THERESE FUHRER

Das Kriterium der Wahrheit in Augustins *Contra Academicos*

Originalbeitrag erschienen in:
Vigiliae Christianae 46 (1992), S. [257] - 275

Vigiliae Christianae 46 (1992), 257-275, E. J. Brill, Leiden

DAS KRITERIUM DER WAHRHEIT IN AUGUSTINS *CONTRA ACADEMICOS**

VON

THERESE FUHRER

Kann ein Mensch Weisheit und Glückseligkeit erlangen, indem er die Wahrheit sucht, oder erst, wenn er sie gefunden hat? — Mit dieser Frage setzen sich die Gesprächsteilnehmer in Augustins frühester erhaltener Schrift, dem Dialog *Contra Academicos*, auseinander. Dabei vertreten Augustins Schüler Licentius und später Alypius den Standpunkt der Neuen Akademie, nämlich dass man ein *sapiens* werden könne, auch wenn man die Wahrheit nicht findet, sondern nur sucht;[1] die Gegenposition wird im ersten Buch von einem weiteren Schüler Augustins, Trygetius, dann von Augustin selber verteidigt:[2] Erst nachdem man die Wahrheit gefunden hat, ist die *sapientia* erlangt (vgl. 1, 2, 5-1, 3, 7).

Nachdem Augustin im ersten Buch seine beiden Zöglinge der Uebung halber (vgl. 1, 9, 25: *exercere vos vellem*) gegeneinander hat disputieren lassen, ohne dass die Frage entschieden worden ist, soll Licentius im zweiten Buch einem Angriff von Seiten Augustins gegen die Akademiker entgegentreten,[3] wobei die genannte Fragestellung von Buch 1 weiterhin im Auge behalten wird (vgl. 2, 9, 23; 3, 1, 1). Nach dem Pröomium (2, 1, 1-2, 3, 9) folgt ein Einleitungsgespräch, in dem zuerst nochmals die Szenerie und die näheren Umstände vergegenwärtigt werden (2, 4, 10).[4] Licentius will sich für den folgenden Disput wappnen und verlangt von Augustin eine kurze Darstellung der *Academicorum sententia*, der Lehrmeinung der Neuen Akademie.[5] In den beiden folgenden Paragraphen (2, 5, 11f.) kommt Augustin dem Wunsch seines Schülers nach, wobei er offensichtlich Ciceros *Academici Libri* als Quelle zugrunde legt.[6] Folgende Thesen werden genannt:

§ 11: - Es ist möglich, dass der Mensch weise ist, obwohl er kein Wissen erlangen kann (wenigstens nicht in philosophischen Dingen[7]), und trotzdem kann er weise sein.[8]

- Weisheit kann bereits bei der Suche nach der Wahrheit erlangt werden.[9]

- Da alles unklar ist,[10] stimmt der Weise keiner Sache zu (er übt ἐποχή), um der Gefahr des Irrtums zu entgehen.[11]
- Die Wahrheit kann nicht begriffen werden.[12]
- Dies folgt aus Zenons Definition der 'kataleptischen Erscheinung', die im folgenden referiert wird (dazu s.u.).

§ 12: - Dem Vorwurf der Stoa, dass die Akademiker durch ihre Zurückhaltung der Zustimmung handlungsunfähig werden,[13] halten die Akademiker das 'Glaubhafte' (*probabile*) entgegen, nach dem sie sich richten.[14]

Dass dieses 'Glaubhafte' (*probabile*) von den Akademikern — d.h. eigentlich erst von Cicero — auch das 'Wahrscheinliche' (*veri simile*) genannt wird,[15] gibt Augustin in der Diskussion in Buch 2 Anlass zur Frage, wie man von einem *veri simile* überhaupt sprechen könne, ohne das *verum* zu kennen. Er selbst beantwortet sie in einem Referat zur Geschichte der Akademie am Ende von Buch 3 (§§ 37-43): Die Akademiker kannten das *verum*, wollten jedoch die in ihrem Materialismus befangenen Stoiker nicht an diesem Wissen teilhaben lassen und behaupteten, es könne nicht gefunden werden. Somit vertraten die Akademiker nach aussen die Lehre der sogenannten Neuen Akademie, innerhalb ihrer Schule wurde jedoch die Lehre Platons im Geheimen unverändert weitertradiert.[16]

In der Auseinandersetzung mit den anderen Philosophenschulen — im besonderen mit der Stoa — vertrat die Neue Akademie jedoch die These, nichts könne begriffen werden, und zwar bediente man sich für die Argumentation der zenonischen Definition der 'kataleptischen Erscheinung', die in § 11 referiert wird. Augustin hält sich in dieser Wiedergabe der Definition fast wörtlich an die Formulierung Ciceros, wie sie uns in dessen Dialog *Academici Priores* erhalten ist (2, 18):[17]

Augustin: *sed verum non posse comprehendi ex illa Stoici Zenonis definitione arripuisse videbantur, qui ait* id verum percipi posse, quod ita esset animo impressum ex eo unde esset, ut esse non posset ex eo, unde non esset.

Die These aber, dass das Wahre nicht begriffen werden könne, eigneten sie sich offenbar an aufgrund jener bekannten Definition des Stoikers Zenon, der sagt, dass dasjenige als wahr erfasst werden könne, welches dem Geist von daher, wo es herstamme, so aufgeprägt worden sei, wie es nicht sein könne von daher, wo es nicht herstamme.

Cicero: ... *cum enim* ita *negaret (scil. Philon)* quicquam esse quod comprehendi posset (*id enim esse* ἀκατάληπτον), si illud esset *sicut Zeno definiret,* tale visum (*iam enim hoc pro* φαντασίᾳ *verbum satis hesterno sermone*

trivimus) — visum igitur impressum effictumque ex eo unde esset quale esse non posset ex eo unde non esset.

Er bestritt nämlich, dass es etwas gebe, das begriffen werden könne (damit übersetzen wir *akatalempton*), im Falle dass es sich — nach Zenons Definition — um eine 'Erscheinung' handle (dieses Wort als Wiedergabe von *phantasia* haben wir in unserer gestrigen Unterhaltung schon oft genug verwendet) — nochmals also: um eine 'Erscheinung', die [uns] so eingeprägt und dem Gegenstand, von dem sie stammt, so nachgebildet ist, wie sie es nicht sein könnte nach einem Gegenstand, von dem sie nicht stammt.

Sacherläuterungen zum Text Augustins:

Zu id verum percipi posse: Bei Cicero ist dieser Satz vom Standpunkt des Akademikers Philon her negativ formuliert (*cum ... negaret quicquam esse quod comprehendi posset*; vgl. auch Cic. *Ac. Pr.* 2, 77: *... si nec percipere quicquam posset sapiens*). Dieser Teil der Definition entspricht dem Definiendum: Da die 'kataleptische Erscheinung' definiert wird, müsste mit den Worten *id verum percipi posse* eigentlich dementsprechend eben die 'kataleptische Erscheinung' umschrieben sein.[18] Tatsächlich ist das Subjekt zu *percipi posse* o.ä. meist *visum*: Vgl. *Ac. Pr.* 2, 18: *si illud esset, sicut Zeno definiret, tale visum etc.; ibid.* 2, 77: *quoniam esset quod percipi posset. quid ergo id esset. 'visum' credo*; Aug. *C. Ac.* 3, 9, 18: *tale scilicet visum comprehendi et percipi posse etc.;* vgl. 3, 9, 21.[19]

Ein *visum*, gr. φαντασία, ist die Erscheinung[20] eines von den Sinnen erfassten materiellen Objekts und seiner Eigenschaften[21] im Zentralorgan (dem ἡγεμονικόν).[22] 'Kataleptisch' (καταληπτική) ist die Erscheinung, wenn sie das Objekt 'erfasst' und diesem Organ unmissverständlich 'begreifbar' (evident) macht.[23] Wird diese Information vom ἡγεμονικόν bejaht und gespeichert, kommt ein 'Erkennen' (κατάληψις) zustande.[24]

Wie bereits erwähnt, bringt Augustin *visum* in die Definition hinein in *C. Ac.* 3, 9, 18 und 21: *id visum ait posse comprehendi etc.* An der vorliegenden Stelle ersetzt er jedoch Ciceros *visum* durch *verum*.[25] Angesichts dessen ergeben sich für das Verständnis von *id* grundsätzlich zwei Möglichkeiten: Entweder bezeichnet es unmittelbar das Objekt der Wahrnehmung, oder es muss mit *visum* ergänzt werden. Da jedoch weder vorher noch nachher im Kontext der vorliegenden Stelle von einem *visum* die Rede ist und da Augustin auch kaum erwarten darf, dass Licentius bzw. ein Leser des Dialogs sich zu *id* ohne weiteres *visum* hinzudenkt, kann man davon ausgehen, dass mit *id* das Objekt der Wahrnehmung gemeint ist.

Zwischen *percipi* und *comprehendi* wird offenbar nicht unterschieden;[26] auch bei Cicero ist nicht klar, ob *perceptio* und *comprehensio* verschiedene Vorgänge der Wahrnehmung bezeichnen (vgl. z.B. *Ac. Pr.* 2, 17).[27]

Zu quod ita esset animo impressum ex eo, unde esset: Dies entspricht in Ciceros Version dem Satz: *si illud esset ... tale visum — impressum effictumque ex eo, unde esset*; vgl. auch *Ac. Pr.* 2, 77: (*visum*) ... *ex eo quod esset, sicut esset, impressum et signatum et effictum*, und: *si id tale esset ab eo, quod est.* Dieser Teil der Definition übersetzt das griechische (φαντασία καταληπτική ἐστιν) ἡ ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος καὶ κατ'αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη (bzw. ἐναποτετυπωμένη).[28] τὸ ὑπάρχον, 'das (nicht) existierende Objekt' bzw. 'der (nicht) zutreffende Sachverhalt',[29] wird in den lat. Versionen mit einer Verbform von *esse* umschrieben. καὶ κατ'αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ist in den lat. Definitionen nur gerade mit *ita* bzw. *tale* wiedergegeben; in Cic. *Ac. Pr.* 2, 77 entspricht es dem *sicut esset.*[30] Vgl. auch die etwas andere Formulierung bei Cic. *ibid.* 2, 112 (vgl. *ibid.* 2, 41): *id percipi posse ... quod impressum esset e vero*, wo *e vero* dem *ex eo, unde esset* o.ä. bei Cicero (*Ac. Pr.* 2, 18) und Augustin bzw. dem griechischen ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος entspricht (hier ohne κατ'αὐτὸ τὸ ὑπάρχον).

Zu animo impressum: Dahinter steht die Vorstellung der τύπωσις, des Ab- oder Eindrucks des wahrgenommenen Objekts im ἡγεμονικόν.[31] Zu der Version aus Cic. *Ac. Pr.* 2, 18 fügt Augustin *animo* hinzu; vgl. Cic. *Ac. Pr.* 2, 34: *verum ... impressum in animo atque mente.*[32]

Zu ut esse non posset ex eo, unde non esset: Dies entspricht wörtlich der Version Ciceros (dort wird der Satz mit *quale* eingeleitet, entsprechend dem vorangehenden *tale visum*). In der gr. Version lautet dieser Teil der Definition: οἷα/ὁποία οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος. Vgl. die Formulierung bei Cic. *Ac. Pr.* 2, 112: *quo modo imprimi non posset a falso (falsum* hier als τὸ μὴ ὑπάρχον[33]).[34] Nach Cic. *ibid.* 2, 77 hat Zenon die Definition erst später um diesen Zusatz erweitert, nachdem die Akademiker gerade aufgrund seiner Definition die Möglichkeit der Wahrnehmung widerlegen wollten, indem sie sagten, eine Erscheinung könne ja auch von einem nicht existenten oder von einem anderen Objekt herrühren[35] und deswegen mit einer καταληπτική φαντασία verwechselbar sein.[36] Dieser Zusatz (vgl. Cic. *Ac. Pr.* 2, 77: *additum*; 2, 112: *accessio*) bildete in der Folge offenbar die Grundlage zu den weiteren stoisch-akademischen Auseinandersetzungen,[37] während die Peripatetiker die Definition weiterhin in der 'ursprünglichen' Formulierung verwendeten.[38]

Es ergibt sich also, dass der einzige relevante Unterschied in der Wiedergabe der zenonischen Definition bei Cicero und Augustin darin besteht, dass dieser *verum* in seine Version einfügt. Im folgenden soll nun untersucht werden, inwieweit sich Augustin auf Quellen stützen konnte, die ihm die Grundlage boten, eine solche Aenderung überhaupt vorzunehmen,[39] und welche Absicht er damit verbunden hat.

Ein *verum* ist im Zusammenhang mit der stoischen Definition bei Cicero (a) entweder eine Erscheinung, die ein ihr zugrunde liegendes Objekt korrekt abbildet,[40] und meistens wird es dabei einem *falsum* gegenübergestellt. In diesem Sinn ist *verum* meist Attribut zu *visum*, ein *verum visum* ist also eine φαντασία ἀληθής, als welche die καταληπτικὴ φαντασία gilt; ein *visum falsum* ist dementsprechend eine φαντασία ψευδής (vgl. *SVF* 2, 65).

Die andere Möglichkeit (b) zeigt z.B. *Ac. Pr.* 2, 112 (... *quod impressum esset a vero ... quomodo imprimi non posset a falso*), wo *verum* das von der Erscheinung abgebildete, ihr also zugrunde liegende, existierende Objekt bezeichnet (τὸ ὑπάρχον);[41] wiederum ist das Gegenteil das *falsum*, jetzt also das, was nicht zugrunde liegt (τὸ μὴ ὑπάρχον).[42] In den entsprechenden griechischen Texten wird τὸ (μὴ) ὑπάρχον als Objekt der Wahrnehmung allerdings nur dann als ἀληθές bzw. ψεῦδος bezeichnet, wenn das Objekt eine 'Aussage' betreffend ein Objekt ist (ein ἀξίωμα).[43] ἀληθής bzw. ψευδής sind in den griechischen Quellen dementsprechend für die Stoiker nicht 'Eigenschaften von 'Dingen' sondern von Urteilen', und so haben die Stoiker auch nicht die Klasse der materiellen Objekte der Wahrnehmung in 'wahr' und 'falsch' eingeteilt, sondern die 'Wahrnehmungsinhalte, die in Form eines Urteils artikuliert werden können'.[44] Aehnlich verhält es sich mit den Begriffen 'Wahrheit' und 'das Wahre': ἡ ἀλήθεια ist für die Stoiker ein σῶμα,[45] d.h. sie ist »a system of true items which is regarded as being known by an agent and therefore as being material, since all mental states and dispositions are identical with physical states«.[46] τὸ ἀληθές, »the true item«, andererseits bezieht sich auf einen Satz (ein λεκτόν): »'The true' ... is applied to any proposition which states what is the case«.[47] Dieser wahrnehmungstheoretische Wahrheitsbegriff dient somit der Qualifizierung von Wahrnehmungsvorgängen oder von deren Resultaten. Die stoische Definition der καταληπτικὴ φαντασία gilt deshalb in der stoisch-akademischen Diskussion als κριτήριον τῆς ἀληθείας (*SVF* 2, 56 und 90 u.ö.)[48] bzw. als κριτήριον τῶν πραγμάτων (*SVF* 2, 53) bzw. als κριτήριον, ᾧ ἡ ἀλήθεια τῶν πραγμάτων γινώσκεται (*SVF* 2, 52).

Wenn nun Cicero τὸ ὑπάρχον als *verum* bzw. als *falsum* übersetzt, also diese Attribute nicht nur (a) den *visa* und Aussagen, sondern (b) auch direkt den materiellen Objekten der Wahrnehmung zuordnet, ist dies zunächst einmal verwirrend.[49] Als Erklärung lässt sich folgendes anführen:

Cicero braucht *verum* bzw. *falsum* oft in Verbindung mit *videri* (z.B. *Ac. Pr.* 2, 33; 34; 40; 101), wodurch der Unterschied zwischen dem zugrunde liegenden und wahrgenommenen Objekt einerseits und der Erscheinung andererseits wenigstens sprachlich sehr gering wird (für beides steht im Lat. das Wort *visum*).[50] Das Problem zeigt sich z.B. in *De Nat. Deor.* 1, 70: *urguebat Arcesilas Zenonem, cum ipse falsa omnia diceret quae sensibus viderentur; Zenon autem nonnulla visa esse falsa, non omnia.* Zuerst spricht Cicero vom Vorgang des Erscheinens (*quae ... viderentur*) und gleich anschliessend von den Erscheinungen (*visa*); doch wird bereits bei der Formulierung *quae sensibus viderentur* (»was durch die Sinne wahrgenommen wird«) nicht recht deutlich, ob bereits das fertige *visum* umschrieben wird oder ob angedeutet werden soll, dass das Objekt gleichsam erst in die Erscheinung eingeht.[51] Aehnlich unklar sind die Stellen, an denen Cicero statt *videri* das Perfekt *visum esse* verwendet: Z.B. *Ac. Pr.* 2, 40: *eorum quae videntur alia vera sunt, alia falsa; et quod falsum est, id percipi non potest, quod autem verum visum est, id omne tale est ut eiusdem modi falsum etiam possit videri.* φαντασία als *visum* und das Verb *videri* sind in *ibid.* 2, 41 nebeneinandergestellt: ... *unum quae videantur, eorum alia vera esse alia falsa; alterum, omne visum quod sit a vero tale esse quale etiam a falso possit esse* (vgl. *ibid.* 2, 25).

Trotzdem kann man sagen, das Cicero sich da, wo er die Bedeutung von *verum* und *falsum* erweitert im Sinn von '(nicht) zugrunde liegend' und das stoische Wahrheitskriterium entsprechend umformuliert, doch nicht allzu weit von den Vorstellungen der Stoiker entfernt: 'Wahr' und 'falsch' sind dort Attribute von Erscheinungen und Aussagen von materiellen Objekten in der *sinnlich wahrnehmbaren Welt*; bei Cicero sind sie nun im Sinne von 'wirklich' und 'nicht wirklich' auch *Charakteristika* dieser Objekte.[52] Insofern ist stets ein Bezug auf *empirische Verhältnisse* gegeben.[53]

Es ist nun aufschlussreich zu sehen, wie Augustin in seinem Referat über die *Academicorum sententia* die stoisch-akademischen Fragestellungen und Streitpunkte so wiedergibt, dass sie für *seine* Fragestellung relevant werden. Dass er sich dabei nicht einfach einer unbedachten

Fehlinterpretation schuldig macht, zeigt sein subtiles Vorgehen bei der Wiedergabe der stoisch-akademische Argumente in *C. Ac.* 2, 5, 11:

Am Anfang spricht er von der »Aufgabe des (akademischen) Weisen«, vom *sapientis munus*, das er gemäss Cicero als *inquisitio veri* 'definiert'.[54] Statt dass er nun aber entsprechend der akademischen Skepsis sagt: *sed verum non posse inveniri*, ersetzt er *inveniri*, das Cicero in diesem Zusammenhang braucht,[55] durch *comprehendi* (vgl. den Text oben S. 258); dabei verweist er auf die Definition Zenons, die er fast wörtlich aus Cicero *Ac. Pr.* 2, 18 übernimmt, aber entsprechend dem *sapientis munus* umformuliert, indem er das *verum* hineinbringt (*id* verum *percipi posse*). Dasselbe geschieht auch in der folgenden Explikation:

> *quod brevius planiusque sic dicitur, his signis* verum *posse comprehendi, quae signa non potest habere quod falsum est.*[56]
>
> Kürzer und klarer lässt sich dies so formulieren: Das Wahre kann aufgrund von solchen Merkmalen begriffen werden, wie sie nicht haben kann, was falsch ist.

Während sich Augustin jedoch bei der ersten, der 'ciceronischen' Version, insofern enger an die zenonische Definition hält, als er *id* zum Subjekt des Satzes bzw. zum Objekt der Wahrnehmung macht, welches 'als wahr' (*verum* prädikativ zu *id*) erkannt werden könne,[57] macht er in dieser Explikation — wie bereits im Satz, welcher der Definition unmittelbar vorausgeht — *verum* selbst zum Subjekt des Satzes bzw. zum Objekt der Wahrnehmung. Darauf lässt er die Aussage folgen: *hoc prorsus non posse inveniri.*[58] Einerseits kann dies im Sinne der akademischen Antwort auf die stoische Definition verstanden werden: Einen solchen 'Sinneseindruck' gibt es nicht, der in dem Sinne 'wahr' ist, dass er das zugrunde liegende Objekt unverwechselbar abbildet. Andererseits nimmt *inveniri* auf das *munus* des Weisen, d.h. die *inquisitio veri* Bezug, so dass nach Augustins Darstellung in der Neuen Akademie folgende Lehre vertreten wird: Der akademische Weise sucht das *verum* (dies wird in Buch 1 ausführlich erörtert); die zenonische Definition dient den Akademikern jedoch als Beweisgrundlage für die These, dass das *verum* nicht begriffen (*verum non posse comprehendi*) und daher auch nicht gefunden werden könne (*verum non inveniri posse*), dass also eine Wahrheitserkenntnis unmöglich sei.

Dazu muss man einerseits festhalten, dass Augustin sich zu dieser Manipulation an der zenonischen Definition aufgrund der ciceronischen

Texte geradezu eingeladen fühlen darf, da ja bereits Cicero das Attribut *verum* vom Sinneseindruck auf das wahrnehmbare Objekt überträgt. Als Uebersetzung von τὸ ὑπάρχον ist *verum* in der ciceronischen Version der stoischen Definition nicht mehr nur Attribut einer Erscheinung oder einer Aussage, sondern selbst Wahrnehmungsgegenstand. Damit ist für Augustin die Grundlage geschaffen, die Frage der stoischen Wahrnehmungslehre »kann ein Objekt zuverlässig erkannt werden?« in die Frage »kann das Wahre erkannt oder gefunden werden?« umzuformulieren.

Andererseits ist doch bemerkenswert, dass Augustin die Frage nach der Erkenntnis des *verum* überhaupt mit der stoischen Definition verknüpft. Denn während

(a) die stoische Definition der kataleptischen Erscheinung sich auf Gegenstände der sinnlich wahrnehmbaren Welt und auf sinnlich wahrnehmbare Sachverhalte bezieht und die kataleptische Erscheinung nur in dem Sinn ein 'Kriterium der Wahrheit' ist, als sie etwas über die Uebereinstimmung eines Sinneseindrucks mit dem ihn verursachenden Objekt oder Sachverhalt aussagt, und andererseits

(b) Cicero *verum* und *falsum* in einigen seiner Versionen der stoischen Definition ausschliesslich zur Uebersetzung von τὸ (μὴ) ὑπάρχον (also im Definiens) verwendet, bringt Augustin *verum* bereits als Objekt der Wahrnehmung in den ersten Teil der Definition (ins Definiendum) hinein: Die Definition nennt somit nicht ein Kriterium, aufgrund dessen man (a) erkennen kann, welche Erscheinung 'wahr' ist, d.h. ob sie dem zugrunde liegenden Gegenstand oder Sachverhalt entspricht bzw. (b) ob eine Erscheinung einem zugrunde liegenden/'wahren' Objekt oder Sachverhalt entspricht (gemäss der Uminterpretation des *verum* bei Cicero); gemäss dem Wortlaut bei Augustin bietet sie vielmehr eine Charakterisierung von Objekten, die 'wahr' sind: Sie können bei einem 'korrekten' Wahrnehmungsvorgang vom Geist erfasst werden.

Spätestens hier muss die Frage gestellt werden, welcher Wahrheitsbegriff denn eigentlich hinter Augustins *verum* steht. Es wurde schon öfter festgestellt, dass die von Augustin in *Contra Academicos* 3 zur Stärkung des zenonischen Kriteriums herangezogenen Beispiele zur stoisch-akademischen Auseinandersetzung insofern nichts beitragen, als es dabei nicht um Erkenntnis von Gegenständen oder um die Auszeichnung von Aussagen über Gegenstände in der Welt geht: Vielmehr werden logische Wahrheiten aufgezeigt, die aus der »logischen Unmöglichkeit des kontradiktorischen Widerspruchs« hervorgehen,[59] sowie subjektive Wahrheiten, welche etwas aussagen über die »Uebereinstim-

mung von Aussagen mit *im Bewusstsein erlebten* empirischen Erscheinungen«.[60] In beide Fällen macht Augustin Wahrheiten geltend, welche die Akademiker und die Stoiker in ihrem Disput nicht beschäftigten.

In der Tat wird im Verlauf des ganzen Dialogs immer wieder klar, dass es Augustin gar nicht in erster Linie[61] um die Erkenntnis empirischer Wahrheiten und deshalb also wohl kaum unbedingt um eine philosophisch fundierte Auseinandersetzung mit der stoischen Wahrnehmungstheorie geht. Wie einerseits aus der subtilen Umformung der zenonischen Definition und andererseits aus den im Verlauf des Dialogs einander folgenden Bezugnahmen auf Zenons Kriterium deutlich wird, setzt er sich also nicht nur für die Möglichkeit der zuverlässigen Wahrnehmung von materiellen Objekten und von Sachverhalten ein: Das Ziel der *inquisitio veri* ist die Erkenntnis der 'Wahrheit schlechthin'. So ersetzt er nicht nur in einem ersten Schritt das Wort *visum* in der stoischen Definition durch das Wort *verum*, sondern im folgenden auch *verum*, die Eigenschaft des Wahrseins, die auf einzelne Aussagen oder — gemäss Cicero — Objekte und Sachverhalte zutreffen kann, durch *veritas*, den umfassenderen Begriff:[62] Vgl. 2, 6, 14: 2, 9, 22 und 3, 3, 5: *veritatem posse comprehendi* bzw. *percipi*; 2, 13, 30: *ad veritatem pervenire* als Folge des *verum posse comprehendi*; 2, 9, 23: die *inventio veritatis*; in 3, 5, 12 ist von der *approbatio* bzw. *assensio*[63] *veritatis* die Rede.

Tatsächlich distanziert sich Augustin in 3, 17, 39 in einem entscheidenden Punkt von der stoischen Definition, die er in 3, 9, 21 noch ausdrücklich gutgeheissen hatte:

> *quodsi Zeno expergefactus esset aliquando et vidisset neque quicquam comprehendi posse nisi quale ipse definiebat* neque tale aliquid in corporibus posse inveniri, *quibus ille tribuebat omnia, olim prorsus hoc genus disputationum, quod magna necessitate flagraverat, fuisset exstinctum.*
>
> Wenn aber Zenon einmal aufgewacht wäre und gesehen hätte, dass nichts erfasst werden kann, ausser was er selber durch seine Definition bestimmt hatte, dass aber nichts Derartiges in der Welt der Körper gefunden werden könne, der er alles zuwies: dann wäre diese Art von Disputen, die ganz zwangsläufig entbrannt waren, schon längst erloschen.

Damit schliesst er sich der (neu)platonischen Fragestellung an,[64] der es um Wahrheit im ontologischen Sinn geht, die nicht im *mundus sensibilis*, sondern einzig im *mundus intelligibilis* gefunden werden kann (3, 17, 37):[65]

sat est enim ad id, quod volo, Platonem sensisse duos mundos, unum intellegibilem, in qua ipsa veritas habitaret, istum autem sensibilem, quem manifestum est nos visu tactuque sentire; itaque illum verum, hunc veri similem et ad illius imaginem factum.[66]

Für meinen Zweck genügt es, dass Platon die Meinung vertreten hat, dass es zwei Welten gebe: die eine sei die intelligible, der die Wahrheit selbst innewohne, diese hier aber sei die sinnliche, die wir offensichtlich mit dem Gesichts- und Tastsinn wahrnehmen; daher sei jene die wahre, diese aber der wahren ähnlich und nach deren Abbild geschaffen.

So stellt sich die Frage, ob Augustin sich bewusst war, dass er im Zusammenhang mit der zenonischen Definition verschiedene Vorstellungen von Wahrheit und verschiedene Verwendungen von 'wahr' miteinander in Verbindung bringt und damit das κριτήριον τῆς ἀληθείας bzw. τῶν πραγμάτων von der empirischen Erkenntnis auf den ihm von den Stoikern nie zugewiesenen Bereich der Erkenntnis des Intelligiblen überträgt.[67] Entweder hat Augustin dem Unterschied der beiden Wahrheitsbegriffe keine besondere Bedeutung beigemessen,[68] oder er verknüpft bewusst beide miteinander, d.h. er geht davon aus, dass von der Möglichkeit der Erkenntnis partikulärer Wahrheiten auf die Möglichkeit der Erkenntnis einer umfassenderen Wahrheit geschlossen werden könne:[69] Wenn seine Beispiele zeigen, dass es möglich sei *nonnihil certum scire* (3, 10, 23f.), *aliquid scire* (3, 11, 26) oder als *sapiens* gar zu wissen *quidquid in philosophia verum est* (3, 12, 27) usw., so müsste eine Erkenntnis auch der Wahrheit insgesamt zumindest theoretisch möglich sein.[70] Indem Augustin das stoische Kriterium von Anfang an in die Fragestellung des *verum comprehendi posse* einbettet, versucht er sich offenbar eine theoretische Grundlage für das umfassendere Ziel (*veritatem comprehendere*) zu schaffen,[71] mit dem er sich auch in späteren Schriften auseinandersetzen wird.[72] Mit den Ausführungen gegen die *Academicorum de veritate sententia* (2, 13, 29) will er zeigen, dass einerseits bereits im Bereich der sinnlichen Welt 'wahr' und 'falsch' untrüglich unterschieden werden können und dass andererseits — als Konsequenz — auch eine nicht-empirische, umfassendere, ontologische Wahrheit in den Kategorien der Schulphilosophie als erkennber gelten kann und nicht nur 'geglaubt' werden muss (vgl. 3, 20, 43: *ita enim iam sum affectus, ut quid sit verum non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem*).[73]

ANMERKUNGEN

* Erweiterte Fassung eines Vortrags gehalten am 20. August 1991 im Rahmen der 'Eleventh International Conference on Patristic Studies' in Oxford. Für wertvolle Rückmeldungen danke ich den Proff. Ch. Schäublin (Bern), A. Graeser (Bern) und M. Baltes (Münster).

[1] Die Konzeption des akademischen Weisen ist wohl eher als Antwort auf das stoische Ideal des *sapiens* zu verstehen, als dass sie für die akademische Lehre zentral gewesen wäre. K. A. Neuhausen, *Academicus Sapiens. Zum Bild des Weisen in der Neuen Akademie*, Mnemosyne 40 (1987) 365, spricht deshalb wohl zu Unrecht von einem »Desiderat der heutigen Forschung«: Der *sapiens* ist kein genuin akademisches Ideal.

[2] Dieselben Personen nehmen auch an den beiden anderen Frühdialogen in Cassiciacum teil (*De Beata Vita* und *De Ordine*).

[3] Vgl. 1, 9, 25, wo Augustin zu Licentius sagt: *vires ad eos [scil. Academicos] defendendos validiores para; nam illos ego accusare decrevi.*

[4] Für eine ähnliche Funktion der Einleitungsgespräche in den ciceronischen Dialogen vgl. E. Becker, *Technik und Szenerie des ciceronischen Dialogs* (Diss. Münster 1938) 50-4.

[5] Licentius hat zwar Ciceros *Hortensius* (vgl. 1, 1, 4), aber offenbar nicht dessen *Academici Libri* gelesen, wie aus 2, 7, 17 und 3, 20, 45 hervorgeht. Trotzdem ist mit *Academicorum sententia* nicht der »Gedankengang der *Academici libri*« gemeint (so verstehen die Wendung P. Alfaric, *L'Evolution intellectuelle de saint Augustin. Du Manichéisme au Néoplatonisme* [Diss. Paris 1918] 402 Anm. 1, und O. Gigon, *Zur Geschichte der sogenannten Neuen Akademie*, MH 1 [1944] 240 = *Studien zur antiken Philosophie* [Berlin & New York 1972] 342f.); gegen diese Deutung spricht, dass Augustin in 2, 5, 11f. tatsächlich die Lehrmeinung der Akademiker darlegt und nicht den Inhalt der *Academici Libri* zusammenfasst; vgl. auch die Bedeutung von *Academicorum sententia* in 2, 7, 16.

[6] H. Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics* (Göteborg 1967) 501f. und 60 Anm. 1, plädiert für die *Academici Posteriores*. Wo Augustin Wörter wie *percipere, assensio, probare* usw. verwendet, kann man jedoch kaum einen Bezug auf eine bestimmte Stelle im erhaltenen Text von Ciceros *Academici Libri* sehen, und somit kommen als Quelle für die hier diskutierte Passage beide Fassungen in Frage (vgl. die Kritik an Hagendahl von M. Testard, *Saint Augustin et Cicéron. A propos d'un ouvrage récent*, REAug 14 [1968] 55).

[7] *earum dumtaxat rerum, quae ad philosophiam pertinent — nam cetera curare se Carneades negabat.* Eine solche Beschränkung findet sich nicht in den überlieferten Texten zur akademischen Skepsis; vgl. A. Graeser, *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Antike* (Stuttgart 1992) 255f.; H. Tarrant, *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy* (Cambridge etc. 1985) 146 Anm. 1; C. Kirwan in M. Burnyeat, *The Skeptical Tradition* (Berkeley, Los Angeles, London 1983) 217.

[8] Diese Aussage wendet sich gegen die stoische Auffassung des Weisen: Vgl. Cic. *Ac. Pr.* 2, 145, wo die stoische und im besonderen zenonische Lehrmeinung referiert wird: *scire negatis quemquam rem ullam nisi sapientem*, und: *scientiam ... cuius compotem nisi sapientem esse neminem dicebat*(vgl. *ibid.* 2, 29 und 115; Sext. Emp. *Adv. Log.* 1, 152 und 432; dazu M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy* [Oxford 1987] 170). Gegen die akademische Auffassung des Weisen argumentiert Augustin später mit dem Einwand, dass ein *sapiens* doch wohl *sapientiam scit* (3, 3, 5; 3, 4, 8-10; 3, 9, 19; 3, 14, 31).

[9] *sapientis totum munus ... inquisitione* [*in conquisitione* HMRST: *in quisitione P*[1]] *veri explicari.* Vgl. Tarrant (s.o. Anm. 7) 26: Das 'Wahre' gilt zwar auch für die Neue Akademie als τέλος, ihre Suche danach endet jedoch bei der ἐποχή (vgl. dazu die Ausführungen in Anm. 11). Zu dieser 'zetetischen' Seite der Akademiker vgl. ders., 23-7.

[10] *omnia incerta esse* (nach Cic. *Ac. Pr.* 2, 54 ist mit *incerta* gr. ἄδηλα übersetzt). Zu dieser neuakademischen These vgl. z.B. Cic. *Ac. Pr.* 2, 54; *De Or.* 3, 67; Aug. *De Civ. Dei* 4, 30; 19, 1 und 18. Nach Numenius *ap.* Euseb. *Praep. Ev.* 14, 7, 15 (Frg. 26 Des Places) hat allerdings Karneades unterschieden zwischen dem ἄδηλον und dem, was nicht erfasst werden kann (dem ἀκατάληπτον; vgl. Cic. *Ac. Pr.* 2, 32) ; dazu vgl. A. M. Ippolo, *Elenchos* 5 (1984) 360-63.

[11] *erret enim necesse est ... si adsentiatur rebus incertis.* Vgl. die Definition des *error* in 1, 4, 11: *falsi pro vero approbatio. res incertae* entsprechen nicht 'notwendigerweise' dem *falsum*; da ein Unterscheid zwischen *verum* und *falsum* aber gemäss der Lehrmeinung der Akademiker nicht erkennbar ist, kann eine Zustimmung zu *res incertae* eine *falsi pro vero approbatio* sein (vgl. 3, 14, 32: *errat enim, ... quisquis non solum rem falsam sed etiam dubiam, quamvis vera sit, approbat*; s. auch 1, 3, 7). Bezüglich der These, dass der Weise nicht irren darf, decken sich die stoischen und akademischen Ansichten (vgl. Cic. *Ac. Post.* 1, 42: *Ac. Pr.* 2, 66) und überhaupt die Ansichten aller Philosophenschulen (vgl. A. A. Long, D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers.* Bd. 1: *Translations of the Principal Sources, with Philosophical Commentary* [Cambridge etc. 1987] 456). Verschieden von den stoischen Aeusserungen zu dieser Thematik ist einzig, dass die Akademiker die Ansicht vertreten, dass es nur *res incertae* und ἀκατάληπτα gebe (vgl. oben Anm. 10) und dass deshalb der Weise nie zustimmen dürfe (vgl. 3, 14, 31 mit Cic. *Hort.* Frg. 100 Müller; Cic. *Ac. Pr.* 2, 66-8). Der Weise darf nicht irren, und weil der *error* eine Folge des *opinari* ist, versucht er es auch zu vermeiden, Meinungen zu haben (dazu G. Striker in M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes, *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology* [Oxford 1980] 60; zu Karneades' 'liberalerer' Haltung vgl. Frede, [s.o. Anm. 8] 195f. = *Des Skeptikers Meinungen*, Neue Hefte für Philosophie 15/16 [1979] 123); das 'Meinen' wiederum ist eine Folge des Zustimmens (*assentiri*) zu einer *res dubia* oder *incerta* bzw. zu ἀκατάληπτα.

[12] *verum non posse comprehendi.* Vgl. *Conf.* 5, 10, 19: *nec aliquid veri ab homine comprehendi posse decreverant.* Bei Cicero heisst es *nihil posse comprehendi* o.ä. (*Ac. Pr.* 2, 18 u.ö.; πάντα ἀκάταληπτα bei Sext. Emp. *Adv. Log.* 1, 49; *Pyrrh. Hyp.* 1, 200 u.ö.); *nihil percipi posse* in *C. Ac.* auch am Schluss von 2,5,11.

[13] Gemäss der stoischen Wahrnehmungstheorie folgt *auf* die Zustimmung zu einer Erscheinung oder *gleichzeitig* mit ihr ein Impuls (ὁρμή; lat. *adpetitio*; vgl. Cic. *Ac. Pr.* 2, 24 und 30), der zu einer Tätigkeit führt (*ibid.* 2, 108; *SVF* 3, 171; dazu Striker [s.o. Anm. 11] 67; Long & Sedley [s.o. Anm. 11] 317 [Nr. 53QRS]); wenn die Zustimmung nun wegfällt, erfolgt auch kein Handeln. Dieses Argument der *Apraxia* greift Augustin in 3, 15, 33f, wieder auf.

[14] *inducto quodam probabili*: Vgl. Cic. *Ac. Pr.* 2, 105: *sic inducto ... et constituto probabili ...* Mit dem Begriff *probabile* übersetzt Cicero das gr. πιθανόν (eigentl. die πιθανὴ φαντασία, die glaubhafte Erscheinung; vgl. Long & Sedley [s.o. Anm. 11] 457f.).

[15] *quod etiam veri simile nominabant*: Vgl. Cic. *Ac. Pr.* 2, 32: *volunt ... probabile aliquid esse et quasi veri simile.* Dazu vgl. G. O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind* [Berkeley & Los Angeles 1987] 165f.).

[16] Dazu vgl. A. Weische, *Cicero und die Neue Akademie* (Münster 1961) 20-6; J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Hypomnemata 56 (Göttingen 1978) 315-22; C. Levy, *Scepticisme et dogmatisme dans l'Académie: "L'Esotérisme" d'Arcésilas*, REL 56 (1978) 335-48.

[17] Die Definition könnte natürlich auch im verlorenen Teil der *Academici Posteriores* gestanden haben, falls Augustin nur diese gekannt hätte; nach O. Plasberg, *Academicorum Reliquiae cum Lucullo* (Stuttgart 1980; Nachdruck der Ausg. 1922) 36 (im Testimonienapparat) müsste es sich um Buch 3 dieser zweiten Fassung gehandelt haben (vgl. Hagendahl [s.o. Anm. 6] 60 Anm. 2).

[18] Dazu vgl. jedoch Anm. 23 unten.

[19] Der Begriff *visum* fehlt in den Formulierungen der Definition bei Cic. *Ac. Pr.* 2, 112f. oder bei Augustin nebst der vorliegenden Stelle auch in 3, 17, 39.

[20] Nach lat. *videri* bzw. gr. φαίνεσθαι 'erscheinen, sich zeigen'. Die am meisten gebräuchliche Uebersetzung für φαντασία bzw. *visum* ist 'Vorstellung'; nach der stoischen Wahrnehmungstheorie verhält sich das erkennende Subjekt jedoch rein passiv (es 'stellt' sich selber nichts 'vor'); aktiv wird es erst, wenn es der φαντασία bzw. dem *visum* zustimmt oder sie/es ablehnt (dazu vgl. oben S. 258 mit Anm. 13). Auch die Uebersetzung 'Eindruck' oder engl. 'impression' (vgl. Long & Sedley [s.o. Anm. 11] 239) ist nicht ganz zutreffend, da der Vorgang des 'sich Eindrückens' der φαντασία bzw. des *visums* mit den Begriffen τύπωσις bzw. *impressio* umschrieben wird (dazu s. unten S. 260); so differenziert z.B. J. Annas in Schofield etc. (s.o. Anm. 11) 84, zwischen 'presentation' und 'impression'. Zur Problematik vgl. H. v. Staden, *The Stoic Theory of Perception and its Platonic Critics*, in: P. K. Machamer & R. G. Turnbull (Hrsgg.), *Studies in Perception. Interrelations in the History and Philosophy of Science* (Columbus Ohio 1978) 97 mit Anm. 11 S. 127.

[21] Vgl. A. Graeser, *Zenon von Kition. Positionen und Probleme* (Berlin & New York 1975) 31: Die φαντασία ist »sowohl die Vorstellung [= Repräsentation] von etwas, als auch dasjenige, was den Vorstellungsinhalt ausmacht«, d.h. sie bildet sowohl nichtepistemisch als auch epistemisch wahrgenommene Objekte ab. Alle Erscheinungen basieren jedoch letztlich ebenfalls auf der Sinneswahrnehmung (vgl. Frede, [s.o. Anm. 8] 154 und 158f.; J. Annas in Schofield etc. [s.o. Anm. 11], 85f.; Long & Sedley [s.o. Anm. 11] 240). — Davon zu unterscheiden sind die aus φαντασίαι gebildeten und dabei herangezogenen 'Begriffe' (ἔννοιαι; lat. *notitiae* oder *notiones*: vgl. Cic. *Ac. Pr.* 2, 21f.; Aug. *De Civ. Dei* 8, 7; F. H. Sandbach in A. A. Long, *Problems in Stoicism* [Glasgow 1971] 22ff.).

[22] »The governing principle« im Körper: dazu A. A. Long, *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics* (London 1974) 126.

[23] Vgl. Graeser, *Zenon* (s.o. Anm. 21) 51: Die καταληπτικὴ φαντασία enthält ein »eigentümlich distinktes Bild dessen ..., was sie 'verursacht' hat«. Zu καταληπτικός vgl. F. H. Sandbach in Long, *Problems* (s.o. Anm. 21) 14: »Although ... the presentation is not itself the agent that grasps the object but the medium through which the mind grasps it, the adjective can be understood in an active sense, 'the presentation associated with the process of grasping'« (vgl. Long & Sedley [s.o. Anm. 11] 250: »capable of grasping [its object]«); vgl. Annas in Schofield etc. (s.o. Anm. 11) 84f.; zur Frage, ob die Erscheinung das Objekt oder vielleicht auch *sich selbst* dem Zentralorgan begreifbar macht vgl. v. Staden (s.o. Anm. 20) 111. Graeser, *Zenon* (s.o. Anm. 21) 49 Anm. 30, versteht Formulierungen Ciceros wie *quod conprehendi et percipi posset* usw. als verbale Umschreibung nicht von καταληπτικός, sondern der passivischen Begriffe κατάληπτος bzw. *conprehendibile*;

dabei verweist er auf die hier besprochene Stelle Cic. *Ac. Pr.* 2, 18, wo Cicero sagt, dass er mit *negaret quicquam esse quod comprehendi posset* den Begriff ἀκατάληπτον umschreibe; eine ἀκατάληπτος φαντασία ist aber nichts anderes als das Gegenteil der καταληπτικὴ φαντασία (vgl. *SVF* 2, 52; dazu Sandbach, a.a.O.); vgl. auch v. Staden (s.o. Anm. 20) 99. Somit hat Cicero vielleicht doch zwischen καταληπτικός und κατάληπτος nicht unterschieden bzw. die aktive Funktion der καταληπτικὴ φαντασία nicht mitbedacht.

[24] Dazu Graeser, *Zenon* (s.o. Anm. 21) 45; Long & Sedley (s.o. Anm. 11) 250f.

[25] Dass das überlieferte *verum* nicht anzuweifeln ist, zeigt die weiter unten in diesem § gegebene Umschreibung der Definition: *his signis* verum *posse comprehendi, quae signa non potest habere quod falsum est.* Dazu unten S. 263 mit Anm. 56.

[26] Dazu Kirwan (s.o. Anm. 7) 213.

[27] Möglich wäre eine Entsprechung *comprehensio*-κατάληψις und *perceptio*-αἴσθησις, aber in den entspr. griechischen Texten ist ebensowenig klar, ob die Stoiker zwischen κατάληψις und αἴσθησις unterschieden haben (vgl. z.B. *SVF* 2, 84 und 108; aber auch *SVF* 2, 87 und 90); *SVF* 1, 62 legt eher eine Gleichstellung *comprehensio*-κατάληψις und *sensus*-αἴσθησις nahe.

[28] Vgl *SVF* 1, 59; 2, 53; u.ö.

[29] Dazu vgl. unten Anm. 43.

[30] Wie Graeser, *Zenon* (s.o. Anm. 21) 53, und Frede (s.o. Anm. 8) 164, darlegen, handelt es sich bei ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος und κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον um zwei entscheidend verschiedene Elemente der Definition: Der erste Teil ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος betrifft »[the] requirement that a cognitive impression have its origin in a real object rather than some disturbance or affection of the mind.« Mit κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον soll die Möglichkeit eines Irrtums bezüglich des Objekts der φαντασία ausgeschlossen werden, da ein ὑπάρχον ja einen 'falschen' Eindruck erwecken *kann*, der nicht κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον wäre. Vgl. Long, *Problems* (s.o. Anm. 21) 91 mit Anm. 73: κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον bezeichnet den »particular character of the object which prompts [the καταληπτικὴ φαντασία]«. Nach Graeser, a.a.O., 57f., referiert Augustin hier nur den zweiten Teil der Definition (*quod ita* ... entspricht dem κατ' αὐτό κτλ.); das *ex eo, unde esset* muss aber dem ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος entsprechen, so dass man sagen kann, dass Cicero und in seinem Gefolge Augustin die beiden Teile der gr. Version miteinander kombinieren.

[31] Vgl. *SVF* 1, 58 und 484; 2, 53; 56-8 u.ö. Vgl. schon Plat. *Theaet.* 191c ff.; Aristot. *De An.* 242a17-22; dazu. Graeser, *Zenon* (s.o. Anm. 21) 32-9; ders. *Interpretationen* (s.o. Anm. 7) 250f.; R. T. Wallis, *Scepticism and Neoplatonism*, ANRW II 36, 2 (1987) 915 mit Anmm. 29 und 31.

[32] Zu Augustins Vorstellungen von der Einwirkung der sinnlichen Wahrnehmung auf den *animus* bzw. der Uebertragung der 'Informationen' vom Objekt auf die 'Seele' in den späteren Schriften vgl. E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (Paris 1987 = Nachdruck der Ausg. 1941[2]) 73-87; R. H. Nash, *The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge* (Lexington 1969) 47-9 und 59-62; U. Wienbruch, *Erleuchtete Einsicht. Zur Erkenntnislehre Augustins* (Bonn 1989) 43 (zu *De Trin.* 11, 22, 2f.; 11, 5, 9; vgl. *De Mus.* 6, 2, 3; 6, 5, 15; 6, 11, 32; *De Ver. Rel.* 33, 62). In *De Mus.* 6, 5, 8 betont Augustin, dass die Seele nicht als *materies* zu denken sei, sondern dass sie die Botschaften der *corpora* (als *nuntii*, wohl nach Cic. *De Leg.* 1, 26 u.ö) aufnimmt (vgl. *De Gen. Litt.* 12, 24, 51); dazu Wienbruch, a.a.O., 47 mit Anm. 99.

[33] Zu dieser Bedeutung von *falsum* vgl. die Bemerkungen in Anm. 35 und die Ausführungen unten S. 261.

[34] Vgl. die negative Formulierung bei Cic. *Ac. Pr.* 2, 77: *nullum esse visum quod percipi posset, si id tale esset ab eo quod est cuius modi ab eo, quod non est, posset esse* (*cuius* ist Konjektur von Plasberg [s.o. Anm. 17]; überliefert ist *eius* (AV¹B) und *ut eius* (V²); Davies konjiziert *ut eiusdem*).

[35] Vgl. v. Staden (s.o. Anm. 20) 103f., zur Uebersetzung des gr. ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος einerseits als »from a non-existent object«, andererseits aber auch als »from what is not *that* existing object« (τὸ μὴ ὑπάρχον existiert, ist aber nicht das der Erscheinung zugrunde liegende Objekt); vgl. auch Graeser, *Zenon* (s.o. Anm. 21) 55f. Anm. 44. Cicero scheint diese beiden Bedeutungen von τὸ μὴ ὑπάρχον im Lat. zu unterscheiden: Vgl. *Ac. Pr.* 2, 36: *fieri potest ut id quod significatur aut falsum sit aut nihil sit omnino* (vgl. *ibid.* 2, 47). Vgl. aber *Ac. Pr.* 2, 22: *quae potest enim esse memoria falsorum*: Man kann sich ja durchaus auch an falsche Aussagen erinnern; gemeint ist mit *falsa* hier also vielleicht doch etwas Nichtexistentes, das der Wahrnehmung gar nie zugrunde lag (vgl. *ibid.* 2, 106: *'unde memoria, si nihil percipimus?' sic enim quaerebas*); auch *ibid.* 2, 26: *at nemo invenit falsa.*

[36] Sext. Emp. *Adv. Log.* 1, 252 (vgl. *SVF* 2, 65); Cic. *Ac. Pr.* 2, 83-5; dazu Frede (s.o. Anm. 8) 165f.; 172f. Vgl. auch Sext. Emp. *Adv. Log.* 1, 402: γίνονται καὶ ἀπὸ μὴ ὑπαρχόντων φαντασίοι ὡς ἀπὸ ὑπαρχόντων. Diese Erscheinungen sind dann φαντασίαι ἀκατάληπτοι, nämlich: μὴ ἀπὸ ὑπαρχόντων ἢ ἀπὸ ὑπαρχόντων μέν, μὴ κατ' αὐτὸ δὲ τὸ ὑπάρχον (*SVF* 2,53).

[37] Cic. *Ac. Pr.* 2, 33 und 112; Sext. Emp. *Adv. Log.* 1, 154: unter dem Schulhaupt Arkesilaos; *ibid.* 1, 402f.: unter Karneades; vgl. Graeser, *Zenon* (s.o. Anm. 21) 54f. mit Anm. 42; Long & Sedley (s.o. Anm. 11) 251; Frede (s.o. Anm. 8) 172.

[38] Vgl. Cic. *Ac. Pr.* 2, 112; ohne Zusatz auch bei Sext. Emp. *Adv. Log.* 1, 410; *SVF* 2, 53; 97 u.ö.

[39] Dass Augustin die zenonische Definition von Anfang an umformuliert, wird von den Interpreten kaum bemerkt; vgl. z.B. M. L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. II: Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, Studies in the History of Christian Thought 35 (Leiden 1985) 178: »Up to this point, the criterion he attributes to the Stoics is one that any other epistemology would share«; wenig hilfreich ist Kirwan (s.o. Anm. 6) 214, zu 2, 5, 11: »Perception of a truth is defined as if no other kind of perception is thereby omitted«. Eine Ausnahme ist Testard (vgl. Anm. 69 unten).

[40] Eine Erscheinung is 'wahr', wenn sie »eine zutreffende Behauptung über das in ihr Begriffene gestattet« (so Graeser, *Zenon* [s.o. Anm. 21] 29); J. Annas in Schofield etc. (s.o. Anm. 11) 88: »For [the Stoics] 'true' and 'false' have their primary application to propositions, so even though presentations are true or false, this is so by virtue of some proposition's being true or false in each case«. Vgl. auch Striker (s.o. Anm. 11) 65; A. A. Long in J. Brunschwig (Hrsg.), *Les Stoïciens et leur logique*, Actes du colloque de Chantilly 1976 (Paris 1978) 300 (anders G. Kerferd im gleichen Sammelband, 261).

[41] Vgl. auch z.B. *Ac. Pr.* 2, 77: *recte consensit Arcesilas ad definitionem additum, neque enim falsum percipi posse neque verum si esset tale quale vel falsum; incubuit autem in eas disputationes ut doceret nullum tale esse visum a vero ut non eiusdem modi etiam a falso possit esse*; vgl. *De Fin.* 5, 76. Vergleichbar ist im Gr. *SVF* 2, 90: Eine καταληπτικὴ φαντασία ist ἀληθὴς καὶ τοιαύτη ἅα οὐκ ἂν γένοιτο ψευδής (dazu vgl. Tarrant [s.o. Anm. 7] 154 Anm. 68); dabei ist allerdings zu beachten, dass sich ἀληθής und ψευδής auf die φαντασία beziehen.

[42] Allerdings nur dann, wenn das Objekt ein anderes als das wahrgenommene ist, nicht wenn mit τὸ μὴ ὑπάρχον ein nicht-existentes Objekt gemeint ist (s. Cic. *Ac. Pr.* 2, 36, und 47). Vgl. aber Anm. 35 oben.

[43] Vgl. Graeser, *Zenon* (s.o. Anm. 21) 24 Anm. 2; Frede, *Die stoische Logik* (Göttingen 1974) 41. ὑπάρχειν hat dann die Bedeutung von 'to be the case' (sonst 'to exist'); dazu Long, *Problems* (s.o. Anm. 21) 91-4; ders., *Hell. Philos.* (s.o. Anm. 22) 127; Graeser, a.a.O., 52; ders., *A propos* ὑπάρχειν *bei den Stoikern*, Archiv für Begriffsgeschichte 15 (1971) 302; G. Striker, κριτήριον τῆς ἀληθείας, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften (Göttingen 1974) 110.

[44] So Graeser, *Zenon* (s.o. Anm. 21) 30; vgl. Long, *Problems* (s.o. Anm. 21) 92: also ἀξιώματα bzw. λεκτά, λόγοι und φαντασίαι, die sich allerdings auf materielle Objekte beziehen (vgl. Kerferd [s.o. Anm. 37] 270f.).

[45] Vgl. Sext. Emp. *Adv. Log.* 1, 38ff; *Pyrrh. Hyp.* 2, 81-3.

[46] Vgl. Long & Sedley (s.o. Anm. 11) 202; Long in Brunschwig (s.o. Anm. 40) 302.

[47] Long, *Hell. Philos.* (s.o. Anm. 22) 130. Vgl. Graeser, *Zenon* (s.o. Anm. 21) 28f.; Long, *Problems* (s.o. Anm. 21) 98f.

[48] Bei Cicero *iudicium veri et falsi* u.ä.: vgl. *Ac. Pr.* 2, 20; 23; 34; u.ö.; *Ac. Post.* 1, 30; *De Nat. Deor.* 1, 43; dazu Striker, κριτήριον (s.o. Anm. 43) 99.

[49] Vgl. Graeser, *Zenon* (s.o. Anm. 21) 68: »Ein interessantes Phänomen ist z.B. die Tatsache, dass Cicero den Stoikern gern die Termini *'verum'* und *'falsum'* in den Mund legt, wo die Stoiker tatsächlich 'τὸ ὑπάρχον' bzw. 'τὸ μὴ ὑπάρχον' gesagt hätten!«; vgl. auch v. Staden (s.o. Anm. 20) 105. Unklar ist die Argumentation von Frede, *Essays* (s.o. Anm. 8) 164ff., der dieses Problem so zu lösen versucht, dass er Ciceros *verum* in einem weiteren Sinn versteht (»that [the impression] be altogether true«); dabei spricht er aber von »true« und »false« nur im Zusammenhang von »impressions«, bezieht die Attribute also nicht wie Cicero unmittelbar auf ein Objekt der Wahrnehmung.

[50] Im Gr. wird unterschieden zwischen τὸ φανταστόν (*SVF* 2, 54) als dem Objekt der Erscheinung bzw. φανταστθέν als dem abgebildeten Objekt (vgl. Long, *Problems* [s.o. Anm. 21] 83) und der einen Gegenstand oder Sachverhalt abbildenden φαντασία. Alle diese griechischen Begriffe lassen sich lat. mit *visum* übersetzen, einmal als Part. Perf. Pass., das andere Mal als Subst. (so von Cicero ausdrücklich in *Ac. Pr.* 2, 18). Augustin unterscheidet in *De Trin.* 11, 11, 16 und 11, 2, 5 zwischen der *forma corporis* und der *impressa eius imago* (dazu Wienbruch [s.o. Anm. 31] 44).

[51] Vgl. Graeser, *Zenon* (s.o. Anm. 21) 48f. Anm. 26 (vgl. *ibid.*, 30 Anm. 19).

[52] Vgl. M. Burnyeat (s.o. Anm. 7) 121 = ders. in Schofield etc. (Anm. 11) 25: »In the controversy between the sceptic and the dogmatists over whether any truth exists at all, the issue is whether any proposition or class of propositions can be accepted as true of a real objective world as distinct from mere appearance. For 'true' in these discussions means 'true of a real objective world'; the true, if there is such a thing, is what conforms with the real, an association traditional to the word *alethes* since the earliest period of Greek philosophy«.

[53] Stellt man die Verwendungsbereiche von ἀληθής und ψευδής bei den Stoikern und Akademikern bzw. *verum* und *falsum* bei Cicero einander gegenüber, ergibt sich folgender Unterschied:

verum/falsum bzw. ἀλ./ψευδ. bezogen auf:

	Stoa/Akad.	Cicero
φαντασία bzw. *visum*	x	x

(μὴ) ὑπάρχον als materielles Objekt – x
(μὴ) ὑπάρχον als ἀξίωμα (Aussage über ein materielles Objekt): x x

[54] S.o. Anm. 9.

[55] *Ac. Pr.* 2, 7: *verum invenire ... volumus idque ... conquirimus*; vgl. *ibid.* 2, 65f.: *iurarem ... me et ardere studio veri reperiendi et ea sentire quae dicerem. qui enim possum non cupere verum invenire, cum gaudeam si simile veri quid invenerim?*; 76; *De Nat. Deor.* 1, 11 und 13; u.ö.

[56] *signa* sind hier die 'Erkennungsmerkmale', die dem der Wahrnehmung zugrunde liegenden Objekt anhaften (in ähnlichem Kontext auch Cic. *Ac. Pr.* 2, 33; 35; 101-3; *De Nat. Deor.* 1, 1, 12 u.ö.: *nota*; dazu Striker, κριτήριον [s.o. Anm. 43] 83).

[57] Eine Definition der kataleptischen *Erscheinung* würde daraus eigentlich erst, wenn *id* auf *visum* zu beziehen wäre; vgl. aber die Ausführungen oben S. 259.

[58] *hoc* ist zu beziehen auf *verum* entsprechend den vorangehenden Formulierungen *verum non posse comprehendi* bzw. *id verum percipi posse.* Erst mit dieser Bemerkung wird in Augustins Ausführungen deutlich, dass die Akademiker die stoische Definition des *visum* zum Beweis der Nichterkennbarkeit aller Dinge benutzten. Vgl. auch 2, 6, 14: (*Arcesilas*) *negavit huius modi quicquam posse ab homine reperiri.*

[59] So J. Geyser, *Die erkenntnistheoretischen Anschauungen Augustins zu Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit*, in: M. Grabmann & J. Mausbach (Hrsg.), *Aurelius Augustinus, Festschrift der Görresgesellschaft* (Köln 1930) 72. Vgl. z.B. 3, 10, 23: Die Welt ist entweder eine einzige oder eine mehrfache.

[60] Geyser (s.o. Anm. 59) 72; vgl. Graeser, *Interpretationen* (s.o. Anm. 7) 261. Z.B. 3, 11, 26: Die Oliven, die ich esse, schmecken *mir* bitter.

[61] Es geht ihm *auch* um die Erkenntnis empirischer Wahrheiten: Vgl. die Bemerkungen unten S. 266. mit Anmm. 70 und 72.

[62] Bereits hier gilt offenbar das *verum* als Teil der *veritas*; vgl. E. König, *Augustinus Philosophus* (München 1970) 77ff.; R. Holte, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne* (Paris 1962) 348f.; Nash (s.o. Anm. 32) 20-3.

[63] Vgl. dazu Anm. 11 oben.

[64] Vgl. Cic. *Ac. Pr.* 2, 142: *Plato autem omne iudicium veritatis veritatemque ipsam abductam ab opinionibus et a sensibus cogitationis ipsius et mentis esse voluit.* Die Stoiker lehnen mit ihrer empiristischen Erkenntnislehre die platonische 'andere Welt' ab; Platons Wahrheit dagegen ist »beyond the sensory world« (Tarrant [s.o. Anm. 7] 101). Vgl. auch Colish (s.o. Anm. 39) 178; Wallis (s.o. Anm. 31) 917ff.

[65] Bei den Platonikern κόσμος αἰσθητός und κόσμος νοητός; vgl. dazu Geyser (s.o. Anm. 59) 76; J. Ritter, *Mundus Intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus* (Frankfurt am Main 1937) 27ff.; König (s.o. Anm. 32) 41 und 141; Graeser, *Interpretationen* (s.o. Anm. 7) 259f.

[66] Die hier deutlich werdende ontologische Dimension des Begriffs des *veri simile* (dazu s.o. Anm. 15) soll in einer weiteren Studie thematisiert werden (T. Fuhrer, *Der Begriff 'veri simile' bei Cicero und Augustin*, MH 50 [1993]). Für die Nähe zur christlichen Religion, die in der Wendung *ad illius imaginem factum* zum Ausdruck kommt, vgl. U. R. Pérez Paoli, *Der plotinische Begriff von ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ und die augustinische Bestimmung Gottes als Subiectum* (Würzburg 1990) 102f.

[67] Wie A. A. Long in Brunschwig (s.o. Anm. 40) 311f., ausführt, ist es zwar durchaus möglich, dass die Stoiker von der platonischen Konzeption einer ontologischen Wahrheit

in gewissen Bereichen beeinflusst waren; ein solcher möglicher Einfluss spielt jedoch nur eine geringe Rolle in der stoischen Erkenntnislehre und dürfte nicht entscheidend gewesen sein für Augustins Uebertragung des stoischen Kriteriums auf die Erkenntnis der ontologischen Wahrheit.

[68] So Graeser, *Interpretationen* (s.o. Anm. 7) 260; vgl. 263: »Augustin scheint seine Aufgabenstellung also weiter gefasst zu haben als es die Kontroverse um das Kriterium verlangte. ... Will man ein blosses Missverständnis der Konstellation ausschliessen und so auch Augustins z.T. zweifelhafte Paraphrasen der Kriterienbestimmung Zenons nich von vornherein als Symptom eines solchen Missverständnisses werten? In diesem Fall bleibt wohl nur die Möglichkeit einer psychologischen Erklärung. Danach wäre Augustins literarische Auseinandersetzung mit den Akademikern in erster Linie Symptom einer starken inneren Unruhe, die nach Gewissheit drängt und dort auch Ruhe zu finden sucht.«

[69] Zu einseitig, d.h. ohne Berücksichtigung von Augustins Bemühungen um den Beweis der Erkenntnis empirisch-subjektiver und logischer Wahrheiten, interpretiert M. Testard, *Saint Augustin et Cicéron, I: Cicéron dans la formation et dans l'oeuvre de saint Augustin* (Paris 1958) 279f.: »Augustin en effet, par cette substitution [*scil.* von *visum* durch *verum*], arrive à poser le problème de la connaissance, indépendamment du problème du monde et du processus de la connaissance, ce qui simplifie la proposition, et en même temps il se dégage de cette théorie stoïcienne de la connaissance, d'inspiration matérialiste, qui n'admet de connaissance que d'objet corporel agissant par les sens sur l'âme matérielle. Ainsi le retraitant de Cassiciacum, qui se sent pédagogue et chrétien à l'égard de ses jeunes compagnons, pose-t-il d'emblée, simplifiée et affranchie de toute attache matérialiste, la question de fond: le vrai se présente-t-il à l'esprit avec des critères que n'offre pas le faux?" Nicht weiterführend die Ausführungen von G. Verbeke, *Augustin et le stoïcisme*, RecAug 1 (1958) 76, und Ritter (s.o. Anm. 65) 73.

[70] Zur Funktion der Beweisführung anhand von logischen Wahrheiten in 3, 10, 23ff. vgl. D. L. Mosher, *The Argument of St. Augustine's Contra Academicos*, AugStud 12 (1981) 102: »... if even he can know so many things undeniably true in philosophy, then surely those who merit the name of wise men know truth itself and thus have the knowledge of things human and divine. In other words, the fact that the human mind has a demonstrated capacity for apprehending what is true is grounds for believing that those called wise men have themselves achieved a knowledge not just of this or that truth, but of *the truth*, wisdom itself«. Vgl. *De Trin.* 15, 12, 21f., wo Augustin — mit Bezug auf seinen Dialog *Contra Academicos* — die Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung weiterhin behauptet: Was durch die Sinne wahrgenommen wird, bildet die Grundlage für eine höhere Erkenntnis (dazu H. Leder, *Untersuchungen über Augustins Erkenntnistheorie in ihren Beziehungen zur antiken Skepsis, zu Plotin und Descartes* [Diss. Marburg 1901] 26; Ritter [s.o. Anm. 65] 92f.; C. Boyer, *L'Idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin* [Diss. Paris 1920] 164ff. und 256); W. Holzapfel, *Mundus Sensibilis. Die Analyse der menschlichen Sensualität nach dem heiligen Augustinus* (Diss. Freiburg i. Br. 1968) 9 und 76 ff. Vgl. auch *De Gen. Litt.* 12, 24, 51; 12, 7, 16; 12, 9, 20: Aus dem Sinneseindruck (*visio corporalis*) wird die Vorstellung (*visio spiritualis*) gebildet (dazu Wienbruch [s.o. Anm. 32] 45; Nash [s.o. Anm. 32] 9f.). Dies erinnert wiederum an die Begriffsbildung in der stoischen Epistemologie (vgl. Anm. 21 oben). — Die Gewissheit, die man aufgrund der Dialektik gewinnt, besteht dagegen bereits unabhängig von der Sinnlichkeit (*C. Ac.* 3, 13, 29).

[71] Frede, *Essays* (s.o. Anm. 8) 166, fasst bereits den stoischen Wahrheitsgegriff weiter: Wenn die φαντασίαι καταληπτικαί die Grundlage bieten für die Begriffe (ἔννοιαι; vgl. oben Anm. 21), ist das κριτήριον τῆς ἀληθείας letztlich 'zuständig' für »truths of whatsoever can be known by human beings«. Eine direkte Verbindung zwischen dem Kriterium und der Erkenntnis der Wahrheit überhaupt findet sich jedoch m.W. in keiner Quelle ausser bei Augustin. Vgl. auch A. A. Long, *Sextus Empiricus on the Criterion of Truth*, BICS 25 (1978) 35f.

[72] Vgl. die umfassende Darstellung bei Geyser (s.o. Anm. 59) *passim*; König (s.o. Anm. 62) 77ff.; A. Schöpf, *Die Verinnerlichung des Wahrheitsproblems bei Augustin*, REAug 13 (1967) 85-96. Die stoische Epistemologie ist im ganzen augustinischen Werk mit der Wahrheitserkenntnis verbunden, später allerdings weniger in der Auseinandersetzung mit der Neuen Akademie (dazu Colish [s.o. Anm. 39] 169f.). Zur Ausweitung der Epistemologie auf die Illuminationslehre vgl. Nash [s.o. Anm. 32] 91f.: Die Wahrnehmung des *intellectus* durch die Illumination wird von Augustin oft mit der sinnlichen Wahrnehmung verglichen oder parallel gesetzt (z.B. *De Trin.* 12, 15, 24; *De Ord.* 2, 3, 10; *Solil.* 1, 6, 12); vgl. ders., *Some Philosophical sources of Augustine's Illumination Theory*, AugStud 2 (1971) 47-66, bes. 56 und 60; T. L. Miethe, *St. Augustine and Sense Knowledge*, AugStud 8 (1977) 11-19, bes. 17; B. S. Bubacz, *Augustine's Illumination Theory and Epistemic Structuring*, AugStud 11 (1980) 35-48, bes. 42-6; Wienbruch (s.o. Anm. 32) 151: »Augustin versteht die geistige Einsicht, indem er sie formal mit der sinnlichen Anschauung oder genauer dem Sehen gleichsetzt«.

[73] Zu dieser Stelle ist vieles gesagt worden, was die oben gemachten Aeusserungen weiter auszuleuchten vermag. Hingewiesen sei auf Holte (s.o. Anm. 62) 107, der dahinter eine ältere Tradition der kirchlich-alexandrinischen Gnosis vermutet (dazu C. Andresen, Buchbesprechung R. Holte, *Béatitude et sagesse etc.*, Gnomon 39 [1967] 265; ders., *Gedanken zum philosophischen Bildungshorizont Augustins vor und in Cassiciacum*, Augustinus 13 [1968] 77). Zu der Bedeutung von *credere* als 'für wahr halten, ohne die Wahrheit selbst prüfen zu können' vgl. König (s.o. Anm. 62) 131.

Seminar für klassische Philologie, Universität Bern