7 sowie Michael Krewet, Die Theorie der Gefühle bei Aristoteles, S. 470ff.

66 Magee hebt einen weiteren Aspekt hervor: „Boethius is using *passio* in one sense to differentiate between what is human and what is divine [...]“ (John Magee, Boethius on Signification and Mind, S. 106). Insofern göttliches Wirken dauerhafte Tätigkeit bzw. Aktualität ist, gibt es keine Veränderung vom Zustand der Potentialität zum Zustand der Verwirklichung im Bereich des Göttlichen. Folglich gibt es dort auch keine *passio*.

67 Zum Gefühlsbegriff bei Aristoteles vgl. Michael Krewet, Die Theorie der Gefühle bei Aristoteles, S. 593 ff.

68 Vgl. zur inneren Sprache bei Boethius ausführlich unten Abschnitt 4.5, S. 112ff.; außerdem Taki Suto, Boethius on Mind, Grammar and Logic, S. 77–113, insb. S. 108–113.

der aristotelischen Seelenlehre zugrunde, dass der Erkenntnisakt in einem Angleichen an sein Erkenntnisobjekt besteht,⁶⁹ was unausweichlich mit einer qualitativen Veränderung, der *passio*, einhergeht und einen Moment des Strebens auslöst. Interessant für die vorliegende Untersuchung ist, dass Boethius hierdurch nicht nur offenbart, dass er Aristoteles' Seelentheorie kennt und verstanden hat, sondern sie auch anwendet und vermittelt. Boethius greift auf eine Unterscheidung des aristotelischen Denkens zurück, um mit Aristoteles einen von Aristoteles nicht explizit erklärten Zusammenhang zu erläutern. Boethius beschreibt den Weg von der Erkenntnis zum sprachlichen Ausdruck sehr detailliert:

„Die *passiones* der Seelen entstehen aus der Angleichung an die Dinge. Denn wenn jemand eine Kugel oder ein Quadrat oder irgend eine andere Gestalt der Dinge sieht, so erfasst er diese im Erkenntnisvermögen seines Geistes durch ein bestimmtes Vermögen und eine Angleichung. Denn wer eine Kugel gesehen hat, wägt in seinem Geist die Angleichung dessen ab und denkt. Und wenn er in seinem Geist durch ein bestimmtes Bild bewegt wurde, erkennt er das, durch dessen Bild er bewegt wurde. Jedes Bild bewahrt die Angleichung an die Sache, deren Bild es ist. Folglich begreift der Geist, wenn er erkennt, die Angleichung an Dinge.“⁷⁰

Zum Fundament jeder Erkenntnis gehören zum einen eine erkennbare Bestimmtheit (*figuram rerum*) außerhalb des Erkennenden, zum anderen das Potential des Erkenntnisvermögens im Erkennenden (*quidam vis*) sowie schließlich die Aktualisierung dieses Potentials, die Boethius als die Angleichung der Seele (*similitudo*) an das Erkenntnisobjekt beschreibt. In der Diskussion zum Status der Universalien im zweiten Kommentar zur *Eisagogê* beschreibt Boethius (im Falle der Erkenntnis des Allgemeinen an Einzelgegenständen) das Allgemeine als Ergebnis der Angleichung,⁷¹ während das Allgemeine, welches das Denkvermögen aus Einzelgegenständen (durch Angleichung) erfasse, die unkörperliche Natur

69 Vgl. Aristot., an., 429a15: ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητὰ, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητὰ.

70 Boeth., in PH2, 34,26–35,8: sed haec *passiones* animarum ex rerum similitudine procreantur. videns namque aliquis sphaeram vel quadratum vel quamlibet aliam rerum figuram eam in animi intelligentia quadam vi ac similitudine capit. nam qui sphaeram viderit, eius similitudinem in animo perpendit et cogitat atque eius in animo quandam *passus* imaginem id cuius imaginem patitur agnoscit. omnis vero imago rei cuius imago similitudinem tenet: mens igitur cum intellegit, rerum similitudinem comprehendit.

71 Vgl. Boeth., in Isag. 2, 166,6–15: Sunt igitur huiusmodi res in corporalibus atque in sensibilibus, intelliguntur autem praeter sensibilia, ut eorum natura perspicere et proprietates valeat comprehendi. Quocirca cum et genera et species cogitantur, tunc ex singulis in quibus sunt eorum similitudo colligitur ut ex singulis hominibus inter se dissimilibus humanitatis similitudo, quae similitudo cogitata animo veraciterque perspecta fit species; quarum specierum rursus diversarum similitudo considerata, quae nisi in ipsis speciebus aut in earum individuis esse non potest, efficit genus. itaque haec sunt quidem in singularibus, cogitantur vero universalialia.

bzw. reine Form sei, die das Denkvermögen für sich zu erkennen vermöge.⁷² Das Ergebnis der Angleichung ist damit eindeutig keine Repräsentation, wie im Falle der Vorstellung, und auch keine Konstruktion, sondern das Erfassen des unkörperlichen Wesens an⁷³ den Dingen.⁷⁴

Mit Blick auf die Tätigkeit der Seele benennt Boethius das Ergebnis dieses Prozesses als *passio*, dessen Übersetzung mit Erleidung, Widerfahrnis, Affektion oder Eindruck ohne weiteren Kommentar missverständlich wäre. Denn mit dem hier formulierten Zusammenhang macht Boethius deutlich, dass die *passio* kein Widerfahrnis darstellt, dem der Erkennende passiv gegenübersteht.⁷⁵ Die Angleichung geschieht aus eigener, dem Erkennenden innewohnender Kraft. Die *passio* geht immer mit einer aus eigenem Vermögen hervorgehenden Veränderung und Bewegung der Seele einher. Sie ist die Veränderung des Seelenzustands zwischen dem Ausgangszustand vor der Angleichung und dem Seelenzustand nach der Angleichung.⁷⁶ Im Rahmen der menschlichen Erkenntnistätigkeit wird der Zustand nach der Angleichung als ein Bild entfaltet,⁷⁷ d. h. als ein Vorstellungsbild mit bestimmten Eigenschaften, die dem Wesen der Sache akzidentell sind. Der Mensch rechnet, denkt und arbeitet mit solchen Bildern, von denen aus er die Möglichkeit hat, die Ursache des Bildes ohne die akzidentellen Eigenschaften zu erfassen. Inhalt und Wesen des Denkens, so Boethius, ist die Angleichung an eine für sich bestimmte *res*. Hier unterscheidet Boethius noch einmal genauer:

„Wenn nämlich jemand die Eigentümlichkeit einer Sache, die er mit dem Denkvermögen erfasst, erfahren hat, strebt er danach, sie auszudrücken und zu bezeichnen. Denn wenn jemand eine bestimmte Sache erkennt, muss er mittels des Vorstellungsvermögens zuerst die Form und die Eigentümlichkeit des Erkannten erfassen. Und es kommt eine *passio* zustande bzw. ein von einer *passio* begleitetes Begreifen des Intellekts. Wenn diese

72 Vgl. Boeth., in Isag. 2, 165,9–14: Genera ergo et species caeteraque vel in corporeis rebus vel in his quae sunt corporea, reperiuntur. et si ea in rebus incorporeis invenit animus, habet illico incorporeum generis intellectum, si vero corporalium rerum genera speciesque prospexerit, aufert, ut solet, a corporibus incorporeorum naturam, et solam puramque ut in se ipsa forma est contuetur.

73 Vgl. zum *enhylon eidos*, bzw. immanenten Allgemeinen die Verweise oben in Fußnote 64, S. 51; zur Differenzierung des Allgemeinen bei Aristoteles: Arbogast Schmitt, Das Universalienproblem bei Aristoteles, S. 59–86.

74 Vgl. hierzu auch Margaret Cameron, Boethius on Utterances, Understanding and Reality, S. 94 f.

75 Zur Ausdehnung des *pathos*-Begriffs auf alle *Tätigkeiten* der Seele, vgl. auch Hermann Weidemann, Aristoteles. Peri Hermeneias. Übersetzt und erläutert von Hermann Weidemann, Berlin 1994, S. 152.

76 Vgl. Aristot., an., 416b32–418a6. Zur Bedeutung des *πάσχειν* in Aristoteles' *De anima*, vgl. Wolfgang Bernard, Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung bei Aristoteles, Baden-Baden 1988, S. 49–68.

77 Zur *imaginatio* bzw. *phantasia* als passiven Intellekt (und seiner Funktion) bei Aristoteles, den griechischen Kommentatoren und Boethius, vgl. John Magee, Boethius on Signification and Mind, S. 109–141.

passio ihre Stellung und ihren Platz im Geist eingenommen hat, entsteht ein Wille, diese *passio* anderen anzuzeigen. Daraufhin kommt die gewisse Tätigkeit eines zusammenbindenden (rationalen) Erkennens (*intelligentia*) unmittelbar aus dem Vermögen der innersten Vernunft (*ratio*) hinzu. Die Rede entfaltet diese Tätigkeit und gießt sie aus. Sie stützt sich dabei auf die *passio*, die zuerst im Geist gegründet war, bzw. um es genauer auszudrücken, <stützt sie sich> auf den Prozess der Bezeichnung, der sich zugleich mit der voranschreitenden Rede entwickelt hat, und auf ihre Angleichung an die Bewegungen der bezeichnenden (inneren)⁷⁸ Rede. Es entsteht nun diese *passio* wie ein Eindruck einer Gestalt, aber in der Art, wie so etwas gewöhnlich in der Seele geschieht. Denn das eine ist die in natürlicher Weise der Sache selbst einwohnende eigentümliche Gestalt, das andere die Form jener, die zur Seele übertragen wurde. So wie nicht in derselben Weise die Buchstaben, d. h. die Zeichen des sprachlichen Ausdrucks, in den Wachs, in den Marmor, auf das Papier übertragen werden. [...] Folglich, wenn jede *passio* der Seele die Eigentümlichkeit einer bestimmten Sache zu sein scheint, und darüber hinaus die sprachlichen Ausdrücke in erster Linie Gedanken bezeichnen und erst in zweiter Linie auf der Bezeichnung der Dinge beruhen, von denen die Gedanken ihren Ausgangspunkt nehmen, verweist all das, was durch sprachliche Ausdrücke bezeichnet wird, auf *passiones* der Seele.“⁷⁹

Demnach differenziert Boethius ganz genau zwischen dem Prozess des erkennenden Unterscheidens, der *similitudo*, dem Aspekt des seelischen Bewegtwerdens bzw. der damit verbundenen seelischen Bewegung, der *passio*, und dem darauf folgenden Aspekt des Strebens (*voluntas*). Diese drei Aspekte sind als Tätigkeiten eines zusammenhängenden, ununterbrochenen Erkenntnisprozesses beschrieben. *Passio* beschreibt Boethius hier sehr deutlich als eine Art Eindruck,

78 Vgl hierzu John Magee, Boethius on Signification and Mind, 1997, S. 120. Ausführlich zur inneren Rede vgl. unten Abschnitt 4.5, S. 112ff.

79 Boeth., in PH2, 33,33–34,26: passus enim quilibet eius rei proprietatem, quam intellectu conplectitur, ad eius enuntiationem designationemque contendit. cum enim quis aliquam rem intellegit, prius imaginatione formam necesse est intellectae rei proprietatem suscipiat et fiat vel passio vel cum passione quadam intellectus perceptio. hac vero posita atque in mentis sedibus conlocata fit indicandae ad alterum passionis voluntas, cui actus quidam continuandae intelligentiae protinus ex intimae rationis potestate supervenit, quem scilicet explicat et effundit oratio nitens ea quae primitus in mente fundata est passione, sive, quod est verius, significatione progressa oratione progrediente simul et significantis se orationis motibus adaequante. fit vero haec passio velut figurae alicuius impressio, sed ita ut in animo fieri consuevit. aliter namque naturaliter inest in re qualibet propria figura, aliter vero eius ad animum forma transfertur, velut non eodem modo cerae vel marmoris vel chartis litterae id est vocum signa mandantur. [...] quocirca cum omnis animae passio rei quaedam videatur esse proprietas, porro autem designativae voces intellectuum principaliter, rerum dehinc a quibus intellectus profecti sunt significatione nitantur, quidquid est in vocibus significativum, id animae passionem designat.

nicht jedoch ohne den Zusatz *ut in animo fieri consuevit*, wie es der Seele natürlich zukommt, zu unterschlagen. Die Eigentümlichkeit des seelischen Abdrucks bestehe darin, eine Angleichung an das Wesen einer Sache aus eigener Kraft zu vollziehen. Diese Angleichung lasse sich zwar mit materiellen Bildern vergleichen, ist jedoch nicht als gegenständlich zu denken, da die Seele für Boethius unkörperlich ist.

Zwischenfazit

In diesem Abschnitt konnte gezeigt werden, wie und warum Boethius weitere Differenzierungen zu den Eigenheiten des menschlichen Denkvermögens im Rahmen von *De interpretatione* anführt. Er charakterisiert die spezifische Leistung des Denkens näher, indem er sie von den Leistungen der Vorstellung abgrenzt und dem Denken dadurch deutlich einen eigenen Gegenstandsbereich zuweist, der der Sache nach vom Gegenstandsbereich der Vorstellung unabhängig ist, obgleich die Vorstellung als Anker und Stütze des Denkaktes für den Menschen unabdingbar ist. Die Knappheit der Formulierung des Aristoteles und die verschiedenen Positionen der alten Philosophen zum Bezugspunkt des sprachlichen Ausdrucks machen diesen Einschub für Boethius notwendig. Zusätzlich möchte Boethius klären, warum Aristoteles hier zu der Umschreibung der Gedanken als *pathêmata tês psychês* greift. In diesem Kontext beschreibt Boethius den Denkakt sehr genau als eine Angleichung (*similitudo*) eines seelischen Vermögens (*vis*) an eine sachliche Bestimmtheit (*res*). Indem Aristoteles den Zustand der Angleichung als *pathêma* bezeichnet und damit den Aspekt des Bewegtwerdens bzw. der Erfahrbarkeit der qualitativen seelischen Veränderung hervorhebt, verweise er auf den Übergang von dem Akt des Unterscheidens zum sprachlichen Ausdruck. Boethius rekontextualisiert den grundsätzlichen Zusammenhang des aristotelischen Seelenverständnisses zwischen dem Akt des Erfassens, dem Moment des Fühlens und dem Akt des Strebens. Mit dem Akt des Unterscheidens, der Angleichung (*similitudo*) des Erkenntnisvermögens (*vis*) an den Erkenntnisgegenstand (*res*), geht eine Bewegung, die *passio* der Seele einher und diese *passio* ruft einen Akt des Strebens, nämlich den Willen zum sprachlichen Ausdruck, die *voluntas* hervor. Indem Boethius folglich erklärt, dass Aristoteles den Aspekt der *passio* beim Denken hier in den Vordergrund rückt, um auf den Zusammenhang zur Sprachbildung zu verweisen, überträgt er implizit auch den grundsätzlichen Zusammenhang zwischen den verschiedenen seelischen Akten beim Erkennen, Fühlen und Handeln, so dass damit beinahe beiläufig wesentliche Aspekte des aristotelischen Seelenkonzepts transferiert werden.

3.6 Erkenntnisvermögen der Seele in der *Consolatio*

Im Rahmen seines *De interpretatione*-Kommentars beschreibt Boethius den Denkprozess sehr genau als einen Erkenntnisakt, der das Vermögen des Erkennenden voraussetzt und auf einen eigenen, spezifischen Gegenstandsbereich zielt. In der *Consolatio* zeigt Boethius explizit, inwiefern es auch für die anderen Erkenntnisvermögen des Menschen gilt, dass ihre Leistungen aktive Akte des Unterscheidens sind, die jeweils ihre eigenen Gegenstandsbereiche haben. Wie kommt es zu dieser weiteren Charakterisierung der menschlichen Seelenvermögen?

Boethius zeigt im Rahmen seiner *Consolatio* sehr eindringlich, wie umfassend eine Ethik sein muss, die den Anspruch erhebt, dem Menschen den Weg zu seinem nachhaltigen Glück aufzuzeigen. Nicht nur der angemessene, nüchterne Umgang mit den weltlichen Dingen, die zunächst als nicht glücksrelevant erkannt werden müssen, gilt aufgezeigt und eingeschult zu werden, sondern auch die seelische Hinwendung zu der Quelle wahrer Glückseligkeit muss vorbereitet werden. Hierzu bedarf es der Einsicht in die wesentlichen Prinzipien hinter der vordergründigen Welt der Einzelgegenstände, Einsicht in den Ursprung aller Dinge und in die damit einhergehende unübertreffbare Güte dieses Ursprungs sowie Einsicht in die menschliche Möglichkeit, sich diesem Ursprung anzunähern und durch diese Annäherung das maximale Glück zu finden. Diese Zusammenhänge sind nicht bloß zu benennen – sie müssen auch verstanden werden. Boethius zeichnet in dieser seiner letzten Schrift das menschliche Ringen um das Verstehen dieser Zusammenhänge nach und führt zu Fragen, wie die vollkommene Güte und Macht Gottes mit den zu beobachtenden Erfolgen schlechter Menschen zu vereinbaren ist und wie das Allwissen und vor allen Dingen das Vorauswissen Gottes mit der menschlichen Freiheit in Einklang stehen kann. Der Beantwortung der letzten Frage ist das fünfte Buch der *Consolatio* gewidmet. In diesem Kontext sieht sich Boethius veranlasst, erkenntnistheoretische Erläuterungen anzuführen.

Im vierten Prosateil des fünften Buches diskutiert der erzählende Boethius mit der *Philosophia* die Frage der Sinnlosigkeit jeglicher Bemühungen, wenn mit der *Providentia* Gottes die Notwendigkeit jedes Geschehnisses einherginge. Die *Philosophia* verdeutlicht, dass weder das Wissen um ein Geschehnis diesem Geschehnis eine Notwendigkeit des Eintretens hinzufügt noch die Notwendigkeit eines Eintretens Bedingung dafür ist, ein Vorauswissen von etwas zu haben. Als Begründung widerlegt die *Philosophia* die Annahme, dass alle Dinge, die man weiß, ausschließlich aus dem Vermögen und der Natur der gewussten Dinge erkannt werden:

„Das Gegenteil ist der Fall. Denn alles, was erkannt wird, wird nicht gemäß seinem eigenen Vermögen erkannt, sondern vielmehr gemäß der Fähigkeit des Erkennenden (*secundum cognoscentium facultatem*) erfasst.“⁸⁰

Am Beispiel der Rundheit eines Körpers geht sie nun die Erkenntnisinhalte der verschiedenen Erkenntnisvermögen durch. Bereits unter den Sinnesvermögen gebe es Unterschiede. Während der Sehsinn die Rundheit aus der Entfernung blickend mit einem Mal in Gänze erfasse, begreife der Tastsinn die Rundheit, indem er mit ihr verhaftet bleibe und diese sukzessive abtastend aus ihren Teilen zusammensetze. Allen Sinneswahrnehmungen sei es gemein, dass sie ihre Erkenntnisinhalte unmittelbar und ausschließlich aus und an der Materie gewöhnen. Die Vorstellungskraft (*imaginatio*) erfasse hingegen die Form (*figura*) ohne die Materie, während die Vernunft (*ratio*) die Form (*species*) in den Einzeldingen unter dem Gesichtspunkt des Allgemeinen begreife und das Auge des Intellekts (*intellegentiae oculus*) die bloße Form als solche (*simplex forma*) erkenne.⁸¹

Boethius wählt hier für drei verschiedene Arten der Form drei verschiedene Vokabeln: *Figura* ist die ausgedehnte Version von Form, d. h. die mit quantitativen Eigenschaften versehene Gestalt eines Gegenstandes. So hat der sichtbare und tastbare Kreis eine bestimmte Größe, der vorgestellte Kreis aber auch.⁸² *Species* ist die begriffliche Version von Form, welche sich als Wesen einer Sache an den aus Form und Materie zusammengesetzten Gegenständen erkennen lässt. Die *simplex forma* ist die reinste Version von Form, die den höchsten Grad von Allgemeinheit, Einheit, Bestimmtheit besitzt und jeder diskursiven Entfaltung als Prinzip dient.⁸³ Hierbei hänge es nun vom Erkenntnisvermögen des Erkennenden ab,⁸⁴

80 Boeth., cons., V,4p.25: quod totum contra est; omne enim quod cognoscitur non secundum sui uim sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem.

81 Boeth., cons., V,4p.27–30: ipsum quoque hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intellegentia contuetur. sensus enim figuram in subiecta materia constitutam, imaginatio uero solam sine materia iudicat figuram. ratio uero hanc quoque transcendit speciemque ipsam quae singularibus inest uniuersali consideratione perpendit. intellegentiae uero celsior oculus existit; supergressa namque uniuersitatis ambitum ipsam illam simplicem formam pura mentis acie contuetur.

82 Allgemein zu den Gegenständen der Wahrnehmung, vgl. Aristot., an., B6 (418a7–25); zu den Gegenständen der Vorstellung vgl. Aristot., an., 432a9–10: τὰ γὰρ φαντάσματα ὡσπερ αἰσθηµατὰ ἐστὶ, πλὴν ἀνευ ὕλης. Ausführlich hierzu vgl. Aristot., an., Γ3 (427a17–429a8).

83 Zum Unterschied zwischen intelligiblem und diskursivem Denken bei Aristoteles, vgl. Aristot., an., 430a26–28 sowie Wolfgang Bernard, Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung bei Aristoteles, S. 188–190; im Platonismus, vgl. Arbogast Schmitt, Die Moderne und Platon, S. 278, Fn. 264: „Das diskursive Denkvermögen (dessen Aktivität im Vergleich mit dem intelligiblen Denken bereits eine Defizienz darstellt: s. dazu Plotin, Enn. IV,3,18,1–7) ‚faltet‘ die Einheit des *Noëma*, d. h. des für sich begriffenen und begreifbaren Unterschieds, in das Medium der Vorstellung aus, in welchem es wie in einem Spiegel betrachtet werden kann.“ Vgl. auch ausführlich zu diesem Unterschied Gyburg Radke, Die Theorie der Zahl im Platonismus, S. 501–506.

84 Zum Zusammenhang zwischen dem Seelenvermögen, seiner Betätigung und dem spezifischen Gegenstand, vgl. Aristot., an., 414b16–22: εἰ δὲ χρῆ λῆγειν τί ἕκαστον αὐτῶν, οἶον

welche Art von Form erfasst werde. Wobei zu beachten sei, dass die höheren Erkenntnisvermögen die niederen mit umfassten, während die niederen nicht in der Lage seien, sich zu den höheren zu erheben.⁸⁵ Die *Philosophia* beschreibt hier all diese verschiedenen Möglichkeiten der Erfassung von Form, also auch die Sinneswahrnehmung, als Erkenntnisvermögen, die aktiv vom Erkennenden ausgehen:

„Siehst Du nun, wie sich beim Erkennen alles mehr der eigenen Fähigkeit bedient als der des Erkannten? Und das mit Recht, denn weil jedes Urteil als eine Tätigkeit des Urteilenden hervortritt, ist es notwendig, dass jeder seine Leistung nicht aus einem fremden, sondern aus dem eigenen Vermögen erbringe.“⁸⁶

In dem darauf folgenden berühmten Gedicht wird die Erkenntnislehre der Stoa dem entgegengesetzt. Ein Geist, der nur passiv Eindrücke erleide, seine Erkenntnisse von äußerlichen Körpern eingestempelt bekomme und tot wie ein Spiegelglas ein Abbild der Außenwelt gebe, könne unmöglich zu dem Wissen gelangen, zu dem der Mensch fähig ist.⁸⁷ Die *Philosophia* zieht folgenden Schluss:

„Wenn bei der Sinneswahrnehmung, obgleich die Eigenschaften der Gegenstände von außen her unsere Sinnesorgane affizieren und das Erleiden des Körpers der Lebenskraft des handelnden Geistes vorausgeht, welches die Tätigkeit des Geistes erweckt und die in ihm ruhenden Formen reizt, wenn bei der Wahrnehmung von Körpern, wie ich sage, der Geist nicht passiv beschrieben wird, sondern aus eigenem Vermögen heraus über den körperlich erfahrenen Eindruck urteilt, um wieviel mehr folgt das, was von allen Einflüssen des Körpers losgelöst ist, beim Urteilen nicht den äußeren Gegenständen, sondern löst die Tätigkeit des eigenen Geistes aus.“⁸⁸

τί τὸ νοητικὸν ἢ τὸ αἰσθητικὸν ἢ τὸ θεραπευτικόν, πρότερον ἔτι λεκτέον τί τὸ νοεῖν καὶ τί τὸ αἰσθάνεσθαι· πρότεροι γάρ εἰσι τῶν δυνάμεων αἱ ἐνέργειαι καὶ αἱ πράξεις κατὰ τὸν λόγον. εἰ δ' οὕτως, τούτων δ' ἔτι πρότερα τὰ ἀντικείμενα δεῖ θεωρηκέναι, περὶ ἐκείνων πρῶτον ἂν δεῖο διορίσαι διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν, οἷον περὶ τροφῆς καὶ αἰσθητοῦ καὶ νοητοῦ.

85 Wem ausschließlich das Vermögen zur sinnlichen Erkenntnis zur Verfügung steht, der wird nichts außerhalb der Sinne erfassen können usw., während die begriffliche Erfassung einer Sache eine Wahrnehmbarkeit und Vorstellbarkeit dieser Sache mit einschließt, ohne sich der Sinne bedienen zu müssen.

86 Boeth., cons., V,4p.38 f.: videsne igitur ut in cognoscendo cuncta sua potius facultate quam eorum quae cognoscuntur utantur? neque id iniuria; nam cum omne iudicium iudicantis actus existat, necesse est ut suam quisque operam non ex aliena sed ex propria potestate perficiat.

87 Vgl. Boeth., cons., V,4c.

88 Boeth., cons., V,5p.1: quodsi in corporibus sentiendis, quamuis afficiant instrumenta sensuum forinsecus obiectae qualitates animique agentis uigorem passio corporis antecedit, quae in se actum mentis prouocet excitetque interim quiescentes intrinsecus formas, si in sentiendis, inquam, corporibus animus non passione insignitur, sed ex sua ui subiectam corpori iudicat passionem, quanto magis ea quae cunctis corporum affectionibus absoluta sunt in discernendo non obiecta extrinsecus sequuntur, sed actum suae mentis expediunt.

Mit dem Begründungsziel, die *Providentia* Gottes mit der menschlichen Freiheit zu vereinbaren, verweist die *Philosophia* auf die Gemeinsamkeiten und Unterschiede verschiedener Erkenntnisarten. Um die spezifische Leistung der göttlichen Providenz zu erklären, zeigt sie die unterschiedlichen Gegenstände unterschiedlicher Erkenntnisvermögen auf. Dass diese spezifische Leistung nicht den Bedingtheitscharakter darunterliegender Erkenntnisse beeinflusst, wird durch Analogieschlüsse und die Absage an die Möglichkeit passiver Erkenntnisse verdeutlicht. Denn jeder Erkenntnis, von der Wahrnehmung bis zur Intellekterkenntnis, gehe eine aktive Betätigung des Erkennenden voraus. Boethius charakterisiert damit auch im Rahmen seiner *Consolatio* explizit das Wesen jeglicher seelischer Erkenntnis als ein *aktives Unterscheiden von Bestimmtheiten*,⁸⁹ deren Grade an körperlicher Gebundenheit zu den verschiedenen Erkenntnisvermögen führen.

3.7 Fazit

Boethius, so lässt sich zusammenfassend hervorheben, arbeitet die Seelenlehre nicht explizit aus, sei es deshalb, weil ihm die Lebenszeit fehlte, die entsprechenden Texte des aristotelischen Werks zu bearbeiten, oder weil er andere Schwerpunkte setzte. Deutlich zu sehen ist aber, dass seinem Denken ein Seelenverständnis zugrunde liegt, dessen Vermittlung ihm an verschiedenen Stellen seiner Lehre in unterschiedlicher Tiefe wichtig ist. So bleibt er in seiner Einführung zur *Eisagogê* zwar relativ knapp, zählt dabei aber doch markant die drei grundsätzlichen Vermögen der Seele auf, um den Weg und das Ziel seines Bildungsvorhabens zu rechtfertigen. Wenn er sich selbst und seinen Lesern eine derart intensive Beschäftigung mit der Logik empfiehlt, hält er es für angemessen, zunächst den Sinn dieser Übungen zu benennen und vor allem zu rechtfertigen. Die Logik dient ihm somit nicht als Selbstzweck, sondern besitzt ihren Wert in ihrer Funktion für die Philosophie und damit für die Ausbildung der bestmöglichen Potentiale der menschlichen Seele. Das spezifische Seelenvermögen des Menschen, das ihn auch von den anderen Lebewesen unterscheidet, sei demnach das intellektuelle Vermögen, das Boethius vom Nährvermögen und vom Wahrnehmungsvermögen abgrenzt, wie es Aristoteles ausführlich im zweiten Buch von *De anima* tut. Der Ausbildung dieses Vermögens diene die Schulung in Logik, praktischer und theoretischer Philosophie. Bereits in diesen knappen Bemerkungen geht Boethius auf die besonderen Leistungen der fünf Wahrnehmungssinne und die Funktion der Vorstellung für das Gedächtnis ein, trennt die Vorstellung aber deutlich vom Denken. Damit vermittelt Boethius Aristoteles' basales Verständnis der Seele als der Substanz, die dem Körper Leben verleiht und ihn in

⁸⁹ Zur Auslegung des Denkens als Unterscheiden in *De anima*, vgl. Arbogast Schmitt, *Die Moderne und Platon*, S. 270, Fn. 253.

aufeinander aufbauenden Stufen dazu befähigt, sich zu nähren, wahrzunehmen und zu denken.

Differenzierter auf das dem Menschen spezifische Seelenvermögen geht Boethius in seinem Kommentar zu *De interpretatione* ein. Diesmal gilt der Exkurs der konkreten Erläuterung aristotelischer Textstellen. Indem Boethius Aristoteles' Erwähnung des Ausdrucks *pathêmata tês psychês* für die Sprachtheorie einordnet und deutet, vermittelt er ein sehr genaues Verständnis davon, was Aristoteles unter Denken versteht. Zum einen wird das Verhältnis zwischen dem Denken und der Vorstellung in der Weise charakterisiert, wie wir es auch bei Aristoteles im dritten Buch von *De anima* finden. Dort wird die Vorstellung als ein unabdingbares Hilfsmittel für den Prozess des menschlichen Denkens beschrieben. Als das reichere Vermögen wird jedoch das Denkvermögen benannt, das seine ganz eigenen Inhalte, unabhängig von der Vorstellung hat.

Zum anderen wird das Denkvermögen hier über seinen Gegenstand genauer bestimmt. Aristoteles erklärt bekanntlich,⁹⁰ dass die genaue Bestimmung eines Vermögens über die Erkenntnis seiner Betätigung zu erfolgen hat und damit über die Bestimmung seiner Gegenstände. Boethius verweist in seinem Text ebenfalls explizit auf den sekundären Status der *potestas* gegenüber dem *actus*.⁹¹ Er kommt nicht nur durch die Rechtfertigung des *pathêmata*-Ausdrucks über eine genaue Untersuchung des Gegenstandes des Denkens (also der *res*) und einer Erläuterung des Denkaktes als einer Angleichung der vermögenden Seele an diesen Gegenstand zu einer möglichst differenzierten Charakterisierung des Denkvermögens. Zusätzlich führt auch seine Begründung, wie das Denken mit dem Sprechen zusammenhängt, zu einer deutlichen Beschreibung der Abfolge seelischer Akte, die sich dem erkennenden Unterscheidungsakt anschließen. Mit Aristoteles⁹² beschreibt er die *passio* der Seele als eine Veränderung der Seele, die sich durch die Angleichung an den Gegenstand der Erkenntnis einstellt, d. h. als ein Umschlag vom Zustand des Vermögens in den Zustand der Tätigkeit. Boethius beschreibt den Weg von dem Gegenstand des Denkens zum sprachlichen Ausdruck als einen Weg, der ein spezifisches Vermögen einer Seele voraussetzt, das tätig wird, indem sich die Seele an diesen Gegenstand angleicht, als einen Weg ferner, der dann im Anschluss an diese *passio* mit der Erzeugung eines Strebemomentes (also der *voluntas*) fortgesetzt wird und schließlich zum sprachli-

90 Vgl. Aristot., an., 415a14–23.

91 Vgl. Boeth., in PH2, 462,19–463,8: *rerum aliae sunt actu semper, qui ex potestate non venerit, et istae sunt quarum nullae potestates, sed semper in actu sunt. aliae vero quae in actum ex potestate migraverint, quarum quidem substantia et actus secundum tempus posterior est potestate, natura vero prior. in omnibus enim illud quod est actu prius est et nobilius quam id quod potestate est. illud enim quod potestate est adhuc ad actum festinat atque ideo perfectio quidem est actus, potestas vero adhuc quiddam est imperfectum, quod tunc perficitur cum ad actum aliquando pervenerit. generosius et prius esse manifestum est. nam si res fuerunt potestate, post vero actu, ergo actus earum prior vero eadem potestate, si ad naturam.*

92 Vgl. Aristot., an., 416b32ff. bzw. Aristot., an., 431a1–8.

chen Ausdruck führt. Damit bringt er genau jenen Zusammenhang verschiedener Seelenakte als Tätigkeiten einer einheitlichen Seele, die erst unterscheidet, dann fühlt, dann strebt, dann zum Handeln bewegt, zum Ausdruck, den auch Aristoteles beschreibt.⁹³

Schließlich verweist Boethius im Rahmen seiner *Consolatio* auf einen weiteren Aspekt des aristotelischen Seelenverständnisses. Aristoteles betont immer wieder⁹⁴ die Ähnlichkeit zwischen den verschiedenen Erkenntnisvermögen und unterscheidet sich damit deutlich von seinen Nachfolgern der hellenistischen Schulen, die die Konkretheit der passiven Wahrnehmung von der Abstraktheit des aktiven Denkens unterscheiden. Nach Aristoteles hingegen geht jeder Erkenntnis, von der Wahrnehmung bis zum Denken, ein aktiver Akt des Unterscheidens voraus, wobei jede Erkenntnisart ihre eigenen Gegenstände hat. Diese Gemeinsamkeit jeglichen Erkennens streicht Boethius in der *Consolatio* heraus und differenziert die verschiedenen Arten der Erkenntnis anhand der Charakterisierung ihrer Gegenstände.

Damit lassen sich in Boethius' Werk zahlreiche Facetten der aristotelischen Seelentheorie finden, die auf ein einheitliches Seelenverständnis verweisen.⁹⁵ Der Transfer geschieht insofern implizit, als Boethius an den hier besprochenen Stellen nicht der direkten Intention folgt, die aristotelische Seelenlehre ins Lateinische zu übertragen. Weitere Grade der Implizität des Transfers lassen sich identifizieren. Zum einen trägt sich ein impliziter Transfer dort zu, wo Aspekte der Seelentheorie zur Einordnung oder Erläuterung eines anderen, nämlich des eigentlich diskutierten Themas angeführt werden. Zum anderen erfolgt ein impliziter Transfer, wenn Boethius Erkenntnisse aus der aristotelischen Seelenlehre anwendet, ohne sie auszuführen. In diesem Fall bedarf es der interpretierenden Entfaltung der angewendeten Theorie.⁹⁶ Eine weitere Ebene der Implizität findet sich dann, wenn die Quelle oder der Urheber der angeführten Theorieaspekte nicht genannt werden. Alle diese Grade der Implizität eines Transfers der aristotelischen Seelentheorie finden wir, wenn wir die seelentheoretischen Zusammenhänge nachzeichnen, die Boethius' Werk zugrunde liegen. Dass es trotz einer fehlenden expliziten *De anima*-Bearbeitung dennoch zur Vermittlung seelentheoretischer Einsichten kommt, verdankt sich der boethianischen Einsicht in die Einheit und damit verbundenen Zusammenhänge der aristotelischen Philosophie. Boethius kann nicht über die Funktion der Logik für die Bildung des Menschen, nicht über Sprachphilosophie, nicht über Ethik reden, ohne auf Aspek-

93 Vgl. Aristot., an., 431a1–b19.

94 Vgl. u. a. Aristot., an., 427a19–20; 428a3–5; 431b20–432a1.

95 Obgleich weiterhin Fragen offenbleiben, die mithilfe einer expliziten Schrift zur Seelentheorie womöglich leicht zu klären wären, vgl. u. a. John Magee, *Boethius on Signification and Mind*, S. 140 f.

96 Z. B. dort, wo Boethius auf die Funktion der Bildlichkeit verweist oder die Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Aspekten der seelischen Vermögen des Erkennens, Fühlens und Wollens andeutet.

te einer einheitlich verstandenen Seelentheorie zu verweisen. Sein allgemeiner Anspruch, ein Bildungsprogramm mithilfe von platonischen und aristotelischen Schriften für den lateinischen Sprachraum zu begründen und durchzuführen, stellt die Hauptintention seines schriftstellerischen Schaffens dar.⁹⁷ Dieser Hauptintention unterliegen in verschiedenen Funktionen seine Äußerungen über die Seele.⁹⁸

Die Methodik seiner Wissensvermittlung übernimmt er ebenfalls aus der Tradition des Platonismus und Aristotelismus. Wie es den Akteuren dort nicht genügte, einen Text durch Abschrift weiterzutragen, sondern das Wissen der Texte durch Diskussion, Differenzierung, Kommentierung lebendig zu halten und vermittelbar zu gestalten, so genügt es auch Boethius nicht, die Texte lediglich ins Lateinische zu übersetzen. Die Erstellung von Kommentaren zu seinen Übersetzungen, zuweilen auch noch zusätzlicher Handbücher zum Thema, zeigt, welches Verständnis Boethius vom Wissen und dessen Übertragbarkeit hat. Boethius' Situation ist zwar im Vergleich zu den griechischen Kommentatoren insofern eine besondere, als seine Leser aufgrund mangelnder Sprachkenntnisse nicht ohne Weiteres auf die Texte und die Diskussionen der Tradition zugreifen können. Doch begründet sich die Wahl der Methode in erster Linie in dem mit den griechischen Kommentatoren geteilten Verständnis, wie sich Wissen überhaupt nur transferieren lässt: Es steckt weder in den griechischen noch in den lateinischen Texten, sondern muss stets in den Seelen der Leser durch anagogische Verfahren⁹⁹ und Kontextualisierung aktiviert und durch Problematisierung und Differenzierung erweitert werden. Diese Funktion der Kommentare wird selbst in seiner *Consolatio*, nämlich durch den Dialogcharakter des Werkes, sichtbar. Erst diese Methode führt Boethius dahin, auch dort, wo eine Theorie der Seele nicht im Vordergrund steht, Aspekte der aristotelischen Seelentheorie anzubringen. Denn diese Seelentheorie liefert den Texten des Boethius ihr inhaltliches Fundament und ihren didaktischen Kontext. Mit dem Verweis auf psychologische Inhalte ermöglicht Boethius seinen Lesern, Einsicht in die Gründe der verschiedenen Lehrstoffe zu erhalten, und erst die Hinführung zu einer Einsicht in die Gründe macht aus einer Meinungs- eine Wissensvermittlung. Durch die Anwendung folglich von Erkenntnissen aus der aristotelischen Seelentheorie gelingt es Boethius auch ohne eine gesonderte explizite Besprechung des aristotelischen

97 Vgl. ausführlich hierzu oben S. 14ff.

98 In unseren Beispielen: einmal um das Bildungsprogramm psychologisch zu begründen, einmal um Aristoteles' kurz gefasste Sprachtheorie zu erläutern, einmal um seiner Ethik ihr Fundament zu verschaffen, indem er die menschliche Freiheit mit göttlicher Providenz vereinbart.

99 Ausführlich hierzu, vgl. Gyburg Radke, *Die Theorie der Zahl im Platonismus*, S. 262–275 sowie Christian Vogel, *Stoische Ethik und Platonische Bildung. Simplicios' Kommentar zu Epiktets Handbüchlein der Moral*, S. 24f.; S. 28f.; S. 83f. sowie S. 380 f.

Textes, diese Seelentheorie lebendig zu halten, zu konservieren und zu transferieren.¹⁰⁰

Die hier nachgezeichnete Seelentheorie ist das Fundament, das nicht nur den bildungstheoretischen Zusammenhang begründet, sondern auf dem auch die sprachphilosophischen Überlegungen des Boethius zum aristotelischen Text fußen. Aristoteles selbst zeigt mit seinem kurzen Verweis auf seine Seelenschrift an, dass die Funktion von Sprache, wie er sie versteht, nicht ohne Einsicht in die seelentheoretischen Zusammenhänge nachzuvollziehen ist. Welche nun auf diesem seelentheoretischen Fundament aufruhende Sprachkonzeption Boethius mit Blick auf *De interpretatione* und die griechischen Kommentare entwickelt, steht im Zentrum des folgenden Kapitels.

100 Inwiefern dieser implizite Wissenstransfer der aristotelischen Seelentheorie – besonders mit Blick auf Boethius' herausgehobene Stellung für die Bildung im Mittelalter, die sich aus der Festigung der Zusammensetzung der wissenschaftlichen Bildung und aus dem Beitrag, den Boethius' übertragene Texte zu den trivialen und quadrivialen Disziplinen hierzu leisteten, sowie aus dem großen Erfolg seiner *Consolatio* ergab – weitere Folgetransfers auslöste und ein Seelenverständnis vor der ersten *De anima*-Übersetzung im 12. Jahrhundert prägte, muss das Thema weiterer Forschungsarbeiten sein.

4 Boethius' Sprachkonzept

4.1 Sprache als Gegenstand philosophischer Erörterung

In Boethius' einleitenden Worten zu seinem zweiten *De interpretatione*-Kommentar und seinen Erörterungen zum ersten Kapitel lassen sich drei Aspekte finden, anhand derer Boethius seine sprachphilosophische Analyse gegenüber anderen wissenschaftlichen Annäherungen an Sprachphänomene abgrenzt: Erstens werde Sprache im Rahmen des *Organons* nicht auf ihre physiologischen Möglichkeitsbedingungen untersucht, zweitens stehe nicht die formale Gestalt von Sprache im Fokus der Untersuchung und drittens würden Verbalisierungen von Begehrlichkeiten als Gegenstand des Textes ausgeschlossen. Boethius macht damit deutlich, dass sein Interesse an Sprache sich von einer von biologisch-physiologischen, von grammatikalischen und auch von ethisch-sozialen Interessen geleiteten Herangehensweise an Sprache unterscheidet.

Doch führt Boethius diese Abgrenzung nicht gemäß dem Ausschlussprinzip durch. Sie ist vielmehr Produkt einer didaktischen Beschreibung verschiedener Hinsichten, wonach er im Kontext der Analyse des Skopos' der Schrift die wesentlichen Punkte, die für eine philosophische Betrachtung von Sprache relevant sind, benennt und diese durch Abgrenzung und Differenzierung verdeutlicht. Demnach stehen die positiv benannten Gesichtspunkte der philosophischen Analyse nicht den oben genannten Aspekten entgegen, sondern heben das spezifisch philosophische Interesse bei der Untersuchung von Sprache hervor, das darauf zielt, die Funktion der Sprache für das Erwerben und Vermitteln von Erkenntnissen zu erörtern. So werde das Augenmerk der Untersuchung anstatt auf die physiologischen Aspekte einer sprachlichen Äußerung auf die Bezeichnungsfunktion als spezifisches Merkmal gelegt, die sich aus der Verbindung mit einer Vorstellung ergibt.¹ Der auf die Bezeichnungsfunktion gerichtete Blick hebt die philosophische Untersuchungsweise zugleich von der grammatikalischen Herangehensweise an Sprache ab, die sich durch ihre Beschäftigung teils mit Formanalysen (z. B. *garalus*, das grammatikalisch klassifiziert werden kann, semantisch aber leer und philosophisch damit uninteressant ist²), teils mit Wortbestandteilen (Silben) oder Satzbestandteilen (Konjunktionen), die keine eigenstän-

1 Vgl. Boeth., in PH2, 4,15–6,15.

2 Vgl. Boeth., in PH2, 32,16–22: vox enim quae nihil designat, ut est garalus, licet eam grammatici figuram vocis intuentes nomen esse contendant, tamen eam nomen philosophia non putabit, nisi sit posita ut designare animi aliquam conceptionem eoque modo rerum aliquid possit.

dige Bezeichnungsfunktion haben, auszeichnet.³ Schließlich, so Boethius, stünde Sprache im Fokus, sofern sie sprachliche Aussagen zu bilden vermag, die auf Wahrheit und Falschheit geprüft werden können, da diese ein fundamentales Instrument des philosophischen Denkens und Argumentierens darstellen. Andere durch Sprache zu bildende Satzarten wie Anrede- oder Imperativsätze spielten hingegen keine Rolle.⁴

Diese Gesichtspunkte von Sprache als Gegenstand und Werkzeug philosophischen Denkens sollen nun genauer untersucht werden. Hierfür wenden wir uns der boethianischen Analyse der Merkmale und Grundlagen des sprachlichen Ausdrucks zu. Zunächst soll gezeigt werden, inwiefern Boethius sprachliche Eigenschaften durch Abgrenzung zu anderen stimmlichen Ausdrucksformen herausarbeitet (Abschnitt 4.2). Anschließend werden die beiden zentralen Merkmale der Sprache, sofern sie Ausdruck ist, in den Fokus genommen: der Aspekt der Konventionalität (Abschnitt 4.3) und der Zeichencharakter (Abschnitt 4.4). Schließlich (Abschnitt 4.5) sollen die verschiedenen Ebenen von Sprache analysiert werden: In welchem Verhältnis steht die sogenannte innere Rede zu den in Stimme und Schrift abgebildeten Formen der Rede.

4.2 Worum geht es in *De interpretatione*?

Zunächst wenden wir uns der Frage zu, welche Art von Ausdrücken Boethius als Gegenstand von *De interpretatione* einordnet. Was sind überhaupt *interpretationes* und wie grenzen sich diese von anderen Lautphänomenen ab? Boethius definiert *interpretatio* wie folgt:

„*Interpretatio* ist eine sprachliche Äußerung, die durch sich selbst auf etwas verweist. Weil aber *verba* und *nomina interpretationes*⁵ sind, wird auch jede Rede, die aus durch sich selbst bezeichnende Aussageelemente verbunden ist, *interpretatio* genannt. Zu den verschiedenen Arten der *interpretatio* zählt auch die Rede (*oratio*). Diejenige Rede, in der Wahres und

3 In seiner Einführung zum kategorischen Syllogismus unterscheidet Boethius deutlich zwischen diesen beiden Herangehensweisen: *Grammatici enim considerantes uocum figuras octo orationes partes annumerant; philosophi vero, quorum omnis de nomine uerboque tractatus in significatione est constitutus, duas tantum orationis partes esse docuerunt.* (Boethius, *Introductio ad Syllogismos Categoricalos: Critical Edition with Introduction, Translation, Notes and Indexes*, hg. von C. T. Thörnqvist, Göteborg 2008, 766A–B) Vgl. ausführlich zur Unterscheidung zwischen Grammatik und Logik bei Boethius Taki Suto, *Boethius on Mind, Grammar and Logic*, S. 126–150.

4 Vgl. Boeth., in PH2, 9,1–10,4.

5 Da eine Übersetzung von *verbum*, *nomen* und *interpretatio* – z. B. mit Verb, Substantiv / Nomen und Interpretation – irreführend wäre, bleiben diese Worte in der spezifischen Bedeutung, wie sie Boethius ihnen zukommen lässt, unübersetzt und durch Kursivschrift gekennzeichnet. Was Boethius unter diesen Begriffen versteht, wird in diesem Unterkapitel deutlich.

Falsches gefunden werden kann, heißt Aussagesatz (*enuntiativa*) und stellt den Gegenstand dieses Buches dar.“⁶

vox articulata

Mit der sprachlichen Äußerung (*vox*), die eine Bezeichnungsfunktion (*significans*) besitzt, verweist Boethius auf die Elemente jeder *interpretatio*. Die sprachliche Äußerung unterscheidet sich von anderen stimmlichen Äußerungen bzw. Geräuschen zunächst dadurch, dass sie mittels der Luftröhre hervorgebracht und vor allem durch das Einwirken der Zunge geformt werde. Lautphänomene wie Husten und Atmungsgeräusche sind damit bereits vor der nächsten Differenzierung als Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ausgeschlossen.⁷ Doch allein die Formung eines stimmlichen Ausdrucks durch die Zunge mache diesen Ausdruck noch nicht zu einer *interpretatio*. Die Formung durch die Zunge bewirke zunächst nur, dass aus einem mit Stimme versehenen Ausdruck ein sprachlicher Ausdruck werde, insofern ein definierter und definierbarer, d. h. formal bestimmter, begrenzter und abgerundeter Klang entstehe, der sich durch die Verbindung von zuweisbaren Buchstabenelementen verschriftlichen lasse. Durch die Mitwirkung der Zunge entstehe demnach aus einem ungeformten Klang eine aus bestimmten Klangelementen zusammengesetzte, reproduzierbare und mithilfe von Buchstaben schriftlich abbildbare gesprochene Äußerung, eine *articulata vox* bzw. *locutio*, wie Boethius das griechische λέξις ins Lateinische übersetzt.⁸

vox significativa

Sprachphilosophisch interessant werden diese Äußerungen jedoch erst, wenn eine weitere Unterscheidung hinzutritt: Während sprachliche Äußerungen auch definierte Klanggebilde sein können, die entweder grundsätzlich nichts (wie z. B. *blityri*) bezeichnen oder zunächst nichts, später aber durch Konvention einem Bezeichneten zugewiesen werden, oder durch sich zwar nichts bezeichnen, aber in Verbindung mit anderen Äußerungen eine Kennzeichnungsfunktion erfüllen (Konjunktionen), sind *interpretationes* nur derartige sprachliche Äußerungen, die etwas Bestimmtes bezeichnen:

6 Boeth., in PH1, 32,26–33,6: interpretatio est vox aliquid per se ipsam significans. sed quoniam verba nominaque interpretationes sunt, oratio quoque omnis quae ex significantibus per se praedicamentis iungitur interpretatio nuncupatur, et sunt plurimae interpretationes, inter quas illa quoque est oratio, in qua verum falsumve inveniri potest, id est enuntiativa, de qua hoc libro tractandum est.

7 Vgl. Boeth., in PH2, 4,18–24.

8 Vgl. Boeth., in PH2, 5,1–11: quare quoniam noster flatus ita sese habet, ut si ita percutitur atque formatur, ut eum lingua percutiat, vox sit: si ita percutiat, ut terminato quodam et circumscripto sono vox exeat, locutio fit quae Graece dicitur λέξις. locutio enim est articulata vox (neque enim hunc sermonem id est φάσιν dictionem dicemus, idcirco quod φάσιν dictionem interpretamur, λέξις vero locutionem), cuius locutionis partes sunt litterae, quae cum iunctae fuerint, unam efficiunt vocem coniunctam compositamque, quae locutio praedicatur.

„Damit es folglich zu einer *locutio* kommen kann, bedarf es einer sprachlichen Äußerung (*vox*), d. h. eines Geräusches (*sonus*), das durch die Zunge geprägt wird, so dass die sprachliche Äußerung selbst vermittels der Zunge zu einem derartigen Geräusch geformt wird, das mithilfe von Buchstaben verschriftlicht werden kann. Damit aber diese *locutio* eine Bezeichnungsfunktion ausüben kann, muss hinzukommen, dass es eine Vorstellung des Bezeichnens gibt, durch die die sprachliche Äußerung bzw. die *locutio* hervorgebracht wird. Es sollte gewiss so ausgedrückt werden: Wenn es bei diesem Lufthauch, den wir unter Zuhilfenahme der Luftröhre ausstoßen, nur zu einer Prägung durch die Zunge kommt, ist es eine sprachliche Äußerung (*vox*). Wenn aber die Prägung durch die Zunge derart ist, dass das Geräusch in Buchstaben überführt werden kann, liegt eine *locutio* vor. Wenn nun auch das Vermögen der Vorstellung hinzukommt, ist hieraus eine sprachliche Äußerung mit Bezeichnungsfunktion geworden (*significativa vox*). Wenn folglich diese drei Dinge zusammenkommen – die Prägung durch die Zunge, die Artikulation der sprachlichen Äußerung und eine die Hervorbringung des Ausdrucks bewirkende Vorstellung –, dann entsteht eine *interpretatio*. *Interpretatio* ist nämlich eine sprachliche Äußerung, die artikuliert ist und durch sich selbst bezeichnet. Folglich ist auch nicht jede sprachliche Äußerung eine *interpretatio*.“⁹

Die Rolle der Vorstellung

Nur eine phonetisch akzentuierte sprachliche Äußerung, die insofern mit einer Vorstellung verbunden ist, als die Vorstellung wesentlicher Bezugspunkt dieser Äußerung ist, kann als *interpretatio* verstanden werden. Zum Bezugspunkt einer Äußerung wird die Vorstellung zum einen dadurch, dass sie der Äußerung ein Bezeichnungsziel und damit ihren Bezeichnungscharakter verleiht (*aliqua significandi imaginatio*), zum anderen dadurch, dass sie für die Hervorbringung der sprachlichen Äußerung verantwortlich ist (*imaginatio aliqua proferendi*). Zwar unterscheidet Boethius, wie wir bereits zeigen konnten,¹⁰ die Vorstellung und ihre Leistungen deutlich auf der einen Seite von der Wahrnehmung, auf der anderen Seite vom Denken, doch verweist er zugleich auf die aristotelische Einsicht, dass das menschliche Denken ohne Vorstellen nicht möglich sei. Jede Erkenntnis gehe mit einer Angleichung der Seele an die zu erkennende Sache einher, worauf sich

⁹ Boeth., in PH2, 5,19–6,5: ut igitur sit locutio, voce opus est id est eo sono quem percudit lingua, ut et vox ipsa sit per linguam determinata in eum sonum qui inscribi litteris possit. sed ut haec locutio significativa sit, illud quoque addi oportet, ut sit aliqua significandi imaginatio, per quam id quod in voce vel in locutione est proferatur: ut certe ita dicendum sit: si in hoc flatu, quem per arterias emittimus, sit linguae sola percussio, vox est; sin vero talis percussio sit, ut in litteras redigat sonum, locutio; quod si vis quoque quaedam imaginationis addatur, illa significativa vox redditur. concurrentibus igitur his tribus: linguae percussione, articulo vocis sonitu, imaginatione aliqua proferendi fit interpretatio. interpretatio namque est vox articulata per se ipsam significans. quocirca non omnis vox interpretatio est.

¹⁰ Vgl. oben Abschnitt 3.4, S. 42ff.

die zu erkennende Sache als Vorstellungsbild in der Vorstellungsmaterie entfaltet. Dieser Prozess der Angleichung, d. h. die Bewegung vom Zustand der seelischen Potenz des geistigen Erfassens in den Zustand der Aktualität, wird bei Aristoteles auch als *passio* bzw. *pathos* bezeichnet.¹¹ Die Vorstellung diene als eine Art Ablageplatz¹² – nicht nur zur Erinnerung für Wahrgenommenes, sondern auch für die Erkenntnis nicht sinnlich wahrnehmbarer Sachverhalte. So wird beim Denken die erfasste Sache als entfaltete Vorstellung in der Seele bewahrt. Die Vorstellung bietet demnach den Bezugspunkt zur erfassten Sache und stellt zugleich den Ausgangspunkt für die Kommunikation dar. Boethius bestätigt, wie gezeigt werden konnte, in seiner Beschreibung des Zustandekommens der Kommunikation die aristotelische Auffassung von einer einheitlichen Seele, deren Tätigkeiten des Erkennens, Fühlens und Strebens unmittelbar zusammenhängen.¹³

Interpretatio als Transfer einer Erkenntnis in Sprache

Für den hier im Zentrum stehenden Zusammenhang ist es wichtig festzuhalten, dass die Vorstellung insofern Kriterium einer *interpretatio* ist, als sie in Verbindung mit einem Erkenntnisakt Ausgangspunkt und Ziel der sprachlichen Äußerung wird. *Interpretatio* ist demnach die Übertragung der erfassten Erkenntnis in Sprache.¹⁴ Durch seine Argumentation knüpft Boethius an eine Tradition der Deutung von *hermêneia* als diese Art von Übersetzung an, die bei Ammonios explizit entfaltet wird:

„<Von allen Satzarten> hat lediglich der Aussagesatz seinen Ursprung in den Erkenntnisvermögen <der menschlichen Seele>. Und dieser verkündet die Erkenntnis von den Dingen, die in uns, richtig oder scheinbar, entstanden ist. Folglich ist dieser <von allen Satzarten> allein in der Lage, Wahrheit und Falschheit aufzunehmen, von den anderen keiner. Diese Satzart folglich, den Aussagesatz, erachtet Aristoteles für würdig, *hermêneia* zu nennen, da dieser die Erkenntnis der Seele ausdrückt. [...] Deshalb nannte

11 Vgl. zur aristotelischen Auffassung der Beziehung zwischen *kinêsis*, *alloiôsis* und Lust / Unlust Michael Krewet, Die Theorie der Gefühle bei Aristoteles, S. 182–202; zur Veränderung der *hexis* vgl. Michael Krewet, Die Theorie der Gefühle bei Aristoteles, S. 277–279. Vgl. zur Rolle der Vorstellung bei der Gefühlsbildung im Aristotelismus auch Christian Vogel, Stoische Ethik und Platonische Bildung. Simplicios' Kommentar zu Epiktets Handbüchlein der Moral, S. 203–207. Zur Wahrnehmung als ein aktiver Bewegungsvorgang der Seele, der eine qualitative Änderung bewirkt, die sich in Lust- und Unlustzuständen bemerkbar macht, vgl. Wolfgang Bernard, Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung bei Aristoteles, S. 49–68.

12 Zur Funktion der Vorstellung als *nous pathêtikos* im Aristotelismus, vgl. John Magee, Boethius on Signification and Mind, S. 109 f.; Michael Krewet, Die Theorie der Gefühle bei Aristoteles, S. 221 sowie S. 323–341.

13 Vgl. ausführlich hierzu 3.5, S. 60ff.

14 Vgl. Boeth., in PH2, 75,17–19: oratio vero opinionis atque intellectus passionumque animae interpres est.

er sein Büchlein auch *Peri Hermêneias*, er hätte es genauso gut *Über den Aussagesatz* nennen können.“¹⁵

Interpretatio bzw. *hermêneia* wird in beiden Fällen als die sprachliche Vermittlung von seelischen Erkenntnissen definiert. Ammonios' Verweis darauf, dass der Titel *Peri Hermêneias* genau dasselbe ausdrücke wie ein Titel *Über den Aussagesatz*, kann als Replik auf Alexander verstanden werden, dessen Unzufriedenheit mit dem Titel durch Boethius überliefert ist. Boethius berichtet, dass Alexander mit der Titelauswahl nicht sonderlich glücklich war, da der Titel darauf zu deuten schien, dass Aristoteles in dieser Schrift zwar über den Satz handle, man aber nicht genau wissen könne, welche Art von Sätzen hier untersucht würde. Es wäre demnach sinnvoll hinzuzufügen, dass es hier um den philosophischen bzw. dialektischen Satz gehe, in dem Wahrheit und Falschheit bestimmt werde.¹⁶ Ammonios macht deutlich, warum dieser Zusatz nicht nötig ist. Denn bis auf den einfachen Aussagesatz gingen alle anderen (vollkommenen und einfachen) Satzarten – das sind der Vokativsatz, der Imperativsatz, der Fragesatz und der Wunschsatz¹⁷ – aus den Strebevermögen der Seele hervor:

„Unsere Seele ist mit zwei verschiedenen Vermögensformen ausgestattet, zum einen mit den erkennenden Vermögen (*gnôstikai*), zum anderen mit den vitalen (*zôitikai*) bzw. begehrenden (*orektikai*) Vermögen. Erkennend nenne ich die Vermögen, mittels derer wir jede Art des Seienden erkennen, als da wären der Intellekt (*nous*), das diskursive Denken (*dianoia*), die Meinung (*doxa*), die Vorstellung (*phantasia*) und die Sinneswahrnehmung (*aisthêsis*). Begehrend nenne ich die Vermögen, mittels derer wir das Gute – sei es das wahrlich Gute oder das uns gut Scheinende – begehren, wie z. B. das vernünftige Wollen (*boulêsis*), das Entscheidungsvermögen (*prohairêsis*), das Streben nach Anerkennung und Gerechtigkeit (*thymos*)¹⁸ und das Begehren nach sinnlicher Lust (*epithymia*). Die vier Satzarten neben dem Aussagesatz entspringen sämtlich den begehrenden Vermögen.

15 Ammonios, in PH, 5,14–23: μόνον δὲ τὸ ἀποφαντικὸν ἀπὸ τῶν γνωστικῶν, καὶ ἔστι τοῦτο ἔξαγγελτικὸν τῆς γενομένης ἐν ἡμῖν γνώσεως τῶν πραγμάτων ἀληθῶς ἢ φαινομένως, διὸ καὶ μόνον τοῦτο δεκτικὸν ἔστιν ἀληθείας ἢ ψεύδους, τῶν δὲ ἄλλων οὐδέν. τοῦτο τοίνυν τὸ εἶδος τοῦ λόγου τὸ ἀποφαντικὸν ἐρμηνείαν ἀξιοὶ καλεῖν ὁ Ἀριστοτέλης ὡς ἐρμηνεύον τὴν γνώσιν τῆς ψυχῆς. [...] διὰ τοῦτο ἐπέγραψε τὸ βιβλίον Περί ἐρμηνείας, ὡς οὐδὲν διαφέρον ἢ οὕτως ἐπιγράφειν ἢ Περί τοῦ ἀποφαντικοῦ λόγου.

16 Vgl. Boeth., in PH2, 10,14–19: sed Alexander addidit imperfecte sese habere libri titulum: neque enim designare, de qua oratione perscripserit. multae namque (ut dictum est) sunt orationes; sed adiciendum vel subintelligendum putat de oratione illum scribere philosophica veldialectica id est, qua verum falsumque valeat expediri.

17 Vgl. zu den Satzarten Ammonios, in PH, 2,9–25, dieselbe Aufteilung mit lateinischen Beispielen findet sich bei Boeth., in PH2, 8,30–9,16.

18 Zur Bedeutung von *Thymos* im Platonismus und Aristotelismus vgl. Christian Vogel, *Stoische Ethik und Platonische Bildung*. Simplicios' Kommentar zu Epiktets Handbüchlein der Moral, S. 327–329.

Die Seele ist hierbei nicht selbst gemäß ihrer selbst tätig, sondern richtet sich an einen Anderen, der womöglich nützlich sein könnte, das Begehrte zu erreichen.“¹⁹

Von den verschiedenen Satzarten ist demnach der Aussagesatz der einzige, der eine *interpretatio*, d. h. eine Versprachlichung einer Erkenntnis darstellt. Natürlich liegen den anderen Satzarten auch Erkenntnisse zugrunde. Die Spezifität dieser Satzarten liegt jedoch mit Blick auf die ihnen eigene Gerichtetheit nach außen in der Bestrebung, Hilfe für eigenes Begehren zu erhalten. Auch hier muss der Äußernde zunächst etwas erkannt, Lust bzw. Unlust dabei empfunden und daraufhin ein entsprechendes Streben nach einem Guten entwickelt haben. Ziel ist nun, durch die Äußerung, Hilfe beim Erreichen dieses Guten zu erhalten. Dem Aussagesatz spezifisch hingegen sei, dass die Seele hierbei auf sich selbst, nämlich auf die Erkenntnis, gerichtet ist und danach strebt, diese Erkenntnis in Sprache zu übertragen. Auch für Boethius ist die Bezeichnungsfunktion des Aussagesatzes der entscheidende Punkt dafür, dass diese Satzart als *interpretatio* bezeichnet werden kann:

„*Nomen* und *Verbum*, die nämlich durch sich selbst bezeichnen, bilden in diesem Buch die Teile der *interpretatio*. Nichtsdestoweniger ermangelt es auch der Rede (*oratio*) nicht an einer Bezeichnungsfunktion, da sie selbst zugleich einen sprachlichen Ausdruck als auch eine Verbindung von bezeichnenden Teilen darstellt.“²⁰

Abgrenzung zu den *Skopoi* anderer Pragmatien

Das Interesse an Sprache ist in dieser sprachphilosophischen Betrachtung im Rahmen der Nützlichkeit der Sprache für die Logik als Instrument der Philosophie auf die Verbindung gerichtet, die zwischen der Sprache und der Erkenntnis besteht. Es steht nicht die Funktion von Sprechakten im Fokus, durch die eigene Begehren angezeigt und um Unterstützung bei der Erfüllung geworben werden können. Stattdessen wird Sprache unter dem Aspekt untersucht, dass und wie sie Erkanntes ausdrückt.

19 Ammonios, in PH, 5,2–9: ῥητέον οὖν ὅτι τῆς ψυχῆς τῆς ἡμετέρας διττὰς ἐχούσης δυνάμεις, τὰς μὲν γνωστικὰς τὰς δὲ ζωτικὰς τὰς καὶ ὀρεκτικὰς λεγομένας (λέγω δὲ γνωστικὰς μὲν καθ’ ἃς γινώσκωμεν ἕκαστον τῶν ὄντων, οἷον νοῦν διάνοιαν δόξαν φαντασίαν αἰσθησιν, ὀρεκτικὰς δὲ καθ’ ἃς ὀρεγόμεθα τῶν ἀγαθῶν, ἢ τῶν ὄντων ἢ τῶν δοκούντων, οἷον βούλησιν λέγω προαίρεσιν θυμὸν ἐπιθυμίαν), τὰ μὲν τέσσαρα εἶδη τοῦ λόγου τὰ παρὰ τὸ ἀποφαντικὸν ἀπὸ τῶν ὀρεκτικῶν δυνάμεων προέρχονται (τῆς ψυχῆς οὐκ αὐτῆς καθ’ αὐτὴν ἐνεργούσης ἀλλὰ πρὸς ἕτερον ἀποτεινομένης τὸν συμβάλλεσθαι δοκοῦντα πρὸς τὸ τυχεῖν τῆς ὀρέξεως).

20 Boeth., in PH2, 6,20–25: interpretationis vero partes hoc libro constituit nomen et verbum, quae scilicet per se ipsa significant, nihilominus quoque orationem, quae et ipsa cum vox sit ex significativis partibus iuncta significatione non caret.

Damit unterscheidet sich die Gliederung in die Teile der *interpretatio* auch von der Untergliederung in die Teile, die wir in den *Kategorien* finden. Denn während Sprache dort danach untersucht werde, wie sie vermittels Gedanken die Dinge bezeichnen könne, die den Gedanken zugrunde liegen, liege das Augenmerk von *De interpretatione* darauf, wie Sprache Gedanken bezeichne.²¹ Wenn die gedankliche Bezugnahme auf Dinge in der Natur grundsätzlich auf zehnfache Weise geschehen könne, wie es in den *Kategorien* gezeigt werde, so blieben dennoch dabei die Elemente, wie Sprache diese gedankliche Bezugnahme ausdrücken kann, stets diese zwei: *Nomen* und *Verbum*.²² Während also die Unterteilung von Sprache in Elemente, wie sie in den *Kategorien* vorgenommen wird, nicht auf *De interpretatione* übertragen werden könne, weil in den *Kategorien* die Unterteilung sich aus der Differenzierung der möglichen Bezugnahme auf die Dinge ergibt, könne auch nicht auf die Unterteilung von Sprache zurückgegriffen werden, wie sie Aristoteles in der *Poetik* vornimmt:

„In seiner *Poetik* unterteilt er den sprachlichen Ausdruck nicht in derselben Weise, sondern zählt alle Teile des sprachlichen Ausdrucks auf und bestätigt auch, dass sie Teile des sprachlichen Ausdrucks sind: Buchstaben, Silben, Konjunktionen, Artikel, *Nomina*, Fälle, *Verba* und Sätze. Der sprachliche Ausdruck besteht nämlich nicht nur aus sprachlichen Klängen mit Bezeichnungsfunktion, sondern geht über die Bezeichnungen von sprachlichen Klängen hinaus und beinhaltet auch sprachlich artikulierte Geräusche. Denn jede Silbe, jedes *Nomen*, jeder beliebige andere sprachliche Ausdruck, der in Buchstaben aufgeschrieben werden kann, ist in dem Terminus *locutio*, den die Griechen λέξις nennen, enthalten. Dieses gilt aber nicht für die *interpretatio*. Denn hierbei genügt es nicht, dass es einen sprachlichen Klang gibt, der in Buchstaben ausgedrückt werden kann, sondern zusätzlich dazu muss er auch etwas bezeichnen.“²³

21 Vgl. Boeth., in PH2, 7,18–27: atque hoc distat libri huius intentio a praedicamentorum in denariam multitudinem numerositate collecta, ut hic quidem tantum de numero significantium vocum quaeratur, quantum ad ipsas attinet voces, quibus significativis vocibus intellectus animi designentur, quae sunt scilicet simplicia quidem nomina et verba, ex his vero compositae orationes: praedicamentorum vero haec intentio est: de significativis rerum vocibus in tantum, quantum eas medius animi significet intellectus.

22 Vgl. Boeth., in PH2, 8,22–30: nam quoniam decem res omnino in omni natura reperiuntur, decem quoque intellectus erunt, quos intellectus quoniam verba nominaque significant, decem omnino erunt praedicamenta, quae verbis atque nominibus designentur, duo vero quaedam id est nomen et verbum, quae ipsos significant intellectus. sunt igitur elementa interpretationis verba et nomina, propriae vero partes quibus ipsa constat interpretatio sunt orationes.

23 Boeth., in PH2, 8,7–20: in opere vero de poetica non eodem modo dividit locutionem, sed omnes omnino locutionis partes adposuit confirmans esse locutionis partes elementa, syllabas, coniunctiones, articulos, nomina, casus, verba, orationes. locutio namque non in solis significativis vocibus constat, sed supergrediens significationes vocum ad articulatos sonos usque consistit. quaelibet enim syllaba vel quodlibet nomen vel quaelibet alia vox, quae scribi litteris potest, locutionis nomine continetur, quae Graece dicitur λέξις. sed non eodem

Boethius verweist sehr feinsinnig darauf, dass die Unterteilung von Sprache in ihre Teile von dem Aspekt abhängt, unter dem man sie betrachtet. Aristoteles selbst stellt in verschiedenen Pragmatien unter verschiedenen *Skopoi* mehrere Möglichkeiten vor. Boethius wiederum präsentiert diese verschiedenen Unterteilungsmöglichkeiten, um den Aspekt, unter dem in *De interpretatione* Sprache betrachtet wird, zu schärfen und Verwechslungsmöglichkeiten auszuschließen. Die Sprachbetrachtung in den *Kategorien* habe das mittels Sprache indirekt bezeichnete Ding im Blick; die Sprachbetrachtung in der Kunst und der Grammatik fokussiere auf die sprachliche Äußerung in Form und Kontext; die Sprachbetrachtung in *De interpretatione* betrachte Sprache in ihrem Wesen, nämlich insofern sie Gedanken bezeichnet. Dieser Wesenszug wird deutlich, wenn man die Analyse der sprachlichen Elemente, d. h. die des *Nomens* und des *Verbums*, betrachtet.

Das Nomen als Element der interpretatio

Das Genus des *Nomens* ist die *vox*, also der sprachliche Ausdruck, der sich, wie wir bereits gesehen haben, von anderen Geräuscherzeugnissen des Menschen durch die Art der Produktion des Ausdrucks, nämlich durch Beteiligung von Luftröhre und Zunge, unterscheidet. Erste spezifische Differenz, die das *Nomen* von anderen *articulatae voces* unterscheidet, ist die innewohnende Bezeichnungsfunktion. Das *Nomen* ist eine *vox significativa* und grenzt sich damit von bedeutungslosen Wortbestandteilen wie Silben, aber auch von bedeutungslosen Wörtern wie das als Beispiel verwendete *blityri* ab.²⁴ Mit der Benennung einer weiteren Differenz grenzt Boethius das *Nomen* von *voces significativae* ab, die insofern Zeichen (*signum*²⁵) sind, als sie durch sprachliche Ausdrücke auf körperlichen oder seelischen Schmerz verweisen, ohne *Nomen* zu sein, wie Klageschreie oder Gejammer:

„Was folglich fügt er hinzu? Ein *Nomen* ist nicht einfach <nur> ein sprachlicher Ausdruck mit Bezeichnungsfunktion, sondern es ist dies, insofern es gemäß einer Entscheidung (*secundum placitum*) zustande kam. Das bedeutet, dass es gemäß einer bestimmten Etablierung und Entscheidung (*secundum quandam positionem placitumque*) desjenigen, der das *Nomen* gesetzt hat, verwendet wird. Denn kein *Nomen* ist auf natürliche Weise zustande gekommen. Auch wird es niemals so, wie die zugrunde liegende Sache natürlich ist, mit einem aus der Natur kommenden Namen benannt werden. Das menschliche Geschlecht aber, das das Vermögen zum vernünftigen Denken und zur Sprache besitzt, setzte die Namen aus beliebi-

modo interpretatio. huic namque non est satis, ut sit huiusmodi vox quae litteris valeat adnotari, sed ad hoc ut aliquid quoque significet.

24 Vgl. Boeth., in PH2, 53,11–54,14. Ammonios verwendet als Beispiel für solch ein bedeutungsfreies Wort *skindapsos*, vgl. Ammonios, in PH, 17,20–25; 30,17–19; 31,14; beide Beispiele werden bereits in stoischen Quellen verwendet, vgl. Hans von Arnim SVFII Frgt. 149.

25 Boethius verwendet für die Zeichenfunktion von Sprache eine andere Vokabel: *nota*, vgl. ausführlich hierzu unten 4.4, S. 97ff.

gen Buchstaben und Silben zusammen und ordnete diese den einzelnen Substanzen der zugrunde liegenden Dinge zu.“²⁶

Sowohl die Verwendung des Zeichenbegriffs als auch die hier scheinbare Abgrenzung zur platonischen Theorie der Namensgebung werden wir später behandeln. Für den hier im Fokus stehenden Sachverhalt ist es wichtig festzuhalten, dass Boethius an dieser Stelle das konventionelle Zustandekommen des sprachlichen Ausdrucks als Wesensmerkmal des *Nomens* benennt und begründet. *Nomina*, so Boethius, können deshalb nicht *naturaliter* sein, weil sie, erstens, nicht überall gleich seien. Im Unterschied zu den *naturaliter* zustande kommenden und völkerübergreifend identischen Sinneswahrnehmungen variieren die Bezeichnungen unter den Völkern. Zweitens könnten Namen sich ändern. Und drittens sei es möglich, ein und dieselbe Sache mit verschiedenen Namen zu belegen.²⁷

Zum Wesen der Natürlichkeit gehört demnach eine von räumlichen und zeitlichen Veränderungen unabhängige Konstanz und Bestimmtheit. Was natürlich ist, ist überall gleich, immer gleich und eindeutig bestimmt. *Nomina* gehören offenkundig nicht dazu. Das zeigt zum einen die Empirie, zum anderen lässt es sich sachlich dadurch begründen, dass der Mensch beim Prozess des Übertrags vom Gedanken zur Sprache die Möglichkeit hat, verschiedene Buchstaben- und Silbenkombinationen zu wählen. Selbst wenn es einen optimalen sprachlichen Ausdruck gäbe, der der Natur der Sache, die dem Begriff unterliegt, in vielen Hinsichten angemessen ist, so ist es nicht zwingend, dass die Menschen diesen Ausdruck auch wählen. Die zugrunde liegenden Dinge hingegen sind immer und überall identisch. Da die Erkenntnis eine Angleichung der Seele an das erkannte Ding darstellt, hat der Mensch auch hierauf keinen Einfluss, wie sich das Erkannte seelisch darstellt. Einfluss hat er aber auf die sprachliche Zuordnung. Diese ist per se *secundum placitum*, d. h. in erster Linie: sie unterliegt keinen natürlichen Notwendigkeiten, unabhängig davon, ob Konventionen, Belieben, Einsicht oder Willkür Maßstab der sprachlichen Zuordnung sind. *Secundum placitum* bedeutet vor allem: *non naturaliter!* Denn auch die der Natur der Sache angemessenste Versprachlichung ist eine Benennung *secundum placitum*, der eine menschliche Entscheidung zugrunde liegt, sich bei der Bezeichnung möglichst nahe an bestimmten Aspekten der Natur der Sache zu orientieren.

Doch auch mit der Hinzufügung dieser Differenz ist das *Nomen* noch nicht hinreichend bestimmt. Um es von einem *Verbum* unterscheiden zu können, müs-

²⁶ Boeth., in PH2, 54,29–55,7: quid igitur adiecit? nomen vocem esse significativam non simpliciter, sed secundum placitum. secundum placitum vero est quod secundum quandam positionem placitumque ponentis aptatur. nullum enim nomen naturaliter constitutum est neque umquam sicut subiecta res natura est ita quoque a natura venienti vocabulo nuncupatur, sed hominum genus, quod et ratione et oratione vigeret nomina posuit eaque quibus libuit litteris syllabisque coniungens singulis subiectarum rerum substantiis dedit.

²⁷ Vgl. Boeth., in PH2, 55,6–56,21.

se nun noch hinzugefügt werden, dass das *Nomen* etwas bezeichnet, ohne dabei die Zeit mit anzuzeigen. *Nomina* könnten demnach zwar Zeit und Zeitliches bezeichnen, aber einer *significatio* in Form eines *Nomens* folge keine damit verbundene Anzeige der Zeit.²⁸ Im Kontext der Definition der spezifischen Eigenschaften des *Verbums* werden wir auf diesen Unterschied noch einmal zurückkommen.

Schließlich bleibt eine letzte Differenz zu nennen, um das *Nomen* nicht nur von anderen Laut- und Wortarten, sondern auch von Wortgruppen abzugrenzen, die ebenfalls alle bislang genannten Eigenschaften besäßen: Platon und Sokrates sei offenkundig kein *Nomen*. Der Grund liegt darin, dass zusätzlich die Eigenschaft vorhanden sein müsse, dass kein Teil des sprachlichen Ausdrucks selbst eine eigenständige Bezeichnungsfunktion besitzt.²⁹ Die Wortgruppe „Sokrates und Platon“ besitzt jedoch zwei eigenständige Teile mit jeweils bedeutungstragenden Bezeichnungsfunktionen, ebenso wie die Wortgruppe „wildes Pferd“. Das „Wildpferd“ hingegen gilt als *Nomen*, weil hier der Ausdruck als ganzer auf *einen* Gedanken verweist. Die einzelnen Bestandteile des Ausdrucks können in anderen Kontexten potentiell zwar auch eine eigenständige Bedeutung besitzen, in diesem Fall jedoch tun sie das nicht. Noch deutlicher wird es im aristotelischen Beispiel: Die einzelnen Bestandteile des Namens Kallippos haben hier nicht die Bedeutung von schön (*kallos*) und Pferd (*hippos*).

Das *Verbum* als Element der *interpretatio*

Das *Verbum* unterscheidet sich vom *Nomen* durch sein spezifisches Merkmal, dass es stets die Zeit mit anzeigt:

„Dem *Verbum* ist es eigen, dass es die Zeit mit anzeigt. Hierdurch unterscheidet es sich auch von der Bestimmung des *Nomens*. Denn jedes *Verbum* führt eine zusätzliche Bezeichnung (*consignificatio*), nicht jedoch eine direkte Bezeichnung (*significatio*) der Zeit mit sich. *Nomina* bezeichnen nämlich Zeit (direkt), das *Verbum* hingegen, da es hauptsächlich Tätigkeiten und Zustände bezeichnet, zieht den Gehalt der Zeit in die Benennung der Tätigkeiten und Zustände mit hinein.“³⁰

28 Vgl. Boeth., in PH2, 57,10–12: unde non dicimus, quod nomen non significet tempus, sed quod nomen significatio temporis non sequatur.

29 Vgl. Boeth., in PH2, 57,15–24: inveniuntur enim quaedam sine dubio orationes, quae cum voces sint et significativae et secundum placitum, quippe quae sunt nominibus conligatae tamen sint sine tempore, ut cum dico Sokrates et Plato. haec namque oratio; cum ex nominibus iuncta sit, nomen | quidem non est, vox vero est significativa secundum placitum et tempore vacat. ut igitur nomen ab liiusmodi oratione divideret, addidit hanc differentiam, quae est cuius nulla pars est significativa separata.

30 Boeth., in PH2, 66,9–15: verbi autem est proprium, quo a definitione nominis segregetur, quod consignificat, tempus. omne enim verbum consignificationem temporis retinet, non significationem. nomina enim significant tempus, verbum autem cum principaliter actus passionisque significet, cum ipsis actibus et passionibus temporis quoque vim trahit.

Die Bezeichnungsfunktion des *Verbums* richte sich folglich darauf, was jemand oder etwas tut, erfährt oder was ihm zukommt. Indem durch ein *Verbum* die Tätigkeit oder der Zustand einer Sache in der Verlaufsform bezeichnet wird, werde die Zeit dieser Tätigkeit oder des Zustands mit angezeigt. Dadurch, dass *Verba* Tätigkeiten und Zustände von anderen Dingen bezeichnen, benötige der Hörer stets auch die Bezeichnung der Sache, auf die das *Verbum* bezogen ist, sonst irre das Denken umher. Gleiches gelte für die bloße Nennung von *Nomina*.

In einem anderen Sinne jedoch führe das Nennen von *Nomina* oder *Verba* für sich auch zu einem Stehenbleiben, Ankommen und Ruhen des Denkens. Denn mit der Nennung eines *Nomens* oder eines *Verbums* sei ein Signifikationsprozess abgeschlossen. Eine Sache werde bezeichnet, entweder, im Fall des *Nomens*, eine Sache für sich, oder im Falle des *Verbums* ein Akzidens,³¹ das einer Sache zugeschrieben werde. Dieses Akzidens habe auch für sich selbst eine Bedeutung und verweise, auch wenn man es losgelöst verwendet, auf etwas Bestimmtes. Somit verhalte sich das *Verbum* in dieser Hinsicht wie ein *Nomen*.³²

Die Aussage als interpretatio

Eine Aussage über etwas könne jedoch weder bloß mit einem *Nomen* noch bloß mit einem *Verbum* getätigt werden. Eine Aussage zu machen, heiße, zu sagen, ob etwas sei oder nicht, also zuzustimmen oder zu negieren, d. h. Wahrheit zu schreiben zu können. Hierfür bedürfe es der Kombination: aus *Verbum* und *Nomen*.³³

Fazit: Vom Geräusch zur Aussage

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Boethius aus den wenigen Zeilen des erstens Kapitels von Aristoteles' *De interpretatione* die sprachphilosophisch relevanten Aspekte entfaltet. Sprache beginne dort, wo ein wirkursächlich durch die Organe, konkret durch Luftröhre und Zunge, form- und zielursächlich³⁴ durch die Vorstellungskraft hervorgebrachtes buchstabierbares Lautgebilde auf etwas Erkanntes – sei es Wahrgenommenes, sei es Vorgestelltes, sei es begrifflich Erfasstes – verweist. Einem nicht durch die Zunge geformten, also nicht artikulierten und buchstabierbaren Lautgebilde fehlt die reproduzierbare und definierbare Form, auf die sich Sprecher und Hörer wechselseitig für die Zuweisung von Lautgebilde zu Auszudrückendem einigen könnten. Einem bloß artikulierbaren Lautgebilde ohne Bezeichnungsfunktion fehlt der Bezugspunkt, auf den es verweisen kann. Einem Lautgebilde, das zwar auf etwas verweist, dies aber in einer natürlichen Weise tut, so dass es kulturübergreifend gleich ist, wie es bei Ausdrücken

31 Vgl. Boeth., in PH2, 67,7–11: dicit autem esse verbum semper eorum quae de altero praedicantur notam, quod huiusmodi est ac si diceret nihil aliud nisi accidentia verba significare. omne enim verbum aliquod accidens designat.

32 Vgl. Boeth., in PH2, 71,4–74,33.

33 Vgl. Boeth., in PH2, 74,33–78,28.

34 Vgl. hierzu oben S. 48f.

von Schmerz, Panik, Angst etc. vorkommt, fehlt das Potential Meinungen und Gedanken auszudrücken. Die *articulatio* macht aus einem Geräusch (*sonus*) einen Ausdruck (*vox*), die *significatio* macht aus einem Ausdruck eine *vox significativa*. Durch das Mitwirken der Vorstellung wird aus einer *vox significativa* eine *interpretatio*, wird aus einem Ausdruck Sprache. Es gibt zwei Teile der Sprache, insofern Sprache auf Erkanntes verweist: erstens der Teil, der etwas Erkanntes für sich bezeichnet. Das ist das *Nomen*. Zweitens der Teil, der etwas von etwas bezeichnet, der auf bestimmte Tätigkeiten oder Zustände einer Sache verweist. Hierbei wird stets die Zeitdimension mitangezeigt. Dies ist das *Verbum*. Für Boethius sind *Nomina* und *Verba* bereits *interpretationes*, nicht erst der Aussagesatz, wie er gegen Alexander argumentiert:³⁵

„Es ist nämlich ausreichend, dass der Titel so gewählt wurde, dass er auch anderes mit umfasst, so wie wir es bereits oben gesagt haben, dass die Behandlung der *Nomina*, der *Verba* und der Sätze in dem einen Begriff der *interpretatio* mit inbegriffen sei, wenn dieses Buch von ihm *De interpretatione* genannt wird. Aber wenn er [scil. Alexander] hinzufügt, dass nur jener Satz *interpretatio* genannt werden solle, in dem Wahrheit und Falschheit ermittelt werden könne, wie es im Aussagesatz der Fall ist, ist dies das Zeichen eines Mannes, dem es – wie Porphyrios es ausdrückt – eher um die Erfindung von Begriffsbezeichnungen geht, als eines Mannes, dem die lehrende Vermittlung wichtig ist.“³⁶

Die Möglichkeit, mittels einer Rede Wahrheit und Falschheit zu finden, ist Wesen des Aussagesatzes. *Interpretatio* ist für Boethius der allgemeinere Begriff, der nicht ausschließlich Aussagesätze bezeichnet, sondern für alle oben definierten Bezeichnungen angewendet werden kann. Als Teil des *Organons* hat *De interpretatione* seinen Platz vor den *Analytiken*, in denen es um die Syllogismen geht. Mit Blick hierauf liegt der Skopos dieser Schrift auf den Elementen des Syllogismus, den Aussagesätzen, deren Eigenschaften und Möglichkeiten mit Blick auf die Vermittlung von Wahrheit und Falschheit im Buch ausführlich erörtert werden. Dem Anfänger und Wissenschaftseinsteiger jedoch, so Boethius, seien als Einstieg eine möglichst leicht verständliche Einführung in die Natur der Rede über-

³⁵ Vgl. ausführlich Boeth., in PH2, 10,5–11,11.

³⁶ Boeth., in PH2, 11,2–11: satis est enim libri titulum etiam de aliqua continenti communi fecisse, ut nos eum et de nominibus et verbis et de orationibus, cum haec omnia uno interpretationis nomine continerentur, supra fecisse docuimus, cum hic liber ab eo de interpretatione notatus est. sed quod addidit illam interpretationem solam dici, qua in oratione possit veritas et falsitas inveniri, ut est enuntiativa oratio, fingentis est (ut ait Porphyrius) significationem nominis potius quam docentis. Vgl. auch: Boeth., in PH1, 33,26–34,2: ita nunc licet non de omni interpretatione pertractet, tamen quoniam de una quae est enuntiatio et de nominibus et verbis, quae interpretationes simplices sunt, dicendum erat, a communi et generali vocabulum libri de interpretatione composuit.

haupt,³⁷ d. h. eine Einführung in das Wesen von Sprache zu geben, und damit Antworten auf die Fragen zu liefern, worauf sie verweist und was ihre Elemente sind. Daher dient der Einstieg in *De interpretatione* sprachphilosophischen Erörterungen. Ab dem fünften Kapitel wird wieder die Funktion des Aussagesatzes für die Logik im Zentrum stehen.

4.3 Über Natürlichkeit und Konventionalität der Sprache Oder: Boethius contra Platon?

Aristoteles' Konventionalitätsanspruch an die Sprache

Boethius bestätigt Aristoteles' Aussage, dass zum Wesen der Sprache die konventionelle Setzung zählt. Aristoteles äußert sich an zwei Stellen zu seinem Verständnis von Konventionalität. Zum einen erläutert er das Definitionsmerkmal *κατὰ συνθήκην* (gemäß Übereinkunft) für das *Nomen* (bei ihm freilich: ὄνομα) wie folgt:

„Gemäß der Übereinstimmung aber bedeutet, dass es keine *Nomina* [ὀνόματα] von Natur aus gibt, sondern erst dann, wenn er [scil. der Laut³⁸] zu einem Symbol geworden ist. Denn auch die undeutlichen Tierlaute bezeichnen etwas, sind aber selbst keine *Nomina*.“³⁹

Im vierten Kapitel über die Rede nimmt Aristoteles auf diese Passage Bezug, fügt aber eine weitere Erläuterung hinzu:

„Jede Rede bezeichnet etwas, aber nicht wie ein ‚Organ‘, sondern wie bereits gesagt gemäß Übereinstimmung.“⁴⁰

In diesen beiden kurzen Stellen gibt Aristoteles drei Hinweise darauf, wie die Voraussetzung der konventionellen Setzung verstanden werden muss: Erstens muss der sprachliche Ausdruck die Funktion eines Symbols haben; zweitens darf der sprachliche Ausdruck nicht unartikulierte sein; drittens darf der sprachliche Ausdruck nicht in der Weise etwas bezeichnen, wie es Organe tun.

Der Symbolfunktion von Sprache werden wir uns ausführlich im folgenden Unterkapitel widmen. Das Problem der fehlenden Artikuliertheit (d. h. der unmöglichen Verschriftlichung von sprachlich nicht definierten Lauten) haben wir

37 Vgl. Boeth., in PHI, 34,24–35,2: recte prius de simpliciter adfirmatione et de simpliciter negatione omninoque de enuntiatione simpliciter disputaturus, quoniam omnis enuntiatione simplex verbi nominibusque coniungitur, primam disputationem de nominibus et verbis instituit. his enim prius ad scientiam venientibus tota facillime natura orationis aperitur.

38 Vgl. John Magee, Boethius on Signification and Mind, S. 43, Fn. 119.

39 Aristoteles, Peri Hermeneias, 16a26–29: τὸ δὲ κατὰ συνθήκην, ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδὲν ἔστιν, ἀλλ' ὅταν γένηται σύμβολον· ἐπεὶ δηλοῦσί γέ τι καὶ οἱ ἀγράμματοι ψόφοι, οἷον θηρίων, ὧν οὐδὲν ἔστιν ὄνομα.

40 Aristoteles, Aristot. herm., 16b33–17a2: ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, οὐχ ὡς ὄργανον δέ, ἀλλ' ὡσπερ εἴρηται κατὰ συνθήκην.

bereits behandelt. Offenbar gilt die Artikuliertheit von Lauten als Merkmal eines unnatürlichen Zustandekommens. Ebenfalls ausgeschlossen mit der Bedingung der konventionellen Setzung für Sprache ist offenbar nun die Weise der Bezeichnung, wie es „Organe“ tun.

Boethius' Bezugnahme auf Platon

Hier scheint eine Differenz zwischen Platon und Aristoteles zutage zu treten, wie sie kaum deutlicher explizit gemacht werden könnte. Denn in einer längeren Passage⁴¹ des *Kratylos* lässt Platon Sokrates im Gespräch mit Hermogenes deutlich machen, dass die Sprache ihre spezifische Funktion eben als und wie ein Werkzeug (*organon*) erfüllt. Ammonios hat zu diesem scheinbaren Widerspruch zwischen Platon und Aristoteles ausführlich Stellung bezogen.⁴² Dessen Argumentation wird auch hier Berücksichtigung finden, doch soll in diesem Abschnitt im Vordergrund stehen, wie Boethius mit diesem Widerspruch umgeht. Denn mit Blick auf Ammonios' Kommentar ist besonders auffällig, dass Boethius so gut wie gar nicht (explizit) auf platonische Philosopheme verweist, um aristotelische Textstellen zu erklären. Hierfür ließe sich eine didaktische Erklärung finden. Denn anders als man es von Ammonios' Schülern erwarten kann, dürfte die Kenntnis der *Platonica* in der von Boethius erwarteten Leserschaft nicht sonderlich groß und differenziert sein. Interessanterweise gibt es zu dem hier nun zu diskutierenden Problem den einzigen expliziten Bezug auf einen platonischen Dialog im gesamten Kommentar:⁴³

„Die Tatsache, dass die Teile des Satzes, d. h. *verbum* und *nomen*, gemäß Übereinstimmung (*secundum placitum*) sind, beweist, dass auch die Sätze selbst gemäß Übereinstimmung sind. Wenn also jedes Zusammengesetzte seine Natur von den Teilen erhält, aus denen es zusammengesetzt ist, dann ist der sprachliche Ausdruck, der aus durch Setzung festgelegten sprachlichen Ausdrücken zusammengesetzt ist, selbst auch gemäß Übereinstimmung und Setzung geformt. Daher ist deutlich, dass der Satz gemäß Übereinstimmung ist. Platon aber bestimmt in seinem Dialog *Kratylos*, dass der Satz in einer anderen Weise ist, und sagt, dass der Satz eine gewisse Ausrüstung (*supellex*) und ein Werkzeug (*instrumentum*) sei, um die Dinge zu bezeichnen, die auf natürliche Weise durch die Gedanken erfasst worden sind und deren Gedanken mithilfe von Worten zu verbreiten sind. Wenn

41 Vgl. Plat. *Krat.* 389d–390e.

42 Vgl. Ammonios, in PH, 34,10–41,12.

43 Boethius verweist an zwei weiteren Stellen ohne Nennung des Dialognamens auf platonische Texte: einmal in Boeth., in PH2, 146,20 ff. auf Plat. *Tim.* 29b2–c2, um Platon als Bezugsquelle für Aristoteles nachzuweisen; ein weiteres Mal in Boeth., in PH2, 316,10 ff. auf Plat. *Th.* 186b1 ff., um beispielhaft auf einen Syllogismus bei Platon zuzugreifen.

nun jedes Werkzeug naturgemäß ist, weil es ein Werkzeug natürlicher Dinge ist, glaubt er, dass auch Namen naturgemäß sind.“⁴⁴

Boethius nimmt folglich eine Position, die er exemplarisch als durch Platon vertreten anführt, als Ausgangspunkt, um die aristotelische Position abzugrenzen und zu schärfen bzw. um zu zeigen, worauf die aristotelische Aussage selbst Bezug nimmt: „Aber Aristoteles verneint diese Position.“⁴⁵ Er verweist als nächstes auf Alexander,⁴⁶ um die Begründung für diese Ablehnung zu liefern.

Platon argumentiere, dass das Werkzeug einer bestimmten Kunst gemäß der Natur dieser Kunst sein müsse. Da der Sehsinn beispielsweise etwas Natürliches sei, so müsse das Werkzeug des Sehens, das Auge, auch natürlich sein. Wenn man nun sagt, etwas verhalte sich wie ein Werkzeug, so sage man damit zugleich, dies sei natürlich und damit immer und überall gleich. Sätze, *Nomina* und *Verba* sind aber nicht überall gleich. Denn sie variieren, auch wenn sie auf dieselben Gedanken Bezug nehmen. Folglich kommen sie gemäß Übereinstimmung und Setzung zustande. Was nun aber gemäß Übereinstimmung sei, könne nicht naturgemäß sein. Und was nicht naturgemäß sei, könne gemäß der Gleichsetzung von ‚natürlich sein‘ und ‚Werkzeug sein‘ kein Werkzeug sein. Denn wenn ein Satz nicht natürlich ist, kann er nicht zur (natürlichen) Ausrüstung gehören.⁴⁷

Boethius verweist auf weitere Argumentationen Alexanders, ohne sie deutlicher auszuführen, und zieht nun selbst die Schlüsse: Während das menschliche Vermögen zu sprechen und Wörter Dingen zuzuordnen natürlich sei, sei die Bezeichnung selbst ein Akt einer Setzung und das Produkt einer Entscheidung. So wie wir von Natur aus prinzipiell in der Lage seien, uns bestimmte Fähigkeiten anzueignen, wir diese Fähigkeiten jedoch nicht von Natur aus besäßen, sondern diese erst durch Ausbildung erwerben müssten, so sei auch der sprachliche Ausdruck etwas Natürliches; die konkrete Bezeichnung vermittels des sprachlichen

44 Boeth., in PH2, 92,25–93,5: Secundum placitum esse orationes illa res adprobat, quod earum partes secundum placitum sunt, id est verba et nomina. quod si omne compositum ab his, ex quibus est compositum, sumit naturam, vox quae positione constituitis vocibus iungitur ipsa quoque secundum placitum positionemque formatur. quare manifestum est orationem secundum placitum esse. Plato autem in eo libro, qui inscribitur Cratylus, aliter esse constituit eamque dicit supellectilem quandam atque instrumentum esse significandi res eas, quae naturaliter intellectibus concipiuntur, eorumque intellectuum vocabulis dispertiendorum. quod <(si)> omne instrumentum, quoniam naturalium rerum, secundum naturam est ut videndi oculus, nomina quoque secundum naturam esse arbitratur.

45 Boeth., in PH2, 93,8 f.: sed hoc Aristoteles negat.

46 Von Alexander wissen wir, dass er Ende des zweiten Jahrhunderts wahrscheinlich einen der vier von Marc Aurel geschaffenen Lehrstühle für Philosophie eingenommen hatte, nämlich den Lehrstuhl für die peripatetische Philosophie, auf dem er sich womöglich gegenüber den Philosophien der anderen Lehrstühle, der platonischen, der stoischen und der epikureischen Philosophien, stärker profilieren und abzugrenzen hatte, vgl. hierzu Ilsetraut Hadot, Der Philosophische Unterrichtsbetrieb in der Römischen Kaiserzeit, in: Rheinisches Museum für Philologie 146 N.1, 2003, S. 49–71.

47 Vgl die ganze Argumentation Boeth., in PH2, 93,8–94,13, mit der Konklusion: quod si oratio naturaliter non est, non est supellex.

Ausdrucks hingegen sei nicht natürlich. Denn der sprachliche Ausdruck an sich sei weder *Nomen* noch *Verbum*, es müsse erst der Akt des Bezeichnens hinzutreten.

Das natürliche Vermögen, sprechen zu können, verhalte sich, so Boethius, in gewisser Weise zum Akt des Sprechens wie das menschliche Vermögen der Bewegung zum Tanz oder die unbearbeitete Bronze zur Statue. Ersteres sei jeweils natürlich gegeben, letzteres verlange das Hinzukommen einer kunstvollen Tätigkeit, die wiederum der Ausbildung bedarf, um überhaupt realisiert werden zu können.⁴⁸

„So sind auch das Vermögen selbst, etwas bezeichnen zu können, und der sprachliche Ausdruck natürlich, die Bezeichnung aber vermittels des Ausdrucks ist Teil der (kunstvollen) Gestaltung, nicht Teil der Natur.“⁴⁹

Boethius nimmt damit offenkundig Bezug auf die bekannte Unterscheidung zwischen den verschiedenen Stufen einer *dynamis* und ihrer jeweiligen Vollendung, wie sie bei Aristoteles zu finden ist. Demnach gebe es (erstens) eine *dynamis* der ersten Stufe im Sinn einer *possibilitas* – d. h. eines angelegten grundsätzlichen Vermögens wie das grundsätzliche Vermögen des Menschen, sprechen zu können –, (zweitens) eine *dynamis* der zweiten Stufe als Vermögen im Sinn der ersten Vollendung (*entelechia*) dieser Möglichkeit – z. B. die konkrete Fähigkeit zu sprechen, nachdem man eine Sprache erlernt hat – und (drittens) die Tätigkeit bzw. Verwirklichung oder Aktualisierung des Vermögens (*energeia*); das wäre die zweite Vollendung (zweite *entelechia*), in unserem Beispiel: der Akt des Sprechens.⁵⁰

Besonders bemerkenswert ist es, dass Boethius selbst in seinem ersten für Anfänger ausgelegten Kommentar, der zu weiten Teilen auf die Nennung anderer Philosophen verzichtet, die platonische Position als die Aristoteles entgegengesetzte Position anführt:

„Platon stellt fest, dass Namen etwas Natürliches sind. Das versucht er durch den Verweis auf die Tatsache zu beweisen, dass die Namen Ausrüstung und Werkzeug für die gegenseitige Mitteilung von Meinungen seien. Die Ausrüstung wiederum von natürlichen Dingen ist freilich selbst

48 Vgl. Boeth., in PH2, 94,14–25: quocirca dicendum nobis est naturaliter quidem nos esse vocales potentesque naturaliter vocabula rebus imprimendi, non tamen naturaliter significativos, sed positione: sicut artium singularum naturaliter sumus susceptibiles, sed eas nonj naturaliter habemus, sed doctrina concipimus: ita ergo vox quidem naturaliter est, sed per vocem significatio non naturaliter. neque enim vox sola est nomen aut verbum, sed vox quadam addita significatione. sicut naturaliter est moveri, saltare vero cuiusdam iam artificii et positionis, et quemadmodum aes quidem naturaliter est, statua vero positione aut arte.

49 Boeth., in PH2, 94,26–28: ita quoque possibilitas quidem ipsa significandi et vox naturalis est, significatio vero per vocem positionis est, non naturae.

50 Vgl. hierzu Aristot., an., 416b32–418a6, sowie ausführlich hierzu Wolfgang Bernard, Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung bei Aristoteles, S. 49–68. Zu den verschiedenen Bedeutungen der *dynamis* vgl. auch Aristoteles, *Metaphysics*, 2 vols., hg. von W. D. Ross, Oxford 1924, IX,1 (1045b27–1046a35).

natürlich. Da beispielsweise die Augen Werkzeuge des Sehens sind und der Sehsinn eine natürliche Sache ist, ist es notwendig, dass die Augen auch natürlich sind. In dieser Weise ist auch die Rede (*oratio*) Ausstattung und Werkzeug natürlicher Dinge, nämlich von Meinungen. Damit ist auch die Rede selbst etwas Natürliches. Aristoteles aber sagt, dass die Rede nicht naturgemäß sei, sondern konventionell (*secundum placitum*).⁵¹

Aristoteles, so begründet Boethius diese Position, stimme zwar zu, dass wir unsere Meinungen durch die Rede mitteilen, aber als natürliche Ausstattung sei sie dennoch nicht zu bestimmen. Denn, so der Einwand, da die Teile der sprachlichen Aussage, nämlich *Nomina* und *Verba*, konventionell zustande kommen, müsse die Rede, die nun aus konventionellen Teilen zusammengesetzt sei, selbst auch etwas Konventionelles sein.⁵² Somit sei die folgende Definition der sprachlichen Aussage auch richtig:

„Die Rede ist ein sprachlicher Laut mit Bezeichnungsfunktion, der konventionell zustande kommt und dessen Teile auf etwas anderes, außerhalb der Rede Befindliches, verweisen.“⁵³

Platons *Kratylos*

Bevor wir zu einer Bewertung der Aussagen des Boethius kommen, soll zunächst die Argumentation des platonischen *Kratylos* kurz nachgezeichnet werden. Sokrates wird hier in ein Streitgespräch zwischen Hermogenes und Kratylos hineingezogen, in dem es um die Wesenseigenschaft von Namen geht. Hermogenes und Kratylos vertreten hierbei zwei entgegengesetzte Positionen. Auf der einen Seite steht Kratylos, der die Richtigkeit der Namen in der Natur begründet sieht:

„Kratylos sagt hier, lieber Sokrates, dass die Richtigkeit des Namens jedem der Dinge von Natur aus zukomme und dass der Name nicht das sei, was die Leute als Bezeichnung untereinander vereinbart haben und verwen-

51 Boeth., in PH1, 70,1–11: Plato nomina naturalia esse constituit et hoc hinc probare contendit, quod quaedam supellex et quoclammodo instrumentum sint invicem sensa prodendi. naturalium vero supellectiles sunt naturales: ut oculi instrumenta quidem sunt videndi, qui visus res naturalis est, quare oculos quoque naturales esse necesse est: ita etiam oratio rerum naturalium supellex est atque instrumentum id est sententiarum, quare ipsa quoque est naturalis. Aristoteles autem dicit non secundum naturam esse orationem, sed secundum placitum.

52 Boeth., in PH1, 70,11–20: quocirca nec esse orationem supellectilem naturalem. quod enim dicit non sicut instrumentum, non dicit non per hoc instrumentum sensa proferri, sed tantum rem esse orationem secundum positionem, per quam proprias sententias demonstramus. cuius enim rei partes ad placitum sunt, ipsa quoque est ad placitum. sed orationis partes nomen et verbum sunt, haec autem sunt ad placitum, non natura: oratio igitur ipsa secundum placitum positionemque est, sed non est naturaliter constituta.

53 Boeth., in PH1, 70,20–23: est autem integra definitio orationis haec: oratio est vox significativa secundum placitum, cuius partes aliquid extra significant.

den, indem sie einen Teil ihrer Sprache dafür nutzen, sondern dass die Richtigkeit der Namen von Natur aus überall, sowohl bei den Griechen als auch bei den Barbaren, dieselbe sei.“⁵⁴

Hermogenes auf der anderen Seite beharrt auf der Konventionalität, die für die Richtigkeit von Namen verantwortlich sei:

„Wahrlich oft schon, lieber Sokrates, habe ich mich jedenfalls mit diesem und mit vielen anderen darüber unterhalten und ich kann nicht davon überzeugt werden, dass es ein anderes Maß für die Richtigkeit des Namens gibt als die Vereinbarung und die Übereinstimmung. Mir scheint es nämlich richtig zu sein, dass, wenn jemand einer Sache einen Namen gibt, dieser Name auch der Richtige ist. Und wenn die Sache wiederum einen anderen Namen bekommt, weil jener Name nicht mehr angemessen erscheint, dann ist der neue Name um nichts richtiger als der alte. Wir geben unseren Haussklaven ja neue Namen, ohne dass dies bedeutet, dass der neue Name richtiger sei als sein ursprünglicher. Denn keiner Sache kommt ihr Name von Natur aus zu, sondern <der Name entsteht> durch Setzung und Gewohnheit derjenigen, die sich an den Namen gewöhnen und ihn verwenden.“⁵⁵

Hermogenes' Ausführungen seiner eigenen Position zeigen, dass er die beiden Positionen als nicht miteinander vereinbare Annahmen versteht, die in einem kontradiktorischen Verhältnis zueinander stehen.⁵⁶

Argumente für eine natürliche Richtigkeit von Sprache

Sokrates wendet sich nun zunächst Hermogenes zu, um dessen Ansicht zu widerlegen.⁵⁷ Ausgangspunkt der Widerlegung ist die Feststellung, dass sowohl Dinge (*pragmata*) als auch Handlungen (*praxeis*) eine spezifische Natur haben, der gemäß sie genau das sind und vermögen, was sie sind und vermögen.⁵⁸ Um eine Handlung erfolgreich ausführen zu können, muss sich der Handelnde – das möchte Platon hier in den Vordergrund rücken – an der Natur der erwünsch-

54 Plat. Krat. 383a3–b2: Κρατύλος φησὶν ὅδε, ὦ Σώκρατες, ὀνόματος ὀρθότητα εἶναι ἐκάστῳ τῶν ὄντων φύσει πεφυκίαν, καὶ οὐ τοῦτο εἶναι ὄνομα ὃ ἂν τινες συνθέμενοι καλεῖν καλῶσι, τῆς αὐτῶν φωνῆς μόριον ἐπιφθεγγόμενοι, ἀλλὰ ὀρθότητά τινα τῶν ὀνομάτων πεφυκῆναι καὶ Ἑλλησι καὶ βαρβάροις τὴν αὐτὴν ἅπασιν.

55 Plat. Krat. 384c9–e8: καὶ μὴν ἐγωγε, ὦ Σώκρατες, πολλάκις δὴ καὶ τοῦτῳ διαλεχθεὶς καὶ ἄλλοις πολλοῖς, οὐ δύναμαι πεισθῆναι ὡς ἄλλη τις ὀρθότης ὀνόματος ἢ συνθήκη καὶ ὁμολογία. ἐμοὶ γὰρ δοκεῖ ὅτι ἂν τίς τῷ θῆται ὄνομα, τοῦτο εἶναι τὸ ὀρθόν καὶ ἂν αὐθὶς γέ ἕτερον μεταθῆται, ἐκεῖνο δὲ μηκέτι καλῆ, οὐδὲν ἦττον τὸ ὕστερον ὀρθῶς ἔχειν τοῦ προτέρου, ὡσπερ τοῖς οἰκέταις ἡμεῖς μετατιθέμεθα οὐδὲν ἦττον τοῦτ' εἶναι ὀρθόν τὸ μετατεθὲν τοῦ πρότερον κειμένου: οὐ γὰρ φύσει ἐκάστῳ πεφυκῆναι ὄνομα οὐδὲν οὐδενί, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει τῶν ἐθισάντων τε καὶ καλούντων.

56 Zur Unterscheidung zwischen konträr und kontradiktorisch vgl. Aristot. de int. c. 7.

57 Vgl. Plat. Krat. 385a1–391b3.

58 Vgl. Plat. Krat. 386d8–387a8.

ten Handlung orientieren. Sokrates widerspricht an dieser Stelle im Dialog dem protagoreischen Diktum vom Menschen als Maß aller Dinge: So viele Freiheiten der Mensch in seinen Handlungen auch habe – wenn er etwas schneiden oder brennen möchte, könne er hierbei nicht beliebig vorgehen. Er – der handelnde Mensch – sei nicht das Maß, sondern er müsse sich nach etwas richten, nämlich nach der Natur der Handlung. Tue er dies nicht, und versuche beispielsweise mit Stumpfen oder Weichem zu schneiden oder mit Kaltem oder Nassem zu brennen, werde er scheitern. Anschließend bestimmt Sokrates das Reden als eine Art des Handelns und das Benennen als eine Art des Redens und damit auch als eine Art des Handelns.⁵⁹ Folglich gebe es auch eine spezifische Natur des Benennens, nach der sich der Handelnde, wenn er angemessen und erfolgreich benennen will, richten sollte. Und wie bei jeder Handlung gebe es auch ein Instrument der Handlung, vermittels dessen die Handlung vollzogen werde. Platon lässt Sokrates hier den Vergleich mit den Handwerkskünsten anführen, wonach der Bohrende einen Bohrer und der Webende eine Weberlade benötigt. Das Werkzeug des Benennenden sei nun das Wort, dessen spezifische Funktion in der Belehrung und Wesensunterscheidung der Dinge liege.⁶⁰ Für ein möglichst erfolgreiches Gelingen bedürfe es also einer bestimmten Kunstfertigkeit, nämlich des Vermögens (erstens) die Natur der Dinge, (zweitens) das Wesen des Benennens und (drittens) die Funktion des Wortes zu (er)kennen. Sokrates nennt denjenigen, der diese Kunstfertigkeit besitzt, einen *Nomothetês*: den Begründer einer geltenden Ordnung.⁶¹ Die Aufgabe des *Nomothetês* ist es, den der Natur einer Sache geeigneten Namen zu finden und diesen Idealnamen⁶² schließlich in eine materiale Form, d. h. in Laute und Silben zu gießen.⁶³ Ob dies gut gelungen ist, sollte derjenige prüfen, der sich auf das Fragen und Antworten besonders gut verstehe, der also auf ein optimales Funktionieren der Wörter angewiesen ist und schnell erkennt, ob die Wörter die Funktion auch erfüllen: der Dialektiker. Und so sieht es am Ende der Widerlegung des Hermogenes so aus, als würde Sokrates die Position des Kratylos vertreten. Als Ergebnis der Diskussion hält Sokrates jedenfalls folgende Formulierung fest:

„Nachdem wir, Du und ich, die Sache nun untersucht haben, scheint es sich jetzt gegen die ursprüngliche Annahme als richtig zu erweisen, dass der Name eine gewisse Richtigkeit besitzt und dass sich nicht Jedermann

59 Vgl. Plat. Krat. 387b–d.

60 Vgl. Plat. Krat. 388b10–c2: ὄνομα ἄρα διδασκαλικόν τί ἐστὶν ὄργανον καὶ διακριτικόν τῆς οὐσίας ὡσπερ κερκὶς ὑφάσματος.

61 Vgl. Plat. Krat. 388d–e.

62 Zu den verschiedenen Stufen bei der Namensbildung, vgl. Konrat Gaiser, Name und Sache in Platons „Kratylos“, Heidelberg 1974, S. 41 sowie Norman Kretzmann, Plato on the Correctness of Names, in: American Philosophical Quarterly 8.2, 1971, S. 126–138, S. 130 f.

63 Vgl. Plat. Krat. 389d3–6: ἀρ' οὖν, ὦ βέλτιστε, καὶ τὸ ἐκάστῳ φύσει πεφυκὸς ὄνομα τὸν νομοθέτην ἐκείνῳ εἰς τοὺς φθόγγους καὶ τὰς συλλαβὰς δεῖ ἐπίστασθαι τίθεναι, καὶ βλέποντα πρὸς αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἐστὶν ὄνομα, πάντα τὰ ὀνόματα ποιεῖν τε καὶ τίθεσθαι, εἰ μέλλει κύριος εἶναι ὀνομάτων θέτης.

„darauf versteht, diesen einer Sache in angemessener Weise beizulegen, nicht wahr?“⁶⁴

Es gebe demnach eine gewisse natürliche Richtigkeit von Namen, doch erfordere die richtige Zuordnung des Namens zu einer Sache eine bestimmte Kunstfertigkeit. Aber worin besteht überhaupt die Richtigkeit eines Namens? Bevor Sokrates im sogenannten Etymologienteil⁶⁵ Erklärungen für eine ganze (systematisch geordnete)⁶⁶ Reihe von Namen anbietet, macht er zwei wichtige Bemerkungen: Eine Eineindeutigkeit vom Namen als Zusammensetzung von Buchstaben und der Bedeutung könne nicht erwartet werden. Denn „wer sich mit Namen auskennt, schaut auf ihr Vermögen und gerät nicht durcheinander, wenn ein Buchstabe hinzugefügt, versetzt oder weggenommen wird, und auch nicht dann, wenn sich in gänzlich anderen Buchstaben das Vermögen des Namens findet.“⁶⁷ Das, was ein Name auszusagen vermag, sein Vermögen bzw. seine *dynamis* lasse sich offenkundig mittels verschiedener Buchstaben aussagen. Das ist die erste Vorbemerkung. Die zweite Vorbemerkung zielt darauf, dass die zu benennende Sache jeweils in ihrer spezifischen Eigenart erkannt und entsprechend benannt werden sollte. Am Beispiel des Stammbaumes des Orestes zeigt Sokrates, dass sich Namen nicht automatisch nach Maßgabe der Herkunft vererben: Wenn sie in richtiger Weise bezeichnen sollen, müssen sie auf die Art und Natur dessen gerichtet sein, das den Namen trägt.⁶⁸

Die Rolle der Meinung bei der Namensvergabe

Es folgen Sokrates' etymologische Analysen zu den bekannten und benutzten Begriffen aus allen sprachlich adressierten Bereichen des Seins und Werdens, die Suche nach ersten Elementarworten, die nicht mehr aus anderen Worten abgeleitet werden können,⁶⁹ und schließlich die Rückführung auf die Bedeutung von elementaren Lauten, um ein Kriterium für die Richtigkeit der Elementarworte zu finden.⁷⁰ Die zentrale Aussage des etymologischen Teils, die auch kompositorisch das Zentrum des gesamten Dialogs darstellt,⁷¹ führt zu den erkenntnistheoretischen Fundamenten von Platons Sprachtheorie. Denn hier stellt Sokrates

64 391a7–b2Plat. Krat. 391a7–b2: νῦν δὲ σκοπούμενοις ἡμῖν, ἐμοί τε καὶ σοί, τοσοῦτον μὲν ἤδη φαίνεται παρὰ τὰ πρότερα, φύσει τέ τινα ὀρθότητα ἔχον εἶναι τὸ ὄνομα καὶ οὐ παντὸς ἀνδρὸς ἐπίστασθαι καλῶς αὐτὸ πράγματι ὄψουθ' ἰδέσθαι, ἢ οὐ.

65 Vgl. Plat. Krat. 396d2–421c2.

66 Vgl. hierzu ausführlich Konrat Gaiser, Name und Sache in Platons „Kratylos“, S. 54–59.

67 Plat. Krat. 394b2–46: οὕτω δὲ ἴσως καὶ ὁ ἐπιστάμενος περὶ ὀνομάτων τὴν δύναμιν αὐτῶν σκοπεῖ, καὶ οὐκ ἐκπλήττεται εἴ τι πρόσκειται γράμμα ἢ μετάκειται ἢ ἀφήρηται, ἢ καὶ ἐν ἄλλοις παντάπασιν γράμμασιν ἐστὶν ἢ τοῦ ὀνόματος δύναμις.

68 Vgl. Plat. Krat. 394d–396c, insb. 394e1–2: καὶ τῷ ἐκ τοῦ εὐσεβοῦς ἄρα γενομένῳ ἀσεβεῖ τὸ τοῦ γένους ὄνομα ἀποδοτέον.

69 Vgl. Plat. Krat. 422a ff.

70 Vgl. Plat. Krat. 422e ff.

71 Vgl. Konrat Gaiser, Name und Sache in Platons „Kratylos“, S. 24.

fest, dass sämtliche etymologische Analysen zu dem Ergebnis kommen, dass der sprachlichen Bezeichnung für die Dinge die Vorstellung der Namensgeber zugrunde gelegen haben muss, dass die Dinge bewegt, fließend und werdend seien.⁷² Sokrates stellt hier nicht nur fest, dass zwischen den Dingen und ihren Bezeichnungen die Erkenntnisse der Namensgeber liegen, sondern er bewertet die den Bezeichnungen vorausgehenden Erkenntnisse auch als fehlerhafte Meinungserkenntnisse:

„Und wahrlich, beim Hunde, glaube ich, dass es keine schlechte Ahnung ist, wie ich es auch schon vorhin gedacht habe, dass die ganz alten Namensgeber, wie auch jetzt die meisten der Weisen, die bei der Erforschung danach, wie es sich mit den Dingen verhält, sich immer wieder im Kreis drehen, so dass ihnen ganz schwindelig wird, folglich auch annehmen, dass sich die Dinge im Kreis drehen und gänzlich in Bewegung sind. Als Ursache für diese Meinung geben sie aber nicht ihren eigenen inneren Zustand [πάθος] an. Stattdessen seien die Dinge selbst von Natur aus so, dass keines von ihnen fest und beständig sei, sondern sie würden fließen und bewegten sich und seien immer voll von gänzlicher Veränderung und stemtem Werden. Ich sage, dass das für alle bereits analysierten Namen gilt.“⁷³

Stimmliche Nachahmung des Wesens

Wenn Sokrates daraufhin feststellt, dass das richtig gebildete Wort eine stimmliche Nachahmung dessen sei, was nachgeahmt wird, und durch diese stimmliche Nachahmung eine sprachliche Bezeichnung stattfindet,⁷⁴ so meint er, wie er im Anschluss konkretisiert, nicht die Nachahmung äußerlicher Aspekte, sondern die stimmliche Nachahmung dessen, was das Wesen des zu Bezeichnenden ausmache.⁷⁵ Diese stimmliche Nachahmung könne demnach gelingen, indem die Eigenschaften der einzelnen Lautelemente mit bestimmten Wesenseigenschaften des zu Bezeichnenden zusammengebracht würden. So sei beispielsweise die klangliche Eigenschaft des Lautes ῥω (r') ein wunderbares Instrument zur Ab-

72 Vgl. Plat. Krat. 411c6–7: οὐ κατενόησας ἴσως τὰ ἄρτι λεγόμενα ὅτι παντάπασι ὡς φερομένοις τε καὶ ῥέουσι καὶ γιγνομένοις τοῖς πράγμασι τὰ ὀνόματα ἐπίκειται.

73 Plat. Krat. 411b3–c: καὶ μὴν, νῆ τὸν κύνα, δοκῶ γέ μοι οὐ κακῶς μαντεύεσθαι, ὃ καὶ νυνδὴ ἐνενόησα, ὅτι οἱ πάντῃ παλαιοὶ ἀνθρώποι οἱ τιθέμενοι τὰ ὀνόματα παντὸς μάλλον, ὥσπερ καὶ τῶν νῦν οἱ πολλοὶ τῶν σοφῶν ὑπὸ τοῦ πυκνὰ περιστρέφεσθαι ζητούντες ὅπῃ ἔχει τὰ ὄντα εἰλιγγιῶσιν, κάπειτα αὐτοῖς φαίνεται περιφέρεισθαι τὰ πράγματα καὶ πάντως φέρεσθαι. αἰτιῶνται δὴ οὐ τὸ ἔνδον τὸ παρὰ σφίσι πάθος αἰτιὸν εἶναι ταύτης τῆς δόξης, ἀλλὰ αὐτὰ τὰ πράγματα οὕτω πεφυκέναι, οὐδὲν αὐτῶν μόνιμον εἶναι οὐδὲ βέβαιον, ἀλλὰ ῥεῖν καὶ φέρεσθαι καὶ μεστὰ εἶναι πάσης φορᾶς καὶ γενέσεως αἰεὶ. λέγω δὴ ἐννοήσας πρὸς πάντα τὰ νυνδὴ ὀνόματα.

74 Vgl. Plat. Krat. 423b7–8: ὄνομα ἄρ' ἐστίν, ὡς ἔουκε, μίμημα φωνῆ ἐκεῖνου ὃ μιμῆται, καὶ ὀνομάζει ὁ μιμούμενος τῆ φωνῆ ὃ ἂν μιμῆται.

75 Vgl. Plat. Krat. 423e1–3: τί δὲ δὴ τόδε· οὐ καὶ οὐσία δοκεῖ σοι εἶναι ἐκάστῳ, ὥσπερ καὶ χρώμα καὶ ἂν νυνδὴ ἐλέγομεν· πρῶτον αὐτῷ τῷ χρώματι καὶ τῆ φωνῆ οὐκ ἔστιν οὐσία τις ἐκατέρῳ αὐτῶν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν ὅσα ἡξίωται ταύτης τῆς προσρήσεως, τοῦ εἶναι.

bildung von Gedanken, die auf Dinge verweisen, zu deren Wesenseigenschaften Bewegung und Veränderung gehören (z. B. ῥεῖν – fließen), während Druck und Komprimierung der Zunge bei der Erzeugung der Laute δέλτα (,d') und ταῦ (,t') diese Laute eher dazu geeignet machten, Eigenschaften der Bindung und des Stillstands auszudrücken.⁷⁶

Dass sich Kratylos nach diesem Gespräch mit Hermogenes in seiner Position zu Unrecht bestätigt fühlt,⁷⁷ ließe sich zwar schon an diesem Punkt der Gesprächsführung festmachen, doch gibt sich Sokrates schließlich noch die Mühe, Kratylos' Annahme von der natürlichen Richtigkeit der Namen explizit zu widerlegen.

Kratylos' Überzeugung von der Natürlichkeit der Namen geht soweit, dass er konsequent alle Namen als natürlich und richtig betrachtet. Es gebe demnach keine besser oder schlechter gebildeten Namen, sondern alle Namen seien, sofern sie Namen sind, richtig gebildet. Fehler entstünden einzig in der Zuordnung von Namen zu Dingen, d. h. es sei zwar möglich, dass jemand oder etwas fälschlicherweise einen Namen trägt, dieser Name sei aber nicht falsch gebildet, sondern lediglich falsch zugeordnet, d. h. er gehöre einer anderen Natur oder Person.⁷⁸

Argumente für eine konventionelle Richtigkeit von Sprache

Sokrates stimmt darin überein, dass eine falsche Zuordnung Ursache für die Falschheit von Namen sein kann,⁷⁹ verweist aber in Analogie zur Malerei auch auf die grundsätzlichen Eigenschaften der Namensbildung, insofern sie eine Nachahmung (*mimêsis*) ist: Neben der Tatsache, dass die Möglichkeit besteht, dass eine Nachahmung besser oder schlechter gelingen kann, führt Sokrates den prinzipiellen Unterschied zwischen Nachgeahmtem und der Nachahmung an, wobei letztere in ihrer Zusammensetzung durchaus variieren könne, ohne den richtigen Bezug zum Nachgeahmten zu verlieren. Im Falle von Namen bedeutet das, dass einzelne Buchstaben hinzugefügt, weggelassen oder vertauscht werden können, ohne dass der Kern der Sache mit der so veränderten Nachahmung verfehlt werde.⁸⁰ Die Wesenseigenschaften, auf die die einzelnen Laute durch ihre eigenen Klangeigenschaften verweisen, können in ihrer Zusammensetzung maximal eine partielle Ähnlichkeit zu bestimmten Wesenseigenschaften der zu benennenden Sache erreichen. Eine eindeutige Identität zwischen den Eigenschaften einer zusammengesetzten Lautgruppe und dem zu bezeichnenden Wesen sei schlicht unmöglich. Dass die Bezeichnung dennoch gelinge und Kommunikation erfolgreich sei, sei schließlich der Gewohnheit und der Übereinkunft zu

76 Vgl. ausführlich Plat. Krat. 426c ff.

77 Vgl. Plat. Krat. 428c.

78 Vgl. Plat. Krat. 429b–c.

79 Vgl. Plat. Krat. 431a.

80 Vgl. Plat. Krat. 431a–433b.

verdanken. So sei auch die bestmögliche und naturgetreueste Namensbildung auf konventionelle Aspekte angewiesen.⁸¹

Kratylos' Position, dass man von der Kenntnis der Namen unmittelbar auf das Wesen der Dinge schließen könne, weist Sokrates entschieden und prinzipiell zurück, da zwischen den Dingen und ihren ersten Namen stets die Erkenntnis und die Meinung dessen stehe, der die Namen zuordnete.⁸² Die etymologische Analyse garantiere erstens nicht, dass diese ersten Namen richtig gebildet worden seien, und könne zweitens auch zu mehrdeutigen, ja sogar zu widersprüchlichen Eigenschaften führen. Es müsse folglich einen anderen Zugang zum Wesen der Dinge geben als denjenigen, der über das Wort führt.⁸³ Dieser Zugang lasse sich schließlich nur über ein beständiges Wesen der Dinge und eine sich daran anpassende beständige Erkenntnis denken.⁸⁴ So erweist sich die Beständigkeit des Seins als Voraussetzung jeglicher Erkenntnis, die, wenn sie überhaupt Erkenntnis sein will, sich an diese Beständigkeit anpassen muss. Nur dies könne die Grundlage für ein naturgemäßes Bezeichnen sein.

Fazit zu Platons *Kratylos*

Platon, so lässt sich zusammenfassend feststellen, positioniert seinen Sokrates im *Kratylos* weder auf die Seite, die von einer reinen Natürlichkeit aller Worte ausgeht, noch auf die Seite, die den Worten jede Beliebigkeit zugesteht, solange man sich untereinander nur auf ihre Bedeutung einigt. Platon nimmt jedoch nicht eine aus beiden Positionen vermengte Mittelposition ein, sondern entwickelt in der Auseinandersetzung mit diesen beiden Positionen eine ziemlich konkrete Sprachtheorie. Über die Funktion des Wortes schließt er auf die Kriterien der Richtigkeit: Das Wort müsse bezeichnen und vermitteln. Die Bezeichnungsfunktion fülle das Wort umso besser aus, je konkreter es sich an dem Wesen der zu bezeichnenden Sache orientiere und dabei dieses Wesen durch Ähnlichkeiten der zusammengesetzten Lautmaterie nachahme. Das Wort ist jedoch nicht unmittelbar mit der zu bezeichnenden Sache verbunden, dazwischen stehe die Erkenntnis des Namensgebers. Wenn dieser die zu bezeichnenden Dinge in seiner Meinung irrtümlich mit falschen Attributen belegt, spiegele sich dieses Fehlverständnis auch in dem Wort und seiner Lautmaterie wider. Neben diesen möglichen Fehlzuweisungen durch falsche Meinungen führt das bloße Abbildverhält-

81 Vgl. Plat. *Krat.* 434d–435d.

82 Vgl. Plat. *Krat.* 436b4–5: δῆλον ὅτι ὁ θέμενος πρῶτος τὰ ὀνόματα, οἷα ἡγεῖτο εἶναι τὰ πράγματα, τοιαῦτα ἐτίθετο καὶ τὰ ὀνόματα, ὡς φαμεν. ἢ γάρ.

83 Vgl. Plat. *Krat.* 439e.

84 Vgl. Plat. *Krat.* 439e–440b. Die Gleichsetzung von Denken und Sprechen, wie sie Rudolf Rehn Platon zuschreibt, lässt sich damit nicht aufrechterhalten. Rehn behauptet, dass für Platon „jedes (wirkliche) Denken ein inneres Sprechen und jedes (wirkliche) Sprechen ein lautes Denken“ sei; vgl. Rudolf Rehn, *Sprache und Dialektik in der Aristotelischen Philosophie*, Amsterdam, Philadelphia 2000, S. 94. Die Analyse des *Kratylos* zeigt jedoch deutlich, dass und wie Platon explizit zwischen dem Akt der Bestimmtes erfassenden Erkenntnis und dem Akt der bloß abbildenden Sprachbildung unterscheidet.

nis zwischen dem Wort und der Erkenntnis zu Mehrdeutigkeiten. Ein Wort ist immer eine Zusammensetzung aus mehreren Lauten, dadurch auch mehrdeutig interpretierbar und lässt sich niemals eindeutig mit der zu bezeichnenden Sache identifizieren. Folglich ist für eine erfolgreiche Ausübung der Vermittlungsfunktion des Wortes stets ein Rückgriff auf Gewohnheiten und Übereinstimmungen notwendig.

Aristoteles vs. Platon?

Es ist leicht einsichtig, dass in den wesentlichen Punkten Aristoteles mit seiner Sprachtheorie an die platonische Position anknüpft. Ammonios hat ausführlich gezeigt, wie eine weitere Differenzierung des *organon*-Begriffs die Widersprüche als nur scheinbare Widersprüche entlarvt.⁸⁵ Das griechische Wort ὄργανον kann sowohl auf das verweisen, was wir im Deutschen als ‚Organ‘ bezeichnen, als auch auf das, wofür wir das lateinische Lehnwort ‚Instrument‘ verwenden, sprich: auf die natürliche Variante des Werkzeugs, das dem Menschen ohne eigenes Zutun zur Verfügung steht, und auf die künstliche Variante des Werkzeugs, dessen Erzeugung eine Art von Kunstfertigkeit und Ausbildung bedarf. Natürlich sind diejenigen Werkzeuge, die der Ausübung natürlicher Vermögen dienen.⁸⁶ Natürliche Fähigkeiten, das zeigen die Beispiele, sind die Fähigkeiten, die ohne weitere Ausbildung von Natur aus zur Verfügung stehen,⁸⁷ wie das Sehen, das Hören oder Greifen, deren Werkzeuge bzw. Organe, d. h. die Augen, die Ohren, die Hände demzufolge auch natürlich sind. Diese natürlichen Vermögen sind die Vermögen erster Stufe.⁸⁸ Zu dieser Art von Vermögen zählt auch das menschliche Vermögen, einfache und artikulierte Geräusche von sich zu geben. Die entsprechenden Hilfsmittel hierfür, wie Lunge und Luftröhre für die einfachen Geräusche sowie Zunge und Gaumen für die artikulierten Laute, können auch als natürliche Hilfsmittel bezeichnet werden.⁸⁹

Anders hingegen müssen Hilfsmittel nicht als natürlich bezeichnet werden, deren Zustandekommen einer Ausbildung, Übung oder bestimmten Formung bedarf. Die Ausübung und Verwendung natürlicher Werkzeuge kann auf kunstvolle Art geschehen und damit variieren. Der Tanz und der Satz sind somit als Ergebnis einer kunstvollen Verwendung natürlicher Werkzeuge nicht natürlich, sondern können variieren und sich unterschiedlichen Gegebenheiten und Gewohnheiten anpassen. Wenn die rationale Seele des Menschen Worte gebraucht, um zu bezeichnen und zu vermitteln, nutze sie die Worte als künstliche Werk-

85 Vgl. Ammonios, in PH, 62,21–64,25.

86 Vgl. Ammonios, in PH, 64,2: διὰ τὸν λέγοντα κανόνα φύσει εἶναι πᾶν φυσικῆς δυνάμεως ὄργανον.

87 Obgleich die Fähigkeiten durch Ausbildung und Übung auch spezialisiert und verbessert werden können.

88 Vgl. hierzu Aristot., an., 416b32–418a6; sowie ausführlich hierzu Wolfgang Bernard, Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung bei Aristoteles, S. 49–68.

89 Vgl. Ammonios, in PH, 62,32–63,5.

zeuge, so wie Kämpfer oder Handwerker Schwert und Hammer als Werkzeug verwenden, ohne dass diese den Status *natürlich* verdienten.

Ammonios' Differenzierungen

Ammonios hat bereits in seinem Kommentar zum zweiten Kapitel zu *De interpretatione* ausführlich gezeigt, wie eine Differenzierung der Ausdrücke *natürlich* (*physei*) und *konventionell* (*thesei*) dazu hilfreich sein kann, Widersprüche aufzulösen und zugleich Positionen besser zuzuordnen. Demnach reden die einen Leute von einer Natürlichkeit der Namen, um deutlich zu machen, dass jedes Ding seinen passenden Namen von der Natur erhalten habe,⁹⁰ während andere Leute Namen eine Natürlichkeit beimessen, sobald es eine passende Übereinstimmung zwischen den Namen und der durch sie bezeichneten Sache gibt.⁹¹

„Auch sagen diese, dass die Namen Abbildern gleichen, nicht den natürlichen, sondern denjenigen, die von der Malkunst produziert werden, welche verschiedene ähnliche Abbilder von verschiedenen Vorbildern herstellt und dabei freilich bemüht ist, von jedem möglichst das Wesen auszudrücken, gemäß welchem auch wir oft versuchen, indem wir bei den Namen den Ausgang nehmen, die Naturen der durch sie bezeichneten Dinge zu finden. Und wenn wir diese erkennen, versuchen wir zu zeigen, dass die den Dingen zugehörigen Namen in Einklang mit diesen Naturen stehen.“⁹²

Die erste Position ist die des von Platon gezeichneten Kratylos, die zweite Position vertritt Sokrates im gleichnamigen Dialog. Beide reden von der Natürlichkeit von Namen und vertreten dennoch unterschiedliche Ansichten. Ammonios' Differenzierung verdeutlicht, dass jeweils verschiedene Aspekte des Naturbegriffs im Vordergrund stehen. Kratylos fokussiert den natürlichen Entstehungsprozess, Sokrates zielt mit seinem Naturbegriff auf das Wesen (*eidōs*) einer Sache. Ein Name ist demnach natürlich, wenn er das Wesen nach Möglichkeit nachzuahmen vermag. Dies kann durch Sprache auf verschiedenen Ebenen gelingen, wie es die Beispiele des Sokrates zeigen: Grammatikalisch kann die Wahl des Geschlechts angemessen gewählt sein, wenn in Abbildung des biologischen Zeugungsprozesses maskuline Worte auf spendende oder eindringende Attribute verweisen, während feminine Worte aufnehmende Eigenschaften widerspiegeln – so sei es mit Blick hierauf angemessen, dass Fluss und Sonne im Griechischen Maskulina,

90 Vgl. Ammonios, in PH, 34,22–26.

91 Vgl. Ammonios, in PH, 35,1–5.

92 Ammonios, in PH, 35,6–12: εοικέναι καὶ οὗτοι τὰ ὀνόματα λέγοντες εἰκόσιν, οὐ ταῖς φυσικαῖς ἀλλὰ ταῖς ὑπὸ τῆς ζωγραφικῆς τέχνης ἀποτελουμέναις, ἢ διάφορα μὲν ὁμοιώματα κατασκευάζει τῶν διαφόρων παραδειγμάτων, καὶ ἐκάστου μέντοι σπουδάζει κατὰ δύναμιν ἀποτυποῦσθαι τὸ εἶδος, καθ' ὃ καὶ πολλακίς ἀπὸ τῶν ὀνομάτων ἀναλύοντες ἐπιχειροῦμεν τὰς φύσεις τῶν ὀνομαζομένων ὑπ' αὐτῶν πραγμάτων θηρᾶν, καὶ ταύτας γινώσκοντες πειρώμεθα τὰ κείμενα τοῖς πράγμασιν ὀνόματα σύμφωνα ταύταις δεικνύναι.

der See, der Hafen und die Erde Feminina sind. Semantisch kann ein Name zu der Natur des mit ihm bezeichneten Dinges passen, wenn er aus angemessenen sprachlichen Bedeutungseinheiten zusammengesetzt ist, so dass Personen, die besonders talentiert darin sind, Führungspositionen einzunehmen, mit Blick auf ihre Natur angemessene Namen wie *Archidamos*, *Agêsilaos* oder *Basilikos*⁹³ erhalten sollten. Auf lautsprachlicher Ebene schließlich können bei der Zusammensetzung die Klangeigenschaften der Buchstaben mit den wesentlichen Eigenschaften des zu bezeichnenden Dinges in Einklang gebracht werden.

Auch die Zuschreibung von Konventionalität zu Namen könne, so Ammonios, auf zweifache Weise verstanden werden. Während die einen damit auszudrücken meinen, dass jede Person jederzeit jedem Ding einen beliebigen Namen verleihen könne, betonen die anderen dabei den Aspekt, dass Namen nicht durch die Natur, sondern durch eine rationale Seele vergeben werden, die bei der Vergabe eines Namens jedoch durchaus auf das Wesen der zu bezeichnenden Sache und auf die Angemessenheit des zugeordneten Namens achtet.⁹⁴

Gemäß dieser Unterscheidung vertritt Hermogenes die erste Position, Sokrates die zweite. Und es wird sofort einsichtig, dass zwar jeweils die ersten Positionen kontradiktorisch einander gegenüberstehen, die jeweils zweiten Positionen jedoch miteinander vereinbar sind. Sokrates kann demzufolge sowohl die Natürlichkeit als auch die Konventionalität von Namen betonen, ohne sich dabei zu widersprechen und ohne dabei Kratylos' oder Hermogenes' Positionen zu ergreifen.

Ammonios zeigt darüber hinaus, dass Aristoteles, wenn er in *De interpretatione* die Natürlichkeit von Namen zurückweist, die erste Position, exemplarisch vertreten durch Kratylos, im Blick hat. Denn in der Praxis seiner Philosophie findet Ammonios mehrere Beispiele, in denen Aristoteles auf die Übereinstimmung der Bezeichnung mit den wesentlichen Eigenschaften der zu bezeichnenden Sache verweist.⁹⁵

Boethius contra Platon?

Nachdem wir nun Platons Position zur Sprachphilosophie im *Kratylos* nachgezeichnet und analysiert haben und zeigen konnten, wie diese mit Blick auf die Frage nach der Konventionalität und Natürlichkeit der Sprache in Einklang mit

93 Die Namen Ἀρχίδαμος, Ἀγησίλαος oder Βασιλίσκος lassen sich in bedeutungstragende Bestandteile zerlegen, die direkt auf Führungsfunktionen verweisen.

94 Vgl. Ammonios, in PH, 35,14–24.

95 Vgl. Ammonios, in PH, 37,18–27: δηλοῖ δὲ τοῦτο ἐν πολλαῖς τῶν πραγματειῶν ἑαυτοῦ, σύμφωνα δεικνύει τοῖς πράγμασι τὰ ὀνόματα πειρώμενος, καθάπερ ἐν τῇ Φυσικῇ ἀκροᾶσει τὸ τοῦ αὐτομάτου ὄνομα καὶ τὸ τοῦ κενοῦ, ἐν δὲ τοῖς Μετεώροις τὸ τῆς ψεκᾶδος καὶ τὸ τοῦ ὑετοῦ, καὶ ὅσα μέντοι τιθέντα αὐτὸν ὀνόματα ἴσμεν, ὡς τὸ τῆς ἐντελεχείας ἐπὶ τοῦ εἶδους ἢ τὸ τοῦ ὄρου ἐπὶ τῶν ἀπλῶν ἐν τοῖς συλλογισμοῖς φωνῶν ἢ τὸ τοῦ σχήματος ἐπὶ τῆς τοιαύτης τῶν προτάσεων συμπλοκῆς, καὶ ἐν αὐτῷ τούτῳ τῷ Περί ἑρμηνείας βιβλίῳ τὸ τοῦ ἀορίστου ὀνόματος ἢ ἀορίστου ὀνόματος ἢ τὸ τῆς ἀντίφρασεως ὑπ' αὐτοῦ τεθέντα σαφέστατα δηλοῖ τὴν περὶ τούτων τοῦ φιλοσόφου διάνοιαν.

Aristoteles' Philosophie verstanden werden kann,⁹⁶ wenden wir uns nun wieder Boethius' Formulierungen zu.

Sowohl im ersten als auch im zweiten Kommentar verweist Boethius auf Platon als Gegenposition zu Aristoteles' im vierten Kapitel getätigten Aussage, dass Namen keine Werkzeuge und damit auch nicht natürlich seien. Wie gibt Boethius nun die platonische Position wieder?

In seinem ersten Kommentar zeichnet Boethius Platons Argumentation wie folgt nach: (Erstens) die Ausrüstung von natürlichen Dingen sei selbst etwas natürliches; (zweitens) die Rede sei (natürliche) Ausstattung von natürlichen Dingen, nämlich von Erkenntnissen; und (drittens) die Rede sei natürlich.

Aristoteles hingegen sage, dass die Rede nicht natürlich sei, sondern konventionell. Denn die Rede stelle kein natürliches Rüstzeug dar, was jedoch nicht bedeute, dass sie nicht den Charakter eines Instruments besäße: Denn *durch* die Rede, sofern sie konventionell ist, legten wir unsere Meinungen dar.

In seinem zweiten Kommentar bringt Boethius Platons Position der Sache nach auf denselben Punkt, argumentiert jedoch differenzierter: (Erstens) die Rede sei ein Instrument für Dinge, die auf natürliche Weise mittels des Denkens erfasst worden seien und deren Gedanken mithilfe von Worten zu kommunizieren sind; (zweitens) Instrumente natürlicher Sachen seien selbst natürlich; (drittens) Namen seien natürlich.⁹⁷

Als Widerlegung dieser platonischen Position zeichnet er nun zunächst Alexanders Einspruch nach:

1. Was ein natürliches Werkzeug ist, ist selbst natürlich
2. Was natürlich ist, ist überall gleich
3. Die Rede unterscheidet unter den Völkern
4. Die Rede ist nicht natürlich, sondern konventionell
5. Die Rede ist kein natürliches Werkzeug

Boethius fügt an, dass das Vermögen und die Bedingungen des Bezeichnens zwar natürlich seien, die Ausübung und Aktualisierung dieses Vermögens jedoch einer Kunstfertigkeit und Ausbildung bedürften.⁹⁸

⁹⁶ Vgl. ausführlich hierzu Michael Krewet, *Platons Kratylos im Transfer*, erscheint vorauss. 2016, der neben den hier bereits genannten Aspekten auch die Funktion der *pragmata* und *pathēmata* für das Zustandekommen von Sprache bei beiden Philosophen untersucht.

⁹⁷ Vgl. Boeth., in PH2, 93,19–22: *idcirco autem instrumentum pro natura posuit, quod (ut dictum est) Plato omnium artium instrumenta secundum naturam ipsarum artium consistere proponebat.*

⁹⁸ Vgl. Boeth., in PH2, 94,14–28: *quocirca dicendum nobis est naturaliter quidem nos esse vocales potentesque naturaliter vocabula rebus imprimendi, non tamen naturaliter significativos, sed positione: sicut artium singularum naturaliter sumus susceptibiles, sed eas non naturaliter habemus, sed doctrina concipimus: ita ergo vox quidem naturaliter est, sed per vocem significatio non naturaliter. neque enim vox sola est nomen aut verbum, sed vox quaedam addita significatione. sicut naturaliter est moveri, saltare vero cuiusdam iam artificii et positionis, et quemadmodum aes qui dem naturaliter est, statua vero positione aut arte: ita*

Gibt Boethius Platon korrekt wieder? Bemerkenswert ist, dass Boethius nicht Platons Argumentation widerlegt, insofern er Prämissen oder Fehlschlüsse angreift. Was er widerlegt, ist eine Behauptung, nämlich diejenige, dass Worte natürlich bzw. natürliche Werkzeuge sind. Er argumentiert gegen ein bestimmtes Verständnis von der Natürlichkeit von Worten und gegen ein bestimmtes Verständnis vom Werkzeugcharakter von Worten, zeigt aber nicht auf, wo Platon den Fehler gemacht haben könnte. Boethius streitet gegen ein Verständnis von Natürlichkeit, das weder Setzung noch Konventionalität zulässt. Wir haben bereits gezeigt, dass Platon seinen Sokrates nicht ein derartiges Verständnis von der Natürlichkeit von Worten vertreten lässt. Sokrates zeigt, dass ein gelingendes Handeln sich zum einen an der Natur des Handelns orientieren muss (386–387d), zum anderen eines Werkzeugs bedarf (387d–e), das sich in seiner Natur mit Blick auf die Natur der spezifischen Handlungsumgebung als angemessen erweist.⁹⁹ Als Funktion des Namens wird diejenige Aktivität benannt, die mittels des Werkzeugs ‚Name‘ verwirklicht werden soll, nämlich das Unterscheiden von Dingen und das Kommunizieren.¹⁰⁰

Hervorhebung des Erkenntnisaspekts bei der Sprachbildung

Darüber hinaus ist es bemerkenswert, dass Boethius die scheinbar platonische Position auf der einen Seite derart verkürzt darstellt, als ob Platon einseitig die Natürlichkeit von Namen gegen die Konventionalität ausspiele, auf der anderen Seite in der Verkürzung jedoch einen im ersten Teil des Dialogs nicht besonders explizit ausgedrückten Aspekt in den Vordergrund rückt, wonach Namen nicht direkt auf die Dinge bezogen sind, sondern Erkanntes ausdrücken. Im ersten Kommentar spricht Boethius von Erkenntnissen als *sententia*, die mittels des Instruments *oratio* kommuniziert würden, im zweiten Kommentar von Erkenntnis als natürliche gedankliche Erfassungen von Dingen.¹⁰¹ Diese Erkenntnisse seien von Platon als natürlich betrachtet worden und entsprechen damit den bei allen Menschen gleichen *pathêmata* als Grundlage für die Sprache, wie es im ersten Kapitel von Aristoteles zu lesen ist.¹⁰² Dass auch in Platons Sprachtheorie zwischen den Dingen und der Sprache Erkenntnisse liegen, wird erstmals im Etymologienteil ausgedrückt, wenn Sokrates falsche Annahmen als Grundlage für bestimmte

quoque possibilitas quidem ipsa significandi et vox naturalis est, significatio vero per vocem positionis est, non naturae.

99 Vgl. Plat. *Krat.* 389c: τὸ φύσει ἐκάστῳ πεφυκὸς ὄργανον ἐξευρόντα δεῖ ἀποδοῦναι εἰς ἐκεῖνο ἐξ οὗ ἂν ποιῆ τὸ ἔργον, οὐχ οἷον ἂν αὐτὸς βουλευθῆ, ἀλλ' οἷον ἐπεφύκει. τὸ φύσει γὰρ ἐκάστῳ, ὡς εἶοικε, τρύπανον πεφυκὸς εἰς τὸν σίδηρον δεῖ ἐπίστασθαι τιθέναι.

100 Vgl. Plat. *Krat.* 388b.

101 Vgl. Boeth., in PH2, 93,1–5: Plato autem in eo libro, qui inscribitur Cratylus, aliter esse constituit eamque dicit suppellectilem quandam atque instrumentum esse significandi res eas, quae naturaliter intellectibus concipiuntur, eorumque intellectuum vocabulis disper-tiendorum.

102 Zur Interpretation der *pathêmata* als Erkenntnisse, vgl. oben S. 52ff.

Wortbildungen ausfindig macht.¹⁰³ Ein zweites Mal wird dieser Zusammenhang am Ende des Dialogs deutlich, wenn Sokrates zugunsten konventioneller Aspekte bei der Wortbildung argumentiert und zum einen den Irrtum des Namensgebers stets berücksichtigt wissen will¹⁰⁴, zum anderen die vorsprachliche Erkenntnis der Dinge bei der Sprachbildung voraussetzt.¹⁰⁵

Boethius erkennt, dass Platon die Wortbildung als einen Akt einer menschlichen Seele versteht und macht das explizit. Worte seien Ausdruck von Erkenntnissen und dienen der Kommunikation. Mit Blick auf diesen Zweck bezeichnet Platon Worte als Werkzeuge. Und wenn ein Werkzeug so gefertigt ist, dass es seine Funktion mit Blick auf die Natur der Handlung, die mithilfe des Werkzeugs ausgeführt werden soll, in bester Weise erfüllt, so kann man dieses Werkzeug als naturgemäß bezeichnen. Die Angemessenheit eines Werkzeugs wird anhand seiner Funktion, seines Wesens, seiner Natur beurteilt, die wiederum immer im Bezug zu der Handlung steht, der es dienen soll. Wenn Boethius schreibt: „Platon ersetzt Natur deshalb durch Werkzeug, weil er verdeutlicht, dass die Werkzeuge jeder Kunst gemäß der Natur der Künste selbst seien,“¹⁰⁶ verweist er direkt auf diesen Gedanken. Er gibt Platon insofern korrekt wieder. Denn Platon lässt Sokrates gegen die Annahme argumentieren, dass etwas vom Menschen Erzeugtes zwangsläufig bloß der Beliebigkeit und Konvention unterworfen ist. Wolle man nämlich etwas schneiden, so könne man nicht beliebige Materialien in Übereinkunft zu beliebigen Formen gestalten, sondern müsse sich an der Natur des Schneidens und an den Naturen der zu schneidenden Objekte orientieren.

Differenzierung seelischer Aktionsarten

Und doch ist eine Schere kein natürliches Werkzeug in dem Sinne, dass sie durch die Natur erzeugt worden ist; sie ist kein natürliches Organ des Menschen, sondern ein von ihm geschaffenes Instrument. Dasselbe gilt auch für die Worte, deren naturgemäßer Angemessenheit und Richtigkeit Grenzen gesetzt sind. Eine Identität des Wortes mit der Natur der zu bezeichnenden Sache scheitert in erster Linie am prinzipiellen Abbildcharakter des Wortes, in zweiter Linie an der Abhängigkeit von der Erkenntnis des Wortbildners und in dritter Linie an den Ansprüchen der Kommunikation, die die unterschiedlichen Bedingungen der Mitteilungsempfänger mitberücksichtigt. Platon verweist daher auf notwendige Aspekte der Übereinstimmung und der Rücksichtnahme auf Gewohnheiten bei der Wortbildung, so dass Boethius' Einwendungen gegen die naturalistische

103 Vgl. Plat. Krat. 411c: αἰτιῶνται δὴ οὐ τὸ ἐνδον τὸ παρὰ σφίσις πάθος αἴτιον εἶναι ταύτης τῆς δόξης, ἀλλὰ αὐτὰ τὰ πράγματα οὕτω πεφυκέναι, οὐδὲν αὐτῶν μόνιμον εἶναι οὐδὲ βέβαιον, ἀλλὰ ῥεῖν καὶ φέρεσθαι καὶ μεστὰ εἶναι πάσης φορᾶς καὶ γενέσεως ἀεί. λέγω δὴ ἐννοήσας πρὸς πάντα τὰ νυνδὴ ὀνόματα.

104 Vgl. Plat. Krat. 436b–c.

105 Vgl. Plat. Krat. 438a–439b.

106 Boeth., in PH2, 93,19–22: idcirco autem instrumentum pro natura posuit, quod (ut dictum est) Plato omnium artium instrumenta secundum naturam ipsarum artium consistere proponebat.

Position ebenfalls im Sinne Platons sind. Worte sind demnach keine (immer angemessen verfertigten) Gaben der Natur und haben nicht den Status von angeborenen Organen oder Vermögen, die überall identisch sind. Boethius zeigt, dass das Verwenden von Worten als artikulierten Lauten, die auf etwas Bestimmtes verweisen, eine Tätigkeit ist, die zunächst einer Ausbildung eines Vermögens bedarf, das dem Menschen als Anlage zwar gegeben ist, aber ohne Übung, Training und wiederholte Betätigung nicht aktualisiert werden kann. Das Vermögen, Laute von sich geben zu können, und das Vermögen, mit artikulierten Lauten auf etwas Bestimmtes zu verweisen, sind zwar beide dem Menschen natürlich gegeben, doch befinden sie sich nicht auf einer Stufe. Hier sei noch einmal auf Aristoteles' Unterscheidung zwischen den verschiedenen Stufen des seelischen Vermögens verwiesen.¹⁰⁷ Die *dynamis* erster Stufe zeichnet sich dadurch aus, dass sie von Beginn an und jederzeit aktualisierbar ist: Der Mensch kann sich bewegen, sehen und Laute von sich geben, sobald er geboren ist. Die *dynamis* zweiter Stufe bedarf der Ausbildung, ehe dieses Vermögen aktualisiert werden kann: Der Mensch muss üben, ehe er tanzen und sprechen kann. Dennoch liegt dieses Potential in der Natur des Menschen, auch wenn es erst ausgebildet werden muss. Sprechen ist demzufolge ein Produkt der Aktualisierung einer *dynamis* zweiter Stufe. Um diese Tätigkeiten von den natürlichen Anlagen und den Tätigkeiten der *dynamis* erster Stufe zu unterscheiden, verweist Boethius hier mit Aristoteles und Alexander auf den konventionellen Charakter von Sprache, der dazu führt, dass sie nicht bei allen Völkern identisch ist, und dass es verschiedene Begriffe für eine Bedeutung oder verschiedene Bedeutungen zu einem Begriff gibt. Worte und Sätze sind demzufolge keine naturgegebenen Organe, die jedem Menschen von Beginn an in naturgemäßer Form vorliegen, um unmittelbar verwendet werden zu können. Boethius gibt mit seinen Anmerkungen die Hinweise auf das Differenzierungspotential, das den Begrifflichkeiten der Natürlichkeit und des Werkzeugs unterliegt, auch wenn er diese Differenzierungen nicht so explizit ausführt, wie es Ammonios tut.

Platon spricht also über das Potential, Namen richtig, d. h. angemessen bilden zu können. Namen können demnach mit Blick auf das, was sie bezeichnen sollen, besser oder schlechter gebildet sein. Aristoteles, darauf haben wir oben bereits verwiesen, teilt diese Ansicht. In der theoretischen Ausführung geht es ihm jedoch nicht um diesen Aspekt. Wichtig ist ihm, den Unterschied zwischen der Ebene der Sachbestimmtheiten und der entsprechenden Erkenntnisse auf der einen Seite und der Abbildebene der Worte in Sprache und Schrift auf der anderen Seite hervorzuheben. Eine Eineindeutigkeit zwischen dem Namen und der durch ihn bezeichneten Erkenntnis und Sache lasse sich demnach durch den Konventionalitätscharakter nicht begründen.

107 Vgl. hierzu Aristot., an., 416b32–418a6, sowie ausführlich hierzu Wolfgang Bernard, Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung bei Aristoteles, S. 49–68.

Funktion des Platonverweises

Es zeigt sich, dass Boethius sowohl Platon als auch Aristoteles korrekt wiedergibt. Ebenfalls konnte gezeigt werden, dass die platonische und die aristotelische Position nicht im Widerspruch zu einander stehen. Es bleibt also die Frage, warum Boethius an dieser Stelle Platon und Aristoteles so explizit gegenüberstellt. Wir haben gesehen, dass Boethius nicht die platonische Argumentation widerlegt, sondern die Auffassung von der Natürlichkeit und dem *organon*-Charakter des Namens der Auffassung von der Konventionalität des Namens gegenüberstellt. Platon nimmt er als einen prominenten Platzhalter für einen Vertreter der Natürlichkeit und des *organon*-Charakters von Namen. Denn Platon ist der Philosoph und der Name, durch den diese von Kratylos vertretene Position in Boethius' Umfeld überhaupt noch bekannt ist. Boethius widerlegt aber mit seinen Einwänden nicht das platonische Verständnis dieser Begrifflichkeiten, sondern das durch Platon vermittelte kratyleische. In Anbetracht der Tatsache, dass Boethius in seinen *De interpretatione*-Kommentaren so gut wie gar nicht auf platonische Texte und Positionen eingeht, ist es als wahrscheinlich anzunehmen, dass die Auseinandersetzung mit Platon an diesem Punkt des Unterrichts überhaupt nicht im Fokus steht. Noch auffälliger ist der Verweis auf Platon an dieser Stelle im ersten Kommentar, in dem ansonsten beinahe vollständig auf Quellen- und Autoritätenverweise verzichtet wird. Nehmen wir noch die Bemerkung hinzu, die Boethius wenige Seiten zuvor machte, dass es ihm am Ende seiner Übersetzungs- und Kommentierungstätigkeit ein Anliegen sei, das allgemein verbreitete Missverständnis bezüglich der Unstimmigkeiten zwischen Platon und Aristoteles in den wichtigen philosophischen Punkten zu widerlegen,¹⁰⁸ so liegt die Vermutung nahe, dass Boethius hier eine geläufige Position in Verbindung mit einem bekannten Namen als Gegenpol für Aristoteles' Bemerkung einsetzt, um zu zeigen, dass auch andere Positionen denkbar sind und vertreten werden, von denen es sich abzugrenzen gilt.

Boethius kann jedoch grundsätzlich keineswegs davon ausgehen, dass platonische Textstellen und Auslegungen bekannt sind. Deshalb greift er auch nicht auf diese als Interpretationshilfen zurück, wie es Ammonios tut. Boethius gibt Positionen anderer wieder, wenn er durch die Auseinandersetzung dieser Positionen eine Differenzierung im Verständnis erreichen kann.¹⁰⁹ Die zur Widerlegung angeführten Positionen werden nicht despektierlich behandelt, sondern haben den Status von denkbaren Annahmen einer Interpretation, werden als in der Tradition der Aristoteles-Auslegung stehend dargestellt und als hilfreich für ein besseres Verständnis bewertet. Es geht Boethius nicht darum, unsinnige Interpretationen zu liefern und zu widerlegen, sondern zu didaktischen Zwecken Positionen, die aus bestimmten Gründen vertreten wurden oder leicht vertreten werden könnten, aufzuzeigen und diese mit guten Argumenten zu korrigieren.

¹⁰⁸ Vgl. Boeth., in PH2, 80,3–8.

¹⁰⁹ Vgl. ausführlich zur Didaktik unten, S. 150ff.

Die Position von der Natürlichkeit der Namen bei Platon scheint auch im Adressatenkreis des Boethius eine bekannte Position gewesen zu sein. Anders lässt sich diese Ausnahme der Erwähnung einer platonischen Position kaum erklären. Boethius verweist darauf, dass bei Platon die Natürlichkeit von Namen verteidigt worden ist, nimmt diese Position jedoch aus ihrem Kontext und setzt sie an die Stelle, an der sich Aristoteles gegen die Natürlichkeit von Namen explizit ausspricht. Ziel und Zweck des Boethius-Kommentars ist dabei aber nicht, Platons Position zu differenzieren und zu verteidigen, weshalb er auch nicht weiter auf die platonische Argumentation selbst eingeht. Weder verteidigt er Platon noch schreibt er, dass Platon falsch argumentiert. Was er tut, ist zu zeigen, dass es die Annahme einer Natürlichkeit von Namen gibt – welche nämlich in Platons *Kratylos*, vertreten durch Kratylos, zu finden ist – und dass Aristoteles gute Gründe hat, sich gegen die Annahme einer Natürlichkeit von Namen zu positionieren. Welches Verständnis der Natürlichkeit hier dann widerlegt wird – nämlich die nach Ammonios erste Art der Natürlichkeit, die Kratyleische –, wird in der Argumentation deutlich. Dass Boethius Platons Argumentation selbst mit der Verteidigung und Interpretation der aristotelischen Worte widerlegen möchte, lässt sich hingegen nicht zeigen.¹¹⁰

4.4 Sprache als Zeichen

Nachdem wir uns ausführlich mit zwei der drei spezifischen Eigenschaften der Sprache beschäftigt haben, nämlich erstens mit der Artikuliertheit und zweitens mit der Konventionalität, fehlt noch der dritte von Aristoteles angeführte Punkt: Sprache bezeichne demnach etwas, sofern sie Symbol ist bzw. sobald sie Symbol *wird*. Es gebe offenbar eine besondere Form der symbolhaften Bezeichnung, da Aristoteles hierin den Unterschied zu einer natürlichen Ausdrucksform sieht,

110 Somit lässt sich auch das merkwürdige Nebeneinander der Positionen erklären, wie sie Boethius anordnet. Er schreibt, dass Platon ein bestimmtes Verständnis von Natürlichkeit aus den Ansprüchen eines jeden Werkzeugs ableitet und die Namen als Werkzeuge und damit als naturgemäß klassifiziert, und antwortet, dass Aristoteles ja gezeigt hat, dass Namen konventionell sind und demnach keine natürlichen Werkzeuge sein können. Beides ist richtig. Beides wirkt nur gegeneinander gestellt. Doch da Platon weder widerlegt noch verfälschend wiedergegeben wird, scheint er hier vielmehr die Funktion eines Platzhalters einer bestimmten Natürlichkeitsannahme einzunehmen. Die scheinbare Widersprüchlichkeit zwischen der „platonischen“ Annahme und der hier zu vermittelnden aristotelischen Position ist ein charakteristisches Merkmal der Methode des spätantiken Wissenstransfers, indem sie zu den weiterführenden Differenzierungen anregt. Dass und wie scheinbare Widersprüchlichkeiten durch Rekontextualisierungen im Platonismus und Aristotelismus dem Nutzen einer differenzierenden Argumentation dienen, hat Gyburg Uhlmann am Beispiel der Metaphysik-Kommentierungen gezeigt: vgl. Gyburg Uhlmann, *On the Function of Platonic Doctrines in Late Antique Commentaries on Metaphysics A 9, A 6 and M 4 – an Example of Late Antique Knowledge Transfer*, in: Working Paper des SFB 980 Episteme in Bewegung, Freie Universität Berlin, N. 1, 2014.

wie sie bei den Tieren zu beobachten sei.¹¹¹ Bereits in dem kontrovers diskutierten ersten Kapitel bezeichnet Aristoteles das durch die Stimme vermittelte (τὰ ἐν τῇ φωνῇ) als *symbolon* der seelischen Eindrücke bzw. Erkenntnisse.

Zeichen durch konventionelle Setzung

Was Aristoteles als *symbolon* bezeichnet, übersetzt Boethius mit *nota*. Was Boethius unter *nota* versteht, wird in seiner Anmerkung zu der aristotelischen Stelle aus dem zweiten Kapitel deutlich, in der Aristoteles von der Namensgenese durch Symbolwerdung spricht (16a26–29):

„Obgleich ein *Nomen* Buchstaben unterliegt, verweist es durch sich selbst auf nichts, bevor es zur Bezeichnung einer zugrunde liegenden Sache eingesetzt wird, wie wenn wir *scindapsos* oder *hereceddy* sagen. Diese Äußerungen bezeichnen durch sich nichts Bestimmtes. Wenn sie aber als Bezeichnung für irgendeine zugrunde liegende Sache gesetzt werden – wie wenn ein Mensch *scindapsos* oder ein Stein *hereceddy* genannt würde –, dann wird dasjenige, was durch sich selbst nichts bezeichnet, durch Setzung (*positione*) und gemäß dem Entschluss des Setzenden (*secundum placitum*) bezeichnen. Folglich ist ein *Nomen* erst dann bezeichnend, wenn es, wie er sagt, zum Zeichen wird (*nota fit*). Dann aber wird es zum Zeichen, wenn ein Wort, das auf natürliche Weise nichts bezeichnet, gemäß dem Entschluss eines Setzenden die Möglichkeit zur Bezeichnung einer zugrunde liegenden Sache bekommt. Das ist es, was er meint, wenn er *wird (fit)* sagt. Wenn nämlich *Nomina* auf natürliche Weise etwas bezeichnen würden, hätte Aristoteles über sie niemals gesagt, dass sie Zeichen *werden*, denn dann würden sie nicht Zeichen *werden*, sondern Zeichen *sein*. Weil *Nomina* folglich gemäß Entschluss eine Bezeichnungsfunktion besitzen, die nicht buchstabierbaren Geräusche der wilden Tiere aber gemäß der Natur sind, ist klar, dass deren lautliche Ausdrücke nicht als *Nomina* bezeichnet werden. Allgemein aber können wir Folgendes sagen: Von allen lautlichen Ausdrücken können die einen durch Buchstaben aufgeschrieben werden, die anderen nicht. Und von denen wiederum, welche aufgeschrieben werden können oder nicht, bezeichnen die einen, die anderen aber nicht. Weiterhin bezeichnen von allen stimmlichen Lauten die einen gemäß Entschluss, die anderen auf natürliche Weise. Das *Nomen* ist folglich gemäß Entschluss, denn es ist durch Setzung zu einem Zeichen einer unterliegenden Sache gemacht worden. Was auf natürliche Weise bezeich-

111 Aristoteles, *Aristot. herm.*, 16a26–29: τὸ δὲ κατὰ συνθήκην, ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδὲν ἐστίν, ἀλλ' ὅταν γένηται σύμβολον· ἐπεὶ δηλοῦσί γέ τι καὶ οἱ ἀγράμματοι ψόφοι, οἷον θηρίων, ὧν οὐδὲν ἐστίν ὄνομα.

net, ist nämlich kein *Nomen*. Denn nicht die Bezeichnung macht etwas zu einem *Nomen*, sondern die Bezeichnung gemäß Entschluss.“¹¹²

Nomina sind demnach als eine solche Art von Zeichen zu verstehen, die ihre Bezeichnungsfunktion einem menschlichen Akt des einander Zuordnens von Zeichen und Gegenstand verdanken. Die Zuordnung wird als *positio*, der menschliche Akt als *placitum* bezeichnet. In dem Moment, in dem ein Laut durch Setzung gemäß Entschluss (*positione secundum placitum*), d. h. also konventionell, mit einer Sache in Verbindung gebracht wurde, wird aus dem Laut ein Zeichen (*nota* bzw. *symbolon*) und erst dadurch auch ein sprachlicher Ausdruck. Ohne einen solchen Akt der Zuordnung in der historischen Genese eines bezeichnenden Lautes kann dieser Laut nicht als sprachlich, d. h. weder als *Nomen* noch als *Verbum*, aufgefasst werden. Es gebe natürlich auch Laute, die auf etwas verweisen, ohne dass sie durch menschliche Setzung zustande gekommen wären: Ein Husten, ein Niesen, ein Räuspern, ein Schrei vor Schmerz, ein Stöhnen usw. sind Laute, die bei Menschen wie Tieren vorkommen und auch als eine Art natürliches Zeichen das Potential des Verweisens auf etwas in sich tragen.¹¹³ Diese Art der Zeichenfunktion schließt Boethius für das, was Aristoteles unter Sprache versteht, aus.

Wir haben bereits gesehen, dass weder Aristoteles noch Boethius hiermit im Gegensatz zu Platons Sprachtheorie stehen, der ebenfalls den Akt der menschlichen Setzung bei der Namensgenese als wesentlich betont (nämlich durch den sogenannten Gesetzgeber) und hierbei auch die Probleme mitbedenkt, die sich daraus ergeben, und die gegen eine als eineindeutig verstandene Beziehung zwischen Namen und der durch den Namen bezeichneten Sache sprechen. Kommunikation, so betont auch Platon, funktioniert nur, wenn nach der Namensgebung auch Gewohnheiten berücksichtigt und Vereinbarungen getroffen werden. Was Platon betont, Aristoteles hier aber nicht wichtig ist – was, wie es in der Praxis

112 Boeth., in PH2, 59,19–60,16: nomen vero quamquam subiaceat elementis, prius tamen quam ad aliquam subiectae rei significationem ponatur per se nihil designat, ut cum dicimus scindapsos vel hereceddy. haec per se nihil quidem significant, sed si ad subiectae alicuius rei significationem ponantur, ut dicatur vel homo scindapsos vel lapis hereceddy, tunc hoc quod per se nihil significat positione et secundum ponentis quoddam placitum designabit. ergo tum nomen significativum est, quando (ut ipse ait) fit nota. tunc autem fit nota, cum secundum ponentis placitum vocabulum quod naturaliter nihil designabat ad subiectae rei significationem datur. hoc est enim quod ait fit. si enim naturaliter nomina significant, numquam de his Aristoteles diceret fit nota. tunc enim non fieret nota, sed esset. ergo quoniam nomina secundum placitum significativa sunt, ferarum vero inlitterati soni secundum naturam, idcirco harum voces esse nomina non dicuntur. universaliter autem dicimus: omnium vocum aliae sunt quae inscribi litteris possunt, aliae vero quae non possunt. et rursus earum quae vel inscribuntur vel minime, aliae significant, aliae vero nihil. amplius quoque omnium vocum aliae secundum placitum designant, aliae vero naturaliter. nomen ergo secundum placitum est: positione enim factum est subiectae rei nota. nihil enim nominum est quod naturaliter significet. non enim nomen informat significatio, sed secundum placitum significatio.

113 Vgl. oben S. 73, wo Boethius das Zeichenverhältnis als *signum* bezeichnet.

seiner Philosophie zu beobachten ist, nicht bedeutet, dass er dem widerspricht –, ist die Überzeugung, dass es möglich ist, mit Blick auf das Wesen der zu bezeichnenden Sache einen angemesseneren Namen zu finden, wenn man versucht, wesentliche Eigenschaften mithilfe von Ähnlichkeiten in der Klangmaterie oder bereits verfestigten Verweiszusammenhängen (wie z. B. bei der Zusammensetzung von Namen aus bekannten Worten oder der Wahl des Geschlechts) nachzuahmen.

Boethius nun verwendet, wenn er das spezifisch Zeichenhafte von Sprache ausdrücken möchte, das lateinische Wort *nota*. Er wählt es dann, wenn er davon überzeugt ist, dass Aristoteles auf dieses Verständnis von Zeichen hinweisen möchte. Aristoteles nutzt hierfür das Wort *σύμβολον*. Im ersten Kapitel findet sich bei Aristoteles auch ein anderes griechisches Wort für Zeichen, nämlich *σημείον*. Dass Boethius auch hier unkommentiert sich in der Übersetzung für *nota* entscheidet, sorgte in der Forschung für schärfste Angriffe gegenüber Boethius. Wir werden später darauf zurückkommen. Zunächst soll die Vokabelwahl des Boethius in den Vordergrund rücken, weil an diesem Beispiel zugleich Boethius' Auffassung von der Funktion von Sprache als auch sein daraus resultierendes Verständnis vom Übersetzen besonders deutlich wird.

Symbolum?

Denn neben der Wahl eines Gräzismus' wie *symbolon* bzw. *symbolum* für *σύμβολον* hätte er auch das übliche lateinische Wort für Zeichen *signum* wählen können. Betrachten wir zunächst die Varianten, die er für nicht angemessen erachtet.

Gegen die Verwendung von der latinisierten Form *symbolum* / *symbolus* sprechen vor allem zwei Dinge: zum ersten der fremdartige Klang dieses Wortes¹¹⁴ bzw. der Fremdwortcharakter als solches, der Boethius' Intention widerspricht, durch die überwiegende Verwendung lateinischer Worte, die griechische Philosophie bestmöglich in die lateinisch-römische Kultur einzuführen.¹¹⁵ In seinem ersten Kommentar zur *Eisagogê* des Porphyrios verteidigt Boethius sich beinahe entschuldigend für die Erfindung eines neuen lateinischen Wortes für das griechische Wort *noêta*. Er sei zu dieser Maßnahme gezwungen gewesen, da im lateinischen Diskurs nirgends ein Wort für das hier zu Bezeichnende zu finden sei.¹¹⁶ Boethius entscheidet ein Kunstwort zu bilden, *intellectibilia*, nutzt aber wenigstens eine lateinische Sprachwurzel. Dennoch fühlt er sich dazu veranlasst, diese Wortschöpfung zu verteidigen: Es gebe schlicht keinerlei Zusammenhang in lateinischer Sprache, der sich mithilfe eines lateinischen Wortes auf das bezieht, was er hier ausdrücken möchte.

114 Diese Vermutung äußert auch John Magee, *Boethius on Signification and Mind*, S. 56.

115 Vgl. Taki Suto, *Boethius on Mind, Grammar and Logic*, S. 55. Siehe auch Boethius' Bemerkung in *Boeth.*, in *Isag.* 2, 135,10–13.

116 Vgl. *Boeth.*, in *Isag.* 1, 8,11–13: *Νοητά, inquam, quoniam Latino sermone numquam dictum repperi, intellectibilia egomet mea uerbi compositione uocau.*

Neben also dieser Tendenz, neue, unbekannte, fremd klingende Worte zu vermeiden, könnte ein anderer oder zusätzlicher Grund gegen die Verwendung von *symbolum* für σύμβολον wichtig gewesen sein: die zeitgenössische Assoziation mit einer mystischen Aufladung durch dieses Begriffsfeld. John Magee verweist auf das Apostolische Glaubensbekenntnis, das als *Symbolum* bzw. *Symbolum Apostolicum* bezeichnet wurde.¹¹⁷ Taki Suto macht darüber hinaus auf die theurgischen Zusammenhänge aufmerksam, in denen σύμβολον bzw. *symbolum* positiv als göttliches Zeichen bei Iamblich und Proklos, bei den griechischen und lateinischen christlichen Autoren pejorativ als mystisches Zeichen paganer Kulte verstanden wurde.¹¹⁸ Es gibt demnach gute Gründe dafür anzunehmen, dass Boethius sich bewusst gegen ein Lehnwort aus diesem Begriffsfeld entschieden habe, um den in seiner Zeit recht präsenten Assoziationsraum nicht zu öffnen.

Signum?

Boethius bevorzugt also die Verwendung vertrauter lateinischer Begriffe für seine Übersetzungen, wenn er denn passende Worte findet. Ein lateinischer Begriff für das Zeichen ist *signum*. Ein Blick in die lateinische Literatur zeigt, dass dieser Begriff nicht nur als mit *nota* synonyme Zeichenbegriff etabliert ist,¹¹⁹ sondern auch bereits bei Augustinus als Vokabel für den Zeichencharakter des Wortes verwendet wurde.¹²⁰ Dennoch wählt Boethius für die Art von Zeichenverhältnis, auf die Aristoteles bei *Nomina* und *Verba* aus ist, wenn er sie als σύμβολον bezeichnet, nicht *signum*. John Magee kennzeichnet den Unterschied zwischen der augustianischen und der boethianischen Semantik in prägnanter Weise als den Unterschied zwischen einer *theory of signa* auf der einen Seite und einer *theory of significatio* auf der anderen,¹²¹ was deutlich macht, dass die augustianische Theorie der Sprache als Zeichen Boethius nicht als Vorbild dient. Magee und Suto machen darauf aufmerksam, dass Boethius zwischen *signum* und *nota* unterscheidet: Boethius verwendet *signum* vornehmlich dort, wo eine Proposition in der Logik die Funktion als Prämisse für einen Syllogismus ausübt.¹²² Dort, wo ein Zeichen in einem derartigen syllogistischen Sinn und Kontext verwendet wird, lässt sich auch bei Cicero die Vokabel *signum* finden.¹²³ Boethius, der Aristoteles

117 Vgl. John Magee, *Boethius on Signification and Mind*, S. 56 f.

118 Vgl. Taki Suto, *Boethius on Mind, Grammar and Logic*, S. 55–58.

119 Vgl. Cicero, *De Divinatione*, hg. von R. Giomini, Leipzig 1975, I,vi, 127 sowie Ovid, *Fasti*, hg. von J. G. Frazer, Harvard 1989, III, 650. Ausführlicher hierzu vgl. Taki Suto, *Boethius on Mind, Grammar and Logic*, S. 58–64.

120 Vgl. Augustinus, *De Magistro*, CCL 29, hg. von K.-D. Dauer, Turnholt 1970, II,3,159,78 f. sowie Augustinus, *De doctrina christiana*, CSEL 38, hg. von R. P. H. Green, Wien 1963, I,2.2(5); vgl. hierzu Taki Suto, *Boethius on Mind, Grammar and Logic*, S. 58 sowie John Magee, *Boethius on Signification and Mind*, S. 61.

121 Vgl. John Magee, *Boethius on Signification and Mind*, S. 61.

122 Vgl. vor allem Boethius, *Analytica Prior*. *Translatio Boethii*, hg. von L. Minio-Paluello, Brügge 1962, 137,14–138,2; ausführlich hierzu Taki Suto, *Boethius on Mind, Grammar and Logic*, S. 59–64 sowie John Magee, *Boethius on Signification and Mind*, S. 57–63.

123 Vgl. Cicero, *De inventione*, hg. von G. Achard, Paris 1994, I,30.48.

in den ersten Kapiteln von *De interpretatione* so versteht, dass hier *Nomina* und *Verba* in ihrer Bezeichnungsfunktion für sich betrachtet werden und nicht mit Blick darauf, wie sie einen Syllogismus bilden, entscheidet sich hier womöglich auch bewusst gegen die Verwendung der Vokabel *signum*, um eine in der antiken Logik weit verbreitete Assoziation zwischen Zeichen als *σημεία* bzw. *signum* und Syllogismus bildenden Propositionen zu vermeiden.¹²⁴

Nota!

Boethius verwendet nun *nota*, um die Zeichenfunktion von Worten auszudrücken. Die denkbaren Gründe für diese Entscheidung und mögliche Schlussfolgerungen, die sich daraus für sein Verständnis von Sprache und Übersetzung ergeben, sollen im kommenden Abschnitt beleuchtet werden.

Zunächst zeigt ein Blick in Ciceros *Topica*, dass Cicero selbst für Aristoteles' σύμβολον *nota* als lateinische Übersetzung etabliert.¹²⁵ Boethius, der im Rahmen seines logischen Programms in einer späteren Phase¹²⁶ auch Ciceros *Topica* kommentierte, schrieb zu dieser Passage:

„Eine *nota* ist dasjenige, was irgendeine Sache bezeichnet. Folglich ist auch jeder Name eine *nota*, weil er die Sache bekannt macht, (*notam facit*) über die etwas ausgesagt wird. Aristoteles nannte dies σύμβολον.“¹²⁷

Auch wenn Boethius seinen Kommentar zu den *Topica* erst nach seinen Kommentaren und Übersetzungen zu *De interpretatione* verfasste, kannte er dieses Werk auch schon früher, wie ein Verweis in seinem zweiten vor der Beschäftigung mit *De interpretatione* geschriebenen¹²⁸ Kommentar zur Porphyrischen *Eisagogê* zeigt.¹²⁹ Auch Quintilian machte bereits auf Ciceros lateinische Übersetzung von *nota* für das aristotelische σύμβολον aufmerksam.¹³⁰

Nota war folglich bereits in der lateinischen Philosophie nicht nur als ein Wort für die Art von Zeichen etabliert, die auch charakteristisch für Sprache ist, sondern auch ganz speziell als Übersetzung für Aristoteles' Gebrauch von σύμβολον in *Peri Hermêneias*. Doch stellt die sprachliche Etablierung für Boethius noch kei-

124 Vgl. Taki Suto, *Boethius on Mind, Grammar and Logic*, S. 64.

125 Vgl. Cicero, *Topica*, hg. von T. Reinhardt, Oxford 2003, VIII.35: [...] quia sunt verba rerum notae. Itaque hoc quidem Aristoteles σύμβολον appellat, quod Latine est nota.

126 Zwischen 518 und 523, vgl. zur Werkchronologie Taki Suto, *Boethius on Mind, Grammar and Logic*, S. XIX, Chart 2 sowie Joachim Gruber, *Boethius: Eine Einführung*, S. 13.

127 Boethius, In *Ciceronis Topica*, hg. von E. Stump, Ithaca / London 1988, 336,18–20=1111b: Nota vero est, quae rem quamque designat. Quo fit, ut omne nomen nota sit, idcirco, quod notam facit rem, de qua praedicatur: id Aristoteles σύμβολον nominavit.

128 Zur Werkchronologie vgl. Taki Suto, *Boethius on Mind, Grammar and Logic*, S. XIX, Chart 2 sowie Joachim Gruber, *Boethius: Eine Einführung*, S. 13.

129 Vgl. Boeth., in *Isag.* 2, 139,20–140,8.

130 Vgl. Quintilian, *Institutiones oratoriae*, hg. von D. A. Russell, Cambridge 2001, I.6.28. Auf die Verbindungen zu Cicero und Quintilian verweisen ausführlich John Magee, *Boethius on Signification and Mind*, S. 55f. sowie Taki Suto, *Boethius on Mind, Grammar and Logic*, S. 64 f.

nen hinreichenden Grund für die eigene Verwendung dar. Die Ablehnung von Augustinus' Vorschlag, das Wort im Lateinischen als *signum* zu verstehen, oder die Weigerung, Ciceros Übersetzungsvorschlag von *visum* für *φαντασία* zu übernehmen und stattdessen auf *imaginiatio* zurückzugreifen,¹³¹ können exemplarisch Boethius' Misstrauen gegenüber bereits etablierten Begrifflichkeiten für den Transfer der platonisch-aristotelischen Philosophie in den lateinischen Sprachraum verdeutlichen.

Taki Suto zeigt in einer exzellenten Analyse drei Aspekte auf, die auch inhaltlich, d. h. aufgrund der etymologischen Implikationen, *nota* als angemessenes und besonders treffliches Wort für Boethius' Verständnis vom aristotelischen *σύμβολον* erscheinen lassen.

Zunächst mache die unmittelbare Wortbedeutung von *nota* als Partizip Perfekt von *noscere* (kennen, wissen) auf die zugrunde liegenden Erkenntnistätigkeiten aufmerksam. Boethius stellt den Zusammenhang des Wortes zur Sache als *erkannte* in seinem oben zitierten Kommentar zu Ciceros *Topica* selbst explizit her. Die *nota* verweist auf Erkanntes und vermittelt im erfolgreichen Fall eine Erkenntnis. Damit ist sie ein Zeichen, das Erkenntnistätigkeiten voraussetzt und passt durch diesen Aspekt sehr gut zu dem, was Boethius als Spezifikum des aristotelischen *σύμβολον* versteht.¹³²

Zweitens zeigt Suto, wie Cicero, Horaz oder Sueton *notae* für Buchstaben, Markierungen auf Weinfässern oder Prägungen auf Münzen verwenden.¹³³ Gemeinsam ist den mit *notae* benannten Zeichen ihr konventioneller Charakter: *Nota* verweist hier auf die Funktion eines „Conventional Token“. Boethius bringt selbst den Vergleich mit Münzen,¹³⁴ die ihren Wert nicht aufgrund ihres Materials haben, sondern weil ihnen ein durch einen spezifischen Stempel anerkannter Wert zukommt. So verweist auch das Wort, insofern es Zeichen ist, nicht auf seine Lautmaterie, sondern auf etwas, das ihm von jemandem zugewiesen wurde. Zusätzlich ist eine Kommunikation nur erfolgreich, wenn diese Verbindung auch anerkannt ist. *Nota* ist demzufolge die besondere Prägung, die einer stofflichen Grundlage zukommt – sei es der Tinte, dem Weinfass, der Münze oder eben dem Lautgebilde –, die Prägung, die der Sache ihren Zeichencharakter und ihre Funktion mittels Konvention verleiht. Neben dem Bezug zur Erkenntnistätigkeit verweist das Wort *nota* demnach auch auf die Konventionalität, die Boethius auch dem aristotelischen *σύμβολον* als wesentlich zuschreibt.

Suto gibt noch einen dritten Aspekt zu bedenken,¹³⁵ der die Verwendung von *nota* für Boethius als sinnvoll erscheinen lässt. Viele Verwendungen von *nota* implizieren eine Ähnlichkeitsbeziehung und setzen Kausalverbindungen zwischen

131 Vgl. hierzu Taki Suto, *Boethius on Mind, Grammar and Logic*, S. 65.

132 Vgl. hierzu Taki Suto, *Boethius on Mind, Grammar and Logic*, S. 65 f. sowie John Magee, *Boethius on Signification and Mind*, S. 56 f. Vgl. dagegen oben S. 73.

133 Vgl. Taki Suto, *Boethius on Mind, Grammar and Logic*, S. 66–69.

134 Vgl. Boeth., in PH2, 32,13–33,2.

135 Vgl. Taki Suto, *Boethius on Mind, Grammar and Logic*, S. 70–76.

dem, das die *nota* formt, und der *nota* selbst voraus. So sind der Fußabdruck oder die Münzprägung in gewisser Weise dem Fuß bzw. der Gussform ähnlich und werden durch diese erst erzeugt. Boethius macht nun in seinem ersten Kommentar zu Aristoteles' Textstelle 16a12–16 die angedeutete Ähnlichkeit explizit. Aristoteles weist dort nämlich auf eine Ähnlichkeit zwischen Gedanken und den Worten hin, insofern sich die Unverbundenheit eines Gedanken und die damit einhergehende Absenz von Wahrheit und Falschheit auch auf das auf ihn verweisende Wort übertragen.¹³⁶ Boethius schreibt hierzu:

„Aristoteles sagt hier, es gebe eine gewisse Ähnlichkeit zwischen dem Gedanken und dem Wort [...]. Denn wenn ein lautlicher Ausdruck einen einfachen Gedanken wiedergibt, der frei davon ist, wahr oder falsch zu sein, so ist er (der Ausdruck) selbst auch frei von Wahrheit und Falschheit. Wenn der lautliche Ausdruck aber einen derartigen Gedanken wiedergibt, der etwas Wahres bzw. Falsches in sich enthält, so bewahrt auch er (der Ausdruck) selbst die Bedeutung von Wahrem und Falschem.“¹³⁷

Dieser Ähnlichkeitsaspekt, den Suto als *functional similarity* der Worte zu den Gedanken bezeichnet, findet sich auch in den Anwendungen, in denen *nota* in der lateinischen Literatur zu finden ist. Wenn Boethius σύμβολον mit *nota* übersetzt, so ist bei ihm damit folglich auch dieser nicht-konventionelle Ähnlichkeits- und Abhängigkeitscharakter von Gedanken und Worten konnotiert.

Diese drei Aspekte – der Bezug zu den Erkenntnistätigkeiten des Menschen, der charakteristische Aspekt der Konventionalität und der Bezug zur funktionalen Ähnlichkeit zwischen dem Gedanken und dem Wort – liefern Boethius hinreichend inhaltliche Argumente, *nota* als passendes Wort für diese Art von Zeichen zu nutzen, wie er glaubt, dass Aristoteles das Zeichenverhältnis hier versteht. An diesem kleinen Beispiel wird deutlich, wie Boethius womöglich selbst in der Praxis seiner Übersetzungstätigkeit die Theorie der platonischen Sprachphilosophie, die wie oben gezeigt werden konnte, mit Aristoteles im Einklang steht, anwendet. *Nota* ist ein geschickt gewähltes Wort für das, was er ausdrücken möchte, weil es erstens die Bedingung der konventionellen Anerkennung erfüllt und zweitens auch semantisch-inhaltlich zu dem Wesen dessen, das er damit

136 Vgl. Aristoteles, Aristot. herm., 16a12–16: περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν ἔστι τὸ ψευδὸς τε καὶ τὸ ἀληθές. τὰ μὲν οὖν ὀνόματα αὐτὰ καὶ τὰ ῥήματα ἔοικε τῷ ἄνευ συνθέσεως καὶ διαρέσεως νοήματι, οἷον τὸ ἀνθρώπος ἢ λευκόν, ὅταν μὴ προστεθῆ τι· οὔτε γὰρ ψευδὸς οὔτε ἀληθές πῶ.

137 Boeth., in PHI, 41,27–42,24: similitudo est, inquit, quaedam inter se intellectuum atque vocum [...] ergo quemadmodum in intellectu sunt quaedam aliquotiens simplicia vero falsoque carentia, aliquotiens autem cum iam necesse est aut veritatem inesse intellectui aut falsitatem, sic est etiam in voce. nam si simplicem intellectum et vero falsoque carentem vox proferat, ipsa quoque a veritate et falsitate relinquetur. quod si huiusmodi proferat intellectum, qui in se verum falsumque contineat, ipsa quoque veri falsique retinet significationem.

bezeichnen möchte, passt. *Nota* steht folglich in Einklang mit den Gewohnheiten der lateinischen Sprachpraxis und der Natur der zu bezeichnenden Sache.

Boethius' Übersetzungsfehler?

Dass Boethius mit *nota* jedoch nicht ein bestimmtes Wort – in dem Fall σύμβολον –, sondern einen bestimmten Gedanken übersetzt, zeigt seine viel diskutierte Übersetzung der Zeilen 16a3–8, die als Beispiel dafür herhalten kann, wie Boethius' Übersetzungspraxis im Allgemeinen der platonisch-aristotelischen Sprachtheorie folgt. Boethius' eigener Anspruch lautet zwar, sich als Übersetzer an der Wahrheit des Originaltextes zu orientieren.¹³⁸ Dass er diese Wahrheit jedoch nicht in der Wortmaterie, sondern in der Wortbedeutung sucht, wird in der Übersetzung dieser Passage besonders deutlich. Denn dort, wo Aristoteles zwei verschiedene Worte für Zeichen verwendet, nämlich *symbola* und *sêmeia*, benutzt Boethius nur eines: *notae*. Damit „unterdrückt“¹³⁹ Boethius in seiner Übersetzung den Wechsel von σύμβολα zu σημεῖα. Erstaunlicherweise geht er auch in seinem Kommentar weder auf das Vorhandensein der zwei verschiedenen Ausdrücke für Zeichen im griechischen Original ein, noch nennt er Gründe für seine Reduktion auf einen Ausdruck, noch begründet er die Wahl seiner Übersetzung. Im 20. Jahrhundert hat Boethius hierfür harte Kritik einstecken müssen: Norman Kretzmann¹⁴⁰ spricht von einem ernsthaften Fehler, der die Geschichte der Semantik in hohem Maße prägen sollte. Umberto Eco¹⁴¹ bewertet Boethius' Übersetzung als eine erste traurige Geschichte der Verwirrung.¹⁴²

Philologische Anmerkungen zur Originalstelle 16a5–6

Bevor wir Boethius' Übersetzung genauer in den Blick nehmen, müssen wir noch einige Worte zum aristotelischen Text verlieren. Die Zeilen 16a3–5 sind philologisch unstrittig: Aristoteles schreibt, dass das, was sich in den lautlichen Ausdrücken befindet, Zeichen, und zwar *symbola* von den *pathêmata* in der Seele seien, und das wiederum, was geschrieben ist, ein Zeichen sei, und zwar *symbolon* von dem, was sich im sprachlichen Ausdruck befindet. Wie die Buchstaben, so ergänzt er, nicht bei allen Menschen dieselben seien, so seien es auch nicht die

138 Vgl. Boeth., in Isag. 2, 135,5–13.

139 Vgl. Kretzmanns Vorwurf in Norman Kretzmann, Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention, in: N. Kretzmann, G. Nuchelmans und L. M. de Rijk (Hgg.), *Ancient Logics and Its Modern Interpretations*, 1974, S. 5: „Boethius, however, translated both σύμβολα and σημεῖα as *notae*, thereby hiding this difference from the view of Western philosophers for seven centuries or more, the centuries during which his translation of *De interpretatione* was one of the few books which every philosopher discussed.“

140 Vgl. Norman Kretzmann, Semantics, History of, in: ders., *The Encyclopedia of Philosophy*, Bd. 7, P. Edwards, 1967.

141 Vgl. Umberto Eco, Signification and Denotation from Boethius to Ockham, in: *Franciscan Studies* 44, 1984, S. 6.

142 Vgl. zu diesen beiden Äußerungen Taki Suto, Boethius on Mind, Grammar and Logic, S. 44.

sprachlichen Ausdrücke.¹⁴³ Höchst umstritten ist der erste Teil des nun folgenden Satzes: ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταῦτὰ πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτά. John Magee hat die verschiedenen Lesarten gründlich analysiert¹⁴⁴ und überzeugende Gründe für die hier zitierte Version genannt. Diskussionen löst vor allem diese Wortgruppe aus: ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων. Statt ταῦτα findet sich auch ταῦτὰ und statt πρώτων findet sich auch πρώτον und πρώτως. Diese verschiedenen Lesarten verführten Norman Kretzmann dazu, sich für πρώτως zu entscheiden, das ταῦτα nur auf das vorhergehende φωναὶ zu beziehen (statt auf φωναὶ und γράμματα) und σημεῖα daraufhin mit einem Bedeutungsunterschied zu σύμβολα zu verstehen: Während σημεῖα natürliche Zeichenverhältnisse bezeichnet, stünden σύμβολα demnach für artifizielle Zeichenverhältnisse. Aristoteles wolle folglich an dieser Stelle den Unterschied zwischen tierischen und menschlichen Lauten verdeutlichen: σημεῖα seien Laute im Allgemeinen, wie sie sich bei Menschen und Tieren finden; σύμβολα dagegen seien die menschlichen Worte, die nur konventionell zustande kommen können und auf Erstere aufbauen. Dies, so Kretzmann, sei der zentrale Gedanke, den Aristoteles in diesen Zeilen vermitteln wolle. Es gehe nicht um eine Theorie der Bedeutung und der Vermittlung zwischen Sache, Gedanke und Wort, sondern schlicht um den Unterschied zwischen natürlichen Lauten und darauf aufbauenden konventionellen Lauten. Diesen Unterschied, so Kretzmann, verwische Boethius.¹⁴⁵

John Magee zeigt ausführlich, dass πρώτων nicht nur aus editionsphilologischen Gründen als älteste Variante (, die wir aus dem fünften und sechsten Jahrhundert haben,¹⁴⁶) vorzuziehen ist, sondern dass es zusätzlich auch philosophische Gründe gibt, diese Variante zu bevorzugen. Er zeigt, dass Aristoteles' Verweis auf *De anima* III.8¹⁴⁷ bereits für *De interpretatione* 16a6 eine sinnvolle Interpretation liefert:

143 Vgl. Aristoteles, *Aristot. herm.*, 16a3–6: Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί.

144 Vgl. John Magee, *Boethius on Signification and Mind*, S. 7–48.

145 Vgl. Norman Kretzmann, *Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention*, S. 3–9, insb. S. 9: „Taking 16a3–8 seriously requires us to begin, at least, by interpreting claim (4) in such a way as to give it a chance of being true, and that means considering it as applying only to mental images of actual things. As I have tried to show, there is strong support in Aristotle for such an interpretation. Once the narrow scope of claim (4) has been revealed, it is harder to suppose that this text was intended as a general theory of meaning.“

146 Magee verweist zum einen auf Übersetzungen ins Armenische (Vgl. F. C. Conybeare, *A Collation With the Ancient Armenian Versions of the Greek Texts of Aristotle's Categories, De Interpretatione, De Muno, De Virtibus et Vitiis and of Porphyry's Introduction*, 1892) und Lateinische (Boethius), zum anderen auf die sehr überzeugenden Herleitungen der textlichen Korruptionen, wenn man bei der *lectio difficilior* πρώτων den Ausgang nimmt, vgl. John Magee, *Boethius on Signification and Mind*, S. 26–29.

147 Vgl. *Aristot., an.*, 432a10–14: τὰ γὰρ φαντάσματα ὥσπερ αἰσθηματὰ ἔστι, πλὴν ἄνευ ὕλης. ἔστι δ' ἡ φαντασία ἕτερον φάσεως καὶ ἀποφάσεως συμπλοκῆ γὰρ νοημάτων ἔστι τὸ

“At *Peri Hermêneias* 16a6 he has in the mind the ‘simple and first’ thoughts which are discussed, as he tells us, in *De Anima* III.8, but it is unnecessary for him now to enter into the ‘other subject’ of how they differ from phantasms and perceptions, etc. Instead, he will proceed to the discussion of the difference between simple and complex thought – i. e., to the idea that some thoughts are necessarily either true or false while others are not – since that is pertinent to the subject matter of the *Peri Hermêneias*. Line 8–9 constitute, then, a transitional statement which both establishes a legitimate connection between 16a3–8 and *De Anima* 432a10–14 (the isolated concepts of impressions in the soul which are neither true nor false), and leads into 16a9ff. (having established that spoken sounds are significative of these “first” thoughts, Aristotle now raises the question of what is true or false, without pursuing the issue of how assertoric statements signify things either within or outside of the mind). That, however, can be evident only so long as the genitive plural *πρώτων* is retained at 16a6.”¹⁴⁸

σύμβολον vs. σημεῖον?

Zusätzlich widerlegt Magee eindrucklich die Annahme, dass σύμβολον prinzipiell das griechische Wort für ein artifizielles, σημεῖον dagegen das Wort für ein natürliches Zeichen sei.¹⁴⁹ Was hingegen bei Aristoteles zu beobachten sei, ist, dass σημεῖον das Wort mit dem breiteren Bedeutungsumfang sei und generell für ein Zeichenverhältnis stehe, unter das auch jedes σύμβολον mit inbegriffen sei. Jedes σύμβολον ist folglich auch ein σημεῖον (nicht jedoch umgedreht),¹⁵⁰ so dass es möglich ist, dass Aristoteles ein konventionelles Zeichenverhältnis auch als σημεῖον bezeichnet. Demnach stehen sich σύμβολον und σημεῖον nicht in ihren Bedeutungen gegenüber, sondern ersteres ist letzterem untergeordnet.

Kretzmanns Behauptung, dass Aristoteles in der Passage 16a3–9 lediglich verdeutlichen möchte, dass die Sprache als künstliche Form von Bezeichnung auf der natürlichen Form von Bezeichnung basiert,¹⁵¹ setzt voraus, dass a) πρώτως gelesen wird, b) ταῦτα lediglich auf die lautlichen Ausdrücke, nicht auch auf die Buchstaben des Vorsatzes bezogen wird und c) schließlich σημεῖον als Abgrenzungsbegriff eines natürlichen Zeichenverhältnisses von σύμβολον, einem konventionellen Zeichenverhältnis verstanden wird.¹⁵² Kretzmann liest folglich 16a6–7 wie folgt: „Dasjenige, wovon diese, d. h. die lautlichen Ausdrücke, in erster Linie Zeichen sind, das sind die Affektionen der Seele und diese sind für alle

ἀληθές ἢ ψεῦδος, τὰ δὲ πρῶτα νοήματα τί διοίσει τοῦ μὴ φαντάσματα εἶναι ἢ οὐδὲ ταῦτα φαντάσματα, ἀλλ’ οὐκ ἄνευ φαντασμάτων.

148 John Magee, *Boethius on Signification and Mind*, S. 33 f.

149 Vgl. John Magee, *Boethius on Signification and Mind*, S. 39–41.

150 Vgl. Taki Suto, *Boethius on Mind, Grammar and Logic*, S. 45–51.

151 Vgl. Norman Kretzmann, *Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention*, S. 18.

152 Vgl. John Magee, *Boethius on Signification and Mind*, S. 43–46.

identisch.¹⁵³ ταῦτα kann hier nur auf die φωναὶ bezogen sein, weil γράμματα in keiner Weise mit dem natürlichen σημείον-Begriff, wie ihn Kretzmann versteht, in Verbindung gebracht werden kann. Die Argumentation steht und fällt jedoch mit der adverbialen Lesart des πρώτως. Kretzmann argumentiert lediglich mit der Menge der Handschriften, die ebenfalls πρώτως zu stehen haben, und gibt sich damit zufrieden. Magee zeigt dagegen mit editionsphilologischen und philosophischen Argumenten, dass πρώτων die älteste und beste Lesart ist. Damit fällt die These, dass Aristoteles an dieser Stelle mit σημείον auf ein natürliches Zeichenverhältnis als Grundlage eines konventionellen Zeichenverhältnisses verweisen und diese beiden Zeichenverhältnisse miteinander unvereinbar verstanden wissen möchte, zusammen.

Magee schlägt auf der Basis der πρώτων-Lesart seiner Analyse, dass bei Aristoteles im Speziellen und im Griechischen im Allgemeinen σημείον auch für ein konventionelles Zeichenverhältnis verwendet werden kann, und der nicht unplausiblen Möglichkeit, dass sich das ταῦτα in 16a6 sowohl auf die φωναὶ als auch auf γράμματα beziehen kann, folgendes Verständnis der Zeilen 16a3–9 vor:

„Lautausdrücke sind Symbole bzw. Zeichen der ‚ersten‘, d. h. einfachen und unverbundenen, Gedanken bzw. Eindrücke der Seele. Schriftzeichen wiederum sind Symbole bzw. Zeichen der Lautausdrücke. Weder sind die Schriftzeichen noch die Lautausdrücke für alle Menschen stets dieselben. Die Eindrücke in der Seele bzw. die ‚ersten‘ Gedanken, von denen Lautausdrücke *und* Schriftzeichen Zeichen bzw. Symbole sind, sind Angleichungen an die Dinge in der natürlichen Welt¹⁵⁴ (und als solche weder wahr noch falsch). Diese beiden – die Angleichungen und die natürlichen Dinge – *sind* ‚für alle dieselben.‘ Die ‚ersten‘ Gedanken werden in einer anderen Schrift erörtert und müssen hier nicht weiter analysiert werden.“¹⁵⁵

So zeigt sich, dass unter Berücksichtigung editionsphilologischer Ergebnisse, philosophischer Erörterungen und semantischer Textanalysen die Annahme zu verwerfen ist, dass Aristoteles mit dem Wechsel von σύμβολα zu σημεία auch

153 Vgl. Norman Kretzmann, Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention, S. 4: ὧν μέντοι ταῦτα σημεία πρώτως, ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς – “But what these are in the first place signs of – affections of the soul – are the same for all”.

154 Ich deute *pragmata* bzw. *res* anders, vgl. oben S. 50ff.

155 Vgl. John Magee, Boethius on Signification and Mind, S. 47: “I would like to suggest that in this passage Aristotle in effect makes the following claim: Spoken sounds are symbols (or signs) of the ‘first’ (simple, uncombined) thoughts or impressions in the soul, and written marks are symbols (or signs) of spoken sounds. Neither written marks nor spoken sounds are the same for all. The impressions in the soul or ‘first’ thoughts, of which spoken sounds *and* written marks are signs (or symbols), are likenesses of objects in the natural world (and as such are neither true nor false). Both they and the natural objects *are* ‘the same for all.’ The ‘first’ thoughts are discussed elsewhere, and need not be entered into now.”

einen Wechsel in der Bedeutung vom konventionellen zum natürlichen Zeichen intendiert.

Hans Arens schreibt in seiner Analyse zur aristotelischen Sprachtheorie und ihrer Tradierung zu dieser Stelle, dass es derart deutlich aus dem Text hervorgehe, dass Aristoteles hier nicht zwischen σύμβολα und σημεῖα unterscheide, dass es überhaupt nicht notwendig gewesen wäre, dies in irgend einer Weise überhaupt herauszustellen, wenn nicht irgend jemand behauptet hätte, es gäbe solch einen Unterschied.¹⁵⁶ Da wir mit u. a. Norman Kretzmann einen prominenten Verfechter einer solchen Behauptung haben,¹⁵⁷ war es nun für uns nötig, uns hiermit etwas ausführlicher zu befassen.

Für Boethius hingegen bestand demzufolge diese Notwendigkeit nicht. Denn Arens' Bemerkung ist auch mit Blick auf die Kommentare von Boethius und Ammonios besonders interessant. Denn beide Autoren befassen sich mit keinem Wort mit der Frage, ob hier ein Bedeutungsunterschied bei Aristoteles vorliege.

Boethius übersetzt die strittige Passage 16a6–7 mit: *quorum autem hae primorum notae, eadem omnibus passiones animae sunt, et quorum hae similitudines, res etiam eadem.*¹⁵⁸ Auffällig hierbei ist (erstens), dass Boethius ganz offensichtlich die Adjektivvariante πρώτων und nicht die adverbiale Variante,¹⁵⁹ auf die sich Kretzmann beruft, vorzuliegen hat,¹⁶⁰ (zweitens) dass sich das Geschlecht des Pronomens ταῦτα, das im griechischen Text sich nicht eindeutig zu seinem Bezug φωναὶ oder γράμματα und φωναὶ verhält, zum Femininum *hae* verändert, welches sich nun auf *litterae* und *voces* beziehen lässt und (drittens) dass Boethius den Wechsel von σύμβολα zu σημεῖα unterdrückt, indem er σημεῖα genauso mit *notae* übersetzt wie σύμβολα in den Zeilen 16a3–4: *sunt ergo ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum notae et ea quae scribuntur eorum quae sunt in voce.*

156 Vgl. Hans Arens, *Aristotle's Theory of Language and Its Tradition: Texts from 500 to 1750*, 1984, S 27.

157 Weitere Vertreter dieser Position sind Giorgio Colli (vgl. Giorgio Colli, *Aristotele: Organon*, Turin 1955), Walter Belardi (vgl. Walter Belardi, *Il linguaggio nella filosofia di Aristotele*, 1975) oder Jean Pépin (vgl. Jean Pépin, *Symbola, sêmeia, homoiomata. A propos de De interpretatione 1, 16a3–8 et Politique VIII 5, 1340a6–39*, in: *Aristoteles Werk und Wirkung*, Paul Moraux gewidmet 1, 1985, 22–44).

158 Boethius, *de interpretatione vel Periermeneias, Aristoteles Latinus II - 1*, hg. von L. Minio-Paluello, Brügge 1965, 16a6–8. Meisers Ausgabe korrigiert hier die Handschriften an einigen Stellen, um dem griechischen Wortlaut näher zu kommen. Vgl. John Magee, *Boethius on Signification and Mind*, S. 50 f.

159 Andrew Smith übersetzt fälschlicherweise adverbial (Andrew Smith (transl.), *Boethius: On Aristotle. On Interpretation 1–3*, hg. von R. Sorabji, London / New York 2010, S. 28: "But what these are in the first place signs of – affections of the soul – are the same for all [...].")

160 Im Kommentar geht Boethius aber nicht genauer auf das Verständnis des *primorum* ein. Wenn Boethius im Kommentar darauf verweist, dass Worte *principaliter* auf *passiones* und nur vermittelt, also in zweiter Linie auf Dinge / *res* verweisen, so bedeutet das nicht zwangsläufig, dass er πρώτων als πρώτως liest. Sonst hätte er es sicherlich auch anders übersetzt. Vielmehr deutet er den Textinhalt genau so, wie Aristoteles es auch unabhängig von πρώτων / πρώτως-Frage deutlich macht: Worte verweisen auf Erkenntnisse, Erkenntnisse sind Angleichungen an die Dinge, folglich verweisen Worte nur vermittelt auf Dinge.

Noch auffälliger als die Unterdrückung des sprachlichen Unterschieds in der Übersetzung ist der fehlende Hinweis hierauf in den Kommentierungen. Auffällig ist dies jedoch vor allem deshalb, weil es die Diskussionen um diesen scheinbar unterdrückten Unterschied im 20. Jahrhundert gibt. Die Tatsache, dass es weder Ammonios noch Boethius in ihren großen Kommentaren für wert erachteten, mögliche Bedeutungsunterschiede durch den Vokabelwechsel zu erwähnen, geschweige denn zu diskutieren, deutet darauf hin, wie unmissverständlich diese Stelle für antike und spätantike Leser erschienen sein muss. Man muss erst einmal ein Problem sehen, um es diskutieren und widerlegen zu können. Boethius' Kommentierungspraxis zeigt, dass er sich nicht davor scheut, auf die Geschichte von tatsächlichen oder denkbaren Fehlinterpretationen zu scheinbar mehrdeutig auslegbaren Stellen einzugehen. Im Gegenteil geht er aus didaktischen Gründen sehr ausführlich auf verschiedene Interpretationen ein, nennt oft auch die Autoren, zeigt hieran die Fehler auf, bewahrt seine Leser vornehmlich, dieselben, womöglich leicht zu begehenden Fehler zu machen, und führt dadurch zu einem klareren Verständnis der jeweiligen Stelle.¹⁶¹ Hätte es zu 16a6–7 verschiedene Deutungen – tatsächliche oder für ihn denkbare – gegeben, Boethius hätte sie ganz sicher nicht verschwiegen – zumal das Verwirrungspotential, das sich aus dem vor allem durch prägnanteste Kürze gekennzeichneten Stil der aristotelischen Sprache in dieser Pragmatie ergibt, überhaupt einen der zentralen Gründe für die Umsetzung und vor allem für die Ausführlichkeit dieses Kommentierungsprojekts darstellt.¹⁶²

Boethius' Übersetzungsverständnis

An dieser Passage wird, um es im Anschluss an dieses besonders lehrreiche Beispiel schon einmal vorwegzunehmen, auch Boethius' Übersetzungsverständnis offenbar. In seiner Vorrede zum zweiten *Eisagogê*-Kommentar expliziert Boethius seine Vorstellung von einem getreuen Übersetzer: Eng an den Worten zu bleiben, Stilfragen hintanzustellen und stattdessen die Darstellung der Wahrheit anzustreben, sei seine zentrale Aufgabe.¹⁶³ Dass dieser Anspruch ihn nicht in ein sklavisch genaues Übersetzen münden lässt, zeigen die Feinheiten dieser Passage. Wenn Boethius seinen Dienst der Wahrheit verschreibt, so spricht er

161 Vgl. ausführlich zum didaktischen Vorgehen des Kommentars unten, S. 150ff.

162 Vgl. Boeth., in PH2, 4,10–14: sed quamquam multa sint Aristotelis, quae subtilissima philosophiae arte celata sint, hic tamen ante omnia liber nimis et acumine sententiarum et verborum brevitate constrictus est. quocirca plus hic quam in decem praedicamentis expositione sudabitur.

163 Vgl. Boeth., in Isag. 2, 135,5–13: Secundus hic arreptae expositionis labor nostrae seriem translationis expediet, in qua quidem uereor ne subierim fidi interpretis culpam, cum uerbum uerbo expressum comparatumque reddiderim. cuius incepti ratio est quod in his scriptis in quibus rerum cognitio quaeritur, non luculentae orationis lepos, sed incorrupta ueritas exprimenda est. quocirca multum profecisse uideor, si philosophiae libris Latina oratione compositis per integerrimae translationis sinceritatem nihil in Graecorum litteris amplius desideretur.

in erster Linie gegen eine wahrheitsverfälschende stilistische Verfeinerung des Textes, nicht gegen eine wahrheitserhaltende oder -betonende Abweichung von den stilistischen Vorgaben. Sinnerhaltung, nicht Texterhaltung steht im Vordergrund. Boethius' mögliche Gründe für seine Wahl des Wortes *nota* als passendes Wort für das Zeichenverhältnis von Worten konnten wir bereits darlegen. Boethius liest 16a6–7 so, dass Aristoteles hier ohne Zweifel auf ein durch dieses lateinische Wort ausdrückbares Zeichenverhältnis, welches Aristoteles auch in 16a4 meint und in 16a26–30 erläutert, aus ist. Hätte er *signum* gewählt, hätte er sich für ein anders verstandenes Zeichenverhältnis entschieden (siehe oben) und die Stelle der Klarheit beraubt. Dass Boethius das Genus des Pronomens ändert, dient ebenfalls dem Sinnerhalt. Besonders vor dem Hintergrund der wesentlich textgetreueren Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke aus dem 13. Jahrhundert wird mit Blick auf die Partikeln deutlich, dass es Boethius nicht darum geht, den griechischen Text wortgetreu wiederherstellen zu können, sondern darum, wie er selbst schreibt, auch ohne Hilfe des griechischen Textes, den Inhalt der Schrift nachvollziehen zu können. Moerbeke übersetzt auch die kleinste Partikel, während Boethius dazu neigt, μέν, καί, δὴ oder οὖν wegzulassen.¹⁶⁴

Der Verdacht, dass Boethius womöglich diesen Wortwechsel von σύμβολα zu σημεῖα als Bedeutungswechsel gänzlich verkennt oder ignoriert, weil er in einem anderen sprachlichen Umfeld aufwuchs, kann mit Blick auf die hierzu in den griechischen Texten fehlende Diskussion schnell ausgeräumt werden. Boethius orientiert sich explizit an Porphyrios' Kommentar, der sicherlich auf Mehrdeutigkeiten eingegangen wäre, hätte er welche erkannt. Auch Ammonios' Kommentar nimmt diesen Wortwechsel nicht zum Anlass, über einen Bedeutungswechsel zu sinnieren. Im Gegenteil zeigt er explizit, dass er beide Begriffe hier synonym versteht:

„Es unterscheidet sich aber die Angleichung vom Symbol (*symbolon*) insofern, als die Angleichung der Möglichkeit nach die Natur der Sache nachbilden möchte, und es nicht in unserer Hand liegt, dies umzuformen. [...] Das Symbol (*symbolon*) oder das Zeichen (*semeion*) hingegen (der Philosoph verwendet beide Namen hierfür) liegt vollständig in unseren Händen. [...] Folglich bezeichnet er die Gedanken als Angleichungen an die Dinge, die *Nomina* und die *Verba* hingegen als Symbole bzw. Zeichen der Gedanken und die Buchstaben als Symbole bzw. Zeichen der *Nomina* und *Verba*.“¹⁶⁵

164 Vgl. John Magee, *Boethius on Signification and Mind*, S. 51, Fn. 4, mit der Schlussfolgerung: "It seems clear that Boethius here translates for sense rather than for exactness."

165 Ammonios, in PH, 20,1–26: Διαφέρει δὲ τὸ ὁμοίωμα τοῦ συμβόλου, καθόσον τὸ μὲν ὁμοίωμα τὴν φύσιν αὐτὴν τοῦ πράγματος κατὰ τὸ δυνατόν ἀπεικονίζεσθαι βούλεται, καὶ οὐκ ἔστιν ἐφ' ἡμῖν αὐτὸ μεταπλάσαι [...], τὸ δὲ γε σύμβολον ἦτοι σημεῖον (ἀμφοτέρως γὰρ αὐτὸ ὁ φιλόσοφος ὀνομάζει) τὸ ὅλον ἐφ' ἡμῖν ἔχει. [...] διὰ τοῦτο καλεῖ τὰ μὲν νοήματα τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα, τὰ δὲ γε ὀνόματα καὶ τὰ ῥήματα τῶν νοημάτων καὶ τὰ γράμματα τῶν ὀνομάτων καὶ ῥημάτων σύμβολα καὶ σημεῖα.

Das fehlende Problembewusstsein an dieser Stelle, das u. a. Kretzmann und Eco an Boethius' Übersetzung so stark kritisieren, gibt es folglich auch bei Ammonios und wahrscheinlich auch bei Porphyrios. Grund hierfür mag das Fehlen des Problems sein, das nämlich erst zutage tritt, wenn man nicht nur missdeutet (Bezug und Bedeutung von ταῦτα und σημεία), sondern auch eine falsche Lesart zugrunde legt (πρώτως statt πρώτων), die es in den Textvorlagen des Boethius und des Ammonios offenbar nicht gab.

4.5 ‚Innere Sprache‘

Sprachebenen

Nachdem wir Boethius' Verständnis der Sprache als gesprochene, nämlich sofern sie als *vox* artikuliert wird, von anderen lautlichen und stimmlichen Phänomenen abgegrenzt und ihre charakteristischen Merkmale herausgearbeitet haben, wenden wir uns einer möglichen ‚Binnendifferenzierung‘ von Sprache mit Blick auf verschiedene Sprachebenen zu, die sich bei Boethius finden lässt. Denn Boethius unterscheidet explizit zwischen einer gesprochenen, einer geschriebenen und einer gedachten Form der Rede und verweist damit auf verschiedene Ebenen, in denen Sprache stattfinden kann. Die geschriebene Form der Rede soll uns anschließend weniger interessieren. Vielmehr rückt das Interesse an einem Verständnis des Verhältnisses zwischen der Sprache, sofern sie als gedachte Rede beschrieben wird, und der gesprochenen Sprache ins Zentrum der folgenden Untersuchung. Anlass für die Unterscheidung der verschiedenen Ebenen ist Aristoteles' Formulierung τὰ ἐν τῇ φωνῇ in 16a3: Nicht der sprachliche Ausdruck, sofern er Laut ist,¹⁶⁶ wird hier als ein Zeichen des seelischen Zustands dargestellt, sondern – so wortwörtlich – Dasjenige bzw. die Dinge in der Stimme. So übersetzt auch Boethius korrekt: *ea quae sunt in voce*. Boethius verweist darauf, dass diese Formulierung auch Porphyrios auffiel:

„Porphyrios fragt, warum Aristoteles von den ‚Dingen, die im sprachlichen Ausdruck sind‘ spricht und nicht direkt vom ‚sprachlichen Ausdruck‘ und warum er das ‚Geschriebene‘ statt ‚Buchstaben‘ sagt. Er findet hierfür folgende Lösung: Bei den Peripatetikern, so wird gesagt, gibt es drei Arten der Rede: eine, die mit Buchstaben aufgeschrieben ist, eine weitere, die mit der Stimme ausgedrückt wird und schließlich eine dritte, die im Geist verknüpft wurde. Wenn es nun drei verschiedene Ebenen der Rede gibt, so sind ohne Zweifel auch die Teile der Rede dreifach. Da nun *Verbum* und *Nomen* in erster Linie die Teile der Rede sind, so wird es auch

¹⁶⁶ So kann man es nämlich in der missverständlichen Übersetzung von Eugen Rolfes lesen: „Es sind also die Laute, zu denen die Stimme gebildet wird.“

Verba und *Nomina* geben, erstens die geschrieben, zweitens die gesprochen und drittens die ohne zu sprechen durch den Geist verhandelt werden.“¹⁶⁷

Vox als lautlicher Ausdruck sei demnach ein Überbegriff, der auch Ausdrücke, die kein Bezugsobjekt haben, umfasse, wie z. B. *garalus* – das zwar die Grammatiker der Form nach als *Nomen* einordnen würden, die Philosophen jedoch nicht, weil es nicht ein abbildhaftes Zeichen einer bestimmten, erkannten Sache darstellt. Es gehe Aristoteles, wie er gleich in der ersten Zeile deutlich macht, um diejenigen sprachliche Phänomene, deren Elemente *Nomina* und *Verba* sind. Von den lautlichen Ausdrücken wird damit nur ein Teil betrachtet, nämlich jener Ausschnitt, der Worte umfasst, die etwas über den Weg der Konvention bezeichnen. Aristoteles mache deutlich, was ihn an den Lauten und dem Geschriebenen interessiere. Das sind deren genuin sprachliche Bestandteile: die *Nomina* und *Verba* in der Stimme (nämlich *ea quae sunt in voce* statt *voces*) bzw. die *Nomina* und *Verba*, sofern sie aufgeschrieben sind (nämlich *ea quae scribuntur* statt *litterae*). Die im Peripatos geläufige Unterscheidung zwischen drei Arten der Rede und somit zwischen drei Arten von *Nomina* und *Verba* – nämlich gedachte, geschriebene und gesprochene – gebe für die entsprechende Interpretation der in diesen Zeilen knappen Ausdrucksweise des Aristoteles den entscheidenden Hinweis.¹⁶⁸ Nicht die Buchstabenform, nicht die Lautmaterie und auch nicht die grammatischen Eigenschaften stünden demnach im Fokus, sondern die Funktion des Geschriebenen, Gesprochenen bzw. Gedachten, insofern hierin *Nomina* und *Verba* vorkommen, d. h. sofern hierdurch Aussagen mit einem Wahrheitsgehalt vermittelt und dadurch Erkenntnisse ermöglicht werden.

Besonders interessant und in der Forschung kontrovers diskutiert¹⁶⁹ ist Boethius' Verweis auf die innere, nicht mit einer Stimme versehene Ebene der Rede, der *mental speech*, die der gesprochenen Rede zugrunde liege.¹⁷⁰ Boethius verweist verschiedentlich auf diese Ebene, indem er von der *oratio in animo*¹⁷¹, von der *ora-*

167 Boeth., in PH1, 29,29–30,10: quaerit vero Porphyrius, cur ita dixerit: sunt ergo ea quae sunt in voce, et non sic: sunt igitur voces; et rursus cur ita et ea quae scribuntur et non dixerit: et litterae, quod resolvit hoc modo. dictum est tres esse apud Peripateticos orationes, unam quae litteris scriberetur, aliam quae proferretur in voce, tertiam quae coniungeretur in animo. quod si tres orationes sunt, partes quoque orationis esse triplices nulla dubitatio est. quare quoniam verbum et nomen principaliter orationis partes sunt, erunt alia verba et nomina quae scribantur, alia quae dicantur, alia quae tacita mente tractentur.

168 Vgl. Boeth., in PH2, 29,30–33,25.

169 Vgl. u. a. Norman Kretzmann, *Semantics, History of*, 367b; John Magee, *Boethius on Signification and Mind*, S. 118–141; John Marenbon, *Boethius*, S. 36 sowie ausführlich Taki Suto, *Boethius on Mind, Grammar and Logic*, S. 77–113.

170 Vgl. zur inneren Rede bei Platon: Plat. Th. 189d–190a; Plat. Phil. 38c–e; Plat. soph. 263e–264b. Ammonios nimmt ebenfalls Bezug darauf in: Ammonios, in PH, 22,12–21.

171 Vgl. Boeth., in PH2, 30,5.

*tio in intellectibus*¹⁷², von der *animi atque intellectus oratio*¹⁷³, der *cogitabilis oratio*¹⁷⁴ oder den *Nomina* und *Verba*, die *in mente* gebraucht werden,¹⁷⁵ spricht. Ist diese innere Rede bei Boethius nichts weiter als das stimmlose gedankliche Durchgehen eines Satzes in einer bestimmten natürlichen Sprache oder vielmehr ein wie auch immer gedachter nonverbaler und nicht linguistischer Prozess?

Innere Rede als diskursive Entfaltung einer Erkenntnis

Eine Näherung an Boethius' Verständnis dieser seelischen Tätigkeit kann womöglich die Passage geben, in der Boethius den Prozess von der Erkenntnis zum sprachlichen Ausdruck, den wir bereits unter dem Blickwinkel des einheitlichen Seelenverständnisses besprochen haben,¹⁷⁶ beschreibt:

„Wenn nämlich jemand die Eigentümlichkeit einer Sache, die er mit dem Denkvermögen erfasst, erfahren hat, strebt er danach, sie auszudrücken und zu bezeichnen. Denn wenn jemand eine bestimmte Sache erkennt, muss er mittels des Vorstellungsvermögens zuerst die Form und die Eigentümlichkeit des Erkannten erfassen. Und es kommt eine *passio* zustande bzw. ein von einer *passio* begleitetes Begreifen des Intellekts. Wenn diese *passio* ihre Stellung und ihren Platz im Geist eingenommen hat, entstehe ein Wille, diese *passio* anderen anzuzeigen. Daraufhin kommt die gewisse Tätigkeit eines zusammenbindenden (rationalen) Erkennens (*intelligentia*) unmittelbar aus dem Vermögen der innersten Vernunft (*ratio*) hinzu. Die Rede entfaltet diese Tätigkeit und gießt sie aus. Sie stützt sich dabei auf die *passio*, die zuerst im Geist gegründet war, bzw. um es genauer auszudrücken, <stützt sie sich> auf den Prozess der Bezeichnung, der sich zugleich mit der voranschreitenden Rede entwickelt hat, und auf ihre Angleichung an die Bewegungen der bezeichnenden (inneren)¹⁷⁷ Rede.“¹⁷⁸

Hierbei wird sehr deutlich, dass Boethius der Grundlage der äußeren, verbalen Rede, nämlich der Erkenntnis einer Sache, die immer mit einem (angleichenden) Akt der Bewegung der Seele (*passio* bzw. *pathêma*) einhergeht, noch einen weite-

172 Vgl. Boeth., in PH2, 24,29.

173 Vgl. Boeth., in PH2, 24,24.

174 Vgl. Boeth., in PH2, 44,26.

175 Vgl. Boeth., in PH2, 30,10.

176 Vgl. oben 3.5, S. 50ff.

177 Vgl hierzu John Magee, Boethius on Signification and Mind, S. 120.

178 Boeth., in PH2, 33,33–34,13: passus enim quilibet eius rei proprietatem, quam intellectu conplectitur, ad eius enuntiationem designationemque contendit. cum enim quis aliquam rem intellegit, prius imaginatione formam necesse est intellectae rei proprietatemque suscipiat et fiat vel passio vel cum passione quadam intellectus perceptio. hac vero posita atque in mentis sedibus conlocata fit indicandae ad alterum passionis voluntas, cui actus quidam continuandae intellegentiae protinus ex intimae rationis potestate supervenit, quem scilicet explicat et effundit oratio nitens ea quae primitus in mente fundata est passione, sive, quod est verius, significatione progressa oratio<ne> progrediente simul et significantis se orationis motibus adaequante.

ren Vernunftakt hinzufügt, den er als einen diskursiven Akt beschreibt. Die für den menschlichen Denkkakt unausweichliche Entfaltung der Erkenntnis (in der Vorstellungsmaterie)¹⁷⁹ lässt sich nicht nur räumlich verstehen – so geht das Denken des Dreiecks mit der Vorstellung eines Dreiecks einer bestimmten Größe einher –, sondern auch diskursiv: als voranschreitende Rede, die einheitlich Erkannntes gedanklich entfaltet und das Subjekt mit den in den Fokus genommenen Eigenschaften oder Tätigkeiten in zusammengebundener Form nebeneinander stellt.¹⁸⁰ Man denke auch an das platonische Bild aus dem *Philebos*, in dem die menschliche Seele als ein Buch beschrieben wird, in das ein Schreiber seine Reden und ein Maler seine Bilder hineinschreibt bzw. -zeichnet.¹⁸¹

Als zugrunde liegend wird in diesem Abschnitt die *passio* benannt, von der Boethius, wie wir bereits im Kapitel zur Seelenkonzeption verdeutlicht haben,¹⁸² sagt, sie sei das begleitende Ergebnis des Angleichungsprozesses des menschlichen Vernunftvermögens an eine zugrunde liegende Sache.¹⁸³ Fundament jeder Erkenntnis sei demnach das Zugrundeliegen einer erkennbaren Bestimmtheit (*figuram rerum*) außerhalb des Erkennenden, das Potential des Erkenntnisvermögens im Erkennenden (*quidam vis*) sowie die Aktualisierung dieses Potentials, die Boethius als die Angleichung der Seele (*similitudo*) an das Erkenntnisobjekt beschreibt. Das Ergebnis dieses Prozesses ist nun die *passio* als die aus eigenem Vermögen hervorgehende Bewegung bzw. Veränderung des Seelenzustands, die mit dem Angleichungsprozess einhergeht.

Mit der Erkenntnis nun gehe der Wille, die Erkenntnis auszudrücken, einher, so dass mit der Entfaltung der Erkenntnis in der Vorstellung zugleich auch die sprachliche Entfaltung angeschoben werde.

Boethius beschreibt in diesem Absatz, wie nach der Erfassung der spezifischen Eigenschaft einer Sache mithilfe der Vorstellung der damit einhergehende Seelenzustand (*passio*) das Bestreben (*contendit, voluntas*) mit sich bringt, das Erfasste mitzuteilen. Dies geschieht über eine Diskursivierung der Erkenntnis, die als Tätigkeit einer zusammenbindenden Vernunft beschrieben wird (*actus continuandae*

179 Boethius verweist in Boeth., in PH2, 28,1–25 explizit auf die Angewiesenheit des menschlichen Denkens auf die Vorstellung, wie es Aristoteles in Aristot., an., 432a7–14 oder Aristot., de memoria, 449b30–450a13 formuliert.

180 In seinem zweiten Kommentar zu Porphyrios' *Eisagogê* beschreibt Boethius die diskursiven Tätigkeiten bzw. Bewegungen des rationalen Seelenvermögens als eine Suche nach dem *Ob*, dem *Was*, dem *Wie* einer Sache sowie nach weiteren Akzidentien. Vgl. Boeth., in Isag. 2, 137,19–138,3: Quam tripilis animae uim sola hominum, ut dictum est, hominum natura sortita est. cuius animae uis intelligentiae motibus non caret, quia in his quattuor propriae uim rationis exercet. aut enim aliquid an sic inquirat aut si esse constituerit, quid sit addubitatur. Quodsi etiam utriusque scientiam ratione possidet, quale sit unum quoque vestigat atque in eo cetera accidentium momenta perquirat, quibus cognitum cur ita sit quaeritur et ratione nihilo minus vestigatur.

181 Vgl. Plat. Phil. 38e–39e.

182 Vgl. oben Kap. 3.5, S. 50ff.

183 Vgl. Boeth., in PH2, 34,26 f.: sed hae passiones animarum ex rerum similitudine procreantur.

intelligentiae) und ihren Ursprung im menschlichen Vermögen der innersten Vernunft habe (*intimae rationis potestas*). Diese Vernunftfähigkeit hält demnach das, was als Einheit erkannt werden kann, in der Diskursivität zusammen. Sie stellt einzelne Aspekte nicht ungebunden (diskret) nebeneinander, sondern entfaltet das Erfasste (*actus continuandae intelligentiae*) mit Blick auf eine einheitliche Bestimmtheit (*intimae rationis potestas*). Diese diskursive Tätigkeit findet ihren Ausdruck dann in der gesprochenen Rede. Beiden liegt die ursprüngliche Erkenntnis zugrunde (*nitens ea quae primitus in mente fundata est passione*).

Die grammatikalischen und inhaltlichen Schwierigkeiten der von Boethius nun angekündigten Konkretisierung des Prozesses konnten in der Forschung noch nicht vollends aufgelöst werden. Arens hält eine Klärung der Stelle für gänzlich unmöglich,¹⁸⁴ Magee¹⁸⁵ und Suto¹⁸⁶ verweisen jedoch auf die von Boethius zuvor angeführte peripatetische Unterscheidung der Arten der Rede. Kernaussage ist demnach, dass die äußere Rede mit dem Signifikationsprozess, der der inneren Rede entspricht, einhergeht. Die äußere Rede beruhe, so Boethius, auf einer Angleichung an die Bewegungen einer signifizierenden, d. h. etwas als etwas bezeichnenden Rede. Dieser innere Signifikationsprozess stellt noch keine Verbalisierung dar, er geht ihr, wenn auch nicht zwingend zeitlich, so zumindest doch sachlich voraus. Es scheint deutlich zu werden, dass das, was der gesprochenen Rede vorausgeht, die diskursive Entfaltung einer Erkenntnis ist, die insofern Rede ist, als sie gedanklich die Bezeichnung bzw. das Verständnis¹⁸⁷ einer Sache über die Funktionen (!) von *Nomina* und *Verba* vornimmt, so dass die Sache als etwas mit bestimmten Eigenschaften gedacht wird. Die Tradition, das diskursive Denken als eine Rede zu verstehen, und zwar als eine Rede, die die Seele mit sich selbst führt, indem sie die einzelnen Aspekte einer Sache durchschreitet, geht mindestens auf Platon zurück¹⁸⁸ und gelangt über Plotin¹⁸⁹ und Porphyrios zu Boethius.

Platon¹⁹⁰ und Plotin sprechen beim Akt der Verbalisierung von einer Nachahmung, Boethius von einer Angleichung an die diskursiven Prozesse der Seele.

184 Vgl. Hans Arens, *Aristotle's Theory of Language and Its Tradition: Texts from 500 to 1750*, S. 217.

185 Vgl. John Magee, *Boethius on Signification and Mind*, S. 120.

186 Vgl. Taki Suto, *Boethius on Mind, Grammar and Logic*, S. 108–111.

187 Vgl. hierzu Taki Suto, *Boethius on Mind, Grammar and Logic*, S. 111: „Signification of x can be described as establishing understanding of x.“

188 Vgl. Plat. *Tht.* 189e: Σω. τὸ δὲ διανοεῖσθαι ἄρ' ὅπερ ἐγὼ καλεῖς· Θε. τί καλῶν· Σω. λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῆ. Vgl. auch das Bild von der Seele als Buch und dem ihr innewohnenden Redenschreiber in Plat. *Phil.* 38e–39a.

189 Vgl. Plotin, *Opera*, 3 vol., ed. P. Henry; H.-R. Henry, hg. von Paul Henry und Hans-Rudolf Henry, Leiden 1951–1973, 1.2.3, 27 f.: Ὡς γὰρ ὁ ἐν φωνῆι λόγος μίμημα τοῦ ἐν ψυχῆι, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῆι μίμημα τοῦ ἐν ἐτέρωι. Sowie Plot., *en.*, 5.1.3, 7 f.: Καίπερ γὰρ οὐσα χρῆμα οἷον ἔδειξεν ὁ λόγος, εἰκῶν τις ἐστὶ νοῦ· οἷον λόγος ὁ ἐν προφορᾷ λόγου τοῦ ἐν ψυχῆι, οὕτω τοι καὶ αὐτὴ λόγος νοῦ καὶ ἡ πᾶσα ἐνέργεια καὶ ἡν προίεται ζωὴν εἰς ἄλλου ὑπόστασιν.

190 Vgl. Zum *Kratylos* oben S. 86ff..

Dadurch wird deutlich, dass es sich bei dem Unterschied zwischen der inneren und äußeren Rede nicht um den stimmlichen Aspekt handelt, der fehlt bzw. hinzukommt, so dass mit der inneren Rede eine Art innere Aussprache von Worten gemeint wäre, die schweigend in der Vorstellung durchgeführt wird, wie es John Magee versucht zu deuten.¹⁹¹ Denn damit besäßen die Elemente der inneren Rede bereits bestimmte phonetische Eigenschaften. Diese Annahme liefe der expliziten Aussage Boethius' zuwider, dass nämlich dasjenige, worauf sich *Nomina* und *Verba* der gesprochenen Sprache beziehen, bei allen gleich sei, während erst die gesprochenen *Nomina* und *Verba* sich in den verschiedenen Gesellschaften unterscheiden:

„Von den vieren nun sagt Aristoteles, dass zwei natürlich seien, nämlich die Sache und die Gedanken des Geistes, d. h. *die Rede, die in den Gedanken stattfindet*. Denn diese sind bei allen Menschen gleich und unveränderlich.“¹⁹²

Ebenso deutlich drückt sich Boethius über das Verhältnis der verschiedenen Sprachen zu demselben zugrunde liegenden Gedanken aus:

„Denn wenn ein Römer, ein Grieche und ein Barbar zur gleichen Zeit ein Pferd sehen, dann haben sie auch denselben Gedanken hierüber, dass das ein Pferd sei, und bei ihnen liegt auch dieselbe Sache zugrunde. Derselbe Gedanke ist von der Sache selbst erfasst. Aber der Grieche nennt ein Pferd anders, auch der römische Ausdruck bei der Bezeichnung des Pferdes ist ein anderer und der Barbar wiederum unterscheidet sich bei der Benennung des Pferdes von diesen beiden.“¹⁹³

Demnach müsse vielmehr die innere Rede mit Blick auf Boethius' Beschreibung des Zustandekommens der äußeren Rede als diskursive Entfaltung einer erkannten Sache gedacht werden, die das, was der göttliche Intellekt in ungeschiedener Einheit zu erfassen vermag, nebeneinander und nacheinander stellen muss¹⁹⁴

191 Vgl. John Magee, *Boethius on Signification and Mind*, S. 139–141. Magee deutet die innere Rede bei Boethius als *cogitabilis oratio*, d. h. als eine artikulierte Rede, die sich auch schweigend denken lässt, und setzt diese nur einmal bei Boethius auftauchende Begrifflichkeit dem Augustinischen Konzept der *dicibilis cogitatio* entgegen, wonach die Möglichkeit im Fokus steht, das innere Gedachte auch laut aussprechen zu können (John Magee, *Boethius on Signification and Mind*, S. 116). Vgl. dagegen Taki Suto, *Boethius on Mind, Grammar and Logic*, S. 88–94.

192 Boeth., in PH2, 24,27–30: *ex quibus quattuor duas quidem Aristoteles esse naturaliter dicit, res et animi conceptiones, id est eam quae fit in intellectibus orationem, idcirco quod apud omnes eadem atque inmutabiles sint.*

193 Boeth., in PH2, 21,18–24: *nam cum Romanus, Graecus ac barbarus simul videant equum, habent quoque de eo eundem intellectum quod equus sit et apud eos eadem res subiecta est, idem a re ipsa concipitur intellectus, sed Graecus aliter equum vocat, alia quoque vox in equi significatione Romana est et barbarus ab utroque in equi designatione dissentit.*

194 Vgl. Prokl. in Tim. III.305.14–21; Plot., *enn.*, 5.3.13,23–28: *Καὶ ἡ νόησις προτέρα οὐσα εἶσω εἰς αὐτὸν ἐπιπρῶρει δηλονότι πολὺν ὄντα· καὶ γὰρ ἂν αὐτὸ τοῦτο μόνον εἴτη «ὄν εἶμι».*

und dabei Unterscheidungen macht, die sich sprachphilosophisch in ihrer Funktion als *Nomen* und *Verbum* bestimmen lassen. Boethius verdeutlicht dieses Verständnis in seinem ersten Kommentar wie folgt:

„Jedesmal wenn wir nämlich eine Substanz mit einer akzidentellen Eigenschaft verbinden und zusammensetzen oder einen Gedanken mit einem Gedanken verknüpfen, so dass *im Denken eine Aussage* entstehen kann, dann geschieht dasselbe im sprachlichen Ausdruck.“¹⁹⁵

Nicht die sprachlichen Elemente in ihren phonetischen oder grammatikalischen Eigenschaften machen die innere Rede zu einer Rede, sondern die Zusammenfügung von Gedanken in der Art, dass eine Aussage über etwas entsteht, die das Potential hat, Wahres und Falsches anzuzeigen. Erst wenn ich „Menschsein“ oder „Spaziergehen“ gedanklich in seiner Funktion als *Verbum* zu „Sokrates“ in seiner Funktion als *Nomen* begreife, entsteht eine innere Rede, d. h. eine Aussage, durch die einer Sache eine Eigenschaft oder Tätigkeit zugeordnet wird:

„Wenn ich im Prozess des Denkens das ‚Spaziergehen‘ mit ‚Sokrates‘ verbinde, ist eine Zusammenfügung vollbracht. Wenn ich dies nun in einer (gesprochenen) Rede äußere, bleibt dieselbe Zusammenfügung erhalten und es kommt derselbe Gehalt an Wahrheit oder Falschheit zum Vorschein. Daher können allein in diesen Zusammenfügungen, die hier besprochen werden, d. h. beim *Nomen*, beim Verb, bei der Verneinung und Bejahung, bei der Aussage und der Rede, Wahrheit und Falschheit gefunden werden. Diese Zusammenfügungen erhalten nämlich die Natur der Wahrheit und Falschheit von den Gedanken und bewahren sie in der verbalen Explikation der Bezeichnung.“¹⁹⁶

Das Wesen einer gedanklichen Aussage und inneren Rede, so macht es Boethius deutlich, ist die Zuschreibungsmöglichkeit von Wahrheit oder Falschheit.¹⁹⁷

ὡς ἐξευρών λέγει καὶ εἰκότως λέγει, τὸ γὰρ ὄν πολὺ ἐστίν· ἐπεὶ, ὅταν ὡς εἰς ἀπλοῦν ἐπιβάλη καὶ εἴπη «ὄν εἶμι», οὐκ ἔτυχεν οὔτε αὐτοῦ οὔτε τοῦ ὄντος. Οὐ γὰρ ὡς λίθον λέγει τὸ ὄν, ὅταν ἀληθεύῃ, ἀλλ' εἶρηκε μιᾶ ῥήσει πολλά. Vgl. auch Boethius' hierarchische Ordnung der Erkenntnistätigkeiten mit dem alles umfassenden (göttlichen) Intellekt an der Spitze in Boeth., cons., V,5p.

195 Boeth., in PH1, 42,28–43,3: quotiens enim substantiam cum accidenti coniungimus atque conponimus vel intellectum intellectui copulamus, ut fieri propositio possit in cogitatione, tunc fit idem in voce.

196 Boeth., in PH2, 47,1–11: quod vero in intellectus progressionem ambulationem cum Socrate coniungo, quaedam iam facta est compositio. quod si hoc oratione protulerem, rursus eadem compositio est et circa eam vis veritatis et falsitatis adparet. quocirca in his solis compositionibus invenitur veritas atque mendacium, de quibus tota nunc quaestio est, in nomine scilicet et verbo, in negatione et adfirmatione et enuntiatione et oratione. quae scilicet compositiones veritatis et falsitatis naturam ab intellectibus accipientes in significationis prolatione conservant.

197 Auffällig ist, dass Boethius bei der gedanklichen Zusammenfügung nicht *ambulet* und *Socrates* schreibt, was er tun müsste, wenn er die innere Rede bereits als phonetisch ausbuch-

Die gedankliche Zusammenfügung der Elemente in deren jeweiliger Funktion bleibt auch ausgesprochen erhalten, so dass sich auch der Wahrheitswert durch die Aussprache nicht verändert.¹⁹⁸ Das ist das gleichbleibende Element der Nachahmung bzw. Angleichung der äußeren Rede an die innere Rede. Der Abfall von Bestimmtheit, den jede Nachahmung mit sich bringt, kommt nun durch die Verbalisierung zustande, d. h. durch die Notwendigkeit, mit Blick auf die Konventionen das Gedachte in Laute zu gießen. Mit der Aussprache kommen die phonetischen Eigenschaften und damit die Unterschiedlichkeit der Bezeichnungen auch für dasselbe Gedachte in die Welt, während sich die Gedanken, wenn sie sich auf dieselbe Sache beziehen, bei allen Menschen gleichen. Erst in der verbalen Sprache wird dem Wesen einer Sache ihr phonetisch bestimmtes Gebilde zugewiesen, das sich nur im besten Fall an Eigenschaften des Wesens, zwangsläufig und immer aber an Konventionen der Kommunikationsumwelt orientiert.

Unterschiede im Denken

Doch stimmt es überhaupt, dass die Gedanken stets und bei allen Menschen identisch sind oder kommt es nicht bereits beim Denken des scheinbar Selben zu Unterschieden?

„Wie kann es möglich sein, dass die der Sprache zugrunde liegenden Zustände der Seele (*passiones animae*) bei allen Menschen dieselben sein sollen, wenn doch die Meinungen über das Gerechte oder das Gute so verschieden sind?“¹⁹⁹

Diese Frage habe bereits Aspasios gestellt und er sei zu der Antwort gekommen, dass Aristoteles folglich ausschließlich sinnlich wahrnehmbare und in keinem Fall unkörperliche Dinge als Grundlage für die *passiones* angenommen haben müsse. Ungeachtet der Tatsache, dass auch im Bereich sinnlich wahrnehmbarer Dinge die Meinung darüber, was sie seien, auseinander gehen könne, da wir strenggenommen auch das Pferd nicht sehen, sondern meinen, dass die im Bereich der eigentümlichen Wahrnehmung gesehenen Farben und Formen und die gehörten Töne zu einer Sache gehören, von der wir glauben, sie sei ein Pferd,²⁰⁰

stabiert begreifen würde. Stattdessen fügt der Geist Erkanntes aneinander: das Spazierengehen (*ambulatio*) mit, nicht dem Wort „Sokrates“, sondern dem, was man als Sokrates erkennt.

198 Suto spricht bei den gedanklichen *Verba* und *Nomina*, die Boethius einmal erwähnt, von *Verba* und *Nomina in potentia*, da sie zwar das Vermögen besitzen, als *Nomina* und *Verba* ausgesprochen zu werden, ihnen aber die phonetischen Zutaten fehlten. Auch sie hält fest: „The noun and the verb in the mind are thoughts universally conceived by human beings irrespective of the language that they speak.“ (Vgl. Taki Suto, Boethius on Mind, Grammar and Logic, S. 92–94).

199 Boeth., in PH2, 41,14–16: qui fieri potest, ut eadem apud omnes passiones animae sint, cum tam diversa sententia de iusto ac bono sit?

200 Vgl. zur „Wahrnehmung“ von Gegenständen Arbogast Schmitt, Die Moderne und Platon, S. 315–324.

weist Boethius diese Annahme des Aspasios als falsch zurück. Boethius erinnert, dass die Erkenntnis bei Aristoteles stets als Angleichung an die Sache verhandelt werde, so dass, wenn jemand fälschlicherweise vom Guten, vom Gerechten oder von Gott Eigenschaften annehme, die nicht dem Wesen der jeweiligen Sache entsprechen, man zwar auch von einer *passio* der Seele sprechen könne, nicht jedoch von einer Erkenntnis durch die Vernunft:²⁰¹

„Aristoteles aber macht, wenn er über Angleichung spricht, eine Aussage über das Denkvermögen. Und so ist es nämlich auch nicht möglich, dass Derjenige, der glaubt, dass das Gute schlecht sei, im Geist eine Angleichung an das Gute erfasst hat. Er hat nämlich auch nicht die zugrunde liegende Sache erkannt. Alles aber, was gut oder gerecht sei, kann auf eine Konvention oder auf die Natur des Wesens zurückgeführt werden.“²⁰²

Wer von verschiedenen Gerechtigkeiten und von verschiedenen Auffassungen des Guten spreche, meine konventionell festgelegte Auslegungen dieser Begriffe, wie das bürgerliche Recht oder das private Gut Einzelner. Davon gebe es verschiedene Versionen, die sich allein dadurch vom Wesen des wahren Guten und Gerechten unterscheiden, dass sie konventionell festgelegt und nicht ihrer Natur nach überall identisch seien. Gleiches gelte von Gott, dessen Anbetungsformen sich zwar unterscheiden, die Erkenntnis bzw. der Gedanke Gottes als die allem voranstehende Natur sei jedoch überall dieselbe.²⁰³

Diese Passage zeigt nicht nur explizit, dass Boethius Aristoteles' *pragmata* nicht auf sinnlich wahrnehmbare Einzelgegenstände beschränkt verstanden wissen möchte, sondern auch, wie er die Identität der Grundlage für die Sprache auffasst. Er macht deutlich, dass dieselben Wörter mit unterschiedlichen Auffassungen verbunden seien und dass für verschiedene Auffassungen dieselben Wörter verwendet werden können. Die Identität der Erkenntnisse könne demnach nicht an dem Maßstab der Sprache gemessen werden. Vielmehr stelle die zugrunde liegende Sache den Bezugspunkt für die Erkenntnis dar. Die Erkenntnis einer Sache muss bei allen Menschen dieselbe sein, da nur dann etwas als erkannt

201 Vgl. Boeth., in PH2, 41,20–23: neque enim umquam intellexisse dicitur, qui fallitur, et fortasse quidem passionem animi habuisse dicitur, quicumque id quod est bonum non eodem modo quo est, sed aliter arbitratur, intellexisse vero non dicitur.

202 Boeth., in PH2, 41,24–29: Aristoteles autem cum de similitudine loquitur, de intellectu pronuntiat. neque enim fieri potest, ut qui quod bonum est malum esse arbitratur boni similitudinem mente conceperit. neque enim intellexit rem subiectam. sed quae sunt iusta ac bona ad positionem omnia naturamve referuntur.

203 Vgl. Boeth., in PH2, 41,29–42,6: et si de iusto ac bono ita loquitur, ut de eo quod civile ius aut civilis iniuria dicitur, recte non eadem sunt passionem animae, quoniam civile ius et civile bonum positione est, non natura. naturale vero bonum atque iustum apud omnes gentes idem est. et de deo quoque idem: cuius quamvis diversa cultura sit, idem tamen cuiusdam eminentissimae naturae est intellectus. Vgl. hierzu auch John Magee, Boethius on Signification and Mind, S. 74; Sten Ebbesen, Porphyry's legacy to logic: a reconstruction, in: Richard Sorabji (Hg.), Aristotle transformed: the ancient commentators and their influence, 1990, S. 159 sowie Taki Suto, Boethius on Mind, Grammar and Logic, S. 83 f.

gelten kann, wenn eine Angleichung des Erkenntnisvermögens an dieses etwas vorliegt. Die Erkenntnisse sind bei allen Menschen dieselben, sofern sie die Erkenntnisse derselben Dinge sind.

Dieser Angleichungsprozess ist anschließend, wie wir gesehen haben, auch die Grundlage für den Akt der diskursiven Entfaltung, die *der Möglichkeit nach* ebenfalls, solange sie auf das Erkannte bezogen bleibt, bei Allen identisch ist. Denn die Zuschreibung von Eigenschaften einer erkannten Sache ist nicht beliebig, wie es das oben genannte Beispiel offenbart: So könne der Gerechtigkeit nicht Konventionalität, dem Guten nichts Schädliches, Gott kein Aspekt der Unterordnung zuerkannt werden. Wenn jemand von einer Statue glaubt, sie sei Gott selbst, und seinem Gottesbegriff entsprechend Eigenschaften der Statue zukommen lässt, so stellt das keine diskursive Entfaltung eines erkannten göttlichen Prinzips dar, sondern eine Beschreibung eines anderen Gegenstandes. Und dennoch ist der Akt der diskursiven Entfaltung *der Wirklichkeit nach* freilich nicht überall identisch, je nachdem auf welchen Aspekt des Erkannten die Aufmerksamkeit gelegt wird. So ist es zweifelsohne möglich, verschiedene (aber natürlich nicht widersprüchliche) wahre Aussagen über das Gute, das Gerechte oder Gott zu tätigen, die jeweils auf verschiedene Fokussierungen des diskursiven Denkens zurückzuführen sind. Das Denken bleibt dabei jedoch stets der erkannten Sache verpflichtet und kann sich nicht auf Konventionen berufen. Damit ist die innere Rede als diskursive Entfaltung einer Erkenntnis anders als die äußere Rede notwendig an die Natur der erkannten Sache gebunden. Erst beim Akt der *adaequatio*²⁰⁴ der äußeren Rede an die innere Rede, also beim Akt der Versprachlichung des Gedachten müssen zwangsläufig konventionelle Bedingungen berücksichtigt werden.

Durch den hinzukommenden Aspekt der Konventionalität eröffnen sich die Räume für Missverständnisse in der Kommunikation. Wenn sich beispielsweise innerhalb eines Sprachraums verschiedene Gruppen auf dasselbe Wort für verschiedene Gedanken geeinigt haben, bedarf es weiterer Anstrengungen, diese Missverständnisse zu umgehen.²⁰⁵ Boethius führt einen einfachen Fall der Äquivokation an, in dem der Redner einen Gedanken hat und diesen mit dem entsprechenden Wort ausdrückt; der Hörer nun, der dieses Wort hört, jedoch bei dem anderen, mit demselben Wort bezeichneten Gedanken stehenbleibt. Der Redner müsse nun weitere Ausführungen machen, um dem Hörer zu verdeutlichen, auf welche Sache er sich konkret bezieht.²⁰⁶ Boethius möchte damit zwar zeigen, dass

204 Vgl. Boeth., in PH2, 34,12 f.

205 Vgl. ausführlich unten S. 125ff.

206 Vgl. Boeth., in PH2, 40,12–22: nam et qui dicit ad unam quamlibet rem commodat animum, scilicet quam intellegens voce declarat, et unum rursus intellectum quemlibet is qui audit exspectat. quod si, cum uterque ex uno nomine res diversas intellegunt, ille qui nomen aequivocum dixit designet clarius quid illo nomine significare voluerit, accipit mox qui audit et ad unum intellectum utriusque conveniunt, qui rursus fit unus apud eosdem illos apud quos primo diversae fuerant animae passiones propter aequivocationem nominis.

das Phänomen der Äquivokation nicht gegen die von früheren Kommentatoren²⁰⁷ widersprochene Annahme spricht, dass die der Sprache zugrunde liegenden Gedanken natürlich und bei allen identisch seien, doch zeigt er damit zugleich auch, dass im Bereich von Sprache wegen der fehlenden Eineindeutigkeit weitere Anstrengungen zur Verdeutlichung des Gemeinten und zur Sicherung einer gelingenden Kommunikation nötig sind.

4.6 Fazit

Es konnte gezeigt werden, dass Boethius der äußeren Rede zwei Akte der Vernunft voranstellt, die es zu unterscheiden gilt. Diese wiederum beruhen auf seelischen Vermögen des vernünftigen Denkens, die dem Menschen spezifisch sind.²⁰⁸ Wir müssen also im Sprachbildungsprozess zwischen zwei verschiedenen Vernunftvermögen und -tätigkeiten unterscheiden, von denen das eine dem Menschen die seelische Angleichung an die Gegenstände des Denkens ermöglicht. Das Potential, etwas Bestimmtes durch Angleichung zu erfassen, liegt bei Aristoteles im *nous* begründet, dessen Tätigkeiten sich bei ihm nicht nur auf Unterscheidungen im intelligiblen Bereich beschränken, sondern Grundlage für jegliche seelische Unterscheidungs- und Erkenntnistätigkeit, d. h. auch Wahrnehmungserkenntnisse sind. Boethius spricht, wenn er allgemein vom Vermögen der seelischen Angleichung an einen Gegenstand spricht, vom *intellectus*. *Intellectus* stellt für ihn demnach folglich das allgemeine menschliche Vermögen dar, erkennend durch Angleichung tätig zu werden; im Besonderen ist *intellectus* das Vermögen, unkörperliche Gegenstände, d. h. nur durch das Denken erfassbare Bestimmtheiten, zu erfassen.²⁰⁹ Gleichzeitig verwendet Boethius *intellectus* als Wort für das Denken, für den Akt und Vollzug des Denkens und für den Gedanken. Dies tut er, wenn er dafür argumentiert, dass die *passiones animae* nicht als passiv erlittene Wahrnehmungseindrücke zu verstehen seien, sondern als *intellectus*: als Erkanntes bzw. Gedachtes, d. h. als Ergebnis des Potentialvollzugs der Unterscheidung, als Aktualisierung des Vermögens. Als *passio* wird der Prozess der menschlichen Erkenntnistätigkeit beschrieben, weil er die Bewegung vom potentiellen in den aktuellen Zustand, den Aspekt der Angleichung mitbeinhaltet. Im göttlichen Denken gibt es keine *passio*, weil es die dauerhafte Tätigkeit des *nous* ist. Menschliches Denken hingegen bedarf stets der Aktualisierung des Erkenntnisvermögens und der Vorstellung in der Funktion eines *nous pathetikos*.²¹⁰

207 In diesem Fall reagiert Boethius auf einen Einwand des Herminos. Zu den verschiedenen „Diskussionspartnern“ im boethianischen Kommentar vgl. unten S. 153ff.

208 Vgl. u. a. Boeth., in Isag. 2, 136,2–138,3.

209 Vgl. Boeth., in Isag. 1, 8,13–16.

210 Vgl. Aristot., an., III.5 (431a10–26). Zur Funktion der Vorstellung als *nous pathetikos* im Aristotelismus, vgl. John Magee, Boethius on Signification and Mind, S. 109 f., Michael Krewet, Die Theorie der Gefühle bei Aristoteles, S. 221 sowie S. 323–341.

Dass die seelische Unterscheidungsfähigkeit und -tätigkeit als Angleichung an die Dinge dem Redeprozess vorausgeht, lässt sich bei Aristoteles selbst finden. Boethius buchstabiert darüber hinaus den Prozess von der intellektiven Erkenntnis zur gesprochenen Sprache weiter aus. Nach der Erfassung einer Bestimmtheit entfaltet sich, angeregt durch einen seelischen Strebeakt, das menschliche Vermögen des diskursiven Denkens (*ratio*) zu einer Art inneren Rede, in der das Erkannte in begriffliche Zusammenhänge gestellt wird (*actus intelligentiae, significatio progressa, oratio significans*). Das ist die zweite Art der Vernunfttätigkeit, von der die verbale Rede abhängt. Diese diskursive Entfaltung des Erkannten geht der äußeren Rede, dem Akt der Verbalisierung sachlich voraus und ist unmittelbar mit ihm verbunden. Die Zuordnung des Erkannten zu sprachlichen Zeichen geschieht erst hier. Die in der inneren Rede hergestellten Bezeichnungen von etwas als etwas und die damit verbundenen Zusammenhänge bekommen folglich erst in einem von ihr verschiedenen Akt der Angleichung ihr phonetisches Gewand, das sowohl ausgesprochen werden, aber auch verschwiegen bleiben kann.

Mit der Aufschlüsselung dessen, was Boethius als innere Rede beschreibt, sind wir zum Kern des boethianischen Sprachverständnisses vorgedrungen: Die entfaltete Erkenntnis einer Sache als etwas lässt sich auch als zusammenbindende funktionale Zuweisung der einzelnen Elemente dieser Entfaltung zu *Nomina* und *Verba* beschreiben. Dieser nonverbale Zuweisungsprozess kennzeichnet unabhängig vom Erkenntnisinhalt das über alle Ebenen der Rede gleichbleibende Wesen sprachlicher Phänomene und stellt damit deren Grund bzw. deren Form- und zugleich Zielursache dar.²¹¹ Mit dem Willen zur Kommunikation durch sprachlichen Ausdruck geht die Notwendigkeit konventioneller Rücksichtnahmen einher, wobei jedoch stets die Bindung an die innere Rede beibehalten wird, da der Ausdruck sachlich durch das dort hergestellte Verhältnis von Erkenntnissen geprägt bleibt.

Boethius entwickelt in der Kommentierung sehr ausführlich eine Sprachkonzeption, die alle Aspekte um Wesen, Funktion und Genese des sprachlichen Ausdrucks im Zusammenspiel mit den zugrunde liegenden seelischen Prozessen umfasst, wie wir es in dem Kapitel ausführlich beschrieben haben. Inwiefern Boethius beim Übertrag dieser sprach- und seelentheoretischen Inhalte, die er größtenteils in Auseinandersetzung mit der griechischen Kommentartradition des Aristotelismus entwickelt, in die lateinische Sprache auf das Verständnis dieser entwickelten Sprachkonzeption im Rahmen seiner Übersetzungspraxis zurückgreift, soll Gegenstand des folgenden Kapitels werden.

211 Vgl. hierzu oben S. 50f.

5 Boethius' Übersetzungstheorie und -praxis

5.1 Konsequenzen aus dem Sprachkonzept

Es lässt sich zeigen, dass die im vorangegangenen Kapitel entfaltete Sprachtheorie, die sich aus Boethius' Kommentierung zu *De interpretatione* herausarbeiten lässt, sich auch in den bei ihm zu findenden Formulierungen zur gelingenden Kommunikation widerspiegelt. Sprachbildung als Ausdruck seelischer Erkenntnistätigkeiten stellt nur die eine Seite der Sprachfunktion dar. Auf der anderen Seite steht das Ziel der gelingenden Vermittlung. Boethius nimmt beide Aspekte in den Blick. Das Verhältnis der Sprache zum Denken und Gedachten haben wir bereits ausführlich besprochen. Dass Boethius auch den Vermittlungsaspekt¹ im Blick hat, zeigt nicht nur seine Schwerpunktsetzung auf den konventionellen Charakter von Sprache,² sondern auch seine explizite Entfaltung der Entgegensetzung der Erkenntnistätigkeiten im Hörer-Sprecher- bzw. Lehrer-Schüler-Verhältnis.

Lehren vs. Lernen

„Wenn dies nun verstanden ist, so muss gesagt werden, dass derjenige, der lehrt oder der einen zusammenhängenden Vortrag hält oder der etwas fragt, sich in diesen drei Punkten: dem gesprochenen Ausdruck, dem Gedanken und der Sache – die Buchstaben lassen wir hier wegen derjenigen, die nicht lesen können, außen vor – gegenteilig zu denjenigen verhält, die lernen, hören oder antworten. Denn der Lehrende und der Fragende verwirklichen, wenn sie von der Sache zum Gedanken gekommen sind, das Vermögen und die Funktion ihrer spezifischen Tätigkeit vermittelt der *Nomina* und *Verba*. Sie erfassen nämlich ihre Gedanken von den zugrunde liegenden Dingen her und drücken diese vermittelt *Nomina* und *Verba* aus. Der Lernende oder der Hörende oder auch der Antwortende aber gelangt ausgehend von den *Nomina* zu den Gedanken und kommt so zu den Dingen. Der Lernende nämlich bzw. der Hörende oder der Antwortende nimmt das Gesprochene des Lehrenden, Redenden oder Fragenden auf und versteht, was jeder einzelne von ihnen [nämlich den Vermittelnden]

1 Platon integriert diesen Aspekt in seine Definition der Sprache, vgl. Plat. *Krat.* 388b10–c2: ὄνομα ἄρα διδασκαλικόν τί ἐστίν ὄργανον καί διακριτικόν τῆς οὐσίας ὥσπερ κερκίς ὑφάσματος.

2 Vgl. hierzu ausführlich oben S. 78ff.

sagt. Und indem er versteht, erhält er auch ein Wissen über die Dinge und kommt hierin zur Ruhe.“³

Die Betonung der Entgegensetzung der Tätigkeiten beim Vermitteln und Verstehen erhält ihre Relevanz aus dem Verhältnis und der Art der Kausalität, die in Boethius' Beschreibung zwischen den Dingen, den Gedanken, den sprachlichen Ausdrücken und den Schriftzeichen besteht. Denn natürlich ist der am Ende des Zitats beschriebene Erfolg der Wissensvermittlung nicht selbstverständlich und nicht bedingungslos. Während man nämlich weder bei Schriftzeichen voraussetzen kann, dass es dazu auch Laute gibt, noch bei Gesprochenem voraussetzen kann, dass es dazu auch Gedanken gibt, und auch nicht einmal bei Gedachtem davon ausgehen könne, dass es dazu auch eine korrespondierende Sache gebe,⁴ verhalte es sich aber in anderer Richtung so, dass es zu jeder Sache auch einen entsprechenden Gedanken gebe. Wenn es aber einen Gedanken gibt, gebe es auch die Möglichkeit, diesen sprachlich zu äußern. Jede sprachliche Äußerung wiederum trage das Potential der Verschriftlichung mit sich.⁵ Doch bestehe hier keineswegs ein derartiges Ursachenverhältnis, dass dieselben Gedanken stets dieselben Äußerungen und dieselben gesprochenen Äußerungen stets dieselben Schriftzeichen hervorbringen, noch dass man vom Geschriebenen eindeutig auf das Gesprochene und vom Gesprochenen eindeutig auf das Gedachte schließen könne.⁶ Boethius verweist auf die grundsätzliche Konventionalität des Sprach- und Schriftbildungsprozesses, die einer natürlich gelingenden Kommunikation

3 Vgl. Boeth., in PH2, 23,22–24,7: quocirca hoc cognito illud dicendum est, quod is qui docet vel qui continua oratione loquitur vel qui interrogat, contrarie se habet his qui vel discunt vel audiunt vel respondent in his tribus, voce scilicet, intellectu et re (praetermittantur enim litterae propter eos qui earum sunt expertes). nam qui docet et qui dicit et qui interrogat a rebus ad intellectum profecti per nomina et verba vim propriae actionis exercent atque officium (rebus enim subiectis ab his capiunt intellectus et per nomina verbaque pronuntiant), qui vero discit vel qui audit vel etiam qui respondet a nominibus ad intellectus progressi ad res usque perveniunt. accipiens enim is qui discit vel qui audit vel qui respondet docentis vel dicentis vel interrogantis sermonem, quid unusquisque illorum dicat intellegit et intellegens rerum quoque scientiam capit et in ea consistit.

4 Vgl. Boeth., in PH2, 21,30–22,6: neque enim si litterae sint, mox aliqua ex his significatio vocis existit. hominibus namque qui litteras ignorant nullum nomen quaelibet elementa significant, quippe quae nesciunt. nec si voces sint, mox intellectus esse necesse est. plures enim voces invenies quae nihil omnino significant. nec intellectui quoque subiecta res semper est. sunt enim intellectus sine re ulla subiecta, ut quos centauros vel chimaeras poetae finxerunt. horum enim sunt intellectus quibus subiecta nulla substantia est.

5 Vgl. Boeth., in PH2, 22,6–13: sed si quis ad naturam redeat eamque consideret diligenter, agnoscet cum res est eius quoque esse intellectum: quod si non apud homines, certe apud <D>eum, qui propriae divinitate substantiae in propria natura ipsius rei nihil ignorat. et si est intellectus, et vox est; quod si vox fuerit, eius quoque sunt litterae, quae si ignorantur, nihil ad ipsam vocis naturam.

6 Vgl. Boeth., in PH2, 22,13–19: neque enim, quasi causa quaedam vocum est intellectus aut vox causa litterarum, ut cum eadem sint apud aliquos litterae, necesse sit eadem quoque esse nomina: ita quoque cum eadem sint vel res vel intellectus apud aliquos, mox necesse est intellectuum ipsorum vel rerum eadem esse vocabula.

im Weg steht.⁷ Vor diesem Hintergrund ist die Betonung der entgegengesetzten Erkenntniswege beim Vermitteln und Verstehen besonders interessant. Denn nur wenn man sicher sein kann, dass auf beiden Seiten der Vermittlung jeweils dieselben Schriftzeichen für dieselben Laute und Äußerungen sowie dieselben Laute und gesprochenen Äußerungen für dieselben Gedanken vorliegen und die Verhältnisse bekannt sind, kann man davon ausgehen, dass der Hörer eines Wortes auch zu dem Gedanken und damit zu der Sache gelangt, von der ausgehend der Sprecher das Wort gewählt hat.⁸

Indem Boethius die verschiedenen Richtungen der Vermittlung hervorhebt, liefert er die Theorie für seine Übersetzungspraxis und die Begründung für die notwendigen Bemühungen des Vermittelnden, weitestgehend sicher zu stellen, dass der Leser oder Hörer zu demselben Gedanken kommt, von dem er selbst ausgeht. Er liefert damit zugleich eine Warnung an den Lernenden, den Hörer und Leser, misstrauisch zu sein, nachzufragen, zu prüfen, ob der Gedanke, zu dem er von den Worten aus gelangt ist, auch dem Gedanken des Lehrers, Sprechers, Schreibers entspricht. Denn gelungene Kommunikation und Vermittlung von Gedanken ist äußerst voraussetzungsreich. Boethius kennt und benennt die Hürden, die sich aus der grundsätzlichen Eigenschaft von Sprache, die er in der Theorie erörtert hat, ergeben. Die Eigenschaft von Sprache, Ergebnis konventioneller Setzung zu sein, führt zu zweierlei Konsequenzen: Erstens zu einem naturgemäßen Abweichen von der Bestimmtheit des Erkannten dadurch, dass das Erkannte in eine materielle Form, d. h. in ein phonetisches Gewand oder ein bestimmtes Schriftbild überführt werden muss. So sehr sich auch ein noch so ideal gedachter Namensgeber hierbei an der Natur der erkannten Sache orientiert, wird diese Natur durch die materielle Form nicht eins-zu-eins abzubilden sein: So wie jeder gezeichnete Kreis nicht dem ideellen Kreis, das heißt dem Wesen bzw. der Natur des Kreises an sich, entspricht, weil er einerseits zu viel beinhaltet, nämlich eine bestimmte Farbe, Größe und einen bestimmten Stoff (diese Eigenschaften kommen der Natur des Kreises nicht zu), andererseits zu wenig, weil die dargestellte Rundheit in der Materie niemals eine vollkommene Rundheit sein kann.

Zweitens führt die Einsicht, dass Sprache stets Ergebnis konventioneller Setzung ist, zu einer zwangsläufigen Rücksichtnahme auf das kommunikative

7 Vgl. Boeth., in PH2, 22,26–23,5: quare quoniam apud quos eadem res sunt, eosdem intellectus esse necesse est, apud quos idem intellectus suht, voces eadem non est eadem elementa constitui dicendum est res et intellectus, quoniam apud omnes idem sunt, esse naturaliter constitutos, voces vero atque litteras, quoniam diversis hominum positionibus permutantur, non esse naturaliter; sed positione.

8 Vgl. Boeth., in PH2, 23,5–14: concludendum est igitur, quoniam apud quos eadem sunt elementa, apud eos eadem quoque voces sunt et apud quos eadem voces sunt, idem sunt intellectus; apud quos autem idem sunt intellectus, apud eosdem res quoque eadem subiectae sunt: rursus apud quos eadem res sunt, idem quoque sunt intellectus; apud quos idem intellectus, non eadem voces; nec apud quos eadem voces sunt, eisdem semper litteris verba ipsa vel nomina designantur.

Umfeld bei der Wortwahl und Namensgebung. Denn wer vermitteln will, muss verstanden werden und die Gewohnheiten des kulturellen Umfelds mit in den Blick nehmen. Diese beiden Eigenschaften konventioneller Setzung sorgen dafür, dass Sprache zwangsläufig Uneindeutigkeiten produziert. Boethius spricht im Rahmen seines *De interpretatione*-Kommentars verschiedene Möglichkeiten der Entstehung von Mehrdeutigkeiten an. Hierbei wird deutlich, dass diese Uneindeutigkeiten mit Blick auf das Ziel, nämlich die Vermittlung von Erkenntnissen, keineswegs als in irgend einer Weise reizvoll betrachtet werden, sondern im Gegenteil: Boethius verweist explizit darauf, dass durch den hinzukommenden Aspekt der Konventionalität sich die Räume für Missverständnisse in der Kommunikation öffnen und es diese aufzulösen gilt, wenn das Kommunikationsziel erreicht werden soll. Wenn beispielsweise sich innerhalb eines Sprachraums verschiedene Gruppen auf dasselbe Wort für verschiedene Gedanken geeinigt haben, bedarf es weiterer Anstrengungen, diese Missverständnisse zu umgehen. Boethius beschreibt die Notwendigkeit, Äquivokationen durch zusätzliche Um- und Beschreibungen möglichst zu vereindeutigen, um gelingende Kommunikation mit Sprache zu ermöglichen.⁹ In Anlehnung an Aristoteles verweist Boethius in seinem Kommentar zu *De interpretatione* auf verschiedene Ebenen, auf denen Äquivokation möglich ist, und zeigt auch die Konsequenzen der dadurch entstehenden Mehrdeutigkeiten auf. Wir werden uns auf zwei Beispiele, einmal mit Blick auf die Intension des Ausdrucks, einmal mit Blick auf die Extension des Ausdrucks, konzentrieren.

Intensionale Mehrdeutigkeit

„Folglich reden wir in solchen Fällen auch nicht von Gegensätzen, bei denen das Subjekt ein anderes oder das Prädikat ein anderes ist. Daher kommt es auch, dass jene Ausdrücke, die auf Mehreres verweisen – seien es Subjekte oder Prädikate – nicht imstande sind, eine widersprüchliche Negation herzustellen. Wenn nämlich jemand einen äquivoken Ausdruck als Subjekt zugrunde legt und eine Prädikation hinzufügt und wenn jemand dann gegen die Affirmation eine Negation aufstellt, dann stellt er dadurch keinen Gegensatz auf. Denn wenn ich sage, dass Cato sich in Utica tötete, so ist das *Nomen* Cato äquivok. Man kann hierbei nämlich sowohl an den Redner als auch an denjenigen denken, der ein Heer nach Afrika führte. Wenn folglich jemand sagt ‚Cato tötete sich in Utica‘, kann hierbei vielleicht an Cato, den Mann der Marcia gedacht werden. Und wenn jemand antwortet ‚Cato tötete sich nicht in Utica‘, kann diese Nega-

⁹ Vgl. Boeth., in PH2, 40,12–22: nam et qui dicit ad unam quamlibet rem commodat animum, scilicet quam intellegens voce declarat, et unum rursus intellectum quemlibet is qui audit exspectat. quod si, cum uterque ex uno nomine res diversas intellegunt, ille qui nomen aequivocum dixit designet clarius quid illo nomine significare voluerit, accipit mox qui audit et ad unum intellectum utriusque conveniunt, qui rursus fit unus apud eosdem illos apud quos primo diversae fuerant animae passionis propter aequivocationem nominis.

tion mit Blick auf Cato, den Censor aufgestellt worden sein. Da aber Cato, der Censor von Cato, dem Mann der Marcia, verschieden ist, bezeichnet der Name des Cato selbst Verschiedenes; folglich unterscheiden sich auch Affirmation und Negation von einander und die Negation hebt keineswegs das auf, was die Affirmation aufstellt. [...] Denn hier ist beides wahr: sowohl dass Cato sich in Utica tötete, nämlich der Mann der Marcia, als auch, dass er sich dort nicht tötete, nämlich der Censor. Dadurch hat das äquivalente Subjekt dafür gesorgt, dass diese Affirmation und Negation keinen Gegensatz aufstellen. Wenn nun das Prädikat äquivok wäre, so würde in derselben Weise kein Widerspruch entstehen. Denn wenn jemand sagt, Cato sei stark, und sich damit auf dessen geistige Stärke bezöge, während ein anderer mit Blick auf dessen körperliche Schwäche sagte, Cato sei nicht stark, so würde die Äquivokation der Stärke eine Mehrdeutigkeit produzieren, welche keinen Gegensatz erzeugen kann. Und wenn beide Termini, sowohl Subjekt als auch Prädikat äquivok sind, würden sich die Aussagen noch stärker von einander unterscheiden. [...] Gegensätze dürfen folglich nicht in dieser Weise hergestellt werden, sondern Subjekt und Prädikat müssen in der Affirmation und in der Negation jeweils identisch sein.“¹⁰

Mehrdeutigkeiten entstehen demnach, wenn in einem Kommunikationsumfeld verschiedene Subjekte oder Prädikate mit denselben Namen bezeichnet werden. Da ohne Aufhebung der Mehrdeutigkeit keine Einsichten über den Wahrheitsgehalt einer Aussage möglich sind, weil nicht zu entscheiden ist, ob die positive Aussage oder deren Gegenteil wahr ist, scheitert die Kommunikation – zumindest dann, wenn Wahrheitsvermittlung, aber nicht Täuschungsabsichten im Vordergrund stehen.

¹⁰ Boeth., in PH2, 130,12–131,28: quare quorum vel aliud subiectum est vel aliud praedicatum, illa opposita esse non dicimus. unde fit ut nec' illa quoque quae plura significant, si subiecta aut praedicata sint, contradictoriam negationem valeant custodire. si quis enim voces aequivocum subiciat et aliud praedicet et si quis contra huiusmodi adfirmationem constituat negationem, non faciet oppositionem. ut cum dico Cato se Uticae occidit, nomen hoc quod dicitur Cato aequivocum est. potest enim et orator intellegi et hic qui exercitum duxit in Africam. si quis igitur dicat Cato se Uticae occidit, potest fortasse intellegi de Catone Marciae, si quis respondeat Cato se Uticae non occidit, potest de Catone Censorio constituisse negationem. sed quoniam diversus est Cato Censorius Catone Marciae et nomen ipsum Catonis diversa significat, diversae a se erunt adfirmatio et negatio et non id omnino perimit negatio, quod adfirmatio constituit. ...nam utrumque verum est: et quod se Cato Uticae occidit scilicet Marciae et quod se Cato Uticae non occidit scilicet orator. atque hic aequivocum subiectum fecit, ut haec adfirmatio et negatio oppositionem nullo modo constituerent. quod si praedicatum fuerit aequivocum, eodem modo contradictio non fit. dicat enim quis quoniam Cato fortis est et de Catone lo praedicet fortitudinem mentis dicens aliusque respondeat Cato fortis non est ad inbecillitatem corporis spectans: ita igitur aequivocatio fortitudinis ambiguitatem fecit, quae oppositionem nulla ratione conponeret. et si uterque terminus et subiectus et praedicatus aequivoci fuerint, multo magis diversae a se erunt propositiones ... quare non ita faciendum est, sed idem subiectum et praedicatum in adfirmatione esse debet, idem in negatione.

Extensionale Mehrdeutigkeit

Neben diesen recht leicht zu entschlüsselnden Mehrdeutigkeiten, die sich auf derselben Kategorienebene abspielen, verweist Boethius auf die Problematik von Mehrdeutigkeiten, die sich durch Äquivokation verschiedener Kategorienstufen ergeben.

„Wenn er aber Mensch hört, so bezieht sich der Gedanke auf so viele, von denen er weiß, dass sie durch *Menschheit* erfasst werden. Und daher ist *Menschheit* sowohl allen Menschen gemein als auch bei den Einzelnen in Ganzheit vorhanden. Denn in gleicher Weise bewahren alle Menschen die Menschheit wie ein einzelner Mensch: Wenn dem nämlich nicht so wäre, würde niemals das Spezifische des Menschen auf das Partikuläre einer menschlichen Substanz passen. Folglich wird von Mensch gesagt, es sei etwas Universales, die Platonität oder Platon hingegen etwas Partikuläres. Nachdem dies nun so festgelegt ist, dass das Universale der Qualität nach sowohl von allen als auch von einem Einzelnen ausgesagt werden kann, so ist es mehrdeutig, wenn wir Mensch sagen; und man kann in Zweifel geraten, ob hiermit nun die Spezie Mensch gemeint ist oder ein partikulärer Mensch, da das *Nomen* Mensch sowohl von allen als auch von jedem Einzelnen, der unter die Spezies Mensch fällt, ausgesagt werden kann. Daher ist es unbestimmt, ob wir, wenn wir Mensch sagen, alle meinen oder ein einzelnes Individuum und eine partikuläre Substanz. Wenn wir folglich bemüht sind, den Gedanken von seiner Mehrdeutigkeit zu befreien, dann muss die Aussage über die Menschheit in dieser Hinsicht festgelegt werden, indem sie entweder auf eine Pluralität ausgedehnt oder auf eine Einheit der Zahl nach zusammengezogen wird.“¹¹

Oft würden demnach der Einzelgegenstand und seine Art äquivok bezeichnet, was zu Missverständnissen und uneindeutigen Wahrheitsverhältnissen führen kann. Auch hier macht Boethius deutlich, dass es notwendig sei, die dadurch entstehende Mehrdeutigkeit durch zusätzliche Hinweise aufzulösen.

¹¹ Boeth., in PH2, 137,16 ff.: cum autem audit hominem, ad plures quosque intellectum referat quoscumque humanitate contineri novit. atque ideo quoniam humanitas et omnibus hominibus communis est et in singulis tota est (aequaliter enim cuncti homines retinent humanitatem sicut unus homo: si enim id ita non esset, numquam specialis hominis definitio particularis hominis substantiae conveniret): quoniam igitur haec ita sunt, idcirco homo quidem dicitur universale quiddam, ipsa vero Platonitas et Plato particulare. his ergo ita positus quoniam universalis illa qualitas et in omnibus potest et in singulis praedicari, cum dicimus homo ambiguum est et dubitari potest utrum de speciali dictum sit an de aliquo particulari, idcirco quod nomen hominis et de omnibus dici potest et de singulis quibusque qui sub una humanitatis specie continentur. quare indefinitum est, utrum de omnibus dictum sit id quod diximus homo an de una quacumque individua hominis et particulari substantia. hanc igitur qualitatem humanitatis si ambiguitate intellectus separare nitamur, determinanda est et aut in pluralitatem distendenda aut in unitatem numeri colligenda.

Diese zwei Beispiele aus der theoretischen Betrachtung des Boethius zu Aristoteles' Text sollten vor allem zeigen, dass es Boethius wichtig ist, dass verstanden wird, wie und wo Mehrdeutigkeiten entstehen können, welchen Einfluss sie auf Aussagen haben und vor allem dass sie aufzulösen sind. Denn im Zentrum sprachlicher Kommunikation im Bereich der wissenschaftlichen Bildung steht der Gedanke, der vermittelt werden soll. Dieser ist etwas Bestimmtes, das zwar unter verschiedenen Hinsichten betrachtet und beschrieben werden kann, aber dabei nicht zu mehrdeutigen oder gar zu widersprüchlichen Aussagen führen darf, da hierdurch Erkenntnisvermittlung verhindert wird.

Boethius lässt die in dem Kommentar entwickelte Sprachtheorie in ein Konzept gelingender Kommunikation münden. Er macht darauf aufmerksam, inwiefern das Wesen der Sprache, konventionelles Abbild von Erkanntem zu sein, Einfluss auf die Verwirklichung ihrer Funktion hat, die darin besteht, Erkanntes zu vermitteln. Beides, Wesen und Funktion, behält er stets im Blick und richtet, anders als Aristoteles oder Ammonios, auch die Aufmerksamkeit nicht nur auf den Prozess der Sprachbildung, sondern auch auf den Prozess des Verstehens und die Konsequenzen, die sich daraus für eine gelingende Kommunikation und damit für eine Vermittlung und Erzeugung von Wissen ergeben. Die Einsicht, dass der lernende Leser und Hörer vom Wort ausgehen muss, das keinen unmittelbaren und zwingenden Rückverweis auf einen bestimmten Gedanken haben kann, beeinflusst offenkundig auch die Art seiner Übersetzungspraxis als eine ausführlich kommentierende, in mehreren Stufen voranschreitende Lehrpraxis.

5.2 Vom wort- und sinngetreuen Übersetzen

Fidus interpres

Wie jedoch lässt sich vor dem Hintergrund der aus den sprachtheoretischen Erörterungen erwachsenden Ansprüche für eine erfolgreiche Vermittlung Boethius' selbstformulierter Maßstab seiner Übersetzung von Porphyrios' *Eisagogê* erklären? Boethius, wir erinnern uns, schreibt hier:

„Diese zweite Ausgabe meiner Auslegung erläutert die Übersetzung, bei welcher ich allerdings fürchte, dass ich die Schuld eines sehr ergebenen Übersetzers auf mich genommen habe, weil ich Wort für Wort gegenübergestellt und übersetzt habe. Der Grund hierfür liegt darin, dass in jenen Schriften, in denen nach der Erkenntnis der Dinge gesucht wird, nicht die Anmut einer glanzvollen Sprache, sondern die unverfälschte Wahrheit wiederzugeben ist. Deshalb schein ich viel erreicht zu haben, wenn von den in lateinischer Sprache verfassten Büchern der Philosophie durch die

Reinheit meiner unversehrten Übersetzung nichts darüber hinaus an griechischen Schriften gewünscht wird.“¹²

Diese entschuldigenden Worte zu Beginn seines zweiten Kommentars verdeutlichen, wie wir bereits gesagt haben, den auch noch in der lateinischen Spätantike starken Einfluss der Forderung Ciceros von der Einheit von *Sapientia* und *Eloquentia* und die hohen rhetorischen und stilistischen Erwartungen seiner antizipierten Leserschaft. Boethius' Ziel jedoch ist Texttreue und Integrität gegenüber dem Original. Seine Entschuldigung zielt folglich lediglich auf den fehlenden Wohlklang und die sprachliche Ästhetik seiner Texte.

Ziel dieses Abschnitts ist es zu untersuchen, welche Bedeutung für und Auswirkungen auf seine Übersetzungstätigkeit dieses für sich selbst beanspruchte Ideal des *fidus interpres*,¹³ des getreuen Übersetzers, hat. Die Methode lautet Wort für Wort (*verbum cum verbo*), den Maßstab bildet die *incorrupta veritas*, die unversehrte Wahrheit, Ziel ist es, den Leser von der Verfügbarkeit und von der eigenen Übersetzungsfähigkeit der griechischen Schriften unabhängig zu machen. Denn anders als die spätantiken griechischsprachigen Kommentatoren hat Boethius stets auch die Möglichkeit des Verlusts des platonisch-aristotelischen Gedankengutes aufgrund veränderter Bildungsstrukturen im Hinterkopf, die dazu führten, dass einerseits die griechische Sprachkompetenz im spätantiken Rom immer mehr zu schwinden begann, andererseits die Verfügbarkeit der Texte durch die politischen und sozialen Veränderungen immer schwieriger wurde.

Cicero und Horaz

Wogegen sich der hier formulierte Anspruch des Übersetzens abgrenzen möchte – nämlich gegen einen ästhetischen oder rhetorischen Maßstab der Übersetzung –, ist leicht einsehbar. Doch schwingt mit Boethius' Formulierung des *fidus interpres* und der damit einhergehenden Methode der Wort-für-Wort-Übersetzung zugleich eine Anspielung auf eine lange Tradition römischer Übersetzungsreflexion mit.¹⁴ Besonders bei Cicero und Horaz stellt das getreue Wort-für-Wort-Übersetzen Mahnung und Warnung für den Redner dar, der auch beim Übertragen von Gedanken aus dem Griechischen nicht seine eigenen rhetori-

12 Boeth., in Isag. 2, 135,5–13: *secundus hic arreptae expositionis labor nostrae seriem translationis expediet, in qua quidem uereor ne subierim fidi interpretis culpam, cum uerbum uerbo expressum comparatumque reddiderim. cuius incepti ratio est quod in his scriptis in quibus rerum cognitio quaeritur, non luculentae orationis lepos, sed incorrupta ueritas exprimenda est. quocirca multum profecisse uideor, si philosophiae libris Latina oratione compositis per integerrimae translationis sinceritatem nihil in Graecorum litteris amplius desideretur.*

13 Vgl. hierzu auch Sten Ebbesen, *The Aristotelian Commentator*, S. 38–42.

14 Vgl. hierzu Astrid Seele, *Römische Übersetzer. Nöte, Freiheiten, Absichten*, Darmstadt 1995, S. 89–101 sowie Bernhard Kytzler, *Fidus interpres: The theory and practice of translation in classical antiquity*, in: *Antichthon* 23, 1989, S. 42–50 und Douglas Robinson, *Classical theories of translation from Cicero to Aulus Gellius*, in: *TextconText* 7.1, 1992, S. 15–55.

schen Fähigkeiten außer Acht lassen sollte, um Erfolg zu haben. Nicht wie ein Übersetzer, sondern wie ein Redner habe Cicero gemäß seiner Selbstaussage die Reden des Aischines und Demosthenes ins Lateinische übertragen (*nec converti ut interpres, sed ut orator*). Gedanken, Form und Gestaltung hätte er hierbei übernommen, die Wörter jedoch den hiesigen Gewohnheiten angepasst. Und weiter:

„Hierzu war es nicht nötig gewesen, Wort für Wort wiederzugeben, aber das Wesen der Wörter und ihre Kraft habe ich bewahrt. Ich hielt es nicht für angemessen, dass ich die Wörter für den Leser abzähle, sondern gleichsam abwäge.“¹⁵

Eine wortwörtliche Übersetzung scheint nach Cicero eine mechanische Angelegenheit zu sein, die Wortsinn und Sprachgebrauch der Zielkultur hintanstellt. Später wiederholt er noch einmal, dass er sich nur an die Wörter des Originals gebunden fühlt, solange diese nicht dem römischen Sprachgebrauch widersprechen.¹⁶ Auch in seinen philosophischen Schriften betont Cicero die Notwendigkeit, über die Rolle des bloßen Übersetzers hinauszugehen, um durch wohlgeformte Formulierungen das Interesse der römischen Leserschaft an der Philosophie in lateinischer Sprache zu wecken und den Bedarf an den griechischen Originalen bei den römischen Lesern zu mindern.¹⁷

Was Cicero noch als inhärente Schwäche des Übersetzens allgemein, im Sinne des bloßen, rücksichtslosen Wort-für-Wort-Übertragens ausmachte, führt Horaz dann als Kriterium für den (offenbar zu) getreuen oder gewissenhaften Übersetzer, den *fidus interpres* ein, worauf auch Boethius Bezug zu nehmen scheint. Horaz

15 Cicero, De inventione. De optimo genere oratorum. Topica, hg. von H. M. Hubbell, Cambridge, London 1949, V,14: *Converti enim ex Atticis duorum eloquentissimorum nobilissimas orationes inter seque contrarias, Aeschinis et Demosthenis; nec converti ut interpres, sed ut orator, sententiis isdem et earum formis tamquam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis. In quibus non verbum pro verbo necesse habui reddere, sed genus omne verborum vimque servavi. Non enim ea me adnumerare lectori putavi oportere, sed tamquam appendere.*

16 Vgl. Cicero, De opt. gen., VII,23: *Quorum ego orationes si, ut spero, ita expressero virtutibus utens illorum omnibus, id est sententiis et earum figuris et rerum ordine, verba persequens eatenus, ut ea non abhorreant a more nostro – quae si e Graecis omnia conversa non erunt, tamen ut generis eiusdem sint, elaboravimus –, erit regula, ad quam eorum dirigantur orationes qui Attice volent dicere.*

17 Vgl. Cic. fin. I,6: *si nos non interpretum fungimur munere, sed tuemur ea, quae dicta sunt ab iis, quos probamus, eisque nostrum iudicium et nostrum scribendi ordinem adiungimus, quid habent, cur Graeca anteponant iis, quae et splendide dicta sint neque sint conversa de Graecis? nam si dicent ab illis has res esse tractatas, ne ipsos quidem Graecos est cur tam multos legant, quam legendi sunt.* Vgl. ausführlich hierzu auch Thorsten Fögen, *Patrii sermonis egestas: Einstellungen lateinischer Autoren zu ihrer Muttersprache. Ein Beitrag zum Sprachbewußtsein in der römischen Antike*, Vol. 150, München, Leipzig 2000, S. 79–91, insb. S. 81.

mahnt in seiner *Ars Poetica* den Dichter: „Strebe nicht danach, Wort für Wort wiederzugeben, wie es der treue Übersetzer tut.“¹⁸

Hieronymos

Der pejorative Beiklang, den der *fidus interpres* bei Cicero und Horaz explizit erhält, hält sich offenkundig bis ins sechste Jahrhundert, da sich auch Boethius noch veranlasst sieht, sich dafür zu entschuldigen, die Aufgabe eines *fidus interpres* übernommen zu haben. Er wehrt sich explizit dagegen, den Text zugunsten eines glanzvolleren Sprachstils abzuändern und dadurch die Übertragung der Wahrheit des Textes zu gefährden. Was er jedoch nicht tut, ist, dass er zugunsten einer sklavischen Bindung an das Wort die Übertragung des Sinns vernachlässigt. Boethius gerät unter diesen Verdacht, da – in Anschluss an Hieronymus, der sich Ciceros und Horaz' Ablehnung gegenüber einer Wort-für-Wort-Übersetzung anschließt – oft die wortgetreue Übersetzung der sinngetreuen Übersetzung entgegengestellt wird. Hieronymos schreibt in einem zur Verteidigung gegen einen Verfälschungsverdacht intendierten Brief an Pammachius, den berühmten 57. Brief *de optimo genere interpretandi*:

„Denn ich gestehe nicht nur, sondern bekenne mich öffentlich mit allem Freimut, dass ich bei der Übersetzung der griechischen Texte, abgesehen von den heiligen Schriften, bei denen auch die Anordnung der Worte ein Mysterium ist, nicht Wort für Wort, sondern sinngemäß übertrage.“¹⁹

Wenig später setzt Hieronymus dann noch einmal die wortgetreue Übersetzung der Übertragung der Gedanken entgegen.²⁰

Aus einer solchen Gegenüberstellung kann sich leicht eine Dichotomie in der Übersetzungstheorie entwickeln,²¹ in deren Licht schließlich auch Boethius' Übersetzungspraxis bewertet wurde:

„Er [scil. Boethius] hielt sich nicht an die Empfehlung des Hieronymus, vor allem auf die Wiedergabe des Sinnes (*sensum exprimere de sensu*) zu achten, sondern hielt sich eng am Text und übersetzte wörtlich, was für die Überlieferung des Aristoteles einen gewissen Vorteil bedeutet haben mag.

18 Horaz, Q. Horatii Flacci opera, De arte poetica liber, hg. von D. R. Shackleton Bailey, Stuttgart 1985, 133 f.: nec verbo verbum curabis reddere fidus interpres.

19 Hieronymus, Liber de optimo genere interpretandi (Epistula 57): ein Kommentar, hg. von G. J. M. Bartelink, Leiden 1980, 57,5: Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor, me in interpretatione Graecorum, absque Scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu.

20 Vgl. Hieronymus, Liber de optimo genere interpretandi (Epistula 57): ein Kommentar, 57,6: Verum ne meorum scriptorum parva sit auctoritas (quanquam hoc tantum probare voluerim, me semper ab adolescentia non verba, sed sententias transtulisse).

21 Vgl. grundsätzlich zum Trend der dualen Übersetzungstypologien Josefine Kitzbichler, Nach dem Wort, nach dem Sinn. Duale Übersetzungstypologien, in: Hartmut Böhme, Christof Rapp und Wolfgang Rösler (Hgg.), Übersetzung und Transformation, Bd. S. 31–45, 2007, S. 31–45.

Vermutlich wurde der Text diktiert, ohne das (sic!) ein Konzept vorangegangen war. Boethius hat sich in der Einleitung zur Isagoge des Porphyry dafür verteidigt, daß er ein griechisches Wort durch ein vergleichbares lateinisches Wort wiedergegeben habe (*verbum verbo expressum comparatumque*). Als Grund gab er an, daß diese Methode philosophischen Texten gerechter würde (*in his scriptis in quibus rerum cognitio quaeritur*).²²

Hieronymus stellt sich mit seinem Plädoyer für ein vor allem von der Wortwahl und Wortordnung losgelöstes Übertragen und damit freieres Übersetzen im Falle nichtheiliger Texte in eine lange lateinische Tradition und versucht sich damit gegen einen heiklen Fälschungsverdacht zu verteidigen.²³ In diesem „Gelegenheitsschreiben“²⁴ – es wird gerne übersehen, dass Anlass und Kontext dieser berühmten und folgenreichen übersetzungsprinzipiellen Erörterung kein im weitesten Sinne wissenschaftlicher, sondern vielmehr ein politischer ist – argumentiert er gegen die wortwörtliche Übersetzung, da diese es unmöglich mache, den Sinn zu bewahren. Er versucht sich und seinen bevorzugten Übersetzungsstil vom Verdacht tendenziöser und fehlerhafter Arbeitspraktiken freizusprechen und stattdessen die Schwachstellen des wortwörtlichen Übersetzungsprinzips hervorzuheben:

„Es ist schwierig, <bei wörtlicher Übertragung> eines fremden Textes den Zeilen zu folgen und nicht irgendwo abzurutschen. Ebenso mühsam ist es, dasjenige, was in der anderen Sprache gut ausgedrückt ist, in derselben Eleganz in der Übersetzung zu bewahren. Bezeichnet wird etwas durch die Eigentümlichkeit eines einzigen Wortes. Ich finde keines, mit dem ich dieses ausdrücken kann. Und während ich dem Gedanken durch einen langen Umweg versuche gerecht zu werden, komme ich gerade um ein kleines Stückchen des Weges voran. Dazu kommt die Verbiegung der Hyperbata, die Unähnlichkeiten in den Fällen, die Verschiedenheit der Figuren und schließlich die, wie ich sage, Eigenheit der fremden und der einheimischen Sprache. Wenn ich aber wortgetreu übersetze, klingt es falsch. Wenn ich aber notgedrungen in der Wortordnung oder Wortwahl etwas ändere, scheine ich die Pflicht eines Übersetzers nicht zu erfüllen.“²⁵

22 Horst Weber, Von Hieronymus bis Schlegel, Vom Übersetzen und Übersetzern, Heidelberg 1996, S. 28 f.

23 Vgl. hierzu ausführlich G. J. M. Bartelink, Hieronymus - Liber de optimo genere interpretandi (Epistula 57): ein Kommentar, Leiden 1980, S. 1–8.

24 G. J. M. Bartelink, Hieronymus - Liber de optimo genere interpretandi (Epistula 57): ein Kommentar, S. 1.

25 Hieronymus, Liber de optimo genere interpretandi (Epistula 57): ein Kommentar, 57,5: *Dificile est alienas lineas insequentem, non alicubi excidere: et arduum, ut quae in alia lingua bene dicta sunt, eumdem decorem in translatione conservent. Significatum est aliquid unius verbi proprietate: non habeo meum quo id efferam: et dum quaero implere sententiam longo ambitu, vix brevis vitae spatia consummo. Accedunt hyperbatorum anfractus, dissimilitudines casuum, varietates figurarum: ipsum postremo suum, et, ut ita dicam, vernaculum*

Boethius' Übersetzungspraxis

Wenn Boethius sich nun für die wortgetreue Übersetzung entscheidet, ist damit jedoch keineswegs eine Abgrenzung von einem sinngetreuen Übersetzen gemeint. Vielmehr stellt er die Ansprüche an rhetorischen Glanz und sprachliche Anmut hinter den Maßstab zurück, der für die Übertragung eines philosophischen Textes zu gelten habe: die Bewahrung der *incorrupta veritas*, der unverfälschten Wahrheit. Da für Boethius, wie wir ausführlich zeigen konnten, das Wort selbst keine naturgemäße, notwendige Verbindung zum bezeichneten Gedanken besitzt, kann und muss bei einer Übersetzung der Sinn, d. h. dasjenige, worauf die Worte verweisen, stets der Maßstab sein. Die unverfälschte Wahrheit des aristotelischen Textes besteht für Boethius nicht in der Wortmaterie, sondern in der durch die Worte ausgedrückten Gedanken. Um diesen Fokus bei der Übersetzung nicht zu verlieren, schließt Boethius jedwede Rücksicht auf ästhetische Ansprüche aus.²⁶ Der zu übersetzende Text wird durch diese Methode gleichzeitig als autoritativer Basistext gekennzeichnet,²⁷ den es durch die Übersetzung im engeren Sinne zu bewahren gilt und der als getrennt von der Übersetzung im weiteren Sinne,²⁸ nämlich der weitreichenden Kommentierung, die erst erklärt, wie der Text zu verstehen ist, erkennbar sein muss.²⁹ Das bedeutet jedoch nicht, dass Boethius absurden, falsch klingenden, sprachlich unverständlichen oder unsinnigen Formulierungen den Vorrang gibt. Um den Sinn zu bewahren, sucht er in der Orientierung an der Ordnung des Textes lateinische Ausdrücke für entsprechende Begriffe und Formulierungen, die dem bezeichneten Gedanken entsprechen. Die Analyse seiner Begriffswahl für das Zeichenverhältnis ist, wie wir bereits sehen konnten, hierfür das prägnanteste Beispiel.³⁰ Boethius selbst beschreibt den Weg desjenigen, der etwas hört und lernt, als umgedreht zu dem Weg des Lehrenden und Vermittelnden.³¹ Für den Fall des Zeichenbegriffs bedeutet das, dass Boethius nicht die verschiedenen Vokabeln *σύμβολον* und *σημείον* übersetzt, sondern als Hörer und Lernender bemüht ist, die dadurch vermittelten Gedanken zu erfassen. Da es auch im Lateinischen Möglichkeiten gibt, verschiedene Akzente des Zeichenverhältnisses durch verschiedene Vokabeln

linguae genus. Si ad verbum interpretor, absurde resonant: si ob necessitatem aliquid in ordine, vel in sermone mutavero, ab interpretis videbor officio recessisse.

26 Vgl. hierzu auch Jonathan Barnes, *Boethius and the Study of Logic*, in: Margaret Gibson (Hg.), *Boethius. His Life, Thought and Influence*, Oxford 1981, S. 73–89, S. 77: „The Latin must be so close to the Greek that were the Greek text lost none of Aristotle's thought would be lost with it: if fidelity produces inelegance, so be it – elegance matters less than truth.“

27 Eine ähnliche Funktion erhält bei Hieronymus der Ausnahmefall der Wort-für-Wort-Methode der Übersetzung bei heiligen Texten.

28 Zum engeren und weiteren Sinn des boethianischen Übersetzungsprojekts vgl. Jonathan Barnes, *Boethius and the Study of Logic*, S. 74 f.

29 Vgl. Sten Ebbesen, *The Aristotelian Commentator*, S. 39: „He wanted, as far as possible, to keep his interpretation separate from the basic texts. For *how* to read the authoritative text, the reader would have to consult the commentaries.“

30 Vgl. ausführlich hierzu oben, S. 100ff.

31 Vgl. hierzu Taki Suto, *Boethius on Mind, Grammar and Logic*, S. 105–107.

auszudrücken, kam Boethius durch den textlichen und philosophischen Kontext, in dem diese Begriffe im ersten Kapitel von *De interpretatione* auftauchen, zu dem Schluss, dass sie auf dieselbe Art von Zeichenverhältnis verweisen. Als Übersetzer und Schreiber wird er nun zu dem Vermittelnden und sucht für den Gedanken bzw. den Sachverhalt die passende Vokabel. Warum *nota* hier eine passende Wahl gewesen sein könnte, haben wir bereits ausführlich erörtert.³²

Ebenfalls haben wir bereits darauf hingewiesen,³³ dass Boethius sich zwar gegen eine paraphrasierende Übersetzung entschließt, sich dabei aber nicht – wie Moerbeke es beispielsweise tut – derart sklavisch an die Textstruktur des Originals hält, dass er auch jede einzelne Partikel in seiner Übersetzung berücksichtigt. Auch eine Veränderung des Genus von Pronomina konnten wir zugunsten des Sinnerhalts in der Übersetzung des ersten Kapitels konstatieren. John Magee kommt hier zu dem deutlichen Schluss: „It seems clear that Boethius here translates for sense rather than for exactness.“³⁴

Die Mühe, von der Hieronymus spricht, die eine verständliche und verstehbare, an der Textstruktur des Originals orientierte Übersetzung macht, nimmt Boethius explizit auf sich, auch wenn es griechische Formulierungen gibt, mit denen eine längere Umschreibung im Lateinischen einfacher wäre als die Orientierung an der Knappheit des Originals.³⁵ Solange er dabei aber verständlich bleibt, zieht er die stilistische Orientierung an der prägnanten Ausdrucksweise des Originals einer eleganteren längeren Umschreibung vor. Wenn er jedoch fürchtet, dass eine Übertragung einer stilistischen Auslassung im Original das Verständnis für den lateinischen Leser verunmöglicht, fügt er in der Übersetzung auch den lateinischen Begriff für den Gedanken ein, auch wenn in seinem griechischen Text dafür keine Vokabel an der betreffenden Stelle steht. Entscheidend ist für ihn erstens, dass der Gedanke übersetzt wird, und zweitens, dass die Übersetzung für seine Leser verständlich ist. Ein wunderbares Beispiel für dieses Vorgehen reflektiert Boethius in seinem ersten Kommentar zum fünften Kapitel von *De interpretatione*:

„Aristoteles’ Text verhält sich hier nicht so, wie wir ihn oben gesetzt haben, sondern er lautet vielmehr so: *etenim hominis, si non aut est aut erit aut*

32 Vgl. oben Abschnitt 4.4, S. 100ff.

33 Vgl. oben S. 110f.

34 John Magee, *Boethius on Signification and Mind*, S. 51, Fn. 4.

35 Vgl. Boeth., in PH2, 70,20–71,3: „Er benutzt eine neue und überraschende Phrase: das, was umgibt. Und ich konnte es mit Blick auf das, was die lateinische Sprache erlaubt, nur mit viel Mühe und nach langer Überlegung mit diesem einzigen Ausdruck übersetzen. In griechischer Sprache ist das viel leuchtender ausgedrückt, dort steht nämlich: τὰ δὲ τὸν περίεξ. Derjenige, der im Griechischen kundig ist, erkennt, dass das um Längen besser klingt.“ (et novo admirabilique sermone usus est: quod complectitur. et nos id quantum Latinitas passa est transferre diu multumque laborantes hoc solo potuimus, Graeca vero oratione luculentius dictum est. ita enim habet τὰ δὲ τὸν περίεξ. quod qui Graeca linguae peritus est quantum melius Graeca oratione sonet agnoscit.) Vgl. zur Entwicklung der Wortwahl Boethius’ an dieser Stelle auch John Magee, *On the Composition and Sources of Boethius’ Second Peri Hermeneias Commentary*, S. 16.

fuit und so weiter. Die Auslassung des Philosophen muss so verstanden werden, dass er hier über die *ratio* spricht, d. h. über die Definition, die die Griechen *logos* nennen. Aber da er gerade den Satz behandelt hat, der bei den Griechen genauso, nämlich als *logos* bezeichnet wird, und jetzt aber über die *ratio* des Menschen, d. h. über die Definition reden möchte [...], gebraucht er nun ein allgemeines Wort und verweist zurück auf *logos*, worüber er weiter oben geredet hat, um diesmal jedoch nicht auf die Bedeutung und das Verständnis von Satz, sondern vielmehr auf die Bedeutung von *ratio* zu verweisen. Diese Erklärung soll nun all diejenigen Experten des Griechischen zufrieden stellen, die mir vorwerfen, dass ich ein Wort in meiner Übersetzung hinzugefügt habe, welches sich nicht im griechischen Text befindet. Ich habe nämlich das Wort mit Blick auf ein leichteres Verständnis des Lateinischen hinzugefügt, da es für diejenigen, die über den Satz reden, nicht möglich ist, gedanklich von *oratio* zu *ratio* zu gelangen, wenn dieses Wort (scil. *ratio*) nicht hinzugefügt wurde.“³⁶

Dieses Zitat³⁷ bestätigt erstens Boethius' Anspruch an seine eigenen Übersetzungen, wie er ihn in seinem zweiten Kommentar zur *Eisagogê* formuliert hat, nämlich dass seine Übersetzungen für den nur Latein verstehenden Leser auch ohne Kenntnis und Verständnis des griechischen Originals verstehbar sein sollen. Zweitens deutet die Entschuldigung gegenüber den vorweggenommenen Anschuldigungen möglicher Übersetzungsexperten die enormen Ansprüche seiner Zeit an die Exaktheit einer wortgetreuen Übersetzung an. Drittens aber verdeutlicht die Passage, dass Boethius Sinnerhalt und Verstehbarkeit einer wortwörtlichen Exaktheit vorzieht, ohne dabei den Maßstab der Übersetzung an Kriterien der Eleganz der Sprache zu legen.

Vier Typen des Umgangs mit Übersetzungen im engeren Sinn

Für die konkrete Übersetzung im engeren Sinn lassen sich bei Boethius folgende Fälle beobachten, wie er mit dem Anspruch einer Wort-für-Wort-Übersetzung umgeht.

36 Vgl. Boeth., in PH1, 72,23–73,13: Aristotelis Graecus textus non habet ita ut nos supra posuimus, sed hoc modo: etenim hominis, si non aut est aut erit aut fuit et cetera, subintellegendum relinquente philosopho, quod de ratione diceret id est definitione quam Graeci λόγον dicunt. sed cum supra de oratione tractasset, quae apud illos eodem modo λόγος vocatur, dum de hominis ratione id est definitione vellet dicere, [...] communionem vocabuli usus ad λόγον de quo superius tractabat rettulit, ut non orationem intellegeremus, sed potius rationem. de qua re illis nunc satisfacimus, si qui Graecae orationis periti nos forte culpabunt, cur quod illic non fuit nostrae translationi adiecerimus. nos enim ad faciliorem intellectum Latinae orationi famulantes hoc adposuimus, quia de oratione loquentibus intellectus ad rationem, nisi id esset adiectum, transferri non poterat.

37 Vgl. auch die ausführliche Analyse dieser Passage von John Magee, *On the Composition and Sources of Boethius' Second Peri Hermeneias Commentary*, S. 16 ff.

Erstens: Die Übersetzung bereitet ihm sprachlich keine Probleme und Boethius widmet sich der inhaltlichen Interpretation. Das gilt für die überwältigende Mehrheit seiner Übersetzungen. Hier unterscheidet er sich kaum von seinen griechischsprachigen Vorgängern. Einzig im Diskussionsstand zeigen sich Unterschiede, die jedoch nicht der Sprachbarriere geschuldet sind, sondern dem Umstand, dass das Publikum, für das Boethius schreibt, mit der aristotelischen Kommentartradition gänzlich unerfahren ist und Boethius diesbezüglich weniger voraussetzungsreich argumentieren kann als beispielsweise Ammonios. So erklärt Boethius an einigen Stellen nicht nur die sachlichen Zusammenhänge und Hintergründe des Geschriebenen, sondern auch die (philosophie-)historischen. Damit macht er nicht nur den Zusammenhang zwischen Worten, Gedanken und den Dingen begreiflich, sondern begründet auch, warum Aristoteles in einem Werk über den Aussagesatz überhaupt auf diesen Zusammenhang verweist:

„Weil dies bei den älteren Philosophen bis in die Zeit des Aristoteles hinein ein Streitpunkt darstellte, war es notwendig für jeden, der *Nomina* und *Verba* als bezeichnende definieren wollte, zuerst zu erklären, worauf diese überhaupt verweisen.“³⁸

Den Grund für einige Äußerungen des Aristoteles müsse man folglich in dem Diskussionsstand der Zeit suchen, den Boethius für sein in dieser Hinsicht unkundiges Publikum aufarbeitet. Entsprechend gibt er zusätzlich jahrhundertealte Debatten zwischen Aristotelesauslegern unter sich oder zwischen peripatetischen, akademischen und hellenistischen Schultraditionen wieder, auf die Ammonios verzichten kann, weil sie bekannt, bereits geklärt oder nicht mehr aktuell sind.³⁹ Ansonsten unterscheidet sich Boethius, in der Art, wie er mit dem zu kommentierenden Text umgeht, in den meisten Fällen nicht von seinen griechischsprachigen Vorgängern.⁴⁰ Er stellt ein aristotelisches Lemma in Übersetzung zur Verfügung und differenziert inhaltlich, ohne das Übersetzen zu thematisieren. In wenigen Fällen fügt er, ohne zu Problematisieren, in Einschüben das griechische Wort für einige Begriffe ein, z. B.: „...imaginationens, quas Graeci φαντασίαις nominant [...]“⁴¹ oder: „[...] locutio fit quae Graece dicitur λέξις. lo-

38 Boeth., in PH2, 27,6–10: cum igitur ista esset contentio apud superiores et haec usque ad Aristotelis pervenisset aetatem, necesse fuit qui nomen et verbum significativa esset definiturus praediceret quorum ista designativa sint.

39 Zum Unterschied der historischen Gegebenheiten beider Kommentare, vgl. auch John Magee, *On the Composition and Sources of Boethius' Second Peri Hermeneias Commentary*, S. 44. Zu den Funktionen der Wiedergabe der Position für das pädagogische Konzept Boethius' vgl. unten Abschnitt 5.4, S. 150ff. Zu den Quellen vgl. unten S. 163ff.

40 Dies verwundert wenig, da er sich explizit an diese, insbesondere an Porphyrios, orientiert, vgl. Boeth., in PH2, 7,5–7: cuius expositionem nos scilicet quam maxime a Porphyrio quamquam etiam a ceteris transferentes Latina oratione digessimus. Oder auch: Simpl. in cat. 160A: Haec quidem est tempori introductionis, et simplicis expositionis apta sententia, quam nos nunc Porphyrium sequentes, quod videbatur expeditior esse planiorque digessimus. Vgl. ausführlich zum Umgang mit anderen Interpreten unten Abschnitt 5.4, S. 150ff.

41 Boeth., in PH2, 27,26–28,1.

cutio enim est articulata vox (neque enim hunc sermonem id est λέξιτιν dictionem dicemus, idcirco quod φάσιτιν dictionem interpretamur, λέξιτιν vero locutionem).⁴²

Bisweilen entdeckt er in einigen der wenigen lateinischen Übersetzungen eines Vorgängers haarsträubende Fehler, die er dann auch thematisiert. Beispielhaft hierfür ist eine Übersetzung der porphyrischen Einleitung in die Logik durch Victorinus, deren Mangelhaftigkeit Boethius erst dazu bringt, ausschließlich mit eigenhändig angefertigten Übersetzungen zu arbeiten. So setzt Victorinus das griechische *analogon* mit *alogon* gleich, übersetzt *analogon* mit *inrationabilis* (unbestimmt) statt mit *proportionabilis* (verhältnismäßig) und definiert sinnwidrig das aristotelische *eidos*, also die Formbestimmtheit eines jeden Körpers, als frei von *logos*, als unbestimmt.⁴³

In all den hier angesprochenen Fällen stellt die Übersetzung für Boethius kein offenkundiges Problem, keine Hürde dar. Verweise zu griechischen Begriffen werden entweder übergangen, da er ohnehin bei seinen Lesern Griechischkenntnisse nicht voraussetzt, oder nur fußnotenartig angeführt. Auch im letzten Fall, dem der Verbesserung eines Vorgängers, ist die Lage derart deutlich, dass es keine übersetzungstheoretischen Diskussionen gibt. Boethius konzentriert sich also überwiegend auf die Diskussion des Inhalts, ohne seine Übersetzungspraxis zu thematisieren. In den Ergebnissen ist er damit in derselben Weise überzeugend oder streitbar wie seine griechischsprachigen Vorgänger.

Anders sieht es, *zweitens*, dort aus, wo er eventuelle Übersetzungsschwierigkeiten schweigend übergeht und sprachliche Differenzierungen des Originals durch eine einheitliche Übersetzung einebnet. Gerade weil er um jedes Wort ringt und für jedes Wort ein in der Nuance passendes Pendant im Lateinischen sucht, ist es besonders auffallend, wenn er beispielsweise die beiden verschiedenen Worte, die Aristoteles für Zeichen verwendet, mit einem einzigen übersetzt. Da Boethius für mehrere Jahrhunderte die Grundlage für die Aristoteles-Lektüre im Lateinischen darstellte, ebnete er hierdurch für zahlreiche Generationen einen Unterschied ein, den Aristoteles scheinbar machte. Auf die Gründe für Boethius' Entscheidung sind wir bereits ausführlich eingegangen.⁴⁴ Der zentrale Punkt ist hier für uns, dass Boethius eine Entscheidung traf und mit seiner Interpre-

42 Boeth., in PH2, 5,4–8.

43 Vgl. Boeth., in Isag. 1, 95,11–96,5: eodem enim modo ex materia et figura species cuiuscumque illius fictionis formata est, quemadmodum ex genere uel differentii species cuiuscumque illius animantis inanimantisue formatur. quod Victorinus scilicet intellexisse minus uidetur. nam quod Porphyrios ἀνάλογον dixit, id est proportionale, ille sic accepit quasi ἄλογον diceret, id est inrationale. adque ideo in loco ubi habet hoc modo scriptum: omnes namque res ex forma et materia consistunt, ipsa autem forma inrationabilis est, tollendum est inrationabilis est et ticendum proportionabilis est. et subterius paululum ubi habet: iam omne genus simile materiae est et consistit inrationale, tollendum inrationale et ponendum est proportionale, ut sit et consistit proportionaliter. nam quae proportio est figurae ad materiam in efficienda cuiuslibet corporis fictione, eadem est proportio differentiae ad genus in efficienda cuiuslibet specie animati atque inanimati.

44 Vgl. oben Abschnitt 4.4, S. 100ff.

tation – nämlich derjenigen, die zu dem Schluss kommt, dass die sprachliche Differenzierung hier keine Rolle spielt – die Aufmerksamkeit des nur lateinisch-verstehenden Lesers damit von bestimmten, womöglich irreführenden Fragen weglenkte. Wenn hier, wie Umberto Eco es formuliert, von der „first sad tale of confusion“,⁴⁵ geschrieben wird oder, wie bei Norman Kretzmann, von einem schlimmen Fehler mit nachhaltiger Wirkung für die Geschichte der Semantik die Rede ist,⁴⁶ sind diese Urteile vor allem Ergebnisse einer bestimmten Lesart und Auslegung.

Boethius' zitiertes Ziel der wortgetreuen, ehrlichen Übersetzung bleibt eben nur ein deutlicher, entschuldigender Verweis auf seinen eher trockenen Stil, aber kein Hinweis darauf, dass Wahrheitstreue mit bloßer Worttreue zu erreichen ist. Die in *De interpretatione* gegebene Sprachtheorie begründet die Unmöglichkeit eines Eins-zu-Eins-Verhältnisses (Eineindeutigkeit) von Denken und Sprache. Derselbe Gedanke lässt sich auch in verschiedenen sprachlichen Ausdrücken wiedergeben. Boethius, das zeigt dieses Beispiel deutlich, erkennt das, bleibt trotz seiner Orientierung am Wort in seiner Übersetzung stets auf den Sinn fokussiert und sieht sich zu der Nachahmung von Unterschieden, die nur die Wortmaterie betreffen, nicht verpflichtet.

Neben der unbedenklichen, nicht problematisierten Übersetzung und der heikleren, nicht problematisierten Übersetzung gibt es noch die Fälle, in denen Boethius die Übersetzung explizit problematisiert: Eher unkompliziert sind, *drittens*, die Fälle, in denen Boethius im griechischen Text ein Wort für einen Gedanken findet, für den die lateinische Sprache kein Wort hat. In diesem Fall umschreibt Boethius den zu benennenden Sachverhalt, verweist auf die Lücke des lateinischen Vokabulars und schafft dafür ein neues lateinisches Wort. Hier bedarf es zusätzlich einer Erklärung. Ein Beispiel dafür ist Boethius' Umgang mit dem griechischen Wort νοητά, welches die Dinge bezeichnet, die immer mit sich selbst identisch und ausschließlich mit der Vernunft einsehbar sind. Er erklärt, dass er für einen solchen Erkenntnisgegenstand keinen lateinischen Ausdruck finden konnte und sich selbst ein Wort dafür zusammengestellt hat: *intellectibilia* – die allein von Geist und Intellekt erfassbaren Dinge.⁴⁷ Auch wenn das Lateinische hierfür bislang kein Pendant gebildet hatte, führt diese Lücke für Boethius zu keinen Problemen, da er das zu Benennende eindeutig umschreiben und dafür dann einen Begriff einführen kann.

⁴⁵ Umberto Eco, Signification and Denotation from Boethius to Ockham, S. 6.

⁴⁶ Vgl. Norman Kretzmann, Semantics, History of, in: P. Edwards (Hg.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 7, New York / London 1967.

⁴⁷ Vgl. Boeth., in *Isag.* 1, 8,11–18: Νοητά, inquam, quoniam Latino sermone numquam dictum repperi, intellectibilia egomet mea uerbi compositione uocauī. est enim intellectibile quod unum atque idem per se in propria semper diuinitate consistens nullis umquam sensibus, sed sola tantum mente intellectuque capitur. Quae res ad speculationem dei atque ad animi incorporalitatē considerationemque uerae philosophiae indagatione componitur. quam partem Graeci θεολογίαν nominant.

Problematisch hingegen sind, *viertens*, diejenigen Ausdrucksformen, bei denen Boethius in seinem Übersetzungsbemühen an Grenzen stößt. Bestimmte Formulierungen sind für ihn einfach nicht angemessen übersetzbar, so dass er sich mit suboptimalen Lösungen zufrieden geben muss. Als Beispiel kann folgender Fall aus seinem *De interpretatione*-Kommentar dienen:

„Er benutzt eine neue und überraschende Phrase: das, was umgibt. Und ich konnte es mit Blick auf das, was die lateinische Sprache erlaubt, nur mit viel Mühe und nach langer Überlegung mit diesem einzigen Ausdruck übersetzen. In griechischer Sprache ist das viel leuchtender ausgedrückt, dort steht nämlich: τὰ δὲ τὸν περίξ. Derjenige, der im Griechischen kundig ist, erkennt, dass das um Längen besser klingt.“⁴⁸

In den wenigen Fällen, die Boethius explizit macht, betrifft diese Problematik jedoch vor allem Ausdruck und Stil.⁴⁹ Erkannte Sachverhalte lassen sich umschreiben oder beschreiben und gehen durch die Sprachbarriere nicht verloren.⁵⁰ In diesem Fall ist die Arbeit des lateinischen und des griechischen Interpreten identisch. Unübersetzbar sind hingegen oft stilistische Elemente, d. h. Möglichkeiten, die die Grammatik der einen Sprache bietet (wie z. B. die Substantivierung von Adverbien im Griechischen), die die andere nicht hat. Solche kosmetischen Aspekte spielen jedoch für Boethius, wie bereits ausgeführt, im Rahmen seines philosophischen Übersetzungsprojekts eine enorm untergeordnete Rolle.

Übersetzung im weiteren Sinn

Noch einmal hervorzuheben ist hier, dass für Boethius die Übersetzung eines platonischen oder aristotelischen Textes nicht mit der wortwörtlichen Übertragung endet. Mindestens die Flankierung der Textübersetzung durch einen Kommentar setzt er sich in seinem Übersetzungsprojekt als Ziel. Übersetzung und Kommentierung erscheinen in der Ausformulierung seines Plans ganz selbst-

48 Boeth., in PH2, 70,20–71,3: et novo admirabilique sermone usus est: quod complectitur. et nos id quantum Latinitas passa est transferre diu multumque laborantes hoc solo potuimus, Graeca vero oratione luculentius dictum est. ita enim habet τὰ δὲ τὸν περίξ. quod qui Graeca linguae peritus est quantum melius Graeca oratione sonet agnoscit.

49 Ausführlich zu Boethius' Verhältnis zum Lateinischen vgl. unten Abschnitt 5.3, S. 150ff.

50 Der entscheidende Schritt in der Vermittlung findet – unabhängig von der benutzten Sprache – auf dem Weg vom Gedanken zum Wort statt. Hier können auch innerhalb einer Sprache Missverständnisse entstehen, die es durch Be- und Umschreibung zu beheben gilt. Boethius beschreibt diese Problematik explizit, vgl. Boeth., in PH2, 40,12–22: nam et qui dicit ad unam quamlibet rem commodat animum, scilicet quam intellegens voce declarat, et unum rursus intellectum quemlibet is qui audit expectat. quod si, cum uterque ex uno nomine res diversas intellegunt, ille qui nomen aequivocum dixit designet clarius quid illo nomine significare voluerit, accipit mox qui audit et ad unum intellectum utriusque conveniunt, qui rursus fit unus apud eosdem illos apud quos primo diversae fuerant animae passiones propter aequivocationem nominis. Vgl. ausführlich zur Sprachbildung unten S. 119ff. sowie zu den Konsequenzen für das Übersetzungsverständnis Abschnitt 5.1, S. 125ff.

verständlich nebeneinander.⁵¹ In der Praxis der Umsetzung beließ Boethius es nicht bei einer Kommentierung, sondern schuf mehrfach dergleichen zwei, eine für die Einsteiger, eine für fortgeschrittene Schüler, und ergänzte seine Lehre um weitere selbstständig verfasste Handbücher und Kompendien.⁵²

Mit Blick auf diese Art der Umsetzung seines Übersetzungsprojekts wird auch deutlich, wie wichtig ihm die Vermittlung des platonisch-aristotelischen Denkens in seinen Zusammenhängen ist. Er ist sich der Tatsache bewusst, dass der Weg des Schülers vom gehörten oder gelesenen Wort zum damit ausgedrückten Gedanken voller Hindernisse steckt, so dass er es sich zur zentralen Aufgabe seines Übersetzungsprojekts macht, die Zusammenhänge verstehbar zu machen, die in aller Kürze und Prägnanz in den Texten des aristotelischen *Organons* zu finden sind. Boethius kann bei seiner antizipierten Leserschaft jedoch weniger auf eine lange Schultradition und damit auf Kenntnisse von Texten, Diskussionen und bereits gelösten Problemen setzen und muss seine Ausführungen entsprechend ausführlicher gestalten. Bevor wir einen Blick auf die didaktischen Aspekte im Rahmen seiner Kommentierungstätigkeit werfen, wollen wir den bildungssoziologischen Voraussetzungen, vor denen Boethius sein Projekt entwarf, auf den Grund gehen. Hierfür soll die Entwicklung des Verhältnisses der lateinischen Bildungsschicht zum Griechischen bzw. zur griechischsprachigen Philosophie skizziert werden, um die formalen Bedingungen seines Projekts im

51 Vgl. Boeth., in PH2, 79,9–80,6: mihi autem si potentior divinitatis adnuerit favor, haec fixa sententia est, ut quamquam fuerint praeclara ingenia, quorum labor ac studium multa de his quae nunc quoque tractamus Latinae linguae contulerit, non tamen quendam quodammodo ordinem filumque et dispositione disciplinarum gradus ediderunt ego omne Aristotelis opus, quodcumque in manus venerit, in Romanum stilum vertens eorum omnium commenta Latina oratione perscribam, ut si quid ex logicae artis subtilitate, ex morales gravitate peritiae, ex naturalis acumine veritatis ab Aristotele conscriptum sit, id omne ordinatum transferam atque etiam quodam lumine commentationis inlustrem omnesque Platonis dialogos vertendo vel etiam commentando in Latinam redigam formam. his peractis non equidem contempserim Aristotelis Platonisque sententias in unam quodammodo revocare concordiam eosque non ut plerique dissentire in omnibus, sed in plerisque et his in philosophia maximis consentire demonstrarem.

52 Vgl. unten S. 150. Vgl. zum Anspruch des dreigestuften Übersetzungsprojektes Boeth., in PH2, 250,20–251,15: Est quidem libri huius (de interpretatione apud Latinos, apud Graecos vero Περὶ ἑρμηνείας inscribitur) obscura oratione series obscurissimis adjecta sententiis atque ideo non hunc magnis expedissem voluminibus, nisi etiam nihil labori concedens quam pote planissime quod in prima editione altitudinis et subtilitatis omiseram secunda commentatione conplerem. sed danda est prolixitati venia et operis longitudo libri obscuritate pensanda est. sunt tamen gradus apud nos satisfacientes lectorum et diligentiae et fastidio cupientium facillime magna cognoscere. huius enim libri post has geminas commentationes quoddam breviarium facimus, ita ut in quibusdam et fere in omnibus Aristotelis ipsius verbis utamur, tantum quod ille brevitate dixit obscure nos aliquibus additis dilucidiorum seriem adiectione faciamus, ut quasi inter textus breviter commentationisque diffusionem medius ingrediatur stilus diffuse dicta colligens et angustissime scripta diffundens. Vgl. zur Umsetzung u. a. Jonathan Barnes, Boethius and the Study of Logic, S. 74 f. sowie ausführlich John Marenbon, Boethius, S. 17–42.

Allgemeinen und seiner pädagogischen Maßnahmen im Besonderen besser verstehen zu können.

5.3 Zur Entwicklung der Bedeutung des Lateinischen für die Philosophie

Entdeckung des Lateinischen als Sprache der Philosophie in der späten Republik

Cicero hatte (sich) noch zu rechtfertigen, warum philosophische Texte der Griechen überhaupt ins Lateinische übertragen werden sollten.⁵³ Zwei Dinge sprächen nämlich dagegen: zum einen der Zweifel am Medium, ob die lateinische Sprache überhaupt in der Lage sei, die philosophischen Differenzierungen des Griechischen auszudrücken, zum anderen der Zweifel an der Nachfrage, ob philosophische Texte überhaupt eine interessierte Leserschaft fänden.⁵⁴ So antwortet Varro in Ciceros *Academica* auf die Frage, warum er das philosophische Genre in seinem Schaffen bislang ausgelassen habe, dass er glaube, dass der in der griechischen Philosophie Geschulte ohnehin auf die griechischen Texte zurückgreifen werde, während derjenige, der von der griechischen Bildung abgeschreckt sei, weder das Interesse noch die intellektuelle Kapazität für die Philosophie aufbringen werde.⁵⁵ Den Einwand, dass philosophische Texte auszusparen seien, da es kein interessiertes Publikum hierfür gebe, kontert Cicero mit der Forderung, dass auch philosophische Texte sprachlichen und stilistischen Ansprüchen folgen müssten. Denn:

„[...] wenn jemand seine Gedanken schriftlich verewigen möchte, der nicht in der Lage ist, diese weder in eine angemessene Ordnung noch zum Strahlen zu bringen, noch den Leser durch einen gewissen Genuss anzulocken vermag, so stellt das einen maßlosen Missbrauch von Freizeit und Wissenschaft dar.“⁵⁶

53 Vgl. ausführlich hierzu Thorsten Fögen, *Patrii sermonis egestas: Einstellungen lateinischer Autoren zu ihrer Muttersprache. Ein Beitrag zum Sprachbewußtsein in der römischen Antike*, Vol. 150, S. 79–105.

54 Vgl. hierzu auch den Einstieg zu Ciceros *De finibus bonorum et malorum* (Cic. fin. I.1).

55 Vgl. Cicero, *Acad.*, I.ii.4: *nam cum philosophium viderem diligentissime Graecis litteris explicatam, existimavi si qui de nostris eius studio tenerentur, si essent Graecis doctrinis eruditi, Graeca potius quam nostra lecturos, sin a Graecorum artibus et disciplinis abhorrent, ne haec quidem curaturos, quae sine eruditione Graeca intellegi non possunt. itaque ea nolui scribere quae nec indocti intellegere possent nec docti legere curarent.*

56 Cicero, *Tusculanae Disputationes*, hg. von M. Pohlenz, Leipzig 1918, 1.6: *sed mandare quemquam litteris cogitationes suas, qui eas nec disponere nec inlustrare possit nec delectatione aliqua allicere lectorem, hominis est intemperanter abutentis et otio et litteris.*

Wenn Inhalt und Stil stimmten, spräche nichts dagegen, auch anspruchsvollen Stoff in lateinischer Sprache wiederzugeben. Denn „gute Dinge, die mit gewählten Worten würdevoll und glänzend formuliert sind: wer will das nicht lesen?“⁵⁷

Den Minderwertigkeitsgedanken und der Verachtung gegenüber der eigenen lateinischen Sprache und Kultur begegnet Cicero mit ausdrücklichem Bewusstsein von der Stärke der eigenen Sprache: Das Lateinische sei demnach nicht, wie allgemein geglaubt werde, eine Sprache voller Mängel, sondern vielmehr sogar wesentlich reicher als das Griechische:⁵⁸

„Ich habe auch schon oft gesagt, und zwar auch unter Klagen nicht nur der Griechen, sondern auch derjenigen, die eher Griechen als die Unsrigen sein wollen, dass wir an Reichtum der Wörter den Griechen nicht nur nicht unterlegen, sondern hierin ihnen gar überlegen sind.“⁵⁹

Die Aufgabe sei es nun, so Cicero, mithilfe dieser reichen Sprache auch Disziplinen zu behandeln, die bislang vorrangig und fast ausschließlich in griechischer Sprache diskutiert worden seien, ohne dabei jedoch krampfhaft auf diejenigen Begriffe zu verzichten, die durch alltäglichen Gebrauch bereits Teil der lateinischen Sprache geworden sind, wie z. B. Philosophie, Rhetorik oder Grammatik.⁶⁰

Etablierung des Lateinischen in der frühen Spätantike

Wir können hier leider unmöglich die Entwicklung der lateinischsprachigen Philosophie von Cicero bis Boethius detailliert nachzeichnen,⁶¹ doch wenigstens die Tendenz deutlich markieren. Ciceros Plädoyer für das Lateinische und seine geleistete Pionierarbeit entfalteten langsam aber stetig ihre Wirkung. Während im dritten Jahrhundert die Liturgie in der Römischen Kirche noch auf Griechisch gefeiert wurde und Plotin seinen Unterricht in Rom in griechischer Sprache durchführte,⁶² verringerte sich das Gewicht des Griechischen für das intellektuelle

57 Cic. fin. I.8: res vero bonas verbis electis graviter ornatque dictas quis non legas?

58 Vgl. Cic. fin. I.10: Latinam linguam non modo non inopem, ut vulgo putarent, sed locupletiorum etiam esse quam Graecam.

59 Cic. fin. III.5: et quoniam saepe diximus, et quidem cum aliqua querela non Graecorum modo, sed eorum etiam, qui se Graecos magis quam nostros haberi volunt, nos non modo non vinci a Graecis verborum copia, sed esse in ea etiam superiores.

60 Vgl. Cic. fin. III.5.

61 Einen guten Überblick über den Bildungs- und Philosophiebetrieb im kaiserzeitlichen und spätantiken Rom bieten Johannes Hahn, *Der Philosoph und die Gesellschaft. Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit*, Stuttgart 1989; Ilsetraut Hadot, *Der Philosophische Unterrichtsbetrieb in der Römischen Kaiserzeit*; Edward J. Watts, *City and school in late antique Athens and Alexandria*, Berkeley, Los Angeles, London 2006, S. 1–23 sowie Johannes Hahn, *Aristokratie und Philosophie im Imperium Romanum: Philosophische Bildung, soziale Identität und Elitekultur in der Kaiserzeit*, in: *Gymnasium* 117, 2010, S. 425–450.

62 Vgl. hierzu John Morrhead, *Boethius' Life and the World of Late Antique*, in: John Marenbon (Hg.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, 2009, S. 24–28.

Leben in Rom fortan immens.⁶³ Augustinus lernte im vierten Jahrhundert zwar im Rahmen der römischen Schultradition noch Griechisch,⁶⁴ entwickelte aber hierin nicht sonderlich viel Leidenschaft und Expertise.⁶⁵ Dies musste er auch nicht mehr tun, um sich philosophisch bilden zu können, da all seine theologischen⁶⁶ und philosophischen Grundlagentexte bereits auf Latein vorlagen. Bei Platon griff er auf Ciceros, Chalcidius' oder Apuleius' Übersetzungen zurück; für die aristotelischen Kategorien hatte er Zugriff auf die Übersetzung von Marius Victorinus. Ebenfalls profitierte er von dessen Übersetzung der Plotinschriften. Auch Porphyrios und Asklepios las er in lateinischer Übersetzung.⁶⁷ Die grundsätzlichen Einwände gegen die Potenz des Lateinischen, bestimmte Textsorten angemessen ausdrücken zu können, sind gewichen, auch wenn Augustinus selbst noch die Klarheit des Griechischen hervorhebt⁶⁸ und in bestimmten Fällen das Defizit der lateinischen Sprache für die angemessene Erfassung vor allem der griechischen Partikeln oder bestimmter philosophischer Termini benennt.⁶⁹ Eine allgemeine Ungeeignetheit der lateinischen Sprache für die Philosophie der Griechen wird nicht mehr attestiert. Im Gegenteil: Die Nachfrage ist vorhanden und Übersetzungen ins Lateinische werden gefordert, nicht nur von den alten ‚Klassikern‘, auch von aktuellen Texten. Augustinus spricht die Hürde, die die griechische Sprache mittlerweile für die Kenntnisnahme von bestimmten Schriften hat, selbst an und fordert als Konsequenz keineswegs eine bessere Ausbildung im Griechischen, sondern die Erstellung von Übersetzungen, um den Zugang

63 Vgl. Pierre Courcelle, *The Latin Writers and Their Greek Sources*, Cambridge 1969, S. 131–148.

64 Vgl. u. a. Augustinus, *Confessionum libri XIII (Confessiones)*, hg. von M. Skutella, Stuttgart 1969, 1.23.

65 Vgl. u. a. seine Selbstauskünfte in Augustinus, *Contra litteras Petilian, Epistula ad catholicos de secta Donatistarum, Contra Cresconium grammaticum et Donatistam*, CSEL 52, hg. von M. Petschenig, Wien 1909, 2,91 sowie insb. Augustinus, *De Trinitate Libri XV*, CCL 50, hg. von W. J. Mountain, Turnholt 1968, 3,1; ausführlich zum Griechischen des Augustinus Henri-Irénée Marrou, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1982, S. 25–41, insb. S. 28: „Die Texte zeugen für eine gewisse Sprachkenntnis, lassen jedoch nicht auf eine wirkliche Sprachbeherrschung, auf echte Vertrautheit mit griechischem Denken und Schrifttum schließen.“ Vgl. auch Pierre Courcelle, *The Latin Writers and Their Greek Sources*, S. 149–196. Einen ausführlichen Überblick zur Forschungsdiskussion der augustininischen Sprachkenntnisse findet sich bei Rebekka S. Schirner, *Inspice diligenter codices Inspice diligenter codices. Philologische Studien zu Augustins Umgang mit Bibelhandschriften und -übersetzungen*, 2015, S. 357–361.

66 Bei den christlichen Autoren bevorzugte er die lateinischen Kirchenväter oder die übersetzten Schriften der griechischen, vgl. Henri-Irénée Marrou, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*, S. 33. Zum Umgang Augustinus' mit den Bibelübersetzungen vgl. sehr detailliert Rebekka S. Schirner, *Inspice diligenter codices*.

67 Vgl. hierzu Henri-Irénée Marrou, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*, S. 30–34.

68 Vgl. Augustinus, *De Civitate Dei XII*, hg. von B. Dombart und A. Kalb, Leipzig 1927/1928, 8,2.

69 Vgl. Thorsten Fögen, *Patrii sermonis egestas: Einstellungen lateinischer Autoren zu ihrer Muttersprache. Ein Beitrag zum Sprachbewußtsein in der römischen Antike*. Vol. 150, S. 222.

auch denjenigen zu ermöglichen, denen die Zeit oder die Kenntnisse fehlen, das Griechische in größerem Umfang zu verstehen.⁷⁰

Zunehmende Verdrängung des Griechischen am Ende der Spätantike

Weitere 150 Jahre später lassen sich drei Tendenzen feststellen. *Erstens*, das Lateinische hat sich unabhängig vom behandelten Gegenstand als die Bildungssprache für alle Bereiche durchgesetzt, so dass ausreichende Kenntnisse des Griechischen auch in höheren Bildungskreisen nicht mehr als selbstverständlich vorausgesetzt werden konnten.⁷¹ Obgleich sich im sechsten Jahrhundert unter der Politik Theoderichs zunächst eine neue Offenheit und Neugier gegenüber der griechischen Sprache und Literatur in Italien entwickelte und vor allem im Kreis um Symmachus, Boethius und Cassiodor⁷² das Interesse an und die Vermittlung von griechischer Kultur neu aufblühte,⁷³ konnten Griechischkenntnisse nun kaum mehr vorausgesetzt werden, so dass die Stärkung und Einführung griechischer Bildungskultur in jener Zeit nicht durch Intensivierung des Griechischunterrichts, sondern vor allem über Übersetzungsprojekte angestrebt wurde.⁷⁴ Als Liturgiesprache hatte sich das Lateinische fest etabliert und die Vorbehalte gegenüber einer grundsätzlichen Dürftigkeit des Lateinischen⁷⁵ im Vergleich zum Griechischen, so dass bestimmte Themen von einer Behandlung in lateinischer Sprache ausgeschlossen wären, haben sich gänzlich aufgelöst.

Boethius selbst hebt zwar an wenigen Stellen die sprachliche Eleganz und Ausdrucksmöglichkeit des Griechischen für bestimmte Fälle gegenüber dem La-

70 Vgl. z. B. seinen Brief an Hieronymus, mit der Bitte, die Lehren der östlichen Häretiker zusammenzufassen: Augustinus, *Epistulae* 31–123, CSEL 34/2, hg. von A. Goldbacher, Wien 1898, 40,6: *in notitiam eorum quibus aut non vacat propter alia negotia, aut non valent propter alienam linguam tam multa legere atque cognoscere.*

71 Vgl. John Morrhead, *Boethius' Life and the World of Late Antique*, S. 27. Vgl. Courcelles Studie „Greek Studies in Italy“ in Pierre Courcelle, *The Latin Writers and Their Greek Sources*, S. 131–148, insb. das Fazit: *“We may measure the sharp decline that the invasions of the barbarians produced in succeeding generations and the danger to which culture, recently still so flourishing, was exposed. It is no exaggeration to say that in the middle of the fifth century, apart from a few experts, the most cultured men in Italy, whether lay or cleric, had become incapable of reading Greek and that the concept of culture itself was compromised thereby.”* Pierre Courcelle, *The Latin Writers and Their Greek Sources*, S. 148.

72 Vgl. u. a. zum platonischen Kern der cassiodorischen Bildungsgemeinschaft Günter Ludwig, Cassiodor. *Über den Ursprung der abendländischen Schule*, Frankfurt am Main 1967, S. 150.

73 Vgl. Pierre Courcelle, *The Latin Writers and Their Greek Sources*, S. 274 f.: *It was the era of the triumph of Hellenism in Italy [...] the real artisan of the renaissance in literature and science is Boethius. He had a clear consciousness that Hellenic literature alone could help to raise the level of studies in the west, and he tried to establish a Latin scholasticism similar to that which then prevailed in the Hellenic East.*

74 Vgl. auch Pierre Courcelle, *The Latin Writers and Their Greek Sources*, S. 330: *“Was it not illogical to want to restore Greek culture by means of translations?”*

75 Zum Thema der Dürftigkeit der lateinischen Sprache, der *Patrii Sermonis Egestas*, vgl. ausführlich Thorsten Fögen, *Patrii sermonis egestas: Einstellungen lateinischer Autoren zu ihrer Muttersprache. Ein Beitrag zum Sprachbewußtsein in der römischen Antike*. Vol. 150.

teinischen hervor.⁷⁶ Auch bemängelt er vereinzelt fehlende etablierte Begriffe, so dass er selbst erst Neubildungen oder metaphorische Übertragungen vornehmen muss, um Fremdwörter zu vermeiden.⁷⁷ Zusätzlich widerspricht er vor allem explizit der ciceronischen Polemik, dass das Griechische ausdrucksärmer als das Lateinische sei.⁷⁸ Doch ein grundsätzlicher Einwand, mittels lateinischer Sprache philosophische Zusammenhänge nur ungenügend darstellen zu können, findet sich bei ihm nicht.⁷⁹ Das widerspräche sowohl seinen sprachtheoretischen Erörterungen als auch seiner Übersetzungspraxis, da die Bindung zwischen Gedanken und Worten keine natürliche und feste, sondern eine konventionelle und damit sowohl auflös- als auch neu herstellbare sei. Konzepte, zu denen es in einer Sprache keine Begriffe oder mehrdeutige Begriffe gibt, müssen demnach, wie wir bereits sahen, durch Wortneuschöpfungen inklusive Erklärungen oder durch Umdeutung, Bedeutungserweiterung oder Bedeutungsbeschränkung etablierter Vokabeln eingeführt werden.

Das Problem für den philosophisch interessierten lateinischsprechenden Bürger besteht demnach nicht in der Minderwertigkeit der eigenen Sprache, sondern, und das ist die *zweite* zu beobachtende Tendenz, in der zurückgehenden Verfügbarkeit der griechischen, paganen Texte.⁸⁰ Boethius' Anspruch, sei-

⁷⁶ Vgl. u. a. Boeth., in PH2, 70,20–71,3.

⁷⁷ Vgl. Boeth., in Isag. 1, 8,11–18 oder Boethius, Contra Eutychem et Nestorium, in: Michael Elsäßer (Hg.), Die theologischen Traktate: lateinisch-deutsch, Hamburg 1988, 23–29: Longe vero illi signatius naturae rationalis individuum subsistentiam ὑποστάσεως nomine vocaverunt; nos vero, per inopiam significantium vocum, translaticiam retinimus nuncupationem, eamque quam illi ὑπόστασιν dicunt, personam vocantes. Sed peritior Graecia sermone, ὑπόστασιν vocat individuum subsistentiam.

⁷⁸ Vgl. Boeth., Contra Eutychem. 57–62: Neque enim verborum inops Graecia est, ut Marcus Tullius alludit; sed essentiam, subsistentiam, substantiam, personam totidem nominibus reddit: essentiam quidem οὐσίαν, subsistentiam vero οὐσίωσιν, substantiam ὑπόστασιν, personam πρόσωπον appellans.

⁷⁹ Bei Cassiodor findet sich gar ein Lob an Boethius, er hätte durch seine Übersetzung den nunmehr bloß lateinischsprechenden Sizilianern ihren Archimedes zurückgegeben, vgl. Cassiodorus, Auctores antiquissimi 12: Cassiodori Senatoris Variarum, Monumenta Germaniae Historica, hg. von Theodor Mommsen, Berlin 1898, ep. 45 = PL69, 539C: Sic enim Atheniensium scholas longe positus introisti; sic palliatorum choris miscuisti togam, ut Graecorum dogmata doctrinam feceris esse Romanam. Didicisti enim qua profunditate cum suis partibus speculativa cogitetur; qua ratione activa cum sua divisione discatur: deducens ad Romuleos senatores quidquid Cecropidae mundo fecerant singulare. Translationibus enim tuis Pythagoras musicus, Ptolemaeus astronomus leguntur Itali. Nicomachus arithmeticus, geometricus Euclides audiuntur Ausoniis. Plato theologus, Aristoteles logicus Quirinali voce disceptant. Mechanicum etiam Archimedes Latiale Siculis reddidisti.

⁸⁰ Vgl. trotz der kurzzeitigen, verhältnismäßigen Blüte des Hellenismus im späten fünften Jahrhundert (Pierre Courcelle, The Latin Writers and Their Greek Sources, S. 273–275) Boethius' Reflexion auf den prekären Status dieses Wissens, die im eigenen Anspruch, die Abhängigkeit vom griechischen Text zu verringern (Boeth., in Isag. 2, 135,5–13), sowie in dem Vorhaben, den Reichtum der griechischen Literatur den Römern überhaupt erst verfügbar zu machen, zum Ausdruck kommt (vgl. Boeth., De arith., 3,6–11: Haec ipse considerans atuli non ignava opum pondera, quibus ad facinus nihil instructius, cum habendi sitis incanduit, ad meritum nihil vilis, cum ea sibi victor animus calcata subiecit, sed ea, quae

ne Übersetzungsarbeit so gründlich zu machen, dass die Abhängigkeit von der Verfügbarkeit der Originaltexte zurückgeht, kann auch als Reaktion auf diese Entwicklung verstanden werden, die nicht nur ein Ergebnis der politischen Umstände ist, sondern auch mit den beiden anderen zu beobachtenden Tendenzen in Wechselwirkung steht.

Denn sowohl der Rückgang der griechischen Sprachkenntnisse als auch – und das ist die *dritte* Tendenz – die Fokussierung des Bildungsinteresses auf rhetorische Kenntnisse führen zu einem deutlichen Motivationsverlust für die Sammlung und Beschaffung von griechischsprachigen Texten zu anderen Bildungsinhalten. Diese dritte Tendenz einer Verengung des Interesses innerhalb der lateinischsprachigen Welt im Kontext der freien Künste auf die Ausbildung und Wertschätzung der Rhetorik findet ihren Ausdruck nicht nur in den Briefen Cassiodors, der vom mangelnden Interesse der Römer an den mathematischen Wissenschaften berichtet.⁸¹ Auch Boethius selbst sorgt sich ausdrücklich darum, dass das Wissen um die bedeutsameren, für die Bildung des Menschen entscheidenden Inhalte verloren gehe. Viele Dinge würden zwar in seiner Zeit für wissenschaftlich erachtet und im Bildungssystem gepflegt, ohne aber dass es ein Wissen oder eine passende Wissenschaft dazu gebe, während die Wissensgegenstände, die dazu taugten, Wissen zu erzeugen und den Menschen zu bilden, vernachlässigt würden. Damit drohten auch das Wissen und ganze Disziplinen – Boethius hat hier vor allem die mathematischen und logischen Disziplinen im Sinn – verloren zu gehen:

„Meine Sorge ist groß, dass dieses Schicksal auch all diejenigen Disziplinen ereilt, die mit besonderem Recht als die freien Künste bezeichnet werden.“⁸²

ex Graecarum opulentia litterarum in Romanae orationis thesaurum sumpta conveximus.) Vgl. hierzu auch die Verweise von Jonathan Barnes, *Boethius and the Study of Logic*, S. 86, Fn. 4 auf Cassiodorus, *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*. Einführung in die geistlichen und weltlichen Wissenschaften, *Fontes Christiani* 1/2, hg. von Wolfgang Bürgens (und übers.), Freiburg 2003, 1,9,5 und 1,13,2 sowie Pierre Courcelle, *The Latin Writers and Their Greek Sources*, S. 141–149.

81 Cassiodorus, *Variae*, ep. 52 = PL69, 607C: *Nam disciplinae illae, toto orbe celebratae, non habent hunc honorem. Arithmetica dicitur, auditoriis vacat. Geometria, cum tantum de coelestibus disputat, tantum studiosis exponitur. Astronomia et musica discuntur ad scientiam solam.*

82 Vgl. *Simpl. in cat.* 230C: *Scibile ergo et scientiam non esse simul illa res probat, quod si quis rem scibilem tollat, scientiam quoque sustulerit. Nulla potest enim scientia permanere, si res quae sciri possit intereat. At si scibile esse constituas, non omnino scientia consequitur. Infantibus enim ea nobis quae nunc novimus erant, et in suae naturae substantia permanent, sed eorum apud nos scientia non erat. Multae quoque sunt artes, quas esse quidem in suae naturae ratione perspicimus, quarum neglectus scientiam sustulit. Multumque ego ipse iam metuo ne hoc verissime de omnibus studiis liberalibus dicatur. Quocirca si et scientiam sublatam scibile perimit, et illatum scibile scientiam non infert, neque constituit, prius est id quod sciri potest quam illud quod comprehendere videlicet atque complecti notitia.*

Diese Befunde nun – der Rückgang der Griechischkenntnisse, der Rückgang des Interesses an den Inhalten der platonischen Bildungstradition sowie der Rückgang der Verfügbarkeit der entsprechenden Originaltexte – prägen die Umsetzung des boethianischen Übersetzungsprojekts sowohl mit Blick auf seinen Antrieb und seine Motivation als auch mit Blick auf die Aspekte seiner didaktischen Methoden.

5.4 Didaktische Aspekte der boethianischen Übersetzungspraxis

Boethius schließt folglich mit seinem Vorhaben in verschiedenen Hinsichten an die im vorigen Abschnitt beschriebene Entwicklung der philosophischen Bildung im lateinischen Sprachraum an. Vordergründig und offensichtlich ist der Akt des Übersetzens im engeren Sinne eine Antwort auf die schwindenden Griechischkenntnisse und die zurückgehende Verfügbarkeit von Texten. Boethius möchte die platonisch-aristotelische Bildungstradition für den lateinischsprachigen Kulturraum bewahren. Ein Teil dieses Vorhabens ist die Sicherung und Verfügbarmachung des Bestandes der Grundlagentexte durch Übersetzung.⁸³

Propädeutische Bildungsmaßnahmen und adressatengerechte Lehre

Der zweite, unmittelbar mit dem ersten verknüpfte Teil besteht aus dem breiten Verständnis von Übersetzung und beinhaltet alle Aspekte der Förderung der Zugänglichkeit zu den Gedanken, die in diesen Grundlagentexten ihren Ausdruck finden. Hierzu zählen nicht nur die Kommentierungstätigkeiten zu den Grundlagentexten selbst, sondern auch alle pädagogischen Maßnahmen, die die Zugänglichkeit vorbereiten und fördern. Boethius kennt die propädeutische Funktion der quadrivialen, mathematischen Wissenschaften für eine gelingende Bildung des Menschen innerhalb der platonischen Bildungstradition,⁸⁴ ist besorgt ob des mangelnden Interesses an deren Inhalten in Rom und stellt entsprechend auch Einstiegstexte in lateinischer Sprache für den die Philosophie vorbereitenden mathematischen Unterricht zur Verfügung. Die Vermittlung der aristotelischen Logik flankiert er mit Einführungsschriften zur Logik, während er die Kommentierung der Grundlagentexte selbst zweistufig aufbaute bzw. aufbauen wollte. Ein Kommentar für Einsteiger mit einer Einführung in die Probleme und Begrifflichkeiten gehe demnach einem tiefergehenden Kommentar für fortgeschrittene Schüler voraus. Am deutlichsten beschreibt Boethius den Anspruch seines gestuften Übersetzungsprojekts zu Beginn des vierten Buches des zweiten *De interpretatione*-Kommentars. Demnach habe er unterschiedliche Ansprüche bei den Lesern zu befriedigen: Mit seinem zweiten Kommentar reiche er die Tiefe und Feinheiten der Probleme des Textes nach, die er in seinem ersten Kommentar ausgelassen habe. Für ein leichteres Verständnis hingegen plane er

⁸³ Vgl. Boeth., in PH2, 79,9–80,6.

⁸⁴ Zentraler Text dieser Tradition ist das VII. Buch der platonischen *Politeia*.

zusätzlich zu der Kommentierung die Erstellung einer Zusammenfassung (*brevarium*), in der er sich vom schwierigen Wortlaut des Originaltextes zu lösen gedachte, um die Argumentation leichter nachvollziehbar zu gestalten.⁸⁵

Von seiner Bearbeitung der *Eisagogê* und von *De interpretatione* sind auch jeweils beide Kommentare erhalten. Was die Kategorien betrifft, so hat Boethius einen zweiten Kommentar angekündigt, der jedoch nicht erhalten ist.⁸⁶ Als begleitende Handbücher sind uns *De divisione*, *De hypotheticis syllogismis*, *De topicis differentiis* sowie *Introductio ad syllogismos categoricos*, deren erstes Buch in zwei Versionen existiert, erhalten.

Auch innerhalb der Kommentierung selbst nimmt Boethius Rücksicht auf Gewohnheiten und Vorkenntnisse seiner antizipierten Leserschaft und spart beispielsweise längere Diskussionen über spezielle Probleme stoischer Logiktheorien aus, um seine Leser nicht mit überflüssigen und für sie schwer nachvollziehbaren, oder vom *Skopos* wegführenden Informationen, abzulenken.⁸⁷

Boethius nimmt in seinen logischen Schriften ebenfalls vereinzelt Bezug auf die rhetorische Vorbildung und die Beliebtheit der Rhetorik,⁸⁸ indem er ciceronische Passagen einbaut, die Vereinbarkeit der verschiedenen Disziplinen betont und die Ängste antizipiert, der Logikunterricht sei zu kompliziert oder gar überflüssig.⁸⁹

85 Vgl. Boeth., in PH2, 250,20–251,15: Est quidem libri hujus (de interpretatione apud Latinos, apud Graecos vero Περί ἐρμηνείας inscribitur) obscura oratione series obscurissimis adjecta sententiis atque ideo non hunc magnis expedissem voluminibus, nisi etiam niliil labori concedens quam pote planissime quod in prima editione altitudinis et subtilitatis omiseram secunda commentatione complerem. sed danda est prolixitati venia et operis longitudo libri obscuritate pensanda est. sunt tamen gradus apud nos satisficientes lectorum et diligentiae et fastidio cupientium facillime magna cognoscere. huius enim libri post has geminas commentationes quoddam breviarium facimus, ita ut in quibusdam et fere in omnibus Aristotelis ipsius verbis utamur, tantum quod ille brevitate dixit obscure nos aliquibus additis dilucidiorum seriem adiectione faciamus, ut quasi inter textus brevitatem commentationisque diffusionem mediis ingrediatur stilus diffuse dicta colligens et angustissime scripta diffundens. – Das Vorhaben einer zweistufigen Kommentierung äußert er bereits zu Beginn seines Projekts, vgl. Boeth., in PH1, 31,6–32,3: quocirca nos libri huius enodationem duplici commentatione supplevimus et quantum simplices quidem intellectus sententiarum oratio brevis obscuraque complectitur, tantum hac huius operis tractatione digessimus: quod vero altius acumen considerationis exposcit, secundae series editionis expedit.

86 Vgl. hierzu Monika Asztalos, Boethius as a transmitter of Greek logic to the Latin West: the Categories, S. 384–388 sowie John Marenbon, Boethius, S. 186, Fn. 22.

87 Vgl. z. B. Boeth., in PH2, 71,13–18: Hoc loco Porphyrius de Stoicorum dialectica aliarumque scholarum multa permiscet et in aliis quoque huius libri partibus idem in expositionibus fecit, quod interdum nobis est neglegendum. saepe enim superflua explanatione magis obscuritas comparatur. Vgl. auch Boeth., in PH2, 201,1–6: Porphyrius tamen quaedam de Stoica dialectica permiscet: quae cum Latinis auribus nota non sit, nec hoc ipsum quod in quaestionem venit agnoscitur atque ideo illa studio. praetermitteremus.

88 Vgl. Henry Chadwick, Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy, S. 111–120.

89 Vgl. Sten Ebbesen, The Aristotelian Commentator, S. 50f.

Eignung des Porphyrios als Maßstab der Kommentierung

Bei der Wahl des Porphyrios als Grundlage seiner Kommentierung betont er darüber hinaus, dass nicht nur die Exzellenz der Interpretation, sondern auch die Verständlichkeit und Präsentation eine entscheidende Rolle spiele.⁹⁰ Doch unterwirft sich Boethius nicht pauschal dieser Bewertung. Sie dient ihm zwar aufgrund der Mischung aus inhaltlicher und didaktischer Exzellenz als angemessene Richtschnur für seine Kommentierungen im Kategorienkommentar und im zweiten *De interpretatione*-Kommentar. Doch hindert ihn dies nicht daran, wenigstens einmal explizit eine Lösung zu präsentieren, die Porphyrios nicht gesehen habe⁹¹ (und womöglich darüber hinaus porphyrische Positionen zu korrigieren, ohne dies jedoch zu kennzeichnen).⁹² Zum anderen beeinträchtigt ihn der grundsätzliche Vorzug Porphyrios' nicht, aus didaktischen Gründen auch einmal Alexanders Position vorzuziehen, wenn diese ihm für den Leser einfacher zu verstehen zu sein scheint. So begründet Boethius im ersten *De interpretatione*-Kommentar, der ansonsten überwiegend frei von Autoritätenverweisen ist, die Verwendung einer Argumentationslinie Alexanders damit, dass diese leichter zu verstehen sei. Porphyrios hätte zwar die bessere Argumentation geliefert; Alexanders hier angeführte Argumentation sei der Prägnanz und der besseren Verständlichkeit wegen nun aber zu bevorzugen.⁹³ Erst im zweiten Kommentar entfaltet Boethius für die entsprechende Passage die Argumentation des Porphyrios.⁹⁴ Dieser Befund macht besonders deutlich, wie stark sich Boethius von pädagogischen Aspekten in seiner Vermittlung leiten lässt. Wenn er im ersten Kommentar in den Erklärungen zum zehnten Kapitel erstmals und einmalig namentlich auf vier Interpreten verweist, nämlich Herminos, Aspasios, Alexander und Porphyrios, so hat das eine andere Funktion als die Arbeit mit den verschiedenen Positionen dieser Interpreten im zweiten Kommentar. Der erste Kommentar soll erste kurze, einfache Erläuterungen zu einem ersten Verständnis als Einstieg in den aristote-

90 Vgl. für seinen Kategorienkommentar Simpl. in cat. 160A: Haec quidem est tempori introductionis, et simplicis expositionis apta sententia, quam nos nunc Porphyrium sequentes, quod videbatur expeditior esse planiorque digessimus. Vgl. für seinen *Peri Hermêneias*-Kommentar Boeth., in PH2, 75–9: cuius expositionem nos scilicet quam maxime a Porphyrio quamquam etiam a ceteris transferentes Latina oratione digessimus. Ilic enim nobis expositor et iutellectus acumine et sententiarum dispositione videtur excellere.

91 Vgl. Boeth., in PH2, 121,25 f.: sed hanc expositionem (quod adhuc sciam) neque Porphyrius nec ullus alius commentatorum vidit.

92 Vgl. John Magee, On the Composition and Sources of Boethius' Second *Peri Hermeneias* Commentary, S. 34f., S. 46, Fn. 231 sowie S. 50: "Boethius' aim was to follow Porphyry rather than to correct him, although he undoubtedly selected from and organized the Porphyrian material with an eye to creating a commentary that would bear his own stamp."

93 Boeth., in PH1, 132,3–8: huius sententiae multiplex expositio ab Alexandro et Porphyrio; Aspasio quoque et Hermino 5 proditur. in quibus quid excellentissimus expositorum Porphyrius dixerit, alias dicemus. quoniam vero simplicior explanatio Alexandri esse videtur, eam nunc pro brevitate subiecimus.

94 Vgl. Boeth., in PH2, 276,8 f.: nos autem Porphyrium sequentes eiqui doctissimo viro consentientes haec dicimus [...].

lischen Text liefern. Namen, Diskussionen, Widersprüche spielen hier noch keine Rolle. Mit der späten Erwähnung verschiedener vorangehender Interpreten gibt er dem Leser nicht mehr als ein Signal und einen Ausblick für die intensivere Beschäftigung mit dem Text. Er zeigt, dass hier Kürze und Einfachheit der Argumentation den Vorzug erhalten, deutet aber zugleich an, dass es eine lange, breite und intensive Diskussionstradition zu diesem Text gibt und deutet damit dieses weitere Differenzierungspotential – womöglich als eine Art ‚Teaser‘ und Vorgesmack für den zweiten Kommentar – an.

Die didaktische Funktion doxographischer Argumentationsverweise

Dieser zweite Kommentar ist durchzogen von Wiedergaben verschiedener Diskussionen der Tradition. Neben vereinzelt Wiedergaben von Positionen von Andronikos, Theophrast, den Stoikern und Syrianos⁹⁵ werden vor allem Porphyrios sowie Argumentationen von Aspasios, Herminos und Alexander angeführt. Da Boethius sich entschlossen hat, Porphyrios zu folgen,⁹⁶ ist es auch sehr wahrscheinlich, dass er den Blick auf diese Diskussionen durch Porphyrios erhält. Sein Zugang zu den zwar selten angeführten syrianischen Positionen offenbart immerhin, dass die Bevorzugung des Porphyrios auch Ergebnis einer echten Entscheidung zwischen verschiedenen Positionen war und Porphyrios' Interpretation nicht seine einzige Option darstellte.⁹⁷

Der Umgang nun mit den verschiedenen Positionen der vier regelmäßig angeführten Interpreten scheint auch didaktischen Maßstäben zu folgen. Indem er die Positionen so anordnet, dass diese sich gegenseitig erweitern oder berichtigen, zeichnet er im Kommentar eine geordnete, zur Erkenntnis führende Diskussion nach, die, ähnlich wie es gut geleitete Unterrichts- oder Gesprächssituationen ermöglichen, den Schüler schrittweise von einer naheliegenden Fehlmeinung zur Einsicht in die Gründe der Falschheit dieser Meinung und schließlich zu einer differenzierten Einsicht in Gedankenzusammenhänge zu führen vermag. John Magee hat ausführlich untersucht, wie Boethius die Interpreten einsetzt und zueinander ins Verhältnis setzt.⁹⁸ Es ist hierbei auffällig, dass Boethius nacheinander angeführte Positionen nicht chronologisch aufbaut, sondern so, dass sie einen Fortschritt im Erkenntnisprozess nachzeichnen bzw. fördern, d. h. dass entweder eine falsche Interpretation gleich durch eine folgende verbessert wird oder dass zwei verschiedene Auslegungen angeführt werden und dann eine begründende

95 Vgl. hierzu vor allem John Magee, *On the Composition and Sources of Boethius' Second Peri Hermeneias Commentary*, S. 27 sowie S. 48.

96 Boeth., in PH2, 7,5–7: cuius expositionem nos scilicet quam maxime a Porphyrio quamquam etiam a ceteris transferentes Latina oratione digessimus.

97 Zur „one source – no thinking theory“ von James Shiel vgl. unten S. 163f.

98 Vgl. John Magee, *On the Composition and Sources of Boethius' Second Peri Hermeneias Commentary*, S. 45–50. Hierbei offenbart sich eine eindeutige Hierarchie, die von Herminos, der nach Boethius immer falsch liege, über Aspasios und Alexander, deren Interpretationen sowohl richtig als auch falsch als auch als neutral gedeutet sein könnten, zu Porphyrios, der schließlich fast immer recht habe, führt.

Bewertung folgt. Die Wiedergabe der verschiedenen Positionen spiegelt die Fragen wider, die einem Leser oder Schüler auf dem Weg zu einem Verständnis der Zusammenhänge im Wege stehen.

Ein gutes Beispiel stellt die nachgezeichnete Diskussion um die kontroversen Zeilen 16a6–8 (ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταῦτὰ πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτά)⁹⁹ dar: Boethius referiert, dass Alexander das zweite und vierte TAYTA in diesem Teil als ταῦτὰ (*eaedem*=dieselben) auslegt, was zur Konsequenz hätte, dass Aristoteles hier eine Unterscheidung einführe: auf der einen Seite zwischen den konventionellen Zeichen in Schrift und Sprache, die nicht stets bei allen Menschen dieselben seien, und auf der anderen Seite zwischen den diesen zugrunde liegenden Gedanken bzw. *passiones animae* und Dingen, die bei allen Menschen gleich und damit natürlich wären.¹⁰⁰ Anschließend führt Boethius eine Gegenposition auf, eine philologisch ebenfalls zulässige Lesart: Herminos lese das zweite und vierte TAYTA der Passage als ταῦτα (*hae*=diese), so dass hier zwar der Zusammenhang zwischen Schrift, Wort, Erkenntnis und Sache dargestellt werde. Die Zeichen der Sprache und der Schrift repräsentierten die Gedanken bzw. *passiones animae*; die Gedanken wiederum seien Angleichungen an die Dinge (*res*). Eine weitere Aussage zum natürlichen Status des Gedankens hingegen fände sich hier nicht. Die Möglichkeit äquivoker Ausdrücke mit unterschiedlichen Bedeutungen spreche gegen die Identität der zugrunde liegenden Gedanken.¹⁰¹

Es stehen nun diese beiden Lesarten mit verschiedenen Argumentationen einander gegenüber und Boethius führt anschließend Porphyrios' Analyse an, die nicht nur Alexanders Interpretation als richtig darstellt, sondern durch eine ‚scharfsinnige und gründliche‘¹⁰² Widerlegung des Gegenarguments¹⁰³ den Leser zu einer besseren und festeren Einsicht in die Gründe der Richtigkeit der einen Lesart und einem Verständnis der Gründe für die Falschheit der anderen Lesart führt.

Nachdem Herminos' Einwand mit Porphyrios widerlegt ist, führt Boethius einen weiteren Einwand gegen das Argument der grundsätzlichen Gleichheit der der Sprache zugrunde liegenden Gedanken ein, der nicht eine neue Lesart an die-

99 Vgl. ausführlich zur Forschungsdiskussion dieser Passage oben S. 105ff.

100 Vgl. Boeth., in PH2, 37,30–38,7: Alexander enim hoc modo legi putat oportere: quorum autem haec primorum notae, eadem omnibus passiones animae et quorum eadem similitudines, res etiam eadem. volens enim Aristoteles ea quae positione significant ab his quae aliquid designant naturaliter segregare hoc interposuit: ea quae positione significant varia esse, ea vero quae naturaliter apud omnes eadem.

101 Vgl. Boeth., in PH2, 39,25–40,2: Herminus vero huic est expositioni contrarius. dicit enim non esse verum eosdem apud omnes homines esse intellectus, quorum voces significativae sint. quid enim, inquit, in aequivocatione dicetur, ubi unus idemque vocis modus plura significat? sed magis hanc lectionem veram putat, ut ita sit: quorum autem haec primorum notae, hae omnibus passiones animae et quorum hae similitudines, res etiam hae: ut demonstratio videatur quorum voces significativae sint vel quorum passiones animae similitudines.

102 Vgl. Boeth., in PH2, 40,9–10: Porphyrius de utrisque acute subtiliterque iudicat.

103 Vgl. Boeth., in PH2, 9–27.

ser Stelle fordert, sondern den Umfang der Dinge, die hier verhandelt werden, auf körperliche, sinnlich-wahrnehmbare, gegenständliche Dinge einschränkt. Denn, so Aspasios, die verschiedenen Meinungen zum Gerechten oder Guten bewiesen, dass mit Blick auf nicht-körperliche Gegenstände der Erkenntnis die Gedanken keineswegs bei allen Menschen dieselben seien.¹⁰⁴ „Das ist jedoch grundlegend falsch,“¹⁰⁵ widerspricht Boethius selbst, zumindest nimmt er hierbei keinen expliziten Bezug auf Porphyrios. Die Widerlegung dieser Position haben wir oben¹⁰⁶ bereits ausführlich nachgezeichnet: Boethius zeigt, dass das Denken von unkörperlichen Dingen bei Aristoteles als Angleichung an den Gegenstand des Denkens verstanden werden muss und damit die Identität des Gedankens vom Guten oder der Gerechtigkeit garantiert ist. Wenn jemand hingegen ungerechte oder schlechte Aspekte mit dem Gerechten oder Guten in Verbindung bringe, dann sei der Gegenstand seiner Meinung nach etwas anderes, nämlich etwas Konventionelles, z. B. eine bestehende und damit veränderliche und veränderbare Rechtsordnung. Die Gedanken hingegen vom Wesen des Guten und Gerechten seien mit Blick auf die Angleichung des Denkens an seinen Gegenstand immer und bei allen Menschen gleich.

Die Praxis, gemäß der Boethius in diesem Beispiel die verschiedenen Positionen anführt, zeigt sehr deutlich, sein didaktisch orientiertes Vorgehen. Die Aussagen werden nicht chronologisch abgearbeitet.¹⁰⁷ In dem angeführten Beispiel ist es nicht so, dass Herminos Alexander widerspricht, sondern er widerspricht einer Auslegung, wie sie hier von Alexander präsentiert wird: *Herminus vero huic est expositioni contrarius* – „Herminos vertritt das Gegenteil dieser Interpretation.“ Und auch Aspasios differenziert nicht historisch die Lesart des Alexander, sondern die Position des Aspasios wird eingeführt, um die richtige Lesart des Alexander durch Widerlegung von Aspasios' Annahme für den Leser weiter zu differenzieren. Es werden folglich Positionen und Auslegungen so gegeneinander gestellt, dass der Leser sukzessive zu einem besseren Verständnis dieser Stelle gelangt: Zunächst werden verschiedene Lesarten mit verschiedenen Begründungen präsentiert. Dann wird die richtige Lesart geklärt und durch entsprechende Argumentation gefestigt. Anschließend werden die Fragen erörtert, die sich aus dieser richtigen Lesart ergeben.¹⁰⁸

Somit festigt sich, vor allem auch durch die Darstellung und argumentative Widerlegung von Gegenpositionen, das Verständnis des Zusammenhangs. Wäh-

104 Vgl. Boeth., in PH2, 41,13–19: in hoc vero Aspasius permolestus est. ait enim: qui fieri potest, ut eadem apud omnes passiones animae sint, cum tam diversa sententia de iusto ac bono sit? arbitratur Aristotelem passiones animae non de rebus incorporalibus, sed de his tantum quae sensibus capi possunt passiones animae dixisse.

105 Boeth., in PH2, 41,19: quod perfalsum est.

106 Vgl. oben S. 119f.

107 So war Aspasios der Lehrer des Herminos, dieser wiederum der Lehrer des Alexander.

108 Bevor Boethius Aspasios' Problem mit der Gleichheit der Gedanken anführt, präsentiert er noch Alexanders Frage inklusive Antwort, ob sich die Sprache nicht in erster Linie auf die Gegenstände beziehen müsste.

rend der erste Kommentar nicht mit dieser Methode arbeitet, da er erstmalig in den Text einführen möchte, spielt der Einsatz von verschiedenen Auslegungen im zweiten Kommentar eine prägende Rolle dafür, zu einer Einsicht in die Gründe für die Richtigkeit einer Position hinzuführen. Durch den ersten Kommentar soll der Schüler verstehen, was der kurze Text überhaupt aussagt, im zweiten Kommentar, warum das auch richtig so ist. Aristotelisch gesprochen wird der Schüler durch Boethius' didaktische Methode zunächst im ersten Kommentar zur Erkenntnis des „Dass“ (ὅτι) eines Sachverhaltes und schließlich im zweiten Kommentar durch den gezielten Einsatz der Wiedergabe und Widerlegung von Positionen zur Erkenntnis des „Warum“ (διότι) geführt.¹⁰⁹

Boethius geht es folglich mit diesem didaktisch intendierten Einsatz von Interpretationswiedergaben nicht darum, einen teleologischen Fortschritt innerhalb der Tradition abzubilden,¹¹⁰ sondern vielmehr darum, die Vermittlung weiterführender Gedanken zum Text durch die schriftliche Nachahmung einer Diskussion so erfolgreich und so nachhaltig wie möglich zu gestalten.¹¹¹

Erkenntnistheoretischer Antrieb für die Übersetzungspraxis

Diese pädagogischen Aspekte seines Übersetzungsprojekts zeigen, dass der Aspekt des Gelingens der Vermittlung gerade vor dem Hintergrund der oben genannten Punkte für sein Schaffen zentral ist. Über allem steht das Wissen um den prekären Status¹¹² der platonischen Bildungskultur und die Sorge, dass die Menschen mit dem Verschwinden des Zugangs zur platonisch-aristotelischen Philosophie und Bildungskultur aus dem lateinischsprachigen Kulturraum ihre spezi-

109 Diese Unterscheidung zwischen dem „Dass“ und dem „Warum“ vollzieht Aristoteles im ersten Kapitel des zweiten Buches seiner *Zweiten Analytiken*: Vgl. Aristoteles, *Analytica posteriora*, in: *Analytica priora et posteriora*, hg. von W. D. Ross, Oxford 1964, 89b25–31: ὅταν μὲν γὰρ πότερον τὸδε ἢ τὸδε ζητῶμεν [...], οἷον πότερον ἐκλείπει ὁ ἥλιος ἢ οὐ, τὸ ὅτι ζητοῦμεν. σημεῖον δὲ τούτου· εὐρόντες γὰρ ὅτι ἐκλείπει πεπαύμεθα· καὶ ἐὰν ἐξ ἀρχῆς εἰδῶμεν ὅτι ἐκλείπει, οὐ ζητοῦμεν πότερον. ὅταν δὲ εἰδῶμεν τὸ ὅτι, τὸ διότι ζητοῦμεν, οἷον εἰδότες ὅτι ἐκλείπει καὶ ὅτι κινεῖται ἡ γῆ, τὸ διότι ἐκλείπει ἢ διότι κινεῖται ζητοῦμεν. – „Wenn wir nämlich danach suchen, ob dieses oder jenes ist [...], also wenn wir uns z. B. fragen, ob die Sonne sich verfinstert oder nicht, dann fragen wir nach dem Dass. Ein Zeichen hierfür ist, dass wir aufhören zu suchen, wenn wir herausgefunden haben, dass sie sich verfinstert. Und dass wir, wenn wir von Anfang an wissen, dass sie sich verfinstert, dann nicht mehr nach dem Ob fragen. Wenn wir aber das Dass kennen, forschen wir nach dem Warum. Wenn wir z. B. wissen, dass sich die Sonne verfinstert und dass sich die Erde bewegt, fragen wir danach, warum sich die Sonne verfinstert und warum sich die Erde bewegt.“

110 Vgl. John Magee, *Boethius on Signification and Mind*, S. 48.

111 Vgl. hierzu auch Simplicios' Methodik, der ebenfalls seine Kommentare verfasste, ohne in einem Unterrichtsbetrieb eingebunden zu sein (Christian Vogel, *Stoische Ethik und Platonische Bildung. Simplicios' Kommentar zu Epiktets Handbüchlein der Moral*, S. 16f. sowie Han Baltussen, *Philosophy and Exegesis in Simplicius. The Methodology of a Commentator*, London 2008, S. 21–53, insb. S. 51–53.

112 Vgl. hierzu oben S. 9.

fischen seelischen Potentiale¹¹³ nicht mehr ausbilden und verwirklichen können. Besonders deutlich betont Boethius dieses Anliegen in der Passage, die seinem schriftlich formulierten Übersetzungsplan mit Blick auf das platonische und aristotelische Werk vorangeht. Das Vermögen, welches der menschliche Geist besitzt, gehe verloren, wenn die Menschen keine Mühen in dessen Betätigungen mehr investierten.¹¹⁴ Die Betätigung des Geistes führe zu seiner Vervollkommnung und, das ist das Entscheidende, den Menschen zu den schönsten Früchten, die er hervorzubringen vermag.¹¹⁵ Das Vermögen, rational tätig zu sein, liege in der menschlichen Natur, doch weiß Boethius auch, dass es einen entscheidenden Unterschied zwischen dem Potential und der Aktualisierung des Potentials gibt.¹¹⁶ Die Trägheit der Menschen in der Ausbildung und Aktivierung ihrer rationalen Vermögen, die Trägheit, die Menschen davon abhält, zu lernen, führe dazu, dass einmal sich eingeschlichene Meinungen nicht mehr aufgegeben und bis ins hohe Alter hinein ungeprüft bewahrt würden.¹¹⁷

Die Verinnerlichung der erkenntnistheoretischen Einsichten aus dem Platonismus und dem Aristotelismus und die Beobachtungen, dass die grundlegenden Disziplinen für die Übungen, die gemäß dieser Theorie für die Ausbildung der Vermögen notwendig sind, sowohl auf Angebots- als auch auf Nachfrageseite in

113 Vgl. oben S. 14ff.; zu den philosophischen Hintergründen der platonischen Tradition, vgl. Christian Vogel, *Stoische Ethik und Platonische Bildung. Simplicios' Kommentar zu Epiktets Handbüchlein der Moral*, S. 32–41.

114 Vgl. zum bildungstheoretischen Zusammenhang ausführlich oben S. 14ff.

115 Vgl. Boeth., in PH2, 79,1–9: „Wenn das menschliche Geschlecht sich in dem Grade, insofern es durch Anstrengung vervollkommnet wird und seine Natur mit den schönsten Früchten ausgestattet bekommt, auch der Ausbildung des Geistes zuwenden würde, dann würden wir nicht so selten die menschlichen Tugenden in Anwendung bringen. Aber wo Untätigkeit die Seelen nach unten zieht, da erstarrt sukzessive die Fruchtbarkeit des Geistes durch todbringende Samen. Ich würde auch leugnen, dass dies durch das Wissen um die Anstrengung eintritt, sondern vielmehr durch ein Unwissen. Denn wer hat sich jemals von Anstrengungen entfernt, der hiermit erfahren war? Daher müssen wir die Kraft des Geistes anspannen. Denn es ist wahr, dass der Geist verloren ist, wenn er vernachlässigt wird.“ (In quantum labor humanum genus excolit et beatissimis ingenii fructibus complet, si tantum cur exercendae mentis insisteret, non tam raris hominum virtutibus uteremur: sed ubi desidia demittit animos, continuo feralibus seminariis animi uber horrescit. nec hoc cognitione laboris evenire concesserim, sed potius ignorantia. quis enim laborandi peritus umquam labore discessit? quare intendenda vis mentis est verumque est amitti animum, si remittitur.) – Im platonisch-aristotelischen Kontext darf hierbei nicht der Zusammenhang zwischen der Verwirklichung der spezifischen Potentiale des Menschen und der damit einhergehenden Lust aus den Augen verloren werden. Mit der Verwirklichung dieser spezifischen Potentiale stelle sich auch die Lust ein, wie, so vergleicht es Aristoteles, die Schönheit in der Blüte der Jahre, vgl. Aristot., *eth. Nic.*, 1174b33.

116 Vgl. Boeth., in Isag. 2, 294,11: Aliud est axutem uti ratione, aliud est habere rationem, ut aliud est habere sensum, aliud uti sensu.

117 Vgl. Boethius, *Intr. cat. syll.*, 761B–762C: habent hoc quoque vitii homines quos comprehendit discendi vetus ac longa segnitias, ut at arreptis semel opinionibus non recedant, ne in senectute discendo, nihil usque in senectutem didicisse videantur.

die Bedeutungslosigkeit zu verschwinden drohen,¹¹⁸ verleihen Boethius' Projekt ganz wesentlich seinen pädagogischen Antrieb, der sich in der anagogischen Methode,¹¹⁹ der schrittweisen, stets adressatengerechten Vorgehensweise¹²⁰ äußert.

Dieser pädagogische Impetus gab der im lateinischen Sprachraum aussterbenden Bildungstradition ihren großen Schub für die kommenden Jahrhunderte. Nicht die bloße Übersetzung, sondern vor allem auch die umfassende und schulgerechte Aufarbeitung, durch die sich der Wissenstransfer des Boethius auf den verschiedenen Ebenen auszeichnet, machte das logische Schaffen des Boethius für das lateinischsprachige Mittelalter so nachhaltig und vielfältig anschlussfähig.

118 Vgl. hierzu auch Henry Chadwick, *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, S. 69–71.

119 Vgl. hierzu Gyburg Radke, *Die Theorie der Zahl im Platonismus*, S. 262–275.

120 Vgl. hierzu Christian Vogel, *Stoische Ethik und Platonische Bildung. Simplikios' Kommentar zu Epiktets Handbüchlein der Moral*, S. 24f., S. 28f., S. 83f. sowie S. 380 f.

6 Resümee – Transferebenen des Übersetzungsprojekts

Boethius' Übersetzungsprojekt stellt, so konnten wir zeigen, einen Wissenstransfer dar, der sich durch Transfers auf verschiedenen Ebenen realisiert, welche jedoch in einem geordneten Verhältnis zueinander bestehen. Die Funktionen der Transfers auf den unterschiedlichen Ebenen lassen sich erst dann erkennen, wenn man diese Ordnung in den Blick nimmt.

6.1 Transfer von Begriffen

Am vordergründigsten sichtbar ist die Übersetzung im näheren Sinne und der damit einhergehende Transfer von Begriffen bzw. von durch Begriffe vermittelten Konzepten. Boethius stellt demnach mit seinen Übersetzungen das begriffliche Arsenal für die philosophischen Debatten des lateinischsprachigen Mittelalters zur Verfügung. Damit führt er das Vorhaben Ciceros, die lateinische Sprache auch für die philosophischen Debatten aus dem griechischen Sprachraum aus- und aufzurüsten,¹ fort und erweitert es vor allem. Denn während Cicero sich in seinen philosophischen Arbeiten vordergründig auf die Debatten der hellenistischen Philosophieschulen der Stoa, Epikurs, der Akademie und des Peripatos konzentrierte, dadurch auch seine inhaltlichen Schwerpunkte hieran anlehnte und den Fokus folglich auf ethische und politische Fragestellungen legte, konzentrierte sich Boethius auf die Bildungstradition des Platonismus und des Aristotelismus, wie sie durch die neuplatonischen Kommentatoren ausgelegt wurde. Er konzentriert sich damit auf Themen der Seelenbildung durch Ausbildung des rationalen Seelenvermögens zunächst² mittels mathematischen und logi-

1 Vgl. Cic. fin. 3.5: et quoniam saepe diximus, et quidem cum aliqua querela non Graecorum modo, sed eorum etiam, qui se Graecos magis quam nostros haberi volunt, nos non modo non vinci a Graecis verborum copia, sed esse in ea etiam superiores, elaborandum est ut hoc non in nostris solum artibus, sed etiam in illorum ipsorum adsequamur. Sowie Cicero, Acad., 1.26: Tu vero, Varro, bene etiam meriturus mihi videris de tuis civibus, si eos non modo copia rerum auxeris, ut effecisti, sed etiam verborum. Vgl. ausführlich zu Ciceros Formung der lateinischen Sprache für die philosophische Darstellung: Thorsten Fögen, *Patrii sermonis egestas: Einstellungen lateinischer Autoren zu ihrer Muttersprache. Ein Beitrag zum Sprachbewußtsein in der römischen Antike*. Vol. 150, S. 90–99.

2 Boethius vollendete seinen Plan bekanntermaßen nicht und kam nicht über die Vermittlung der quadruvialen Schriften und des *Organons* hinaus, sei es aufgrund der politischen und persönlichen Situation der Gefangenschaft und seiner Hinrichtung, sei es aufgrund einer veränderten Interessenlage, wie es Kappelmacher postulierte, vgl. hierzu Alfred Kappelmacher, *Der schriftstellerische Plan des Boethius*, S. 79–81.

schen Unterrichts. Er knüpfte teilweise an Vokabeln an, die Cicero prägte (z. B. *notae* für σύμβολα), weicht aber andererseits auch von solchen Prägungen ab (z. B. statt *visum*³ für φαντασία verwendet Boethius *imaginato*).⁴ Auf eine lateinische Übersetzungstradition für die Texte und Inhalte, deren Bearbeitung er sich vorgenommen hat, kann er nach eigener Aussage nicht bauen.⁵ Für die *Eisagogê* des Porphyrios hat er zwar eine lateinische Übersetzung zur Hand, auf die er auch in einem ersten Kommentar zurückgreift, doch wird diese als zu mangelhaft empfunden, so dass er den Übersetzer Marius Victorinus nicht nur explizit mehrfach kritisiert,⁶ sondern sich selbst auch genötigt sieht, für seinen zweiten ausführlichen Kommentar eine eigene Übersetzung als Grundlage anzufertigen.

Die fehlende lateinische Tradition für die neuplatonische Philosophie und deren Themen und Inhalte wird auch durch seinen bereits erwähnten Verweis auf die begriffliche Freistelle im Lateinischen für das griechische Wort, das die spezifischen Gegenstände des Intellekts (die νοητά) markiert, deutlich, so dass er ein eigenes Wort dafür erst kreieren müsse.⁷

Da Boethius derjenige ist, der die Begriffe nicht nur vereinzelt in Kontexte stellt, sondern den Kontext, in dem sie vorkommen, nämlich den Logikunterricht, der im lateinischsprachigen Mittelalter eine zentrale Rolle in den Bildungseinrichtungen spielen wird, in einer erstmaligen Ausführlichkeit und Intensität

3 Vgl. bei Cicero, *De Divinatione*, *De fato*, hg. von R. Giomini, Leipzig 1975, 42 sowie Cicero, *Acad.*, 1.11.40 und 2.6.18.

4 In seinem ersten Kommentar zu Porphyrios nimmt Boethius noch auf die gängige lateinische Vokabel *visum* Bezug (vgl. Boeth., in *Isag.* 1, 25,8–11: *Has igitur mentis considerationes, quae a rerum sensu ad intelligentiam profectae, vel intelliguntur, vel certe finguntur, φαντασίας Graeci dicunt, a nobis visa poterunt nominari*), legt sich in seinem *De interpretatione*-Kommentar jedoch auf die Verwendung von *imaginatio* fest (vgl. Boeth., in PH2, 27,20–28,1).

5 Vgl. den expliziten Bezug auf seine Pionierarbeit zu Beginn des *De interpretatione*-Kommentars: Boeth., in PH2, 3,1–4,9: *Alexander in commentariis suis liac se impulsus causa pronuntiat sumpsisse longissimum expositionis laborem, quod in multis ille a priorum scriptorum sententiis dissideret: mihi maior perseguendi operis causa est, quod non facile quisquam vel transferendi vel etiam commentandi continuum sumpserit seriem, nisi quod Vetius Praetextatus priores postremosque analyticos non vertendo Aristotelem Latino sermoni tradidit, sed transferendo Themistium, quod qui utrosque legit facile intellegit. Albinus quoque de isdem rebus scripsisse perhibetur, cuius ego geometricos quidem libros editos scio, de dialectica uero diu multumque quaesitos reperire non valui. sive igitur ille omnino tacuit, nos praetermissa dicemus, sive aliquid scripsit, nos quoque docti viri imitati studium in eadem laude versabimur.*

6 Vgl. u. a. Boeth., in *Isag.* 1, 35,4–6: *Sed quoniam de tertio genere tractaturus est, Victorini culpam, vel, si ita contingit, emendationem aequi bonique faciamus.* – Vgl. auch Boeth., in *Isag.* 1, 64,8 (*Hic tamen a Victorino videtur erratum [...]*) sowie Boeth., in *Isag.* 1, 94,10–12 (*Sequitur locus perdifficilis sed transferentis obscuritate Victorini magis quam Porphyrii proponentis*) sowie Boeth., in *Isag.* 1, 95,14–17 (*quod Victorinus scilicet intellexisse minus videtur. Nam quod Porphyrius ἀλογον dixit, id est proportionale, ille sic accepit quasi ἀνάλογον diceret, id est irrationaliter*).

7 Vgl. Boeth., in *Isag.* 1, 8,11–13: *Νοητά, inquam, quoniam Latino sermone numquam dictum repperi, intellectibilia egomet mea uerbi compositione uocaui.* Vgl. hierzu oben S. 138ff.

ins Lateinische überträgt, sind es seine Entscheidungen in der Vokabelwahl, die prägender Maßstab für die Wortwahl der wissenschaftlichen Debatten in den kommenden Jahrhunderten und teilweise bis heute sein werden.⁸

Dass mit der Übernahme der Begriffe nicht die Übernahme der Konzepte und Theorien garantiert ist, wird nicht nur aus der hier besprochenen Sprachkonzeption deutlich, sondern kann in der Philosophiegeschichte auch anhand der für die Erkenntnistheorie der Neuzeit folgenreichen Akzentverlagerung in der spätmittelalterlichen Aristotelesdeutung beispielsweise bei Duns Scotus, wie sie Arbogast Schmitt trefflich analysiert hat,⁹ beobachtet werden. Der Transfer von Konzepten durch Schaffung und Prägung einer Terminologie kann daher als eine zwar vordergründige Transferleistung des Boethius bewertet werden, die für sein Gesamtprojekt jedoch nur einen akzidentellen Charakter besitzt, insofern als die Schaffung der Terminologie ein Mittel für den hauptsächlichen Transfer darstellt. Dieses Mittel ist zwar notwendig, aber stellt nicht insofern einen Selbstzweck dar, als Boethius eine Art sprachlichen Werkzeugkasten für einen künftigen philosophischen Austausch in lateinischer Sprache zur Verfügung stellen wollte, wie es Cicero noch teilweise im Sinn hatte.¹⁰

8 Zu den zentralen Begriffen für die *De interpretatione*-Übersetzung inklusive Hinweisen auf die Verschiedenheit der Wortwahl in unterschiedlichen Kontexten, vgl. Hans Arens, *Aristotle's Theory of Language and Its Tradition: Texts from 500 to 1750*, S. 209–211. Grabmann zählt in Martin Grabmann, *Boethius, der letzte Römer – der erste Scholastiker*, in: ders., *Die Geschichte der scholastischen Methode I*, Freiburg 1909, S. 148–177, S. 157 die hauptsächlichen und prägenden Übersetzungen zu aristotelischen Termini auf, z. B. *species, universale, principium, actus, potentia, contingens, speculatio* etc. Vgl. hierzu auch Günter Ralfs, *Die Erkenntnislehre des Boethius* (repr.), in: Manfred Fuhrmann und Joachim Gruber (Hgg.), *Boethius*, 1984, S. 350–374, S. 352 sowie Ferdinand Sassen, *Boethius – Lehrmeister des Mittelalters*, S. 91 f.: „Dessen ungeachtet hat Boethius für zahlreiche Begriffe und Ausdrücke des Aristoteles das endgültige lateinische Äquivalent gefunden [...]. Worte wie *potentia* und *actus, universale, accidens, contingens, definire, determinare, differentia, divisio* und viele andere haben in ihrer spezifisch aristotelischen Bedeutung bei Boethius ihren Ursprung. Zwar hat man sich mit dieser neuen Terminologie erst vier oder fünf Jahrhunderte später vertraut gemacht, doch dann ist sie für immer zum Gemeingut der Scholastik geworden.“

9 Vgl. Arbogast Schmitt, *Anschauung und Denken bei Duns Scotus. Über eine für die neuzeitliche Erkenntnistheorie folgenreiche Akzentverlagerung in der spätmittelalterlichen Aristoteles-Deutung*, in: Enno Rudolph (Hg.), *Die Renaissance und ihre Antike. Die Renaissance als erste Aufklärung*, Tübingen 1998, S. 17–34; vgl. hierzu auch Ludger Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmtheit der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Duns Scotus, Suárez, Wolff, Kant, Peirce), Hamburg 1990 sowie Gyburg Radke-Uhlmann, *Kontinuität oder Bruch? – Die Diskussion um die Univocität des Seins zwischen Heinrich von Gent und Johannes Duns Scotus als philosophiegeschichtliches Exemplum*, in: Arbogast Schmitt und Gyburg Radke-Uhlmann (Hgg.), *Philosophie im Umbruch. Der Bruch mit dem Aristotelismus im Hellenismus und im späten Mittelalter – seine Bedeutung für die Entstehung des epochalen Gegensatzbewußtseins von Antike und Moderne*, 2009, S. 105–129.

10 Vgl. hierzu oben S. 144ff.

6.2 Transfer von Positionen

Didaktische Funktion

Eine weitere nur vordergründige Transferleistung sind die doxographischen Aspekte der boethianischen Kommentierungen. Die Art der dort zu findenden Doxographie ist jedoch zwingend von der Art der Zusammenstellung von Lehrmeinungen zu unterscheiden, wie wir sie beispielsweise bei Diogenes Laertius finden.¹¹ Bei Boethius, so offenbart es unter anderem auch der fehlende Einsatz doxographischer Elemente in seinem ersten, für Einsteiger bestimmten Kommentar zu *De interpretatione*, dienen die Darstellungen fremder Interpretationen der Ausdifferenzierung der Argumentation für didaktische Zwecke. Es werden denkbare, aber fehlerhafte oder unzureichende Auslegungen zu Passagen präsentiert, hieran die Probleme erläutert und richtige oder bessere Deutungen vorgeschlagen, die womöglich wiederum durch weitere Interpretationen weiter ausdifferenziert werden. Diese didaktische Funktion doxographischer Einschnitte lässt sich auch in den Texten Platons und Aristoteles' selbst beobachten. Ziel ist hierbei nicht die Sammlung von Meinungen zu historischem Zweck, sondern die Möglichkeit, durch die Darstellung von Fehldeutungen und deren Überwindung bessere didaktische Effekte zu erzielen.

Traditionsbildende Funktion

Der Einsatz der Präsentation der verschiedenen Interpretationen hat darüber hinaus den Effekt, dass sich Boethius damit in die aristotelische Tradition stellt, aus der er die Methode der Institution des Schulkommentars übernimmt und deren Inhalte er durch gesteuerte Iteration der Diskussion adressatengerecht weiterträgt. Damit präsentiert er durch sein eigenes aktives Fortführen und Gestalten die Tradition als lebendig und hilft ihr damit, bewahrt zu werden.¹² Wenn die Tradition des kommentierenden, miteinander kommunizierenden Platonismus und Aristotelismus im lateinischen Sprachraum bis dahin nicht gepflegt wurde, darf mit Blick auf Boethius' Vorgehen dennoch nicht an das Etikett der *invented tradition* gedacht werden, welches Eric Hobsbawm als Beschreibung für konstruierte Kontinuitäten in (vor allem modernen) Gesellschaften, die einem besonderen Wandlungsdruck unterliegen, entwickelt hat.¹³ Boethius gibt nicht

11 Vgl. zu den verschiedenen Typen der Doxographie Jaap Mansfeld, *Doxography of Ancient Philosophy* (Winter 2013), in: Edward N. Zalta (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013.

12 Vgl. John Magee, *On the Composition and Sources of Boethius' Second Peri Hermeneias Commentary*, S. 44.

13 Vgl. Eric Hobsbawm, *Introduction: Inventing Traditions*, in: Eric Hobsbawm und Terence Ranger (Hgg.), *The Invention of Tradition*, 1983, S. 1–14, insb. S. 1 f.: "Invented tradition is taken to mean a set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition, which automatically implies continuity with the past. In fact, where possible,

vor, eine Tradition aus dem lateinischen Sprachraum fortzuführen, sondern bemängelt explizit das fehlende Interesse und die fehlenden Grundlagen und Anknüpfungsmöglichkeiten in seiner Kultur.¹⁴ Auch sucht er nicht nach Momenten einer passenden Vergangenheit, um Strukturen zu stabilisieren und Kontinuität zu vermitteln. Stattdessen findet er in einer lebendigen Bildungstradition sowohl auf inhaltlicher als auch auf methodischer Ebene Konzepte vor, deren Vermittlung er nicht nur als würdig erachtet, sondern auch als notwendig, um einem zu befürchtenden Bildungsmangel in seinem Kulturkreis entgegenzuwirken. Er erfindet nicht eine lateinische Tradition, um einen Verfall zu stoppen, sondern fügt sich in eine Tradition ein, übernimmt deren Inhalte, deren Vermittlungsmethoden, deren Diskussionskultur, und vermittelt wesentliche Aspekte von ihr dadurch in den lateinischsprachigen Kulturraum. Indem er bei der Bewertung seiner Hauptquelle Porphyrios selbst Stellung bezieht, sowohl allgemein als auch konkret bei bestimmten Positionen, stellt er sich auch selbst als aktives und produktives Mitglied in diese Tradition.

Quellenfragen

Während die von Boethius transportierten Einschätzungen gegenüber Andronikos, Aspasios, Herminos oder Alexander nicht zweifelsfrei Boethius zugeschrieben werden können, sondern immer auch übernommene Bewertungen des Porphyrios sein können, ist die Bewertung des porphyrischen Stils und der Qualität der porphyrischen Argumente wahrscheinlich Boethius zuzuordnen. Auch die seltene, aber gelegentlich vorkommende Einstreuung syrianischer Positionen und deren Bewertung kann nicht Porphyrios zugeschrieben werden. Courcelles These, dass Boethius Schüler des Ammonios war und dessen Kommentierung kannte,¹⁵ hat die Forschung ausführlich und überzeugend anzweifeln können.¹⁶ Die Quellenfrage lässt sich für Boethius nicht gänzlich lösen. Die zwar nicht widerlegbare Extremposition von James Shiel, dass Boethius für seine gesamte Bearbeitung des Aristoteles genau einen Codex mit Scholien zur Verfügung hatte, den

they normally attempt to establish continuity with a suitable historic past. [...] However, insofar as there is such reference to a historic past, the peculiarity of 'invented' traditions is that the continuity with it is largely factitious. In short, they are responses to novel situations which take the form of reference to old situations, or which establish their own past by quasi-obligatory repetition."

14 Vgl. oben S. 147ff.

15 Vgl. Pierre Courcelle, *The Latin Writers and Their Greek Sources*, S. 280–295.

16 Vgl. James Shiel, *Boethius' Commentaries on Aristotle* (repr. 1958), S. 229–231; Henry Chadwick, *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, S. 153–155; John Magee, *Boethius on Signification and Mind*, S. 2 f. oder ausführlich John Magee, *On the Composition and Sources of Boethius' Second Peri Hermeneias Commentary*, S. 31–45.

er, ohne eigene Gedanken hinzuzufügen,¹⁷ übersetzte,¹⁸ lässt sich jedoch auch nicht beweisen. Auch gegen die Einwände von Sten Ebbesen, die sich sowohl auf die Selbstbeschreibungen des Boethius mit Blick auf seine Bibliothek, seine Ansprüche und Vorgehensweisen, als auch auf seine soziale Lage und die damit einhergehenden Möglichkeiten der Quellenbeschaffung richten, lässt sich Shiel's These nur schwer plausibilisieren.¹⁹ Ob Boethius tatsächlich neben dem porphyrischen Text noch weitere, z. B. den Alexanderkommentar und einen jüngeren Kommentar, zur Verfügung hatte oder das porphyrische Material aus einer nachporphyrischen Quelle schöpfte, aus der er auch die Syrianpositionen entnehmen konnte, lässt sich unter den gegebenen Umständen schlicht nicht entscheiden.²⁰ Zumindest macht Boethius keinen Hehl daraus, sowohl wenn er Positionen übernimmt als auch wenn er sich grundsätzlich weitestgehend auf *eine* Quelle stützt. Das macht es unwahrscheinlich, dass wenigstens dort, wo er explizit selbst zu urteilen vorgibt, er sich auf fremde Einschätzungen stützt.

Geltungsansprüche

Neben der pädagogischen Funktion der Übernahme der Diskussionen aus der Tradition erfüllen diese doxographischen Aspekte also auch die Funktion, ob gewollt oder nicht, dass Boethius als zugleich Teil und Vermittler einer bestimmten Tradition erscheint. Diese Tradition zeichnet sich dadurch als Einheit aus, dass sie zum einen seit Jahrhunderten die von Boethius in den Fokus genommenen Texte als wichtige Grundlagentexte anerkennt und zum anderen eine Diskussionskultur pflegt, die durch die Institution des Kommentars auch über das schriftliche Medium vermittelt wird und eine das Textverständnis befruchtende, erweiternde und vertiefende Funktion ausübt. Es wird aber deutlich, dass Boethius die Geltungsansprüche für das von ihm vermittelte Wissen nicht aus der Autorität der Tradition generiert wissen möchte, sondern aus der Einsichtigkeit in die Argumentation. Sein oberstes Bestreben ist die Nachvollziehbarkeit der zu vermittelnden Theorien – das zeigen unter anderem sein Verfahren der adressatenangepassten, mehrstufigen Kommentierung, seine Begründungen für die Auswahl des Porphyrios als passende Grundlage der Kommentierung, die Übernahme und der mit Blick auf die Erweiterung des Verständnisses der kommentierten Passage ausgerichtete Aufbau verschiedener Interpretationen oder die zusätzliche Erstellung von Handbüchern zum Thema.

17 Ebbesen spricht von der „one source – no thinking theory“, vgl. Sten Ebbesen, *Boethius as an Aristotelian Scholar*, in: Jürgen Wiesner (Hg.), *Aristoteles. Werk und Wirkung. Zweiter Band: Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*, Berlin / New York 1987, S. 286–311, S. 289.

18 Vgl. James Shiel, *Boethius' Commentaries on Aristotle* (repr. 1958) sowie leicht ergänzt: James Shiel, *Boethius' Commentaries on Aristotle*.

19 Vgl. Sten Ebbesen, *Boethius as an Aristotelian Scholar* sowie Sten Ebbesen, *The Aristotelian Commentator*, S. 48 f.; außerdem John Magee, *Boethius on Signification and Mind*, S. 3.

20 Vgl. zu den verschiedenen Möglichkeiten der Quellenannahmen Sten Ebbesen, *The Aristotelian Commentator*, S. 47–49 sowie John Magee, *On the Composition and Sources of Boethius' Second Peri Hermeneias Commentary*, S. 31–52, insb. S. 50.

Aus der Richtigkeit der von ihm vermittelten Texte soll folglich der Geltungsanspruch generiert werden – und zwar von zwei Seiten: zum einen durch die Ermöglichung der Einsicht in die Richtigkeit des jeweiligen Textes bzw. der jeweiligen Passage (hierin findet die didaktische Ausführlichkeit seines Projekts ihre Grundlage); zum anderen durch die Einbettung der einzelnen Passagen, der jeweiligen Theorien, selbst der Vermittlungsmethoden und des Vermittlungsimpulses in eine gesamte Philosophie (hierin gründet die inhaltliche Ausführlichkeit und Breite seines Projekts bzw. seines Plans, dass alle Werke des Platon und des Aristoteles übersetzt, kommentiert und als Ausdruck *einer* Philosophie dargestellt werden sollen).

Der Begriffs- und Sprachtransfer durch Übersetzung, der Transfer der Kommentierungsmethoden sowie der doxographische Transfer der Positionen innerhalb der Tradition des Aristotelismus arbeiten dem Geltungsanspruch von der pädagogischen Seite her zu, indem diese Transfers dafür sorgen, die Einsicht und Verständlichkeit der einzelnen Texte zu ermöglichen und dadurch nicht nur Interesse zu wecken, sondern auch die Grundlagen für den vertiefenden Unterricht zu bilden.

6.3 Transfer von philosophischen Konzepten

Von der anderen Seite her wird der Geltungsanspruch des jeweils zu vermittelnden Inhalts durch den Transfer von einzelnen Theorien und einer gesamten zusammenhängenden, allem unterliegenden Philosophie unterfüttert. Die jeweiligen Unterrichtsgegenstände sind Bestandteil eines einheitlichen Bildungsverständnisses. Auch wenn Boethius im Rahmen des Logikunterrichts stets *Skopos*-orientiert bleibt, zeigt er sowohl in den Einleitungen als auch im Verlauf der Kommentierung, welchen Platz der Logikunterricht in der gesamten Philosophie hat, welche Funktion er für die Bildung des Menschen erfüllt, welches Menschenbild, welches Seelenverständnis, welche Erkenntnistheorie zugrunde liegt. Wir haben im Laufe dieser Studie zeigen können, wie Boethius, ohne sich explizit in einer Schrift dem Thema zu widmen, eine Seelentheorie und eine Sprachtheorie vermittelt und wie die Einsichten in diese Theorien jeweils auch als Grundlage für seine eigene Vermittlung dienen. Die Beschäftigung mit mathematischen und logischen Gegenständen ermögliche den Schülern die Einübung, Betätigung und Ausbildung ihrer spezifischen seelischen Potentiale des rationalen Denkens. Mit solch einer ausgebildeten Seele besäßen die Schüler das Vermögen, die Grundlagen der praktischen Philosophie zu verstehen und ihr Handeln entsprechend zu festigen und sich mit den Gegenständen der theoretischen Philosophie zu beschäftigen, um dem größtmöglichen Glück näher zu kommen.

Neben den expliziten und offensichtlichen Transferakten – also der Übersetzung von Begriffen, Texten und Ansichten – sind es folglich die impliziten Transferakte von philosophischen Konzepten und die Transferakte eines zusammenhängenden philosophischen Denkens, die für Boethius' Übersetzungs-

projekt – auch wenn er über die Bearbeitung des aristotelischen *Organons* nicht hinauskam – wesentlich sind. Am Beispiel der Äußerungen über die Seelenvermögen haben wir gesehen, wie Boethius beinahe beiläufig die zentralen Aspekte einer einheitlichen Seelentheorie transferiert, die seinem ganzen schriftstellerischen Schaffen zugrunde liegt und die sowohl seiner Sorge um den Verlust des platonisch-aristotelischen Denkens als auch seiner Vermittlungsmethodik und seinen Vermittlungsinhalten ihre Grundlage verleiht.

Was also für den Leser die ersten wahrnehmbaren Ergebnisse des Transfers sind – die lateinische Sprache, die Einführung in die Begrifflichkeiten, die Erklärung der Zusammenhänge, das Kennenlernen der verschiedenen Interpretationen –, dient wesentlich dazu, ihn zu dem Punkt zu führen, der für Boethius, den Schreiber, das Erste des Transfers war: die Einsicht in die philosophischen Zusammenhänge der Theorien zur Seele, zur Erkenntnis, zur Bildung, zum Glück im Einzelnen sowie die Einsicht in das zugrunde liegende, zusammenhängende Philosophiekonzept im Ganzen.

6.4 Fazit

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich Boethius mit seinem Übersetzungsprojekt der logischen Schriften des Aristoteles eindeutig in die spätantike Kommentartradition einfügt. Jede einzelne Schrift wird nach ihrem besonderen Ziel untersucht und zugleich in ein psychologisch und erkenntnistheoretisch fundiertes Bildungsprogramm eingeordnet. Die Kommentare und Übersetzungen dienen nicht einem Selbstzweck, und auch keinem bloß historischen Interesse, sondern ihr Ziel ist es, das in Worte verfasste Gedachte zu verstehen und zu vermitteln. Wie in einer mündlichen Diskussion werden in den Kommentierungen zeitübergreifend die Positionen verschiedener Interpreten der Tradition angeführt, durchdacht, gewogen und schließlich angenommen oder verworfen. Während sich jedoch die zeitgenössischen Kommentatoren des griechischsprachigen Kulturraums wie Ammonios auf die inhaltliche Diskussion konzentrieren und dabei voraussetzungsreich argumentieren können, muss Boethius zunächst sowohl in der Diskussion die fehlenden Vorkenntnisse seines Publikums antizipieren als auch dort Wörter in der Zielsprache für das Erkannte finden oder erfinden, wo die philosophische Tradition im lateinischsprachigen Kulturraum bislang keine Schwerpunkte gesetzt hatte. Als Barriere für das Nachvollziehen und Vermitteln von Inhalten wird der Sprachwechsel bei ihm allerdings nie bewertet, auch wenn er vereinzelt anmerkt, den Stil des Griechischen nicht in der gleichen Eleganz nachahmen zu können.

Transfer vs. Transformation

Boethius steht sowohl in der Theorie als auch in der Praxis vollständig in der Tradition des platonisch-aristotelischen Sprachverständnisses, wonach Worte Instrumente des Denkens seien und das Gedachte sich nicht in den Worten

bzw. der Wortmaterie finde. Seiner Übersetzung geht die Interpretation voraus. So muss er, und auch hierin unterscheidet er sich nicht im Mindesten von den griechischsprachigen Kommentatoren, aus dem unmittelbaren Zusammenhang, dem *Skopos* der Schrift und dem Platz der Schrift im Bildungsprogramm zu verstehen suchen, was Aristoteles, der ähnlich wie Platon gerne mit demselben Wort verschiedene Sachverhalte und mit verschiedenen Worten denselben Sachverhalt ausdrückte, jeweils meint. Folglich ist das Übersetzen des Boethius, so sehr er sich die Textnähe zum Original auch vornimmt, immer auch Ausdruck eines Interpretierens.²¹ Armin Paul Frank und Harald Kittel haben diesen Aspekt einer jeden Übersetzung als Transformation abgehandelt, im Gegensatz zum Transferaspekt, der nur auf die materielle Aus- und Einfuhr beschränkt sei.²² Damit fokussieren sie auf den Aspekt der Abweichung und Veränderung von Übersetzungen und sind blind für die Frage, inwiefern auch unter Interpretationsanstrengungen einer Übersetzung und den mit dem Akt eines jeden Transfers einhergehenden Veränderungen Konzepte transferiert und in neue Kontexte eingebunden werden können, ohne dabei ihre Kernbedeutung zu verlieren, und inwiefern unter anderen Bedingungen diese im Kern gleichen Konzepte in einer anderen Weise fruchtbar gemacht werden können.

Wenn jede Abweichung und Veränderung als Transformation gedeutet wird, dann verliert der Begriff der Transformation jegliche Schärfe und Aussagekraft, da nicht erst das Übersetzen, sondern schon die erste *Iteration* einer Handlung, eines Wortes oder einer Geste Veränderungsmomente in sich trägt.²³ Natürlich können ein Begriff oder ein Konzept in einem neuen Umfeld und durch eine Neuinterpretation ihre Bedeutung verändern und sogar umkehren. Doch wäh-

21 Vgl. hierzu auch John Magee, *On the Composition and Sources of Boethius' Second Peri Hermeneias Commentary*, S. 14: "The rebarbative prose style is a steady reminder that for Boethius precise fidelity to the Greek original takes precedence over an elegant, polished Latinity. At the same time, it should not be overlooked that his translations are in fact interpretations – interpretations – of Aristotle's compressed and obscure Greek. In searching for the most precise and meticulous rendering Boethius had to ask himself what each and every word meant, down to the level of the particles. Normally retroversions can easily be made from his Latin back to the Greek of his putative exemplar(s); but the readings of the latter are not always easy or even possible to recover from the Latin, and it is in connection with the passages for which Boethius most obviously struggled to find the right rendering that we often gain important insights into his thinking as an interpreter of Aristotle's language and thought more generally."

22 Vgl. aus dem im Rahmen des Sonderforschungsbereiches 309 entstandenen Band insb. Armin Paul Frank und Harald Kittel, *Der Transferansatz in der Übersetzungsforschung*, in: dies., *Die literarische Übersetzung in Deutschland. Studien zu ihrer Kulturgeschichte in der Neuzeit*, Berlin 2004, S. 13.

23 Vgl. hierzu vor allem Jacques Derrida, *Signatur Ereignis Kontext*, in: Peter Engelmann (Hg.), *Philosophische Randgänge*, Wien 1988, S. 325–351, S. 333, der in der Wiederholung immer den Akt sieht, der das verändert, was er wiederholt: „iter, ‚von neuem‘, kommt von *itara*, *anders* im Sanskrit, und alles Folgende kann als Ausbeutung jener Logik gelesen werden, welche die Wiederholung mit der Andersheit verbindet.“

rend die Forschung zur Übersetzung²⁴ oder Kommentartradition²⁵ unter dem Leitmotiv der Transformation die Abweichung vom Original sowie die Verfälschung und Verzerrung des Originals²⁶ in den Fokus nimmt, erlaubt die Grundlegung des Transfertgedankens nicht nur einen offenen Blick auf die Prozesse und Ergebnisse der Übertragung. Sie ermöglicht auch die Erforschung dessen, wie die Einbindung in neue Kontexte, die Adressierung an ein anderes Publikum, das Herantragen eigener Assoziationen und Anwendungsideen ein Verständnis der Konzepte nicht nur verändert, sondern vor allem auch zu erweitern, vertiefen, akzentuieren und damit natürlich auch zu bewahren vermag.²⁷ Wenn Boethius die Texte und seine Erkenntnisse aus den Texten der platonisch-aristotelischen Tradition vor seinem eigenen Bildungshorizont seinen Schülern vermittelt, die weder die Sprache noch die Diskussionen der Tradition kennen, wenn er seelentheoretische und bildungsphilosophische Aspekte in logischen Einführungsschriften andeutet, wenn er Positionen anderer Kommentatoren der Tradition auswählt, zusammenfasst und bewertet, dann sind hierbei nicht nur Veränderungen zu konstatieren, sondern vor allem auch Akte des Transfers von konzeptuellem sowie methodologischem Wissen, das mit Blick auf die Anwendungsbedingungen womöglich erst identifiziert werden kann.

Denn erst mit Blick auf die didaktischen Methoden und die Voraussetzungen der antizipierten Leserschaft zeigt sich, dass auch Boethius Platons Sprachtheorie nicht zwangsläufig als im Widerspruch zur aristotelischen versteht. Erst mit Blick auf das zugrunde liegende Sprach- und Übersetzungsverständnis, zeigt sich, dass Boethius die beiden verschiedenen Worte *σημειον* und *σύμβολον* auch mit *einem* Wort (nämlich *nota*) übersetzen kann, ohne damit das von Aristoteles Vermittelte zu verfälschen, wie es Norman Kretzmann deutet. Und erst mit Blick auf die zugrunde liegende Bildungs- und Seelentheorie zeigt sich, dass Boethius keine eklektizierende „Chimäre mit platonischem Kopf, aristotelischem Körper und einem langen stoischen Schwanz“²⁸ ist, sondern in den leitenden Prinzipien

24 Vgl. z. B. Armin Paul Frank und Harald Kittel, *Der Transferansatz in der Übersetzungsforschung*, S. 13.

25 Vgl. Richard Sorabji (Hg.), *Aristotle Transformed: the Ancient Commentators and their Influence*, London 1990.

26 Vgl. Richard Sorabji (Hg.), *Aristotle Transformed: the Ancient Commentators and their Influence*, S. 15–27.

27 Vgl. Gyburg Uhlmanns Untersuchung zur Funktion der platonischen Doktrinen in den Metaphysikkomentaren der Spätantike (Gyburg Uhlmann, *On the Function of Platonic Doctrines in Late Antique Commentaries on Metaphysics A 9, A 6 and M 4 – an Example of Late Antique Knowledge Transfer*), insb. S. 35: „The result is a new text that, faced with the intentionally reductive Aristotelian argument, opens up for the reader the possibility of making other texts of the tradition useful for differentiation and so of generating new knowledge. In these argumentative strategies there is a transfer of concepts and methodical approaches. For these, as for any other form of transfer, that which is transferred undergoes a change through the very fact that it is transferred.“

28 Vgl. hierzu Taki Suto, *Boethius on Mind, Grammar and Logic*, S. 234 f.

einem einheitlichen philosophischen Denken folgt.²⁹ Indem wir Boethius' Übersetzungsprojekt nicht und vor allem nicht bloß als Transformation von Konzepten verstehen, sondern unter dem Blickwinkel des Transfers untersuchen, können wir erst sichtbar machen, auf wie vielen Ebenen (Texte, Begriffe, Positionen, Konzepte, didaktische Methoden, Bildungstheorie) er durch sein Projekt Wissen der spätantiken griechischsprachigen Tradition des Aristotelismus überhaupt in Bewegung setzte – und dadurch potentiell zumindest auch bewahrte.

²⁹ Zum Unterschied einer eklektizierenden oder amalgamierenden Philosophie und einer von einem inhaltlich einheitlichen Denken geleiteten philosophischen Praxis, die zu didaktischen Zwecken auf Philosophieprodukte verschiedener Schulen zurückgreift, vgl. Christian Vogel, *Stoische Ethik und Platonische Bildung. Simplicios' Kommentar zu Epiktets Handbüchlein der Moral*, insb. S. 1–17.

Literatur

Antike Primärtexte

Aetios, *Doxographi Graeci*, hg. von H. Diels, Berlin 1879.

Ammonios, In *Aristotelis de interpretatione commentarius* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* Bd. 4 Teil 5 = in PH), hg. von Adolf Busse, Berlin 1897.

Aristoteles, *Analytica posteriora*, in: *Analytica priora et posteriora*, hg. von W. D. Ross, Oxford 1964.

Ders., *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*, hg. von L. Minio-Paluello, Oxford 1949.

Ders., *De anima*, hg. von W. D. Ross, Oxford 1961.

Ders., *De memoria et reminiscencia*, in: *Parva naturalia*, hg. von D. Ross, Oxford 2001.

Ders., *Ethica Nicomachea*, hg. von I. Bywater, Oxford 1894.

Ders., *Metaphysics*, 2 vols., hg. von W. D. Ross, Oxford 1924.

Arnim, Hans von (Hg.), *Stoicorum veterum fragmenta*, Vol. 2, *Chrysippi fragmenta logica et physica*, Leipzig 1903–1905.

Augustinus, *Confessionum libri XIII* (*Confessiones*), hg. von M. Skutella, Stuttgart 1969.

Ders., *Contra litteras Petiliani, Epistula ad catholicos de secta Donatistarum, Contra Cresconium grammaticum et Donatistam*, CSEL 52, hg. von M. Petschenig, Wien 1909.

Ders., *De Civitate Dei XII*, hg. von B. Dombart und A. Kalb, Leipzig 1927/1928.

Ders., *De doctrinia christiana*, CSEL 38, hg. von R. P. H. Green, Wien 1963.

Ders., *De Magistro*, CCL 29, hg. von K.-D. Dauer, Turnholt 1970.

Ders., *De Trinitate Libri XV*, CCL 50, hg. von W. J. Mountain, Turnholt 1968.

Ders., *Epistulae 31–123*, CSEL 34 / 2, hg. von A. Goldbacher, Wien 1898.

Boethius, *Analytica Prior. Translatio Boethii*, hg. von L. Minio-Paluello, Brügge 1962.

Ders., *Anicii Manlii Severini Boethii in isagogen Porphyrii commenta* (= in Isag 1 und 2.), hg. von Samule Brandt, Wien 1906.

Ders., *Anicii Manlii Severini Boetii commentarii in librum Aristotelis Peri Ermeneias*. Prima edition (=in PH1), hg. von Karl Meiser, Leipzig 1877–1880.

Ders., *Anicii Manlii Severini Boetii commentarii in librum Aristotelis Peri Ermeneias*. Secundam editionem (=in PH2), hg. von Karl Meiser, Leipzig 1877–1880.

Ders., *Contra Eutychem et Nestorium*, in: Michael Elsässer (Hg.), *Die theologischen Traktate: lateinisch-deutsch*, Hamburg 1988.

Ders., *De consolatione philosophiae, Opuscula theologica*, hg. von Claudio Mereschini, München / Leipzig 2005.

Ders., *De institutione arithmetica libri duo. De institutione musica libri quinque. Accedit geometria quae fertur Boetii*, hg. von G. Friedlein, Leipzig 1867.

Ders., *De Trinitate: Liber Quomodo Trinitas Unus Deus Ac Non Tres Dii*, in: Michael Elsässer (Hg.), *Die theologischen Traktate: lateinisch-deutsch*, Hamburg 1988.

Ders., *In Ciceronis Topica*, hg. von E. Stump, Ithaca / London 1988.

Ders., *Introductio ad Syllogismos Categoricalos: Critical Edition with Introduction, Translation, Notes and Indexes*, hg. von C. T. Thörnqvist, Göteborg 2008.

Cassiodorus, *Auctores antiquissimi 12: Cassiodori Senatoris Variarum, Monumenta Germaniae Historica*, hg. von Theodor Mommsen, Berlin 1898.

Ders., *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*. Einführung in die geistlichen und weltlichen Wissenschaften, *Fontes Christiani 1 / 2*, hg. von Wolfgang Bürsgens (und übers.), Freiburg 2003.

Cicero, *Academicorum Reliquiae cum Lucullo*, hg. von O. Plaberg, Leipzig 1922.

Ders., *De Divinatione, De fato*, hg. von R. Giomini, Leipzig 1975.

Ders., *De inventione. De optimo genere oratorum. Topica*, hg. von H. M. Hubbell, Cambridge, London 1949.

Ders., *De inventione*, hg. von G. Achard, Paris 1994.

Ders., *Topica*, hg. von T. Reinhardt, Oxford 2003.

Ders., *Tusculanae Disputationes*, hg. von M. Pohlenz, Leipzig 1918.

Ders., *De finibus bonorum et malorum*, ed. Th. Schiche, Leipzig 1915.

Colli, Giorgio, *Aristotele: Organon*, Turin 1955.

Conybeare, F. C., *A Collation With the Ancient Armenian Versions of the Greek Texts of Aristotle's Categories, De Interpretatione, De Muno, De Virtibus et Vitiis and of Porphyry's Introduction*, Oxford 1892.

Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos libri*, in: *Sexti Empirici opera*, vols. 2 und 3, ed. J. Mau, H. Mutschmann, Leipzig 1912–1958.

Hieronymus, *Liber de optimo genere interpretandi (Epistula 57)*: ein Kommentar, hg. von G. J. M. Bartelink, Leiden 1980.

Horaz, Q. *Horatii Flacci opera, De arte poetica liber*, hg. von D. R. Shackleton Bailey, Stuttgart 1985.

Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, 2 vols. ed. H. S. Long, Oxford 1964.

Minio-Paluello, L. und Dod, B.G. (Hgg.), *Aristoteles Latinus I–VI*, Brügge / Paris / Leiden / Brüssel 1961–1975.

Ovid, *Fasti*, hg. von J. G. Frazer, Harvard 1989.

Plotin, *Opera*, 3 vol., ed. P. Henry; H.–R. Henry, hg. von Paul Henry und Hans-Rudolf Henry, Leiden 1951–1973.

Porphyrios, *Kommentar zur Harmonielehre des Ptolemaios*, hg. von I. Düring, Olms, Hildesheim 1978 (Nachdr. 1932).

Proklos, *In Platonis Timaeum commentaria*, 3 vols. ed. E. Diehl, Leipzig 1903 / 1904/1906.

Quintilian, *Institutiones oratoriae*, hg. von D. A. Russell, Cambridge 2001.

Simplikios, *Commentaire sur le Manuel d'Epictète (=Ed. H)*, ed. I. Hadot, Brill, Leiden 1996.

Simplikios, *Commentarius in Epicteti Encheiridion (=Ed. D)*, in: *Theophrasti characteres*, ed. F. Dübner, Paris 1842.

Simplikios, *In Aristotelis categorias commentarium*, in: *Commentaria in Aristotelem Graeca 8*, ed. K. Kalbfleisch, Berlin 1907.

Sonstige Texte

Arens, Hans, *Aristotle's Theory of Language and Its Tradition: Texts from 500 to 1750*, Amsterdam / Philadelphia 1984.

Asztalos, Monika, Boethius as a transmitter of Greek logic to the Latin West: the Categories, in: *Harvard Studies in Classical Philology*, 1993, S. 367–407.

Baltussen, Han, *Philosophy and Exegesis in Simplicius. The Methodology of a Commentator*, London 2008.

Barnes, Jonathan, Boethius and the Study of Logic, in: Margaret Gibson (Hg.), *Boethius. His Life, Thought and Influence*, Oxford 1981, S. 73–89.

Barrón, Jorge Uscatescu, Boethius' Glückseligkeitsbegriff zwischen spätantiker Neuplatonismus und Christentum vor dem Hintergrund einer an Gott orientierten Ethik, in: Thomas Jürgasch Andreas Kirchner und Thomas Böhm (Hgg.), *Boethius as a Paradigm of Late Ancient Thought*, Berlin / Boston 2014, S. 147–170.

Bartelink, G. J. M., *Hieronymus – Liber de optimo genere interpretandi (Epistula 57): ein Kommentar*, Leiden 1980.

Belardi, Walter, *Il linguaggio nella filosofia di Aristotele*, Rom 1975.

Bernard, Wolfgang, *Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung bei Aristoteles*, Baden-Baden 1988.

Cameron, Margaret, Boethius on Utterances, Understanding and Reality, in: John Marenbon (Hg.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge 2009, S. 85–104.

Chadwick, Henry, *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Oxford 1981.

Courcelle, Pierre, *The Latin Writers and Their Greek Sources*, Cambridge 1969.

Derrida, Jacques, *Signatur Ereignis Kontext*, in: Peter Engelmann (Hg.), *Philosophische Randgänge*, Wien 1988, S. 325–351.

Ebbesen, Sten, Boethius as an Aristotelian Scholar, in: Jürgen Wiesner (Hg.), *Aristoteles. Werk und Wirkung. Zweiter Band: Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*, Berlin / New York 1987, S. 286–311.

Ders., *Porphry's legacy to logic: a reconstruction*, in: Richard Sorabji (Hg.), *Aristotle transformed : the ancient commentators and their influence*, London 1990.

Ders., *The Aristotelian Commentator*, in: John Marenbon (Hg.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge 2009.

Eco, Umberto, *Signification and Denotation from Boethius to Ockham*, in: *Franciscan Studies* 44, 1984.

Erismann, Christophe, *Non Est Natura Sine Persona. The Issue of Uninstantiated Universals from Late Antiquity to the Early Middle Ages*, in: Margaret Cameron und John Marenbon (Hgg.), *Methods and Methodologies. Aristotelian Logic East and West, 500–1500*, Leiden / Boston 2011.

Fögen, Thorsten, *Patrii sermonis egestas: Einstellungen lateinischer Autoren zu ihrer Muttersprache. Ein Beitrag zum Sprachbewußtsein in der römischen Antike*. Vol. 150, München, Leipzig 2000.

Frank, Armin Paul und Kittel, Harald, *Der Transferansatz in der Übersetzungsforschung*, in: dies., *Die literarische Übersetzung in Deutschland. Studien zu ihrer Kulturgeschichte in der Neuzeit*, Berlin 2004.

Gaiser, Konrat, *Name und Sache in Platons „Kratylos“*, Heidelberg 1974.

Grabmann, Martin, *Boethius, der letzte Römer – der erste Scholastiker*, in: ders., *Die Geschichte der scholastischen Methode I*, Freiburg 1909, S. 148–177.

Gruber, Joachim, *Boethius: Eine Einführung*, Stuttgart 2011.

Hadot, Ilsetraut, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*, Leiden 2015.

Dies., *Der Philosophische Unterrichtsbetrieb in der Römischen Kaiserzeit*, in: *Rheinisches Museum für Philologie* 146 N.1, 2003, 49–71.

Dies., *Introduction Générale*, in: Ilsetraut Hadot (Hg.), *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, Leiden / New York / Brill 1996, S. 1–182.

Dies., *Le problème du néoplatonisme alexandrin: Hiéroclès et Simplicius*, Paris: *Études Augustiniennes*, 1978.

Dies., *Simplicius – Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, ed. I. Hadot, Bd. I *Chapitres I–XXIX*, Paris 2001.

Hahn, Johannes, *Aristokratie und Philosophie im Imperium Romanum: Philosophische Bildung, soziale Identität und Elitekultur in der Kaiserzeit*, in: *Gymnasium* 117, 2010, S. 425–450.

Ders., *Der Philosoph und die Gesellschaft. Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit*, Stuttgart 1989.

Heilmann, Anja, *Boethius' Musiktheorie und das Quadrivium. Eine Einführung in den neuplatonischen Hintergrund von *De institutione musica**, Göttingen 2007.

Helmig, Christoph, *Forms and Concepts. Concepts of Formation in the Platonic Tradition*, *Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina*, Bd 5, Berlin / Boston 2012.

Hobsbawm, Eric, Introduction: Inventing Traditions, in: Eric Hobsbawm und Terence Ranger (Hgg.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983, S. 1–14.

Honnefelder, Ludger, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmtheit der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Duns Scotus, Suárez, Wolff, Kant, Peirce), Hamburg 1990.

Isaac, Jean, *Le Peri Hermeneias en Occident de Boèce à Saint Thomas. Histoire Littéraire d'un traité d'Aristote*, Paris 1953.

Kappelmacher, Alfred, *Der schriftstellerische Plan des Boethius*, in: Manfred Fuhrmann und Joachim Gruber (Hgg.), *Boethius*, Darmstadt 1984.

Karamanolis, George, *Plato and Aristotle in Agreement?: Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford 2006.

Ders., *Porphyry: The First Platonist Commentator on Aristotle*, in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 47, 2004, S. 97–120.

Kitzbichler, Josefine, *Nach dem Wort, nach dem Sinn. Duale Übersetzungstypologien*, in: Hartmut Böhme, Christof Rapp und Wolfgang Rösler (Hgg.), *Übersetzung und Transformation*, Bd. S. 31–45, Berlin / New York 2007.

Kretzmann, Norman, *Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention*, in: J. Corcoran (Hg.), *Ancient Logics and Its Modern Interpretations*, Dordrecht / Boston 1974.

Ders., *Plato on the Correctness of Names*, in: *American Philosophical Quarterly* 8.2, 1971, S. 126–138.

Ders., *Semantics, History of*, in: P. Edwards (Hg.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Bd. 7, New York / London 1967.

Krewet, Michael, *Bilder des Unräumlichen. Zum Erkenntnispotential von Diagrammen in Aristoteleshandschriften*, in: *Wiener Studien* 127, 2014, S. 71–100.

Ders., *Die stoische Theorie der Gefühle. Ihre Aporien. Ihre Wirkmacht*, Heidelberg 2013.

Ders., *Die Theorie der Gefühle bei Aristoteles*, Heidelberg 2011.

Ders., *Platons Kratylos im Transfer*, erscheint vorauss. 2016.

Kytzler, Bernhard, *Fidus interpres: The theory and practice of translation in classical antiquity*, in: *Antichthon* 23, 1989, S. 42–50.

Ludwig, Günter, *Cassiodor. Über den Ursprung der abendländischen Schule*, Frankfurt am Main 1967.

Magee, John, *Boethius on Signification and Mind*, Leiden / New York / Kopenhagen / Köln 1989.

Ders., On the Composition and Sources of Boethius' Second Peri Hermeneias Commentary, in: *Vivarium* 48, 2010, S. 7–54.

Mansfeld, Jaap, Doxography of Ancient Philosophy (Winter 2013), in: Edward N. Zalta (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/doxography-ancient/>

Marenbon, John, *Boethius*, New York 2003.

Marrou, Henri-Irénée, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*, Paderborn / München / Wien / Zürich 1982.

Martin, Christopher J., The Logical Textbooks and their Influence, in: John Marenbon (Hg.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge 2009, S. 56–84.

Minio-Paluello, Lorenzo, *Boethius als Übersetzer und Kommentator aristotelischer Schriften* (1957), in: Manfred Fuhrmann und Joachim Gruber (Hgg.), *Boethius*, Darmstadt 1984.

Morrhead, John, *Boethius' Life and the World of Late Antiquity*, in: John Marenbon (Hg.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, 2009.

Mulsow, Martin, *Prekäres Wissen. Eine andere Ideengeschichte der Frühen Neuzeit*, Berlin 2012.

Pépin, Jean, Sumbola, sêmeia, homoiomata. A propos de *De interpretatione* 1, 16a3–8 et *Politique* VIII 5, 1340a6–39, in: *Aristoteles Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet* 1, Berlin 1985, S. 22–44.

Radke-Uhlmann, Gyburg, *Beten, um zu erkennen – Glaube und Erkenntnisanstieg im spätantiken Platonismus*, in: Erwin Dirscherl und Christoph Dohmen (Hgg.), *Freiburg / Basel / Wien 2008*, S. 45–62.

Radke-Uhlmann, Gyburg, *Der antike Platonunterricht*, unveröff. Manuskript.

Radke-Uhlmann, Gyburg, *Kontinuität oder Bruch? – Die Diskussion um die Univozität des Seins zwischen Heinrich von Gent und Johannes Duns Scotus als philosophiegeschichtliches Exemplum*, in: Arbogast Schmitt und Gyburg Radke-Uhlmann (Hgg.), *Philosophie im Umbruch. Der Bruch mit dem Aristotelismus im Hellenismus und im späten Mittelalter – seine Bedeutung für die Entstehung des epochalen Gegensatzbewußtseins von Antike und Moderne*, Stuttgart 2009, S. 105–129.

Radke, Gyburg, *Die Theorie der Zahl im Platonismus. Ein systematisches Lehrbuch*, Tübingen und Basel 2003.

Ralfs, Günter, *Die Erkenntnislehre des Boethius* (repr.), in: Manfred Fuhrmann und Joachim Gruber (Hgg.), *Boethius*, Darmstadt 1984, S. 350–374.

Rehn, Rudolf, *Sprache und Dialektik in der Aristotelischen Philosophie*, Amsterdam, Philadelphia 2000.

Robinson, Douglas, *Classical theories of translation from Cicero to Aulus Gellius*, in: *TextconText* 7.1, 1992, S. 15–55.

Sassen, Ferdinand, *Boethius – Lehrmeister des Mittelalters*, in: Manfred Fuhrmann und Joachim Gruber (Hgg.), *Boethius*, Darmstadt 1984, S. 82–124.

Schirner, Rebekka S., *Inspice diligenter codices Inspice diligenter codices. Philologische Studien zu Augustins Umgang mit Bibelhandschriften und -übersetzungen*, Berlin / München / Boston 2015.

Schmitt, Arbogast, *Anschauung und Denken bei Duns Scotus. Über eine für die neuzeitliche Erkenntnistheorie folgenreiche Akzentverlagerung in der spätmittelalterlichen Aristoteles-Deutung*, in: Enno Rudolph (Hg.), *Die Renaissance und ihre Antike. Die Renaissance als erste Aufklärung*, Tübingen 1998, S. 17–34.

Ders., *Das Universalienproblem bei Aristoteles*, in: Ralf Georges Khoury (Hg.), *Averroes (1126–1198) oder der Triumph des Rationalismus (Internationales Symposium anlässlich des 800. Todestages des islamischen Philosophen, Heidelberg, 7.–11. Oktober 1998)*, Heidelberg 2002, S. 59–86.

Ders., *Denken und Sein bei Platon und Descartes: Kritische Anmerkungen zur ‚Überwindung‘ der antiken Seinsphilosophie durch die moderne Philosophie des Subjekts*, Heidelberg 2011.

Ders., *Die Moderne und Platon*, Stuttgart / Weimar 2003.

Ders., *Parmenides und der Ursprung der Philosophie*, in: Ernst von Angehrn (Hg.), *Stuttgart / Leipzig* 2007, S. 109–139.

Seele, Astrid, *Römische Übersetzer. Nöte, Freiheiten, Absichten*, Darmstadt 1995.

Shiel, James, *Boethius' Commentaries on Aristotle (repr. 1958)*, in: Manfred Fuhrmann und Joachim Gruber (Hgg.), *Boethius*, Darmstadt 1984.

Shiel, James, *Boethius' Commentaries on Aristotle*, in: Richard Sorabji (Hg.), *Aristotle Transformed: the Ancient Commentators and their Influence*, London 1990, S. 349–372.

Sorabji, Richard (Hg.), *Aristotle Transformed: the Ancient Commentators and their Influence*, London 1990.

Suto, Taki, *Boethius on Mind, Grammar and Logic, A Study on Boethius' Commentaries on Peri hermeneias*, Leiden 2012.

Smith, Andrew (transl.), *Boethius: On Aristotle. On Interpretation 1–3*, hg. von R. Sorabji, London / New York 2010.

Uhlmann, Gyburg, On the Function of Platonic Doctrines in Late Antique Commentaries on Metaphysics A 9, A 6 and M 4 – an Example of Late Antique Knowledge Transfer, in: Working Paper des SFB 980 Episteme in Bewegung, Freie Universität Berlin, N. 1, 2014.

Vogel, Christian, Stoische Ethik und Platonische Bildung. Simplikios' Kommentar zu Epiktets Handbüchlein der Moral, Heidelberg 2013.

Watts, Edward J., City and school in late antique Athens and Alexandria, Berkeley, Los Angeles, London 2006.

Weber, Horst, Von Hieronymus bis Schlegel, Vom Übersetzen und Übersetzern, Heidelberg 1996.

Weidemann, Hermann, Aristoteles. Peri Hermeneias. Übersetzt und erläutert von Hermann Weidemann, Berlin 1994.

Stellenindex

Aetios

Doxographi Graeci
4.11.1–4: 33

Ammonios

in PH
2,9–25: 70
5,2–9: 71
5,14–23: 70
8,24–28: 3
17,20–25: 73
20,1–6: 111
22,12–21: 113
30,17–19: 73
31,14: 73
34,10–41,12: 79
34,22–26: 90
35,1–5: 90
35,6–12: 90
35,14–24: 91
37,18–27: 91
62,21–64,25: 89
62,32–63,5: 89
64,2: 89

Aristoteles

an.
413a10–414a10: 39
414b16–22: 58
415a14–23: 48, 61
416b32–418a6: 54, 61 81,
89, 95
418a7–25: 59
427a17–429a8: 58
427a19–20: 62
428a3–5: 62
429a15: 53
430a26–28: 58

431a1–8: 61
431a1–b19: 62
431a10–26: 122
431b20–432a1: 63
432a7–14: 42, 115
432a10–14: 106
432a13–14: 42
432a15–b7: 52
432a9–10: 58
anal. post.
89b25–31: 156
cat.
2a13–19: 50
EN
1174b33: 157
1177b30–1180a10: 40
mem.
449b30–31: 42, 120
449b30–450a13: 42, 43, 115
450a7–14: 45
450a22–25: 45
451a12–17: 45
451b16–22: 46
451b28–452a6: 46
453a9–14: 46
453a14–19: 46
met.
1045b27–1046a35: 81
PH
16a3–6: 105–109, 112
16a12–16: 104
16a26–29: 78, 98, 111
16b33–17a2: 78

Augustinus

c. litt. Pet.
2,91: 146
civ.
8,2: 146
conf.
1.23: 146
doctr. christ.
I.2.2(5): 101
ep.
40,6: 147
mag.
II,3,159,78–79: 101
trin.
3,1, 146
Boethius
PH
16a6–8: 109
anal. pr.
137,14–138,2: 101
arithm.
3,6–11: 148
7,21–12,22: 34
7,26–8,4: 25
8,13–15: 26
9,6–10,7: 26
10,3–7: 34
cons.
I,1p.4: 35
I,3p.7–8: 37
I,4p.42: 17
I,5c.23–48: 17

- I,5p.2–6: 18
 I,6p.20: 19
 III,1p.3–7: 20
 III,9c.22–28: 20
 III,10p.23–25: 21
 III,10p.40–43: 21
 III,10p.39–43: 34
 III,12c.52–58: 22
 IV,1p.8: 23
 IV,3p.25: 22
 V,4c: 37, 43, 59
 V,4p.25: 58
 V,4p.27–30: 58
 V,4p.38–39: 59
 V,5p: 118
 V,5p.1: 59

in cat.
 160A: 139, 152 230C: 149

in isag. 1
 1,8–10: 35
 7,11–23: 24
 7,5–9,23: 34
 7–16: 14
 8,11–13: 100, 160
 8,11–18: 141, 148
 8,13–16, 122
 8,18–9,6: 35
 9,23–10,11: 28, 34
 14,18–25: 31
 25,8–11: 160
 35,4–6: 160
 64,8: 160
 94,10–12: 160
 95,11–96,5: 140
 95,14–17: 160

in isag. 2
 135,5–13: 6, 7, 36, 48, 105,
 110, 148
 135,10–13: 100 135,13–
 136,2: 38
 136,2–6: 38

 136,2–138,3: 122
 136,6–137,3: 39
 136,18–19: 39
 137,4–8: 39
 137,12–13: 40
 137,12–138,3: 39
 137,19–138,3: 115
 138–143: 14
 138,4–17: 29, 37
 138,17–139,20: 29
 139,20–140,8: 102
 142,16–143,7: 29
 165,9–14: 39, 51, 54
 166,6–15: 53
 294,11: 157

in PHI
 7,11–23: 34
 29,29–30,10: 113
 31,6–32,3: 4, 151
 32,26–33,6: 67
 33,26–34,2: 77
 41,11–15: 8
 41,27–42,24: 104
 42,28–43,3: 118
 70,1–11: 82
 70,11–20: 82
 70,20–23: 82
 72,23–73,13: 138
 132,3–8: 152

in PH2
 3,1–4,3: 3
 3,1–4,14: 4
 3,1–4,9: 160 3,4–4,14: 14
 4,10–14: 110
 4,15–6,15: 65
 4,18–24: 67
 5,1–11: 67
 5,4–8: 140
 5,19–6,5: 68
 6,20–25: 71
 7,18–27: 72
 7,5–7: 140, 153

 7,5–9: 152
 8,22–30: 72
 8,30–9,16: 70
 8,7–20: 72
 9–27: 154
 9,1–10,4: 66
 10,14–19: 71
 10,5–11,11: 77
 11,2–11: 79
 20,17: 51
 20,26–21,5: 49
 20,30–31: 39, 51
 21,1–2: 51
 21,15–25: 49
 21,18–24: 117
 21,30–22,6: 126
 22,6–11: 51
 22,6–13, 126
 22,12–19: 126
 22,13–19: 50
 22,26–23,5: 127
 23,5–14: 137
 23,22–24,7: 136
 24,24: 114
 24,27–30: 117
 24,29: 114
 25,18–22: 46
 27,6–10: 139
 27,10–22: 47
 27,20–28,1: 160
 27,26–28,1: 139
 28,1–25: 42, 115
 28,28–29,2: 43
 29,3–11: 42
 29,21–29: 47
 29,30–33,25: 113
 30,5: 113
 30,10: 114
 32,13–33,2: 103
 32,16–22: 65
 33,33–34,13: 114
 33,33–34,26: 55
 34,12–13: 121

- 34,24–35,2: 78
 34,26–35,8: 53
 34,26–27: 115
 37,30–38,7: 154
 39,25–40,2: 154
 40,9–10: 154
 40,12–22: 121, 128, 142
 41,13–19: 155
 41,14–16: 119
 41,19: 155
 41,20–23: 120
 41,24–29: 120
 41,29–42,6: 120
 44,26: 114
 47,1–11: 118
 53,11–54,14: 73
 54,29–55,7: 74
 55,6–56,21: 74
 57,10–12: 75
 57,15–24: 75
 59,19–60,16: 99
 66,9–15: 75
 67,7–11: 76
 70,20–71,4: 137, 142, 148
 71,4–74,33: 76
 71,13–18: 151
 74,33–78,28: 76
 75,17–19: 69
 79,1–9: 15, 34, 157
 79,9–80,6: 12, 14, 34, 143,
 150
 80,3–8: 96
 92,25–93,5: 80
 93,1–5: 93
 93,19–22, 95: 94
 93,8–94,13: 80
 93,8–9: 80
 94,14–25: 81
 94,14–28: 92
 94,26–28: 81
 121,25–26: 152
 130,12–131,28: 129
 135,5–13: 132
- 137,16ff.: 130
 138,4–143,7: 34
 146,20ff.: 79
 152,7–10: 45
 185–250: 37
 201,1–6, 151
 250,20–251,15, 5, 143, 151
 276,8–9, 152
 316,10ff.: 79
 462,19–463,8: 61
- in top.*
 336,18–20: 102
- intr. syll. cat.*
 761B–762C: 157 766A–B: 66
- trin.*
 c.2: 34
 c.2,3–4: 34
- Cassiodorus**
inst.
 1,13,2: 149
 1,9,5: 149
- var.*
 ep. 45: 148
 ep. 52: 149
- Cicero**
Acad.
 1.11.40: 160
 1.26: 159
 2.6.18: 160
 I.ii.4: 144
 II.47.145: 43
- div.*
 1,vi,127: 101
- fat.*
 42: 160
- fin.*
 I.1: 144
 I.10: 145
- I.6: 133
 I.8: 145
 III.5: 145
- inv.*
 I.30.48: 101
- opt. gen.*
 V.14: 133 VII.23: 133
- top.*
 VIII.35: 102
- Tusc.*
 I.6: 144
- Diogenes Laertios**
vitae
 10.49: 43
 7.49: 43
- Hieronimos**
ep.
 57,5: 134–135 57,6: 134
- Horaz**
ars
 133f.: 134
- Ovid**
Fasti
 III,650, 101
- Platon**
Alk. 1
 129b–130c: 30
- Crat.*
 383a3–b2: 83
 384c9–e8: 83
 385a1–391b3: 83
 386d8–387a8: 83
 387b–d: 84
 388b: 93
 388b10–c2: 82, 125
 388d–e: 84
 389c: 93
 389d–390e: 79

389d3–6: 84
 394b2–46: 85
 394d–396c: 85
 394e1–2: 85
 396d2–421c2: 85
 411b3–c: 86
 411c: 94
 411c6–7: 86
 422aff.: 85
 422eff.: 85
 423b7–8: 86
 423e1–3: 86
 426cff.: 87
 428c: 87
 429b–c: 87
 431a: 87
 431a–433b: 87
 434d–435d: 88
 436b–c: 94
 436b5–6: 88
 438a–439b: 94
 439e: 88

439e–440b: 88
Phil.
 38c–e: 113
 38e–39a: 116
 38e–39e: 115
rep.
 533c: 27 soph.
 263e–264b: 113 Tht.
 186b1ff.: 79
 189d–190a: 113
 189e: 116
Tim.
 29b2–c2: 79
Plotin
enn.
 1.2.3,27: 116
 5.1.3,7f.: 116
 5.3.13,23–28: 117

Porphyrios
harm. Ptol.
 13,15–15,29: 44

Proklos
in Tim.
 III.305.14–21: 117

Quintilian
inst.
 I.6.28: 102

Sextus Empiricus
adv. math.
 7.166–184: 43

Simplikios
in ench. (Ed. H/Ed. D)
 194,56–60/2,24–29: 2

**Stoicorum Veterum
 Fragmenta**
II
 Frgt, 166: 5
 Frgt. 149: 73

Episteme in Bewegung. Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte

Herausgegeben von Gyburg Uhlmann im Auftrag des Sonderforschungsbereichs 980 „Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit“

2: Peter-André Alt, Jutta Eming, Tilo Renz, Volkhard Wels (Hg.)

Magia daemoniaca, magia naturalis, zauber (AT)

Schreibweisen von Magie und Alchemie in Mittelalter und Früher Neuzeit

2015. VI, 447 Seiten, 22 Abb., gb
ISBN 978-3-447-10495-1
⊙E-Book: ISBN 978-3-447-19412-9
je € 88,- (D)

Dem Forschungsprogramm des Sonderforschungsbereichs 980 „Episteme in Bewegung“ entsprechend, widmen sich die Beiträge des Bandes unterschiedlichen Transfers zwischen den Wissensbereichen der Magie, der Alchemie und der Dichtung vom Mittelalter bis in die Frühe Neuzeit. Dabei stehen ‚Schreibweisen‘ als die jeweiligen Formen der Darstellung von Wissen im Zentrum des Interesses. Magische und alchemische Texte haben in der Geschichte einen ebenso exklusiven wie prekären Status und bedienen sich daher häufig Verfahren der sprachlichen Verschlüsselung. Aus heutiger Perspektive können diese Verfahren als literarische charakterisiert werden; im historischen Kontext haben sie eigene Funktionen, die teilweise erst noch bestimmt werden müssen. Darüber hinaus ist magisches und alchemistisches Wissen vielfach in die Literatur überführt worden und hat dabei wiederum formale und inhaltliche Veränderungen erfahren. Der Band widmet sich damit der doppelten Fragestellung, wie Wissen über Magie und Alchemie im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit vermittelt wird und auf welche Weisen gerade literarische Texte dieses Wissen spiegeln, verarbeiten und modifizieren.

3: Peter-André Alt, Volkhard Wels (Hg.)

Religiöses Wissen in der Lyrik der Frühen Neuzeit

2015. VI, 334 Seiten, 12 Abb., gb
ISBN 978-3-447-10497-5
⊙E-Book: ISBN 978-3-447-19413-6
je € 68,- (D)

Der Band widmet sich religiösem Wissen in der Dichtung der Frühen Neuzeit, wobei der historische Schwerpunkt auf dem 17. und dem frühen 18. Jahrhundert liegt. Im Sinne des Sonderforschungsbereichs „Episteme in Bewegung“ steht im Mittelpunkt die Frage, wie der Funktionswandel des religiösen Wissens, der sich in dieser Dichtung vollzieht, zu beschreiben ist. Von besonderer Bedeutung ist dabei die in der Literaturwissenschaft seit Langem debattierte These, dass die ‚Subjektivität‘ als Kennzeichen der im selben Zeitraum entstehenden Gattung der ‚Lyrik‘ sich in der geistlichen Dichtung der Frühen Neuzeit ankündigt. Die Frage, in welcher konkreten Form tatsächlich von einer solchen Bewegung die Rede sein kann, gehört, genauso wie diejenige, ob und, wenn ja, in welchem Sinne diese Bewegung als Säkularisierung aufgefasst werden kann, zu den wiederkehrenden Themen des Bandes. Im Einzelnen diskutieren die Beiträge die frömmigkeitsgeschichtlichen Voraussetzungen der geistlichen Dichtung und die Wirkung, die man von dieser Dichtung erwartete, genauso wie ihre konfessionsspezifischen Ausprägungen, ihre poetischen und rhetorischen Gestaltungsprinzipien, die Bedeutung antiker Mythologie und Religion, den Einfluss von Deismus und Pantheismus sowie die Frage nach den Anfängen der ‚Naturlyrik‘.

HARRASSOWITZ VERLAG · WIESBADEN

www.harrassowitz-verlag.de - verlag@harrassowitz.de

Episteme in Bewegung. Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte

Herausgegeben von Gyburg Uhlmann im Auftrag des Sonderforschungsbereichs 980 „Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit“

4: Almut-Barbara Renger,
Alessandro Stavru (Eds.)

Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: askesis, religion, science

2016. Ca. 554 pages, hc
ISBN 978-3-447-10594-1
⊙E-Book: ISBN 978-3-447-19512-6
each ca. € 89,- (D)
In Vorbereitung / In Preparation

In both ancient tradition and modern research Pythagoreanism has been understood as a religious sect or as a philosophical and scientific community. Numerous attempts have been made to reconcile these pictures as well as to analyze them separately. The most recent scholarship compartmentalizes different facets of Pythagorean knowledge, but this offers no context for exploring their origins, development, and interdependence. This collection aims to reverse this trend, addressing connections between the different fields of Pythagorean knowledge, such as eschatology, metempsychosis, metaphysics, epistemology, arithmology and numerology, music, dietetics and medicine as well as politics. In particular, the contributions discuss how the Pythagorean way of life related to more doctrinal aspects of knowledge, such as Pythagorean religion and science. The volume explores the effects of this interdependence between different kinds of knowledge both within the Pythagorean corpus and in its later reception. Chapters cover historical periods from the Archaic Period (6th century BC) to Neoplatonism, Early Christianity, the European and Arabic Middle Ages, and the Renaissance through to the Early Modern Period (17th century AD).

5: Angelika Neuwirth, Nora Katharina
Schmid, Nora Schmidt (Hg.)

Denkraum Spätantike

Szenarien der Reflektion von „Antiken“
im Umfeld des Koran

2016. Ca. 432 Seiten, 10 Abb., 2 Karten, gb
ISBN 978-3-447-10599-6
⊙E-Book: ISBN 978-3-447-19513-3
je ca. € 98,- (D)
In Vorbereitung / In Preparation

„Spätantike“ ist nicht nur ein hochgradig ambivalenter Begriff in der europäischen Wissenschaftsgeschichte. Lange Zeit bezeichnete er eine Epoche, die durch den Niedergang einer ehemals blühenden antiken Hochkultur geprägt war.

Die Autoren dieses Bandes setzen sich aus ihrer jeweiligen Fachperspektive heraus mit spätantiken Wissensformen und -beständen in der formativen Phase des Islams auseinander und führen den Lesern auf diese Weise unterschiedliche Reflexionen von Antiken im unmittelbaren und weiteren Umfeld des Korans vor Augen. Soziale Praktiken, Textkulturen und Materialitäten rücken dabei gleichermaßen in den Blick; historiografische Modelle werden hinterfragt und neu perspektiviert.

Statt „Spätantike“ als eine Epoche zu fassen, die mit der Verkündigung des Korans ihr Ende findet, wird diese neu als ein „Denkraum“ konturiert, in dem Religionen, Sprachen, Institutionen und soziale Praktiken in vielfältigen Beziehungen stehen. In einem so aufgespannten epistemischen Raum vollzieht sich Wissenswandel innerhalb komplexer Netzwerke. Die frühislamischen Wissensbestände werden so, anders als die Forschung zum Koran und den frühislamischen Wissenschaften lange postulierte, als Teil des spätantiken Denkraums erkennbar.

HARRASSOWITZ VERLAG · WIESBADEN
www.harrassowitz-verlag.de · verlag@harrassowitz.de