

Meiner

Philosophische Bibliothek

Dante Alighieri

De vulgari eloquentia I  
Über die Beredsamkeit  
in der Volkssprache

Lateinisch-Deutsch







DANTE ALIGHIERI

# Philosophische Werke

Herausgegeben unter der Leitung von  
Ruedi Imbach

Band 3

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

DANTE ALIGHIERI

Über die Beredsamkeit  
in der Volkssprache

Übersetzt von

Francis Cheneval,

mit einer Einleitung von Ruedi Imbach

und Irène Rosier-Catach

und einem Kommentar von Ruedi Imbach

und Tiziana Suarez-Nani

Lateinisch-Deutsch

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

## PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 465

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten  
sind im Internet über  
<<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar  
ISBN: 978-3-7873-1126-2

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2007. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Film, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Kusel, Hamburg. Druck: Strauss, Mörlenbach. Bindung: Schaumann, Darmstadt. Einbandgestaltung: Jens Peter Mardersteig. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

## INHALT

Einleitung von Ruedi Imbach und Irène Rosier-Catach .....	VII
Anmerkung zum Text, zur Übersetzung und zum Kommentar .....	XXXV

### DANTE ALIGHIERI

#### De vulgari eloquentia /

#### Über die Beredsamkeit in der Volkssprache

i, 1–5 .....	3
ii, 1–8 .....	5
iii, 1–3 .....	9
iv, 1–7 .....	11
v, 1–3 .....	13
vi, 1–7 .....	15
vii, 1–8 .....	19
viii, 1–7 .....	23
ix, 1–11 .....	27
x, 1–9 .....	33
xi, 1–7 .....	37
xii, 1–9 .....	41
xiii, 1–5 .....	45
xiv, 1–8 .....	49
xv, 1–7 .....	51
xvi, 1–6 .....	57
xvii, 1–7 .....	59
xviii, 1–5 .....	61
xix, 1–3 .....	65

Kommentar von Ruedi Imbach und Tiziana Suarez-Nani .....	67
Literatur .....	157
Index nominum .....	173
Index rerum .....	176
Index nominum zur Einleitung und zum Kommentar	179

## EINLEITUNG

Seit ein Gespräch wir sind  
Hölderlin

Eine zweifache Überzeugung bewegte uns seinerzeit zum Vorhaben einer Publikation der *Opera minora* von Dante Alighieri in der „Philosophischen Bibliothek“. Zum einen waren wir überzeugt, daß Dante, der Dichter der *Divina Commedia*, diese kleinen Schriften als Philosoph verfaßt hat, d. h. unter Voraussetzung eines klar umrissenen Begriffs von Philosophie, daß also diese Konzeption sein Selbstverständnis als Autor dieser Schriften bestimmte. Einen unmißverständlichen Beleg für diesen Sachverhalt liefert die Überschrift der *Questio*,<sup>1</sup>: „Universis et singulis presentes litteras inspecturis, Dantes Alagherii de Florentia inter vere philosophantes minimus, et in Eo qui est principium veritatis et lumen.“

Auch wenn Dante sich in diesem Passus als den „geringsten unter den Philosophen“ bezeichnet, so versteht er sich dennoch als einer von ihnen.

Zum andern waren wir davon überzeugt, daß Dantes *Opera minora* für die Philosophiegeschichte von Bedeutung sind. Dies bedeutet, daß sie bei der Erforschung der Entwicklung und Veränderung der Philosophie im Mittelalter nicht übersehen werden dürfen.

Der erste Beweggrund ist relativ eindeutig und klar; er bedarf auch keiner ausführlichen Legitimation. Wenn Dante

<sup>1</sup> Zu den Abkürzungen und zur Zitierweise vgl. das Literaturverzeichnis am Ende des Bandes.

beansprucht, *als Philosoph* zu sprechen und Philosophie zu betreiben, so rechtfertigt sich eine Berücksichtigung seiner diesbezüglichen Schriften in einem philosophiehistorischen Corpus wie der „Philosophischen Bibliothek“ in jedem Fall. Allerdings kann sich eine *philosophische* Geschichte der Philosophie, die ihr eigenes Tun unablässig kritisch überprüft und begleitet, mit dieser Begründung nicht begnügen; sie muß sich die Frage gefallen lassen, worin der Beitrag Dantes zur Philosophie in ihrer geschichtlichen Veränderung tatsächlich besteht und wie er sich präzise beschreiben läßt. Eine umsichtige Erörterung dieses Sachverhalts erforderte eine eingehende Klärung dessen, was unter Philosophie zu verstehen ist. Bei einem solchen Unternehmen wäre allerdings zu berücksichtigen, daß auch der Begriff der Philosophie historischen Veränderungen unterworfen ist. Es müßte also geklärt werden, unter welcher Rücksicht die Behauptung, Dante habe zur Entwicklung der Philosophie im Mittelalter einen beachtenswerten Beitrag geleistet, Geltung beansprucht, ob für die Philosophie der Gegenwart, die Philosophie der Zeit Dantes oder für die Entwicklung der Philosophie in diachronischer Perspektive. Bei genauerem Hinsehen erweist sich die Einlösung dieser Behauptung als eine außerordentlich schwierige Aufgabe, die zahlreiche Vorabklärungen impliziert. Es ist nicht möglich, diese Aufgabe im Rahmen einer kurzen Einleitung zu bewältigen. Deshalb muß die Behauptung eingegrenzt, präzisiert und neu formuliert werden: *Dante verdient als Philosoph aus der Perspektive der Philosophiehistorie Beachtung*. Zwar wird durch diese Eingrenzung der Untersuchungsgegenstand, also das Materialobjekt, sowie der Gesichtspunkt, unter dem das zu Untersuchende betrachtet wird, also das Formalobjekt, geklärt, aber die Schwierigkeit des Kriteriums zur Beurteilung dessen, was philosophiehistorisch tatsächlich Beachtung verdient, ist damit indes noch nicht ausgeräumt. Es ist möglich, diese Schwierigkeit zu überwinden, wenn wir

behelfsmäßig zwei Kriterien zugrunde legen, die es erlauben zu entscheiden, ob ein Text, ein Gedanke, eine These philosophiehistorisch gesehen bedeutsam ist. Als erstes Kriterium können wir die Innovation festhalten. Innovativ ist ein Text oder ein Philosophem dann, wenn es sich signifikant von der *opinio communis* seiner Zeit oder der damals vorherrschenden Tradition unterscheidet. Des weiteren, und dies ist das zweite Kriterium, sind gewisse methodische Ansprüche zu berücksichtigen. Philosophische Texte zeichnen sich durch methodische Strenge, scharfe Argumentation und eine Beweisführung aus, die sich explizit und ausschließlich auf die Vernunft stützt. Selbstverständlich darf dabei nicht vergessen werden, daß auch der Begriff der Vernunft ebenso wie derjenige der Philosophie historisch bedingt ist.

Was das *Convivio* und die *Monarchia* angeht, kann dieser zweifache Nachweis ohne allzu große Schwierigkeiten geführt werden. Es ist zu hoffen, daß unsere Ausgaben dieser beiden Schriften zur Legitimation der These, Dante sei als Philosoph ernst zu nehmen, einen Beitrag geleistet haben. Wie steht es indes mit *De vulgari eloquentia*, einem ebenfalls zu Beginn von Dantes Exil verfaßten, leider unvollendeten Traktat<sup>2</sup>, der dem Bereich der Sprachphilosophie zugeordnet werden kann? Diese Schrift ist vielschichtig; sie ist zweifelsohne für die Geschichte der italienischen Sprache und Kultur, für die Linguistik und Rhetorik, für die Poetologie und Literaturgeschichte von kaum zu überschätzender

<sup>2</sup> Für die etwas genauere Datierung der Schrift gibt es drei Anhaltspunkte: (1) Dante beklagt sich in VE, I, vi, 3, darüber, daß er ungerechterweise verbannt sei. Damit steht 1302 als erster Terminus post quem fest. (2) VE, II, vi, enthält eine Anspielung auf die Beteiligung von Charles de Valois (1270–1325) an den Ereignissen, die zu Dantes Exil geführt haben, und dessen Niederlage in der Auseinandersetzung um Sizilien im August 1302. (3) VE I, xii, 5, erwähnt Giovanni di Monferrato unter den Lebenden. Er ist im Februar 1305 gestorben. Das Jahr 1305 kann also als Terminus ante quem betrachtet werden.

Bedeutung. Besitzt sie auch philosophische Relevanz? Im Folgenden soll gezeigt werden, inwiefern das Erste Buch dieser Schrift<sup>3</sup> in der Geschichte der Sprachphilosophie unter den beiden erwähnten Gesichtspunkten Beachtung verdient. Das Problem der Sprache stellt sich im Denken Dantes vorerst in einer zweifachen Weise, nämlich als Problem der Sprache der Philosophie (*Conv.*) und unter dem Gesichtspunkt der Philosophie der Sprache (*VE*).

### 1. Die Sprache der Philosophie

In seiner Schrift *Compendium studii philosophiae* trägt der englische Franziskaner Roger Bacon ein eindrückliches Plädoyer für das Studium der alten Sprachen vor. Einer der zahlreichen Gründe zugunsten des Studiums von Hebräisch, Chaldäisch, Griechisch und Arabisch lautet: Die Lateiner haben gar keine philosophischen und theologischen Texte hervorgebracht, sondern nur Texte zum Zivil- und Kirchenrecht: „septima causa est quod latini nullum textum composuerunt, scilicet neque theologiae neque philosophiae.“<sup>4</sup>

Wer deshalb die Philosophie studieren will, muß die alten Sprachen erlernen. Aristoteles kann nur im griechischen Urtext verstanden werden und niemals anhand einer fehlerhaf-

<sup>3</sup> Es ist zweifelsohne eine anfechtbare Entscheidung, wenn wir in dieser Ausgabe der philosophischen Werke Dantes ausschließlich das erste Buch veröffentlichen. Wir sind uns bewußt, daß diese Entscheidung auf Kritik der Danteforschung stoßen wird. Sie läßt sich nur rechtfertigen, wenn berücksichtigt wird, daß wir mit unserer Reihe den Platz und die Bedeutung Dantes in der *Geschichte der Philosophie* belegen und unterstreichen wollten. Daß das Werk Dante im allgemeinen und diese Schrift im besonderen andere Dimensionen enthält, wird dadurch keineswegs geleugnet. In unserem Kommentar zu ersten Buch haben wir, soweit es uns möglich war, auch die Gesichtspunkte anderer Disziplinen berücksichtigt.

<sup>4</sup> *Compendium studii philosophiae*, ed. Brewer, 465.

ten lateinischen Übersetzung. So die Meinung des originellen Franziskaners<sup>5</sup>.

Diese Meinung, die lateinischen Texte seien nur farblose Nachbildungen eines Urtextes, den es wieder zu entdecken gilt, ist ziemlich außergewöhnlich im Mittelalter. Weiter verbreitet ist dagegen die Auffassung, das Latein sei die vollkommene Wissenschaftssprache. In einem der meistgelesenen Bücher des Mittelalters, dem Fürstenspiegel *De regimine principum*, hat Aegidius Romanus diese These in folgender Weise begründet: Ausgehend vom Gegensatz zwischen Volkssprache und Latein, deren erste als *idioma laicorum*, deren zweite als *idioma philosophicum* bezeichnet wird, erklärt Aegidius die Entstehung des Lateins als eine philosophische Notwendigkeit: „Videntes enim philosophi nullum idioma esse completum et perfectum, per quod perfecte exprimere possent naturas rerum et mores hominum et cursus astrorum et alia de quibus disputare volebant, inveniunt sibi quasi proprium idioma, quod dicitur latinum<sup>6</sup>.“

Mit anderen Worten: Wer in das Haus der Wissenschaft eintreten will, der muß zuerst jene Sprache lernen, welche die Philosophen sprechen, d. h. das Latein: „expedit nos scire idioma illud, in quo doctores et philosophi sunt locuti<sup>7</sup>.“ Dantes *Convivio*, seine erste explizit philosophische Schrift (um 1304 entstanden), ist zwar keineswegs der erste philosophische Traktat, der in der Volkssprache verfaßt wurde, aber es ist der erste und für lange Zeit einzige Traktat, der das Problem des Philosophierens in der Volkssprache zum Gegenstand philosophischen Nachdenkens erhebt. Unzählige Philosophen des Mittelalters hatten über den Anfangssatz der Aristotelischen Metaphysik nachgedacht: „Alle

<sup>5</sup> Zur Sprachphilosophie Bacons vgl. die Synthese von I. Rosier-Catach, „Roger Bacon: Grammar“.

<sup>6</sup> Aegidius Romanus, *De regimine principum* II,II, c. 7, 180v.

<sup>7</sup> *De regimine principum* II,II, c. 7, 180r.

Menschen sehnen sich von Natur aus nach Wissen“: „omnes homines natura scire desiderant.“ Sicher hatten diese Kommentatoren nicht übersehen, daß dieser Anfangssatz allen Menschen eine natürliche Tendenz zur Philosophie zugesteht, aber offensichtlich hatte sich keiner daran gestört, daß in der mittelalterlichen Gesellschaft, die zutiefst gespalten war in *clerici*, Gelehrte, und *laici*, d. h. Ungebildete und Laien, nur eine verschwindend kleine Zahl von Männern diese Naturanlage in vollem Umfang zu verwirklichen imstande waren<sup>8</sup>. Dante hingegen, selbst kein *clericus* im geläufigen Sinne, hat sich zu dem kleinen Wort ‚omnes‘, zum Quantor ‚omnes‘, Gedanken gemacht: Wenn Aristoteles „alle“ sagt, dann meint er nicht wenige oder einige, sondern dann meint er wirklich alle Menschen. Wenn dies richtig ist, dann drängt sich allerdings die unangenehme Feststellung auf, daß sehr viele Menschen an der Verwirklichung dessen, wozu sie nach der These des Philosophen von Natur aus bestimmt sind, gehindert werden. Dante benennt in seinem Traktat den wichtigsten Hinderungsgrund, wenn er von der „Sorge um die Familie und um die Gemeinschaft“<sup>9</sup> spricht. Das *Gastmahl*, das der exilierte Florentiner auftragen will, ist deshalb ausdrücklich als philosophische Belehrung jener Menschen, Frauen und Männer, gedacht, denen der Weg zu den Universitäten und den Ordensschulen, wo das „Brot der Engel“ aufgetischt wird, versperrt ist<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Zu dieser Problematik vgl. R. Imbach, Laien in der Philosophie des Mittelalters.

<sup>9</sup> Conv., I, i, 13: „Ma vegna qua qualunque è [per cura] familiare o civile nella umana fame rimaso, e ad una mensa colli altri simili impediti s’assetti; e alli loro piedi si pongano tutti quelli che per pigrizia si sono stati, ché non sono degni di più alto sedere: e quelli e questi prendano la mia vivanda col pane che la farà loro e gustare e patire.“

<sup>10</sup> Vgl. dazu die ausführliche Einleitung von Francis Cheneval zu Band I der Übersetzung des *Convivio* (PhB 466a).

Doch nicht genug: Dante ergänzt diese prinzipielle Überlegung zum Adressatenkreis der Philosophie durch eine Rechtfertigung für die Verwendung der italienischen Muttersprache. Durch die Liebe zu seiner eigenen Sprache<sup>11</sup> sei er dazu bewegt worden, das Werk auf Italienisch zu verfassen, gesteht er. Weit bedeutsamer ist allerdings aus philosophischer Sicht eine andere Begründung, auf die hier kurz hingewiesen werden muß: Zwar erkennt Dante den Vorrang des Lateinischen an, weil es eine bleibende und unvergängliche Sprache ist<sup>12</sup>, aber eine lateinische Schrift hätte dem Vorhaben einer Belehrung der vielen Menschen nicht gedient, weil das Latein wiederum nur von einer kleinen Minderheit verstanden worden wäre. Es gibt aber weit mehr Ungelehrte, *non litterati*, die nach Wissen streben, als Gebildete, *litterati*. Aus diesem Grunde war die Volkssprache vorzuziehen<sup>13</sup>. Dante versteht deshalb sein Werk als eine Tat der Freigebigkeit (*liberalitate*<sup>14</sup>), die sich dadurch auszeichnet,

<sup>11</sup> Conv., I, x, 5: „per lo naturale amore de la propria loquela“.

<sup>12</sup> Bezüglich des Latein sagt Dante (Conv., I, v, 7): „Ché, primamente, non era subietto ma sovrano, e per nobilità e per virtù e per bellezza. Per nobilità, perché lo latino è perpetuo e non corruttibile, e lo volgare è non stabile e corruttibile.“

<sup>13</sup> Conv., I, vii, 12: „E lo latino non l'averebbe esposte se non a' litterati, ché li altri non l'averebbero intese. Onde, con ciò sia cosa che molti più siano quelli che desiderano intendere quelle non litterati che litterati, séguitasi che non averebbe pieno lo suo comandamento come 'l volgare, [che] dalli litterati e non litterati è inteso.“

<sup>14</sup> Conv. I, i, 19: „Li quali priego tutti che se lo convivio non fosse tanto splendido quanto conviene alla sua grida, che non al mio volere ma alla mia facultade imputino ogni difetto: però che la mia voglia di compita e cara liberalitate è qui seguace.“ Vgl. vor allem das ganze viii. Kapitel, das in folgender Weise eingeleitet wird: „Quando è mostrato per le sufficienti ragioni come per cessare disconvenevoli disordinamenti converrebbe, [alle] nominate canzoni aprire e mostrare, comento volgare e non latino, mostrare intendo come ancora pronta liberalitate mi fece questo eleggere e l'altro lasciare.“

daß sie vielen viel Nützliches verteilt, ohne gebeten zu werden<sup>15</sup>.

Aus diesen Hinweisen ergibt sich eine wichtige Schlußfolgerung: Im ersten Traktat der Schrift *Convivio* vollzieht sich ein bedeutsamer, innovativer Wandel des mittelalterlichen Philosophieverständnisses: Dante stellt nämlich 1. das Problem der Adressaten und Adressatinnen philosophischen Nachdenkens. Wenn die Philosophie den Menschen lehren soll, wie er richtig leben kann, dann betrifft die Sache der Philosophie alle Frauen und Männer und nicht bloß die gelehrten Kleriker. Daraus hat Dante 2. die Konsequenz gezogen, daß die italienische Volkssprache ein mögliches Vehikel philosophischer Lehre und philosophischen Lehrens sein kann und soll. Er hat mit dem *Convivio* also nicht nur die Schulphilosophie in eine andere Sprache übersetzt, sondern hat in diesem Prozeß der Übertragung zugleich das Selbstverständnis der Philosophie transformiert<sup>16</sup>. In der Tat, wenn die Philosophie nicht nur ein solitäres Nachdenken, eine Meditation in Zurückgezogenheit ist, wenn wir unter Philosophie auch eine Lehre verstehen, die vermittelt werden soll und kann, dann gehört die Erörterung der Möglichkeiten und Bedingungen der Vermittlung ebenfalls zum philosophischen Geschäft. Daß die Frage der Sprache der Philosophie dabei nicht vernachlässigt werden darf, hat Dante in diesem Werk in exemplarischer und einzigartiger Weise gezeigt.

<sup>15</sup> Conv., I, viii, 2: „Puotesi adunque la pronta liberalitate in tre cose notare, le quali seguitano questo volgare, e lo latino non averebbero seguitato. La prima è dare a molti; la seconda è dare utili cose; la terza è, senza essere domandato lo dono, dare quello.“

<sup>16</sup> Vgl. R. Imbach, *Laien in der Philosophie des Mittelalters*, 132–142, aber vor allem die Einleitung von F. Cheneval zum ersten Band des *Convivio*.

## 2. Philosophie der Sprache

Ein kritischer Leser kann an dieser Stelle einwenden, Dante habe möglicherweise tatsächlich einen aner kennenswerten Beitrag zur *Popularisierung* der Philosophie geleistet, daß dies indessen noch keineswegs einschließe, er habe auch Beachtenswertes im Bereich der Philosophie der Sprache vollbracht. Es gilt, diesen durchaus berechtigten Einwand zu prüfen. Wer dieses Problem lösen will, darf seiner Untersuchung indes nicht ein heute gültiges Verständnis der Sprachphilosophie zugrunde zu legen, vielmehr ist zu klären, welche Probleme sich zu Beginn des 14. Jahrhunderts der Philosophie hinsichtlich der menschlichen Sprache stellten. Die Originalität der kleinen, leider unvollendeten Schrift *De vulgari eloquentia* kann allerdings nur wahrgenommen werden, wenn wir mindestens kurz die Voraussetzungen sprachphilosophischer Reflexion im Mittelalter in Erinnerung rufen<sup>17</sup>.

Es kann nicht bestritten werden, daß das zu Beginn von *Peri Hermeneias* skizzierte semantische Dreieck eine der wichtigsten Grundlagen für diese Reflexion darstellte. Drei Punkte an dieser von Aristoteles behaupteten Konstellation von *res*, *passiones anime* und *voces*, d. h. Dingen, Begriffen und Wörtern, sind für die Sprachphilosophie des Mittelalters entscheidend:

1. Aristoteles legt seinem Modell eine Rangordnung zugrunde, nach der die artikulierte Sprache eindeutig an dritter Stelle steht. Das Verhältnis der Begriffe zu den Dingen ist

<sup>17</sup> Vgl. den Überblick von Jochen Hennigfeld, *Geschichte der Sprachphilosophie. Antike und Mittelalter*, sowie A. de Libera und I. Rosier-Catach, „La pensée linguistique médiévale“. Der Sammelband von Sten Ebbesen, *Geschichte der Sprachtheorie*, enthält ebenfalls mehrere aufschlußreiche Synthesen des Forschungsstandes. Es versteht sich von selbst, daß wir uns an dieser Stelle mit einigen wenigen holzschnittartigen Hinweisen begnügen müssen.

dasjenige der Ähnlichkeit, dasjenige der Wörter zu den Begriffen dagegen dasjenige des Ausdrucks. Beide Verhältnisse gründen auf einer eindeutigen Hierarchie.

2. Wenn die Funktion der Sprache als Ausdruck des Denkens aufgefaßt wird, impliziert dies, daß das Denken der Sprache nicht nur vorausliegt, sondern von ihr auch unabhängig ist.
3. Damit hängt schließlich zusammen, daß Aristoteles dem Mittelalter die These vermittelt hat, die Sprache sei konventionell, die Menschen hätten sie, *ad placitum*, wie es in der lateinischen Übersetzung heißt, gebildet.

Die Drittrangigkeit der Sprache hängt mit ihrem instrumentellen Charakter zusammen, den Aristoteles ganz klar an jener berühmten Stelle der *Sophistischen Widerlegungen* zum Ausdruck bringt, wo er sagt, wir müßten uns der sprachlichen Zeichen bedienen, weil wir nicht die Dinge mitbringen könnten (165a7). Albert der Große hat die hier angedeuteten Voraussetzungen prägnant resümiert, wenn er von den zwei Beziehungen der Rede spricht. Zum einen ist die Sprache ein Substitut der Dinge (wie der Text der *Sophistischen Widerlegungen* nahe legt), und zum andern ist sie Ausdruck der Gedanken, was Albert anhand des Passus aus *Per Hermeneias* klar macht: „Dicimus, quod sermo significativus duplicem habet comparationem. Unam ad rem quae est extra animam: et de hac dicit Aristoteles in primo *Elenchorum*: ‚Quoniam non est ipsas res disputare volentibus referre, sed nominibus notis utuntur pro rebus, quod accidit in nominibus, in rebus arbitramur accidere.‘ Alia comparatio est ad speciem quae est in intellectu vel imaginatione: et de hac dicit Aristoteles in libro *Perihermeneias*: ‚Sunt ergo ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum notae‘<sup>18</sup>.“

<sup>18</sup> Albertus Magnus, *Secunda pars Summae de creaturis*, q. 25, art. 2, *Opera omnia* (Borgnet), t. 35, 246.

Der zweite wichtige Gewährsmann mittelalterlicher Sprachphilosophie ist Augustin<sup>19</sup>, dessen Zeichentheorie andere Aspekte in den Vordergrund gerückt hat. Nicht allein seine folgenreiche Definition des Zeichens als etwas Sinnliches, das auf etwas anderes verweist<sup>20</sup>, sondern auch seine moralischen Überlegungen zur Lüge erweisen die intersubjektive Dimension der Sprache als deren wichtigsten Aspekt. Die Sprache wird unter diesen Voraussetzungen primär als ein Geschehen, das zwischen verschiedenen Personen sich abspielt, wahrgenommen und nicht so sehr, wie bei Aristoteles, als semantische Beziehung zwischen Begriffen, Wörtern und Dingen. Die Lüge ist deshalb eine Sünde, weil sie die eigentliche Funktion der Sprache verfehlt: „Et utique verba propterea sunt instituta non per quae se homines invicem fallant, sed per quae in alterius quisque notitiam cogitationes suas perferat. Verbis ergo uti ad fallaciam, non ad quod instituta sunt, peccatum est<sup>21</sup>.“

Andererseits hat Augustinus auch auf die Probleme sprachlicher Verständigung hingewiesen. Nachdem er im großangelegten Dialog *De magistro* ausführlich das Zeichen erörtert und seine Bedeutung für die Lehre analysiert hat, gelangt er zum Ergebnis, daß Zeichen und damit die Sprache im Vergleich zu dem, was sie bezeichnen, stets sekundär sind: „Quod si haec vera sunt, sicuti esse cognoscis, vides profecto, quanto verba minoris habenda sint quam id propter quod utimur verbis, cum ipse usus verborum iam sit verbis ante-ponendus, verba enim sunt, ut his utimur<sup>22</sup>.“ In diesem ebenso wichtigen wie faszinierenden Dialog behauptet Augustin nicht nur, die Wörter seien geringer zu wer-

<sup>19</sup> Zur Sprachtheorie Augustins vgl. S. Vecchio, *Le parole come segni*.

<sup>20</sup> *De doctrina christiana* I,1,1: „signum est enim res praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cognitionem venire.“

<sup>21</sup> Augustinus, *Enchiridion*, 7, 22.

<sup>22</sup> Augustinus, *De magistro* IX, 26. Zu diesem Dialog vgl. die Einleitung von P. Schulthess in der zweisprachigen Ausgabe.

ten als das, weswegen die Menschen Wörter gebrauchen, sondern er wirft auch das Problem auf, ob es möglich ist, ohne Zeichen belehrt zu werden, und antwortet, daß in jedem Falle eine Belehrung durch die Sache selbst einer Vermittlung durch Zeichen vorzuziehen ist<sup>23</sup>. Er unterstreicht auch, es sei äußerst selten, daß durch die Rede die Gedanken eines anderen sich zeigen: „perrarum [est] quod per locutionem aliquanta cogitatio loquentis appa(re)ret“<sup>24</sup>.

Während der aristotelische Ansatz während des Mittelalters in erster Linie die Entwicklung semantischer, noetischer und ontologischer Probleme zum Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit angeregt hat<sup>25</sup>, führte die Begegnung dieser philosophischen Lehren mit der grammatischen Tradition von Priscian und Donat zur Entstehung einer eigentlichen spekulativen Grammatik<sup>26</sup>, die im XIII. Jahrhundert ihre Blüte erreichte. Augustins Zeichenlehre, deren Fortwirkung kaum überschätzt werden kann<sup>27</sup>, hat namentlich im Bereich der Sakramentenlehre unübersehbare Spuren hinterlassen und die Ausarbeitung einer eigentlichen Semiotik gefördert<sup>28</sup>. Allerdings betreffen die Innovationen der mittelalterlichen Sprachphilosophie ebenfalls die Problemfelder der Sprechakttheorie<sup>29</sup> und der mentalen Sprache<sup>30</sup>.

<sup>23</sup> Augustinus, De magistro XI, 36: „Hactenus verba valuerunt, quibus ut plurimum tribuam, admonent tantum, ut quaeramus res, non exhibent, ut norimus. Is me autem aliquid docet, qui vel oculis vel ulli corporis sensui vel ipsi etiam menti praebet ea, quae cognoscere volo. Verbis igitur nisi verba non discimus, immo sonitum strepitumque verborum.“

<sup>24</sup> De magistro, XIV, 46.

<sup>25</sup> Vgl. zu dieser Dimension der mittelalterlichen Philosophie J. Pinborg, Logik und Semantik im Mittelalter.

<sup>26</sup> Vgl. C. Marmo, *La Semiotica e linguaggio nella scolastica*; I. Rosier, *La grammaire spéculative des modistes*.

<sup>27</sup> Vgl. dazu S. Meier-Oeser, *Die Spur des Zeichens*.

<sup>28</sup> Vgl. U. Eco, C. Marmo, *On the Medieval Theory of Signs*; I. Rosier-Catach, *La parole efficace*.

<sup>29</sup> Vgl. I. Rosier-Catach, *La parole comme acte*.

<sup>30</sup> C. Panaccio, *Le discours intérieur*.

Die Originalität Dantes im Bereich der philosophischen Reflexion zur Sprache läßt sich vor dieser Folie erfassen. In einem ersten Schritt kann darauf hingewiesen werden, daß Dante den sprachlichen Zeichen nicht nur einen eigenen Traktat widmen will, sondern sie ausdrücklich als das „edle Subjekt“ (*nobile subiectum*) seines Traktates bezeichnet (VE, I, iii, 3): „Hoc equidem signum est ipsum subiectum nobile de quo loquimur.“ Noch eindrücklicher in dieser Hinsicht ist indes ein Passus im *Convivio* (I, xiii, 4), wo Dante daran erinnert, daß er sein Dasein der Sprache seiner Eltern verdanke: „Diese meine Volkssprache war die Vermäherin meiner Erzeuger, die sich in dieser [Sprache] verständigten, so wie das Feuer die Vorbereitung des Eisens für den Schmied, der das Messer macht; wodurch offensichtlich ist, daß [die Volkssprache] meiner Zeugung beigestanden hat und so eine Ursache meines Seins ist<sup>31</sup>.“

Philosophisch gesehen sind diese beiden Hinweise zweifellos zu oberflächlich, um die Relevanz und Besonderheit der sprachphilosophischen Reflexion Dantes zu belegen. Auch wenn eingeräumt wird, Dante habe die Sprache des Menschen als einen besonders wichtigen Gegenstand des Philosophierens eingestuft, was durch die beiden Hinweise belegt wird, bleibt zu prüfen, ob er tatsächlich neue Fragen gestellt und originelle Thesen vertreten habe.

<sup>31</sup> Conv. I, xii, 4: „Questo mio volgare fu congiungitore delli miei generanti, che con esso parlavano, sì come 'l fuoco è disponente del ferro al fabro che fa lo coltello: per che manifesto è lui essere concorso alla mia generazione, e così essere alcuna cagione del mio essere.“

### 3. Struktur, Aufbau und philosophische Bedeutung des ersten Buches

Das erste Buch von *De vulgari eloquentia* ist sehr streng komponiert<sup>32</sup>. Es lassen sich drei Teile unterscheiden, deren Rhythmus durch die drei Termini *locutio*, *ydioma* und *vulgare*<sup>33</sup> bestimmt wird. In den ersten beiden Kapiteln des ersten Teiles (VE, I, i–ii) etabliert Dante den Gegensatz von *locutio vulgaris* und *locutio secundaria*, die im Sinne einer geregelten Hochsprache als *gramatica* bezeichnet wird; danach erklärt er auf der Grundlage des Anfangs der *Politik* von Aristoteles, was unter *locutio* zu verstehen ist, und hält fest, daß allein dem Menschen die Sprache gegeben ist (I, ii, 8; I, iv, 1). Er weist nach, daß aus verschiedenen Gründen weder die Engel noch die Tiere sprechen, wenn diese Tätigkeit in einem präzisen Sinne verstanden wird als der Gebrauch von „sinnlichen und vernünftigen“ Zeichen (I, iii). Da die Engel keinen Körper besitzen, können sie ihre Gedanken unmittelbar einem anderen unkörperlichen Intellekt mitteilen; die Tiere dagegen sind instinktgeleitet, ihre Akte sind nicht individuell, sondern entsprechen einem determinierten Verhalten der Art. In den bedeutsamen Kapiteln ii und iii präzisiert Dante einen entscheidenden Aspekt der *locutio*: Es handelt sich um einen Akt des Sprechens, der sich an einen andern richtet: Sprechen (*loqui*) bedeutet einem andern seine Ge-

<sup>32</sup> Die Literatur zu VE ist kaum überschaubar. Für unsere Deutung waren vor allem die Arbeiten von M. Tavoni besonders anregend. Von ihm vgl. ebenfalls die Einleitung zur katalanischen Übersetzung und Ausgabe des Traktats, 7–50. Vgl. die neueste Deutung der Schrift von A. Raffi, *La gloria del volgare. Ontologia e semiotica in Dante dal 'Convivio' al 'De vulgari eloquentia'*.

<sup>33</sup> Vgl zu diesem Aspekt M. Tavoni, „Contributo all'interpretazione di ‚De vulgari eloquentia‘ I, 1–9“; Ders., „Ancora su De vulgari eloquentia I 1–9“; R. Imbach & I. Rosier-Catach, „De l'un au multiple, du multiple à l'un - clef d'interprétation pour le *De vulgari eloquentia*“.