

ZETEMATA

MONOGRAPHIEN ZUR KLASSISCHEN
ALTERTUMSWISSENSCHAFT

Heft 103

Jürgen Leonhardt

Ciceros Kritik der Philosophenschulen

PA
6320
.L45
1999

VERLAG C. H. BECK MÜNCHEN

ZETEMATA

MONOGRAPHIEN

ZUR KLASSISCHEN ALTERTUMSWISSENSCHAFT

BEGRÜNDET VON

ERICH BURCK UND HANS DILLER

IN GEMEINSCHAFT MIT

CHRISTIAN GNILKA UND DIETER TIMPE

HERAUSGEGEBEN VON

ECKARD LEFÈVRE UND GUSTAV ADOLF SEECK

HEFT 103

Ciceros Kritik der Philosophenschulen

VON
JÜRGEN LEONHARDT



VERLAG C. H. BECK MÜNCHEN

Thomas J. Bata Library
TRENT UNIVERSITY
PETERBOROUGH, ONTARIO

PA 6320 .L45 1999

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Leonhardt, Jürgen:

Ciceros Kritik der Philosophenschulen / von Jürgen Leonhardt. -

München : Beck, 1999

(Zetemata ; H. 103)

Zugl.: München, Univ., Habil.-Schr., 1993/94 u.d.T.: Leonhardt,

Jürgen: Zwischen Tusculanum und Forum

ISBN 3-406-44729-5

ISBN 3 406 44729 5

© C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), München 1999

Satz des Autors mit Word 97

Druck und Bindung: Druckhaus „Thomas Müntzer“ GmbH, Bad Langensalza

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)

Printed in Germany

Inhalt

| | | |
|-------|---|-----|
| | <i>Vorwort</i> | 7 |
| 1. | Einleitung | 9 |
| 2. | Die Bestimmung des <i>probabile</i> im philosophischen Spätwerk | 13 |
| 2.1 | Die <i>disputatio in utramque partem</i> und das Problem des probabilistischen Standpunktes | 13 |
| 2.2 | Das Übergewicht der Gegenreden | 25 |
| 2.3 | Kriterien der Differenzierung | 31 |
| 2.3.1 | Die Redenlängen | 31 |
| 2.3.2 | Die Schlußgespräche | 34 |
| 2.3.3 | Die Überleitungsgespräche | 39 |
| 2.4 | Ciceros probabilistische Überzeugungen | 50 |
| 2.4.1 | Erkenntnistheorie (Lucullus) | 50 |
| 2.4.2 | Ethik (De finibus) | 53 |
| 2.4.3 | Theologie (De natura deorum) | 61 |
| 2.4.4 | Divinatio | 66 |
| 2.4.5 | Der <i>dissensus philosophorum</i> im Lucullus | 73 |
| 2.5 | Ciceros Skeptizismus | 76 |
| 2.5.1 | Die Kontextbezogenheit skeptischer Positionsbestimmungen | 76 |
| 2.5.2 | Ciceros erkenntnistheoretische Position vor 46 | 81 |
| 3. | <i>Virtus</i> gegen <i>voluptas</i> : Das zweite Buch De finibus bonorum et malorum als Gerichtsrede | 89 |
| 3.1 | Das Problem rhetorischer Analyse in philosophischen Texten Ciceros | 89 |
| 3.2 | Die Gesamtdisposition | 95 |
| 3.3 | Einzelinterpretationen | 99 |
| 3.3.1 | Der Eingang (§§ 18–30) | 99 |
| 3.3.2 | Die <i>certatio virtutis et voluptatis</i> und ihre Vorbereitung (§§ 39–62) | 105 |
| 3.3.3 | Die Freundschaft (§§ 78–85) | 111 |
| 3.3.4 | Schlußteil und <i>peroratio</i> (§§ 86–119) | 115 |
| 3.4 | Beobachtungen zur stilistischen Ausgestaltung | 118 |
| 3.5 | Ciceros Behandlung der Stoa: Die Paradoxa Stoicorum im dritten und vierten Buch De finibus | 126 |

| | | |
|---------|--|-----|
| 4. | Die <i>divisio Carneadea</i> und die Epikurkritik | 135 |
| 4.1 | Die Bedeutung schematischer Einteilungen in der ethischen Diskussion bei Cicero | 135 |
| 4.2 | Die Einteilungen: Quellen und Interpretation | 137 |
| 4.2.1 | Die pauschale Dreiteilung <i>virtus – voluptas – utrumque</i> | 137 |
| 4.2.2 | Das 9-teilige Schema der Telosformeln | 151 |
| 4.2.3 | Die <i>divisio Carneadea</i> bei Cicero fin. 5,16 ff. | 154 |
| 4.2.3.1 | Das Schema im Vergleich zur „Standardversion“ | 154 |
| 4.2.3.2 | Die Strukturgleichheit mit der „Standardversion“ | 158 |
| 4.2.3.3 | Das Verhältnis zur Dreiteilung Chrysipps | 165 |
| 4.2.4 | Die Einteilung der Telosformeln in Varros <i>De philosophia</i> | 172 |
| 4.2.5 | Ps.-Archytas, <i>Περὶ παιδείσεως ἠθικῆς</i> | 178 |
| 4.2.6 | Ciceronische Spezialprobleme | 181 |
| 4.3 | Die Bestimmung des Telos | 188 |
| 4.3.1 | Stoa und „Alte Akademie und Peripatos“ des Antiochos | 188 |
| 4.3.2 | Die Epikurkritik | 191 |
| 4.3.2.1 | Epikur als Philosoph des Körpers | 191 |
| 4.3.2.2 | Epikur als Philosoph des Egoismus | 197 |
| 4.3.2.3 | Epikurkritik aus platonischer Sicht | 204 |
| | <i>Literaturverzeichnis</i> | 213 |
| | <i>Stellenregister</i> | 221 |

Vorwort


Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 1993/94 von der Philosophischen Fakultät II der Ludwig Maximilian Universität München unter dem Titel „Zwischen Tusculanum und Forum. Zwei Studien zur Verbindung von Philosophie, Rhetorik und Politik“ bei Cicero als Habilitationsschrift angenommen. Durch einen zweimaligen Ortswechsel hat sich der Druck verzögert. Ein längeres Kapitel, in dem die Verbindungen des in Kap. 4 behandelten philosophischen Dualismus mit ähnlichen dualistischen Vorstellungen außerhalb philosophischer Kontexte bei Cicero untersucht wird, wurde im Druck weggelassen; dies machte auch die Wahl eines neuen Gesamttitels erforderlich. Ein Teil des weggefallenen Kapitels ist bereits an anderer Stelle veröffentlicht;¹ eine längere Untersuchung über die philosophische Einbettung des politischen Programms *cum dignitate otium* bleibt einer späteren Publikation vorbehalten. Die übrigen Kapitel wurden leicht überarbeitet; neuere Literatur ist, soweit mir bekannt geworden, bis Sommer 1998 berücksichtigt. Neu hinzugekommen ist das Teilkapitel 3.5.

Im Laufe der Arbeit habe ich vielfältige Unterstützung und Hilfe erfahren, für die ich an dieser Stelle danken möchte. Wilfried Stroh hat die einzelnen Phasen der Entstehung mit scharfsinniger und detaillierter Kritik begleitet und dadurch vielen Argumentationsgängen zu größerer Präzision verholfen. Die Thesen des vierten Kapitels konnte ich in einem frühen Stadium in einem ausführlichen Gespräch mit Michael Erler diskutieren. Woldemar Görler und Peter Steinmetz haben vor Erscheinen ihrer Beiträge über Stoa, Akademie und Cicero in der Neubearbeitung des „Ueberweg“ mir freundlicherweise ihre Manuskripte zur Verfügung gestellt. Woldemar Görler hat mir darüber hinaus in ungewöhnlich zuvorkommender und selbstloser Weise vielerlei Hilfe zukommen lassen; ich verdanke ihm nicht nur viele Einzelverbesserungen und Hinweise auf neueste Literatur, sondern konnte für die Redaktion des Druckmanuskriptes sogar auf direkte Hilfe des Saarbrücker Instituts zurückgreifen. Für dies alles danke ich ganz herzlich. Heike Brenner, Silke Elsner, Marian Junglaß (Marburg), Uwe Mainz, Sven Müller (Rostock) und Christina Nagel (Saarbrücken) haben mich bei der Nachprüfung von Stellen und bei der Korrektur tatkräftig unterstützt. Mein Dank gilt schließlich der Deutschen Forschungsgemeinschaft für ein Habilitationsstipendium in den Jahren 1993 und 1994 und den Herausgebern der *Zetemata* für die Aufnahme in diese Reihe, nicht zuletzt für ihre Geduld.

Weimar – Roth, März 1999

J. L.

¹ Leonhardt (1996); weiterhin: Senat und Volk in Ciceros Reden ‚De lege agraria‘, ACD (im Druck).



Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Kahle/Austin Foundation

1. Einleitung

Der Philosoph Cicero bedarf heute keiner Rehabilitation mehr. Die Forschung der letzten Jahrzehnte hat ihn nahezu von allen Vorwürfen befreit, mit denen ihn das 19. und beginnende 20. Jahrhundert überschüttet hatten. Der Vorwurf, Cicero sei kein originaler Philosoph, erwies sich als nur bedingt richtig (und trifft im übrigen wohl die meisten griechischen Philosophen zu seiner Zeit nicht weniger als ihn). Der Vorwurf, seine Quellen nicht richtig verstanden zu haben, ließ sich um so weniger belegen, je mehr man selbst die Umrisse der hellenistischen Philosophie aus den spärlichen Quellen rekonstruieren konnte. Und der Vorwurf, Cicero habe ganze Stücke griechischer Handbücher schlecht und recht in lateinische Form gebracht und aneinandergesetzt, war schlichtweg falsch. Heute wissen wir genügend über seine Arbeitsweise, um sagen zu können, daß er bei der schriftlichen Gestaltung über den Stoff in selbständiger Weise verfügte. In der Neubearbeitung des „Ueberweg“ durch Gawlick und Görler wurde Cicero mit gutem Grund ausführlich und völlig gleichberechtigt mit den griechischen Philosophen der hellenistischen Zeit behandelt.

Mit der Überwindung des negativen Cicerobildes waren Verständnishindernisse aus dem Weg geräumt, doch keine neue Interpretation gewonnen. Noch sind die Dinge im Fluß, noch ist es zu früh, wirklich von einem „Neuen Cicerobild“ zu sprechen. Dabei haben wir es doch mit Cicero, so scheint es auf den ersten Blick, viel leichter als mit allen Philosophen seiner Zeit: Während wir deren Ansichten erst mühsam aus verstreuten Nachrichten rekonstruieren müssen, liegt uns das umfangreiche Werk Ciceros nahezu vollständig in guter Erhaltung vor.

Doch Cicero macht es uns schwerer als fast alle anderen philosophischen Schriftsteller, da er kaum irgendwo einmal sagt, was er selbst als Philosoph vertritt. In den Schriften des Spätwerkes gibt er sich als Anhänger der skeptischen Akademie, der eigene Ansichten, wenn er sie denn habe, zumindest nicht öffentlich zeige. Aber auch in den anderen Werken - etwa *De oratore*, *De legibus*, *De officiis* - ist es nicht leicht, einen eigentlich philosophischen Standpunkt genauer zu bestimmen; die Aussagen werden im Dialoggespräch relativiert, manches wird offengelassen; oft genug scheinen sich sogar Unstimmigkeiten und Widersprüche zu ergeben.

Wenn es denn so wenig gibt, was Cicero in eigenem Namen vorbringt, wird um so wichtiger, was er über andere sagt. In der Tat macht die Auseinandersetzung mit den philosophischen Lehren der verschiedenen Schulen rein quantitativ bereits einen wesentlichen Anteil seiner philosophischen Schriften aus. Dies ergibt sich zum einen ganz natürlich aus der Situation der zeitgenössischen Philosophie, in der auch im griechischen Bereich die Auseinandersetzung mit der

Tradition Fundament und Ausgangspunkt des Denkens war. Zum anderen aber entspricht dies in besonderer Weise dem Selbstverständnis Ciceros, der als skeptischer Akademiker stets die Freiheit des *iudicium* für sich als Philosophen beanspruchte. Günther Gawlick hat zu Recht hervorgehoben, daß sich Ciceros Art zu philosophieren von der Reflexion eines Platon, Aristoteles, Epikur oder der Stoiker vor allem dadurch unterscheidet, daß sie „wesentlich Reflexion über deren Reflexion“ ist.² Ernst Günther Schmidt zählt in einer Untersuchung über „Ciceros philosophische Polemik“, von der soeben der erste Teil erschienen ist, Cicero zu den „ganz beachtenswerten Kritikern der Philosophiegeschichte.“³

Doch so spannend es ist, Ciceros Urteil über einzelne philosophischen Lehren zu verfolgen, so schwierig ist es, seine Art der philosophischen Kritik insgesamt auf den Begriff zu bringen und ihre Konstanten herauszuarbeiten. Sieht man von Untersuchungen ab, die die formal-philosophische Kompetenz Ciceros würdigen,⁴ liegt ein umfassendes Interpretationsmodell bisher nur von Woldemar Görlers vor.⁵ Dieser stellte, zunächst in seiner Habilitationsschrift von 1974, dann wieder in seiner Darstellung Ciceros im „Ueberweg“ von 1994, als gleichbleibende Grundstruktur in Ciceros Denken ein „Stufenschema“ auf: Danach kennt Cicero in allen Bereichen des Denkens eine „hohe“ und ideale, eine „niedrige“ und vordergründig materialistische sowie oft noch dazwischen eine „mittlere“ Position, denen jeweils feste Attribute und Beurteilungskriterien zugewiesen sind. Görlers Thesen sind in der Forschung vielfach mit Zurückhaltung aufgenommen worden, vielleicht, weil sie eine zu schematische Reduktion ciceronischen Denkens zu beinhalten schienen. Diese Frage müßte in anderem Rahmen neu diskutiert werden; das nachfolgende vierte Kapitel dieser Untersuchungen wird jedenfalls eher bestätigen, daß Cicero tatsächlich gewisse Denkmuster besitzt, die als immer wiederkehrende Grundstruktur hinter vielen einzelnen Äußerungen stehen, und stützt insofern Görlers Grundannahmen. Selbst wenn man jedoch am „Stufenschema“ in dieser umfassenden Form nicht festhalten wollte, bleiben viele Beobachtungen Görlers gültig und wurden zu Unrecht später nicht mehr aufgegriffen. Auf einiges werden wir noch zurückkommen.

Die vorliegende Untersuchung hat jedoch nicht das Ziel, ein eigenes Interpretationsmodell für den Philosophen Cicero aufzustellen, sondern schlägt einen Mittelweg zwischen der Betrachtung der Gesamtpersönlichkeit des philosophischen Kritikers Cicero und der Exegese von Einzelstellen ein. Ihr Gegenstand sind drei größere, in sich geschlossene Themen, in denen sich jeweils ein Aspekt der philosophischen Kritik in besonderer Weise zeigt. Die drei Teile der Arbeit

² In: Görlers (1994), S. 1119

³ E.G. Schmidt S. 223.

⁴ Vgl. etwa die Arbeit von Patzig.

⁵ E. G. Schmidt hat zu seinem gerade genannten Beitrag S. 226 eine Fortsetzung angekündigt, in dem ein geschlossenes Zeichensystem philosophischer Bewertung aufgewiesen werden soll.

sind daher, auch wenn es im sachlichen Detail vielerlei Berührungspunkte gibt, in sich selbständig; sie erhalten ihre Zusammengehörigkeit durch den Bezug auf das gemeinsame Rahmenthema.

Der erste Teil beschäftigt sich mit den Redenpaaren des philosophischen Spätwerks, in denen Cicero im Wechselspiel von Exposition und Widerlegung die Hauptbereiche der hellenistischen Philosophie in lateinischer Sprache entwickelt. Daß die Darstellung in merkwürdiger Weise zwischen informierender Objektivität und philosophischem Engagement, zwischen skeptischer Zurückhaltung und eigener Standortbestimmung schwankt, ist offensichtlich. Es läßt sich zeigen, daß es sich hier nicht um ein willkürliches Schwanken handelt, sondern daß Cicero hier in jedem einzelnen Fall implizit seine Position doch klar zu erkennen gibt. Die Indizien, die er hierfür gibt und die in früheren Interpretationen nicht hinreichend ausgewertet wurden, liegen nicht in der philosophischen Darstellung, sondern in der literarischen Gestaltung der Dialoge.

Auch der zweite Teil beschäftigt sich, wenn man so will, mehr mit literarischer als mit philosophischer Analyse. So selbstverständlich die Feststellung ist, Cicero habe in seine philosophischen Schriften auch sein Können als Redner hineingebracht, so wenig hat man nämlich bisher daraus hermeneutische Konsequenzen für die Interpretation der Texte gezogen. Am Beispiel des ersten Redenpaares in *De finibus* läßt sich (methodisch vor allem Christoph Schäublin folgend, der Ansätze zu solchen Beobachtungen für *De natura deorum* vorgelegt hat) zeigen, daß Ciceros Darstellung in ganz erheblichem Maße mit Überzeugungsmitteln arbeitet, die ihm als Gerichtsredner vertraut waren, und daß sich manche Probleme früherer Interpreten von daher lösen lassen. Dabei sind Rede und Gegenrede gerade in den Teilen, wo eine philosophische Diskrepanz zu bestehen scheint, stärker aufeinander bezogen, als man bisher wußte. Aber auch die stilistische Gestaltung bietet nicht nur literarischen Glanz, sondern ist im Hinblick auf die Wirkung jeder Einzelstelle sehr bewußt differenziert. Über das zweite Buch *De finibus* hinaus, das sicherlich besonders geeignet ist, die hermeneutische Fruchtbarkeit des Ansatzes zu zeigen, bietet sich hier noch ein reiches Feld für weitere Untersuchungen.

Während die ersten beiden Teile im wesentlichen auf der Exegese der ciceronischen Texte selbst aufbauen, zielt der dritte auf die bessere Erschließung eines umgrenzten Terrains antiker Schulphilosophie. Sein Gegenstand ist die *divisio Carneadea*, eine schematisch-doxographische Einteilung aller möglichen Ethiken, die angeblich von Karneades aufgestellt, aber auch von anderen benutzt wurde. Cicero ist für uns die Hauptquelle, und zusammen mit einem noch einfacheren, nur drei Positionen umfassenden Schema stellt sie die Kategorien bereit, nach denen Cicero die Ethiken der verschiedenen Schulen beurteilt und kritisiert. Um Ciceros Verwendung der Einteilungsmuster zu verstehen, werden daher alle Belege für ähnliche Einteilungen der Telosformeln nicht nur bei Cicero, sondern auch bei anderen Autoren zusammengestellt und auf ihre gemeinsamen Grund-

züge bzw. Abweichungen befragt. Dabei läßt sich zeigen, daß die Bedeutung dieser schematischen Einteilung für Ciceros Auseinandersetzung mit philosophischer Ethik größer ist, als bisher angenommen; die wichtige Stelle fin. 5,16 ist bisher - so das Ergebnis unserer Untersuchung - falsch interpretiert worden, was den Blick auf die Einheitlichkeit des Systems verstellt hat. Görlers „Stufensystem“ hat hier, auf dem Feld der Ethik, offensichtlich eine konkrete Vorlage in der hellenistischen Schulphilosophie.

Daß diese Untersuchungen beanspruchen, auf dem Umweg über den Philosophenkritiker Cicero auch den Philosophen besser sichtbar zu machen, versteht sich von selbst. Vor allem aber wollen sie dazu beitragen, seine Texte in ihrer historischen Einmaligkeit, die sich jeden gattungsgeschichtlichen Interpretationsvorgaben entzieht, zu würdigen.

2. Die Bestimmung des *probabile* im philosophischen Spätwerk

2.1 *Die disputatio in utramque partem* und das Problem des probabilistischen Standpunktes

Das auffälligste formale Merkmal der mit dem Hortensius beginnenden Reihe von philosophischen Schriften Ciceros ist die Gegenüberstellung von Rede und Gegenrede. Sie findet sich im Hortensius selbst, in *De finibus*, *De natura deorum*, *De divinatione* und im ursprünglichen, nicht ausgeführten Plan⁶ zu *De fato*; allein die Exposition der peripatetischen Lehre vom *summum bonum* (d.h. *de facto* der Lehre des Antiochos von Askalon) im fünften Buch *De finibus* wird nur in einem kurzen Gesprächswechsel (5,75ff) der Kritik unterzogen. Cicero greift mit diesen Redenpaaren auf ein bereits in *De oratore* und in *De re publica* verwendetes Verfahren zurück, das dort aber nicht die ganze Schrift, sondern nur kleinere Teile geprägt hatte.⁷ Anders ist der Aufbau der Tuskulanen; sie enthalten nicht Rede und Gegenrede, sondern nur fünf Gegenreden zu jeweils einer These. Über die Anlage des nur begonnenen naturwissenschaftlichen Dialogs,⁸ zu dem wahrscheinlich Ciceros Timaiosübersetzung gehört, und des geplanten, aber nicht ausgeführten *σύλλογος πολιτικός*⁹ wissen wir nichts. Die drei letzten Schriften *Cato de senectute*, *Laelius de amicitia* und *De officiis* schließlich bilden eine eigene, deutlich abgesetzte Gruppe, weil dort nicht Meinung gegen Meinung gesetzt wird, sondern jeweils ein Sprecher (Cato, Laelius und Cicero selbst) den Gegenstand in lehrhafter, fast dogmatisch anmutender Weise entwickelt.

Bei Cicero lassen sich diese Redenpaare ganz offensichtlich auf mehrere Traditionen zurückführen. Das philosophische Vorbild ist zunächst die *disputatio in utramque partem*, bei der im Schulbetrieb der skeptischen Akademie und des Peripatos zuerst alle Gründe für, dann alle Gründe gegen eine These aufgestellt wurden.¹⁰ Karneades soll angeblich auf der berühmten Philosophengesandtschaft

⁶ Vgl. fat. 1.

⁷ *De orat.* 1,113-203 entwickelt Crassus sein Rednerideal, dagegen spricht Antonius 1,209-262; rep. 3 werden die Reden des Philus und des Laelius über die Gerechtigkeit einander gegenübergestellt.

⁸ Zeugnisse bei Görler (1994) S. 1052; siehe auch unten S. 65.

⁹ Zu erschließen aus Att. 13,30,2 und weiteren Stellen; siehe Häfner S. 49-54; Gelzer S. 316. Görler (1994) S. 1052.

¹⁰ Nützliches Material zur Geschichte dieser Methode von Platon bis in die christliche Zeit stellt der Aufsatz von Rossella Granatelli bereit, die insbesondere die Verbindungen

des Jahres 155 in Rom dieser Tradition folgend an einem Tag eine Rede für die Gerechtigkeit, am nächsten dagegen gehalten haben.¹¹ Cicero selbst hatte die akademische Disputationstechnik, wie man annehmen muß, im Unterricht Philons von Larissa kennengelernt.

Aber auch dem Redner Cicero war diese Darstellungsform besonders vertraut. Denn die Gegenüberstellung von Rede und Gegenrede entspricht ja der Situation vor Gericht, die ihm als Anwalt ganz besonders vertraut war. Wilhelm Süß hat dies klar herausgestellt:¹² „... dem genialen Blick des geborenen Advokaten stellten sich die verschiedenen Möglichkeiten von Richtungen in der Philosophie, die diametral entgegengesetzten Lehrmeinungen, wie Gerichtsparteien, die in einem Prozeßverfahren miteinander streiten, dar.“¹³ Und in einem weiteren Sinne ist schließlich an die literarische Tradition der Redenpaare zu erinnern, die von der Ilias über die Tragödie und dem Geschichtswerk des Thukydides bis hin zu den Reden des Lysias und des Sokrates über den Eros im platonischen Phaidros berühmte Vertreter bereits in der griechischen Literatur aufweist.¹⁴ Ob es in den verlorenen Dialogen des Aristoteles bereits Redenpaare gab, muß aufgrund der mangelhaften Bezeugung offen bleiben.¹⁵

zur Rhetorikgeschichte aufzeigt; die erkenntnistheoretische Problematik wird dagegen dort nur am Rande berührt.

¹¹ Vgl. hierzu K.E. Wilkerson, Carneades at Rome. A problem of sceptical rhetoric. *Rh&Ph* 21, 1988, S. 131-144. Ferrary S. 153f hat in Zweifel gezogen, ob dieses Redenpaar wirklich in dieser Form gehalten worden ist.

¹² S. 221.

¹³ In einer Hinsicht ist der Sachverhalt damit allerdings nicht richtig beschrieben. Bei Cicero streiten nämlich nicht die einzelnen Philosophenmeinungen miteinander, sondern es folgt auf jede philosophische Exposition eine skeptische Widerlegung; die einzelnen Schulen werden sozusagen getrennt vor Gericht gestellt. Siehe dazu auch unten S. 28f.

¹⁴ Im eigentlichen Sinne in Betracht kommen hier natürlich nur Redenpaare, in denen nach Art der *disputatio in utramque partem* dieselbe Sache einmal negativ, einmal positiv vertreten wird; in der Ilias also z.B. die Reden des Odysseus und Achill im 9. Buch über die Rückkehr Achills zur kämpfenden Truppe; in der Tragödie z.B. die Reden des argivischen Heroldes Kopreus und des Iolaos in den Herakliden des Euripides (V. 134ff) über die Gewährung von Asyl. - In der römischen Tragödie wird es Ähnliches gegeben haben; aber dies entzieht sich unserer Kenntnis.

¹⁵ M. Lossau (Der aristotelische Gryllos antilogisch. *Philol.* 118, 1974, S. 12-21) wollte für den Dialog ‚Gryllos‘ ein Redenpaar in Form einer *disputatio in utramque partem* erschließen. Die Argumentation scheint mir nicht sicher zu sein. Insbesondere ist Vorsicht geboten, aus ciceronischen Äußerungen über den *mos Aristotelius* auf die Form der aristotelischen Dialoge schließen zu wollen (Lossau S. 19). *Fam.* 1,9,23 sagt Cicero, De oratore sei von ihm *Aristotelio more* geschrieben - doch gerade in diesem Dialog ist die Gegenüberstellung von Rede und Gegenrede ja nicht konstitutiv für den Aufbau. *Att.* 13,19,4 bedeutet Ἀριστοτέλειος *mos* nicht mehr, als daß der Autor selbst die führende Rolle im Dialog übernimmt. *De or.* 3,80 schließlich wird die Technik der Argumentation *in utramque partem*, aber nicht unbedingt die Gegenüberstellung von Rede und Gegenrede als aristotelisch bezeichnet: *sin aliquis extiterit aliquando qui Aristotelio more de omnibus*

Zum Gestaltungsprinzip einer schriftlich ausformulierten Gesamtdarstellung der Philosophie, in der verschiedene Lehren referiert und geprüft werden, ist die *disputatio in utramque partem* jedoch erst von Cicero gemacht worden. Dies ergibt sich allein schon aus der allgemein anerkannten Tatsache, daß er für Exposition und Gegenrede jeweils auf unterschiedliche Quellen zurückgreifen mußte, es also eine genau passende Vorlage nicht gab.¹⁶ Sehen wir auf das Formale, so hat Cicero hier in der Geschichte der philosophischen Literatur etwas völlig Neues geschaffen.

Als Philosoph dokumentiert Cicero auf diese Weise zunächst einmal seine Zugehörigkeit zur skeptischen Akademie, die er bei Philon von Larissa kennengelernt hatte und der er sein ganzes Leben treu geblieben ist.¹⁷ Indem Cicero in seinen Dialogen den Expositionen dogmatischer Schulphilosophie jeweils eine skeptische Widerlegungsrede folgen läßt, vermeidet er es, sich selbst wie ein dogmatischer Philosoph auf eine bestimmte Meinung festlegen zu müssen. „Sein eigener skeptischer Standpunkt kommt dadurch zur Geltung, daß der Repräsentant der akademischen Skepsis stets das letzte Wort erhält.“¹⁸ Damit scheint zunächst die Parallele zur rhetorischen Tradition hinfällig zu werden; denn in der forensischen und politischen Praxis führt ja die Gegenüberstellung von Rede und Gegenrede im allgemeinen zu einem positiven Ergebnis; die stärkere Rede setzt sich durch und bestimmt den weiteren Gang der Ereignisse.

Für den Skeptiker Cicero ist jedoch auch bei der Diskussion philosophischer Sachverhalte ein positives Ergebnis nicht ausgeschlossen; er verschreibt sich bekanntlich nicht der philosophischen Aporie, sondern einem Probabilismus, der das Vertreten philosophischer Ansichten wenigstens als Wahrscheinlichkeitsannahme zuließ. Welche Stellung er damit in der Geschichte der skeptischen Akademie einnahm, ist im einzelnen schwer zu sagen.¹⁹ Probabilistische Ansätze hat es von Anfang an gegeben. Als Kriterium des Handelns ließ bereits Arkesilaos das *εὐλογον* gelten.²⁰ Karneades entwarf für die Sinneserkenntnis einen abgestuften Probabilismus, der nach Prüfung der jeweiligen Umstände die Wahrneh-

rebus in utramque sententiam possit dicere et in omni causa duas contrarias orationes praeceptis illius cognitio explicare ...

¹⁶ Siehe z.B. Schanz-Hosius I,503 (zu *De finibus*), Schäublin (1991) S. 412 (zu *De divinatione*); allgemein Fuhrmann S. 225, Becker S. 36.

¹⁷ Siehe dazu ausführlicher unten S. 81ff.

¹⁸ Fuhrmann S. 225.

¹⁹ Zur Geschichte des an griechischen Skeptizismus und der skeptischen (jüngeren) Akademie vgl. jetzt vor allem die ausführliche Dokumentation Görlers, die insbesondere auch die in den letzten Jahren sprunghaft vermehrte Forschungsliteratur aufarbeitet. Wenige Monate nach Görlers erschien die knappe Zusammenfassung durch Graeser in der Ausgabe Schäublins (1995, S. IX-XLII), die offensichtlich völlig unabhängig entstanden ist und im einzelnen auch eigene Wege geht.

²⁰ Dazu Anna Maria Ioppolo, *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a.C.*, Neapel 1986, und Görlers (1994) S. 807ff.

mungen als brauchbare Grundlage für die Gestaltung des menschlichen Lebens gelten ließ.²¹ Möglicherweise hat Ciceros Lehrer Philon von Larissa eine noch weitergehende Aufweichung des Skeptizismus vorgenommen; seine Position, insbesondere die in bereits hohem Alter in den sog. „Römischen Büchern“²² vorgetragenen Neuerungen, sind im einzelnen schwer durchschaubar.²³

Cicero selbst hat das Operieren mit dem Wahrscheinlichen nicht nur bei der Sinneswahrnehmung, sondern auch bei philosophischen Lehren für möglich gehalten. So weit waren, halten wir uns an die überlieferten Nachrichten, weder Arkesilaos noch Karneades gegangen. Möglicherweise liegt hier sogar, wie zuletzt ausführlich Woldemar Görler²⁴ mit guten Gründen wahrscheinlich gemacht hat, eine eigenständige Umformung der akademischen Lehre durch Cicero selbst vor.²⁵ Wie man dies aber auch immer beurteilen mag - eine Entscheidung fällt schwer - , bleibt doch völlig sicher, daß Cicero - ungeachtet einiger Aussagen, die abzuweichen scheinen und auf die wir noch genauer eingehen werden²⁶ - einen Probabilismus vertrat, der das Aufstellen oder das positive Bekenntnis zu

²¹ Hauptquellen sind Sextus Empiricus adv. dogm. 1,159-189, 401-414 und Pyrr. Hypoth. 1,3,220 und 226-231 (=Fragm. 2 und 1 Mette). Einzelheiten und Literatur bei Görler (1994) S. 859ff.

²² Der Bericht darüber und die durch sie ausgelöste Gegenschrift „Sosos“ des Antiochos von Askalon findet sich bei Cicero Luc. 11f.

²³ Vgl. H. Tarrant, *Agreement and Self-Evidence in Philo of Larisa*, *Dionysius* 10, 1981, S. 66-97, und ders., *Scepticism or Platonism? The philosophy of the fourth Academy*, Cambridge 1987; Görler (1994), S. 920-926; Schäublin (1995), S. XXIII-XXVI.

²⁴ Görler (1992), ders. (1994) S. 1089-1092. Ein wichtiges Argument ist für Görler (1994, S. 1092; vgl. 1992, S. 169 mit Anm. 17), daß Sextus Empiricus, der sonst ganz darauf aus ist, den Akademikern den Vorwurf dogmatischer Neigungen zu machen, es wohl nicht verschwiegen hätte, wenn bereits Philon in so grundlegender Weise vom skeptischen Ansatz des Arkesilaos und Karneades abgewichen wäre.

²⁵ Vgl. bereits Goedeckemeyer S. 147; ablehnend Pohlenz, *Tuskulanen-Kommentar* S. 17. Daß Cicero der „Wahrscheinlichkeitserkenntnis einen größeren Wert beilegt als die Akademiker“, war auch der Eindruck Zellers (III,1, S. 676); vgl. weiterhin Gawlick S. 72 und Cupaiuolo S. 89: „Sulla scia di Filone Cicerone allarga il concetto di pithanon a tutta la sfera della conoscenza“. Auch Lévy (1992) S. 284-290 räumt Cicero selbst eine wichtige Rolle bei der Entwicklung eines auf philosophische Theoreme erweiterten Probabilismus ein. Schäublin (1995) S. XXXIII vermeidet eine klare Entscheidung, bringt jedoch Ciceros Streben nach einer positiven Wahrheit zusammen mit seiner Tätigkeit als Staatsmann, die ohne positive Überzeugungen nicht auskomme. Gersh S. 64 läßt offen, ob die Neuerung auf Cicero, auf Philon oder Kleitomachos zurückgeht; Philippson Sp. 1175, dem Gelzer S. 305 folgt, schreiben die Anerkennung probabilistischer Standpunkte im Bereich philosophischer Erkenntnis bereits Philon zu. Eine Annäherung Philons an dogmatische Positionen hat in jüngerer Zeit Tarrant (wie Anm. 23) vertreten; vgl. das (eher skeptische) Referat bei Görler (1994) S. 930-932. Hankinson geht in seiner Darstellung akademischer Skepsis auf das Problem nicht ein; Cicero kommt bei ihm (wie früher üblich) nur als Quellenautor in den Blick.

²⁶ Siehe unten S. 21f und S. 81ff.

einer philosophischen Lehre erlaubte, wenn nur der skeptische Irrtumsvorbehalt stets in Kraft blieb.²⁷ Unmißverständlich ist De officiis 2,7, wo er den Einwand vorwegnimmt, er könne als skeptischer Philosoph gar nicht über die Pflichtenlehre schreiben: *Non enim sumus ii, quorum vagetur animus errore nec habeat unquam quid sequatur... nos autem, ut ceteri alia certa, alia incerta esse dicunt, sic ab his dissentientes alia probabilia, contra alia dicimus.* Er verweist dabei ausdrücklich auf die Darstellung der *Academici libri* (ebd.): *Sed haec explanata sunt in Academicis nostris satis, ut arbitror, diligenter.* Im Lucullus, der allein erhaltenen Erstfassung der *Academici libri*, sind hier §§ 99-104 einschlägig, in denen die Probabilitätstheorie genauer entwickelt wird.²⁸ Auch an weiteren Stellen hat sich Cicero dazu bekannt, daß er bestimmte philosophische Lehren positiv vertreten könne.²⁹ De finibus 1,12 kündigt er an, die Schrift werde darlegen *non modo quid nobis probaretur, sed etiam quid a singulis philosophiae disciplinis diceretur*;³⁰ am Ende des fünften Buches (§76) betont er noch einmal ausdrücklich, die skeptische Akademie erlaube ihm das *probare* von *probabilia*.³¹ In den gleichen Zusammenhang gehört natürlich auch die berühmte Schlußwendung in De natura deorum (3,95), die stoische Theologie erscheine ihm *ad veritatis similitudinem propensior* als die skeptische Widerlegung Cottas.

²⁷ Vgl. bereits etwa Zeller III,1, S. 675ff; Gelzer S. 305; Grimal S. 447; Cupaiuolo S. 73, S. 81; Philippson Sp. 1181; Ryan S. 124ff.

²⁸ Strenggenommen spricht Cicero in diesem Abschnitt von einer Probabilitätstheorie nur für die Sinneserkenntnis. Doch wenn er dann im folgenden aus dem Dissens der Philosophen in Physik, Ethik und Logik die Unmöglichkeit dogmatischer Gewißheit darlegt, wäre es in sich widersprüchlich anzunehmen, er wolle mit diesem Abschnitt die Notwendigkeit indifferenten Skepsis beim Umgang mit philosophischen Thesen beweisen und die Probabilitätstheorie auf die Sinneserkenntnis beschränken; jedenfalls findet sich kein Wort im Text, das in diese Richtung weist. Gerade die Behandlung der philosophischen Lehren im einzelnen läßt, wie wir noch genauer sehen werden (unten S. 73ff), deutlich erkennen, daß Cicero von aporetischer Skepsis bei der Gegenüberstellung der unterschiedlichen Lehrmeinungen weit entfernt ist.

²⁹ Eine Sammlung aller Stellen, an denen Cicero davon spricht, daß das Ziel der philosophischen Bemühung die Erkenntnis der Wahrheit oder doch der Wahrscheinlichkeit sei, bietet jetzt leicht zugänglich Görler (1994) S. 1090f; ich wiederhole der Kürze halber nur die Stellenangaben: de or. 3,79 (vgl. 1, 158); rep. 3,8; Luc. 7, 36, 60, 65f, 76; fin. 1,13; 4,27; nat. deor. 1,4; 1,11; div. 2,28; Tusc. 1,8; 2,9; 3,46; 3,56; 4,7; 4,47; off. 2,8; vgl. auch Luc. 99; Tusc. 1,17; 2,5; Tim. 8.

³⁰ Die Verwendung des Wortes *probare* als Terminus für „Billigen einer philosophischen Lehre auf probabilistischer Grundlage“, d.h. mit skeptischem Vorbehalt, ist wohl eine Erfindung Ciceros; die griechischen Philosophen besaßen dafür, so weit wir sehen können, keinen eigenen Terminus. Siehe Görler (1992) und (1994), S. 1092.

³¹ Vgl. auch ebd. *nihil enim est aliud, quam ob rem mihi percipi nihil posse videatur, nisi quod percipiendi vis ita definitur a Stoicis, ut negent quicquam posse percipi nisi tale verum, quale falsum esse non possit. itaque haec cum illis est dissensio, cum Peripateticis nulla sane.*

Die Methode, mit der man zum Wahrscheinlichen vorstoßen kann, ist für Cicero nun die *disputatio in utramque partem*. Durch die Explikation und Gegenüberstellung aller positiven und negativen Argumentationen zeichnet sich ab, was im Einzelfall für *probabile* gelten kann,³² wie Cicero etwa zu Beginn des *Lucullus* deutlich sagt (Luc. 7):³³ *neque nostrae disputationes quicquam aliud agunt nisi ut in utramque partem dicendo et audiendo eliciant et tamquam expriment aliquid quod aut verum sit aut ad id quam proxime accedat*. Die Gegenüberstellung von Rede und Gegenrede ist in Ciceros philosophischen Werken also nicht die Übung skeptischer Dialektik mit dem Ziel, die Unsicherheit alles Wissens zu zeigen, sondern die Inszenierung einer Diskussion, die vom theoretischen Anspruch her zu einem positiven, wenn auch nur wahrscheinlichen, nicht sicheren Ergebnis führt oder zumindest führen kann.

Davon zu unterscheiden ist die Methode der Tuskulanen. Hier wird - besonders im ersten und im fünften Buch - die These des Gegners (Buch 1: Der Tod ist ein Übel, Buch 5: Die Tugend reicht nicht aus für das glückliche Leben) vom Standpunkt verschiedener Philosophien aus widerlegt und so die Gegenthese durch den Nachweis der sachlichen Konvergenz aller Schulen gefestigt. Obwohl diese Methode des *contra thesim disputare* sicher eine akademische Schulübung war,³⁴ und obwohl diese Art der Untersuchung ohne Zweifel die Probabilität der jeweils vertretenen Ansicht gut hervortreten läßt,³⁵ kann dennoch dieses Verfahren nicht in gleicher Weise wie die *disputatio in utramque partem* als objektive Probabilitätsfindung im Rahmen eines umfassenden philosophischen Konzeptes gelten.³⁶ Denn dazu wäre es erforderlich, nicht nur alles, was für die eine Seite spricht, zu sammeln, sondern auch die Argumente der anderen Seite darzustellen.³⁷ Die Probabilitätsfindung bei der Sinneswahrnehmung, die für Karneades si-

³² Vgl. etwa Ryan S. 134ff; zuletzt Görler (1994) S. 1024f, S. 1097f.

³³ Weitere Stellen: rep. 3,8; Luc. 60; Tusc. 1,8; nat. deor. 1,11; off. 2,8.

³⁴ Vgl. fin. 2,2.

³⁵ Cicero nennt selbst als Ziel seiner Ausführungen in den Tuskulanen das *probabile* (1,17; 2,7; 2,9).

³⁶ Diese Überlegung richtet sich vor allem gegen A. Michel (*Cicéron et les sectes philosophiques. Sens et valeur de l'éclectisme académique*, Eos 57, 1967, S. 104-116) und Bringmann (1971) S. 169, die behaupten, daß das Ziel der Argumentationstechnik in den Tuskulanen eine solche Probabilitätsfindung auf der Grundlage der akademischen Skepsis sei; vorangegangen waren z.B. Hirzel I,3, S. 378ff und Gelzer S. 305. Zu Recht wandte sich dagegen bereits Görler (1974), S. 15f.

³⁷ Hirzel macht sich diesen Einwand selbst, wischt ihn aber gleich wieder weg (III, S. 382): „Oder sollte ihm dies, daß er beidemale zu dem gleichen Resultat geführt wird (scil. im ersten Tuskulanenbuch von der platonischen und der stoischen Philosophie aus) und daher schließlich bei derselben Behauptung, daß der Tod kein Übel sei, stehen bleibt, jemand als einen Abfall von der Skepsis zum Vorwurf machen, deren Konsequenz erfordert haben würde, daß der Behauptung der Tod sei kein Übel, die andere gegenübergestellt wurde, er sei ein Übel? Die äußerste Konsequenz wäre dies allerdings gewesen; aber bis zu diesem äußersten Ende ist selbst Karneades nicht vorgeschritten“ (Hirzel verweist

cher bezeugt ist,³⁸ geht ebenfalls ausdrücklich von der Prüfung der Gegeninstanzen aus. Das Ziel der Tuskulanen ist nicht, herauszufinden, was *probabile* sei, sondern die Probabilität der von Cicero vertretenen Thesen in ethisch-praktischer Absicht mit allen Mitteln zu verstärken.³⁹

Im Zentrum der philosophischen Erkenntnisbemühung steht also bei Cicero die *disputatio in utramque partem*. Mit ihr wird gleichzeitig, wie bereits Gawlick ausgesprochen hat,⁴⁰ auch eine Verbindung zur Rhetorik hergestellt. Auch der Redner muß alle Argumente finden können, die für und gegen eine bestimmte Sache sprechen. Cicero fordert deshalb die Beherrschung dieser Technik sowohl vom Philosophen⁴¹ als auch vom idealen Redner,⁴² ohne daß eine saubere Abgrenzung vorgenommen würde.⁴³ Und obwohl es empfehlenswert ist (wenn auch angesichts des Fehlens von Quellen kaum mehr durchführbar), den Wahrscheinlichkeitsbegriff der hellenistischen Rhetoriktheorie⁴⁴ und die Entwicklung der

hierzu auf Tusc. 5,83). Görler (1996) sieht in der Position des „Schülers“ die Gegenposition vertreten, die nur deswegen nicht ausgeführt werden braucht, weil sie der allgemeinen menschlichen Erfahrung entspricht und deswegen keiner eigenen Argumentation zu ihren Gunsten bedarf (S. 192). Den prinzipiellen Unterschied zwischen dem Ziel der Tuskulanen und der *disputatio in utramque partem* hält Görler allerdings auch hier fest (S. 210).

³⁸ Siehe oben S. 15.

³⁹ Die eigentümliche Stellung der Tuskulanen im philosophischen Spätwerk und die Funktion der hier angewandten Argumentationstechnik beabsichtige ich an anderer Stelle demnächst ausführlicher zu behandeln.

⁴⁰ S. 73f; vgl. dann Görler (1994) S.1098; Schäublin (1995), S. XXXIII.

⁴¹ Tusc. 2,9; Acad. 46; Luc. 7 (vgl. Luc. 60); fin. 5,10; div. 2,150; fat. 1; off. 2,8; vgl. insgesamt Cupaiuolo S. 168ff.

⁴² De orat. 1,153, 263; 3,80, 107; or. 46.

⁴³ Siehe auch Görler (1994) S. 1098f.

⁴⁴ Grundlegend dürfte die Definition der Rhetorik durch Aristoteles sein (Rhet. I,2, 1355b25f; ob Cicero die Rhetorik des Aristoteles selbst gelesen hat, ist bis heute nicht sicher entschieden; vgl. zuletzt W. W. Fortenbaugh, Cicero's knowledge of the rhetorical treatises of Aristotle and Theophrastus, in: Fortenbaugh / Steinmetz S. 39-60): Ἐστω δὴ ἡ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν. Πιθανόν bedeutet hier im Kontext „das, was Überzeugung bewirken kann“, nicht die objektive Wahrscheinlichkeit. Auch in der Antike hat man dies offensichtlich stets so verstanden, wie die bei Spengel (Aristotelis Ars rhetorica, Leipzig 1867, ad loc.) angeführten Stellen aus späterer Rhetoriktheorie zeigen; Quintilian (2,15,13) übersetzt *rhetorice est vis inveniendi omnia in oratione persuasibilia*, nicht *probabilia*. Tatsache ist jedoch, daß auch Ciceros erkenntnistheoretisches *probabile* eine Übersetzung des griechischen πιθανόν darstellt (dazu ausführlich Görler 1992). Im Hinblick auf die Verbindung von Philosophie und Rhetorik, um die sich Cicero bemüht hat, kann man an dieser Gemeinsamkeit, wie man sie auch immer interpretieren will, nicht vorbeigehen. - Τὰ εἰκότα nennt im übrigen bereits Platon Phaedr. 267a als Ziel der Rhetorik bei Korax und Teisias.

Wahrscheinlichkeitslehre in der skeptischen Akademie auseinanderzuhalten,⁴⁵ bleibt doch festzustellen, daß für Cicero beide Konzepte in eines zusammenfallen.⁴⁶ Der entscheidende Unterschied in der Praxis, daß nämlich das *probabile* des Redners auf die zu überzeugenden Hörer zielt (und somit im Einzelfall auch einmal vom objektiven *probabile* abweichen kann), während der Philosoph sich objektiv davon überzeugen will, was im Einzelfall *probabile* sei, wird im Vergleich zweier sonst sehr ähnlicher Stellen gerade noch andeutungsweise sichtbar. Während es De oratore 1,158 die Aufgabe des Redners ist, herauszufinden, was den Eindruck von Wahrscheinlichkeit machen kann (*disputandum [...] de omni re in contrarias partis et quicquid erit in quaque re, quod probabile videri possit, eliciendum atque dicendum*), bemüht sich der Philosoph um das, was wahrscheinlich ist (Luc. 7): *Neque nostrae disputationes quicquam aliud agunt nisi ut in utramque partem dicendo et audiendo eliciant et tamquam exprimant aliquid quod aut verum sit aut ad id quam proxime accedat*.⁴⁷ Eine grundsätzliche Unterscheidung der Tätigkeitsbereiche und des Probabilitätsbegriffs beim Redner und beim Philosophen hat Cicero jedoch nirgends vorgenommen,⁴⁸ wie in anderer Hinsicht eine weitere Stelle aus De oratore zeigt, an der die rhetorische Statuslehre ganz selbstverständlich auch auf den philosophischen Erkenntnisprozeß angewendet wird (2,104 aus der Rede des Antonius):⁴⁹ *Nihil est enim quod inter*

⁴⁵ Scharfsinnige Gedanken hierzu bei Fuhrer S. 111ff; sie weist mit Recht darauf hin, daß der Begriff εἰκός offensichtlich in der akademischen Wahrnehmungstheorie nicht verwendet worden ist.

⁴⁶ So bereits Gelzer S. 305: „Die Auffassung Philons, wonach sich die Philosophie an das Glaubhafte (πιθανόν, *probabile*) zu halten gestattete, war darum im Sinne Ciceros, weil es danach ganz wie in der Redekunst darauf ankam, die bestgeeigneten Gesichtspunkte beizubringen - die Topik zu beherrschen -, darum ging, aus den Gedankengängen der dogmatischen Schulen eine Topik des ‚Glaubhaften‘ zu gewinnen.“ Ob Cicero hier selbst Neuland betrat oder ob er sich hierfür bereits auf seinen Lehrer Philon (von dem Rhetorikunterricht bezeugt ist) stützen konnte, ist kaum noch zu sagen; eine „gewisse Verantwortung“ hat auch neuerdings auch Fuhrer S. 113 Philon zuerkannt.

⁴⁷ Der entscheidende Unterschied besteht hier übrigens zwischen *videri possit* und *sit*, nicht zwischen *probabile* und *verum* bzw. *ad verum accedere* (= *veri simile*). Hätte Cicero hier *probabile* im Sinne von „was die Hörer überzeugen kann“ verstanden, würde sich die Hinzusetzung von *videri possit* erübrigen. An zahlreichen Stellen sind *probabile* und *veri simile* bei Cicero ohne Zweifel austauschbar. Ob an einigen Stellen, wo griechische Termini dahinterstehen, eine Bedeutungsverschiedenheit besteht (so zuletzt J. Glucker, *Probabile, Veri Simile and Related Terms*, in: Powell [1995], S. 115-143, der *probabile* auf σ und *veri simile* εἰκός zurückführt), oder ob - was ich für wahrscheinlicher halte - grundsätzlich keine genaue Begriffsabgrenzung möglich ist (so Görler (1992) S. 166 mit Anm. 11, Lévy (1992) S. 285ff und Fuhrer S. 110), spielt daher für diese Überlegung keine weitere Rolle.

⁴⁸ Vgl. bereits Gelzer S. 305:

⁴⁹ Zum Verhältnis von Statuslehre und Erkenntnistheorie siehe vor allem Reckermann S. 518ff. Eine umfassende Untersuchung, in der einmal alle einschlägigen Stellen vorgelegt und interpretiert werden, wäre sehr wünschenswert.

homines ambigatur, sive ex crimine causa constat ut facinoris, sive ex controversia ut hereditatis, sive ex persona ut laudis, (also die drei klassischen genera dicendi), sive ex disputatione ut de ratione vivendi (also die philosophische Ethik), in quo non aut quid factum sit aut fiat futurumve sit quaeratur, aut quale sit aut quid vocetur. Wenn umgekehrt in den Reden der philosophischen Schriften immer wieder Begriffe aus der römischen Gerichtswelt verwendet werden,⁵⁰ so ist dies mehr als äußerliche Metaphorik. Ob hier eine in allen Details durchdachte, präzise beschreibbare Konzeption vorliegt, welche die innere Einheit, ja Identität von Rhetorik und Philosophie garantieren soll,⁵¹ oder ob man nicht besser daran tut, von Analogien zu sprechen, die ihren gemeinsamen Bezugspunkt in dem - etwas diffusen - „Rednerideal“ Ciceros haben, sei an dieser Stelle offen gelassen. Es bleibt jedenfalls festzuhalten, daß die *disputatio in utramque partem* einen gemeinsamen Bezugspunkt von Philosophie und Rhetorik darstellt, und daß ihr Ziel jeweils die Herausarbeitung des *probabile* ist.

Die Sache - und damit kommen wir zu dem Punkt, an dem die vorliegende Untersuchung neu ansetzt - beginnt in dem Moment wieder problematisch zu werden, in dem man versucht, genauer zu bestimmen, wo das *probabile*, das als Ergebnis der einzelnen Redenpaare zu erwarten ist, eigentlich liegt. Grundsätzlich sind zwei Verfahrensweisen denkbar: Entweder konnte Cicero Rede und Gegenrede ohne eigene Stellungnahme dem Leser lassen und der Kraft der Argumentation vertrauen, die das *probabile* schon hervortreten lassen würde; die Entscheidung selbst hätte dann der Leser zu treffen. Oder aber er konnte persönlich in geeigneter Weise Stellung nehmen und klar formulieren, wo für ihn das *probabile* liegt. Das Verwirrende ist nun, daß die Aussagen Ciceros hierzu in sich selbst völlig widersprüchlich sind.

Einige Stellen scheinen klar auszusagen, daß Cicero die erste Methode befolgt. So verbietet er im Vorwort zu *De natura deorum* ausdrücklich, nach seinen eigenen philosophischen Überzeugungen zu fragen (1,10):⁵²

Qui autem requirunt quid quaque de re ipsi sentiamus, curiosius id faciunt quam necesse est; non enim tam auctoritatis in disputando quam rationis momenta quaerenda sunt.

Am Ende der Widerlegungsrede im zweiten Buch *De divinatione* heißt es (2,150):

Cum autem proprium sit Academiae iudicium suum nullum interponere, ea probare quae simillima veri videantur, conferre causas et quid in quamque sententiam dici possit expromere, nulla adhibita sua auctoritate iudicium audientium relinquere integrum ac liberum, tenebimus hanc consuetudinem a Socrate traditam eaque inter nos, si tibi Quinte frater placebit, quam saepissime utemur.

⁵⁰ Vgl. z.B. *fin.* 2,3; 2,36; 2,62.

⁵¹ Das Modell einer solchen Konzeption Ciceros entwirft die Arbeit von Reckermann.

⁵² Vgl. auch ebd. §11 *haec in philosophia ratio contra omnia disserendi nullamque rem aperte iudicandi.*

Darauf nimmt schließlich unmittelbar der Beginn der sachlich anschließenden Schrift *De fato* Bezug (fat. 1):

Quod autem in aliis libris feci qui sunt de natura deorum itemque in iis quos de divinatione edidi, ut in utramque partem perpetua explicaretur oratio, quo facilius id a quoque probaretur quod cuique maxime probabile videretur, id in hac disputatione de fato casus quidam ne facerem inpedivit.

An anderen Stellen bezieht Cicero jedoch eine klare Position. Daß er sich bei der Behandlung der epikureischen Ethik in *De finibus* klar gegen Epikur ausspricht, geht aus dem Text eindeutig hervor und wurde noch von keinem modernen Interpreten verkannt.⁵³ Ebenso kann im *Hortensius* die Frage, ob man philosophieren sollte oder nicht, schwerlich offen geblieben sein; denn sonst wäre es ja kein *λόγος προτρεπτικός* mehr gewesen.⁵⁴ In dem berühmten Schlußsatz von *De natura deorum* (3,95) schließlich gibt Cicero mit klaren Worten seine persönliche Wertung des Rededuells zwischen dem Stoiker Balbus und dem Akademiker Cotta zu erkennen.

Auch wo sich Cicero ohne Bezug zu einem der in den Dialogen verhandelten Themen grundsätzlich über seinen Skeptizismus äußert, weist seine Haltung eine eigenartige Schwankung auf.⁵⁵ Zwar ist mit Entschiedenheit daran festzuhalten, daß es kein einziges Zeugnis gibt, das zu dem oben beschriebenen philosophischen Probabilismus Ciceros in Widerspruch stünde. Aber neben den bereits genannten Aussagen, in denen er betont, philosophische Lehren auf probabilistischer Grundlage vertreten zu können,⁵⁶ gibt es auch andere Aussagen, in denen er den Eindruck erweckt, als skeptischer Akademiker müsse man sein Urteil zurückhalten und dürfe die eigene Meinung wenigstens nicht offen äußern. Mehrmals wird von Karneades berichtet, er habe philosophische Ansichten nur als dialektisches Gegengewicht bei der Diskussion mit dogmatischen Schulen ver-

⁵³ Zuletzt dazu Classen S. 322ff.

⁵⁴ Ob die Dialogfigur Hortensius, die zunächst den Part der Rhetorik gegen die Philosophie vertreten hatte, im Verlauf des Dialoges selbst zur Philosophie bekehrt wurde und dies auch ausdrücklich ausgesprochen war, hat man bezweifelt. Dagegen wenden sich B. R. Voss, *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur*, *Studia et testimonia antiqua* 9, München 1970, S. 321, Anm. 16; C. Becker, *Der „Octavius“ des Minucius Felix*, *Abh.* München 1967,2, S. 72f; C. O. Brink, *JRS* 51, 1961, S. 219ff; daß Hortensius lediglich stark beeindruckt war, vermutet Süß (1952) S.157. Ich halte mit Chr. Schäublin, (*Konversionen in antiken Dialogen?* in: *Catalepton. Festschrift für B. Wyss zum 80. Geburtstag*, hrsg. v. Chr. Schäublin, Basel 1985, S. 117-137) und Görler (1994) S. 1025 die Ansicht Gigons (1962, S. 228f) für die wahrscheinlichere, daß Hortensius im Dialog selbst bekehrt wurde. Weitere Einzelheiten und Literatur bei Schäublin a.a.O.

⁵⁵ Siehe auch Ryan S. 131: „Cicero’s account is so confusing at times, because he is blending a stricter (practical, Carneadean) form of scepticism, one which champions suspension of all belief about reality ... with a version of scepticism which admits the formation of opinions ...“; ähnlich Rossella Granatelli S. 168.

⁵⁶ Stellen siehe oben S. 16.

treten;⁵⁷ welcher Ansicht Karneades selbst zuneigte, soll nie zu erkennen gewesen sein.⁵⁸ Daß zwischen dem Vorgehen des Karneades und Ciceros eigenem Ansatz zu unterscheiden sei, wird nirgends ausdrücklich gesagt. Bemerkenswert (und in der Forschung bisher nicht recht gewürdigt) ist ein Satz in *De finibus*, in dem Cicero - formal in der Rolle des skeptischen Akademikers! - bei der Diskussion der Teloslehre die neue Akademie geradezu aus der Diskussion ausschließt, weil sie keine feste Meinung habe (2,43): *Restatis igitur vos; nam cum Academicis incerta luctatio est, qui nihil affirmant et quasi desperata cognitione certi id sequi volunt, quodcumque veri simile videatur*. Die Probabilitätslehre ist hier keineswegs unterschlagen; als Gesamteindruck bleibt jedoch die Betonung des Skeptizismus. Ebenso verhält es sich auch mit mehreren Aussagen Ciceros, allein der Skeptiker habe die Freiheit, zu verschiedenen Zeiten auch Verschiedenes probabel zu finden, und müsse sich an keine bestimmte Ansicht binden; am bekanntesten und immer wieder zitiert ist *Tusc. 5,33 nos in diem vivimus; quodcumque nostros animos probabilitate percussit, id dicimus, itaque soli sumus liberi*.⁵⁹ Vereinzelt Bemerkungen über skeptische Zurückhaltung finden sich auch in den Gesprächspartien der *Dialoge*.⁶⁰ Dies sind alles keine wirklichen Abweichungen vom philosophischen Probabilismus; aber ein deutlicher Widerspruch vor allem zu *off. 2,7* und zu *fin. 5,76*, wo der Unterschied zwischen dogmatischer Philosophie und Ciceros skeptisch-probabilistischem Ansatz geradezu nivelliert wird, besteht allemal.

Diese Widersprüche haben seit langem zu Lösungen herausgefordert. Eine quellenkritische Erklärung wenigstens der Stellen, an denen sich Cicero auf Karneades beruft, versuchte Hirzel; er erschloß aus *Luc. 78* zwei unterschiedliche, durch Metrodor und Kleitomachos vermittelte Überlieferungen, von denen die erste den Probabilismus, die zweite den aporetischen Skeptizismus betont hätten.⁶¹ Zielinski⁶² unterschied zwischen einem skeptischen Theoretiker Cicero und

⁵⁷ *Fin. 2,42 Carneadeum illud summum bonum ..., quod is non tam, ut probaret, protulit quam ut Stoicis, quibuscum bellum gerebat, opponeret*. Vgl. *fin. 5,20*; *Luc. 131, 139 Tusc. 5,83*; dazu Long (1967), S. 74f.

⁵⁸ *Luc. 139 cuius (scil. Calliphontis) quidem sententiam Carneades ita studiose defenditabat ut eam probare etiam videretur; quamquam Clitomachus adfirmabat numquam se intellegere potuisse quid Carneadi probaretur*.

⁵⁹ Weiterhin *Luc. 121, 134*; *Tusc. 5,82*; *off. 1,6 u.a.*; zum ganzen Zeugnis Komplex vgl. Görler (1994) S. 1095.

⁶⁰ *Nat. deor. 1,57 (Cotta): mihi enim non tam facile in mentem venire solet quare verum sit aliquid quam quare falsum*; *div. 2,8 dicendum est mihi igitur ad ea quae sunt a te dicta, sed ita, nihil ut adfirmem, quaeram omnia dubitans plerumque et mihi ipse diffidens. si enim aliquid certi haberem quod dicerem, ego ipse divinarem, qui esse divinationem nego*.

⁶¹ Hirzel III S. 162-180. Was Karneades selbst vertreten hat, ist schwer zu entscheiden; vgl. dazu zuletzt Görler (1994) S. 870f.

⁶² S. 57f.

einem eher dogmatischen Moralphilosophen.⁶³ Damit ist, wie auch unsere Untersuchung zeigen wird, die Themenabgrenzung in der Sache richtig vorgenommen. Eine Begründung ist Zielinski jedoch schuldig geblieben. Denn sollte man wirklich annehmen können, daß Cicero, wo es etwa um das pflichtgemäße Handeln ging, plötzlich seine skeptischen Grundsätze über Bord warf und sich dieser Inkonsequenz der philosophischen Haltung nicht einmal bewußt wurde?

Fruchtbarer und noch nicht zu Ende durchgeprüft erscheint mir der Ansatz Görlers.⁶⁴ Er setzt voraus, daß Cicero bei der Prüfung philosophischer Meinungen in der *disputatio in utramque partem* im Grundsatz so vorgehe, wie dies für die Prüfung von Sinneseindrücken für Karneades bezeugt ist⁶⁵ und alle Gegeninstanzen und Gegenargumente zusammenstelle. Daraus ergebe sich dann ein unterschiedlicher Grad der Widerlegungsmöglichkeit und, damit verbunden, ein „unterschiedlicher Grad der jeweiligen subjektiven ‚Wahrscheinlichkeit.“⁶⁶ Das Schwanken zwischen Zurückhaltung und Zustimmung bzw. auch zwischen verschiedenen philosophischen Meinungen ist also, so Görler, nicht methodisch beliebig (und schon gar nicht auf sinnlose Quellenkontamination zurückzuführen), sondern Ausdruck einer subjektiven Befindlichkeit des Philosophen Cicero selbst.

Was nun die Redenpaare der *disputationes in utramque partem* im philosophischen Spätwerk angeht, hat allerdings auch Görler keine Festlegungen im einzelnen gemacht, wo die Synthese aus Rede und Gegenrede positiv zu sehen sei; er begnügt sich damit, die Differenzierung allgemein festzuhalten:⁶⁷ „Der Kompromiss ist mehrmals klar ausgesprochen; in anderen Fällen bleibt eine Schlussfolgerung den Hörern und Lesern überlassen.“ Es ist leicht ersichtlich, daß der erste Fall vor allem in *De finibus* und in *De natura deorum* vorliegt.⁶⁸ Doch warum gibt Cicero hier eigene Meinungen zu erkennen, während er sie an anderen Stellen zurückhält? Handelt es sich nur um Zusatzinformationen für den Leser, während die wissenschaftliche Diskussion in den Dialogen selbst Objektivität intendiert? Oder sind die von Cicero persönlich akzeptierten Ergebnisse nicht doch auch tiefer in der Struktur und Durchführung der Dialoge verankert?

Im folgenden soll diese Frage systematisch überprüft werden. Dabei wird sich ergeben, daß Cicero deutliche, bisher nicht beachtete Hinweise auf die von ihm beabsichtigten positiven Ergebnisse der *disputationes in utramque partem* gege-

⁶³ Aufgegriffen in jüngerer Zeit etwa von Margaret Young Henry, die dann allerdings selbst eine Reihe guter Beobachtungen beisteuert, die ihre eigene Ausgangsbasis erschüttern. Zuletzt unterschied noch Cupaiuolo S. 91 zwischen einem stoischen Moralphilosophen Cicero und einem skeptischen Theoretiker. Büchner (1964) S. 37 führt die Unterscheidung bereits auf Philon zurück.

⁶⁴ Görler (1994), S. 1095ff.

⁶⁵ Dazu oben S. 15.

⁶⁶ Ebd. S. 1097.

⁶⁷ Görler (1994), S. 1098; vgl. auch S. 1025

⁶⁸ Vgl. die S. 22 genannten Stellen und Görler (1994) S. 1025.

ben hat, und daß diese Hinweise weniger im philosophischen Inhalt, sondern in der literarischen Gestaltung der Dialoge zu suchen sind.

2.2 Das Übergewicht der Gegenreden

Für die Gewichtung von Rede und Gegenrede in der *disputatio in utramque partem* sind grundsätzlich zwei Ausgangsmöglichkeiten denkbar. Einmal kann man die beiden Reden als Ausformulierung konträrer Gegensätze verstehen, zwischen denen das der Wahrheit nahekommende *probabile* in der Mitte liegt. Diese Lösung wurde vor allem von Ruch⁶⁹ vertreten. Das ciceronische Rednerideal sei, so Ruch, zwischen der Idealvorstellung des Crassus und dem vordergründigen Realismus des Antonius festzumachen; die stoische Gerechtigkeitsvorstellung des Laelius im dritten Buch *De re publica* stehe dem natürlichen Egoismus des Menschen in der Rede des Philus als notwendiger Gegenpol gegenüber.⁷⁰ Mag dies immerhin für die beiden von Ruch als Beispiele angeführten Redenpaare in *De oratore* und in *De re publica* plausibel sein: Auf die Schriften des philosophischen Spätwerks läßt es sich jedoch nicht übertragen. So entwickelt die Widerlegung der stoischen Ethik im vierten Buch *De finibus* offensichtlich nicht das Gegenteil der stoischen Thesen, sondern bringt eine Sachkritik auf der Basis eines eigenen, gar nicht so weit abweichenden philosophischen Standpunktes (nämlich dem des Antiochos). Und die Gegenüberstellung der Reden im Hortensius wie in *De divinatione* läßt im Grund die Existenz einer Mittelposition zwischen den Extremen gar nicht zu: Entweder soll man philosophieren oder nicht; entweder gibt es *divinatio* oder es gibt sie nicht.⁷¹ Das Ruch'sche Modell eignet sich hier nicht als Grundlage des Verständnisses.

Weische⁷² versuchte nachzuweisen, daß bei Karneades die Gegenrede eine - auf peripatetische Tradition zurückgehende - inhaltlich präzisierte Kritik enthielt, der ein eigener positiver Standpunkt zugrundeliegt. Die (probabilistische) Wahrheit läge also nicht in der Mitte zwischen beiden Reden, sondern bei der Position der Gegenrede. Damit sind zumindest die Verhältnisse etwa in dem gerade genannten vierten Buch *De finibus* zutreffender beschrieben. Doch abgesehen davon, daß dieser Ansatz für Karneades nicht zu überzeugen vermag,⁷³ hat bereits Weische selbst ganz richtig gesehen, daß bei Cicero im dritten Buch *De natura deorum* bei der Widerlegung der stoischen Theologie eben doch eine rein formalistische Gegenposition aufgebaut wird, die dann gar nicht durchschlagend sein

⁶⁹ Ruch S. 326-335. Sehr problematisch ist die erste These Ruchs (S. 310ff), wonach in der Rede des Lucullus und Ciceros jeweils ein „Disputationsteil“ und ein „rhetorischer Teil“ zu unterscheiden seien.

⁷⁰ Ruch S. 330f.

⁷¹ Bezeichnenderweise geht Ruch auf diese Redenpaare gar nicht ein.

⁷² Weische (1961) S. 73ff.

⁷³ Die Karneadesforschung hat, so weit ich sehe, Weisches These nicht weiter verfolgt.

soll, da sich Cicero ja am Schluß für die stoische Theologie entscheidet;⁷⁴ der Wegbereiter einer solchen formalistischen Auffassung der *disputatio in utramque partem* sei, so Weische,⁷⁵ Philon gewesen. Eine einheitliches Prinzip, welches die Funktion der Gegenrede regelt, scheint Cicero nicht befolgt zu haben; nicht ohne Recht hat Görler die Frage letztlich offen gelassen.⁷⁶

Immerhin läßt sich, über die von Weische bereits angeführten Argumente hinaus, einigermaßen leicht Einigung darüber erzielen, daß die Gegenrede zumindest grundsätzlich bei Cicero die durchschlagende sein soll. Zunächst ist die ganz einfache Tatsache anzuführen, daß von mehreren Äußerungen zum gleichen Thema das „letzte Wort“ leicht auch als das letztgültige empfunden wird. In dieser allgemeinen Form haben bereits Süß und Schäublin⁷⁷ den Gegenreden bei Cicero das größere Gewicht zugemessen. Büchner⁷⁸ hat an dem berühmten Redenpaar des Karneades über die Gerechtigkeit die Besonderheit hervorgehoben, die darin lag, daß die Rede gegen die Gerechtigkeit am Schluß stand und somit als das letzte Wort des Karneades gelten konnte, während Cicero dann für sein nach diesem Modell gestaltetes Redenpaar Philus – Laelius im dritten Buch *De re publica* die umgekehrte Reihenfolge wählte. Zuletzt hat Görler sich dafür ausgesprochen, in den zuerst vertretenen Thesen die schwächeren zu sehen.⁷⁹

Auch in den Redenpaaren des Epos und der Tragödie ist es im allgemeinen die zweite Rede, die sich bei den Hörern durchsetzt⁸⁰ oder, wo es keine Hörer gibt, die Wahrheit enthält.⁸¹ Bei Thukydides ist dies nicht anders. In den von ihm geschilderten Ratsversammlungen, die der Bestrafung von Mytilene (3,37ff) und Plataia (3,53ff) vorangehen, setzt sich jeweils der Vorschlag des letzten Redners durch; bei der großen Tagsatzung von Sparta, auf der der Beschluß zum peloponnesischen Krieg fällt, führt nach mehreren Reden Sthenelaios (1,86) mit wenigen Worten die Entscheidung herbei.

⁷⁴ Weische S. 81.

⁷⁵ S. 79.

⁷⁶ Görler (1994), S. 1025: „In den ‚aristotelischen‘ Dialogen ... ist er selbst an diesem Prozess beteiligt und hat damit eine doppelte Funktion inne: Einerseits argumentiert er als Dialogfigur mit solcher Entschiedenheit für oder (häufiger) gegen einen bestimmten Standpunkt, dass das Missverständnis entstehen kann, er selbst betrachte seine Darlegungen als objektiv gültig und als jedem Zweifel enthoben ... Andererseits macht es der Verfasser Cicero deutlich, daß auch diese seine ‚eigenen‘ Plädoyers nur Teil der dialektischen Annäherung an die Wahrheit sind und nicht verabsolutiert werden dürfen.“

⁷⁷ Süß S. 221 (zu *De divinatione*); Schäublin (1991) S. 395.

⁷⁸ S. 38, S. 225.

⁷⁹ Görler (1994) S. 1025: „Ausnahmslos werden die in Ciceros Augen schwächeren Thesen als erste vertreten; sie werden dann entweder widerlegt oder von dem am wenigsten Einleuchtenden ‚gereinigt‘; am Ende steht oft ein Kompromiss.“

⁸⁰ So bei den oben Anm. 14 genannten Redenpaaren Odysseus-Achill im 9. Buch der *Ilias* und Kopreus-Iolaos in Euripides' *Herakliden*.

⁸¹ So beim Redenpaar Theseus-Hippolytos im *Hippolytos* des Euripides (V. 937ff).

Vor allem aber gibt es ein wichtiges Zeugnis Ciceros selbst, das, so weit ich sehe, bisher weder bei der Erforschung der skeptischen Akademie noch bei der Interpretation der philosophischen Schriften Ciceros herangezogen wurde, und das auch Weische noch entgangen war.⁸² Im Dezember 60 überlegt Cicero in einem an Atticus gerichteten Brief, ob er den Ackergesetzplänen Cäsars zustimmen (was für ihn persönlich große Vorteile gebracht hätte) oder ihnen Widerstand leisten solle. Er tut dies in Form einer regelrechten *disputatio in utramque partem*, die er mit folgenden Worten einleitet (Att. 2,3,3): *Venio nunc ad mensem Ianuarium et ad ὑπόστασιν nostram ac πολιτείαν, in qua Σωκρατικῶς εἰς ἑκάτερον, sed tamen ad extremum, ut illi solebant, τὴν ἀρέσκουσαν.*⁸³ Danach enthält die Gegenrede (in diesem Fall: die Zusammenstellung der Gegengründe) gerade nicht bloß eine Gegenposition formalistischer Art, sondern die Überzeugung des Sprechers selbst - wobei vorauszusetzen ist, daß die bedenkenswerten Argumente der vorangegangenen Exposition hier bereits berücksichtigt sind.

Die besondere Bedeutung der Gegenrede in den ciceronischen Dialogen vom Hortensius an ergibt sich auch dadurch, daß Cicero hier in den meisten Fällen selbst als Sprecher auftritt. Er selbst beruft sich für seine Rolle auf das Vorbild der aristotelischen Dialoge (Att. 13,19,4 über das philosophische Spätwerk):⁸⁴ *Quae autem his temporibus scripsi Ἀριστοτέλειον morem habent, in quo ita sermo inducitur ceterorum ut penes ipsum sit principatus.* Ohne Zweifel ist dieser *principatus* sowohl bei Aristoteles als auch bei Cicero nicht nur in einem formalen, gesprächstechnischen Sinn, sondern auch inhaltlich zu verstehen. Wo Cicero in seinen „philosophischen Reden“ inhaltlich Position bezieht (vor allem geschieht dies im zweiten und vierten Buch *De finibus*, worauf bereits Weische

⁸² Burkert (1965) S. 196, Anm. 60 zitiert die Stelle, jedoch in falschem Zusammenhang. Er bezieht Ciceros Aussage auf die Reihenfolge der beiden Hauptargumente, mit denen sich beweisen läßt, daß der Tod kein Übel sei (er ist entweder der Übergang in die Unsterblichkeit oder die Auflösung des Seins überhaupt; bei Cicero *Tusc.* 1,23ff, 82ff; *Sest.* 47; *leg. frg.* 1 M.; *Lael.* 14; *fam.* 5,16,4). Dies ist jedoch keine *disputatio in utramque partem*, und nur um diese geht es an dieser Briefstelle.

⁸³ Falsch übersetzen Tyrrell-Purser (ad loc.): „in which, after the fashion of Socrates, I shall first give both alternatives, and then, finally, like the Socratic school, indicate the view I prefer.“ Diese angeblich vorhandene abschließende Meinungsäußerung gibt es im Brief nicht; Cicero entwickelt nur die beiden Handlungsmöglichkeiten und sagt bei der zweiten gleich dazu, daß es die von ihm vorgezogene sei (§4): *Sed me κατακλείς* (etwa „clausula“; so die übliche Konjekture für das überlieferte *κατάκρισις*) *mea illa commovet quae est in libro tertio* (scil. des Gedichtes *De consulatu*). - Shackleton-Bailey hält nur allgemein die Anspielung auf die dialektische Übung fest, bezeichnet sie unverständlicherweise jedoch als „iocular“ - als ob es gleich ein Scherz sein müsse, wenn man eine philosophische Technik auch im realen Leben anwendet.

⁸⁴ Die Frage, ob diese Dialoge nach Rede und Gegenrede angelegt waren, bleibt weiterhin offen; sie läßt sich auch mit diesem Cicerozeugnis in keiner Weise entscheiden (siehe dazu oben S. 14 mit Anmerkung 15).

das Augenmerk gerichtet hatte),⁸⁵ ist dies als wirkliche Aussage Ciceros, nicht nur als beliebiger Teil des Dialogzusammenhangs anzusehen.

Der Anspruch Ciceros, in seinen Dialogen den siegreichen Part zu vertreten, wird schließlich auch dadurch noch unterstrichen, daß es sich bei Exposition und Widerlegung um richtige Reden handelt, nicht nur um philosophische Gesprächsbeiträge; Rede und Gegenrede bilden einen Agon wie vor Gericht.⁸⁶ In *De natura deorum* wird der eigenständige Beitrag, den die rednerische Fähigkeit Cottas bei der Widerlegung der epikureischen Theologie leistet, eigens gewürdigt.⁸⁷ Angesichts des durchaus hohen Selbstbewußtseins, das Cicero als Redner von sich hatte und zu Recht haben konnte, wird man wohl voraussetzen dürfen, daß er diese rhetorische Überlegenheit nicht nur Cotta, sondern auch sich selbst in seinen Dialogreden zugeteilt hat.

Seine Rolle als Sprecher gerade der Widerlegungsreden wird dabei noch besser verständlich, wenn man den Vergleich mit der Situation vor Gericht einmal konsequent durchführt. Der übliche Wortgebrauch vom „Verteidigen“⁸⁸ und „Widerlegen“ einer philosophischen Meinung scheint nahezulegen, der skeptischen Widerlegung die Rolle des Anklägers zuzuweisen. So wollte Schäublin die Rede Cottas gegen die epikureische Theologie im ersten Buch *De natura deorum* als ein „Plädoyer vor Gericht gegen Epikur als Angeklagten“ lesen.⁸⁹ Doch sowohl die tatsächliche Abfolge vor Gericht - erst Anklage, dann Verteidigung - wie vor allem das logische Verhältnis führen zum umgekehrten Vergleich: Die Widerlegungsreden entsprechen der Verteidigung. Es ist nämlich der Ankläger, der im Prozeß stets eine bestimmte These hat, die er zu beweisen versucht: Herr X hat den Mord begangen, das Geld unterschlagen usw.⁹⁰ Der Verteidiger dagegen hat lediglich die Aufgabe, die Thesen des Anklägers zu widerlegen, ohne daß er sich selbst auf eine bestimmte Version der Ereignisse festlegen muß. Er kann - und wird auch oft - eigene positive Aussagen machen, etwa um ein Alibi zu er-

⁸⁵ Siehe oben S. 25.

⁸⁶ Siehe dazu oben S. 14.

⁸⁷ *Nat. deor.* 2,1: *Quae cum Cotta dixisset, tum Velleius 'Ne ego' inquit, incautus, qui cum Academico et eodem rhetore congregari conatus sim. nam neque indisertum Academicum pertimuissem nec sine ista philosophia rhetorem quamvis eloquentem; neque enim flumine conturbor inanum verborum nec subtilitate sententiarum si orationis est siccitas. tu autem Cotta utraque re valuisti; corona tibi et iudices defuerunt.'*

⁸⁸ *Z.B. fin.* 1,25 *numquam hoc ita defendit Epicurus neque Metrodorus aut quisquam eorum;* ebd. 4,78 *re (Stoici) eadem defendunt quae Peripatetici, verba tenent mordicus;* ebd. 5,73 *hoc uno captus Erillus scientiam summum bonum esse defendit* u.ö.

⁸⁹ Schäublin (1990), S. 94; (1991), S. 395.

⁹⁰ Ich wähle Beispiele aus dem *status coniecturalis*, in dem nach der Faktizität bestimmter Ereignisse gefragt wird; sie entsprechen logisch dem in den philosophischen Schriften behandelten Problemtyp am ehesten: Soll man philosophieren oder nicht (Hortensius)? Gibt es sichere Erkenntnis oder nicht (Lucullus)? Ist die Lust das *summum bonum* oder nicht (*De finibus* I/II)? usw.

bringen oder den Nachweis zu führen, daß die Tat nicht im Interesse des Angeklagten gewesen sei; dies ist jedoch nicht unbedingt notwendig und bleibt in jedem Fall nur ein Teil der Gesamtstrategie. Die Rolle des Verteidigers ist letztlich die Rolle eines Skeptikers, der die Behauptungen des Anklägers bezweifelt.

In der philosophischen Auseinandersetzung sind es die dogmatischen Philosophen, die eine bestimmte Behauptung aufstellen, etwa: die *voluptas* ist das *summum bonum*, oder: die Götter sind von der und der Art. Die Rolle des Dogmatikers entspricht also der des Anklägers mit dem Unterschied, daß es keine angeklagte Person gibt.⁹¹ Der Skeptiker dagegen muß in erster Linie nur nachweisen, daß die Thesen des Dogmatikers nicht zutreffen. Auch er kann dabei positive Aussagen machen - und Cicero tut dies auch an vielen Stellen - , aber er muß kein abgeschlossenes und in sich kohärentes Bild von dem Gegenstand entwerfen, über den er spricht. Wir werden dies noch im einzelnen am zweiten Buch *De finibus* aufzeigen, wo Cicero sich so weit festlegt, daß die *virtus* im *summum bonum* das Übergewicht haben muß, es jedoch auf geschickte Weise offenhält, ob es neben ihr noch andere Güter gibt.⁹²

Wenn Cicero also stets die Widerlegungsreden übernimmt, dann tritt er ebenso wie in den meisten seiner Gerichtsprozesse in seiner gewohnten (und meist erfolgreichen) Rolle als „Verteidiger“ auf. Auch dies unterstreicht den Anspruch der Gegenreden, die Expositionen wirklich zu widerlegen. Sie sind nicht, wie man gemeint hat, der schwächere Teil bei der philosophischen Schriftstellerei Ciceros,⁹³ sondern im Hinblick auf das Verständnis des ganzen Schriftencorpus gerade der Teil, auf den es wirklich ankommt.

Zwei Sonderfälle bestätigen diese Überlegungen noch zusätzlich. Erstens gibt es mit der Exposition und der Widerlegung der stoischen Theologie im zweiten und dritten Buch *De natura deorum* ein Redenpaar, in dem eindeutig die Gegenrede nicht durchschlagend sein soll. Cicero selbst stellt sich ja in dem berühmten

⁹¹ Die Rolle des Angeklagten kommt, will man den Vergleich logisch konsequent zu Ende führen, der Sache zu, von der (wie von einem angeklagten Menschen) eine Aussage gemacht wird, deren Richtigkeit oder Falschheit dann zu erörtern ist. Interessanterweise entspricht dieser Strukturgleichheit von Aussagenlogik und Gerichtspraxis im Griechischen auch eine Wortgleichheit: κατηγορεῖν τινα bzw. τί τινος heißt sowohl „jemanden einer Sache anklagen“ als auch „etwas von etwas aussagen“; in der zweiten, rein logischen Bedeutung steht κατηγορεῖν bereits bei Aristoteles nicht ἀπολογεῖσθαι, sondern ἀπαρνείσθαι als Gegenteil gegenüber; κατηγορικός gehört zu στερητικός. Bemerkenswert ist auch, wie die Alexanderrhetorik Anklage und Verteidigung beschreibt (1426b25ff): ἔστι δὲ τὸ μὲν κατηγορικὸν συλλήβδην εἶπειν ἀδικημάτων καὶ ἀμαρτημάτων ἐξήγησις, τὸ δ' ἀπολογικὸν ἀδικημάτων καὶ ἀμαρτημάτων κατηγορηθέντων ἢ ὑποπτειθέντων διάλυσις. Man muß nur ἀδικήματα καὶ ἀμαρτήματα durch δόγματα o.ä. ersetzen, um eine genaue Beschreibung dessen zu erhalten, was in den Redenpaaren in Ciceros philosophischen Schriften geschieht.

⁹² Siehe unten S. 108ff.

⁹³ So Gigon, Einführung zu *De fin.* S. 581.

Schlußsatz 3,95 mehr auf die Seite des Stoikers Balbus:⁹⁴ *Haec cum essent dicta, ita discessimus, ut Velleio Cottae disputatio verior, mihi Balbi ad veritatis similitudinem videretur esse propensior.* Da ist es nun wirklich auffällig, daß Cicero ausgerechnet in diesem Dialog - und nur in diesem⁹⁵ - die Rolle des Skeptikers Aurelius Cotta übertragen hat. Es drängt sich die Vermutung auf, zumindest ein Grund für dieses Vorgehen sei gewesen, daß er sich nicht eine Rede in den Mund habe legen wollen, hinter der er selbst gar nicht stand. Umgekehrt spricht dies dann dafür, daß Cicero in den Gegenreden, die unter seinem Namen gehen, eben doch die ἀρέσκουσα δόξα vertritt und nicht nur formal eine Gegenposition aufbaut.

Zweitens wirft der Briefwechsel um die Widmung der *Academici libri* ein deutliches Licht auf das Verhältnis von Rede und Gegenrede. Bei diesem Dialog war, im Gegensatz zu fast allen anderen Dialogen des Spätwerkes, in denen außer Cicero nur bereits verstorbene Personen als Sprecher auftreten,⁹⁶ mit Varro ein noch lebender Zeitgenosse eingeführt. Atticus hatte nun offensichtlich Bedenken, Varro könne verstimmt sein, wenn er nur den unterlegenen Part bekomme, und Cicero beeilt sich, diese Bedenken zu zerstreuen (Att. 13,19,5):

Aptius esse potuit ad id philosophiae genus, quo ille maxime mihi delectari videtur, τ̄εασqueτ̄ partis ut non sim consecutus ut superior mea causa videatur. Sunt enim vehementer π̄θανὰ Antiochia; quae diligenter a me expressa acumen habent Antiochi, nitorem orationis nostrum, si modo is est aliquis in nobis.

Dennoch ist er sich einige Tage später selbst nicht mehr sicher, ob auch Varro dies so auffassen würde (Att. 13,25,3):⁹⁷ *Volo Varronem, praesertim cum ille desideret; sed est, ut scis, δεινὸς ἀνὴρ· τάχα κεν καὶ ἀναίτιον αἰτιώωτο. Ita mihi saepe occurrit vultus eius querentis fortasse vel hoc, meas partis in iis libris copiosius defensas esse quam suas, quod mehercule non esse intelleges, si quando in Epirum veneris.* Auch im Begleitbrief, den Cicero der Schrift schließlich bei der Übersendung an Varro mitgab, entschuldigt er sich ausdrücklich für die „Dreistigkeit“ der neuen Akademie.⁹⁸ Mag sich Cicero noch so sehr bemüht haben, den Part Varros aufzuwerten - man spürt gerade an diesem Bemühen, daß

⁹⁴ Einzelheiten unten S. 61ff.

⁹⁵ Nicht mehr klar erkennbar ist die Rollenverteilung im *Catulus*, der verlorenen ersten Hälfte des *Lucullus*; aber auch hier spricht einiges dafür, daß Cicero an der Widerlegung wenigstens beteiligt war. Vgl. Gigon (1962) S. 236f und ders. in: Straume-Zimmermann, Cicero, Hortensius usw. (1990), S. 372.

⁹⁶ Die zweite Ausnahme bildet Quintus Cicero in *De divinatione*.

⁹⁷ Siehe dazu bereits Süß S. 240f; Gelzer S. 298: „Atticus gegenüber äußert er noch immer die Sorge, Varro möchte nicht befriedigt sein, da Cicero natürlich im Dialog seine Sache besser vertrat.“ Die Bedenken, das Werk Varro zu widmen, bilden eines der häufigsten Themen im Briefwechsel dieser Wochen; vgl. z.B. Att. 13,23,2; 13,44,2.

⁹⁸ Fam. 9,8,1 *misi autem ad te quattuor admonitores* (d.h. die vier Bücher der Neufassung) *non nimis verecundo; nosti enim profecto os huius adolescentioris Academiae.*

die Rede Ciceros, der die skeptische Akademie vertrat, letztlich eben doch die durchschlagende war.⁹⁹

Andererseits wäre ein solch höflicher Beschwichtigungsversuch, wie ihn Cicero im Falle Varros unternimmt, gegenüber Aulus Torquatus und Velleius, die in *De finibus* und in *De natura deorum* die epikureische Philosophie vertreten, gar nicht möglich gewesen. Die gegen ihre Expositionen gerichteten Widerlegungsreden räumen mit der epikureischen Philosophie gründlich auf,¹⁰⁰ nie und nimmer hätte Cicero hier behaupten können, die Widerlegung sei nicht die *causa superior*. Nur waren die beiden Epikureer eben bereits tot und konnten daher wegen der ihnen zugedachten Rolle nicht mehr beleidigt sein.

Die beiden angeführten Sonderfälle bestätigen nicht nur die Regel vom Übergewicht der Gegenrede. Sie zeigen darüber hinaus, daß das Verhältnis von Rede und Gegenrede offenbar von Fall zu Fall differenziert zu sehen ist. Es gilt also, in den Dialogen zu suchen, welche Hinweise - abgesehen von den wenigen persönlichen Bemerkungen - Cicero noch für das unterschiedliche Verhältnis von Rede und Gegenrede gegeben hat.

2.3 Kriterien der Differenzierung

2.3.1 Die Redenlängen

Einen wichtigen Hinweis, wonach die Differenzierung der Redenpaare zu bemessen ist, bietet ein Brief Ciceros aus dem Jahre 49 (Att. 8,3). Nachdem Cäsar im Januar den Rubikon überschritten hatte, entfaltet Cicero vor Atticus eine regelrechte *disputatio in utramque partem*¹⁰¹ über die Frage, ob er sich Pompejus anschließen und gegebenenfalls mit ihm Italien verlassen oder ob er zurückbleiben solle. Er führt erst die Gründe an, die für den Anschluß an Pompejus sprechen, dann die Gründe für ein Zurückbleiben in Italien. Dabei zeigt sich, daß ihm für die zweite Möglichkeit wesentlich mehr einfällt. Er mahnt deshalb Atticus, daraus keine falschen Schlüsse zu ziehen (§6):

Ac ne me existimaris ad manendum esse propensioem quod plura in eam partem verba fecerim, potest fieri, quod fit in multis quaestionibus, ut res verbosior haec fuerit, illa verior. Quam ob rem ut maxima de re aequo animo deliberanti ita mihi des consilium velim.

Cicero scheint also, wie die Worte *illa verior* andeuten, den Anschluß an Pompejus für die bessere Entscheidung zu halten; doch weiß er, daß das rein quantitative Übergewicht der Gegenargumentation den gegenteiligen Eindruck erwecken muß. Die Betonung liegt auf „quantitativ“; denn es kommt Cicero gerade

⁹⁹ Vgl. jedoch noch unten S. 50f.

¹⁰⁰ Siehe dazu ausführlicher Kap. 2.3.

¹⁰¹ §1 *quid in utramque partem mihi in mentem veniat explicabo brevi.*

darauf an, zwischen der vorgebrachten Argumentation und dem Sachverhalt selbst zu unterscheiden. Auch im Redneragon vor Gericht ergibt sich ja das Übergewicht der falschen Seite nicht durch die Zahl und das Gewicht der tatsächlich vorhandenen Argumente, sondern dadurch, daß die Topik der Argumente besser ausgenutzt und so ein Gegensatz zwischen *verbosior* und *verior* hergestellt wird.

Die Analogie zwischen philosophischer und rednerischer *disputatio in utramque partem*, zwischen den Redenpaaren der Dialoge und der Gerichtspraxis ist so eng,¹⁰² daß wir berechtigt sind zu fragen, wie es mit der Verteilung der Argumentationsfülle in den philosophischen Schriften steht. Ein äußerer Indikator für die *verbositas* ist die Länge der einzelnen Reden; sie war ja auch im Atticusbrieff die unmittelbare Folge der unausgeglichenen Argumentation gewesen.¹⁰³ Eine Untersuchung der philosophischen Redenpaare zeigt mit großer Deutlichkeit, daß Cicero, auch wenn er der Widerlegungsrede im Regelfall mehr Zeit einräumt als den Expositionen der dogmatischen Philosophen,¹⁰⁴ die Gewichte höchst unterschiedlich verteilt.¹⁰⁵ Die Unterschiede sind so gravierend, daß sie nicht mehr auf die Zufälligkeiten bei den verwendeten Quellen zurückgeführt werden können.¹⁰⁶

¹⁰² Siehe oben S. 14, S. 19f.

¹⁰³ Wie die antike Rhetoriktheorie das Verhältnis von Darstellungslänge und Überzeugungskraft gesehen hat, hat A. Weische untersucht (Rhetorik und Philosophie in der Antike. *amplificatio* - *dilatatio* und die stoische Forderung der *brevitas*. Heinrich Lausberg zum 75. Geburtstag, in: Schanze / Kopperschmidt S. 23-33). Natürlich hat die *dilatatio* auch noch andere Funktionen als die *amplificatio*, aber bereits Platon bringt die rhetorische Technik des Korax und Teisias auch mit ihrer Fähigkeit, die Redenlänge beliebig zu gestalten, in Verbindung (Phaidr. 267a/b: Τεισίαν δὲ Γοργίαν τε ἑάσομεν εὐδαιμονοῦν, οἱ πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα εἶδον ὡς τιμητέα μᾶλλον, τὰ τε αὖ σμικρὰ μεγάλα καὶ τὰ μεγάλα σμικρὰ φαίνεσθαι ποιοῦσιν διὰ ῥώμην λόγου, καινὰ τε ἀρχαίως τὰ τ' ἐναντία καινῶς, συντομίαν τε λόγων καὶ ἄπειρα μήκη περὶ πάντων ἀνηῦρον. Wichtig ist Plin. ep. 1,20, vor allem §3: *nam plerisque longiore tractatu vis quaedam et pondus accedit, utque corpori ferrum, sic oratio animo non ictu magis quam mora imprimitur*. Auch Ps.-Longin (12) rechnet die ποσότης zu den Mitteln der αὔξησις.

¹⁰⁴ Auch darin besteht eine Analogie zur Situation vor Gericht. Wie einige spärliche Zeugnisse nahelegen, erhielt vor Gericht die Verteidigung (der hier strukturell die Widerlegung entspricht; siehe oben S. 39f), grundsätzlich mehr Redezeit zugemessen (zu schließen aus Asconius zu Cicero Mil. 31 (p. 34,6f Stangl); Plin. ep. 4,9,9; Tac. ann. 3,13 und dem Stadtrecht der spanischen Colonia Iulia Genitiva; s. Stroh S. 37f, Anm. 27).

¹⁰⁵ Damit ist natürlich dann die Analogie zur Gerichtssituation durchbrochen; denn im Normalfall wird der Verteidiger die ihm zur Verfügung stehende Zeit voll ausgenutzt und keinen Unterschied im Engagement für die einzelnen Mandanten gemacht haben.

¹⁰⁶ Soweit ich sehe, hat man die Längen der philosophischen Reden noch nie untersucht und für die Interpretation herangezogen; allein die auffallende Kürze der epikureischen Exposition im ersten Buch De natura deorum (dazu gleich) wurde ab und zu bemerkt, so z.B. von Goar S. 114, Tarán S. 3 (wenn ich den durch einen Zeilenausfall entstellten Text hier richtig verstehe) und S. 7. Gawlick/Görlner (1994), 1044 führen die im Vergleich zur

Nach Zeilen der Teubnerausgaben gerechnet (wobei die wenigen kurzen Einwürfe der Gesprächspartner jeweils zur Redenlänge hinzugezählt sind) ergeben sich im Lucullus, in *De finibus* und *De divinatione* folgende Längenverhältnisse zwischen Rede und Gegenrede:¹⁰⁷

| | | | |
|-------------|-----------------------------------|-------------|------------|
| Lucullus: | Lucullus (Antiochos) gegen Cicero | 814 : 1298 | = 1 : 1,6 |
| De finibus: | Torquatus (Epikur) gegen Cicero | 576 : 1372 | = 1 : 2,4 |
| | Cato (Stoa) gegen Cicero | 798 : 1078 | = 1 : 1,35 |
| De div.: | Quintus Cicero gegen Marcus | 1645 : 1818 | = 1 : 1,1 |

Einige Schwierigkeiten macht die Bestimmung der Redenlängen in *De natura deorum*. Die Rede des Epikureers Velleius im ersten Buch beginnt nämlich mit einer ausführlichen Kritik an nicht-epikureischen Göttervorstellungen (§§ 18-43), während die eigentliche Exposition der epikureischen Götterlehre nur den kleinen Rest (§§ 43-56) einnimmt. Da die Widerlegung Cottas so gut wie ausschließlich nur auf diesen letzten Teil Bezug nimmt, ist zu überlegen, wie das Verhältnis der Redenlängen zu bestimmen ist: Zählt man die Rede des Velleius ganz, ergibt sich 444 : 801 Zeilen (= 1 : 1,8); zählt man nur die eigentliche Exposition der epikureischen Lehre, muß man mit 146 : 801 Zeilen (= 1 : 5,5) rechnen. Wir werden im folgenden zunächst beide Zahlen berücksichtigen; dabei wird sich jedoch zeigen, daß der zweite Wert eher dem von Cicero intendierten Verhältnis beider Reden entspricht. Beim zweiten Redenpaar dieser Schrift besteht das Problem, daß die Gegenrede Cottas nicht vollständig erhalten ist. Man kann jedoch noch mit großer Sicherheit sagen, daß sie, selbst wenn man den entstandenen Textverlust sehr großzügig bemißt, kürzer gewesen sein muß als die Exposition der stoischen Theologie im zweiten Buch.¹⁰⁸ Wir rechnen für das Längenverhältnis

epikureischen Exposition sehr viel längere Exposition der stoischen Götterlehre in *De natura deorum* auf die größere Sympathie Ciceros für die Stoa zurück.

¹⁰⁷ Für *De finibus* ist hier noch der Text von Schiche zugrunde gelegt; kurze Zwischenbemerkungen anderer Dialogteilnehmer innerhalb der Reden sind mitgezählt. Die Rundung erfolgt auf die erste Stelle nach dem Komma; nur für das Redenpaar Cato-Cicero in *De finibus* lasse ich eine weitere Stelle stehen, da der errechnete Wert genau zwischen 1,3 und 1,4 liegt.

¹⁰⁸ Der erhaltene Teil der Cottarede §§20-93 umfaßt 1012 Zeilen. Von den vier Teilen, in die Balbus die Darstellung der stoischen Götterlehre gegliedert hatte, sind die Widerlegung des dritten und der ersten Hälfte des vierten verloren. Nimmt man an, daß sie ein Drittel der Darstellung beansprucht haben, ergibt sich als Längenverhältnis 2052 : 1518 Zeilen (= 1 : 0,74); rechnet man das gesamte Vorgespräch §§5-19 hinzu, weil hier bereits Cotta fast allein redet, dann kommen 191 Zeilen (sowie eine kleine Lücke) hinzu und es ergibt sich 2052 : 1709 Zeilen (= 1 : 0,83). Man hat also genügend Spielraum, sich auch den Ausfall ziemlich großer Textstücke vorzustellen, ohne daß deswegen auch nur das Längenverhältnis 1:1 erreicht würde.

hier mit einem Wert von ca. 1 : 0,7 - 0,8. Die obenstehende Tabelle ist also folgendermaßen zu ergänzen:

| | | | |
|---------------------|-------------------------------|-----------|---------------|
| De natura deorum | Velleius (Epikur) gegen Cotta | 444 : 801 | = 1 : 1,8 |
| | | oder: | |
| | | 146 : 801 | = 1 : 5,5 |
| | Balbus (Stoa) gegen Cotta | 2052 : ? | = ca. 1 : 0,8 |

Eine erste Interpretation dieser Zahlen liegt auf der Hand. Das quantitative Übergewicht der Gegenrede ist, gleich wie man nun das erste Buch *De natura deorum* bewertet, im Falle der beiden Reden gegen Epikur am größten (5,5 : 1 oder 1,8 : 1 in *De natura deorum*; 2,4 : 1 in *De finibus*). Hier schlägt sich ganz offensichtlich Ciceros notorisch ablehnende Haltung gegenüber Epikur unmittelbar in der *verbositas* der Widerlegungsrede nieder. Umgekehrt zeigt sich auch bei der Redenlänge die besondere Stellung des dritten Buches *De natura deorum*. In diesem einzigen Fall, wo Cicero nach eigenem Bekenntnis der stoischen Exposition näher steht als der skeptischen Widerlegung, ist nämlich auch die Widerlegungsrede die kürzere. Hier, und nur hier, ist die *causa* des Schulphilosophen *verbosior*.

Somit scheinen die Längenverhältnisse wenigstens in den Extremfällen von Cicero zum Ausdruck eigener philosophischer Ansichten benutzt worden zu sein: Wo er der behandelten Lehre besonders kritisch gegenübersteht, redet er besonders lang; wo die Widerlegung nicht durchschlagend sein soll, erhält der Dogmatiker mehr Redezeit.

2.3.2 Die Schlußgespräche

Aus dem bisher Gesagten läßt sich noch nicht ableiten, daß auch den Längenverhältnissen im *Lucullus* (1 : 1,6), *De finibus* III/IV (1 : 1,35) und *De divinatione* (1 : 1,1), die zunächst „normaler“ erscheinen, ein eigener Aussagewert zukomme. Doch nun zeigt eine weitere Beobachtung, daß die Abstufung der Längenverhältnisse - auf die Aussagekraft der absoluten Größen werden wir noch eigens eingehen¹⁰⁹ - auf ganz auffällige Weise mit einem weiteren Textmerkmal übereinstimmt. Zum Schluß der Dialoge und einzelnen Redenpaare hat Cicero jeweils einige kleinere Wortwechsel der Dialogteilnehmer hinzugesetzt, die nicht nur die Dialoge abschließen, sondern auch ein Urteil über den Gesprächsverlauf geben; sie protokollieren gewissermaßen die von Cicero geplante Wirkung der Reden. Man hat diese Stellen bei der Kommentierung der einzelnen Schriften zwar immer wieder erwähnt, sie jedoch nur als unterhaltsame Einlage verstanden,

¹⁰⁹ Siehe unten S. 44.

mit denen Cicero künstlerisch-literarische Absichten verfolge.¹¹⁰ Der Vergleich dieser Stellen untereinander führt zu einem anderen Ergebnis.

Im Lucullus reagiert nach den letzten Worten der Cicerorede (§148) zunächst Lucullus selbst, dessen antiocheische Position ja gerade widerlegt werden sollte. Er sagt nichts zur Sache selbst, freut sich jedoch über die wissenschaftliche Diskussion und regt eine Fortsetzung an; offensichtlich bleibt er bei seiner eigenen Ansicht. Catulus, den Cicero anschließend nach seiner Meinung fragt, bleibt fest bei der im Dialog vertretenen karneadeischen Position; Cicero (der mit Philons Lehre eine davon abweichende Spielart der Skepsis vertreten hatte¹¹¹), signalisiert vorsichtig eine gewisse Sympathie (ebd. *habeo ... sententiam tuam nec eam admodum aspernor*). Hortensius, der sich im verlorenen Dialog Catulus zugunsten einer dogmatischen Erkenntnisauffassung geäußert zu haben scheint,¹¹² reagiert nur mit einem Wortspiel; sein *tollendum* ist konkret als Aufforderung, die Anker zu lichten, zu verstehen, bedeutet in übertragener Bedeutung jedoch eine Aufforderung zur skeptischen ἐποχή. Man wird dies als einen bloßen Scherz zu verstehen haben und nicht als versteckten Ausdruck einer tatsächlichen Meinung.¹¹³ Jeder der Dialogteilnehmer bleibt also letztlich bei seiner Meinung, ohne daß deswegen eine harte Konfrontation entstünde.

Ganz anders ist der Schluß des ersten Buchpaares in *De finibus* gestaltet. Der Epikureer Torquatus würde zwar gerne Widerspruch gegen Ciceros Ausführungen erheben, möchte sich jedoch erst bei den gelehrten Meistern Siro und Philo-

¹¹⁰ Classen, der die Zwischentöne der literarischen Darstellung bisher noch am genauesten erfaßt hat, beschränkt sich auf die Vorbereitung der Widerlegungsreden und übergeht die Schlußgespräche; s. unten S. 39. Ausführlich behandelt z.B. Tarán S. 110ff die Schlußteile im ersten und im dritten Buch *De natura deorum* und zieht auch die Schlußteile anderer Dialoge heran, ohne daß dabei jedoch die bestehenden Unterschiede in den Blick kommen. Becker S. 56 entnimmt den Schlußgesprächen lediglich, daß die Sprecher der Expositionsreden „meistens nicht für eine andere Ansicht (als die sie zu vertreten hatten) gewonnen werden“. Das ist zwar im Prinzip richtig (vgl. jedoch auch oben Anm. 54 zum Hortensius), doch viel zu grob. Wie wir sehen werden, kommt es gerade auf die feinen Differenzierungen an. K.v.Fritz, *Aufbau und Absicht des Dialogus de oratoribus*, *RhM* 81, 1932, 275-300 (zitiert nach: V. Pöschl [Hrsg.], *Tacitus*, *WdF* 97, Darmstadt 1969, S. 324, hier: S. 298 sieht nur die literarische Seite: „In anderen Fällen, wie den Dialogen Giordano Brunos, dient die Charakterisierung der Unterredener vor allem dazu, in den Pausen und Zwischenspielen zwischen der eigentlichen Darlegung Abwechslung und ein buntes Spiel des Geistes zu geben. Selbst in den Dialogen Ciceros ist es im wesentlichen nicht viel anders.“ Vgl. auch Görler (1994) S. 1022 („liebvolle szenische Einkleidung“). Die neue Untersuchung Dycks zu der Charakterisierung von Ciceros Dialogfiguren verfolgt andere Ziele und geht auf die hier entwickelten Probleme nicht ein; die Schriften mit Redenpaaren hat Dyck gar nicht behandelt.

¹¹¹ Zur Entwicklung der akademischen Skepsis siehe oben S. 15ff.

¹¹² Vgl. §10, §28.

¹¹³ So auch der Kommentar von Straume-Zimmermann / Gigon; vgl. bereits Süß S. 257.

dem Instruktionen holen (2, 119).¹¹⁴ Er ist ganz froh, es nur mit Cicero als einem gemäßigten Akademiker zu tun gehabt zu haben; vom Stoiker Triarius, dem dritten Gesprächspartner, wären noch ganz andere Angriffe zu erwarten gewesen. Torquatus fühlt sich also gegenüber den vorgebrachten Widerlegungen ein wenig hilflos; er hat nicht mehr das Selbstbewußtsein, das Lucullus nach der gegen ihn gerichteten Rede Ciceros zeigt. Das ist von Cicero auch so beabsichtigt. Denn unmittelbar danach, zu Beginn des dritten Buches, fällt er aus seiner skeptischen Rolle heraus und erklärt gegenüber Brutus, dem die Schrift gewidmet ist, mit einer in allen skeptischen Schriften einzigartigen Offenheit, mit der Rede des zweiten Buches sei die epikureische Ethik der Sache nach ein für allemal widerlegt. Viel gemäßiger gibt sich Cicero am Schluß des nächsten Redenpaares. Bereits zu Ende seiner gegen Cato gerichteten Widerlegungsrede stellt er zusammenfassend fest, daß er an der stoischen Ethik allein einen inneren logischen Bruch kritisiere, nicht die Sache selbst;¹¹⁵ er endet nicht wie gegenüber Epikur im pathetischen Aufruf, Cato solle sich von seiner stoischen Ansicht lösen, sondern gibt nur den gewissermaßen wissenschaftlichen Hinweis, Cato solle sich mehr um die akademische und peripatetische Literatur kümmern.¹¹⁶ Wie Lucullus im erkenntnistheoretischen Werk wünscht er selbst die Fortsetzung der Diskussion (§79f). Cato stimmt zu und kündigt dafür eine Gegendarstellung an. Er bleibt also in vollem Selbstbewußtsein bei seiner Ansicht; ja er kann es nicht unterlassen, das erste Gegenargument gegen Cicero sofort vorzubringen.¹¹⁷ Hier ist es nun Cicero, der sich seiner Sache weniger sicher als Cato ist und mit dem Ausdruck des Zweifels den Wortwechsel beendet.¹¹⁸

Auf die Rede Pisos über die platonisch-peripatetische Ethik im fünften Buch *De finibus* folgt bekanntlich keine Gegenrede, sondern nur eine kleinere Diskussion über die Frage, ob mit dieser Lehre gesichert sei, daß die Tugend allein zum glücklichen Leben ausreichend ist. Dies ist bereits ein deutliches Zeichen dafür, daß Cicero insgesamt dieser Position relativ am nächsten steht.¹¹⁹ Entsprechend verläuft auch die Diskussion. Nachdem Piso noch einmal ausführlich Gelegenheit bekommen hat, die Tugendautarkie zu verteidigen (§§86-94), äußert Cicero nur noch einen ganz schwachen Zweifel und gibt seine grundsätzliche Neigung zu erkennen, sich der Position Pisos anzuschließen.¹²⁰

¹¹⁴ Zum Motiv des „ungebildeten“ Epikureers bei Cicero siehe unten S. 211.

¹¹⁵ fin. 4,78 *Itaque - iam enim concludatur oratio - hoc uno vitio maxime mihi premi videntur tui Stoici, quod se posse putant duas contrarias sententias obtinere.*

¹¹⁶ Siehe dazu ausführlich unten S. 126f.

¹¹⁷ §80 *Sed memento te, quae nos sentiamus, omnia probare, nisi quod verbis aliter utamur, mihi autem vestrorum nihil probari.*

¹¹⁸ Ebd. *Scrupulum, inquam, abeunti, sed videbimus.*

¹¹⁹ Man hat diesen Schluß bereits öfter gezogen; vgl. etwa Becker S. 47.

¹²⁰ fin. 5,95 *Atqui iste locus est, Piso, tibi etiam atque etiam confirmandus, inquam; quem si tenueris, non modo meum Ciceronem, sed etiam me ipsum abducas licebit.*

In *De natura deorum* gibt der Epikureer Velleius nach dem Ende der Gegenrede Cottas indirekt zu, daß es 1) unvorsichtig von ihm war, sich mit einem Gegner einzulassen, der sowohl philosophische als auch rhetorische Schulung besaß,¹²¹ und daß 2) die Rede Cottas ihn in Verwirrung gestürzt hat.¹²² Seine Unsicherheit ist noch größer als die des Torquatus in *De finibus*; er spricht nicht einmal mehr die Absicht aus, eine Gegenargumentation vorbereiten zu wollen. Im dritten Buch schließt er sich der Argumentation des Skeptikers Cotta gegen die stoische Theologie an,¹²³ was doch wohl darauf hindeutet, daß er nun nicht mehr als überzeugter Anhänger der epikureischen Götterlehre auftreten will.¹²⁴ Dies ist um so auffälliger, als die Epikureer gerade dafür bekannt waren, mit besonderer „Glaubensstärke“ an ihren Überzeugungen festzuhalten.¹²⁵ Umgekehrt wird der Stoiker

¹²¹ 2,1 *Quae cum Cotta dixisset, tum Velleius „ne ego“ inquit „incautus, qui cum Academicum et eodem rhetore congregari conatus sim.*

¹²² Ebd. *nam neque indisertum Academicum pertimuissem nec sine ista philosophia rhetorem quamvis eloquentem; neque enim flumine conturbor inanium verborum nec subtilitate sententiarum si orationis est siccitas* (d.h. also, die Verbindung von Rhetorik und Philosophie hat ihn tatsächlich aus dem Gleichgewicht gebracht).

¹²³ 3,65 (auf die Frage Cottas, ob er auch noch die ausstehenden Punkte der Balbusrede widerlegen solle) *mihi vero ... valde videtur; nam et maiora exspecto et is quae dicta sunt vehementer adsentior*; vor allem aber 3,95 *Haec cum essent dicta, ita discessimus, ut Velleio Cottae disputatio verior, mihi Balbi ad veritatis similitudinem videretur esse propensior.*

¹²⁴ Der Fall ist insofern nicht einfach zu beurteilen, als die Zustimmung des Velleius zu den Ausführungen Cottas zunächst einmal nur der Widerlegung der stoischen Theologie gilt, die dem Epikureer (zumal es ihm zuvor in der philosophischen Auseinandersetzung so schlecht ergangen war) natürlich nur recht sein kann; vgl. 3,3 seine schadenfrohe Erwartung - der Cotta sofort einen Dämpfer aufsetzt -, mit der er der Rede Cottas gegen Balbus entgegensieht. Aber gerade dieser Wunsch zeigt doch auch, daß er sich durch die gegen ihn gerichtete Rede Cottas wirklich getroffen fühlte. Lévy (1992) S. 563 ist der Ansicht, daß die Rede Cottas in ihrer scheinbar empiristisch-materialistischen Ausrichtung in vielen Punkten inhaltlich in die Nähe epikureischer Überzeugungen führe und deswegen von Velleius mit relativ großer Zustimmung gehört werden könne. Merkwürdig ist es aber doch, wenn Velleius am Schluß der Schrift von seiner epikureischen Ansicht ganz abstrahieren und ebenso wie der Skeptiker Cicero nur ein neutrales Urteil über die Auseinandersetzung zwischen Balbus und Cotta geben wollte. Die einzige Parallele, wo eine Dialogfigur nach dem Ende des eigenen „Auftritts“ ein weiteres Redepaar anhört und dann am Schluß noch einmal ein Statement abgibt, bietet Catulus am Ende des Lucullus: Dieser aber bekennt sich ausdrücklich zu der vorher von ihm vertretenen Lehre, der Erkenntnistheorie des Carneades (Luc. 148). Die Annahme, daß Velleius durch die Rede Cottas völlig verunsichert wird und deshalb im weiteren Verlauf des Dialogs gar keine feste Überzeugung mehr besitzt, scheint mir daher eher den Absichten Ciceros zu entsprechen (ungenügend hier Becker S. 56, der behauptet, Velleius bleibe Epikureer, sich dafür aber nur auf 2,1 beruft und 3,95 gar nicht behandelt). Zur Frage der Konversion in antiken Dialogen vgl. auch oben die Anm. 54 genannte Literatur (wo dieser Fall nicht berücksichtigt ist).

¹²⁵ Auf diesen Punkt macht mit Recht bereits Levine S. 18f aufmerksam.

Balbus durch die Rede, die Cotta gegen die stoische Theologie hält, nicht im mindesten verunsichert. Er hält es für seine unbedingte Pflicht, für die stoische Götterauffassung bis zum letzten zu kämpfen; daß er seine Entgegnung nicht sofort, sondern erst zu einem späteren Zeitpunkt vorbringen will, liegt nicht an seiner Unfähigkeit zu antworten, sondern am Einbruch der Nacht.¹²⁶ Cotta selbst gibt zu, was er vorgebracht habe, könne leicht widerlegt werden,¹²⁷ und Cicero neigt, wie der berühmte Schlußsatz des Werkes klar zeigt, mehr der Position des Stoikers Balbus, nicht des skeptischen Akademikers Cotta zu.¹²⁸

In *De divinatione* schließlich beobachten wir etwas Merkwürdiges. Während Cicero in seiner Widerlegungsrede den Eindruck erweckt hatte, er sei persönlich ein überzeugter Gegner der *divinatio*, betont er am Schluß plötzlich, daß er als Skeptiker gar kein Urteil abgeben möchte (2,150):

Cum autem proprium sit Academiae iudicium suum nullum interponere, ea probare quae simillima veri videantur, conferre causas et quid in quamque sententiam dici possit expromere, nulla adhibita sua auctoritate iudicium audientium relinquere integrum ac liberum, tenebimus hanc consuetudinem a Socrate traditam eaque inter nos, si tibi Quinte frater placebit, quam saepissime utemur..

Bruder Quintus hat außer pauschaler Zustimmung¹²⁹ nichts hinzuzufügen; und so werden wir am Ende hier mehr als in anderen Dialogen im unklaren darüber gelassen, welcher Ansicht die beiden Gesprächsteilnehmer wirklich sind und wie ihre Reden jeweils auf den anderen gewirkt haben.

Halten wir uns also an diese Schlußbemerkung, ergibt sich folgende Abstufung in der Durchschlagskraft der einzelnen Reden:

| | |
|---------------------|--|
| De natura deorum I: | Der Epikureer Velleius ist verunsichert; im Schlußgespräch des dritten Buches gibt er seine epikureische Überzeugung auf und schließt sich der Position Cottas an. |
| De finibus II: | Torquatus möchte zwar widersprechen, will jedoch vorher fachlichen Rat einholen. Cicero sieht die epikureische Ethik für widerlegt an. |

¹²⁶ 3,94 *Lucilius autem, Vehementius' inquit, Cotta tu quidem invecus es in eam Stoicorum rationem quae de providentia deorum ab illis sanctissime et prudentissime constituta est. sed quoniam advesperascit, dabis nobis diem aliquem ut contra ista dicamus. est enim mihi tecum pro aris et focus certamen et pro deorum templis atque delubris proque urbis muris ... quae deseri a me, dum quidem spirare potero, nefas iudico.'*

¹²⁷ 3,95 *Ego vero et opto redargui me Balbe, et ea quae disputavi disserere malui quam iudicare, et facile me a te vinci posse certo scio.*

¹²⁸ Zu den Einzelheiten siehe unten S. 61ff.

¹²⁹ Die Zustimmung des Quintus gilt Ciceros skeptischer Zurückhaltung und dem Offenlassen der Frage, nicht der Widerlegung der *divinatio*; völlig verkehrt hier Becker S. 56.

| | |
|-----------------------|--|
| Lucullus: | Alle Gesprächsteilnehmer bleiben unverändert bei ihrer Meinung. |
| De finibus IV | Cato und Cicero bleiben bei ihren Überzeugungen; die Sicherheit Catos ist jedoch größer als die Ciceros. |
| De divinatione: | Cicero vermeidet als Skeptiker ein klares <i>iudicium</i> . |
| De natura deorum III: | Cottas Widerlegung des Götterglaubens soll nur zeigen, wie schwierig die Materie ist; er gibt zu, daß Balbus seine Argumentation leicht widerlegen könne und bekennt sich grundsätzlich zum Glauben an Götter. |
| De finibus V: | Es gibt gar keine Gegenrede, nur eine kurze Diskussion. |

Das Erstaunliche an dieser Abstufung ist nun, daß sie mit der Abstufung der Längenverhältnisse in den Redenpaaren genau übereinstimmt (für das erste Buch De natura deorum ist dabei der größere der beiden möglichen Werte heranzuziehen):

| | |
|--------------------------|--------------------------------|
| Da natura deorum I: | 1 : 5,5 (Alternative: 1 : 1,8) |
| De finibus I/II: | 1 : 2,4 |
| Lucullus: | 1 : 1,6 |
| De finibus III/IV: | 1 : 1,35 |
| De divinatione: | 1 : 1,1 |
| De natura deorum II/III: | 1 : ca. 0,8 |
| De finibus V: | keine Gegenrede |

2.3.3 Die Überleitungsgespräche

Noch auffälliger wird die Übereinstimmung zwischen Redenproportion und den Schlußgesprächen der Dialogteilnehmer, wenn man auch die Überleitungen berücksichtigt, mit denen Cicero nach dem Ende der Expositionsrede zur Widerlegungsrede hinführt. In ihnen formulieren er selbst bzw. in De natura deorum Cotta einen ersten Eindruck von der Rede des Schulphilosophen und äußern sich grundsätzlich über die nun zu haltende Widerlegungsrede. Daß hier deutliche Unterschiede auch in der persönlichen Einstellung Ciceros zu bemerken sind, hat hier bereits Classen für De finibus und - zum Teil - auch für De natura deorum

gezeigt¹³⁰ und mit Recht darauf zurückgeführt, daß Cicero eben nicht allen Positionen in gleicher Neutralität gegenüberstehe. Die Einbeziehung der anderen Dialoge und der Vergleich untereinander zeigen, daß auch hier eine fein differenzierte Abstufung der persönlichen Haltung Ciceros (bzw. der anderen Dialogpartner) durch alle Redenpaare hindurch zu verfolgen ist.

Im Lucullus macht nach dem Ende der Rede des Antiocheers Lucullus zunächst Catulus, der ja die Position des Carneades vertreten hatte, eine kritische Zwischenbemerkung. Auf sie reagiert Cicero mit folgenden Worten (§64):

Me, Catule, oratio Luculli de ipsa re ita movit ut docti hominis et copiosi et parati et nihil praetereuntis eorum quae pro illa causa dici possent, non tamen ut ei respondere posse diffiderem; auctoritas autem tanta plane me movebat, nisi tu opposuisses non minorem tuam.

Cicero hat also für den antiocheischen Standpunkt des Lucullus außerordentlich viel übrig, ohne sich jedoch wirklich verunsichert zu fühlen; er meint, seinen Standpunkt verteidigen zu können.

Dagegen fehlt am Beginn des zweiten Buches *De finibus* eine vergleichbare Respektsbezeugung vor der epikureischen Ethik; Cicero erkennt nur gesellschaftlich-höflich an, daß ihm die Darstellungsform in geschlossener Rede gut gefallen habe (2,3 *quamquam admodum delectatus sum eius oratione perpetua*).¹³¹ Dann folgt, noch vor Ciceros zusammenhängender Gegenrede, ein dialektisches Vorgespräch (§§3-17). Der Grund ist offensichtlich: Torquatus hatte gegen Ende seiner Rede (1,63) den Nutzen der Dialektik sowohl für die philosophische Diskussion wie für die praktische Ethik bestritten und muß sich nun darin bewähren, ohne dialektische Schulung mit Cicero zu diskutieren. Er besteht diese Probe nicht - im Rahmen der Dialogszenerie ein erstes Scheitern der epikureischen Philosophie - und bittet schließlich selbst um Abbruch der Diskussion (2,17): *Finem, inquit, interrogandi, si videtur, quod quidem ego a principio ita me malle dixeram*¹³² *hoc ipsum providens, dialecticas captiones*. Daraufhin leitet Cicero zur zusammenhängenden Rede über (§17 *Rhetorice igitur, inquam, nos mavis quam dialectice disputare?*), stellt aber sofort heraus, daß die fehlende dialektische Begründung der epikureischen Philosophie ein grundsätzlicher Mangel sei, der sich nicht nur in der Diskussion zeige (§18): *sed dum dialecticam, Torquate, contemnit Epicurus ... ruit in dicendo ut mihi quidem videtur*. Cicero macht also bereits hier ziemlich deutlich, daß er mit seiner skeptischen Gegenposition auf eine grundsätzliche Ablehnung der epikureischen Philosophie hinaus will.

¹³⁰ Classen, vor allem S. 322ff. Zu Unrecht spricht Görler (1974), S. 138, Anm. 22 nur von „Komplimenten“.

¹³¹ Vgl. Classen S. 323.

¹³² Das bezieht sich auf §6, wo es Torquatus für völlig überflüssig gehalten hatte, eine Definition der *voluptas* zu geben, weil doch evident sei, was man darunter verstehe.

Ganz anders ist seine erste Reaktion auf Catos Exposition der stoischen Ethik (fin. 4,1):

Ne tu, inquam, Cato, ista exposuisti, ut tam multa memoriter, ut tam obscura, dilucide. Itaque aut omittamus contra omnino velle aliquid aut spatium sumamus ad cogitandum; tam enim diligenter, etiam si minus verum - nam nondum id quidem audeo dicere - sed tamen accurate non modo fundatam, verum etiam extractam disciplinam non est facile perdiscere.

Wir erfahren also dreierlei: 1) Cato hat seine Sache hervorragend gemacht. 2) Die stoische Ethik ist so gut begründet und ausgearbeitet, daß man sie erst sorgfältig studieren muß, bevor man dagegen etwas sagen kann; Cicero hätte daher ganz gerne einige Vorbereitungszeit für die Widerlegungsrede.¹³³ 3) Inhaltlich erscheint die Lehre zwar noch nicht als wahr, aber die Formulierung *nondum id quidem audeo dicere* deutet doch an, daß Cicero gegen die Vorstellung, sie sei wahr, gar nichts einzuwenden hat, ja daß er fast wünscht, zustimmen zu können.

Noch weiter geht die Zustimmung am Schluß der Rede Pisos im fünften Buch. §75 fragt Piso zunächst, ob er sich bei seinem philosophischen Vortrag nicht wacker geschlagen habe. Cicero gesteht ihm daraufhin zu, er habe es bereits fast so gut wie die Griechen gemacht. Man denkt also zunächst, daß das Lob nicht dem Inhalt, sondern Pisos Fähigkeiten als Referent gilt. Dann folgt jedoch überraschend:

quod quidem eo probavi magis, quia memini Staseam Neapolitanum, doctorem illum tuum, nobilem sane Peripateticum, aliquanto ista secus dicere solitum, assentientem iis, qui multum in fortuna secunda aut adversa, multum in bonis aut malis corporis ponerent.

Hier findet also ein inhaltliches Detail, nämlich die im Vergleich zur herkömmlichen peripatetischen Lehre größere Annäherung an die stoische Position, die Piso im Anschluß an Antiochos¹³⁴ vorgenommen hatte, Ciceros Zustimmung. Dies ergibt gleichzeitig auch einen ersten Hinweis auf Ciceros eigene Position. Darauf wendet man sich Ciceros Vetter Lucius zu. Dieser zeigt sich von Pisos Rede völlig überzeugt und meint: (§76) *Mihi vero ista valde probata sunt, quod item fratri puto* - Cicero läßt also seinen Vetter die Vermutung aussprechen, auch er selbst billige die Ethik des Antiochos. Piso fragt darauf im Scherz, ob der Skeptiker Cicero es denn überhaupt erlaube, daß sich sein Vetter zu einer bestimmten Philosophie bekenne, oder ob er ihn nicht statt dessen zur Philosophie des „Nichtwissens“, d.h. zur Skepsis führen wolle. Cicero jedoch erklärt sich sofort damit einverstanden, daß Lucius die Lehre des Antiochos für richtig hält, und betont, daß ja auch seine skeptische Erkenntnistheorie sehr wohl die Möglichkeit des *probare* einschließe. Wir erhalten insgesamt den Eindruck, als habe es Cicero darauf angelegt, nach außen hin die Rolle des Skeptikers durchzuhal-

¹³³ Treffend hierzu Classen S. 322.

¹³⁴ Daß Antiochos dahinter steht, sagt Piso a.a.O. selbst.

ten, wolle jedoch durch die Art der Gesprächsführung durchblicken lassen, daß er letztlich der Ethik des Antiochos ebenfalls sein probabilistisches *placet* erteilt.

Viel konsequenter spielt Cotta in *De natura deorum* die Rolle des Skeptikers. Sogleich nach dem Ende der Velleiusrede im ersten Buch (1,57) sagt er von sich, es falle ihm meist viel schwerer zu erkennen *quare verum sit aliquid quam quare falsum*.¹³⁵ Die allgemeine Feststellung wird sogleich konkret auf das Thema der Diskussion bezogen (ebd.): *roges me qualem naturam deorum esse dicam: nihil fortasse respondeam*,¹³⁶ *quaeras putemne talem esse qualis modo a te sit exposita: nihil dicam mihi videri minus*. Bemerkenswerterweise ist also Cotta doch so weit zu einer inhaltlichen Festlegung bereit, daß er die epikureische Theologie mit voller Überzeugung ablehnen kann. Cotta bestätigt seine Gewißheit in der Ablehnung Epikurs noch einmal ausdrücklich zu Beginn des dritten Buches, wo er gleichzeitig der Rede des Stoikers Balbus sehr viel respektvoller gegenübersteht.¹³⁷ Wie Cicero gegenüber Cato bewundert er die logische Geschlossenheit der stoischen Lehre, ohne inhaltlich zuzustimmen.¹³⁸ Das Ziel seiner skeptischen Prüfung ist, wie er gleich zwei Mal feststellt (3,1; 3,4), nicht das *refellere*, sondern nur die Nachfrage in Punkten, die er nicht verstanden hat. Ähnlich wie im zweiten Buch *De finibus* geht in übrigen der zusammenhängenden Gegenrede ein kürzeres Gespräch voraus. Doch die Unterschiede sind beträchtlich. Gegenüber Torquatus hatte Cicero die Rolle des souveränen philosophischen Meisters gespielt. Er gibt erst einen kenntnisreichen Überblick über die von den Sophisten bis zur neuen Akademie üblichen Formen der philosophischen Diskussion und legt dann (§3) in bestimmender Weise fest, das dialektische Gespräch sei im vorliegenden Fall der zusammenhängenden Gegenrede vorzuziehen.¹³⁹ Dagegen tritt Cotta gegenüber Balbus ganz bescheiden auf. Er stellt sogleich klar, daß es ihm gar nicht um die Widerlegung der stoischen Theologie gehe, sondern nur um die Klärung (!) unverständener Punkte, und überläßt dann Balbus die Entscheidung, ob dies besser im Wechsel von Frage und Antwort oder in einer zusam-

¹³⁵ Vgl. auch 1,60; 1, 91; 2,2.

¹³⁶ Damit steht übrigens in bisher nicht erklärtem Widerspruch, daß Cotta 3,64 zu Balbus sagt: *de quibus (scil. dis) habeo ipse quid sentiam*.

¹³⁷ Vgl. bereits Classen S. 326.

¹³⁸ 3,3 *Neque enim mihi par ratio cum Lucilio est ac tecum (d.h. mit Velleius) fuit ... quia mihi videtur Epicurus vester de dis immortalibus non magnopere pugnare: tantum modo negare deos esse non audet, ne quid invidiae subeat aut criminis; cum vero deos nihil agere, nihil curare confirmat membrisque humanis esse praeditos sed eorum membrorum usum nullum habere, ludere videtur satisque putare si dixerit esse quandam beatam naturam et aeternam. A Balbo autem animadvertisti credo quam multa dicta sint quamque etiam si minus vera tamen apta inter se et cohaerentia...*

¹³⁹ Das ist ganz bewußt im Hinblick darauf gesagt, daß Torquatus als dialektisch ungeschulter Philosoph hierbei den kürzeren ziehen wird.

menhängenden Darstellung geschehen solle.¹⁴⁰ Weiterhin hält der Stoiker Balbus den kritischen Fragen Cottas besser stand als Torquatus. Er erklärt sich auf Cottas Frage mit beiden Vorgehensweisen, der Diskussion und der zusammenhängenden Rede, einverstanden, und man beginnt mit einem Gespräch, das allmählich in die zusammenhängende Rede übergeht. Während jedoch Torquatus das Gespräch abbricht, weil er sich ihm nicht mehr gewachsen fühlt, und Cicero nur noch ganz unbestimmt *dialecticae captiones* zum Vorwurf macht, enthält die letzte Gesprächsausßerung des Balbus geradezu eine schulmeisterliche Mahnung, Cotta habe die Regeln der logischen Gesprächsführung verletzt;¹⁴¹ er ist also im Gegensatz zu Torquatus in der Lage, die Argumentationsführung des Gegners zu durchschauen. Daß Cotta daraufhin fast nur noch allein das Wort hat, scheint eher Zufall zu sein; Balbus wäre auch weiterhin bereit, auf Fragen zu antworten.¹⁴² Er erscheint in *De natura deorum* als gleichberechtigter, ja sogar leicht überlegener Gesprächspartner des Akademikers, während Torquatus in *De finibus* wie ein Schüler lernen muß, was er (bzw. Epikur) alles falsch gemacht hat.

Es bleibt noch die Schrift *De divinatione*. Hier zieht sich Cicero vor Beginn seiner Gegenrede hinter skeptische Zweifel zurück (2,8):

Dicendum est mihi igitur ad ea quae sunt a te dicta, sed ita, nihil ut adfirmem, quaeram omnia dubitans plerumque et mihi ipse diffidens. si enim aliquid certi haberem quod dicerem, ego ipse divinarem, qui esse divinationem nego.¹⁴³

Ordnet man diese Bemerkungen, welche die Skeptiker Cicero und Cotta ihren Widerlegungsreden in den Dialogen vorausschicken, nach dem Grad der Zustimmung oder Ablehnung gegenüber der Exposition, der sich darin ausdrückt, erhalten wir folgende Abstufung:

| | |
|---------------------|--|
| De natura deorum I: | Cotta spricht sofort offen aus, daß er die epikureische Theologie für falsch hält. |
| De finibus II: | Cicero tritt als souveräner Kritiker der epikureischen Ethik auf; Torquatus ist ihm unterlegen |

¹⁴⁰ Nat. deor. 3,4 *quare Balbe tibi permitto, responderene mihi malis de singulis rebus quaerenti ex te ea quae parum accepi an universam audire orationem meam.*

¹⁴¹ §19 *Equidem attulisse rationes mihi videor, sed eas tu ita refellis, ut cum me interrogaturus esse videare et ego me ad respondendum compararim, repente avertas orationem nec des respondendi locum ... quare si videtur noli agere confuse, ut hoc explicemus, hac disputatione quod quaeritur.*

¹⁴² *Sic agamus ut nos ipsa ducit oratio* gibt §5 Cotta vor.

¹⁴³ Man muß genau auf den Text sehen: Cicero sagt hier nicht *esse divinationem nego*, sondern: „Wenn ich zu den von dir für die Existenz der *divinatio* vorgebrachten Argumenten etwas Sicheres sagen könnte, dann könnte ich dies selbst nur auf divinatorischem Weg tun - da es nämlich keine sichere Argumentation dafür oder dagegen gibt.“ Falsch daher P.L. Schmidt S. 217, der hier ein klares Bekenntnis gegen die *divinatio* sehen will.

| | |
|-----------------------|---|
| Lucullus: | Cicero ist beeindruckt, geht aber zuversichtlich an die Widerlegung heran. |
| De finibus IV: | Cicero ist sehr beeindruckt und erbittet Zeit, um seine Gegenrede vorzubereiten; er plant jedoch eine Widerlegung. |
| De divinatione: | Cicero ist in grundsätzlichem Zweifel befangen. |
| De natura Deorum III: | Cotta ist sehr beeindruckt; er beabsichtigt keine eigentliche Widerlegung, sondern nur kritische Nachfragen; Balbus fühlt sich der Diskussion voll gewachsen. |
| De finibus V: | Cicero läßt vorsichtig Zustimmung durchschimmern. |

Wiederum ergibt sich also dieselbe Reihenfolge wie im vorigen Schritt der Untersuchung. Das Längenverhältnis zwischen Rede und Gegenrede steht offensichtlich in direkter Korrelation mit den Überzeugungen der Dialogteilnehmer im fiktiven Dialoggeschehen: 1) Je kritischer der Sprecher der Gegenrede der Exposition gegenübersteht, desto länger fällt seine Rede im Vergleich zur Exposition aus. 2) Je länger wiederum seine Rede ist, desto stärker wirkt sie auf den Sprecher der Exposition. Nach beiden Kriterien fällt die Ablehnung der epikureischen Theologie noch deutlicher aus als die der epikureischen Ethik, was dafür spricht, in der Rede des Velleius in *De natura deorum* tatsächlich nur den eigentlichen Expositionsteil, nicht auch den doxographischen Abschnitt zu zählen und somit das Verhältnis von Rede und Gegenrede als 1 : 5,5 anzusetzen.

Eine weitere Beobachtung kommt noch hinzu. Legt man die ermittelte Abstufung in der Überzeugungskraft der Gegenrede zugrunde, dann ergibt sich, daß die absolute Länge der Expositionsreden mit dem Gewicht, das sie gegenüber der Gegenrede besitzen, kontinuierlich ansteigt: Die Exposition der epikureischen Lehre durch Velleius und Torquatus, die vor dem skeptischen Angriff gar keinen Bestand haben, nimmt sehr wenig, die Exposition der stoischen Theologie, der sich Cicero anschließt, sehr viel Raum ein; auch bei den anderen Redenpaaren fügen sich die Zahlen in die Reihenfolge ein, die sich aus dem Längenverhältnis von Rede und Gegenrede und aus den rahmenden Gesprächen der Dialogteilnehmer ergibt. Fassen wir alle Beobachtungen noch einmal im Überblick zusammen:

| | Längen- verhältnis | Länge der Exposition (Zeilen) | Einstellung des Skeptikers vor der Gegenrede | Wirkung der Gegen- rede beim Expositi- onsredner |
|------------------------------|-----------------------|-------------------------------------|--|---|
| <i>nat. deor. I</i> | 1 : 5,5 (1 : 1,8) | 146 (443) ¹⁴⁴ | Völlig überzeugt von der Verkehrtheit der Lehre | Abkehr von der epi- kureischen Lehre (?) |
| <i>fin. I/II</i> | 1 : 2,4 | 576 | Tritt als souveräner Kritiker auf | Sucht Hilfe bei ge- lehrten Epikureern |
| <i>Luc.</i> | 1 : 1,6 | 814 | Selbstbewußte Kri- tik, aber Anerken- nung des Gegen- standpunktes | Bleibt unverändert bei seiner Meinung |
| <i>fin. III/IV</i> | 1 : 1,35 | 798 | Bewunderung für die Gegenposition; doch Zweifel an der Rich- tigkeit | Ist selbstbewußter als Cicero |
| <i>div.</i> | 1 : 1,1 | 1645 | Zweifelt, ob sich ü- berhaupt etwas Si- cheres sagen läßt | Stimmt Ciceros Be- kenntnis zur sokra- tisch-skeptischen Methode zu. |
| <i>nat. deor. II/III</i> | 1 : ca. 0,8 | 2052 | Bekannt selbst, daß seine Position an- greifbar ist | Bekannt sich leiden- schaftlich zu seiner Ausgangsposition |
| <i>fin. V</i> | keine Ge- genrede | 1020 ¹⁴⁵ | Kritik nur an einem Detail; läßt sonst vorsichtig Zustim- mung erkennen | |

Die Übereinstimmung der verschiedenen Textmerkmale untereinander ist so konsequent, daß sie nicht mehr auf Zufall beruhen kann. Das fein differenzierte Ungleichgewicht im Verhältnis von Exposition und Widerlegung ist ganz offensichtlich beabsichtigt. Cicero hat das fiktive Dialoggeschehen dazu benutzt, den dialektischen Prozeß der *disputatio in utramque partem* mimetisch zwischen den Dialogteilnehmern nachzuvollziehen und jeweils zu einem genau kalkulierten Ergebnis zu führen.

¹⁴⁴ Siehe oben S. 33.

¹⁴⁵ Die Länge dieser Rede fügt sich nicht in die aufsteigende Reihe; sie muß es aber auch nicht, da ja gar keine Gegenrede folgt.

Versuchen wir, bevor wir uns diesen Ergebnissen im einzelnen zuwenden, die wesentlichen Momente dieses fiktiven Prozesses festzuhalten:

1) Cicero hat das verbale Gewicht der einzelnen Dialogbeiträge so verteilt, daß es mit der inhaltlichen Durchschlagskraft, so weit sie in der Dialogszenerie erkenntlich wird (Ciceros persönliche Ansichten werden gleich noch zu prüfen sein), übereinstimmt. Bemerkenswert an diesem Vorgehen ist weniger die Tatsache, daß Cicero der sich durchsetzenden Meinung grundsätzlich mehr Redezeit zugewiesen hat. Ganz pauschal betrachtet ist dies ein ganz natürliches Mittel des schriftstellerischen Ausdrucks, das sich auch bei anderen Autoren findet und das nicht unbedingt eine spezielle theoretische Konzeption voraussetzt.¹⁴⁶ Bemerkenswert ist vielmehr die Feinheit der Differenzierung, die insgesamt über sechs verschiedene Stufen hinweg durchgeführt wird. Daran zeigt sich, daß Cicero, wenn er auch sicher die Zeilenzählung, die wir zu analytischem Zweck vorgenommen haben, nicht durchgeführt hat, beim Schreiben auf die Verteilung der Redenlängen bewußt geachtet und eine Beziehung zwischen *verbositas* und inhaltlicher Gewichtung hergestellt hat.

In einem weiteren, nicht leicht zu bestimmenden Sinne hat dieses Verfahren ohne Zweifel zu tun mit der von Cicero angestrebten Vereinigung von Philosophie und Rhetorik, für die er sich immer wieder - in einer im Detail wohl sehr eigenwilligen Interpretation der Philosophiegeschichte - auf Platon und Aristoteles beruft.¹⁴⁷ Diese „Rhetorik“ reduziert sich allerdings auf die Fähigkeit, wortreich zu sein und möglichst viele Argumente für bzw. gegen die jeweils disku-

¹⁴⁶ Ähnliches findet sich bereits in den oben S. 14 mit Anm. 14 genannten Redenpaaren. Im 9. Buch der Ilias versucht zunächst Odysseus in 82 Versen, Achill zur Wiederaufnahme des Kampfes zu bewegen; Achills Gegenrede, mit der er den Vorschlag ablehnt (seine Meinung ist also die „siegreiche“), umfaßt 122 Verse. In den Herakliden des Euripides (V. 134ff) beansprucht die Rede des Heroldes Kopreus 45, die siegreiche des Iolaos 51; im Hippolytos (V. 936ff) spricht Theseus 45, Hippolytos, der die Wahrheit sagt, 53 Verse. Bei Thukydides sind die Reden von Kleon und Diodotos über die Bestrafung Mytilenes (3,37ff), nach denen sich der Antrag des Diodotos nur mit denkbar knapper Mehrheit durchsetzt (vgl. die ausdrückliche Bemerkung des Thukydides 3, 49), ungefähr gleich lang (137 : 146 Zeilen); bei den Reden der Einwohner von Plataia und der Thebaner (3,53ff), nach denen die Entscheidung zugunsten der Thebaner fällt, ist allerdings gerade die zweite Rede kürzer (156 : 146 Zeilen). Ein deutliches quantitatives Übergewicht besitzt auch die Rede des Christen gegenüber der des Heiden im Octavius des Minucius Felix. H. Krämer, Epikur und die hedonistische Tradition, Gymnasium 87, 1980, 294-326, hier: S. 313 hat darauf aufmerksam gemacht, daß in Lorenzo Vallas Dialog *De voluptate* die Rede des Epikureers (die letztlich der Position Vallas am nächsten steht) die längste ist. Eine direkte Traditionslinie kann es hier nicht gegeben haben; Vallas Schrift zeigt vielmehr, wie natürlich es ist, der bevorzugten Position den meisten Platz einzuräumen.

¹⁴⁷ Vgl. dazu Long (vor allem S. 54, S. 58), der herausarbeitet, daß es gerade die Verbindung von rhetorischen Studien und der Übung des *in utramque partem* disserere in der Art und Weise, wie Cicero dies glauben machen will, im Peripatos wohl nicht gegeben hat.

tierte Position zu finden.¹⁴⁸ Allerdings ist diese Verknüpfung von Philosophie und Rhetorik höchst problematisch. Möglich wird sie ja nur, weil der Schriftsteller Cicero mit auktorialer Machtvollkommenheit die Gewichte so verteilen konnte, wie es seinen Absichten entsprach. Ablauf und Ergebnis der ciceronischen Dialogdiskussionen sind daher eher Ausdruck der subjektiven Wertung Ciceros¹⁴⁹ als die Nachahmung eines wirklichen philosophischen Prozesses. Oder sollte Cicero wirklich geglaubt haben, daß die unterschiedliche Fülle und Ausbreitung der Argumente in objektiv vorhandenen Unterschieden ihren Ursprung habe und er, als kritischer Akademiker, diese tatsächlichen Differenzen, gegenüber denen dogmatischen Schulen blind waren, mit kritischem Verstand objektiv sozusagen verbal materialisiert hat? Ciceros Idealvorstellung vom philosophischen Redner wird durch die hier gemachten Beobachtungen vielleicht schärfer beleuchtet, aber nicht leichter verständlich.

2) Das positive Ergebnis der *disputatio in utramque partem* besteht nicht in der Entscheidung für oder gegen eine philosophische Meinung und auch nicht im Kompromiß zwischen zwei Gegenpositionen, sondern in der Zuweisung eines bestimmten Probabilitätsgrades. Nehmen wir als Beispiel die Schrift *De finibus*. Die in ihr enthaltenen Diskussionen führen nicht etwa zu dem Ergebnis, daß die epikureische und die stoische Ethik jeweils falsch sind und Cicero die peripatetische Ethik (d.h. die Ethik des Antiochos) mit einigen erkenntnistheoretischen und sonstigen Vorbehalten als die ihm probable übernimmt, sondern zu einer Abstufung der Probabilität: Die epikureische Ethik hat sehr wenig Wahrscheinlichkeit für sich (wenn sie offenbar auch nicht so unwahrscheinlich ist wie die epikureische Theologie); die stoische Ethik ist sehr viel wahrscheinlicher, auch wenn sich manches gegen sie einwenden läßt; den relativ höchsten Wahrscheinlichkeitsgrad hat die peripatetische Ethik. Die probabilistische Position der hier untersuchten Dialoge besteht nicht in einer bestimmten Lehre, die von Cicero persönlich - nur eben auf probabilistischer Grundlage - vertreten wird, sondern in einem umfassenden Koordinatensystem von Wahrscheinlichkeitsgraden. Dies bedeutet vor allem - wir werden darauf noch einmal eingehen¹⁵⁰ -, daß die probabilistische Entscheidung für oder gegen eine bestimmte Lehre sich nicht auf eine Entweder - Oder - Entscheidung reduzieren läßt, sondern in den mehr oder weniger angenäherten Wahrscheinlichkeitsgraden im Einzelfall auch Annäherung an verschiedene Positionen zur gleichen Zeit implizieren kann. Ciceros Rolle als Skeptiker ist, will man einen modernen Vergleich wählen, die eines Wissen-

¹⁴⁸ Platon *Phaedr.* 267a/b (oben Anm. 44) sieht darin in der Tat eine rhetorische Technik.

¹⁴⁹ Gute Bemerkungen zum subjektiven Moment in Ciceros philosophischer Positionsfindung finden sich bei Görler (1994) S. 1117. Görler spricht geradezu von „Wunschdenken“ Ciceros; und vermutet, Cicero sei letztlich möglicherweise sogar seiner eigenen rhetorischen Kunst erlegen, in der die Überzeugungskraft natürlich ungleich verteilt war.

¹⁵⁰ Siehe unten S. 56ff.

schaftlers, der, wenn er auch eigene Meinungen besitzt, von grundsätzlich neutraler, skeptischer Position aus einen Forschungsbericht mit einer persönlichen, ausführlich begründeten Stellungnahme vorlegt und dabei auch differierende Meinungen abgewogen nebeneinander gelten lassen kann.¹⁵¹

3) Aus den Äußerungen, die Cicero seinen Dialogfiguren in den Mund legt, und aus den unterschiedlichen Proportionen der Redenlängen folgt, daß neben dem Probabilitätsgrad der einzelnen Lehren ein zweiter Faktor im erkenntnistheoretischen Prozeß zu berücksichtigen ist: In jedem Einzelfall ist neu zu bestimmen, wie weit man überhaupt zu einem *probabile* gelangen kann. Wie der Forscher, den wir eben zum Vergleich herangezogen haben, geht Cicero nicht davon aus, daß sich für jede Frage in gleicher Weise eine Lösung finden lasse oder bereits gefunden sei, sondern setzt große Unterschiede an. Ein Extremfall in der einen Richtung ist, nehmen wir zunächst einmal nur das Gleichgewicht der Reden und die skeptischen Grundbekenntnisse der Rahmengespräche¹⁵² ernst, *De divinatione*. Aus ihnen ist nämlich dann nicht zu folgern, daß Cicero persönlich die in seiner Rede vorgetragene Argumente gegen die *divinatio* für die durchschlagenden hält, sondern daß genauso viel für wie gegen die *divinatio* spricht. Folgen wir zunächst einmal dem Text des Dialoges selbst, dann steht an seinem Ende nicht die Widerlegung der *divinatio*, sondern die völlige skeptische *ἐποχή*.¹⁵³ Allerdings handelt es sich nicht um grundsätzlichen, in der erkenntnistheoretischen Position methodisch begründeten Zweifel, sondern um einen Zweifel, der in diesem Einzelfall von der Sachlage her geboten scheint. Dieser Vorsicht steht auf der anderen Seite die große Sicherheit gegenüber, mit der Cicero etwa zu Beginn des dritten Buches *De finibus* behauptet, die epikureische Ethik sei widerlegt, im vierten Buch dann große Sympathie für die stoische Position zeigt und schließlich am Ende des fünften gegenüber der akademisch-peripatetischen Lehre ein vorsichtig verhülltes *probo* ausspricht.¹⁵⁴ Wieder ein anderer Fall liegt in *De natura deorum* vor. Hier ist sich Cotta einerseits völlig sicher, daß die epikureische Göttervorstellung falsch ist; er und Cicero betonen andererseits jedoch mehrmals, daß es sich hier um ein dunkles und menschlicher Erkenntnis kaum zugängliches Wissensgebiet handle.¹⁵⁵ Der Gewißheit in der Ablehnung der epi-

¹⁵¹ Die Methode des 1. und des 5. Tuskulanenbuches, wo Cicero jeweils von verschiedener Grundlage aus in dieselbe Richtung argumentiert, entspricht in diesem Vergleich dann einer Argumentationsstrategie, bei der man Einzelthesen, in denen auch sonst sehr differente Forschungsansätze zu einer *communis opinio* zusammenfinden, für besonders gesichert hält.

¹⁵² Siehe oben S. 31ff, S. 38, S. 43.

¹⁵³ Ob diese vorläufig aus der Oberfläche des Textes gezogene Schlußfolgerung auch inhaltlich Bestand hat, wird noch zu prüfen sein; vgl. unten S. 66ff.

¹⁵⁴ Siehe oben S. 36, S. 41f.

¹⁵⁵ 1,1 *Cum multae res in philosophia nequaquam satis adhuc explicatae sint, tum perdifficilis, Brute, quod tu minime ignoras, et perobscura quaestio est de natura deorum, quae et ad cognitionem animi pulcherrima est et ad moderandam religionem necessaria.*

kureischen Lehre steht hier nicht wie in *De finibus* eine gleich große Zuversicht bei der Bestimmung des wirklich Probablen gegenüber. Insgesamt kann man sagen: Für Cicero ist - ganz im Gegensatz zu unseren modernen Vorstellungen - im Bereich der Ethik viel eher eine (halbwegs) sichere Erkenntnis möglich als im Bereich der Physik.¹⁵⁶

Letztlich nähern wir uns damit wieder dem alten, seit Zielinski¹⁵⁷ immer wieder ausgesprochenen Befund, daß der Skeptizismus Ciceros bei der Ethik halt mache. Neu ist aber, daß sich nun eine philosophische Erklärung für Ciceros Einstellung abzeichnet: Es handelt sich nicht um einen Bruch in der skeptischen Haltung selbst, sondern um die konsequente Durchführung eines Grundprinzips der Wahrheitsfindung, bei dem sich eben ergibt, daß im einen Fall mehr, im anderen weniger Annäherung an die Wahrheit möglich ist.¹⁵⁸ Ciceros Schwanken zwischen positivem Bekenntnis und skeptischer Zurückhaltung ist kein Schwanken der Methode, sondern spiegelt die unterschiedliche Gewißheit Ciceros selbst wider.

Die Differenzierung der (in den Augen Ciceros) möglichen Erkenntnissicherheit hat schließlich noch eine weitere Konsequenz für die Dialoggestaltung. Wo am Ende tatsächliche ἐποχή steht, enthält die Gegenrede eine mehr formalistische Gegenposition, während man da, wo für Cicero ein hoher Probabilitätsgrad erreichbar scheint, auch in seinen Widerlegungsreden grundsätzlich mit eigenen Standpunkten rechnen kann. Genau dies finden wir nun in der Gegenüberstellung von *De finibus* einerseits und *De natura deorum* andererseits; während in der Widerlegung der stoischen Ethik Cicero selbst relativ klare Positionen bezieht

1,17 *De natura agebamus deorum, quae cum mihi videretur perobscura, ut semper videri solet* 1, 58 *ego autem, etsi vereor laudare praesentem, iudico tamen de re obscura atque difficili a te dictum esse dilucide*, 3,93 *Haec fere dicere habui de natura deorum, non ut eam tollerem sed ut intellegeretis quam esset obscura et quam difficiles explicatus haberet.*

¹⁵⁶ Dies hat in völliger Klarheit bereits Burkert (1965, S. 197) festgestellt: „Für Cicero ist ... der Bereich der Natur von undurchdringlichem Dunkel verhüllt, der Bereich der Ethik aber sonnenklar erhellt...“. Gut hat auch Becker S. 49ff die Unsicherheit Ciceros in der Frage der Götternatur herausgearbeitet. - Zum grundlegenden Unterschied zwischen Physik und Ethik vgl. auch noch unten S. 74f. Luc. 30 legt Cicero eine ähnliche Überzeugung dem Antiocheer Lucullus in den Mund: *Sequitur disputatio copiosa illa quidem sed paulo abstrusior (habet enim aliquantum a physicis, ut verear, ne maiorem largiar ei, qui contra dicturus est, libertatem et licentiam ...*

¹⁵⁷ Siehe oben S. 23.

¹⁵⁸ Wiederum sei im übrigen auch an die Rhetorikdefinition des Aristoteles erinnert (siehe oben Anm. 44): Ἔστω δὴ ἡ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρησῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν. Auch hier findet sich die Unterscheidung nach dem Grad des überhaupt möglichen *probabile* (zur Problematik des Begriffes *probabile* in diesem Zusammenhang siehe oben S. 19f). Die Redenagone in Ciceros philosophischen Schriften lassen sich letztlich in genau diesem Sinne verstehen: Sie entwickeln mit den Mitteln des Redners das jeweils Wahrscheinliche μέχρι οὗ ἐνδέχεται.

und nur Detailkritik an strittigen Punkten vorbringt, keineswegs aber eine vollständige Widerlegung beabsichtigt, ist die Gegenrede Cottas (von der sich Cicero dann bekanntlich am Dialogschluß distanziert) eher als formalistische Gegenposition zu sehen.¹⁵⁹ Das dialektische Modell der Wahrheitsfindung, das den Redenpaaren zugrundeliegt, erklärt somit auch die wechselnde logische Funktion der Gegenrede, denen die Erklärungsversuche von Ruch und Weische¹⁶⁰ noch nicht gerecht werden konnten.

2.4 Ciceros probabilistische Überzeugungen

2.4.1 Erkenntnistheorie (Lucullus)

Die Abstufung der Probabilität, die wir herausgearbeitet haben, beruht zunächst allein auf Beobachtungen an den philosophischen Dialogen selbst. Daß hierbei mit den Rahmengesprächen und den Redenlängen durchweg ganz äußerliche Kriterien verwendet wurden, liegt in der Sache selbst begründet. Da sich das angestrebte Ergebnis erst aus dem Zusammenspiel von Rede und Gegenrede ergibt, kann die Position Ciceros nicht unmittelbar aus den (meist von ihm selbst gehaltenen) Gegenreden ermittelt werden.

Für die Prüfung, ob mit den festgestellten Wertungen der philosophischen Lehren tatsächlich Ciceros eigene Positionen getroffen sind, eignet sich jedoch ein anderer Weg. Erfreulicherweise besitzen wir ja eine ganze Reihe von weiteren Texten Ciceros, in denen sich Äußerungen und persönliche Stellungnahmen über die in den untersuchten Redenpaaren behandelten Themen finden. Wenn sich diese Äußerungen mit den an den Dialogen erzielten Ergebnissen in Übereinstimmung befinden, darf dies als wichtige Stütze dafür genommen werden, daß die Rahmengespräche der Redenpaare wirklich Ciceros eigene Auffassungen wiedergeben. Gehen wir hierzu wieder von den Themenbereichen aus, die den einzelnen Dialogen zugeordnet sind.

Bei der Erkenntnistheorie steht im Grundsatz außer Frage, daß Cicero die von ihm im Lucullus vertretene skeptische Position auch wirklich einnahm. Anderes wäre in einer Serie von Schriften, deren formale Anlage Ciceros Zugehörigkeit zur skeptischen Akademie bereits voraussetzt, auch kaum denkbar. Das bedeutet jedoch nicht, daß Ciceros Rede in diesem Dialog einfach eine „orthodoxe“ Verteidigung akademischer Skepsis darstelle. Denn ganz abgesehen von der schwierigen Frage, welche (überspitzt formuliert) „skeptische Orthodoxie“ denn Cicero vor Augen hat (Karneades, eine bestimmte Karneadesauslegung oder Philon?), lassen sich bei genauerem Hinsehen doch manche Spuren persönlicher Akzentu-

¹⁵⁹ Ebenso verhält es sich in *De divinatione*; doch da die Bestimmung von Ciceros Position hier schwieriger ist, verweise ich hier nur auf die Darlegungen S. 66ff.

¹⁶⁰ Siehe oben S. 25f.

ierung durch Cicero selbst finden.¹⁶¹ Vor allem aber - und das ist hier das Entscheidende - muß berücksichtigt werden, daß die Frage der Erkenntnistheorie selbst wiederum in Form gegenübergestellter Reden und somit nach dem Prinzip der *disputatio in utramque partem* untersucht wird. Indem Cicero dies tut, gibt er nämlich zu erkennen, daß er den skeptischen Standpunkt nicht einfach voraussetzt, sondern selbst wieder dem skeptischen Zweifel aussetzt. Er steht damit ganz in akademischer Tradition; denn bereits Karneades, zumindest aber Ciceros Lehrer Philon hatten den sog. „skeptischen Selbsteinschluß“ bejaht und den Satz, nichts könne sicher erkannt werden, selbst wieder als nur wahrscheinlich bezeichnet.¹⁶² Und so kann das Ergebnis des Lucullus nichts anderes sein, als daß im Rahmen von Ciceros Probabilitätstheorie die Entscheidung für eben diese Theorie selbst wieder nur probabel, aber nicht sicher ist.

Dieses Ergebnis ist zunächst nicht sonderlich überraschend. Erstaunlich ist jedoch die Folgerung, die aus den oben gemachten Beobachtungen zu ziehen ist. Nimmt man Ciceros verstreute Hinweise nämlich ernst, zeigt sich, daß das Ergebnis dieser *disputatio in utramque partem* bei weitem nicht so dezidiert ausfällt wie gegenüber den Lehren Epikurs. Sowohl das moderate quantitative Übergewicht der Gegenrede im Lucullus (1,6 : 1) wie auch die rahmenden Bemerkungen der Gesprächsteilnehmer lassen die Expositionsrede des Lucullus keineswegs als endgültig widerlegt erscheinen; jeder der Dialogteilnehmer kann, wie wir gesehen haben,¹⁶³ guten Gewissens bei seiner Meinung bleiben. Cicero beläßt der Erkenntnistheorie des Antiochos, auch wenn er sich persönlich für den skeptischen Ansatz entscheidet, einen relativ großen Probabilitätsgrad.

Dieses Ergebnis läßt sich durch ein Textzeugnis Ciceros außerhalb des Dialogcorpus stützen, nämlich die bereits erwähnten Briefe,¹⁶⁴ in denen sich Cicero Gedanken über die Rolle Varros in der Neubearbeitung des Lucullus, den *Academici libri*, macht. Dort heißt es, die erkenntnistheoretischen Ansichten des

¹⁶¹ Vgl. Görler (1997). Besonders wichtig scheint mir der Hinweis Görlers auf Luc.112ff. zu sein. Hier stellt Cicero nämlich den Anspruch, seine skeptische Erkenntnistheorie sei der Sache nach vereinbar mit der Lehre der Alten Akademiker und Peripatetiker, die des Antiochos (der sich an die später aufgekommenen stoischen Kriterien halte) dagegen nicht. Er stelle also im Grunde eine Kontinuität der Akademiegeschichte her, die den mit Arkesilaos eingetretenen Bruch leugnet. Dies ist umso überraschender, als ja gerade Antiochos behauptete, daß seine Lehre die der „Alten Akademie und des Peripatos“ sei. *Acad. post.* 13 scheint aber die Annahme einer solchen Kontinuität auch Philon zugewiesen zu werden; die Stelle wäre genau zu vergleichen, ebenso fin. 5,76 (zitiert S. 52). Persönliche Positionen läßt Cicero auch bei der Behandlung des *dissensus philosophorum* §§116ff durchblicken; vgl. Görler (1997) S.50ff. und unten S. 73ff.

¹⁶² Hauptquelle ist Cic. Luc. 109; vgl. Görler (1994) S. 858f, der die Stelle auf Karneades bezieht. Schäublin (1995), S. XI, Anm. 7 lehnt unter Berufung auf Luc. 148 die Verbindung mit Karneades ab und weist den Grundsatz erst Philon zu; vgl. auch ebd. S. 213 (zu Luc. 29). In jedem Fall hat ihn Cicero von Philon übernommen.

¹⁶³ Siehe oben S. 35.

¹⁶⁴ Siehe oben S. 30f.

Antiochos, die Varro vertrete, seien *valde πιθανά* (Att. 13,19,5),¹⁶⁵ und seine, d.h. Ciceros eigene Rede erscheine im Vergleich zu der Varros keineswegs als die *causa superior* (Att.13,25,3). Sicherlich spielt, wie wir gesehen haben,¹⁶⁶ im Kontext der Briefe der Wunsch mit, die Rede Varros möglichst aufzuwerten, um sich und Atticus die Befürchtung auszureden, Varro könne wegen der ihm zuge-dachten Dialogrolle beleidigt sein; auch wissen wir natürlich nicht, ob Cicero bei der Neufassung der Schrift die Gewichte nicht noch einmal zugunsten der Position des Antiochos verschoben hat (was dann allerdings auch als Annäherung an den dogmatischen Standpunkt von Seiten Ciceros zu verstehen wäre!). In jedem Fall läßt sich jedoch so viel sagen, daß die Entscheidung zwischen dem Dogmatismus des Antiochos und dem Skeptizismus Philons für Cicero nicht die Klarheit besaß wie etwa die Entscheidung gegen Epikur. Beide Positionen, probabilistische Skepsis und der Dogmatismus des Antiochos, besaßen für ihn, wenn man sie selbst wieder dem Prinzip der skeptischen Prüfung unterwarf, einen zwar deutlich unterschiedenen, aber insgesamt doch einander angenäherten Wahrscheinlichkeitsgrad.

Eine weiteren Hinweis darauf kann man mit einiger Vorsicht auch darin sehen, daß Cicero am Ende von *De finibus* versucht, den Unterschied zwischen dogmatischem und skeptisch-probabilistischen Ansatz herunterzuspielen (fin. 5,76):¹⁶⁷

Non est ista, inquam, Piso, magna dissensio. nihil enim est aliud, quam ob rem mihi percipi nihil posse videatur, nisi quod percipiendi vis ita definitur a Stoicis, ut negent quicquam posse percipi nisi tale verum, quale falsum esse non possit. itaque haec cum illis est dissensio, cum Peripateticis nulla sane.¹⁶⁸

Und schließlich paßt dazu hervorragend auch ein kleines Detail der Dialogführung im *Lucullus*, das wir bisher ausgespart haben: Cicero läßt nämlich ausgerechnet den Lucullus, der ja die Erkenntnistheorie des Antiochos vertritt, selbst gar nicht so felsenfest überzeugt sein; gerade der „Dogmatiker“ läßt eine gewisse Skepsis gegenüber seiner eigenen erkenntnistheoretischen Grundlage erkennen (*Luc.* 10):

sed quia non laboro quam valde ea quae dico probaturus sim, eo minus conturbor. dicam enim nec mea nec ea, in quibus non si non fuerint vinci me malim quam vincere.

Die sich abzeichnende Annäherung von Dogmatik und Skeptizismus im *Lucullus* wirft schließlich auch neues Licht auf die seit wenigen Jahren (wieder) diskutierte Frage, ob Cicero selbst nicht zwei Mal im Laufe seines Lebens einen Wechsel zwischen diesen beiden erkenntnistheoretischen Positionen vollzogen

¹⁶⁵ Πιθανόν (=probabile) ist hier durchaus terminologisch im Sinne von Ciceros skeptischem Probabilismus zu verstehen.

¹⁶⁶ Siehe oben S. 30.

¹⁶⁷ Ganz ähnlich off. 2,7 (oben S. 17)

¹⁶⁸ Vgl. auch oben Anm. 161.

habe. Wir werden noch sehen, daß dies wahrscheinlich nicht der Fall war.¹⁶⁹ Daß aber Cicero, wenn er sich auch immer der skeptischen Akademie zugehörig fühlte, in den Schriften der mittleren Jahre - *De oratore*, *De re publica*, *de legibus* - nach außen hin bisweilen den Eindruck eines Dogmatikers erweckt, läßt sich leichter verstehen, wenn er auch als Skeptiker für die dogmatische Position ziemlich große Sympathie empfand. Der relativ geringe Unterschied in der Einstufung der Probabilität begründet die Möglichkeit einer unterschiedlichen Akzentuierung der erkenntnistheoretischen Position. Die Frage bedarf noch einer genaueren Klärung,¹⁷⁰ die jedoch an dieser Stelle aufgeschoben sei, um zunächst die Probabilitätsverhältnisse in den weiteren Redepaaren der Spätdialoge genauer zu untersuchen.

2.4.2 Ethik (*De finibus*)

Die relative Wertung der verschiedenen Ethiken ist in *De finibus*, folgt man zunächst nur der äußeren Gestaltung des Dialoges, klar: Völlig abgelehnt wird die epikureische Ethik. Der Ethik der Stoa stimmt Cicero zwar nicht völlig zu;¹⁷¹ doch seine Widerlegung gilt nicht der Lehre als ganzer, sondern nur einigen Details: der völligen Ablehnung aller Güter außer der *virtus* und dem inneren Widerspruch zwischen der stoischen Forderung nach einem Leben *secundum naturam* und der völligen Vernachlässigung des körperlichen Teils in der Menschennatur.¹⁷² In der Hauptsache, nämlich dem unbedingten Vorrang der *virtus* vor allen anderen Gütern, ist man sich gegen Epikur einig.¹⁷³ Einen noch höheren Probabilitätsgrad erhält die akademisch-peripatetische Ethik des Antiochos, die im 5. Buch entwickelt wird; bei ihr fragt sich Cicero lediglich, ob sie die Eudaimonie des Weisen unter allen Umständen garantieren könne.

De finibus ist daher, wie man bereits mehrmals bemerkt hat,¹⁷⁴ die am wenigsten im eigentlichen Sinne skeptische Schrift innerhalb des skeptischen Spätwer-

¹⁶⁹ Siehe unten S. 81ff.

¹⁷⁰ Siehe S. 76ff.

¹⁷¹ Vgl. 4,2 *Non mehercule, inquam, soleo temere contra Stoicos, non quo illis admodum assentiar, sed pudore impedior; ita multa dicunt, quae vix intellegam.*

¹⁷² Vgl. vor allem die Zusammenfassung 4,78: *hoc uno vitio maxime mihi premi videntur tui Stoici, quod se posse putant duas contrarias sententias optinere.* Zu den Einzelheiten von Ciceros Stoakritik siehe unten S. 189ff.

¹⁷³ Antiochos, dessen Lehre ganz oder zum größten Teil das Material für Ciceros Widerlegungsrede liefert, wollte den Unterschied zwischen der stoischen Güterlehre und seiner eigenen bekanntlich ohnehin auf Terminologisches reduzieren; vgl. z.B. fin. 4,60 *si de re disceptari oportet, nulla mihi tecum, Cato, potest esse dissensio, nihil est enim, de quo aliter tu sentias atque ego, modo commutatis verbis ipsas res conferamus.*

¹⁷⁴ Vgl. vor allem Burkert S. 197 mit Anm. 63; Gigon (1973), S. 246, vgl. auch Classen S. 322ff. Gawlick/Görler (1994) S. 1040ff verstehen im Anschluß an Giancotti die Abfolge der fünf Bücher als dialektischen Prozeß, bei dem die epikureische und die stoische Ethik jeweils zunächst als einseitig erwiesen werden und dann die antiocheische Ethik als

kes. In ihrem positiven Gehalt ist sie geradezu den Tuskulanen, Cato, Laelius und De officiis vergleichbar. Die Aporie, die am Ende des Dialoges offenbleibt, ist nämlich nicht grundsätzlicher Art, sondern betrifft mit der Entscheidung zwischen Stoa und altakademisch-peripatetischer Ethik des Antiochos (der Cicero selbst näher steht) zwei eng verwandte, diskutierbare Alternativen, von denen Cicero im allgemeinen der zweiten den Vorzug gibt; inhaltlich unterscheiden sie sich nur dadurch, daß die Stoiker die *virtus* allein für ein wirkliches Gut halten, während Antiochos auch den leiblichen und äußeren Gütern einen kleinen, aber doch selbständigen Wert einräumt.

Die in De finibus erkennbare Wertung der verschiedenen Ethiken stimmt mit den übrigen Äußerungen Ciceros bestens überein. Seine Ablehnung der epikureischen Ethik ist offensichtlich und von den modernen Interpreten auch ausnahmslos anerkannt.¹⁷⁵ Aber auch die Neigung Ciceros zu der „akademisch-peripatetischen“ Ethik des Antiochos bei gleichzeitiger Sympathie für die Stoa sind über De finibus hinaus gesichert.¹⁷⁶ Im Lucullus - also gerade in einer Schrift, in der er sich als akademischen Skeptiker darstellt - bekennt er sich an einer Stelle sogar ausdrücklich dazu (§139 bei der Kommentierung eines Chrysippzitats¹⁷⁷): *Sit sane ita - quamquam a Polemonis et Peripateticorum et Antiochi finibus non facile divellor nec quicquam habeo adhuc probabilius.*¹⁷⁸ Ebenso setzen die späten Schriften Cato und Laelius offenbar eine peripatetische Güter-

Synthese vorgestellt wird, die ihrerseits wieder hinterfragt werden kann. Grundsätzlich halte ich dieses Modell für richtig; entscheidend ist allerdings m.E., daß a) die Synthese sehr viel näher bei der Stoa als bei Epikur liegt, und daß b) die stoische Ethik nicht einfach abgelehnt, sondern nur als weniger wahrscheinlich als die antiocheische gekennzeichnet wird.

¹⁷⁵ Literatur bei Görler (1994) S. 1132f und Erler (1994) S. 376f, der die von Howe und Maslowski entwickelte Hypothese, Cicero sei anfänglich indifferent gegenüber Epikur eingestellt gewesen und habe sich erst nach der Rückkehr aus dem Exil kritischer geäußert und sei seit dem Bürgerkrieg zum überzeugten Gegner geworden, mit Recht ablehnt (ebd. S. 368f). Erler selbst vertritt eine vermittelnde Position und nimmt an, Ciceros epikurkritische Haltung habe von Anfang an bestanden, sich jedoch im Laufe der Jahre verstärkt (s. dazu auch unten Anm. 199). Die Tatsache, daß Cicero zu der Zeit, als er De finibus schrieb, auch persönlich ein überzeugter Gegner der epikureischen Ethik war - und nur dies ist in unserem Zusammenhang von Belang -, bleibt völlig unbestritten.

¹⁷⁶ Vgl. bereits Burkert (1965) S. 198f: „Das ganze Problem der Philosophie verengt sich für Cicero zu der einzigen Alternative: reicht die *virtus* allein hin zum glückseligen Leben - so die Stoiker - oder ist den leiblichen und äußeren Gütern ein gewisser, wenn auch sekundärer Wert zuzuerkennen - so Antiochos mit Berufung auf die Alte Akademie und die Peripatetiker.“

¹⁷⁷ Zu diesem ausführlicher unten S. 137f

¹⁷⁸ Ganz ähnlich findet sich fin. 2,42 ein verstecktes Bekenntnis zur Telosformel der Alten Akademie (*prima naturalia* zusammen mit *virtus*): *id* (scil. das Telos des Carneades, das die *prima naturalia* umfaßt) *eius modi est, ut additum ad virtutem auctoritatem videatur habiturum et expleturum cumulate vitam beatam, de quo omnis haec quaestio est.*

lehre voraus.¹⁷⁹ Und bereits in der berühmten Stoa-Kritik der Rede Pro Murena (§63ff) bekennt sich Cicero ausdrücklich zur Ethik des Antiochos;¹⁸⁰ selbst wenn man berücksichtigt, daß die Polemik gegen die Stoa hier vor allem einem vordergründigen Prozeßzweck als Waffe gegenüber dem Anwalt der Gegenseite, dem Stoiker Cato, dient und nicht als persönliche Stellungnahme Ciceros zu verstehen ist, ist die Aussage, die platonische Schule sei Ciceros eigene, damit noch nicht entwertet: Hätte keiner der Zuhörer, nicht einmal Cato selbst, von der Zuneigung Ciceros zu dieser Ethik gewußt, so wäre die selbstverständliche Formulierung *nostri autem illi ... a Platone et Aristotele* unverständlich; hätte sie nicht der Wahrheit entsprochen, so wäre sie als Lüge leicht zu entlarven gewesen und hätte somit Ciceros Sache im Prozeß eher geschadet als genützt.

In Widerspruch zu der relativen Wertung der Ethiken in *De finibus* scheint nun allerdings zu stehen, daß Cicero an einigen Stellen offen die stoische Position vertritt. Am deutlichsten ist dies in *De officiis* der Fall. Allerdings zeigt eine genauere Prüfung, daß dies nur oberflächlich richtig ist. In Wahrheit läßt Cicero hier ausdrücklich sowohl die stoische als auch die peripatetische Güterlehre gelten (3,33):¹⁸¹

Sed quoniam operi inchoato, prope tamen absoluto, tamquam fastigium imponimus, ut geometrae solent non omnia docere, sed postulare, ut quaedam sibi concedantur, quo facilius quae volunt explicent, sic ego a te postulo, mi Cicero, ut mihi concedas, si potes, nihil praeter id, quod honestum sit, propter se esse expetendum. Sin hoc non licet per Cratippum (den peripatetischen Lehrer des Marcus Cicero), at illud certe dabis,

¹⁷⁹ Im Cato entgegnet die Hauptfigur auf den Einwand des Gesprächspartners, er habe als reicher und angesehenen Mann die Mittel, sich das Alter angenehm zu machen (§8): *Est istud quidem, Laeli, aliquid, sed nequaquam in isto sunt omnia* - eine veritable peripatetische Güterlehre. Im Laelius lehnt Cicero ausdrücklich das stoische Ideal der in jeder Hinsicht vollkommenen Freundschaft ab; sie kommt nur den Weisen zu, die es nicht gibt; vgl. hierzu K. Heldmann, Ciceros Laelius und die Grenzen der Freundschaft, *Hermes* 104, 1976, S. 72-103, bes. S. 77ff.

¹⁸⁰ §63 *nostri ... illi a Platone et Aristotele*, womit die „Alte Akademie und der Peripatos“ des Antiochos von Askalon gemeint ist.

¹⁸¹ Ebenso soll die in *De legibus* entwickelte Naturrechtslehre sowohl bei Peripatetikern wie von Stoikern Zustimmung finden können (leg. 1,37): *Quocirca vereor committere ut non bene provisum et diligenter explorata principia ponantur, nec tamen ut omnibus probentur - nam id fieri non potest - , sed ut eis qui omnia recta atque honesta per se expetenda duxerunt, et aut nihil omnino in bonis numerandum nisi quod per se ipsum laudabile esset (Stoa), aut certe nullum habendum magnum bonum, nisi quod vere laudari sua sponte posset: iis omnibus, sive in Academia vetere cum Speusippo Xenocrate Polemone manserunt, sive Aristotelem et Theophrastum, cum illis congruentis re, genere docendi paulum differentis, secuti sunt, sive, ut Zenoni visum est, rebus non commutatis inmutaverunt vocabula, sive etiam Aristonis difficilem atque arduam, sed iam tamen fractam et convictam sectam secuti sunt, ... iis omnibus haec quae dixi probentur.*

quod honestum sit, id esse maxime propter se expetendum. Mihi utrumvis satis est et tum hoc tum illud probabilius videtur nec praeterea quicquam probabile.¹⁸²

Das völlig unterschiedliche Erscheinungsbild von *De officiis* und *De finibus*, das im ersten Fall eine dogmatische, im zweiten eine skeptische Haltung suggeriert, darf also nicht darüber hinwegtäuschen, daß ein Unterschied in der ethischen Position kaum besteht. In beiden Schriften wird die epikureische Ethik überzeugt abgelehnt, und die Entscheidung zwischen der Ethik der Stoa und der „akademisch-peripatetischen“ des Antiochos bleibt offen; lediglich die Tendenz geht in *De finibus* mehr zu Antiochos, in *De officiis* mehr zur Stoa.

Das Schwanken zwischen diesen beiden Positionen, zu dem sich Cicero in dem gerade zitierten Abschnitt in *De officiis* bekennt, ist letztlich bereits auch im fünften Buch der *Tuskulanen* angelegt, wo der Unterschied zwischen stoischer und peripatetischer (bzw. antiocheischer) Ethik möglichst nivelliert wird.¹⁸³ Auch in anderen Werken Ciceros finden sich beiläufig kurze Äußerungen, in denen die Entscheidung zwischen einer Güterlehre, die allein die *honestas* anerkennt, und einer, die auch materielle Güter positiv würdigt, offengehalten wird.¹⁸⁴ Der nach außen zur Schau getragene Positionswechsel von *De finibus* zu *De officiis* bedeutet also keinen wirklichen Widerspruch.

Er löst sich vollends auf, wenn man nach dem Motiv Ciceros fragt, in *De officiis* stoisch aufzutreten. Cicero hat es uns freundlicherweise selbst genannt. Bevor er im dritten Buch eine *formula* vorstellt, welche für die Abwägung zwischen *honestum* und *utile* leitend sein soll, macht er folgende Grundsatzbemerkung (3,20):

Erit autem haec formula Stoicorum rationi disciplinaeque maxime consentanea; quam quidem his libris propterea sequimur quod, quamquam et a veteribus Academicis et a Peripateticis vestris, qui quondam idem erant, qui Academici, quae honesta sunt, ante-

¹⁸² Vgl. außerdem 3,11, wo Cicero für das Beweisziel des dritten Buches, daß die *honestas* nie mit der *utilitas* in Konflikt kommen könne, sowohl die stoische wie die peripatetische Position für ausreichend hält: *Nam, sive honestum solum bonum est, ut Stoicis placet, sive, quod honestum est, id ita summum bonum est, quemadmodum Peripateticis vestris videtur, ut omnia ex altera parte collocata vix minimi momenti instar habeant, dubitandum non est quin numquam possit utilitas cum honestate contendere.* Vgl. außerdem noch 1,6.

¹⁸³ Dazu Görler (1974) S. 89-93, 173, 178f.

¹⁸⁴ Vgl. *Deiot.* 37 *Quid de virtute eius dicam, de magnitudine animi, gravitate, constantia? quae omnes docti atque sapientes summa, quidam etiam bona sola esse dixerunt; Tusc. 2,46 Volo autem dicere illud homini longe optimum esse, quod ipsum sit optandum per se, a virtute profectum vel in ipsa virtute situm, sua sponte laudabile, quod idem citius dixerim solum quam non summum bonum.* Mehr zur Stoa neigt Cicero *Att.* 8,8,1 (24. Febr. 49): *O rem turpem et ea re miseram! Sic enim sentio id demum (= Peripatos) aut potius id solum (=Stoa) esse miserum, quod turpe sit; antiocheisch ist wiederum Arch. 14 Nam nisi multorum praeceptis multisque litteris mihi ab adolescentia suasisset nihil esse in vita magno opere expetendum (d.h. keine völlige Ablehnung anderen Strebens) nisi laudem atque honestatem.*

ponuntur iis, quae videntur utilia, tamen splendidius haec ab eis disserentur, quibus quicquid honestum est, idem utile videtur nec utile quicquam, quod non honestum, quam ab iis, quibus et honestum aliquid non utile aut utile non honestum. Nobis autem nostra Academia magnam licentiam dat, ut, quodcumque maxime probabile occurrat, id nostro iure liceat defendere.

Es ist also nicht ein größerer Wahrheitsgehalt, welcher Cicero hier zum Stoiker macht, sondern der äußere Glanz, der einer moralischen Erörterung durch die Großartigkeit und Erhabenheit der stoischen Maximalforderungen verliehen wird: *splendidius haec ab eis disserentur*. Die einschränkende Formulierung *quam* (scil. die stoische Position) *quidem his (!) libris propterea sequimur* deutet an, daß Cicero selbst normalerweise nicht unbedingt als Stoiker auftritt und sich deswegen hier erklären muß. Auch der fast entschuldigende Hinweis auf die Freiheit des Bekenntnisses, die der Akademiker für sich in Anspruch nehmen könne, weist in die gleiche Richtung. Der leitende Gedanke Ciceros ist leicht nachvollziehbar. Er will davon überzeugen, daß das *honestum* unbedingt den Vorrang vor dem *utile* hat. Und dies kann wirkungsvoller geschehen, wenn man sich auf den extremen stoischen Standpunkt stellt, als wenn man ständig von einer tatsächlichen Abwägung zwischen *honestum* und *utile* spricht. Die Wahl der vertretenen Position geschieht aufgrund ihrer Wirkungskraft, nicht aufgrund ihres (präsumptiven) Wahrheitsgehaltes.

Für diese Vorgehensweise Ciceros haben wir eine einschlägige Empfehlung in seinen eigenen Werken. Hierzu muß etwas weiter ausgeholt werden. *Honestum* und *utile* bilden bei Cicero nicht nur die Leitkriterien der Pflichtenlehre in *De officiis*, sondern in gleicher Weise auch in seiner Rhetoriktheorie die Leitkriterien für den Redner im *genus deliberativum*.¹⁸⁵ Dies wird ausführlich bereits in seinem Jugendwerk *De inventione* (2,157ff) entwickelt, wobei der Text erkennen läßt, daß *honestum* und *utile* - welche Quellen auch immer dahinter stehen mögen - hier nicht einfach römische Wertbegriffe oder Begriffe der Trivialethik sind, sondern daß sie von Cicero philosophisch fundamntiert werden.¹⁸⁶ In kurzer Form wird die Gegenüberstellung von *honestum* und *utile* auch in *De oratore* (II,334f) und in den *Partitiones oratoriae* (87ff) wiederholt. Diese strukturelle Übereinstimmung zwischen Rhetoriktheorie und Pflichtenlehre hat ihren inneren Sinn. Die Pflichtbestimmung, um die es in *De officiis* geht, setzt ja eine *deliberatio* voraus. Denn wie die Rede im *genus deliberativum* zum Handeln in der Gemeinschaft führt, so ist Pflichtbestimmung eine Art privater, innerer Beratung in Entscheidungssituationen. Tatsächlich ist das Wort *deliberare* und seine Ab-

¹⁸⁵ Vgl. hierzu und zum folgenden Leonhardt (1996). Ich fasse im folgenden nur die wichtigsten Punkte zusammen und verweise für die Einzelheiten auf die dort gegebene Darstellung.

¹⁸⁶ Vgl. Leonhardt (1996) S. 159ff; weiterhin W. Kroll, *Rhetorica* V, *Philologus* 90, 1935, 206-215; Marcia L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the early middle ages*. I. *Stoicism in Classical Latin Literature*, Leiden 1985 (*Studies in the history of Christian thought* 34), I, 85ff.

leitungen, das in den philosophischen Schriften Ciceros sonst selten vorkommt,¹⁸⁷ in *De officiis* gleich mehr als zwanzig Mal verwendet.¹⁸⁸ Die Strukturähnlichkeit zwischen Ciceros Theorie der beratenden Beredsamkeit und der Theorie der Pflichtenlehre ist nicht zufällig, sondern muß Cicero sehr wohl bewußt gewesen sein.

Dies gilt um so mehr, wenn man den unmittelbaren Zweck berücksichtigt, zu dem *De officiis* verfaßt ist. Die Schrift steht in der Tradition der *praecepta ad filium*, die bereits der ältere Cato schriftlich niedergelegt hatte, und ist an Ciceros Sohn Marcus gerichtet; sie besitzt somit einen ausgesprochen pädagogischen Charakter. Cicero geht es hier nicht primär um die theoretische Erörterung der Pflichtenlehre und die Klärung seiner eigenen Position, sondern er möchte den Sohn (und letztlich dann auch jeden beliebigen Leser) auf den Weg der Pflicht führen. Gerade das dritte Buch, in dem das Verhältnis von *honestum* und *utile* behandelt wird, ist der Sache nach ein Aufruf, stets der *honestas* zu folgen.¹⁸⁹

Ein solcher Aufruf fällt in den Aufgabenbereich, für den das *genus deliberativum* zuständig ist; denn hier muß der Redner ja - in Ciceros Theorie - zeigen, daß dem *honestum* oder *utile* zu folgen sei bzw. dem einen oder anderen der Vorzug gegeben werden müsse. In *De oratore* gibt Cicero für die Argumentation zugunsten der *honestas* eine konkrete Anweisung (2,334):

Controversia autem inter hominum sententias aut in illo est utrum sit utilius, aut etiam, cum id convenit, certatur utrum honestati potius an utilitati consulendum sit. quae quia pugnare saepe inter se videntur, qui utilitatem defendit, enumerabit commoda pacis, opum, potentiae, vectigalium, praesidii militum, ceterarum rerum, quarum fructum utilitate metimur, itemque incommoda contrariorum. Qui ad dignitatem impellit, maiorum exempla, quae erunt vel cum periculo gloriosa, colliget, posteritatis immortalem memoriam augebit, utilitatem ex laude nasci defendet semperque eam cum dignitate esse coniunctam.

Hier ist zunächst zu beobachten, daß der Begriff *honestas* zwei Sätze später mit *dignitas* wieder aufgenommen wird.¹⁹⁰ Dies Ausdrucksvariante findet sich, wie man längst bemerkt hat,¹⁹¹ mehrmals bei Cicero; am prominentesten geschieht

¹⁸⁷ Acad. 4; Acad. fr. 20; fin. 2,115; Tusc. 5,112; nat. deor. 1,60; fat. 2.

¹⁸⁸ 1,9 *triplex igitur est ut Panaetio videtur consilii capiendi deliberatio*; ebd. *quod in deliberationem cadit*; 3,7 *tribus generibus propositis in quibus deliberare homines et consultare de officio solerent*; weiterhin 1,10; 1,52; 1,117; 1,119; 3,12; 3,18; 3,37; 3,50; 3,81 (jeweils z.T. mit mehreren Wortbelegen).

¹⁸⁹ Dies hat ganz richtig z.B. Brinton S. 170 festgestellt.

¹⁹⁰ Noch genauer betrachtet verhält es sich folgendermaßen: am Beginn des Abschnitts 2,334 führt Cicero das Begriffspaar *dignitas - utilitas* ein, das dann durch *honestas - utilitas* ersetzt und schließlich am Ende wieder durch *dignitas - utilitas* aufgenommen wird.

¹⁹¹ Vgl. H. Wegehaupt, Die Bedeutung und Anwendung von *dignitas* in den Schriften der republikanischen Zeit, Diss. Breslau 1932; Teresa Piscitelli Carpino, *Dignitas in Cicerone. Tra Semantica e semiologia*. BStudLat 9,1979, 253-267, hier: S. 261 mit Anm. 47; V. Pöschl., Der Begriff der Würde im antiken Rom und später. Heidelberg 1990

dies zu Beginn des dritten Buches *De finibus*, wo die im zweiten Buch ausgeführte Abwägung von epikureischer *voluptas* und der *honestas* folgendermaßen zusammengefaßt wird (fin. 3,1): *Voluptatem quidem, Brute, si ipsa pro se loquatur nec tam pertinaces habeat patronos, concessuram arbitror convictam superiore libro dignitati*. Auch in *De oratore* darf daher der Gegensatz *utilitas - dignitas* im Kontext¹⁹² gleichgesetzt werden mit *utilitas - honestas*; die Vorschrift Ciceros, wie man für die *dignitas* plädieren müsse, ist der Sache nach eine Vorschrift für den Aufruf, der *honestas* zu folgen. Und in den Begriffen der philosophischen Ethik ausgedrückt, bedeutet dieser Satz nichts anderes, als daß man, wenn man zur *honestas* aufrufen will, stoisch argumentieren und die Identität von *honestum* und *utile* behaupten soll: *Qui ad dignitatem impellit, ... utilitatem ex laude nasci defendet semperque eam cum dignitate esse coniunctam*. Eben dies findet sich auch im dritten Buch *De officiis*, wo immer wieder betont wird, daß sich die *honestas* von der *utilitas* nicht trennen lasse. Außerdem empfiehlt Cicero in *De oratore* dem Redner noch die berühmten *exempla* der römischen Vorfahren anzuführen, um die Hörer zu bewegen, der *dignitas/honestas* zu folgen. Auch dies findet sich im dritten Buch *De officiis* in reichem Maße wieder. Der vordergründige Anschluß an die stoische Ethik (der im Text selbst dann immer wieder durch Konzessionen an die peripatetische Position aufgeweicht wird¹⁹³) läßt sich somit sinnvoll mit Ciceros eigener rhetorischer Theorie begründen.

In diesem Zusammenhang ist auf zwei Briefstellen zu verweisen, in denen Cicero die Identität von *honestum* und *utile* behauptet¹⁹⁴. Bezeichnenderweise haben beide Stellen paränetischen Charakter; Cicero will Briefpartner dafür gewinnen, sich im Bürgerkrieg der Seite des Pompeius - die für ihn die *honestas* für sich hat - anzuschließen. Ende April 49 rät er Ser. Sulpicius Rufus (fam. 4,2,2): *Si quid rectissimum sit quaerimus, perspicuum est, si quid maxime expediat, obscurum: sin ii sumus qui profecto esse debemus, ut nihil arbitremur expedire (= utilitas) nisi quod rectum honestumque sit, non potest esse dubium quid facien-*

(SBAH 1989,3), S. 36f. Hauptstellen sind neben dem oben zitierten Satz fin. 3.1 part. orat. 89, fin. 5,64 (dazu bereits P. Boyancé, *Cum dignitate otium*, REA 43, 1941, S. 172-191 [Wiederabdruck in: Klein S. 348-374, hier: S. 363]), de orat. 3,62 sowie Cael. 39ff (vgl. die Kommentare dazu). Das Prinzip der terminologischen Variation wird von Cicero selbst Tusc. 2,46 illustriert: *... quam honestatem, quam laudem, quam dignitatem, quam decus. hisce ego pluribus nominibus unam rem declarari volo, sed utor, ut quam maxime significem, pluribus*. Wo nur ein Terminus steht, wählt Cicero aus dieser Palette von Ausdrücken offensichtlich einfach den, der am besten zum unmittelbaren Kontext paßt, ohne daß deswegen die dahinter stehende einheitliche Vorstellung aufgegeben wird. Zum ganzen vgl. auch Leonhardt (1996) S. 164ff, bes. S. 166 mit Anm. 36.

¹⁹² Es versteht sich von selbst, daß die Gleichsetzung von *dignitas* und *honestas* bei Cicero nicht an jeder Stelle vorgenommen werden darf; beide Begriffe können bei ihm identisch sein.

¹⁹³ Vor allem 1,6; 2,86f; 3,11; 3,20; 3,33; 3,120; siehe oben S. 55.

¹⁹⁴ Ausführlich zum Kontext der Briefe und zu den theoretischen Grundlagen vgl. Leonhardt (1996), zu den Briefen S. 168.

dum nobis sit. Ähnlich schreibt er in den gleichen Tagen an L. Mescinius Rufus, seinen ehemaligen Quästor (fam. 5,19,1): ... *et ex his proximis litteris magnum cepi fructum et iudici et officii tui, iudici, quod intellego te, id quod omnes fortes ac boni viri facere debent, nihil putare utile esse nisi quod rectum honestumque sit.*¹⁹⁵ Auch hier läßt sich die stoischen Grundsätzen entsprechende Gleichsetzung von *honestum* und *utile* mit der in *De oratore* gegebenen Empfehlung erklären und kann daher nicht als grundsätzliches Bekenntnis Ciceros zur Stoa verstanden werden.

Es bleiben noch die *Paradoxa Stoicorum* des Jahres 46. Philipppsons Auffassung,¹⁹⁶ Cicero trage hier nicht seine persönliche Ansicht vor, kann man, wie Bringmann gut gezeigt hat,¹⁹⁷ in dieser Härte nicht billigen; Cicero meint es ernst mit seinen Darlegungen. Aber das für *De officiis* festgestellte Verfahren, die ethische Position in persuasiver Absicht zu überspitzen, kann für diese Schrift, wo Cicero selbst die rhetorische Stilisierung betont (§3ff), mit gutem Grund ebenso vorausgesetzt werden. Hinweise finden sich im Text selbst. So scheint Cicero zu Beginn des ersten Paradoxons *quod honestum sit, id solum bonum esse* - inhaltlich entspricht dies, wie man sieht, dem dritten Buch *De officiis* - anzuzeigen, daß die Leser diese Position nicht von ihm erwarteten (§6): *Vereor, ne cui vestrum ex Stoicorum hominum disputationibus, non ex meo sensu deprompta haec videatur oratio: dicam quod sentio tamen.*¹⁹⁸ Und auch hier greift Cicero, entsprechend seiner in *De oratore* gegebenen Empfehlung, ausdrücklich auf die *exempla maiorum* zurück (§10): *Sed haec videri possunt odiosiora, cum lentius disputantur. vita atque factis illustranda sunt summorum virorum haec, quae verbis subtilius, quam satis est, disputari videntur.*

Kommen wir von hier aus wieder zu *De finibus* zurück, läßt sich als Ergebnis festhalten: Setzt man voraus, daß der Probabilitätsgrad der antiocheischen Ethik (5. Buch *De finibus*) und der stoischen Ethik (3./4. Buch *De finibus*) einander so weit angenähert sind, daß ein echtes Schwanken zwischen beiden Positionen möglich ist, so gibt es keinen wirklichen Widerspruch zwischen dem positiven Ergebnis in *De finibus* und Ciceros sonstigen Äußerungen zur Wertung der verschiedenen ethischen Lehren. Vor allem läßt sich an den Stellen, an denen im Gegensatz zu *De finibus* die stoische Ethik der antiocheischen Ethik vorgezogen

¹⁹⁵ Vgl. auch ebd. (§2): *Quid rectum sit apparet, quid expediat obscurum est, ita tamen ut, si nos ii sumus qui esse debemus, id est studio digni ac litteris nostris, dubitare non possimus quin ea maxime conducant (= utilitas) quae sunt rectissima (= honestas).*

¹⁹⁶ Philipppson Sp. 1123

¹⁹⁷ Bringmann S. 60ff.

¹⁹⁸ Die Feinheit der Formulierung *dicam quod sentio tamen* muß genau bedacht werden. Man erwartet ja, Cicero wolle sagen: „Ich fürchte, daß manche meinen, ich referiere hier stoische Ansicht, nicht meine eigene - aber dem ist nicht so; es handelt sich wirklich um meine Meinung.“ Doch ist dafür *dicam quod sentio tamen* ein klarer, eindeutiger Ausdruck? M.E. versucht Cicero hier, mit einer verunklarenden Formulierung das Problem einer eigenen Standortbestimmung zu umgehen.

wird, ein vordergründiger Zweck dieses Verfahrens erkennen. Ein wirklicher Wechsel der philosophischen Position hin zur Stoa ist an keiner Stelle sicher nachweisbar.¹⁹⁹

2.4.3 Theologie (*De natura deorum*)

In *De natura deorum* hat Cicero als Dialogteilnehmer seine eigene Position in dem berühmten, vielbehandelten²⁰⁰ Schlußsatz selbst ausgedrückt (3,95):

Haec cum essent dicta, ita discessimus, ut Velleio Cottae disputatio verior, mihi Balbi ad veritatis similitudinem videretur esse propensior.

Was Ciceros Ansichten als Person angeht, so ist die Widerlegung der epikureischen Theologie, die er Cotta im ersten Buch der Schrift in den Mund legt, sicher auch in seinem Sinn. Schwieriger ist die Behauptung zu verstehen, die stoische Theologie erscheine ihm *ad veritatis similitudinem propensior*. Seit den Kirchenvätern hat man immer wieder gemeint, Cicero stehe im Grunde ganz hinter der Kritik, die Cotta im dritten Buch vorträgt, und täusche am Schluß nur eine Neigung für die Stoa vor, um sich gegen den Vorwurf des Atheismus abzusichern und, noch wichtiger, um klarzustellen, daß er die althergebrachte römische Religion in ihrer staatstragenden Funktion nicht antasten wolle.²⁰¹ Ciceros

¹⁹⁹ Allerdings halte ich es für möglich, daß Cicero im Laufe der späten Jahre, ohne seine relative Wertung umzukehren, der stoischen Position ein Stück weit näher gekommen ist. In der Tat ist zwischen der in *De inventione* (2,174) angestellten Überlegung, wann die *honestas* auch einmal geopfert werden darf, und der fast vollständigen Gleichsetzung von *honestas* und *utilitas* und in *De finibus* 5 und *De officiis* ein Unterschied festzustellen, der nicht einfach damit wegerklärt werden darf, daß es sich im einen Fall um eine rhetorische, im anderen um philosophische Schriften handelt. Persönlich scheint Cicero - sicher unter dem Eindruck des Bürgerkriegs und von Cäsars Diktatur - in den letzten Jahren seines Lebens immer kompromißloser geworden zu sein; er, der sein Leben lang für weiche Kompromisse bekannt war, setzt zum Schluß alles auf eine Karte und hält diese Politik auch bis zum bitteren Ende durch. Gute Beobachtungen hierzu finden sich bereits bei Bringmann S. 64f. Damit zu verbinden ist die Entwicklung von Ciceros Haltung gegenüber Epikur, in der sich in den späteren Jahren ebenfalls eine Radikalisierung abzeichnen scheint (s. oben Anm. 175). Der ganze Fragenkomplex bedarf einer neuen Aufarbeitung.

²⁰⁰ Einen Überblick über die ältere Forschung gibt A. S. Pease, *The conclusion of Cicero's De natura deorum*, *TAPhA* 44, 1913, S. 25-37; vgl. auch seinen Kommentar zu *nat. deor.* S. 33-36; die neuere Forschung dokumentieren am besten die Arbeiten von Troiani und von Tarán. Zu der neuesten Interpretation von Lévy (1992) siehe unten Anm. 202.

²⁰¹ Vgl. Augustin, *civ.* 5,9 *Nam et confiteri esse Deum et negare praescium futurorum apertissima insania est. Quod et ipse cum videret (scil. Cicero) etiam illud temptavit quod scriptum est: Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus (Ps. 13,1) sed non ex sua persona. Vidit enim quam esset invidiosum et molestum, ideoque Cottam fecit disputantem de hac re adversus Stoicos in libris de deorum natura et pro Lucilio Balbo, cui Stoicorum partes defendendas dedit, maluit ferre sententiam quam pro Cotta, qui nullam divinam naturam*

sonstige Äußerungen zur Religion und zu den Göttern legen aber doch, so schwierig sie insgesamt zu deuten sind, eher nahe, daß Cicero im allgemeinsten Sinn nicht Agnostiker war, sondern an das Wirken des Göttlichen in der Welt glaubte.²⁰² Und überhaupt ist nicht einzusehen, wieso man eine persönliche Äußerung Ciceros an so hervorgehobener Stelle nicht auch persönlich verstehen soll.²⁰³

Es führt daher, wie zuletzt auch Tarán²⁰⁴ dargelegt hat, kein Weg daran vorbei, Ciceros Schlußbekenntnis in *De natura deorum* als wirkliches Bekenntnis zu verstehen. Denkbar wäre nun, daß Cicero zwar die Theorie der Stoiker für unbewiesen und unbeweisbar hält, aber persönlich von der Notwendigkeit und Rich-

esse contendit. Vgl. außerdem civ. 4,30; Lact. div. inst. 2,3,2; Arnob. adv. nat. 3,6 (Stellen nach Pease [wie vor. Anm.]). Zur Verwendung von *De natura deorum* bei den Kirchenvätern im allgemeinen s. Ilona Opelt, Ciceros Schrift *De natura deorum* bei den lateinischen Kirchenvätern, *AuA* 12, 1966, S. 141-155. Von den modernen Interpreten machen z.B. Hirzel, *Dialog I*, S. 532 und Philippson Sp. 1156 Cicero zum Atheisten. Levine S. 20f vermutet, Cicero habe den Schlußsatz 3,95 nur aus Gründen der äußeren Absicherung hinzugesetzt, ohne daß man behaupten könne, seine Ansicht sei mit der Cottas gleichzusetzen. Daß Cicero die Rolle des Skeptikers aus äußeren Rücksichten Cotta übertragen habe, ist auch noch die Ansicht Gawlick/Görlers (1994) S. 1044, die im übrigen Cicero nicht für einen Atheisten halten (s. dazu gleich). Noch einen Schritt weiter (und, wie mir scheint, zu weit) geht Troiani in der Betonung der politischen Aspekte (S. 944ff, S. 947f); er glaubt, daß Cicero in *De natura deorum* gar nicht eine philosophische Götterlehre entwickeln, sondern nur die bestmögliche philosophische Begründung für die Staatsreligion finden wolle.

²⁰² Vgl. z.B. P. Defourny, *Les fondements de la religion d'après Cicéron*, LEC 22, 1954, S. 241-243 und S. 366-378; J. Ferguson, *The religion of Cicero*, in: *Studies in Cicero* (Collana di Studi Ciceroniani II), Rom 1962, S. 81-96. Daß zwischen den Reden und den philosophischen Schriften keine grundsätzliche, unüberwindbare Trennungslinie existiere, Cicero also nicht in den Reden ein Bekenntnis zur römischen Staatsreligion vortäuscht, das er in den philosophischen Schriften leugnet, ist die These von Ursula Heibges, *Cicero, A hypocrite in religion?* *AJPh* 90, 1969, S. 304-312. Vgl. weiterhin v. d. Bruwaene (1937) S. 46ff, S. 124; speziell im Zusammenhang mit nat. deor. 3,95 Tarán S. 17ff. - Wenig überzeugend scheint mir vorläufig der Versuch von Lévy (1992) S. 567-581, hinter der skeptischen Widerlegung Cottas die Grundhaltung wiederzufinden, die auch Platon gegenüber der Theologie im *Timaios* einnehme, und somit für Cottas Rede (als eines Vertreter der Akademie) Anregungen im *Timaios* sehen zu wollen. Daß sich Cicero dann letztlich doch für die Stoa entscheide, geschehe darum (so Lévy S. 580f), weil die Rede Cottas nach außen hin eben nur "zu leicht als „atheistisch“ oder „materialistisch“ verstanden werden könne, somit ergebe sich das Paradox, daß Cicero, indem er die Stoa vorziehe, in Wahrheit gerade der akademischen Position näherstehe.

²⁰³ Dies ist auch das Hauptargument gegen die eigenwillige Lösung von Pease (wie Anm. 200), wonach Cicero eine rein wissenschaftlich-informative Darstellung der Götterlehre beabsichtige und mit seiner eigenen Stellungnahme am Schluß lediglich ein Gleichgewicht der Meinungen schaffen wolle, weil sonst die skeptische Widerlegung das Übergewicht bekomme. Zu Recht ablehnend hierzu Tarán S. 13.

²⁰⁴ S. 8, S. 17ff.

tigkeit eines entsprechenden Götterverständnisses überzeugt ist.²⁰⁵ Wäre dies jedoch Ciceros Einstellung gewesen, dann hätte er gleich selbst die Widerlegung der stoischen Theologie übernehmen können; denn genau diese Haltung ist bereits die Cottas.²⁰⁶ Die Differenzierung von seiner und Cottas Position ist nur sinnvoll, wenn Cicero im Gegensatz zu Cotta auch am sachlichen Gehalt der theoretischen Ausführungen des Balbus etwas Richtiges findet. Darauf weist auch Ciceros Formulierung, die ja ausdrücklich der *disputatio* des Balbus, nicht nur ganz allgemein einer stoischen Prinzipien entsprechenden Grundhaltung gilt. Weiterhin zeigt auch die Rekapitulation der Dialogzusammenhänge im Vorgespräch zu *De divinatione*,²⁰⁷ daß Cicero sich tatsächlich gegen Cotta für Balbus entscheidet (1,8):

„Perlegi‘ ille (*Quintus Cicero*) inquit ‚tuum paulo ante tertium de natura deorum, in quo disputatio Cottae quamquam labefactavit sententiam meam, non funditus tamen sustulit.‘ ‚Optime vero‘ inquam; ‚etenim ipse Cotta sic disputat ut Stoicorum magis argumenta confutet quam hominum debeat religionem.‘ Tum Quintus ‚dicitur quidem istud‘ inquit ‚a Cotta et vero saepius, ²⁰⁸ credo ne communia iura migrare videatur; sed studio contra Stoicos disserendi deos mihi videtur funditus tollere. eius orationi non sane desidero quid respondeam; satis enim defensa religio est in secundo libro a Lucilio, cuius disputatio tibi ipsi, ut in extremo tertio scribis, ad veritatem est visa propensior.

Auch Quintus Cicero hat also den Eindruck, daß die Argumentation Cottas insgesamt schwächer ist als die des Balbus; und wir dürfen dies sicherlich als gewichtiges Indiz dafür nehmen, wie Cicero den Dialog gelesen haben wollte. Es bleibt dabei, daß sich Cicero bewußt als Philosoph am Ende des Dialogs mehr auf die Seite des Balbus stellt. Auch in diesem Fall bestätigt sich also, daß das quantitative Verhältnis der beiden Reden, bei dem hier ausnahmsweise die Exposition das Übergewicht erhält, der sachlichen Gewichtung durch Cicero entspricht.

²⁰⁵ So zuletzt Gawlick/Görler (1994) S. 1044: „(Er hält) die stoische Konzeption der Vernunft, die die Welt durchwirkt und die Gemeinschaft von Göttern und Menschen begründet, mit vollem Recht weder für bewiesen noch für widerlegt; im Hinblick auf Moral und Religion scheint sie ihm unentbehrlich. Cicero unterscheidet zwischen den theoretischen Aspekten des Problems (die er für unentscheidbar hält) und den praktischen (die für ihn den Ausschlag geben).“

²⁰⁶ Vgl. dessen ausführliche Vorbemerkung 3,5f, mit der er rechtfertigt, als Pontifex gegen die Religion zu sprechen, und die mit dem zusammenfassenden Satz schließt (3,6) *a te enim philosopho rationem accipere debeo religionis, maioribus autem nostris etiam nulla ratione reddita credere*. Weiterhin 3,7 *Primum quidque videamus... et si id est primum, quod inter omnis nisi admodum impios convenit, mihi quidem ex animo exuri non potest esse deos, id tamen ipsum, quod mihi persuasum est auctoritate maiorum, cur ita sit nihil tu me doces*; 3,93 *Haec fere dicere habui de natura deorum, non ut eam tollerem sed ut intellexeretis quam esset obscura et quam difficiles explicatus haberet*. *De div.* 1,8 (zitiert gleich nachfolgend im Haupttext) kommt Cicero ausdrücklich noch einmal darauf zurück.

²⁰⁷ Vgl. Görler (1974), S. 133, Anm. 2.

²⁰⁸ Siehe Anm. 206.

Dennoch bleibt zu erklären, wieso sich Cicero am Schluß des Dialogs für Balbus entscheiden kann, während er im Vorwort noch jedes Fragen nach seinen eigenen theologischen Ansichten verboten hatte²⁰⁹ und überhaupt immer wieder betont, daß die Theologie ein dunkles, undurchschaubares Gebiet sei.²¹⁰ Geht man jedoch auch hier davon aus, daß das Ziel Ciceros nicht die Aufstellung fester Thesen (auf probabilistischer Grundlage), sondern der Nachweis gradueller Abstufungen der Probabilität ist, läßt sich der Schlußsatz von *De natura deorum* gut in das Gefüge der übrigen Dialoge einordnen:

1) Man muß zunächst den Komparativ in *ad veritatis similitudinem propensior* ganz wörtlich verstehen. Cicero sagt nicht, daß er die stoische Theologie probabel finde (so wie er im *Lucullus* beiläufig von der Ethik des Antiochos bekennt *non facile divellor nec quicquam habeo adhuc probabilius*²¹¹), sondern stellt nur fest, daß bei der Gegenüberstellung von Balbus' und Cottas Position - die des Velleius darf ohnehin für erledigt gelten - in seinen Augen relativ mehr für die erste spricht. Damit ist keineswegs gesagt, daß Cicero alles billige, was Balbus vorgebracht hat; ein Dissens in einzelnen Punkten bleibt durchaus offen.²¹² Weiterhin muß die vorsichtige Art der Formulierung, bei der Cicero statt eines einfachen *veri similior* oder *ad veritatem propensior* seine Zurückhaltung mit *ad veritatis similitudinem propensior* gleich doppelt betont,²¹³ beachtet werden. Keineswegs dürfte man hierfür einfach *probabilior* o.ä. einsetzen.²¹⁴ Cicero fällt die Entscheidung außerordentlich schwer, und das liegt, wie man plausiblerweise aus seinen sonstigen Äußerungen erschließen darf, eben daran, daß er die Theologie grundsätzlich für eine schwere, menschlicher Erkenntnis kaum zugängliche Materie hält.²¹⁵ Der Probabilitätsgrad der stoischen Theologie ist deshalb nur

²⁰⁹ 1,10 *Qui autem requirunt quid quaque de re ipsi sentiamus, curiosius id faciunt quam necesse est; non enim tam auctoritatis in disputando quam rationis momenta quaerenda sunt*; siehe oben S. 21.

²¹⁰ Siehe oben S. 49, unten S. 74.

²¹¹ *Luc.* 139; siehe oben S. 75.

²¹² Vgl. Gawlick/Görler S. S. 1044. Einen ganz ähnlichen Weg beschritt bereits Tarán S. 17ff; er zeigt, daß Cicero manche, aber bei weitem nicht alle Hauptthesen der stoischen Theologie billigte. Vorläufer nennt Pease, *Kommentar zu nat. deor.* I, S. 35.

²¹³ Gut bemerkt von Görler (1974), S. 48; vgl. Gawlick/Görler (1994) S. 1044 („vorsichtig verklausuliert“). - Die Struktur der doppelten Abschwächung erinnert unwillkürlich an Pindars berühmten Ausspruch *σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος* (*Pyth.* 8,95), ohne daß deswegen irgendeine Beziehung zwischen den beiden Stellen bestehen muß.

²¹⁴ Immerhin muß man allerdings feststellen, daß Quintus Cicero in seinem Referat dieses Dialogschlusses *div.* 1,9 statt dessen den Ausdruck *ad veritatem propensior* verwendet.

²¹⁵ Grundsätzlich richtig hier bereits Becker S. 49f. Es ist in diesem Zusammenhang zu bedauern, daß wir die genaue Länge der Gegenrede Cottas nicht mehr kennen (siehe oben S. 45), da sich aus ihr sonst vielleicht Rückschlüsse auf den Grad der Probabilität ziehen ließen. Rechnet man, wie wir dies getan haben, mit einem Längenverhältnis von 1 : 0,8 zwischen Rede und Gegenrede, dann liegt diese Zahl noch unter dem Wert von *fin.* III/IV

geringfügig höher als die skeptische Gegenargumentation Cottas, und der agnostische Standpunkt behält allemal großes Gewicht.²¹⁶ Ein wirklicher Widerspruch zu Ciceros Zurückhaltung am Beginn des Dialogs besteht nicht.

2) Es bleibt zu fragen, ob die durch Balbus vertretene stoische Theologie bereits den für Cicero in dieser Frage maximal erreichbaren Probabilitätsgrad besitzt, oder ob der Komparativ *probabilior* vielleicht nur die Probabilitätsrelationen der in *De natura deorum* vertretenen Positionen anzeigt. Sollte etwa die Übersetzung des platonischen Timaios und der damit verbundene, nie zu Ende geführte physikalische Dialog die notwendige Ergänzung zu *De natura deorum* bringen? Das uns erhaltene Stück der Übersetzung enthält gerade die Ausführungen über die Götter (Plat. Tim. 40Aff = §§53ff bei Cicero). Bereits Steinmetz hat vermutet,²¹⁷ daß *De natura deorum* zwar zunächst statt des nicht ausgeführten Dialogs geschrieben worden sei, daß aber damit die Realisierung des ursprünglichen Plans nicht endgültig aufgegeben worden sei. Ebenso ist darauf hinzuweisen, daß Cicero im *Somnium Scipionis* und in den *Tuskulanen* - vor allem im ersten Buch bei der Unsterblichkeit der Seele - platonische Ansätze entwickelt hat, die in *De natura deorum* nicht den geringsten Niederschlag gefunden haben. Natürlich darf man diese platonischen Stellen nicht einfach als Ausdruck von Ciceros eigener Ansicht verstehen; die Traumeinkleidung des *Somnium Scipionis*²¹⁸ ebenso wie die besondere dialektische Technik des ersten *Tuskulanenbuches*, bei der letztlich offengelassen wird, ob die Seele sterblich ist oder nicht, schaffen genügend Distanz. Trotzdem muß man daran Anstoß nehmen, daß in *De natura deorum* eine so ausschließliche Beschränkung auf die epikureische und die stoische Tradition stattfindet. Dies gilt selbst dann, wenn man annehmen sollte, daß Antiochos von Askalon, bei dem man eine solche platonische Tradition zunächst vermuten würde, sich in der Theologie ganz der Stoa angeschlossen habe.²¹⁹ Trotz aller Unklarheiten ist daher zu erwägen, ob Cicero nicht ursprüng-

und nähert sich dem skeptischen Gleichgewicht in *De divinatione* (auf eine einheitliche Vergleichsbasis umgerechnet: fin. III/IV 1:1,35, nat. deor. II/III 1,25 : 1, div. 1 : 1,1). Aber natürlich sind nach Größe des Textverlustes in der Cottarede auch andere Zahlen möglich. Immerhin läßt sich so viel mit Sicherheit sagen, daß das Ungleichgewicht des Lucullus (1 : 1,6), das Ciceros persönlich eindeutige Entscheidung für die Erkenntnistheorie Philons widerspiegelt, in den letzten beiden Büchern *De natura deorum* keinesfalls erreicht sein konnte (vgl. Anm. 108).

²¹⁶ Ich wende mich hier also dezidiert gegen die Auffassung Gershs (S. 91) und Görlers (1994, S. 1088), die beide Cicero zum fast überzeugten stoischen Theologen machen wollten.

²¹⁷ Plan und Planänderung der philosophischen Schriften Ciceros, in: ders. (Hrsg.), Beiträge zur Hellenistischen Literatur und ihrer Rezeption. Stuttgart 1990 (*Palingenesia* 28), S. 141-153, hier: S. 149.

²¹⁸ Dazu Görgemanns (1968).

²¹⁹ Dies ist die Meinung von Görler (1994), S. 949ff. Manche Interpreten, voran W. Theiler (*Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930, ND 1964, S. 15, 17, 40f; aufgenommen u.a. von Dillon, der aber S. 88f gerade in der Theologie keine großen Ab-

lich neben den in *De natura deorum* ausgeführten Teilen weitere, insbesondere platonische Lehren in sein *corpus philosophicum* integrieren wollte. Von diesen könnte man dann vielleicht sogar erwarten, daß ihnen ein relativ höherer Probabilitätsgrad als der stoische Theologie in *De natura deorum* zugewiesen werden sollte. Das überaus vorsichtige Schlußbekenntnis Ciceros in *De natura deorum*, das von skeptischer ἐπιποχή so weit nicht entfernt ist, wäre dann nicht Ciceros letztes Wort in der Theologie gewesen.

2.4.4 *Divinatio*

Es bleibt noch Ciceros Einstellung zur *divinatio*. Sie wird zur letzten und entscheidenden Bewährungsprobe für die Aussagekraft der Längenverhältnisse in den Redenpaaren, weil in diesem Fall die durch das ausgeglichene Zahlenverhältnis nahegelegte Dialoginterpretation - völlige ἐπιποχή auf Seiten Ciceros - von der herkömmlichen Auffassung radikal abweicht. Die meisten bisherigen Interpreten haben nämlich angenommen, daß die engagierte Widerlegung der *divinatio* im zweiten Buch der Schrift ganz Ciceros eigener Ansicht entspreche. Sie schreiben ihm also, um es klar auszudrücken, nicht bloß Skepsis, sondern geradezu eine feste Überzeugung von der Nichtexistenz der *divinatio* zu²²⁰ oder meinen - so unlängst Luciana Repici - , daß Cicero bei allem skeptischen Zweifel die Nichtexistenz der *divinatio* für das Wahrscheinlichere halte. Wäre dies jedoch Ciceros Einstellung in *De divinatione*, dann könnten die Längenverhältnisse von

weichungen von der Stoa erkennen will) haben bei Antiochos platonisches Gedankengut finden wollen, das dann später im Neuplatonismus wieder wirksam geworden sei; umfassende Dokumentation der Forschung bei Görler a.a.O. S. 951. Eine sichere Entscheidung scheint angesichts der doch sehr spärlichen Bezeugung schwierig. Noch unsicherer ist es jedoch, mit Görler (S. 951) und Dillon (S. 88f) aus *nat. deor.* 1,16f herauszulesen, Cicero habe selbst die Theologie des Antiochos mit derjenigen der Stoa gleichgesetzt. Die Dialogszene spielt sich vielmehr so ab: Cicero kommt zu der aus Velleius, Balbus und Cotta gebildeten Gesprächsrunde hinzu und stellt fest, daß nun nur noch Piso (der „Antiocheer“ von *de finibus*) fehle, damit jede der vier hauptsächlichen Philosophenschulen vertreten sei. Cotta erinnert daraufhin, daß Antiochos jüngst in einem Buch dargelegt habe, daß seine Schule der Sache nach dasselbe lehre wie die Stoa - was der Stoiker Balbus entrüstet zurückweist. Allerdings sprechen beide hier nur von der Ethik; und in der Tat weiß Cicero (so die szenische Fiktion) an dieser Stelle noch gar nicht, daß das eigentliche Gesprächsthema die Theologie ist. Was Cicero mit dieser Dialogszene meint, ist unklar; aber es bleibt festzuhalten, daß gerade er zu Beginn von einer generellen Abweichung des Antiochos von der Stoa ausgeht (das fiktive Dialogdatum liegt im übrigen zwischen 77 und 75; die Dialogperson Cicero hat also ihren Athenaufenthalt des Jahres 79 mit der persönlichen Bekanntschaft des Antiochos bereits hinter sich).

²²⁰ Hirzel (*Dialog*) I, S. 538; Philippon Sp. 1161; Pease S. 12f; Bringmann S. 173; Gelzer S. 335; Süß S. 122 (zu seiner falschen Abwertung der Quintusrede s. unten S. 92); Goar S. 96, S. 98, S. 102; Momigliano S. 209ff; Schäublin 1991, S. 395, S. 417 (mit vorsichtiger Zurückhaltung); P. L. Schmidt S. 210, S. 217; Döring S. 54; v.d. Bruwaene S. 183; zuletzt Lévy (1992), S. 584f.

Rede und Gegenrede nicht mehr ohne weiteres als Indiz für das inhaltliche Gewicht von Rede und Gegenrede gewertet werden, da ja dann konsequenterweise die Gegenrede Ciceros wesentlich länger sein müßte als die Rede des Quintus. Nun beginnt sich aber in den letzten Jahren die bisherige *communis opinio* aufzulösen. Malcolm Schofield und Mary Beard haben in zwei (in gegenseitigem Kontakt entstandenen) Aufsätzen die These aufgestellt, das Ziel der Schrift *De divinatione* sei nicht die Widerlegung der *divinatio*. Schofield glaubte zwar, daß Cicero selbst grundsätzlich hinter der Kritik des zweiten Buches stehe,²²¹ die Darstellung aber insgesamt so angelegt habe, daß der Leser je nach seinen eigenen Vorlieben sich auch zur Ansicht des Quintus bekennen könne; das Werk sei bewußt auf Mehrdeutigkeit angelegt.²²² Noch weiter ging Mary Beard. Sie nahm an, daß Cicero selbst noch gar nicht zu einer eigenen Überzeugung durchgefunden habe, sondern daß die Schrift den philosophischen Diskurs referiere, der in jener Zeit, als die aufgeklärten Vorstellungen der griechischen Philosophen mit der Tradition der römischen Divinationspraxis konfrontiert wurden, in Rom stattfand.²²³ Ein wichtiges Argument war sowohl für Schofield wie für Beard²²⁴ die auch von uns beobachtete skeptische ἐποχή, die Cicero am Schluß des zweiten Buches ausspricht;²²⁵ darüber hinaus wertete Beard auch die Wahl des Bruders Quintus als Gesprächspartner als einen Hinweis auf das beabsichtigte Gleichgewicht der Reden.²²⁶

Die Überlegungen Beards und Schofields zeigen also, daß man bereits ohne Berücksichtigung der Redenlängen den Eindruck haben kann, Cicero wolle in *De divinatione* die Existenz der *divinatio* nicht widerlegen, sondern nur in Zweifel ziehen. Da sich nun in allen anderen Dialogen die Redenlängen sinnvoll als Ausdruck der beabsichtigten inhaltlichen Gewichtung interpretieren lassen, ist man berechtigt, hier in der ungefähren Längengleichheit von Rede und Gegenrede ein weiteres Argument für die Richtigkeit der von Beard und Schofield entwickelten Dialogdeutung zu sehen. Ihre und unsere Beobachtungen und Schlüsse stützen und ergänzen sich gegenseitig.

Ein weiteres Argument für die wirkliche skeptische ἐποχή Ciceros ergibt sich daraus, daß Cicero mit solch unentschiedenem Zweifel nicht allein stünde. Ausgerechnet für den Stoiker Panaitios ist diese Einstellung bezeugt. Cicero berichtet darüber (was wohl kein Zufall ist) gerade im Vorwort zu *De divinatione* (1,6):

²²¹ S. 57.

²²² S. 63 „A Chinese box like this does not have, and can never have had, a single meaning.“

²²³ S. 35, S. 44ff.

²²⁴ Schofield S. 63, Beard S. 35.

²²⁵ Siehe oben S. 21.

²²⁶ S. 44.

Sed a Stoicis vel princeps eius disciplinae, Posidoni doctor, discipulus Antipatri, degeneravit Panaetius nec tamen ausus est negare vim esse divinandi, sed dubitare se dixit.²²⁷

So weit ist die Interpretation des Dialogs *De divinatione* in sich schlüssig. Ein ernstes Problem ergibt sich jedoch, wenn wir darauf sehen, wie sich Cicero an anderen Stellen über die *divinatio* geäußert hat. Von Interesse sind hier nicht so sehr die Reden, deren einschlägige Bemerkungen - vor allem die Rede *De haruspicum responso* (darin besonders §§18ff) ist hier wichtig - durch die im jeweiligen Fall gesetzten Argumentationsziele und durch die Konventionen der öffentlichen Sprache geprägt sind; sie dürfen nicht unmittelbar als persönliche Äußerungen Ciceros gewertet werden. Wichtig ist jedoch die Sakralgesetzgebung im zweiten Buch *De legibus*. Hier findet sich nämlich eine ausführliche persönliche Stellungnahme zur *divinatio*. Auf die Frage des Atticus, welche Stellung er in der Kontroverse zwischen den Auguren Marcellus und Appius Claudius einnehme, von denen der erste die *divinatio* nur als politisches Instrument anerkenne, der zweite ihr auch Wahrheitsgehalt zubillige, gibt Cicero eine Stellungnahme ab, die, wenn sie auch merkwürdig sperrig formuliert ist,²²⁸ doch eindeutig auszufallen scheint (§32):

Egone? Divinationem, quam Graeci *μαντικήν* appellant, esse sentio, et huius hanc ipsam partem quae est in avibus ceterisque signis disciplinae nostrae.

Darauf folgen sogar noch zwei ausführliche Begründungen; zunächst ein regelrechter Syllogismus (§33):

Si enim²²⁹ deos esse concedimus, eorumque mente mundum regi, et eosdem hominum consulere generi, et posse nobis signa rerum futurarum ostendere, non video cur esse divinationem negem. Sunt autem ea quae posui, ex quibus id quod volumus efficitur et cogitur.

Das zweite Argument für die Existenz der *divinatio* geben die zahlreichen Beispiele erfolgreicher Zeichendeutung durch frühere Auguren (§33).

Mit der späteren Schrift *De divinatione*, zumal wenn man aus ihr wie bisher üblich die völlige Ablehnung der *divinatio* herausliest, scheint diese Stellung-

²²⁷ Vgl. auch Luc. 107 *cum Panaetius, princeps prope meo quidem iudicio Stoicorum, ea de re dubitare se dicat ... seque ab adsensu sustineat*. Vgl. dazu insgesamt Panaitios fr. 70-74. Pease (zu div. 1,6) erwägt aufgrund von Diog. Laert. 7,149, Epiphanius adv. haeres. 2,3,9 und Cic. div. 1,12, ob Panaitios vielleicht sogar ein überzeugter Gegner der *divinatio* gewesen sei. In unserem Zusammenhang kann die Frage allerdings offen bleiben, da Ciceros Meinung über Panaitios, auf die es hier allein ankommt, völlig eindeutig ist.

²²⁸ Die Überlieferung des Textes ist allerdings problematisch; die modernen Herausgeber kommen ohne die Athetese eines *quod* nach *signis* und die Übernahme der Madvig'schen Konjektur *si enim* für das überlieferte *summos* im folgenden Satz nicht aus.

²²⁹ Siehe vor. Anm.

nahme in eklatantem Widerspruch zu stehen. Man hat diesen Widerspruch auf zweierlei Weise zu erklären versucht (die Kombination beider Erklärungen findet sich bei François Guillaumont²³⁰):

1) Die beiden Aussagen gehörten verschiedenen Ebenen an. Während es in *De divinatione* um die philosophische Theorie und die persönliche Überzeugung Ciceros gehe, sei in *De legibus* die Staatsreligion gemeint, die um des Staates willen auch aufrecht erhalten werden müsse, wenn sie der Wahrheit nicht entspreche.²³¹

2) Zwischen *De legibus* und *De divinatione* habe Cicero seinen Standpunkt geändert.²³²

Es steht völlig außer Zweifel, daß mit der ersten der genannten Erklärungen ein ganz wesentlicher Unterschied zwischen *De divinatione* und *De legibus* bezeichnet ist. Die Divinationspraktik als Teil des Staatskultes und als Mittel, Einfluß auf politische Vorgänge zu nehmen, wurde dadurch, daß die führenden Vertreter des Staates nicht mehr daran glaubten oder daß die Philosophen ihren Wahrheitsgehalt bestritten, nicht im mindesten entwertet; die Unterscheidung, die Varro zwischen *theologia civilis* und *theologia naturalis* getroffen hat, erhält hier ihren praktischen Anwendungsfall.²³³ Die Förderung des Staatswohls liefert in der Antike ganz selbstverständlich die moralische Rechtfertigung dafür, das ungebildete Volk auch in religiösen Vorstellungen befangen zu halten, deren Inhalt von den Staatslenkern selbst nicht akzeptiert wurde; Cicero konnte dies im übrigen auch bei dem von ihm verehrten Platon ausdrücklich begründet finden.²³⁴

²³⁰ S. 140

²³¹ So v.d. Bruwaene S. 184, Pease (Kommentar zu *De divinatione*) S. 11, S. 16; Troiani S. 933f; Mandel S. 85, S. 107; Kroymann S. 128; K. Döring S. 54; Linderski S. 23, J. Blänsdorf, >Augurenlächeln< - Ciceros Kritik an der römischen Mantik, in: H. Wißmann (Hrsg.), *Zur Erschließung von Zukunft in den Religionen*. Würzburg 1991, S. 45-65. Eine ausführliche Sammlung von antiken Literaturstellen, an denen ‚private‘ und ‚öffentliche‘ Meinung unterschieden werden, bietet Pease zu *nat. deor.* 1,61. - Wenig überzeugend scheint mir die Ansicht Linderskis a.a.O. zu sein, der äußerliche Widerspruch zwischen *De divinatione* und *De legibus* spiegele auch den Unterschied zweier verschiedener Theorien der *auguratio* wider.

²³² So vor allem P. L. Schmidt S. 216; vor ihm Rambaud, *Cicéron et l'histoire Romaine*, Paris 1953, S. 84ff, Büchner S. 413, Schofield S. 63, Anm. 30, Momigliano S. 205ff; zuletzt Lévy (1992), S. 584ff, der Ciceros Abkehr vom Glauben an die *divinatio* mit der Enttäuschung darüber begründet, daß die Mantik im Zusammenhang mit den politischen Aktionen Cäsars sich als völlig untauglich erwiesen habe.

²³³ Vgl. z.B. Linderski S. 23, Döring S. 53f. Ob Cicero speziell die varronische Einteilung der Theologie gekannt hat (dagegen z.B. Schofield S. 63, Anm. 30), tut hier nichts zur Sache.

²³⁴ *Politeia* 382Aff, 415Aff, 459Cff; *Nomoi* 889Eff, 908Bf. Siehe dazu K. Döring S. 50-52, Linderski S. 13-21, die beide zwar die Platonstellen anführen, aber bei der Behandlung Ciceros einen direkten Einfluß Platons nicht einmal erwägen.

Diese Erklärung vermag jedoch zwar den Widerspruch zwischen der Sakralgesetzgebung in *De legibus* insgesamt und dem kritischen Ansatz in *De natura deorum* und in *De divinatione* hervorragend erklären, bleibt aber speziell für §§32ff des zweiten Buches unbefriedigend. Das Problem besteht ja darin, daß Cicero sich dort persönlich für die Existenz der *divinatio* ausspricht, ja daß er die dort referierte Ansicht des Auguren Marcellus, die Auspizien seien nur um des Staates willen erfunden worden, ausdrücklich zurückweist. Es ist kein Grund erkennbar, warum Cicero in *De legibus* nicht ebenso zwischen der Frage nach der wirklichen Existenz der *divinatio* und der Frage ihrer staatspolitischen Notwendigkeit hätte unterscheiden können, wie er dies im zweiten Buch *De divinatione* klar tut;²³⁵ wenn er in *De divinatione* darauf hinweist, daß Quintus und er im privaten Gespräch ohne Rücksichten auf die öffentliche Wirkung sprechen könnten,²³⁶ so gilt dies ebenso für die erlauchte kleine Runde in *De legibus*. Schließlich wird ja dort ganz offen davon gesprochen, daß der Augur (!) Marcellus die *divinatio* ausschließlich als Instrument der Politik verstehe - er machte also aus seiner skeptischen Haltung gar keinen Hehl. Überhaupt waren Zweifel und Kritik an der *divinatio* in Ciceros Zeit so verbreitet, daß sich niemand sonderlich erregt hätte, wenn auch Cicero in *De legibus* seine Unsicherheit oder seinen Unglauben offen bekennen würde.²³⁷

Vor allem aber muß jeder Versuch, das positive Bekenntnis in *De legibus* mit dem Zweck dieser Schrift und mit Ciceros Rolle als Augur zu begründen, daran scheitern, daß es im Kontext des zweiten Buches verblüffenderweise ziemlich gleichgültig ist, ob es wahre *divinatio* gibt oder nicht. Denn Cicero selbst gibt zu, daß die alte Kunst der Auguren ganz verloren gegangen sei (§33):²³⁸

Sed dubium non est quin haec disciplina et ars augurum evanuerit iam et vetustate et negligentia. Ita neque illi adsentior qui hanc scientiam negat umquam in nostro collegio fuisse, neque illi qui esse etiam nunc putat. Quae mihi videtur apud maiores fuisse duplex, ut ad rei publicae tempus non numquam, ad agendi consilium saepissime pertineret.

Dieser Satz bedeutet doch, nimmt man ihn ernst, nichts anderes, als daß der Augur Cicero öffentlich erklärt, die von ihm und anderen in der Gegenwart praktizierten Rituale hätten keinen Wahrheitswert - und damit reduziert er sie selbst auf

²³⁵ 2,28; 43; 70; 74; 75; 148.

²³⁶ 2,28; Troiani S. 934.

²³⁷ In der Rede *De haruspicum responso* muß er, bevor er den Bescheid der Seher behandelt, sogar erst ausdrücklich klarstellen, daß er kein Religionsverächter sei (§18): *Neque is sum qui, si cui forte videor plus quam ceteri qui aequae atque ego sunt occupati versari in studio litterarum, his delecter aut utar omnino litteris quae nostros animos deterrent atque avocant a religione*. Offensichtlich setzte man bei einem Mann, der sich viel mit Literatur und Philosophie abgab, bereits voraus, daß er für Religion im herkömmlichen Sinn möglicherweise nicht viel übrig hatte; denkbar ist, daß Cicero hier ganz konkret auf die epikureische Philosophie anspielt.

²³⁸ Ganz richtig hebt Lévy (1992) S. 584 diesen Punkt hervor.

ihre Rolle als Instrument der Politik. Sein Bekenntnis zur Augurenkunst ist rein theoretisch;²³⁹ verwirklicht sieht er diese Kunst in Rom nur in grauer Vergangenheit;²⁴⁰ und selbst da war es *non numquam* bereits üblich, zu rein politischen Zwecken Götterzeichen vorzutauschen. Man könnte nun vermuten, daß Cicero den Verfall der Augurenkunst als bedauerliche Defizienz betrachte, die in einem im Sinne von *De legibus* organisierten idealen Staat unbedingt behoben werden müsse:²⁴¹ Doch hiervon ist im Text mit keinem Wort die Rede. Die allgemeinen Bemerkungen zu den Auguren §31 betonen ausschließlich die politische Bedeutung und Verantwortung ihrer Tätigkeit, und der Augur Marcellus, der die Existenz einer wahren Augurenkunst grundsätzlich leugnete, wird in keiner Weise kritisiert. Nachdem Cicero festgestellt hat, daß es heute keine wahre *auguratio* mehr gebe, stimmt Atticus zu (§34), und das Thema wird ohne weiteren Kommentar abgeschlossen.

Aus diesen Beobachtungen sind zwei Schlüsse zu ziehen. Einmal führt kein Weg daran vorbei, das Bekenntnis Ciceros in *De legibus* als seine persönliche Ansicht, nicht als die „offizielle“ Ansicht des Augurs Cicero zu verstehen. Damit ergibt sich unleugbar ein Widerspruch zu Ciceros Position in *De divinatione* (wie man diese auch immer deuten mag), und somit die zwingende Notwendigkeit, eine gewisse Veränderung von Ciceros Standpunkt in den Jahren zwischen der Abfassung beider Schriften anzunehmen.

Zum anderen hat dieses Bekenntnis nur eine sehr eingeschränkte Bedeutung. Es geht nicht darum, daß man als Römer an die *divinatio* glauben müsse oder daß Cicero, als er *De legibus* schrieb, den überlieferten Divinationspraktiken Wahrheitsgehalt zugemessen hätte. Er bekennt, daß er grundsätzlich an die Existenz der *divinatio* glaubt; der Wahrheitsgehalt der „real existierenden“ *auguratio* wird mit klaren Worten bestritten; wie es mit den anderen Formen der *divinatio* (Traumdeutung, Orakel usw.) steht, erfahren wir aus dem Text nicht.

²³⁹ Dies gilt, zumindest was den Text von *De legibus* angeht, wohlgemerkt nicht für andere Formen der *divinatio* (z.B. die Traumdeutung), die ja in Ciceros Generalklausel *divinationem esse sentio* ebenfalls enthalten sind; ob auch hier die gegenwärtige Praxis völlig wertlos ist, bleibt in *De legibus* unerörtert.

²⁴⁰ Für Rom gibt dies übrigens auch Quintus Cicero in seiner Rede für die Existenz der *divinatio* offen zu (div. 1,25): *Auspicia vero vestra quam constant, quae quidem nunc a Romanis auguribus ignorantur (bona hoc tua venia dixerim), a Cilicibus Pamphylis Pisidis Lyciis tenentur*. Daß andere Völker auch in der Gegenwart noch an die Wahrheit der *divinatio* glauben, erwähnt auch Cicero leg. 2,33. Bezeichnenderweise gibt er dort jedoch nicht etwa zu, daß diese Völker heute noch wahre Divinationspraktiken besäßen, sondern lediglich, daß sie heute noch daran glaubten, weil die *vetustas* deren Wahrheit bewiesen habe.

²⁴¹ So bereits P. L. Schmidt S. 215.

Die von Cicero gewählten Formulierungen schränken sein Bekenntnis noch weiter ein. Wie man nämlich längst gesehen hat,²⁴² spricht aus seinem Bekenntnis zur *divinatio* alles andere als tief überzeugte Zustimmung. Vor allem die zurückhaltende Art, mit der Cicero den Schluß des Syllogismus zieht, fällt auf (§32): *non video cur esse divinationem negem*.²⁴³ Das ist bedeutend weniger als etwa z.B. ein *dubium esse non potest quin divinatio sit*. Hält man die Formulierung daneben, mit der Cicero später den zweifelnden Standpunkt des Panaitios beschreibt (div. 1,6 *nec tamen ausus est negare vim esse divinandi, sed dubitare se dixit*),²⁴⁴ stellt man überrascht fest, daß sich beide Aussagen gar nicht widersprechen - sowohl Cicero als auch Panaitios lehnen die Negation der *divinatio* ab. Der Zweifel bleibt in beiden Formulierungen offen.

Mit diesen Beobachtungen erscheint der Widerspruch zwischen *De legibus* und *De divinatione* in neuem Licht. Solange man davon ausging, daß die Negation der *divinatio* im zweiten Buch dieser späteren Schrift Ciceros eigenes, letztes Wort sei, war es völlig unmöglich, auch bei Anerkennung skeptischer Züge in *De legibus* beide Schriften in Übereinstimmung zu bringen.²⁴⁵ Eine neue Situation ergibt sich jedoch, wenn man, der These Beards und Schofields folgend, die durch das Gleichgewicht der Redenlängen unterstützt wird, in *De divinatione* den Ausdruck eines grundsätzlichen Zweifels von seiten Ciceros sieht. Dann nähern

²⁴² Auf die skeptischen Züge dieser Stelle haben vor allem Kroymann und Goar den Blick gelenkt; vgl. außerdem z.B. P. L. Schmidt S. 215: „anders als die Stoiker Balbus und Quintus legt sich Cicero trotz des scheinbar eindeutigen Einsatzes von §32 ... letztlich nicht völlig fest.“. Goar (S. 101) hält Ciceros Bekenntnis mehr für „a refusal to deny than a truly positive statement of belief.“ Allerdings hat man es versäumt, zwischen Ciceros Grundsatzaussage und seinen Feststellungen über die Divinationspraktiken der Gegenwart zu unterscheiden. Daß die wahre Augurenkunst vergessen ist, daß bereits die *maiores* die *auguratio* zu politischen Zwecken verwendet haben, sind, entgegen Kroymanns (S. 120f) und Goars (S. 101) Ansichten, nicht Anzeichen grundsätzlichen Zweifels auf seiten Ciceros; ebensowenig darf man es als „flauen Kompromiß“ (Kroymann S. 120) auffassen, wenn sich Cicero am Ende weder der Ansicht des Auguren Marcellus noch der des Appius anschließt. Kroymann (a.a.O.) liest darüber hinaus aus dem einleitenden *egone* (§32: zitiert oben S. 68) heraus, daß Cicero sich bei dieser Frage nicht ganz wohl fühle. In Wahrheit nimmt diese Partikel recht natürlich das betonte *tu* in der Frage des Atticus auf (§32 *Hac tu de re quaero quid sentias*). Immerhin zeigt die Formulierung, wie ich meine, aber doch klar, daß es hier ausschließlich um die persönliche Ansicht Ciceros geht, nicht um das Verständnis der *auguratio* im Rahmen der Sakralgesetzgebung dieses Buches. Einen weiteren Zweifel will Kroymann schließlich darin sehen, daß die eine Prämisse des als Beweis angeführten Syllogismus (zitiert oben S. 68) nur lautet *et posse nobis signa rerum futurarum ostendere* (Kroymann spricht von einer „erschlichenen Prämisse“). Doch in Wahrheit mußte Cicero so formulieren; hätte er die Aussage, daß die Götter den Menschen Zeichen geben, bereits in die Prämisse direkt hineingelegt, wäre eine Tautologie, kein Syllogismus zum Beweis der *divinatio* herausgekommen.

²⁴³ Goar S. 101 nennt diese Aussage „less than whole-hearted.“

²⁴⁴ Siehe oben S. 67.

²⁴⁵ Vgl. bereits P. L. Schmidt S. 218.

sich die in beiden Schriften vertretenen Positionen doch ein großes Stück einander an. Es stehen sich nicht überzeugte Affirmation und Negation gegenüber, es gibt keinen radikalen Sinneswandel,²⁴⁶ sondern allenfalls eine Akzentverschiebung:²⁴⁷ In *De legibus* betont Cicero die grundsätzliche Möglichkeit, daß es echte *divinatio* geben könne, klammert aber die gegenwärtige Augurenpraxis aus, referiert gegenteilige Meinungen ohne Kritik und läßt selbst vorsichtigen Zweifel durchblicken. In *De divinatione* steht dagegen der Zweifel und damit die skeptische *ἐποχή* im Vordergrund. Damit ergibt sich insgesamt doch ein wahrscheinlicheres Bild als bei der Annahme, Cicero habe zwischen seinem 50. und seinem 60. Lebensjahr seine Einstellung zu einer (für den antiken Menschen) so zentralen Frage wie der Existenz echter *divinatio* radikal geändert. Auch der Vergleich mit *De legibus* spricht daher deutlich dafür, daß Cicero in *De divinatione* nicht überzeugter Leugner jeglicher *divinatio* ist, sondern lediglich echte *ἐποχή* übt.

2.4.5 Der *dissensus philosophorum* im *Lucullus*

Die im bisherigen entwickelten Probabilitätsgrade der einzelnen philosophischen Lehren werden zusammengefaßt auch an einem ciceronischen Text deutlich, in dem man dies nicht ohne weiteres erwarten würde. Ciceros Rede im *Lucullus*, mit der er die Unmöglichkeit sicherer Erkenntnis beweisen will, enthält gegen Ende einen längeren Abschnitt, in dem der *dissensus* der Philosophen in der Physik (§§116-128), der Ethik (§§128-141) und Logik (Erkenntnistheorie, §§141-146) vorgeführt und daraus die Unmöglichkeit sicherer Erkenntnis abgeleitet wird. Man erwartet nun, daß Cicero hierfür alle philosophischen Kontroversen unterschiedslos verwendet,²⁴⁸ - und stellt überrascht fest, daß dies gar nicht der Fall ist, sondern daß Cicero ganz behutsam auch eigene Meinungen durchscheinen läßt.²⁴⁹

²⁴⁶ Den Ausdruck „complete volte-face“ gebrauchte Goar S. 101.

²⁴⁷ Man mag, was *De legibus* angeht, darauf hinweisen, daß Cicero, der kurz vor der Abfassung dieser Schrift selbst Augur geworden war, von einer frischen Begeisterung für sein Amt getragen war (so P. L. Schmidt S. 216), und daß überhaupt in *De legibus* eine Sympathie für altstoische Maximen erkennbar ist, die über das in den späteren Schriften anzutreffende Maß hinausgeht (P. L. Schmidt S. 197ff, S. 220). Schließlich wäre auch noch zu berücksichtigen, daß die Schrift *De legibus* nicht vollendet wurde und zu dem Zeitpunkt, als Cicero *De divinatione* schrieb, nicht veröffentlicht war; sie fehlt ja in der berühmten Aufzählung der philosophischen Schriften *div. 2,1ff*. Den Lesern von *De divinatione* gegenüber bestand also kein Erklärungsbedarf für Ciceros abweichende Haltung (wichtiger mündlicher Hinweis von Wilfried Stroh).

²⁴⁸ Daß Cicero so vorgehe, behauptet (zu Unrecht) Ryan S. 116ff.

²⁴⁹ Cupaiuolo S. 83 und S. 84f mit Anm. 144 nimmt beiläufig von dieser Differenzierung Notiz, ohne jedoch die erforderlichen Konsequenzen für Ciceros philosophische Ansichten und erkenntnistheoretische Vorstellungen zu ziehen. Am besten hat Görler (1997) S. 49ff die versteckten persönlichen Ansichten Ciceros herausgearbeitet. Dennoch

Bei der Physik liegt der Akzent ganz auf der Schwierigkeit und Dunkelheit der Materie, die überhaupt keine sicheren Aussagen zulasse;²⁵⁰ immerhin solle man sich um des intellektuellen Vergnügens willen auch mit diesen Dingen beschäftigen und sich freuen, wenn man dabei wenigstens hin und wieder auf eine wahrscheinliche Theorie stoße.²⁵¹ Beiläufig werden auch die Themen der Schriften *De divinatione*, *De fato* und *De natura deorum* gestreift. *Divinatio*, *Fatum* und Weltentstehung durch göttlichen Plan scheint Cicero zunächst abzulehnen (§126):

Nec enim divinationem quam probatis ullam esse arbitror, fatumque illud esse quo omnia contineri dicitis contemno; ne exaedificatum quidem hunc mundum divino consilio existimo.

Doch man muß weiter lesen. Unmittelbar anschließend schränkt Cicero nämlich seine Kritik sogleich wieder ein:

Atque haud scio an ita sit; sed cur rapior in invidiam? ²⁵² licetne per vos nescire quod nescio, an Stoicis ipsis inter se disceptare, cum is non licebit?

Persönlich kann er sich also für keine Meinung entscheiden; sein völliges Nichtwissen entspricht hier (ohne daß allein hieraus zunächst etwas abzuleiten wäre) der tatsächlich geübten skeptischen ἐποχή in *De divinatione*. Bei der Frage der Götternatur werden Zenon und Kleantes gegeneinander ausgespielt (§126 Mitte); der viel bedeutendere Gegensatz zwischen der Stoa und Epikur in der Frage, ob die Götter für die Welt sorgen oder nicht, wird - was Zufall sein kann, aber doch immerhin erwähnenswert ist - gar nicht behandelt.

Die Eigenart dieses Abschnitts wird erst richtig ersichtlich, wenn man dagegen den Abschnitt über die Ethik (§§129ff) stellt. Cicero beginnt hier mit einer langen

ist es notwendig, hier den Text noch einmal genau durchzugehen und auf die Stimmigkeit mit den bisher gemachten Beobachtungen zu prüfen.

²⁵⁰ §116 *estne quisquam tanto inflatus errore ut sibi se illa scire persuaserit?* §117 *fin-ge aliquem nunc fieri sapientem, nondum esse: quam potissimum sententiam eliget aut disciplinam? etsi quamcumque eliget insipiens eliget, sed sit ingenio divino: quem unum e physicis potissimum probabit? nec plus uno poterit.* §122 *latent ista omnia Luculle crassis occultata et circumfusa tenebris, ut nulla acies humani ingenii tanta sit, quae penetrare in caelum, terram intrare possit.*

²⁵¹ §127 *indagatio ipsa rerum cum maximarum tum etiam occultissimarum habet oblectationem; si vero aliquid occurrit, quod veri simile videatur, humanissima complectur animus voluptate.*

²⁵² Die Übersetzung von Broemser („Aber weshalb lasse ich mich zu solch scharfem Ton hinreißen?“) verfehlt den Sinn des Textes. Cicero meint hier: „Aber warum reagiert man unwillig auf mich, wenn ich offen sage, daß ich von diesen Dingen kein sicheres Wissen habe?“ Das bezieht sich darauf, daß Cicero §125 voraussetzt, Dogmatiker wie Lucullus würden ihn bedrängen, er solle sich doch endlich für eine philosophische Ansicht entscheiden. Dies hatte er zunächst damit zurückgewiesen, daß er sich ausmalte, wie Lucullus (als der Stoa nahestehender Antiocheer) reagieren würde, wenn er sich zu Demokrits (praktisch gleichgesetzt mit Epikurs) Atomphysik bekennen würde: Sie würden aufschreien (§125 Ende) *nihil sentire est melius quam tam prava sentire.*

Aufzählung von Telosformeln (§§129-131), die dadurch bereits sofort reduziert wird, daß einige Lehren als endgültig überholt aus der Diskussion ausgeschlossen werden (§130). Die Frage, wem von den übrigen Philosophen man sich anschließen soll, wird dann ganz und gar nicht indifferenter Skepsis überlassen (§132):²⁵³ *ad vos nunc refero quem sequar; modo ne quis illud tam ineruditum absurdumque respondeat ‚quemlibet, modo aliquem‘ - nihil potest dici inconsideratius*. Wohin er selbst tendiert, gibt er gleich bekannt: *Cupio sequi Stoicos. licetne - omitto per Aristotelem, meo iudicio in philosophia prope singularem - per ipsum Antiochum, qui appellabatur Academicus?* Er neigt also der Stoa zu, hat lediglich noch Zweifel, ob nicht die Position des Antiochos doch vorzuziehen sei. Tatsächlich wird §§133-137 ausführlich die Schwierigkeit, sich zwischen der Stoa und der gemäßigeren Ethik des Antiochos zu entscheiden, entwickelt; daß man etwa auch Epikur zuneigen könne, der bei der Aufzählung der Telosformeln sehr wohl (§131) genannt worden war, wird erst gar nicht erwogen. Die Situation am Ende von *De finibus*, wo nur ein gewisses Schwanken zwischen Stoa und Antiochos übrigbleibt, die Ethik Epikurs aber endgültig abgetan ist, findet sich im Grunde bereits hier vorweggenommen. §138 erfolgt ein Neuansatz mit einem Ausspruch Chrysipps, es gebe nur drei mögliche Telosformeln, *virtus, voluptas* oder ihre Kombination.²⁵⁴ Wiederum werden die verschiedenen Möglichkeiten durchgespielt, diesmal allerdings auch die *voluptas* mit in die Diskussion einbezogen. Ganz nebenbei fügt der Skeptiker Cicero aber auch hier sein eigenes Credo ein (§139): *a Polemonis et Peripateticorum et Antiochi finibus non facile divellor nec quicquam habeo adhuc probabilius*. Die Diskussion endet in der direkten Konfrontation von *virtus* und *voluptas*, bei der Cicero referiert, was Chrysipp und die Vertreter der *voluptas* (erkennbar, wenn auch nicht namentlich bezeichnet, die Epikureer) über die *voluptas* sagen. Eine Entscheidung, wer recht hat, trifft Cicero nach außen hin nicht - dennoch gibt er seine Ansicht deutlich zu erkennen: Die Argumente gegen die *voluptas* erscheinen im Indikativ als Aussagen des Autors,²⁵⁵ während die Ansicht der *voluptas*-Philosophen nur als Referat in indirekter Rede mitgeteilt wird.²⁵⁶

Das Bemerkenswerte in Ciceros Argumentation besteht also darin, daß Cicero nicht in beliebiger Weise jeden *dissensus philosophorum* als Beleg für die Notwendigkeit skeptischer ἐπιτοχή heranzieht, sondern sich auf Fälle konzentriert, wo wir nach dem Ausweis der anderen philosophischen Dialoge und seiner sonstigen

²⁵³ Bei der Physik hatte Cicero §117 im voraus keinerlei einschränkende Bemerkung dieser Art gemacht.

²⁵⁴ Hierzu ausführlich unten S. 137ff.

²⁵⁵ §140 *alteram si sequare (i.e. voluptatem) multa ruunt et maxime communitas cum hominum genere ...*

²⁵⁶ Ebd. *audi contra illos qui nomen honestatis a se ne intellegi quidem dicant (nisi forte quod gloriosum sit in vulgus id honestum velimus dicere), fontem omnium bonorum in corpore esse ...*

Äußerungen eine wirkliche Entscheidungsunsicherheit Ciceros annehmen können. Besonders deutlich wird dabei auch das Gefälle, das für Cicero in der möglichen Erkenntnisgewißheit zwischen Physik und Ethik besteht;²⁵⁷ während bei der Physik die Schierigkeit betont wird, sich überhaupt für irgendeine Lehre zu entscheiden, bleiben in der Ethik bei weitem nicht alle Möglichkeiten offen.²⁵⁸ Gerade in dem Abschnitt, mit dem Cicero vordergründig nur die Unmöglichkeit sicherer philosophischer Erkenntnis beweisen will, läßt er, beinahe naiv, gleich auch bereits seine probabilistischen eigenen Überzeugungen durchscheinen.

2.5. Ciceros Skeptizismus

2.5.1 Die Kontextbezogenheit skeptischer Positionsbestimmungen

Die vorliegende Untersuchung war von dem Problem ausgegangen, daß Ciceros Äußerungen über sein skeptisches Bekenntnis eine merkwürdige Schwankung zwischen agnostischer und probabilistischer Akzentuierung aufweisen: Bald behauptet Cicero, er wolle als skeptischer Akademiker sich wenigstens nach

²⁵⁷ Sieht dazu oben S. 49. Zwei weitere Stellen, an denen dieser grundlegende Unterschied zum Ausdruck kommt, finden sich Luc. 147 und acad. post. 15.

²⁵⁸ Auf die Notwendigkeit, eine Abstufung der Erkenntnisgewißheit in jedem Einzelfall einzuführen, weist auch eine ausführliche Zwischenbemerkung hin, die Cicero vor dem Abschnitt über die Ethik einfügt (§128 *Veniamus nunc ad bonorum malorumque notionem; et paulum ante dicendum est*). Die dogmatischen Physiker, so sein Vorwurf, diskreditierten mit angeblich sicheren Aussagen über höchst unsichere Dinge auch ihre Behauptungen in Fällen, wo weniger oder keine Zweifel erlaubt seien (ebd.): *Non mihi videntur considerare cum physici ista valde adfirmant earum etiam rerum auctoritatem si quae illustriores videantur amittere. non enim magis adsentiuntur nec adprobant lucere nunc quam cum cornix cecinerit tum aliquid eam aut iubere aut vetare ...* Eine im Einzelfall jeweils unterschiedliche Erkenntnisgewißheit anzunehmen, erlaube ihnen ihre erkenntnistheoretische Konzeption nicht (ebd.): *nec enim possunt dicere aliud alio magis minusve conprendi, quoniam omnium rerum una est definitio comprehendendi*. Genau dies leistet jedoch Ciceros probabilistischer Ansatz; er ermöglicht einerseits die Herausbildung positiver Meinungen, zwingt aber andererseits nicht zu einer systematisch abgerundeten Weltsicht. Wozu hat Cicero diese Zwischenbemerkung eingefügt? Auch wenn die von ihm angeführten Beispiele nur die Physik betreffen, darf man vermuten, daß er unmittelbar vor der Behandlung der Ethik auf das Thema zu sprechen kam, weil eben die Ethik für ihn zu den *res illustriores* gehörte und nicht so dunkel wie die Physik ist. Sein eigentliches Monendum dürfte hier nicht sein, daß die dogmatischen Physiker ihre Glaubwürdigkeit durch kühne, unbewiesene Behauptungen aufs Spiel setzen, sondern daß man Philosophen (gedacht ist wohl vor allem an die Stoiker), die unbewiesene physikalische Theorien mit unbedingtem Wahrheitsanspruch vertreten, auch nicht mehr glaubt, wenn sie von der Wichtigkeit der Tugend reden.

außen keiner Lehre annähern, bald versichert er uns, die Akademiker erlaubten ihm die Billigung philosophischer Lehren auf probabilistischer Grundlage und es gebe hier sogar nur einen ziemlich geringen Unterschied zu dogmatischen Positionen.²⁵⁹ Die Hinzuziehung weiterer Kriterien - der Redenlängen und der Rahmengespräche - sowie der Vergleich mit philosophischen Äußerungen Ciceros außerhalb der Spätdialoge haben ergeben, daß Cicero in den Redenpaaren des Spätwerks sehr wohl auf differenzierte Weise eine eigene Position zu den verhandelten Problemen erkennen läßt. Von da ausgehend kann man nun deutlich sehen, daß Ciceros Aussagen über seine skeptische Grundhaltung in jedem einzelnen Redenpaar sehr genau mit dem Grad seiner tatsächlichen Skepsis korrespondieren.

Äußerungen grundsätzlichen Zweifels bzw. die Verweigerung, als Skeptiker eine eigene Meinung erkennen zu lassen, finden sich in *De natura deorum* (1,10; daneben aber auch 1,12²⁶⁰ ein allgemeines Bekenntis zum Probabilismus), *De divinatione* (2,150) und *De fato* (1).²⁶¹ Nun hat sich gezeigt, daß *De natura deorum* und *De divinatione*²⁶² gerade jene beiden Dialoge sind, in denen Cicero tatsächlich in großer Unsicherheit über die behandelten Gegenstände befangen bleibt und zur ἐποχή neigt. Die Theologie ist für ihn - sieht man von der überzeugten Ablehnung der epikureischen Lehre ab - eine *quaestio obscura*, bei der er zwar der stoischen Position des Balbus eine leichte Präferenz vor dem völligen Skeptizismus seines Dialogsprechers Cotta gibt;²⁶³ ohne deswegen jedoch zum überzeugten Stoiker zu werden, insgesamt bleibt er sehr unsicher. Und in *De divinatione* hatten gerade die skeptischen Grundsatzbemerkungen Ciceros den ersten Hinweis gegeben, daß ein wirkliches Gleichgewicht von Rede und Gegen-

²⁵⁹ Siehe oben S. 21ff

²⁶⁰ *Nec tamen fieri potest ut qui hac ratione philosophentur hi nihil habeant quod sequantur ... non enim sumus i quibus nihil verum esse videatur, sed iiqui omnibus veris falsa quaedam adiuncta esse dicamus tanta similitudine ut in is nulla insit certa iudicandi et adsentiendi nota. ex quo existet illud, multa esse probabilia, quae quamquam non perciperentur, tamen quia visum quendam haberent insignem et inlustrem, his sapientis vita regetur ...*

²⁶¹ Siehe wieder oben S. 21. Nicht hierher gehören alle Stellen, an denen Cicero eine Charakterisierung der Neuen Akademie als agnostische Schule anderen Dialogpersonen in den Mund legt wie etwa *Luc. 30, nat. deor. 1,17* oder *fin. 5, 76*; das sind ja gerade die Klischeevorstellungen, gegen die sich Cicero immer wieder (z.B. *nat. deor. 1,12, off. 1,6*) zur Wehr setzt. Auch die Bemerkung *nihil affirmo fin. 2,80*, die man seit Madvig als Bekenntnis zur skeptischen Akademie verstanden hat, ist auszuschließen; Cicero möchte dort nämlich nur den Eindruck vermeiden, er halte die Berichte über die Freundschaftspflege in Epikurs Haus bedingungslos für wahr. Das ist historisch-konkrete, nicht philosophisch-methodische Skepsis.

²⁶² Zu *De fato 1* siehe unten S. 79.

²⁶³ Siehe oben S. 64.

rede beabsichtigt ist, Cicero also nicht die *divinatio* mit Überzeugung bekämpfen möchte.²⁶⁴

Dagegen stehen die skeptischen Positionsbestimmungen in *De finibus*, die ganz entschieden das philosophische *probabile* in den Mittelpunkt stellen. Auf die Vorbemerkung (1,12), die Schrift enthalte *quid nobis probaretur*, hatten wir bereits hingewiesen.²⁶⁵ Bei der Widerlegung Epikurs im zweiten Buch beruft Cicero sich zwar anfänglich auf die elenktische Tradition des Sokrates und Arkesilaos (2,1); doch betrifft dies nur die formalen Einzelheiten der Disputations-technik. Davon, daß das Ziel der elenktischen Methode etwa die Hinführung zu skeptischer *ἐποχή* sei, hören wir nichts. Im weiteren Verlauf des Buches findet sich bei der Aufzählung der Telosformeln verschiedener Philosophen sogar folgender, höchst erstaunlicher Satz (2,43):

Restatis igitur vos (*d. h. die Epikureer*); nam cum Academicis incerta luctatio est, qui nihil affirmant et quasi desperata cognitione certi id sequi volunt, quodcumque veri simile videatur.

Auch wenn Cicero hier natürlich nicht von grundsätzlicher *ἐποχή* spricht, sondern das Befolgen des *veri simile* herausstellt, ist diese Distanzierung von der Akademie Philons, wie sie auch immer im Kontext begründet sein mag,²⁶⁶ doch ein höchst merkwürdiger, von der neueren Forschung offenbar übersehener Sonderfall in den philosophischen Spätschriften.²⁶⁷ Wir werden darauf noch eingehen.²⁶⁸ Ciceros Zugehörigkeit zur skeptischen Akademie spielt dann erst wieder am Ende des fünften Buches eine Rolle. Bezeichnenderweise nimmt Cicero dort die scherzhafte Frage Pisos, ob er seinem jungen Vetter Lucius gestatte, der Ethik des Antiochos zuzustimmen, oder ob er ihn nicht doch lieber zur „Philosophie des Nichtwissens“ führen wolle,²⁶⁹ zum Anlaß, auf die Probabilitätstheorie hinzuweisen und dabei den Unterschied zu den dogmatischen Schulen sehr herunterzuspielen (§76):

Non est ista, inquam, Piso, magna dissensio: nihil enim est aliud, quam ob rem mihi percipi nihil posse videatur, nisi quod percipiendi vis ita definitur a Stoicis, ut negent quicquam posse percipi nisi tale verum, quale falsum esse non possit. itaque haec cum illis est dissensio, cum Peripateticis nulla sane.

²⁶⁴ Siehe wieder S. 48

²⁶⁵ Siehe oben S. 17.

²⁶⁶ Eine Erklärung hierzu unten S. 111.

²⁶⁷ Glucker und Steinmetz, die Ciceros Stellung zum Skeptizismus zuletzt untersucht haben, gehen darauf nicht ein. In früherer Zeit hat man (natürlich ohne Erfolg) hier einen Ansatzpunkt für Quellenkritik gesehen, so z.B. Lörcher S. 36. Lörcher macht auch gut darauf aufmerksam, daß der ganze Satz um so merkwürdiger ist, als Karneades in der Aufzählung der Telosformeln ja §42 gerade genannt worden war und die neue Akademie damit abgedeckt zu sein scheint.

²⁶⁸ Siehe unten S. 107.

²⁶⁹ §76 *an eum discere ea mavis, quae cum plane perdidicerit, nihil sciat.*

Auch im Lucullus (7f) wird, wenn auch nicht so stark wie in De finibus, die probabilistische Seite des Skeptizismus betont.²⁷⁰ Die Vorbemerkung zu De fato schließlich ist möglicherweise bewußt einschränkend formuliert (§1):

Quod autem in aliis libris feci qui sunt de natura deorum itemque in iis quos de divinatione edidi, ut in utramque partem perpetua explicaretur oratio, quo facilius id a quoque probaretur quod cuique maxime probabile videretur, id in hac disputatione de fato casus quidam ne facerem inpedivit.

Es liegt zunächst nahe, dies als eine grundsätzliche Bemerkung über die *disputatio in utramque partem* und über seine Absicht in allen Schriften vom Hortensius an bis zu De fato zu verstehen. Ausdrücklich genannt werden jedoch an dieser Stelle nur De natura deorum und De divinatione. Gewiß waren dies die letzten beiden Schriften, die Cicero vor De fato abgeschlossen hatte, weshalb ihre Erwähnung hier besonders nahe liegt.²⁷¹ Aber es sind eben auch die beiden Schriften, in denen Cicero selbst am wenigsten eine eigene Position erkennen läßt. Daher spricht viel mehr für die Annahme, daß er mit Bedacht keine anderen Schriftentitel genannt und keine allgemeinere Formulierung (z.B. *quod autem in aliis libris feci quos adhuc de philosophia edidi*) gewählt hat, weil die *Maxime quo facilius id a quoque probaretur quod cuique maxime probabile videretur* im Hortensius, den *Academici libri* und in De finibus gar nicht in der gleichen Weise gelten sollte.²⁷² Dort kam es Cicero darauf an, sehr persönlich Stellung zu beziehen und auch den Leser mit den Mitteln seiner Sprachkunst in seine eigene Richtung zu lenken: Man muß philosophieren (Hortensius), der skeptischen Erkenntnistheorie Philons ist der Vorzug vor der Dogmatik zu geben (*Academici libri*), in der Ethik ist die Lehre des Antiochos, gefolgt von der der Stoa, weitaus am probabelsten.

Gehen wir über den Kreis der Schriften mit Redenpaaren hinaus, so gibt sich Cicero in De officiis wie kaum anders zu erwarten als Probabilist (2,7); off. 3,20 leitet er aus der Probabilitätstheorie der Akademie geradezu das Recht her, auch stoische Thesen zu vertreten, wenn sie ihm nur probabel erscheinen: *Nobis autem nostra Academia magnam licentiam dat, ut, quodcumque maxime probabile*

²⁷⁰ Aus der Zweitfassung, den *Academici libri*, kennen wir nur ein allgemeines Bekenntnis zur skeptischen Akademie (Acad. 13). Wenn Cicero weiterhin seine Entscheidungsschwäche bei der Frage der Widmung der *Academica* mit der Bemerkung beklagt (Att. 13,25,3) *O Academiam volaticam et sui similem, modo huc, modo illuc*, so ist das auch nicht mehr als ein Scherz, kein grundsätzliches Bekenntnis zur ἐποχή.

²⁷¹ Der gleichzeitig mit De divinatione entstandene *Cato maior* ist als eingeschobene Schrift ohne *disputatio in utramque partem* (div. 2,3 *interiectus ... liber*) hier nicht zu berücksichtigen.

²⁷² Es sei hier auch an Ciceros Behandlung des *dissensus philosophorum* im Lucullus erinnert (siehe oben S. 73ff), wo er bei der Physik die Schwierigkeit jeder Entscheidung betont, bei der Ethik jedoch plötzlich eigenes Engagement zeigt (§132): *Ad vos nunc refero quem sequar; modo ne quis illud tam ineruditum absurdumque respondeat, quem lubet, modo aliquem': nihil potest dici inconsideratius.*

occurrat, id nostro iure liceat defendere. Auch in den Tuskulanen spricht Cicero (2,9; 4,7; 5,82) nur vom *probabile*, nicht von grundsätzlicher Skepsis. Allerdings bekennt er sich Tusc. 5,11 mit Berufung auf Sokrates und Karneades dazu, mit der eigenen Meinung zurückzuhalten: *id potissimum consecuti sumus, ... ut nostram ipsi sententiam tegeremus, errore alios levaremus et in omni disputatione, quid esset simillimum veri, quaereremus*. Da die Tuskulanen als ethisch-praktische Schrift ja keinerlei agnostische Grundtendenz aufweisen, mag dies zunächst überraschen. Der Satz hat jedoch insofern sehr wohl seine Berechtigung, als es Cicero in den Tuskulanen darauf ankommt, bestimmte Grundlagen für eine glückliche Lebensführung (vgl. div. 2,2) plausibel zu machen, ohne sich auf eine philosophische Lehre festzulegen. Gerade das fünfte Tuskulanenbuch zeichnet sich ja dadurch aus, daß Cicero neben anderen sogar die sonst von ihm abgelehnte epikureische Lehre bemüht, um den Grundsatz, daß Glück ohne äußere Güter möglich ist, zu beweisen.

Es ist aufgrund dieser Beobachtungen fast unausweichlich, daß man die einzelnen Äußerungen Ciceros zu seiner skeptischen Ausgangsposition nicht ohne weiteres als grundsätzliche methodische Bemerkungen auffassen darf. Vielmehr sind sie in gewissem Rahmen offensichtlich genau dem Kontext angepaßt und spiegeln in ihrer Differenzierung nicht so sehr eine Differenzierung der erkenntnistheoretischen Position wider, sondern folgen der von Fall zu Fall unterschiedlichen Überzeugungssicherheit Ciceros in der Sache selbst. Die scheinbar programmatischen Äußerungen in *De finibus* einerseits, *De natura deorum* und *De divinatione* andererseits sind nicht gegenseitig austauschbar, sondern passen jeweils genau zu der Stelle, an der sie stehen.

Die Technik, die Cicero hier anwendet, ist im Grunde genommen die des Redners. Gerade der Redner muß und darf ja, um die beabsichtigte Wirkung zu erreichen, seine Aussagen und auch seine eigenen Einstellungen so akzentuieren, wie es der Redezweck gerade erfordert.²⁷³ Es liegt bis zu einem gewissen Grad in seiner Macht, einen Durchschnittsmenschen mit seinen Fehlern wahlweise als tüchtigen Bürger oder als verkommenes Subjekt erscheinen zu lassen, indem er die Gewichte einseitig verteilt und lobende oder desavouierende Formulierungen wählt. Cicero hat diese Technik evidentermaßen auch sonst in seinen philosophischen Schriften verwendet. So ist er, wie wir noch genauer zeigen werden,²⁷⁴ in der Lage, Epikurs Einteilung der Begierden an einer Stelle als zwar wenig elegant, aber doch sehr brauchbar zu loben und an anderer Stelle an ihr die Ver-

²⁷³ Die wirkliche Falschbehauptung ist ein Extremfall, der in der Gerichtspraxis, wo es um kurzfristig angestrebte Ziele geht, sicher seinen Platz hat, weil dort der Redner oft darauf hoffen kann, daß die Richter bis zum Abschluß des Falles die Wahrheit nicht erfahren. In der Philosophie, zumal in veröffentlichten schriftlichen Darlegungen, ist es nicht so leicht zu lügen; hier geht es um Akzentuierungen, Bewertungen und allenfalls noch um Selektierung der Information.

²⁷⁴ Siehe unten S. 103f.

kehrtheit der epikureischen Ethik zu zeigen - und dies, wohlgermerkt, ohne daß der sachliche Gehalt der Aussagen an beiden Stellen wirklich in Widerspruch zueinander stünde. In der gleichen Weise, so der vorsichtig formulierte Schluß, ist die variierende Darstellung von Ciceros erkenntnistheoretischer Position eine Art rhetorische Technik. Vielleicht geht es zu weit, Cicero hier eine bewußte, genau durchdachte Konzeption der philosophischen Selbstdarstellung zuzuschreiben; aber allemal mußte ihm diese Darstellungstechnik, die er als Redner in unzähligen Fällen angewendet hatte, zur zweiten Natur geworden sein.²⁷⁵

2.5.2 Ciceros erkenntnistheoretische Position vor 46

Die lange Zeit geltende *communis opinio*, Cicero sei seit seiner Bekanntschaft mit Philon von Larissa bis zu seinem Tode Anhänger der skeptischen Akademie Philons gewesen,²⁷⁶ ist vor kurzem durch John Glucker und Peter Steinmetz erschüttert worden. Beide behaupten (im übrigen voneinander unabhängig), Cicero habe seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt zwei Mal gewechselt: Nach anfänglicher Zugehörigkeit zur skeptischen Akademie habe er sich im Jahre 79 der dogmatischen Philosophie des Antiochos angeschlossen und sei erst im Jahre 46, unmittelbar vor Abfassung des Orator, zur Skepsis zurückgekehrt. Die im vorigen Abschnitt gemachten Beobachtungen tragen hierzu einige neue Aspekte bei. Deswegen sei die Frage, die mit unserem eigentlichen Untersuchungsziel nur am Rande zu tun hat, hier erneut aufgegriffen.

²⁷⁵ Nebenbei - da es mit dem hier verfolgten Untersuchungsziel nicht direkt zu tun hat - sei bemerkt, daß auch der wirkliche zeit- und umständebedingte Wechsel philosophischer Überzeugungen, den Cicero mit dem berühmten *in diem vivimus* der Tuskulanen (5,33) mehrmals programmatisch für sich als skeptischen Akademiker in Anspruch genommen hat, in sachlicher Analogie zur Tätigkeit des Redners steht, der je nach den Umständen des Falles und vielleicht auch der politischen Lage zu verschiedener Zeit Verschiedenes vertritt. Besonders deutlich kommt die Parallelität beider Bereiche etwa De oratore 2,30 zum Ausdruck, wo Antonius seine theoretischen Ausführungen über die Rednerkunst (also ein zumindest annähernd philosophisches Thema) mit den Produktionsbedingungen des Gerichtsredners vergleicht: *Ars enim earum rerum est quae sciuntur; oratoris autem omnis actio opinionibus non scientia continetur. nam et apud eos dicimus qui nesciunt et ea dicimus quae nescimus ipsi (!). itaque et illi alias aliud isdem de rebus et sentiunt et iudicant et nos contrarias saepe causas dicimus, non modo ut Crassus contra me dicat aliquando aut ego contra Crassum, cum alterutri necesse sit falsum dicere, sed etiam ut uterque nostrum eadem de re alias aliud defendat, cum plus uno verum esse non possit. ut igitur in eius modi re quae mendacio nixa sit, quae ad scientiam non saepe perveniat, quae opiniones hominum et saepe errores aucupetur, ita dicam, si causam putatis esse cur audiatis.* Vgl. auch Orator 237.

²⁷⁶ So z.B. Gelzer S. 8, Fuhrmann S. 42, Burkert passim. Viele weitere Nachweise bei Glucker S. 38, Anm. 18.

Sowohl Glucker wie Steinmetz knüpften an Beobachtungen an, die bereits vor langer Zeit von Rudolf Hirzel und Max Pohlenz gemacht worden waren,²⁷⁷ haben aber wesentlich mehr Argumente zusammentragen können. Ich referiere nur die Hauptgesichtspunkte:

1) Eindeutige Bekenntnisse Ciceros zur philosophischen Skepsis finden sich einerseits in *De inventione*²⁷⁸, andererseits in fast allen Schriften seit dem Orator des Jahres 46. In den dazwischen entstandenen Schriften, also der großen Trilogie *De oratore*, *De re publica* und *De legibus*, in den *Partitiones oratoriae*, aber auch in den Briefen dieser Jahre findet sich kein skeptisches Bekenntnis; im Gegenteil erwecken diese Schriften geradezu den Eindruck, sie seien von einem Dogmatiker geschrieben worden. Glucker²⁷⁹ unterscheidet daher ein „dogmatisches“ und ein „skeptisches“ Schriftencorpus Ciceros.

²⁷⁷ Hirzel III, S. 488, Anm. 1 und ders., *Der Dialog I*, S. 511, Anm. 2, S. 533f; Pohlenz, *Tuskulanenkommentar* S. 13f; ders., *Die Stoa II*, 126; vgl. Steinmetz (1989) S. 20. Glucker (S. 42, Anm. 25 und S. 56, Anm. 67) verweist noch auf C. Middleton, den Cicerobiographen des 18. Jahrhunderts. Von beiden übersehen wurde Goedeckemeyer, der bereits (S. 143f) annahm, zur Zeit der Abfassung von *De oratore*, *De re publica* und *De legibus* sei Cicero Antiocheer gewesen und erst danach wieder zur skeptischen Akademie zurückgekehrt.

²⁷⁸ 2,9f *Sin autem temere aliquid alicuius praeterisse aut non satis eleganter secuti videbimur, docti ab aliquo facile et libenter sententiam commutabimus. non enim parum cognosse, sed in parum cognito stulte et diu perseverasse turpe est, propterea quod alterum communi hominum infirmitati, alterum singulari cuiusque vitio est adtributum. quare nos quidem sine ulla affirmatione simul quaerentes dubitanter unum quicque dicemus, ne, dum parvulum consequamur, ut satis haec commode perscripsisse videamur, illud amittamus, quod maximum est, ut ne cui rei temere atque arroganter assenserimus. Verum hoc quidem nos et in hoc tempore et in omni vita studiose, quoad facultas feret, consequemur ...* Dies wird allgemein auf Ciceros Beeinflussung durch Philon zurückgeführt, der in jenen Jahren gerade nach Rom gekommen war; vgl. zuletzt Görler (1994), S. 1031, 1085. Strenggenommen läßt sich das dem Wortlaut Ciceros nicht sicher entnehmen, ja man könnte sogar sagen, daß auch ein Stoiker das Verbot des *temere adsentiri* gut unterschreiben könne und die eigentliche Skepsis erst da beginne, wo man überhaupt die Möglichkeit eines *adsentiri* (συγκατατίθεσθαι) geleugnet werde. Doch finden sich auch in den späten, sicher auf skeptischer Grundlage geschriebenen Schriften ähnliche Formulierungen für das Zurückhalten der Zustimmung; schlechthin entscheidend scheint mir bereits die von Görler a.a.O. angeführte Parallele off. 2,7f zu sein, wo es eindeutig um die skeptische Akademie geht und wo ebenfalls *temeritas* und *arrogantia* die Kennzeichen dogmatischer Selbstsicherheit sind: *Nos autem, ut ceteri alia certa, alia incerta esse dicunt, sic ab his dissentientes alia probabilia, contra alia dicimus. Quid est igitur, quod me impediatur ea, quae probabilia mihi videantur, sequi, quae contra, improbata atque adfirmandi arrogantiam vitantem fugere temeritatem, quae a sapientia dissidet plurimum?*

²⁷⁹ S. 57ff, besonders S. 60.

2) Cicero bezeichnet sich in diesen mittleren Jahren mehrmals als Anhänger der „Alten Akademie und des Peripatos“, d.h. also der von Antiochos entwickelten Interpretation der platonischen Lehre.²⁸⁰

3) Cicero kritisiert die skeptische Akademie deutlich leg. 1,39:

Perturbatricem autem harum omnium rerum Academiam, hanc ab Arcesila et Carneade recentem, exoremus ut sileat. nam si invaserit in haec quae satis scite nobis instructa et composita videntur, nimias edet ruinas.

4) An zwei Stellen deutet Cicero im Jahre 45 selbst an, daß er zuvor nach außen hin nicht als Vertreter der skeptischen Akademie in Erscheinung getreten war. In De natura deorum erfahren wir beiläufig, daß Ciceros Auftreten als Skeptiker überraschend wirken mußte (1,6):

Multis etiam sensi mirabile videri eam nobis potissimum probatam esse philosophiam, quae lucem eriperet et quasi noctem quandam rebus offunderet, desertaeque disciplinae et iam pridem relictæ patrociniū necopinatum a nobis esse susceptum.²⁸¹

Noch deutlicher ist Acad. 1,13, wo Cicero geradezu von einem Wechsel von der „Alten Akademie“ zur „Neuen“ spricht:

(Varro) Sed de te ipso quid est, inquit, quod audio?²⁸² (Cic.) quanam, inquam, de re? (Va.) relictam a te veterem Academiam,²⁸³ inquit, tractari autem novam. (Cic.) quid ergo, inquam, Antiocho id magis licuerit nostro familiari, remigrare in domum veterem e nova, quam nobis in novam e vetere? certe enim recentissima quaeque sunt correctæ et emendata maxime.

Gegen die Ansicht von Glucker und Steinmetz, diese Zeugnisse bewiesen einen philosophischen Positionswandel Ciceros,²⁸⁴ hat sich - wie ich meine, zu Recht - vor allem Woldemar Görler gewendet.²⁸⁵ Er konnte vor allem zeigen, daß in den

²⁸⁰ Glucker führt folgende Stellen an (S. 45ff): Att. 5,10 (Ciceros Besuch in Athen bei Aristos, dem Bruder und Nachfolger des Antiochos); Fam. 15,4,16; Mur. 63f; De consulatu suo (=div. 1,17-22).

²⁸¹ Leider behandelt Cicero §11 in seiner Stellungnahme dazu nur den Punkt, daß er eine *deserta disciplina* vertrete; auf das *necopinatum* geht er nicht mehr ein.

²⁸² Man hat sich noch nie die Frage gestellt, woher Varro von der angeblichen Konversion Ciceros weiß. Wilfried Stroh hat mir gegenüber die (mir sehr plausibel erscheinende) Vermutung aufgestellt, daß Cicero bereits im Vorwort zum Hortensius, wo er einiges Grundsätzliche über den Plan seines *corpus philosophicum* gesagt hatte (vgl. acad. post. 18 *qui philosophiam iam professus sim populo nostro me exhibiturum*, was sich fast nur auf den Hortensius beziehen kann), auf das Problem eingegangen war und Varro hieran anknüpft.

²⁸³ *Academiam* ist Konjektur von Bentley für das überlieferte *iam*; sie scheint allerdings so gut wie sicher zu sein (daß es um die Akademie geht, ergibt sich aus §13 Ende, wo das Wort einhellig überliefert ist).

²⁸⁴ Glucker S. 53, Steinmetz S. 13.

²⁸⁵ Görler (1994), S. 1084-1089 und ders. (1995), passim. Lévy (1992) S. 96ff betont zwar die Vielschichtigkeit der erkenntnistheoretischen Position in den Werken vor 46 und

scheinbar „dogmatischen“ Schriften vor 46 doch sehr viel mehr Hinweise verborgen sind, die auf Ciceros Bekenntnis zur skeptischen Akademie verweisen. Die wichtigsten sind folgende:

1) In *De oratore*, *De re publica* und *De legibus* findet sich bei näherem Hinsehen doch eine ganze Reihe von durchaus positiven Äußerungen über die skeptische Akademie.²⁸⁶ In *De oratore* ist von ihr ganz selbstverständlich als „der“ Akademie die Rede.²⁸⁷ Besonders wichtig ist die Beobachtung, daß Cotta 3,145 erklärt, er sei nun praktisch schon gewonnen für die Akademie (*me quidem in Academiam totum compulisti*) - das ist aber die skeptische Akademie; denn derselbe Cotta wird dann später in *De natura deorum* den Part der skeptischen Widerlegungen übernehmen. *De or.* 3,79 schließlich wird in Übereinstimmung mit den Äußerungen aus dem *Lucullus* die Aufgabe der Philosophie als das Auffinden der Wahrscheinlichkeit bestimmt:²⁸⁸ *haec vero, quae sunt in philosophia, ingeniis eruuntur ad id, quod in quoque veri simile est, eliciendum acutis atque acribus eaque exercitata oratione poliuntur.*

2) In *De re publica* bildet das Redenpaar Philus - Laelius im dritten Buch eine regelrechte *disputatio in utramque partem*, die von den Dialogsprechern mit einer Vorbemerkung zur Methodik der Wahrheitsfindung eingeleitet wird, die ganz Ciceros späteren Äußerungen im *Lucullus* und an anderen Stellen entspricht.²⁸⁹

eine gewisse Abwendung von der Skepsis, hält jedoch ebenfalls an einer durchgehenden skeptischen Tradition bei Cicero fest; vgl. auch seine Zusammenfassung S. 631.

²⁸⁶ Zu den von Görler genannten Stellen läßt sich noch hinzufügen leg. 1,54, wo sich Cicero auf den Einwurf des Atticus, er sei wohl ein Anhänger des Antiochos (*Ergo adsentiris Antiocho familiari meo*), auf andeutungsreiche Weise um ein klares Bekenntnis drückt: *Vir iste fuit ille <quidem> acutus et prudens et in suo genere perfectus, mihi que ut scis familiaris, quoi tamen ego adsentiar in omnibus necne mox videro.* Auch wenn Cicero leider nicht näher bezeichnet, worin er von Antiochos abweicht, würde dieser Satz doch zumindest gut zu der Annahme passen, daß Cicero sich den letzten erkenntnistheoretischen Zweifel auch in jener scheinbar dogmatischen Zeit vorbehalten hatte. Die Sicherheit, mit der Reitzenstein (*Drei Vermutungen zur Geschichte der römischen Literatur*, I: Die Abfassungszeit des ersten Buches Ciceros *De legibus*, Marburg 1893, S. 27f) annahm, es könne sich bei den Differenzen mit Antiochos nur um die Erkenntnistheorie handeln, scheint mir allerdings auch wiederum übertrieben.

²⁸⁷ Görler (1994) S. 1086ff nennt 1,43; 1,45; 1,84; 3,67f; 3,80; 3,109; 3,110; 3,145. Ob alle diese Stellen so einfach auf einen Nenner zu bringen sind, müßte man vielleicht noch genauer prüfen. Görler ist jedoch darin völlig recht zu geben, daß die Stellen in ihrer Gesamtheit sehr gegen die Annahme sprechen, Cicero habe sich zu jener Zeit in irgendeiner Form von der skeptischen Akademie distanziert.

²⁸⁸ Vgl. Görler (1995), S. 100; ähnlich *Lucullus* 7: *neque nostrae disputationes quicquam aliud agunt nisi ut in utramque partem dicendo et audiendo eliciant et tamquam expriment aliquid quod aut verum sit aut ad id quam proxime accedat.*

²⁸⁹ Görler (1994) S. 1087; rep. 3,8 *nec sit ignota consuetudo tua contrarias in partis disserendi, quod ita facillume verum inveniri putes.* Vgl. *Luc.* 7.

Auch die Traumeinkleidung des *Somnium Scipionis* schafft eine Art skeptische Zurückhaltung gegenüber der darin vorgetragenen spekulativen Kosmologie.²⁹⁰

3) Vor allem aber ist der oben zitierten Stelle leg. 1,39 keineswegs, wie Glucker und Steinmetz behauptet hatten, eine Distanzierung von der skeptischen Akademie zu entnehmen. Entscheidend ist der Nachsatz, den wir oben noch nicht zitiert hatten:

Perturbatricem autem harum omnium rerum Academiam, hanc ab Arcesila et Carneade recentem, exoremus ut sileat. nam si invaserit in haec quae satis scite nobis instructa et composita videntur, nimias edet ruinas. Quam quidem ego placare cupio, submovere non audeo.

Glucker, der auf diesen bedeutungsvollen Nachsatz eingegangen war, gestand bereits zu, daß sich hierin ein Respekt Ciceros gegenüber der skeptischen Haltung auch in den mittleren Jahren ausdrücke.²⁹¹ Görler hat darüber hinaus darauf hingewiesen, daß die Formulierung *quae satis scite nobis instructa et composita videntur* nicht ein Ausdruck dogmatischer Gewißheit, sondern nur des Glaubens, des Überzeugtseins für den Moment ist.²⁹²

4) Die beiden Stellen (*Acad.* 1,13; *nat. deor.* 1,6)²⁹³, an denen Cicero von einer Änderung seiner erkenntnistheoretischen Position zu sprechen scheint, lassen sich auch anders deuten. Vor allem muß die Formulierung *relictam a te veterem Academiam ... tractari autem novam* genau beachtet werden. *Tractari* wird von Cicero auch verwendet im Sinne von ‚schriftlich darlegen‘,²⁹⁴ so daß der Satz vielleicht nicht mehr bedeutet als ‚du beschäftigst dich jetzt nicht mehr mit der

²⁹⁰ Görler (1994) S. 1087; vgl. Görgemanns (1968).

²⁹¹ Glucker S. 53; er konnte sich hierbei bereits auf eine Bemerkung Hirzels (III, 458f) stützen. Wegen der Erwähnung der skeptischen Akademie hat der Satz auch in der heute abgeschlossenen Debatte um die Datierung von *De legibus* eine Rolle gespielt; die Schlußbemerkung *submovere non audeo* schien besser in die Zeit der skeptischen Schriften als in die 50er-Jahre zu passen. Siehe P. L. Schmidt S. 175f mit weiterer Literatur.

²⁹² Görler (1994), S. 1087, besonders (1995), S. 86ff. - Weitere skeptische Spuren in *De legibus* findet Görler 1,36, wo der Gesprächspartner Atticus auf Ciceros *libertas disserendi* anspielt, sowie 1,19 (m.E. eine aussagekräftigere Stelle), wo der Ausdruck *ut mihi plerumque videri solet* in der Tat sehr an die späteren Stellen erinnert, an denen Cicero davon spricht, daß er als Skeptiker zu verschiedener Zeit auch Verschiedenes probabel finden könne.

²⁹³ Zitiert oben S. 83f.

²⁹⁴ Görler (1995), S. 108ff, mit Recht gegen Glucker S. 44; der Vorschlag geht ursprünglich zurück bereits auf Reids Kommentar ad loc. Vgl. *de or.* 3,54; *or.* 72, 118; vor allem aber *nat. deor.* 1,9, wo es *pertractare* heißt. Cicero schreibt dort über die Abfassung seiner späten philosophischen Schriften: *Hortata etiam est ut me ad haec conferrem animi aegritudo fortunae magna et gravi commota iniuria; cuius si maiorem aliquam levationem reperire potuissem, non ad hanc potissimum confugissem. ea vero ipsa nulla ratione melius frui potui quam si me non modo ad legendos libros sed etiam ad totam philosophiam pertractandam dedissem.*

älteren Akademie⁴ und mehr auf die äußerliche Form der Schriften als auf Ciceros persönliche Überzeugungen zu beziehen ist.

Wenn auch diese Argumente deutlich gegen einen wirklichen Positionswechsel Ciceros sprechen, so ist doch zuzugeben, daß mit dem Neuansatz des philosophischen Spätwerkes ein gewisser Wandel der Selbstdarstellung Ciceros verbunden ist - ein Wandel, der immerhin so deutlich war, daß Cicero selbst an der zitierten Stelle Acad. 13 einen Kommentar dazu abgibt. Der Wandel betrifft jedoch mehr die Oberfläche als die Grundüberzeugung Ciceros. Natürlich wird Cicero, als er den Plan einer Gesamtdarstellung der Philosophie faßte, auch die erkenntnistheoretischen Grundlagen neu durchdacht haben und infolgedessen die skeptische Grundhaltung mehr nach außen getragen haben als zuvor.²⁹⁵ Nicht vergessen darf man auch die Vorteile, die sich dem Schriftsteller boten, die verschiedenen Philosophenschulen in geeigneter Form darzustellen - in welcher Rolle hätte denn Cicero eigentlich hier überhaupt auftreten können, wenn nicht in der Rolle des neutralen Skeptikers? Nicht ganz zu Unrecht, wenn auch vielleicht etwas einseitig, hat bereits Malcolm Schofield das skeptische Erscheinungsbild der Spätschriften als „literarische Strategie“ bezeichnet.²⁹⁶ Diese Überlegung gilt um so mehr, als es in den „skeptischen“ Schriften des Spätwerks ja im Gegensatz zu den Schriften *De oratore*, *De re publica* und *De legibus* um vollständige philosophische Lehrsysteme geht, zu deren Wahrheitsanspruch Cicero in irgendeiner Form Stellung nehmen mußte. Die mehr praktisch-rhetorischen und praktisch-politischen Themen in den Schriften der 50er-Jahre erlaubten, ja forderten allemal ein stärkeres Zurückdrängen des Zweifels - auch wenn erkenntnistheoretische Vorbehalte, wie Görler überzeugend gezeigt hat, dort keineswegs fehlen.

Die in den vorigen Abschnitten vorgelegten Beobachtungen, wie Cicero in den Schriften des Spätwerks als akademischer Skeptiker literarische Techniken einsetzt, um das ihm *probabile* Erscheinende herauszuarbeiten, stützen die Ansicht, Cicero sei auch vor diesem Spätwerk stets Skeptiker gewesen, in zweierlei Hinsicht.

²⁹⁵ Görler (1994), S. 1089; ders. (1995), S.112.

²⁹⁶ Schofield (er kannte die Arbeit Gluckers bereits vor ihrer Veröffentlichung) S. 48. Ganz ähnlich argumentierte bereits vor dem Erscheinen der Arbeiten von Glucker und Steinmetz Gersh S. 69, der auf den in Acad. 13 signalisierten Positionswechsel durch Reids Kommentar aufmerksam geworden war. Lévy (1992) S. 633f (siehe auch oben Anm. 232) bringt die verstärkte Hinwendung Ciceros zum Skeptizismus in den 40er-Jahren zusammen mit Cäsars Aufstieg zur Alleinherrschaft. Der politische Tyrann bilde eine Entsprechung zur Lehrautorität des dogmatischen Philosophen, und die Philosophie, vor allem die *libertas* des Skeptikers, sei für Cicero ein Mittel, auch den Widerstand gegen den Anspruch des Alleinherrschers zu artikulieren. Lévy bleibt mit dieser These ganz auf der Ebene der philosophischen Theorie; die Arbeit Strasburgers, in der konkret die gegen Cäsar gerichteten Einzelaussagen des philosophischen Spätwerks aufgezeigt werden, kennt er noch nicht. Vgl. neuerdings hierzu auch Collins.

Zum ersten läßt sich das unterschiedliche Erscheinungsbild der Schriften der 50er-Jahre und des Spätwerks leichter verstehen, wenn man sich vor Augen hält, daß auch innerhalb des „skeptischen“ Spätwerkes die skeptische Ausgangsposition von Fall zu Fall differenziert dargestellt wird: Wie hier je nach den Erfordernissen des Einzelfalles mehr die agnostische oder die probabilistische Seite von Ciceros Skeptizismus im Vordergrund steht,²⁹⁷ so werden in den Schriften der 50er-Jahre insgesamt die skeptischen Vorbehalte zurückgedrängt (nicht entfernt), ohne daß damit ein wirklicher Positionswechsel Ciceros verbunden wäre. Auch hier greift wieder²⁹⁸ die Analogie zur Praxis des Redners, der eben nur das in Erscheinung treten läßt, was seinem Darstellungszweck entspricht, ohne das andere wirklich zu verleugnen. Den überzeugendsten Beweis, daß aufs Ganze gesehen die Spannweite der erkenntnistheoretischen Aussagen zwischen den Schriften der 50er-Jahre und dem Spätwerk nicht größer ist als innerhalb des Spätwerks selbst, liefert jene bereits genannte²⁹⁹ Stelle in *De finibus*, an der sich Cicero in einer Weise von der skeptischen Akademie distanziert, die von der oben zitierten Aussage *leg. 1,39* kaum noch unterschieden ist (2,43):³⁰⁰

Restatis igitur vos; nam cum Academicis incerta luctatio est, qui nihil affirmant et quasi desperata cognitione certi id sequi volunt, quodcumque veri simile videatur.

Wenn Cicero hier, wo er ganz offiziell als akademischer Skeptiker auftritt, bereit ist, so weit von dieser Akademie abzusehen, dann kann es sich nicht um einen Positionswechsel handeln, sondern nur um eine kontextbedingte Aussage. In der Tat läßt sich, wie wir im folgenden Kapitel zeigen werden, ein möglicher strategischer Grund erkennen.³⁰¹ Von den „Widersprüchen“ innerhalb des Spätwerkes zu der anderen Erscheinungsweise der früheren Schriften ist es nur ein winziger Schritt. Und um so mehr verliert dieser Schritt an Bedeutung, wenn man sich vor Augen hält, daß auch in den letzten Schriften - *Cato*, *Laelius* und *De officiis* - der Skeptizismus Ciceros keine bzw. (in *De officiis*) nur mehr eine marginale Rolle spielt, ohne daß deswegen an Ciceros akademischem Bekenntnis irgend ein Zweifel besteht.

Zweitens hat die Untersuchung der Redenpaare in den philosophischen Schriften ergeben, daß bei der Gegenüberstellung von Antiochos' dogmatischer und Philons skeptischer Position im *Lucullus* von Cicero offensichtlich trotz eindeutiger Bevorzugung Philons die Position des Antiochos relativ stark bleibt. Dies zeigen sowohl die Rahmengespräche, in denen alle Gesprächsteilnehmer gleichermaßen von ihren jeweiligen Thesen überzeugt scheinen, wie auch die

²⁹⁷ Siehe S. 76ff

²⁹⁸ Vgl. oben S. 80.

²⁹⁹ Siehe oben S. 78.

³⁰⁰ Gucker S. 60 behauptet somit zu Unrecht, die Distanzierung von der Akademie in *De legibus* habe im Spätwerk keine vergleichbare Parallele. Vgl. bereits Görler (1995), S. 97, Anm. 36.

³⁰¹ Siehe unten S. 107ff.

relativ ausgeglichene Proportion von Rede und Gegenrede. Zusätzlich haben wir in diesem Fall das ausdrückliche Briefzeugnis Ciceros, die erkenntnistheoretischen Lehrsätze des Antiochos seien *valde πιθανά*.³⁰² Dies bedeutet noch nicht, daß er deshalb wirklich zwischen beiden Positionen geschwankt habe; seine eigene Position im Lucullus ist immerhin eindeutig bezeichnet. Aber er steht der dogmatischen Position doch so nahe, daß er sich, als er *De oratore* und *De re publica* schrieb, nicht gedrängt fühlte, ständig auf seine skeptische Grundhaltung hinzuweisen, wie er z.B. immer seine Distanzierung von der epikureischen Ethik betont. Der Unterschied zwischen Skepsis (im Sinne seines Probabilismus) und Dogmatik ist für Cicero bei weitem nicht so groß, wie es auf den ersten Blick scheint, und so bleiben auch die Schwankungen zwischen einem mehr skeptischen und einem mehr dogmatischen äußeren Erscheinungsbild in den Schriften innerhalb einer sozusagen legitimen Bandbreite.

Ob diese großzügige Behandlung der erkenntnistheoretischen Standortbestimmung philosophisch befriedigen kann, steht auf einem anderen Blatt. In gewissem Sinn ist Ciceros Standpunkt „metaphilosophisch“ und impliziert nicht nur die Möglichkeit, inhaltlich verschiedene philosophische Deutungen der Welt nebeneinanderzustellen, sondern auch die erkenntnistheoretische Grundlage selbst von Fall zu Fall in gewissem Umfang neu zu akzentuieren. Als Redner, der zudem in der Vereinigung von Rhetorik und Philosophie geradezu ein anzustrebendes Ideal sah, mag Cicero hier keine Probleme gesehen haben; im Gegenteil sind die „rhetorischen“ Züge des philosophischen Spätwerkes nicht ohne dieses Rednerideal zu verstehen. Sokrates und Platon, die von Cicero allezeit hochgehaltenen Meister der Philosophie, hätten jedoch vermutlich noch einige Fragen zu stellen.

³⁰² Dazu oben S. 30 und S. 51.

3. *Virtus* gegen *voluptas*: Das zweite Buch *De finibus bonorum et malorum* als Gerichtsrede

3.1 *Das Problem rhetorischer Analyse in philosophischen Texten Ciceros*

Für Ciceros Kritik anderer Philosophenschulen bieten die Redenpaare des philosophischen Spätwerkes das ausführlichste und aussagekräftigste Anschauungsmaterial. Dafür gibt es gleich mehrere Gründe. Während die philosophische Auseinandersetzung in anderen Werken auf einzelne Punkte beschränkt bleibt, kann man hier Ciceros Stellungnahme zu komplexen philosophischen Theorien verfolgen. Und während die philosophische Kritik sich sonst gegen uns im einzelnen unbekannt oder doch erst zu rekonstruierende Quellen richtet, haben wir hier wenigstens primär in den Expositionsreden - wenn auch von Cicero selbst verfaßt - die Version der jeweiligen Lehre, gegen welche Cicero dann seine Kritik richtet, und können unmittelbar vergleichen. Schließlich aber bieten die Redenpaare, insofern sie als echte Reden, nicht nur als wissenschaftliche Vorträge zu verstehen sind, das Modell dafür, wie sich Cicero die Vereinigung von rednerischer und philosophischer Fähigkeit, die sein Ideal war, vorstellte. Cicero selbst hat in *De oratore* das Programm für das erste Buchpaar in *De finibus* vorgegeben, wenn er Crassus sagen läßt (de or. 3,78):

Quid enim meus familiaris C. Velleius afferre potest, quam ob rem voluptas sit summum bonum, quod ego non copiosius possim vel tutari, si velim, vel refellere ex illis locis, quos exposuit Antonius, hac dicendi exercitatione, in qua Velleius est rudis, unus quisque nostrum versatus?

Nun hat es allerdings gerade mit der Würdigung der rhetorischen Ausgestaltung von Ciceros philosophischen Werken eine eigentümliche Bewandnis. Zwar findet, wie nicht anders zu erwarten, im Gefolge der seit neueren Rhetorikforschung (in der auch das Verhältnis von Rhetorik und Philosophie immer wieder thematisiert wird)³⁰³ auch die philosophische Rhetorik Ciceros neue und durchaus positive Würdigung.³⁰⁴ Paul MacKendrick bezeichnete es vor kurzem sogar als

³⁰³ Ich nenne exemplarisch nur die Sammelbände von Schanze / Kopperschmidt (bezeichnenderweise ohne besondere Berücksichtigung ausgerechnet Ciceros) und von R. A. Cherwitz (Hrsg.), *Rhetoric and Philosophy*, Hillsdale / London 1990 (mehr systematisch als historisch orientiert).

³⁰⁴ Dies geschieht allerdings erst in jüngster Zeit. Noch in den Gesamtdarstellungen von Gelzer (S. 293-312), Grimal (S. 439-468) und Fuhrmann (S. 221-230) wird bei der Behandlung der mit dem Hortensius beginnenden eigentlich philosophischen Schriften der

eine „major thesis“ seines Überblicks über das *Corpus philosophicum Ciceronis*,³⁰⁵ daß dessen Philosophie und ihre literarische Darstellung rhetorisch geprägt seien.³⁰⁶ Michele Ronnick untersuchte die rhetorische Ausgestaltung der *Paradoxa Stoicorum* genauer,³⁰⁷ und zuletzt hat Brad Inwood die Rhetorik im 2. Buch *De finibus* - allerdings in einer sehr pauschalen, die Feinheiten des Textes gar nicht berührenden Weise - gewürdigt und unterstrichen, daß es hier das Ziel Ciceros sei, den Leser mit allem Mitteln, also auch denen der Rhetorik, von Epikur abzubringen. Das Ziel sei die Beeinflussung des Lesers, nicht die wissenschaftliche Information.

Doch gerade der persuasive Charakter der Rhetorik wirft ein ernstes Problem auf: Philosophie und rhetorische Praxis sind zunächst einmal zwei verschiedene Dinge, die gar nicht sonderlich gut zueinander passen. Der zwischen ihnen seit Platon vorhandene Streit läßt sich auch bei Cicero nicht so einfach zugunsten einer höheren Einheit auflösen.³⁰⁸ Verstanden in ihrer ureigensten Bedeutung als Überzeugungsstrategie steht Rhetorik zum Zweck der Philosophie, der in der vorurteilslosen Wahrheitsfindung liegt, in direktem Widerspruch. Aus diesem Grunde hat man ihre Rolle in Ciceros philosophischen Werken oft ganz selbstverständlich auf die bloße Art der Darstellung, die Klarheit der Gedankenführung, die gefällige sprachliche Gestaltung und sichere Wortwahl reduziert und die Substanz der philosophischen Argumentation davon getrennt.³⁰⁹

Beitrag des Redners Cicero gar nicht gewürdigt; an rednerisches Können ist allenfalls gedacht, wenn man feststellt, daß Cicero als erster eine philosophische Literatur in lateinischer Sprache geschaffen hat (Fuhrmann S. 223). Immerhin vergleicht Wilhelm Süß in seiner zusammenfassenden Darstellung der philosophischen Schriften die Redenpaare, in denen Cicero die Lehren der Schulphilosophen entwickelt und kritisiert, mit Rede und Gegenrede im Gerichtsprozeß (S. 221; siehe auch oben S. 14) und würdigt auch wenigstens an einer Stelle die Bedeutung der rhetorischen Darstellung für die Dialogführung im Detail (S. 249 zu Luc. 64ff); M. v. Albrecht übernahm diese Stelleninterpretation, hielt aber einen so weitgehenden Einfluß der Rhetorik eher für die Ausnahme: „Die Dialogsituation bringt es mit sich, daß Cicero manchmal (!) zu den Mitteln der Rhetorik greift.“ Auch in den Kommentaren, die es zu den einzelnen philosophischen Schriften gibt, wird - abgesehen von allgemeinen Bemerkungen - kaum einmal die Funktion literarischer Gestaltungsmittel im Argumentationsverlauf genauer aufgezeigt.

³⁰⁵ S. 13-16: Philosophy and rhetoric.

³⁰⁶ Er verweist auf die Disposition des ersten Tuskulanenbuches als Rede (S. 13, S. 14), auf Details der Darstellungstechnik (S. 14), auf die Polemik gegen die Epikureer (S. 16).

³⁰⁷ S. 38-50 mit einer Detailuntersuchung des 5. Paradoxon.

³⁰⁸ Ob Cicero bei der Entwicklung seines „Rednerideals“ in *De oratore* und im *Orator* an eine solche höhere Einheit selbst geglaubt hat, ist eine ganz andere Frage, die hier gar nicht entschieden werden soll; vgl. hierzu vor allem die Arbeiten von Döpp (der für *De oratore* die Einheit verneint) und Reckermann (der dezidiert an eine innere Einheit glaubt). In unserer Untersuchung geht es konkret um die Probleme, die sich bei der Interpretation einzelner Textstellen ergeben, nicht um Ciceros theoretische Konzeption.

³⁰⁹ Bei MacKendrick und Michele Ronnick erscheint dies als der hauptsächliche Anwendungsbereich der Rhetorik in den philosophischen Schriften. Eine ähnliche Vorstel-

Neuerdings wollte Christoph Schäublin in einer Stelle, an der Cicero selbst zwischen einer *rhetorica forensis* und einer *rhetorica philosophorum* unterscheidet, eine Bestätigung für eine solch eingeschränkte Funktion der Rhetorik in der Philosophie Ciceros finden: „*Rhetorica philosophorum* : Damit ist offenbar die ... Fähigkeit gemeint, auf lateinisch ‚die anspruchsvollsten sprachkünstlerischen Leistungen der philosophischen Literatur der Griechen‘ nachzuvollziehen.“³¹⁰ Eine solche Differenzierung in der Funktion der Rhetorik läßt sich Ciceros Bemerkung, mit der er in *De finibus* vom dialektischen Vorgespräch zu seiner zusammenhängenden Rede gegen die epikureische Ethik überleitet, allerdings bei genauerem Hinsehen nicht entnehmen (*fin.* 2.17):

Obsequar igitur voluntati tuae dicamque, si potero, rhetorice, sed hac rhetorica philosophorum, non nostra illa forensi, quam necesse est, cum populariter loquatur, esse interdum paulo hebetiorem.

Gesagt ist hier nämlich nicht mehr, als daß die Gerichtsrhetorik mit gröberen Mitteln und *populariter* vorgehe; keinesfalls werden argumentative Täuschungsmanöver oder der persuasive Einsatz sprachlicher Mittel auf die Gerichtspraxis beschränkt. Die Besonderheit der *rhetorica philosophorum* besteht laut Ciceros Aussage darin, daß sie die rhetorischen Mittel subtiler verwendet, nicht darin, daß sie auf einen Teil ganz verzichtet.

Schäublin selbst hat hierzu im gleichen Aufsatz einen äußerst wichtigen Beitrag erbracht. Bei der Untersuchung des ersten Redenpaares in *De natura deorum* stellte er nämlich zu seiner eigenen Überraschung fest, daß die rhetorischen Überzeugungsmittel, die angeblich der *rhetorica forensis* vorbehalten bleiben, sehr wohl auch hier anzutreffen sind. Cicero geht in dieser philosophischen Rede grundsätzlich in der gleichen Weise vor wie in einer Gerichtsrede: Er behandelt einen einzelnen angreifbaren Punkt des Gegners viel ausführlicher, als es der Sache angemessen ist, er widerlegt mehrere Argumente nur scheinbar durch unklare Ausführungen, vermischt sachliche und persönliche Kritik und richtet

lung liegt zugrunde, wenn Fuhrmann (S. 228) die Tuskulanen als „essayistisch“ bezeichnet. Die schriftstellerische Lebendigkeit der Darstellung betont Süß (1952). A. E. Douglas (Cicero, *Tusculan Disputations I*, ed. with translation and notes, Warminster 1985, S. 16) versteht die Rhetorik der Tuskulanen als eine besondere Art der epideiktischen Darstellung, die kein praktisches Resultat zum Ziel habe - so als ob es etwa kein praktisches Ziel darstelle, die Menschen davon zu überzeugen, daß der Tod kein Übel sei! M. v. Albrechts wichtige Darstellung von „Sprache und Stil“ Ciceros behandelt (Sp. 1253-1266) Stileigentümlichkeiten, vor allem in der Wortwahl, als statistische Phänomene, geht aber auf den Zusammenhang zwischen Stil und Inhalt der Einzelstelle nicht ein (auch nicht Sp. 1293-1298 „zu den Stildifferenzen innerhalb ein und derselben philosophischen Schrift“). Nicht recht klar ist mir, welchen Rhetorikbegriff A. Michel, *Rhétorique et Philosophie dans les „Tusculanes“*, REL 39, 1961, S. 158-171 (vgl. auch ders. [1973], S. 139-208) voraussetzt.

³¹⁰ Schäublin (1990), S. 94 unter Verwendung einer Formulierung von M. Puelma (MH 37, 1980, S. 141f).

schließlich die *dispositio* des Ganzen so ein, daß sie seinen Zwecken entgegenkommt. Schäublin fühlt sich am Ende gar an die *causa Cluenti* erinnert, über die Cicero selbst gesagt haben soll, daß er den Richtern Sand in die Augen gestreut habe.³¹¹

Eine persuasive Strategie hat Malcolm Schofield auch im ersten Buch *De divinatione* herausgearbeitet. Die hier enthaltene Rede, mit der Quintus Cicero die Existenz der *divinatio* verteidigt, besteht, wie man immer wieder staunend bemerkt hat, im Grunde aus einer bloßen Sammlung von Beispielen, die ohne erkennbare Ordnung aneinandergereiht werden. Man hat daraus geschlossen, das Buch sei in einem unfertigen Zustand auf uns gekommen,³¹² oder wollte Cicero gar die Absicht unterstellen, er habe seinem Bruder eine unvollkommene Rede in den Mund gelegt, um sie dann um so leichter widerlegen zu können.³¹³ Dagegen hat Schofield nun überzeugend argumentiert, daß gerade die erdrückende Fülle der Beispiele selbst hier das Hauptargument für die Existenz der *divinatio* bildet, während die rationale Begründung (die Quintus Cicero gar nicht geben kann, weil es sie nicht gibt) weiter keine Rolle spielt; es handelt sich hier, so die Ausdrucksweise Schofields, um eine „rhetoric of anecdote“.³¹⁴ Cicero hat offensichtlich seinen Bruder im fiktiven Dialog so agieren lassen, wie es ein geübter Gerichtsredner bei vergleichbarer Beweislage getan hätte, um die Richter auf seine Seite zu ziehen.

Sind das nun einzelne „Ausrutscher“ in einem insgesamt fairen wissenschaftlichen Diskurs - oder steht dahinter Methode? Hat Cicero wirklich in einem Akt virtuoser Theaterschriftstellerei Rede und Gegenrede, die im realen Leben stets auf zwei Personen verteilt sind, seinen Dialogpersonen mit allen rhetorischen Finten und Kniffen der Gerichtsverhandlung auf den Leib geschrieben?

Im folgenden soll das Problem am Beispiel des zweiten Buches *De finibus* ausführlicher untersucht werden. Dieses Buch eignet sich hierfür in besonderer Weise, da es innerhalb der philosophischen Schriften Ciceros, abgesehen von einigen Passagen der *Tuskulanen*, die meisten Merkmale rhetorischer Ausgestaltung aufweist.³¹⁵ Die Fülle von Beispielen aus der römischen Geschichte, die im Mittelteil des Buches zusammengestellt sind, läßt vermuten, daß der Eigenanteil Ciceros bei der Gestaltung des Stoffes hier besonders hoch zu veranschlagen ist.³¹⁶ Ohne Zweifel drückt sich darin auch das besondere Engagement aus, mit dem sich Cicero, wie stets, gegen die Philosophie Epikurs wendet.

³¹¹ Wie vor. Anm.; vgl. Quintilian 2,17,21.

³¹² Gelzer S. 335f.

³¹³ Süß S. 330.

³¹⁴ Schofield S. 51ff. Er hätte im übrigen auf *div. 2,27* verweisen können, wo sich Cicero als Sprecher der Gegenrede genau diese Interpretation in den Mund legt: *sed tamen cum explicare nihil posses, pugnasti commenticiorum exemplorum mirifica copia.*“

³¹⁵ So bereits z.B. Zeller III,1, S. 685; vgl. MacKendrick S. 16.

³¹⁶ Vgl. bereits Martha S. XIff; D'Anna S. 35f; Selem S. XV.

Allerdings hat gerade die rhetorische Ausgestaltung des Buches dazu geführt, daß die philosophische Wertschätzung z.T. geringer ausfiel.³¹⁷ Immerhin dokumentiert eine nicht geringe Anzahl von Einzeluntersuchungen das insgesamt rege Interesse an diesem Buch.³¹⁸ In neuerer Zeit haben Günther Patzig und Michael Stokes die philosophische Kompetenz, die Cicero beim Aufspüren der Schwächen in Epikurs Ethik beweist, eindringlich gewürdigt. Carlos Lévy, mehr formal orientiert, sah eine gemeinsame Strategie des zweiten und vierten Buches *De finibus* darin, daß Cicero jeweils innere Widersprüche der kritisierten Lehren hervorhebe.³¹⁹ Die Analyse Inwoods, der zum ersten Mal die rhetorische Anlage als Ganze zu würdigen versucht, wurde bereits erwähnt. Der von Kenneth Collins³²⁰ beschrittene Weg, Ciceros Kritik der epikureischen Ethik auf dem Hintergrund der Zeitpolitik zu sehen und den gegen Epikurs Lehre ständig gerichteten

³¹⁷ Süß S. 265 wertet sogar deutlich ab: „Während der ‚Lucullus‘ zwei an bedeutsamen Gedanken reiche Reden in prachtvollem und stets erfreulichem Aufbau vorführte, lassen die beiden Reden aus den ersten Büchern ‚*de finibus*‘ diese Vorzüge durchaus vermissen.“ Positiver urteilt Bringmann (S. 143 mit Anm. 12) wenigstens über die Paragraphen 31-85 („im großen klar und folgerichtig aufgebaut“).

³¹⁸ Neben den im Haupttext genannten Abhandlungen sind noch zu erwähnen: G. Behncke, *De Cicerone Epicureorum philosophiae existimatore et iudicatore*, Programm Berlin 1879 (enthält nur wenige Bemerkungen zum zweiten Buch *De finibus*); J. Kraussen, *De Cicerone et Torquato Epicureo*, in: *Beiträge zur klassischen Philologie*, Alfred Schöne ... dargebracht, Kiel 1903, S. 3-10; O. Selem, *Antiepicureismo e politica nei primi due libri del ‚De finibus‘*, *Cultura e scuola* 103, 1987, S. 57-60; O. Gigon, *Theophrast in Ciceros De finibus*, in: *Fortenbaugh / Steinmetz* S. 159-185; H. Stroux, *Das Gericht über die Lebensziele (Cicero fin. II, 76ff)*, *Philologus* 89, 1934, S. 126-132. Zu vergleichen ist wie immer auch Hirzel (hier II, 630ff); ihm kommt es vor allem darauf an, Antiochos als durchgehende Quelle des 2. und 4. Buches zu erweisen (worin ihm, was die philosophischen Inhalte angeht, im wesentlichen recht zu geben ist). Die Untersuchung Giaccottis arbeitet die innere Einheit aller fünf Bücher heraus und zeigt, wie Cicero von ihm fernstehenden Ansichten ausgehend im fünften Buch dann zu seinen eigenen vorstößt. Auch die Ausführungen Lévy (1992, S. 377-444) über *De finibus* betreffen, soweit sie über seinen Aufsatz von 1984 hinausführen, vor allem den philosophischen Gehalt des 4. und 5. Buches und berühren sich wenig mit unserer Untersuchung des zweiten Buches. Die Darstellung durch Martano (zum zweiten Buch *de finibus* vor allem S. 443ff) beschränkt sich weitgehend auf eine nur hin und wieder kommentierte Nacherzählung des Textes. - Textkritische Probleme (die es in *De finibus* weit häufiger gibt, als der allzu knappe Apparat von Schiche erkennen läßt), werden im folgenden nicht zu behandeln sein; wir können daher die neuere Forschung hierzu übergehen.

³¹⁹ Lévy (1984); siehe dazu auch noch unten Anm. 613. Zu Lévy's neuester Behandlung der Schrift *De finibus* als ganzer siehe oben Anm. 318.

³²⁰ Collins ergänzt in wichtigen Punkten die posthum veröffentlichte Arbeit Strasburgers. Vgl. hierzu auch (weniger ergiebig) H. Wassmann, *Ciceros Widerstand gegen Caesars Tyrannis. Untersuchungen zur politischen Bedeutung der philosophischen Spätschriften*. Bonn 1996.

Vorwurf des Egoismus im besonderen auf Cäsar zu beziehen, scheint mir vielversprechend zu sein.³²¹

Die vorliegende Untersuchung knüpft jedoch, bedingt durch die gewählte Fragestellung, in manchem mehr an ältere, meist quellenkritisch orientierte Arbeiten an. Zu nennen sind hier - neben dem monumentalen Kommentar Madvigs (in letzter Auflage 1876) - die Arbeiten von Lörcher (1911) und Uri (1914) sowie die eher philosophisch ausgerichtete Dissertation von Mary Packer (1938). Die Untersuchungen durch Vicol³²² und Giovanni D'Anna,³²³ beide ebenfalls noch quellenkritisch ausgerichtet, wurden ebenso stets hinzugezogen.

Dieses Vorgehen mag überraschen; haben sich doch die großen Hoffnungen, die man noch im frühen 20. Jahrhundert in die Quellenkritik setzte, fast durchweg als Fehlschlag erwiesen. Doch es scheint so, als habe man mit den unhaltbaren Schlußfolgerungen der Quellenforschung zu Unrecht auch den Analysebefund abgetan. Denn was die Genauigkeit der Detailbeobachtung und das Nachvollziehen des Textzusammenhanges angeht, bleiben diese älteren Arbeiten bis heute unübertroffen. Sie enthalten nicht wenige evident richtige Beobachtungen, die bis heute auf ihre eigentliche Erklärung warten. Und diese Beobachtungen erweisen sich nun immer wieder als wichtig bei der rhetorischen Analyse. Denn die Untersuchung des Aufbaus und des textimmanenten Argumentationszusammenhanges, das Aufspüren von wirklichen oder scheinbaren logischen Brüchen und Detailvergleich zwischen Exposition und Widerlegungen der epikureischen Lehre, kurz gerade die Analyseinstrumente, mit denen man früher die verwendeten Quellen und Ciceros Arbeitsweise sichtbar machen wollte, sind auch Ausgangspunkte für die Erfassung rhetorischer Strategien. Manches, was unter logischem Gesichtspunkt als defizient erscheint, läßt sich als sinnvoll begreifen, wenn man nach der damit verbundenen Wirkung fragt.

Die Untersuchung nimmt daher - nach einer Gegenüberstellung der Gesamtdisposition des ersten und zweiten Buches - ihren Ausgangspunkt meist von logischen Unklarheiten oder Widersprüchen, die der bisherigen Forschung bereits aufgefallen waren, und fragt danach, ob sich im Einzelfall ein strategischer Sinn für die Textgestaltung erkennen läßt. Ohne diese Art der Erklärung zum Allheilmittel machen zu wollen - im manchen Fall bleibt man auch hier auf Vermutungen angewiesen - läßt sich doch, wie ich meine, zeigen, daß die rhetorische Analyse aufs Ganze gesehen ein besseres Verständnis des Textes erlaubt. Auch im zweiten Buch *De finibus* hat Cicero wie in einer Gerichtsrede bewußt mit Täuschungsmanövern und geschickter, zweckgebundener Disposition der Fakten gearbeitet. Ob er sich im Vergleich zu Gerichtsreden hierbei gemäßigt hat (in der Tat werden wir keinen wirklich großen Betrug finden), bleibt für uns unüberprüfbar, da wir bei den „echten“ Reden in keinem Fall die Gegenrede erhalten

³²¹ Siehe oben S. 90.

³²² Vicol S. 313-334.

³²³ S. 32-52.

haben. Doch umgekehrt bietet der Sonderfall der philosophischen Redenpaare ein vorzügliches Studienobjekt, an dem sich die Technik des Redners Cicero, soweit sie die Auseinandersetzung mit der Gegenrede betrifft, studieren läßt.

Eine eigene Untersuchung gilt am Schluß des Kapitels der stilistischen Ausgestaltung des zweiten Buches *De finibus*. Sie ist es, die zuerst ins Auge fällt, wenn man auf rhetorische Durcharbeitung achtet. Dennoch besagt die bloße Registrierung der Stilmittel wenig. Eine genauere Analyse kann zeigen, daß Ciceros auch seine sprachliche Kunst sehr bewußt eingesetzt hat. Nicht die Sprachgestalt und Stilhöhe des Buches insgesamt, sondern die Funktionalisierung der eingesetzten Mittel an jeder Einzelstelle macht die Kunst der ciceronischen Formulierung aus.

3.2 Die Gesamtdisposition

Für das erste wie das zweite Buch *De finibus* lassen sich ohne größere Probleme Gliederungen aufstellen. Zumindest die thematischen Blöcke sind hier - im Gegensatz etwa zum ersten Buch *De divinatione* - einigermaßen sauber voneinander abgegrenzt. Um für die anschließenden Untersuchungen einen Orientierungsrahmen zu gewinnen, schlage ich, im wesentlichen in Übereinstimmung mit der früheren Forschung,³²⁴ für das zweite Buch folgendes Gliederungsschema vor:

- | | | |
|----|---------|---|
| 1) | §§18-30 | Der fehlerhafte Lustbegriff Epikurs |
| 2) | §§31-44 | Gegen die Beweise Epikurs, daß die Natur die Lust anstrebe (mit Übergang zur folgenden <i>certatio</i>) |

³²⁴ Uri S. 33ff unterteilt folgendermaßen: §§1-30, 31-85, 86-108, 109-119. Packer S. 65 weicht hiervon lediglich darin ab, daß sie den ersten Abschnitt bis §38 reichen läßt, was evidentenmaßen nicht haltbar ist. In dem großen Abschnitt von §31 bis §85 läßt sich der Teil über die Freundschaft §§78-85 leicht als eigener Teil erkennen (so bereits Packer S. 97). Ebenso läßt sich eine Zäsur §44 ausmachen, weil Cicero dort die Auseinandersetzung mit Epikur auf eine *certatio virtutis cum voluptate* zuspitzt (vgl. Packer S. 88, Uri S. 35). Diese *certatio* reicht jedoch nicht, wie Packer a.a.O. meint, bis §77, sondern wird bereits §62 mit einer deutlichen Schlußbemerkung abgeschlossen. Ebenso folgt nach der Gegenüberstellung eines glücklichen und eines leidenden Menschen §63-66 zu Beginn von §67 eine gliedernde Zwischenbemerkung Ciceros (*aut haec tibi, Torquate, sunt vituperanda aut patrocinium voluptatis repudiandum*). §§86-108 lassen sich unterteilen in einen Abschnitt, der von der Verfügbarkeit der Lust (bzw. der Vermeidbarkeit des Schmerzes) handelt und einen, der die Bedeutung der geistigen Lust diskutiert; ähnlich bereits Uri S. 54, Packer S. 65. - Die neueste Gliederung durch MacKendrick, der den Text der Rede (ohne sich in irgendeiner Weise mit den vorhandenen Gliederungen auseinanderzusetzen) in acht Abschnitte einteilt, die er §36, 43b, 78, 85b, 94, 104 und 111 beginnen läßt, ist wenig glücklich; lediglich die Einschnitte bei §43b, 78 und 85b kann ich nachvollziehen. Gigon verzichtet wie alle anderen Kommentatoren auf eine Großgliederung ganz und begnügt sich mit der Einteilung in kleinere Abschnitte, die als Lemmata der Kommentierung dienen.

- | | | |
|----|-----------|--|
| 3) | §§45-62 | <i>certatio virtutis et voluptatis</i> : Die <i>virtus</i> wird um ihrer selbst willen erstrebt, nicht um der <i>voluptas</i> willen |
| 4) | §§63-66 | Gegenüberstellung eines Musterepikureers und dreier Tugendhelden |
| 5) | §§67-77 | Die <i>voluptas</i> ist etwas Schändliches und zerstört, wenn man sie zum obersten Gut macht, die <i>virtus</i> |
| 6) | §§78-85 | Die <i>voluptas</i> als <i>summum bonum</i> zerstört die Freundschaft |
| 7) | §§86-104 | Die <i>voluptas</i> ist nicht immer verfügbar und kann daher nicht <i>summum bonum</i> sein |
| | (§§96-103 | Exkurs: letzter Brief und Testament Epikurs) |
| 8) | §§104-108 | Körperliche und geistige Lust |
| 9) | §§109-118 | <i>peroratio</i> |

Wie verhält sich nun dieser Aufbau zur Exposition der epikureischen Lehre im ersten Buch? Gibt es hier größere Diskrepanzen (woraus man früher auf die Benutzung einer anderen Quelle geschlossen hätte) oder hält sich Cicero im wesentlichen an die von Torquatus vorgebrachten Punkte? Die Frage wurde, soweit ich sehe, bisher nur von Uri (und dann natürlich in quellenkritischem Sinne) gestellt.³²⁵ Er nahm an,³²⁶ Cicero habe hier (im Gegensatz zum ersten Buch³²⁷) die Gesamtanlage nicht aus einer Quelle fertig übernommen, sondern selbst gestaltet und die verwendeten Quellen, soweit dies möglich war, dabei der Darstellung des ersten Buches angeglichen. Für den Abschnitt §§51-85 behauptet Uri weiterhin,³²⁸ daß überall da, wo eine klare Disposition zu finden sei, die Anordnung des ersten Buches maßgeblich sei, darüber hinaus aber eine frei-assoziierende Kompositionsweise vorliege, die Uri für ein Charakteristikum Ciceros hielt.³²⁹

Lassen wir die Frage, welche und wie viele Quellen Cicero verwendet hat, ganz beiseite. Vergleicht man die Gliederungsabschnitte des zweiten Buches mit denen des ersten Buches, zeigt sich klar, daß (ganz entgegen dem, was Uris Behauptung erwarten läßt), die Disposition des zweiten Buches keineswegs nur notdürftig an die des ersten angelehnt ist:

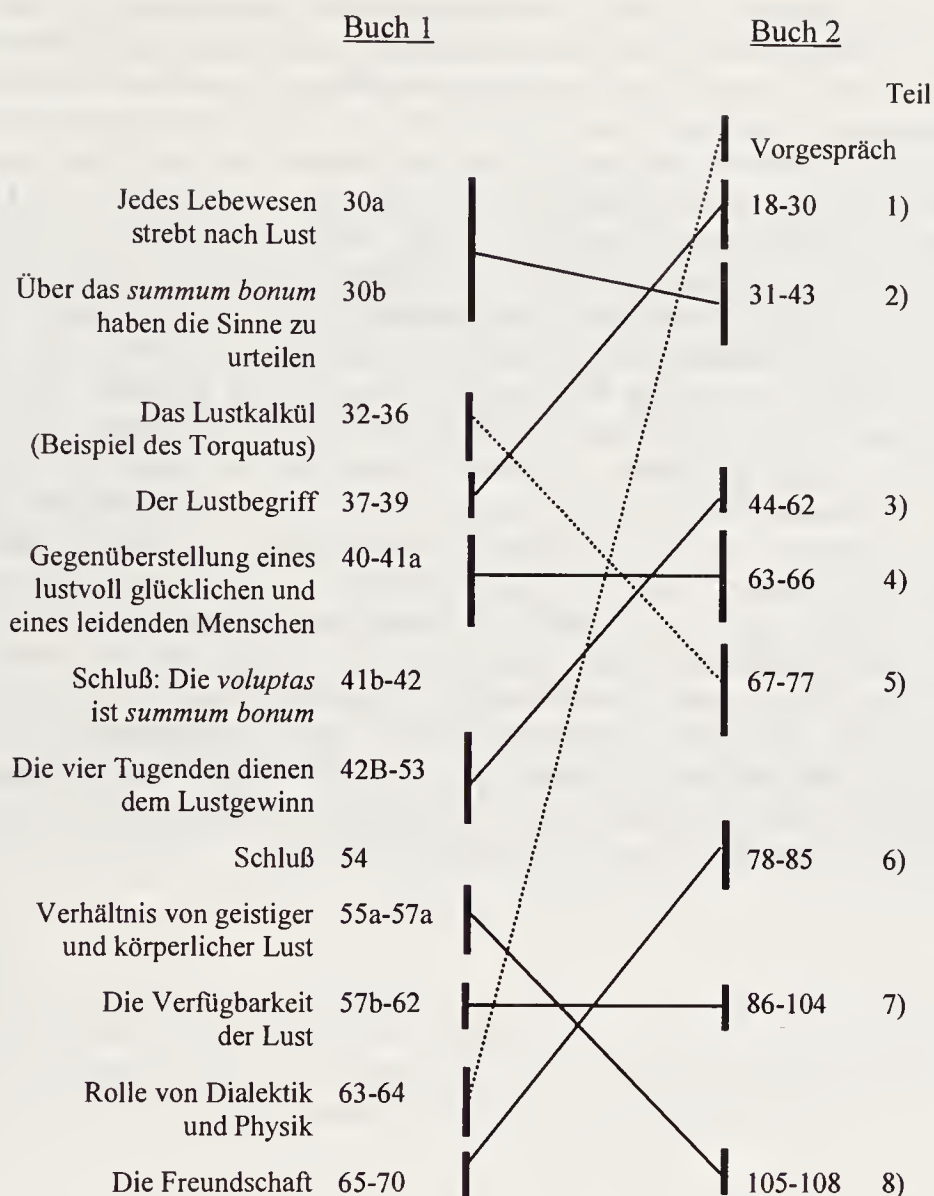
³²⁵ Die Gegenüberstellung der jeweils behandelten Themen bei Packer S. 62f läßt die Disposition nicht hervortreten. Sie ist in vielen Einzelheiten hilfreich, jedoch insgesamt oft zu pauschal und ungenau in der Abgrenzung der einzelnen Themen. Vgl. auch D'Anna S. 50, Vicol S. 328.

³²⁶ S. 62

³²⁷ Auch dies natürlich nur die Ansicht Uris.

³²⁸ S. 52.

³²⁹ Das Ergebnis entspricht ganz dem herrschenden Cicerobild der Jahrhundertwende: Wo eine klare Disposition vorliegt, geht sie auf die Griechen zurück (das erste Buch *De finibus* hatte Uri ja komplett auf eine griechische Quelle zurückführen wollen), wo der Römer eigenständig arbeitet, wird der Text gedanklich unklar und „dilettantisch“.



Die Gegenüberstellung läßt einige Feinheiten nicht zum Ausdruck kommen, etwa daß in der Widerlegung teilweise mehr enthalten ist als in der Exposition und daß einzelne Argumente der Exposition aus ihrem Kontext herausgelöst und in andere Zusammenhänge eingeordnet werden. Man sieht jedoch deutlich, daß jeder Abschnitt im zweiten Buch eine Entsprechung im ersten (und umgekehrt) besitzt; lediglich §§66-77 knüpfen nur in freierer Weise an §§32ff des ersten Buches an (in der Zeichnung durch unterbrochene Linie zum Ausdruck gebracht). Die Ausführungen des Torquatus über die Rolle von Dialektik und Physik werden von Cicero nicht in der eigentlichen Rede, sondern im Vorgespräch wieder aufgenommen (ebenfalls durch unterbrochene Linie gekennzeichnet).

Die Gegenüberstellung zeigt weiterhin, daß Cicero die Anordnung des Stoffes, die Torquatus gegeben hatte, im zweiten Buch gehörig durcheinandergewirbelt hat. An keiner einzigen Stelle sind zwei Abschnitte in der gleichen Reihenfolge übernommen; stets findet eine Umkehrung statt. Bemerkenswerterweise geschieht diese Vertauschung jedoch nicht wahllos über das ganze Buch hinweg: Rechnet man die beiden Abschnitte ab, die (aus anderen Gründen) in der Übersicht mit unterbrochenen Linien zu verbinden waren, ergibt sich sehr exakt eine kreuzweise Vertauschung der thematischen Abschnitte in drei Großblöcken.³³⁰ Das Umordnungsverfahren besitzt offensichtlich eine gewisse Mechanik. Weist sie etwa auf standardisierte Verarbeitungsverfahren, die der Gerichtsredner Cicero geübt hatte, um als Verteidiger den Eindruck zu erwecken, möglichst wenig der Vorgabe des Vorredners zu folgen? Mangels Vergleichsmöglichkeiten muß dies Spekulation bleiben; doch eine Untersuchung aller anderer philosophischen Redenpaare unter diesem Gesichtspunkt würde sich ohne Zweifel lohnen.

Ein konkreter Zweck der vorgenommenen Umstellungen - etwa die Hervorkehrung bestimmter Schwächen des epikureischen Systems - läßt sich allerdings nicht erkennen. Es scheint Cicero hier mehr auf die souveräne Verfügung über den Stoff angekommen zu sein. Allerdings ist ein quellenkritischer Schluß doch mit Sicherheit zu ziehen: Die Widerlegungsrede des zweiten Buches kann in keinem Fall über größere Abschnitte hinweg dem Argumentationsgang einer einzigen Quelle folgen. Die Disposition des zweiten Buches ist, welche Schriften Cicero auch immer stofflich zu Rate gezogen haben mag, von ihm selbst souverän aus der Disposition des ersten Buches gewonnen.

³³⁰ Innerhalb der Einzelabschnitte läßt sich noch zwei weitere Male eine ähnliche paarweise Vertauschung beobachten: §§47-53 behandelt Torquatus die Tugenden in der Reihenfolge *temperantia, fortitudo, iustitia*; bei Cicero 2,52-62 finden wir *iustitia, temperantia, fortitudo*. Hier ist der rhetorische Zweck klar: Die *iustitia* ist der am leichtesten angreifbare Punkt des Epikureers (siehe dazu auch unten Anm. 367); deswegen stellt ihn Torquatus an den Schluß (mit der bewußt harmlosen Einleitung §50 *iustitia restat, ut de omni virtute sit dictum*), während Cicero die Widerlegung gleich damit beginnt. §§55a-57a expliziert Torquatus a) Lust und Schmerz sind ihrer Natur nach körperlich, b) dennoch ist geistige Lust größer als körperliche, c) der Weise gewinnt Lust aus der Erinnerung an vergangene Freuden. Cicero antwortet darauf 2,104f in der Reihenfolge c) a) b).

3.3 Einzelinterpretationen

3.3.1 Der Eingang (§§18-30)

Nach dem dialektischen Vorgespräch³³¹ beginnt §18 die zusammenhängende Rede Ciceros und damit die eigentliche Widerlegung Epikurs. Hier begegnet gleich zu Anfang eine erklärungsbedürftige Unklarheit. Cicero behandelt zunächst noch einmal den doppelten Lustbegriff Epikurs, um den es bereits zuvor gegangen war. Doch hierbei ist, wie bereits Madvig und Gigon³³² bemerkt haben, die Logik der Gedankenabfolge plötzlich merkwürdig gestört. Uri³³³ hat klar erkannt, wo das Problem liegt: Cicero vermischt in eigenartiger Weise zwei verschiedene Themen.

Cicero fordert zunächst (§18), am Beginn der Untersuchung müsse eine saubere Definition der Lust stehen (*aperiendum est igitur, quid sit voluptas*). Epikur hätte sich entweder eindeutig für die kinetische Lust entscheiden (was dem natürlichen Sinn des Wortes *voluptas* entspreche) oder klarstellen müssen, daß er unter *voluptas* die Schmerzfreiheit verstehe; Cicero gesteht ihm auch zu (§18f), daß er die Kombination beider Lustarten zum *summum bonum* hätte machen können, da auch andere Philosophen zwei Werte gleichzeitig in den Rang des *summum bonum* erhoben hätten.³³⁴ Epikurs Fehler besteht also nicht darin, daß er mit beiden Lustarten arbeitet, sondern daß er sie sachlich durcheinanderbringt (§20):
³³⁵ *vos ex his tam dissimilibus rebus non modo nomen unum - nam id facilius paterer - sed etiam rem unam ex duabus facere conamini, quod fieri nullo modo potest.*

Dies wird nun anhand von Epikurs Äußerungen im einzelnen belegt. Cicero referiert zunächst (ein wenig vage) eine Aussage (Fr. 67 Us.), in der die kinetische Lust Aristipps als *summum bonum* gepriesen werde. Dann folgt das Zitat von Kyriai Doxai 10, ebenfalls wieder als Beleg für die kinetische Lust (§21):

³³¹ Siehe dazu oben S. 40

³³² Jeweils zu §20/21.

³³³ S. 38f. Die Darstellung Vicolis S. 315-322 geht an den eigentlichen Problemen des Abschnitts vorbei.

³³⁴ Cicero spielt hier auf die „kombinierten“ Telosformeln in der *Divisio Carneadea* an; siehe dazu ausführlich unten S. 151ff.

³³⁵ Cicero berührt hier ein wirkliches Problem der epikureischen Philosophie, das auch heute noch immer wieder diskutiert wird; vgl. z.B. Rist, *Epicurus, An introduction*, Cambridge 1977, S. 100-126; H. Steckel, *Epikurs Prinzip der Einheit von Schmerzlosigkeit und Lust*, Diss. Göttingen 1960; K. D. Zacher, *Zur Lustlehre Epikurs*, *WJA N.F.* 11, 1985, S. 63-72; Gigon zu fin. 2,30.

Si ea, quae sunt luxuriosis efficientia voluptatum, liberarent eos deorum et mortis et doloris metu docerentque qui essent fines cupiditatum, nihil haberemus <quod reprehenderemus>.

Spätestens an dieser Stelle erwartet man einen oder mehrere Belege dafür, daß Epikur an anderer Stelle als wahre Lust die katastematische gepriesen hat.³³⁶ Daran könnte sich dann sinnvollerweise bereits das Resümee von §30 anschließen: *nunc vides, quid faciat. quam nemo umquam voluptatem appellavit* (nämlich die Schmerzfreiheit), *appellat, quae duo sunt, unum facit. hanc in motu voluptatem ... interdum ita extenuat, ut M.' Curium putes loqui, interdum ita laudat, ut quid praeterea sit bonum neget se posse ne suspicari quidem.*

Tatsächlich geschieht jedoch etwas anderes. Unmittelbar nach dem Zitat von Kyriai Doxai 10 wird Cicero von Triarius, dem zumeist stummen dritten Dialogpartner, unterbrochen. Der, so will es die Dialogfiktion, hört aus den Epikurworten nur den moralischen Anstoß heraus, daß Epikur die *luxuria* nicht tadle, und fragt entrüstet (§21): *Obsecro, Torquate, haec dicit Epicurus?* Auf diese Zwischenbemerkung folgt eine längere Digression,³³⁷ in der Epikur vorgeworfen wird, *luxuria* zu dulden. Sie gliedert sich in folgende Gedankenschritte:

- 1) (§§21-23) Cicero weist, einen kurzen Protest des Torquatus beiseiteschiebend, nach, daß Epikur tatsächlich an der *luxuria* (ἀσωτία) nichts auszusetzen habe (§23 *hic homo severus luxuriam ipsam per se reprehendam non putat*).³³⁸
- 2) (§23) Epikur kann sich nicht damit entlasten, daß er maßloses Schlemmen und Prassen ablehnt: *luxuriosus* ist auch der geschickte, selbstbeherrschte Genießer, der alle negativen Folgen des Lustgewinns vermeidet.
- 3) (§§23-26) Diese Art der genießerischen *voluptas* ist moralisch verwerflich; daher kann die Lust nicht das *summum bonum* sein. Cicero breitet diesen Gedanken anhand einer (offensichtlich allgemein bekannten) Luciliusstelle³³⁹ besonders ausführlich aus.

³³⁶ Madvig setzt den logischen Bruch bereits bei den Worten *in alio vero libro* an, mit denen das Zitat von Kyriai Doxai 10 eingeleitet wird (ad loc.): „Putet aliquis, nunc de contrario genere (scil. voluptatis) dictum iri“. Vielleicht hat Cicero hier bewußt die Doppelfunktion von *vero* ausgenutzt, das sowohl eine Steigerung („gar, vollends“) wie einen Gegensatz („aber“) ausdrücken kann.

³³⁷ Ähnlich bereits Madvig ad loc.: „Deinde in hanc (scil. die kinetische Lust) invehitur lateque digreditur.“

³³⁸ Man hat bereits öfter bemerkt (z.B. Bringmann S. 143, Anm. 10), daß Cicero in diesem Abschnitt den Irrealis in Kyriai Doxai 10, den er im Zitat §21 noch richtig wiedergegeben hatte, (*si ea, quae sunt luxuriosis efficientia voluptatum, liberarent*) durch den Potentialis ersetzt und somit, Epikurs Aussage verzerrend, seine Auslegung erst möglich macht (vgl. auch §30 *modo sit vacua infinita cupiditate* ; ebenso bei der Wiederaufnahme des Zitats §70).

³³⁹ Fr. 1235ff Marx = H30 Charpin. Einen Teil dieser Verse zitiert Cicero einige Monate später (Dezember 45) in einem Brief an Atticus (Att. 13,52,1), in dem er von jenem

4) (§§26-28) Auch Epikurs Unterscheidung von notwendigen und nicht notwendigen Begierden befreit ihn nicht von dem Vorwurf, der *luxuria* Vorschub zu leisten.

Jetzt erst kommt Cicero auf das §20 verlassene Thema, die Vermischung der beiden Lustarten bei Epikur, zurück³⁴⁰ und schafft dabei den Übergang mit einem außerordentlich geschickten, bisher nicht recht gewürdigten Kunstgriff. Er stellt die Sache nämlich so dar, als habe Epikur selbst den moralischen Anstoß erkannt, der in seinem Preis der kinetischen Lust lag (von zwei solchen Belegen war Cicero ja §20 ausgegangen), und habe dann deswegen den Preis der katastematischen Lust nachgeschoben (§28):

Deinde, ubi erubuit - vis enim est permagna naturae -, confugit illuc, ut neget accedere quicquam posse ad voluptatem nihil dolentis.

Dann folgen noch einige Ausführungen über die logischen Widersprüche, in die sich Epikur damit verstrickt (§29), und schließlich die Zusammenfassung sowohl der logischen Kritik (30a *hic si definire, si dividere didicisset ...*) als auch der *luxuria*- Kritik (§30b *quae iam oratio non a philosopho aliquo, sed a censore opprimenda est*).

So weit läßt sich der Aufbau des gesamten Abschnittes §§18-30 anknüpfend an die Beobachtungen Madvigs und Uris klar beschreiben. Eine Erklärung für Ciceros Vorgehen hat bisher nur Uri versucht. Er sah hier eine „typische Form der Komposition bei Cicero“,³⁴¹ die darin bestehe, daß Cicero nicht logisch entwickle, sondern sich von Augenblicksaffekten und den sich daraus ergebenden Assoziationen leiten lasse. Hinter der ganzen Partie stehe als einheitsstiftender Stimmungshintergrund „die Entrüstung des Römers gegen die *obscena voluptas* und das Selbstbewußtsein des philosophisch geschulten Rhetors gegen Epikur als Verächter der Logik.“³⁴²

Als Beschreibung der zu beobachtenden Phänomene ist dies nicht einmal so falsch; denn tatsächlich löst ja die bloße Entrüstung über die scheinbare Billigung der *luxuria* in Kyriai Doxai 10 (§21) die Abweichung vom einmal eingeschlagenen Gedankengang aus. Nicht mehr zuzustimmen ist jedoch Uris Bewertung. Bei Uri erscheint (wie dies dem Bild des Philosophen Cicero zu Beginn des 20. Jahrhunderts entspricht) Cicero als der römische Dilettant, der keine folgerichtig aufgebaute Darstellung leisten kann und deshalb in „unwissenschaftliches“, assoziatives Denken abgleitet. Die Möglichkeit, daß Cicero, auf die rhetorische

denkwürdigen Besuch berichtet, den Cäsar ihm mit großem Gefolge auf seinem Landgut abgestattet hatte; der Kontext ist (abgesehen davon, daß es beide Male um ein Festmahl geht) völlig anders, und eine Beziehung zu De finibus scheint nicht zu bestehen. Wir müssen daraus schließen, daß die Luciliusverse geflügelte Worte waren.

³⁴⁰ Die katastematische Lust war nur beiläufig einmal §22 genannt worden.

³⁴¹ S. 39. Daß der Einschub von Cicero kunstvoll gemacht sei, bemerkt Martano S. 443, ohne im einzelnen eine Erklärung anzudeuten.

³⁴² Wiederum S. 39.

Wirkung seiner Rede gegen Epikur bedacht, die Dinge in wohlgeplantem Kalkül, nicht im „Affekt“ so dargestellt habe und bewußt von der gedanklichen Logik abgewichen sei, wurde von Uri nicht erwogen. Zwei Überlegungen sprechen jedoch deutlich dafür, daß genau dies der Fall war.

Erstens hat Cicero, was man bisher nie berücksichtigt hat, die Abweichung von der Diskussion der Lustdefinition zur *luxuria*- Kritik dialogisch hervorragend motiviert. Sie nimmt ja ihren Ausgangspunkt nicht von einer plötzlichen Wendung des Redners Cicero selbst, sondern von einem Einwurf des Triarius³⁴³ §21, der Kyriai Doxai 10 als Freibrief Epikurs für die *luxuria* versteht. Erst auf diesen Einwurf hin legt Cicero dar, daß der Text von Kyriai Doxai 10 tatsächlich so verstanden werden müsse (bis §23) und schließt daran die moralische Kritik an. Um die Besonderheit dieses Einwurfs richtig zu würdigen, muß man sich vor Augen halten, daß sich in allen anderen Dialogen Ciceros vom Lucullus bis zum Laelius keine zweite Stelle findet, in der der Sprecher in ähnlicher Weise von einem anderen Dialogteilnehmer mitten im Redefluß unterbrochen wird.³⁴⁴ Wo immer sonst eine Zwischenbemerkung eines Gesprächspartners eingestreut wird, ergibt sie sich ganz natürlich aus dem Gesprächsverlauf oder wird vom Sprecher sogar selbst vorbereitet.³⁴⁵ Man muß daraus schließen, daß Cicero die gewaltsame Unterbrechung des Gesprächs in *De finibus* bewußt als szenisches Mittel eingesetzt hat, um eben die Abweichung vom eingeschlagenen Gedankengang (die sonst, da sie nahe am Beginn der Rede steht, um so mehr aufgefallen wäre) zu rechtfertigen. Gerade Uris Vorwurf, er komponiere assoziativ, trifft hier überhaupt nicht zu, weil Cicero hier sehr wohl weiß, daß er von der gedanklichen Logik abweicht und die Abschweifung deshalb einer Dialogfigur (und damit der Fiktion des lebendigen Gesprächs) zuordnet.

Zweitens erfüllt die künstliche Abweichung vom Gedankengang hier einen sinnvollen Zweck. Die *luxuria*- Diskussion §§23-26 enthält die seit Timokrates bekannten Topoi der trivialen Epikurkritik: Epikurs Lehre erscheint als flacher Hedonismus, der das höchste Lebensziel in verfeinerten Mahlzeiten³⁴⁶ und über-

³⁴³ Von Uri S. 38 nur beiläufig erwähnt als „dramatische Unterbrechung“.

³⁴⁴ Vgl. Ciceros Vorbemerkung *hoc loco tenere se Triarius non potuit*.

³⁴⁵ Vgl. z.B. *fin.* 3,19; 4,24; *Tusc.* 1,39, 55, 81, 111f; 2,42; 4,46.

³⁴⁶ Cicero verwendet diesen Topos scherzhaft in einem Ende 46 an den Epikureer Casius gerichteten Brief (*Fam.* 15,18,1): *Tua* (scil. *philosophia*) *quidem in culina est*. Um die Wirkung, die Cicero mit der Beschreibung des Schlemmers Gallonius aus Lucilius' Satire erzielen wollte, zu verstehen, muß man berücksichtigen, daß Tafelluxus für den traditionsbewußten Römer einen stärkeren sittlichen Anstoß darstellte als für uns. Wie verschiedene Luxusgesetze seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. zeigen (Einzelheiten bei Kübler RE IVA [1931], Sp. 901-908 s.v. *sumptus*), wurde der Aufwand, den man bei Gastmählern betrieb, genau beobachtet und immer wieder beschnitten. Besondere Aktualität erhielt das Beispiel in *De finibus* dadurch, daß gerade wenige Monate vor der Abfassung der Schrift Cäsar, der im Jahre 46 *praefectus moribus* geworden war, ein neues derartiges Gesetz erlassen hatte, das sogar vorsah, Einkäufe, die das erlaubte Maß überschritten, durch eigens einge-

haupt in sinnlichem Schwelgen sieht. Man wird es Cicero zugestehen müssen, daß er bei seiner Widerlegung Epikurs gerade als Redner auf diese Vorwürfe (die man im übrigen wohl bei einer Epikurkritik geradezu erwartete) nicht verzichten wollte. Seine im engeren Sinne philosophische Epikurkritik baut jedoch, wie wir noch im einzelnen sehen werden, gerade nicht auf dem Vorwurf der ἀσωτία auf; die Diskussion um das Verhältnis von *virtus* und *voluptas* im Mittelteil des Buches,³⁴⁷ die das Herzstück der ciceronischen Widerlegung ist, rechnet nicht einmal unbedingt damit, daß Epikur die kinetische Lust als *summum bonum* ansetze, sondern behält ihre Gültigkeit ebenso, wenn man Epikurs *voluptas* mit der katastematischen Lust gleichsetzt. Somit boten die Epikurzitate, mit denen Cicero zunächst einmal belegen möchte, daß Epikur von der kinetischen Lust spricht, die eigentlich passende Stelle, um auch die ἀσωτία-Kritik unterzubringen. Vor allem aber, und das scheint mir das eigentlich für Cicero ausschlaggebende Motiv gewesen zu sein, ergab sich auf diese Weise, daß gleich am Anfang der Rede, noch vor dem Einsetzen der eigentlich philosophischen Diskussion, Epikur moralisch abgewertet werden konnte. Hätte Cicero das §18 begonnene Thema des doppelten Lustbegriffs logisch folgerichtig zu Ende geführt, dann stünde jetzt am Beginn seiner Rede eine abstrakte Begriffsdiskussion. So aber gelingt es Cicero, gleich zu Beginn einen negativen Eindruck von der epikureischen Lehre zu erwecken. Es kommt an dieser Stelle gar nicht auf die Argumentation, sondern auf die Werturteile an: Hier der Lebemann Gallonius, dort der große Römer Laelius, hier die Charakterisierung *prave, nequiter, turpiter*, dort *recte, frugaliter, honeste* (§25). Der Eingangsabschnitt erfüllt auf diese Weise eine wichtige Funktion im Rahmen der Gesamtstrategie des Buches, indem er den Leser bzw. Hörer auf eine ablehnende Haltung gegenüber Epikur einstimmt.

Ein weiteres Beispiel für eine rhetorisch sinnvolle, logisch aber unbefriedigende Darstellung bieten im gleichen Zusammenhang §§26-27. Cicero behandelt hier die epikureische Begierdenteilung in natürliche und notwendige, natürliche und nicht-notwendige sowie nicht-natürliche Begierden, die Torquatus im ersten Buch in anderem Zusammenhang vorgestellt hatte.³⁴⁸ Daß Cicero an dieser Stelle darauf zu sprechen kommt, ist insofern gerechtfertigt,³⁴⁹ als ein Epikureer sich gegen den Vorwurf der ἀσωτία vor allem damit verteidigt hätte,

setzte Marktaufseher konfiszieren zu lassen (Suet. Caes. 43; Cic. Fam. 9,15,5; 9,26,3; weitere Stellen bei M. Gelzer, Cäsar, Der Politiker und Staatsmann, Wiesbaden⁶1960, S. 267). Daß Cicero das Gesetz an mehreren Stellen mit leichtem Spott erwähnt und daß es im übrigen auch keinen großen Erfolg hatte, ändert nichts an der Aktualität, die das Gallonius-Exempel für die zeitgenössischen Leser haben mußte.

³⁴⁷ Siehe dazu unten S. 105ff.

³⁴⁸ 1,45. Bereits Gigon (ad loc.) konstatiert hier eine „mangelnde Koordination von These und Gegenthese“, ohne jedoch zu erwägen, ob dies nicht gerade die Absicht Ciceros gewesen sein könnte.

³⁴⁹ Ich kann Uri S. 39 nicht zustimmen, daß der Zusammenhang das Eingehen auf die Begierdenteilung an dieser Stelle nicht erfordere.

daß Epikur nur von der Befriedigung der notwendigen Bedürfnisse spreche, die nicht natürlichen aber streng verurteile und selbst die Befriedigung der natürlichen, aber nicht notwendigen Begierden für das Glück nicht für erforderlich halte. Und in der Tat kann Cicero sachlich hier gegen Epikur nichts einwenden; ja er stimmt letztlich sogar zu (§27 *quamquam in hac divisione rem ipsam prorsus probo*). Der Eindruck beim Leser wird jedoch durch zwei Kunstgriffe in eine ganz andere Richtung gelenkt:

1) Cicero kritisiert an dem Satz erst pedantisch eine formallogische (§26),³⁵⁰ dann eine - ziemlich aus der Luft gegriffene - terminologische Schwäche (§27).³⁵¹ Er zeigt also, daß an dem Satz Epikurs (angeblich) etwas nicht stimmt und diskreditiert ihn damit, während die inhaltliche Zustimmung (die im übrigen ganz versteckt in einem Nebensatz erfolgt) nicht mehr weiter ins Gewicht fällt. Oberflächlich paßt diese Kritik hervorragend zum Vorwurf der logischen Unfähigkeit, den Cicero immer wieder gegenüber Epikur erhebt.

2) Der eigentliche Zweck dieser Einteilung, nämlich die Ablehnung der nicht natürlichen und nicht notwendigen Begierden, auf die Epikur so großen Wert gelegt hatte (vgl. fin. 1,45f), kommt gar nicht zur Sprache; Cicero beläßt es dabei, die Einteilung als solche zu referieren.

Auf diese Weise gelingt es ihm, das epikureische Gegenargument gegen den Vorwurf der ἀσωτία in seiner Widerlegungsrede gewissermaßen „abzuhaken“, ohne eigentlich eine Widerlegung zu bieten. Ein halbwegs aufmerksamer Leser, der prüft, ob Cicero alle von Torquatus vorgebrachten Punkte auch wirklich behandelt hat, wird keine Auslassung feststellen; doch hat Cicero die Zusammenhänge so zurechtgerückt, daß Epikur möglichst schlecht dabei wegkommt.

Wie tendenziös Ciceros Vorgehen ist, wird noch deutlicher, wenn man Tusc. 5,93f dagegenhält. Hier wird nämlich dieselbe epikureische Einteilung durchaus mit positiver Würdigung referiert, weil Cicero zeigen möchte, daß selbst Epikur das Glück des Menschen nicht vom Erlangen äußerer Güter abhängig mache:

Vides, credo, ut Epicurus cupiditatum genera diviserit, non nimis fortasse subtiliter, utiliter tamen: partim esse naturales et necessarias, partim naturales et non necessarias, partim neutrum; necessarias satiari posse paene nihilo; divitias enim naturae esse parabiles; secundum autem genus cupiditatum nec ad potiendum difficile esse censet nec vero ad carendum; tertias, quod essent plane inanes neque necessitatem modo, sed ne naturam quidem attingerent, funditus eiciendas putavit.

³⁵⁰ Epikur hätte richtig einteilen sollen: *naturales cupiditates* - *inanes cupiditates*, die ersten dann wieder unterteilen in *necessariae* und *non necessariae*. Wie D'Anna S. 38 bemerkt, hat Epikur die von Cicero geforderte Teilung sogar selbst Epist. Menoec. §127.

³⁵¹ Epikur hätte, so Cicero, nicht von *cupiditates naturales*, sondern von *desideria naturae* sprechen sollen, da *cupiditas* etwas Negatives sei und nur zur Beschreibung von Lastern taugte - §46 verwendet Cicero das Wort jedoch ganz unbekümmert selbst in positivem Sinne: *eadem natura cupiditatem ingenuit homini veri videndi* (vgl. auch 4,18).

Wir stellen fest: 1) Die formallogische Schwäche wird zwar auch hier zur Sprache gebracht (*non nimis fortasse subtiliter*), aber nicht eigentlich als Kritik formuliert. 2) Die terminologische Kritik entfällt. 3) Die Lehre, die Epikur an diese Einteilung geknüpft hatte, daß nämlich nur die *cupiditates necessariae* von Wichtigkeit seien, wird im Gegensatz zu *De finibus*, wo Cicero sie einfach mit Schweigen übergeht, hier breit ausgeführt. Nimmt man es ganz genau, widerspricht sich Cicero an diesen beiden Stellen nicht einmal. Unterschiedlich ist nur die Auswahl der Aussagen und die Tendenz, die Cicero der Stelle jeweils verleiht. In *De finibus* wird vor allem Negatives gesagt; das Positive entweder ausgelassen oder doch an den Rand gedrängt; in den *Tuskulanen* ist es umgekehrt. Das ist Gerichtsrhetorik, nicht mehr philosophische Argumentation.

3.3.2 Die *certatio virtutis et voluptatis* und ihre Vorbereitung (§§39-62)

Auffällige Unklarheiten enthält auch der Übergang zur *certatio virtutis et voluptatis* §44.³⁵² Cicero war zuvor eine Liste verschiedener Telosformeln, die in der sog. *Divisio Carneadea* zusammengefaßt sind, durchgegangen und hatte Punkt für Punkt alle Formeln als falsch abgelehnt, bis nur nur die *voluptas* und die *virtus* als Telos übrigblieben. Dann folgt der Entscheidungskampf zwischen diesen beiden Werten (§44):

Ita ceterorum sententiis semotis relinquitur non mihi cum Torquato, sed virtuti cum voluptate certatio. quam quidem certationem homo et acutus et diligens, Chrysippus, non contemnit totumque discrimen summi boni in earum comparatione positum putat.

Man hat den Text bisher so aufgefaßt, als argumentiere Cicero hier gegen Epikur von stoischer Position aus.³⁵³ Dies ist ein wenig überraschend, da er an zwei Stellen in nicht allzugroßer Entfernung ausdrücklich die Entscheidung, ob das Telos der Alten Akademie oder das Telos der Stoa das richtige sei, offengelassen hatte.³⁵⁴ Warum also hier plötzlich die Beschränkung auf Chrysipp?

Tatsächlich sind die Verhältnisse um einiges komplizierter. Cicero hatte die einzelnen Formeln der *Divisio Carneadea* unmittelbar zuvor (§34ff; eine kurze Anspielung bereits §19) bereits schon einmal aufgezählt, und in der Nebeneinanderstellung mit §39ff ergeben sich auffällige Diskrepanzen:

³⁵² Zur Großgliederung siehe oben S. 95.

³⁵³ Gigon (Kommentar zu *De finibus*) S. 453 zu 2,44 bemerkt, die Reduktion der verschiedenen Formeln der *Divisio Carneadea* habe zum Ziel „nur die Stoa Chrysipps mit Epikur zu konfrontieren.“ Glucker S. 56, An. 151 schließt aus diesem Satz auf die stoische Herkunft der *Divisio Carneadea* für *fin.* 2,39ff. Die älteren Interpreten haben (natürlich) eine stoische Quelle Ciceros angenommen, so Madvig *praefat.* S. LXIV, Lörcher S. 40 (letzterer leitet §§43-45 aus Chrysipp her).

³⁵⁴ §38 *ita relinquet* (scil. die prüfende *ratio*) *duas, de quibus etiam atque etiam consideret.* §68 wird die Auseinandersetzung zwischen Peripatetikern - zu verstehen hier als „Alte Akademie und Peripatos“ im Sinne des Antiochos - und Stoikern als *certamen honestum et disputatio splendida* bezeichnet.

| §§34ff | | | §§39ff |
|--------|--|---|--|
| 1) | Aristipp und Epikur | (<i>kinetische Lust</i>) | Aristipp |
| 2) | Hieronimos von Rhodos | <i>Schmerzfreiheit</i> = <i>katastematische Lust</i> | Hieronimos von Rhodos |
| 3) | Karneades ³⁵⁵ | <i>prima naturalia</i> | Karneades |
| 4) | Alte Akademie (Polemon) und Peripatos | <i>prima naturalia und virtus</i> | |
| 5) | Kalliphon | <i>Lust und virtus</i> | Kalliphon ³⁵⁶ |
| 6) | Diodor | <i>Schmerzfreiheit und virtus</i> | Diodor |
| 7) | Stoa | <i>virtus</i> | Aristo, Pyrrho, Erillus Skeptische Akademie |
| 8) | Aristo, Pyrrho, Erillus ³⁵⁷ | (<i>scientia</i>) | Stoa (Chrysipp §44) (Epikur) |

Abgesehen von der Änderung der Reihenfolge fallen zwei sachliche Änderungen auf, an denen man jeweils bereits Anstoß genommen hat: 1) Epikur, der beim ersten Mal zusammen mit Aristipp genannt worden war, erhält nun einen eigenen Platz.³⁵⁸ 2) Die „Alte Akademie und der Peripatos“, d.h. die Schule des Antiochos, wird durch die skeptische Akademie ersetzt.³⁵⁹

Die erste Änderung scheint hier dadurch veranlaßt zu sein, daß Cicero Epikur allein, ohne die Begleitung Aristipps, in den Kampf mit der *virtus* schicken wollte. Man sieht dies daran, daß die Trennung von Aristipp ganz künstlich ist und im Textzusammenhang so ziemlich aller Logik entbehrt: §39/40 hatte Cicero

³⁵⁵ Die Erklärung seines *summum bonum* fehlt durch einen Überlieferungsschaden im Text; es bleibt nur die Namensnennung in der Zusammenfassung §35 übrig. Der Inhalt ist zuverlässig aus anderen Cicerostellen zu ergänzen.

³⁵⁶ Kalliphon und Diodor werden hier nicht namentlich erwähnt; die Kennzeichnung mit *qui ad virtutem adiungunt vel voluptatem ... vel vacuitatem doloris* §42 ist eindeutig; vgl. die schematische Darstellung der *Divisio Carneadea* unten S. 153.

³⁵⁷ Diese drei Philosophen gehören nicht eigentlich zur *Divisio Carneadea*; vgl. *fin.* 5,23.

³⁵⁸ Bereits Uri S. 44 hat diesen Widerspruch bemerkt und ganz richtig auf eigene Gestaltung Ciceros, nicht auf unterschiedliche Quellen zurückgeführt; das Gestaltungsprinzip Ciceros hat er jedoch nicht erkannt.

³⁵⁹ Gigon (ad loc.) vermißt hier ausdrücklich die „Alte Akademie“.

die Ziele Aristipps (kinetische Lust) und des Hieronymos (katastematische Lust) als des Menschen unwürdig ausgeschieden. Konsequenterweise müßte damit auch Epikur erledigt sein, gleich ob sein Ziel nun als eine der beiden Lustarten einzeln oder die Kombination beider aufgefaßt wird.³⁶⁰ Tatsächlich aber lesen wir nach Durchgang durch die anderen Telosformeln folgende Begründung, warum noch eine gesonderte Auseinandersetzung mit Epikur notwendig sei (§44):

Cum Epicuro autem hoc plus est negotii, quod e duplici genere voluptatis coniunctus est, quodque et ipse et amici eius et multi postea defensores eius sententiae fuerunt, et nescio quo modo, is qui auctoritatem minimam habet, maximam vim, populus cum illis facit.

Daß beide Begründungen offensichtlich nur vorgeschoben sind, sieht man deutlich daran, daß sie in der folgenden *certatio virtutis et voluptatis* gar keine Rolle mehr spielen. Weder der unklare Lustbegriff Epikurs noch seine Popularität werden genauer diskutiert.³⁶¹ Statt dessen geht es nur um die Frage, ob die Tugend an sich (*per se*) zu erstreben sei oder nicht. Nachdem aber kinetische Lust, katastematische Lust und *prima naturalia* als Endziele bereits ausgeschlossen waren, hätte diese Frage gar nicht mehr diskutiert werden müssen, da alle anderen Telosformeln der *Divisio Carneadea* die Tugend als (*per se* anzustrebendes) Endziel bereits enthalten. Die „Problematisierung“ des epikureischen Standpunktes dient also nur dazu, die Frontstellung zwischen *voluptas* (vertreten durch Epikur) und *virtus* klar aufzubauen.

Schwieriger ist es, die plötzliche Einführung der skeptischen Akademie zu verstehen. Wenn man genau auf den Text sieht, ist die Alte Akademie, die man eigentlich erwartet, gar nicht so ganz restlos verschwunden. An der Stelle, an der Cicero nämlich das Telos des Carneades³⁶² (die naturgemäßen Dinge, d.h. die *prima naturalia*) ablehnt, macht er überraschend einen Zusatz, der eine positive Bestimmung des Telos enthält (§42): *id autem* (d.h. das Telos des Carneades) *eiusmodi est, ut additum ad virtutem auctoritatem videatur habiturum et expleturum cumulate vitam beatam, de quo omnis haec quaestio est.* Inhaltlich ist

³⁶⁰ Zum Sachproblem siehe oben S. 99.

³⁶¹ Von den beiden Lustarten wird §75 noch einmal gesprochen, jedoch nur um zu zeigen, daß man sich zu Epikurs *voluptas* nicht bekennen könne, möge es nun die kinetische oder die katastematische Lust sein; von den spezifischen Schwierigkeiten, die sich durch die Kombination als Telos ergeben, lesen wir nichts mehr. Die *multitudo* spielt noch einmal eine Rolle bei der Bestimmung des *honestum* §48f; die angebliche Popularität der Lehre Epikurs wird nur noch in einem Nebensatz (§49 *philosophus a quo non solum Graecia et Italia, sed etiam omnis barbaria commota est ...*) erwähnt.

³⁶² Carneades ist natürlich Skeptiker; Cicero setzt hinzu: *quod is non tam ut probaret, protulit, quam ut Stoicis ... opponeret.*

dies (die Kombination von naturgemäßen Dingen und *virtus*) das Telos der Alten Akademie und des Peripatos, ohne daß allerdings der Name fällt.³⁶³

Somit ergibt sich, daß Cicero zu Beginn der *certatio* §44 zwei Schulen nicht abgelehnt hat: die Alte Akademie (der er versteckt sogar zustimmt) und die Stoa. Er stellt sich hier also gar nicht, wie die Berufung auf Chrysipp suggeriert, auf die Seite der Stoiker; seine Position ist bis dahin vielmehr genau dieselbe wie an den Stellen, an denen er die Entscheidung zwischen beiden Schulen offen hält, und weist überdies hier bereits auf das vierte Buch und die vorsichtige Zustimmung zur „altakademisch-peripatetischen“ Ethik des Antiochos im 5. Buch voraus.³⁶⁴

Hat man dies erkannt, dann erschließt sich auch die Bedeutung eines weiteren Satzes mit größerer Klarheit. Unmittelbar nach der Nennung Chrysipps definiert Cicero sein eigenes Beweisziel (§44):

quam quidem certationem homo et acutus et diligens, Chrysippus, non contemnit totumque discrimen summi boni in earum comparatione positum putat. ego autem existimo, si honestum esse aliquid ostendero, quod sit ipsum vi sua propter se expetendum, iacere vestra omnia.

Damit rückt er - was man bisher nicht gesehen hat - sogar explizit von Chrysipp ab.³⁶⁵ Der Stoiker müßte nämlich beweisen, daß nur die *virtus* um ihrer selbst willen zu erstreben sei, alle anderen Dinge dagegen keinen selbständigen Wert besitzen. Cicero möchte nur zeigen, daß das *honestum* überhaupt *per se expetendum* ist und nicht, wie Epikur behauptet hatte,³⁶⁶ nur *propter voluptatem*. Ob es dagegen neben dem *honestum* noch weitere Güter gibt, die *per se* zu erstreben sind, ob etwa sogar die *voluptas* dazu gehöre, steht gar nicht zur Debatte. De facto ist damit die Position der „Alten Akademie und des Peripatos“ des Antiochos mit der Telosformel „*honestas* in Verbindung mit den naturgemäßen Dingen“ noch offen.

Im folgenden arbeitet Cicero mit großer Exaktheit auf sein aufgestelltes Beweisziel hin. In der gesamten *certatio*³⁶⁷ und danach findet sich nämlich keine

³⁶³ Zu Ciceros ganz unskeptischer Zustimmung, die sich in dieser Formulierung ausdrückt, siehe oben S. 53ff.

³⁶⁴ Dazu siehe oben S. 41f.

³⁶⁵ Lörcher S. 36 spricht hier völlig zu Unrecht von einer „ganz persönlichen und kräftigen Approbation der stoischen Grundanschauung“.

³⁶⁶ Dazu ausführlich der Epikureer Torquatus fin. 1,42-54.

³⁶⁷ Der Aufbau der *certatio* enthält, so weit ich sehe, keine Anstöße, die nur durch rhetorische Analyse gelöst werden könnten. Eine Bemerkung verdient jedoch das erdrückende Übergewicht, das der *iustitia* - Abschnitt (§§52-59) über die nur kurzen Bemerkungen zu *temperantia* (§60: ein Satz!) und *fortitudo* (§§60/61) besitzt. Lörcher S. 47ff (zustimmend Uri S. 49) hat dies damit erklärt, daß *iustitia* (und in gewissem Maße auch *fortitudo*) die praktischen Tugenden seien, die dem Römer am Herzen lägen, und Cicero deshalb hier, fern von aller philosophischen Systematik, als Römer schreibe. Gigon (zu §52) hielt den Abschnitt für ein „merkwürdiges Stück“ und glaubte, es sei an dieser Stelle

einzigste Stelle, an der die *voluptas* grundsätzlich verworfen würde.³⁶⁸ An allen Stellen, an denen Epikurs Telos genannt wird (wobei im übrigen, wie wir noch genauer untersuchen werden, plötzlich die epikureische *voluptas* mit *utilitas* gleichgesetzt wird),³⁶⁹ wählt Cicero mit geradezu pedantischer Sorgfalt immer Formulierungen, die nur die alleinige Einsetzung von *voluptas* oder *utilitas* als *summum bonum* ablehnen, womit die Möglichkeit, daß *voluptas* oder *utilitas* neben der *virtus* wenigstens einen gewissen Anteil am *summum bonum* haben, stillschweigend offengelassen wird; so zuerst §53 *omnia callide referentem ad utilitatem* und ähnlich an vielen weiteren Stellen.³⁷⁰ Wenn §55 die Epikur entgegengesetzte philosophische Position mit den Worten beschrieben wird *eorum sententiam, qui honesta et recta emolumentis omnibus et commodis antepone- rent*, dann zeigt die Formulierung *antepone- rent*, daß es auch hier nur um die relative Wertung der *commoda*, nicht um ihre Werthhaftigkeit an sich geht. Von Scipios Kampf gegen Hannibal heißt es §56 *ad honestatem enim illum omnem conatum suum referebat, non ad voluptatem* - daß Scipio in seinem ganzen Leben ausschließlich nach der *honestas* gestrebt und daneben keine anderen Güter aner-

„unleugbar ein Fremdkörper“ (vgl. allerdings seine Ausführungen zu 1,50). Beide Ansichten sind falsch. Die Gerechtigkeit als die soziale Tugend ist der Hauptangriffspunkt der antiken Epikurkritik, weil die Anerkennung des Rechts der anderen in der Tat am schwierigsten mit der Lust als höchstem Gut zu vereinbaren ist; daß die Furcht vor Sanktionen nicht (wie Epikur meinte) ausreicht, gerechtes Verhalten in jedem Fall zu begründen, ist ja gerade das Ziel der ciceronischen Darlegung. Dagegen lassen sich *temperantia* und *fortitudo* viel leichter als für ein gutes Lustkalkül notwendig erweisen: Der epikureische Weise betrinkt sich nicht, weil er den Kater meidet; er zieht mutig in den Kampf, um seine eigene Existenz zu retten (vgl. *fin.* 1,34-36). Deutlich ist die besondere Rolle der Gerechtigkeit *off.* 3,118 ausgesprochen: *Atque in his tamen tribus generibus (=sapientia, fortitudo, temperantia), quoquo modo possunt, non incallide tergiversantur* (scil. *Epicurei*) ... *iustitia vacillat vel iacet potius omnesque eae virtutes quae in communitate cernuntur et in societate generis humani*. Ganz ähnlich auch Chrysipp SVF III,24, der nicht namentlich von den Epikureern spricht, sondern nur von der ἡδονή als τέλος; wir erfahren aus dieser Stelle gleichzeitig auch, daß Aristoteles in seinem Dialog *Περὶ δικαιοσύνης* speziell davon gesprochen hatte, daß die Gerechtigkeit zusammenbreche, wenn man die ἡδονή zum τέλος erhebe. Bei der Beschreibung des „Musterepikureers“ Thorius Balbus §63 findet man *sapientia, temperantia* und *fortitudo* in den angegebenen Verhaltensweisen leicht wieder, jedoch keine Spur der *iustitia*. Vgl. auch unten S. 197ff zum Vorwurf des Egoismus gegenüber der epikureischen Philosophie.

³⁶⁸ Interessant ist in diesem Zusammenhang §68: *At cum tuis cum disseras, multa sunt audienda etiam de obscenis voluptatibus, de quibus ab Epicuro saepissime dicitur*. Die völlige Ablehnung betrifft hier nur die sexuelle Lust, nicht das Lustempfinden allgemein.

³⁶⁹ Unten. S. 140.

³⁷⁰ §56 *qui omnia voluptate metiuntur*, §58 *qui omnia ad vestrum commodum et, ut ipsi dicitis, ad voluptatem referatis*, §59 *si omnia haec ad utilitatem referantur*, §60 in negativer Formulierung *nihil eum fecisse nisi voluptatis causa*, §71 *voluptate omnia dirigentes*, §74 *omnia voluptatis causa*, §76 *omnia ... utilitatis tuae causa*, §85 *si ad voluptatem omnia referantur*, §111 *siquidem in voluptate sunt omnia*.

kannt habe, wird nicht gesagt. Ähnlich soll man Ciceros Aussage über Torquatus Imperiosus (§60), er habe *nihil ... sua causa omniaque rei publicae* getan, nur auf die großen Ruhmestaten des Torquatus beziehen, von denen die Rede ist, nicht als Lebensprinzip in allen Lagen verstehen (was dann einem stoischen Wertverständnis gleichkäme). Von sich selbst sagt Cicero, er habe *omnibus potius* als für sich selbst gesorgt (§62) - daß er an sich selbst gar nicht mehr gedacht habe, behauptet er nicht. Die *certatio* zwischen *virtus* und *voluptas* führt schließlich (§62) dazu, *ut se virtuti tradat constringendam voluptas*, was man ganz wörtlich nicht als völlige Vernichtung, sondern als Unterordnung verstehen muß. Alle diese Formulierungen mögen ganz natürlich im Sinne einer pauschalen Gegenüberstellung von *virtus* und *voluptas* zu verstehen sein - würde man Cicero darauf ansprechen, daß die Alte Akademie des Antiochos, der er ja relativ am nächsten stand, sehr wohl noch andere Werte außer der *virtus* kenne, könnte er sich darauf berufen, daß er auch in dieser *certatio* dies nie bestritten habe.

Versuchen wir den Sinn dieses Vorgehens zu verstehen. Es leuchtet ein, daß die Gegenüberstellung von *virtus* und *voluptas* eindrucksvoller und wirkungsvoller ist, wenn auf der Seite der *virtus* nicht dauernd noch die Entscheidung zwischen zwei möglichen Positionen, der Alten Akademie und der Stoa, differenziert wurde. Das geschickte Vorspiegeln einer einheitlichen *virtus*-Position hat seine Entsprechung letztlich in *De officiis*, wo Cicero ja auch nach außen hin der stoischen Lehre folgt und in kleinen Nebenbemerkungen konzediert, auch die peripatetische (d.h. antiocheische) Lehre, welche neben der Tugend noch andere, aber weniger wichtige Werte anerkennt, reiche für seine Intentionen aus.³⁷¹ Wie in *De officiis* ist hier der protreptische Zweck des scheinbar überhöhten moralischen Standpunktes offensichtlich.

Damit kommen wir auf das Ausgangsproblem, die Unregelmäßigkeiten bei der *divisio Carneadea* §§39ff, zurück. Cicero wollte die *certatio virtutis et voluptatis* vorbereiten, indem er die Liste der gängigen Telosformeln, die er der *divisio* entnahm, durchging und zeigte, daß sich die meisten Positionen ganz leicht ausscheiden lassen und am Ende nur noch zwei übrigbleiben, mit denen eine ernste Auseinandersetzung notwendig sei: die *voluptas* Epikurs und die *virtus*. Nun ergab sich aber das Problem, daß er bei dieser Aufzählung in irgendeiner Weise auch die „Alte Akademie“ nennen mußte, da ihre Telosformel ja in der *divisio* enthalten war. Der Leser konnte sie um so mehr erwarten, da sie ja bereits §34 genannt worden war; im übrigen spielt sie ja noch eine prominente Rolle im 4. und 5. Buch der Schrift. Ganz abgesehen davon konnte der philosophisch halbwegs gebildete Leser zu Ciceros Zeit sehr wohl von der Existenz der Lehre des Antiochos (der auch Varro und Brutus anhängen) und auch von der Existenz der *divisio Carneadea*³⁷² wissen. Und um diesem Problem zu entgehen, hat Cicero, so scheint es, ein kleines Täuschungsmanöver durchgeführt: Er deutet die Positi-

³⁷¹ Siehe dazu oben S. 55.

³⁷² Zu deren Verbreitung siehe unten S. 135ff, S. 181.

on der Alten Akademie unauffällig ohne Namensnennung an (§42),³⁷³ nennt aber an der Stelle, wo man sie eigentlich erwartet, an ihrer Stelle die neue, skeptische Akademie, die er dann überzeugt ablehnt.³⁷⁴ Damit ist die Liste nach außen hin vollständig und das Ziel, in Wirklichkeit zwei verschiedene Telosformeln auf der Seite der *virtus* als diskussionswürdig übrigzulassen, erreicht. Die überraschende Einführung der skeptischen Akademie in die Liste der Telosformeln hat, so scheint es, rein strategische Gründe und stellt keine eigentliche philosophische Auseinandersetzung mit deren Lehre dar. Man versteht nun leichter, wieso gerade der Skeptiker Cicero sich an dieser Stelle eine solche Wendung gegen seine eigene Schule erlauben konnte.

3.3.3 Die Freundschaft (§§78-85)

Der Abschnitt über die Freundschaft steht als in sich völlig abgeschlossenes Stück einer ebenso geschlossenen Passage des ersten Buches (1,65-70) gegenüber.³⁷⁵ Daher läßt sich hier auf kleinem Raum besonders gut verfolgen, wie Cicero Rede und Gegenrede nach den Regeln rhetorischer Kunst gegenüberstellt. Hier hat Cicero getan, was er nach unseren Vorstellungen als Philosoph nicht hätte tun dürfen: Er zerreißt die Argumentation der epikureischen Exposition künstlich, um die Widerlegung zu erleichtern.

Torquatus beginnt im ersten Buch (§65) mit einem Bericht über Epikur selbst. Er habe nicht nur die Freundschaft in seinen Unterweisungen als etwas ganz Großartiges gepriesen, sondern auch echte Freundschaften zu vielen anderen Menschen unterhalten - der Meister dient hier als Exempel dafür, daß man als Epikureer sehr wohl zur Freundschaft fähig sei. Dann folgt die Erklärung der Lehre. Offenbar empfanden bereits die Epikureer selbst, daß Freundespflicht und Luststreben leicht in Konflikt kommen können; denn Torquatus referiert gleich drei Versionen der epikureischen Theorie, die das Problem auf unterschiedliche Weise zu bewältigen suchen:

³⁷³ Siehe dazu oben S. 107.

³⁷⁴ Es ist bemerkenswert, daß Cicero nur ganz allgemein von den „Akademikern“ ohne einen erklärenden Zusatz spricht.

³⁷⁵ Am besten sind hierzu die Ausführungen Lörchers S. 56ff, mit denen wir uns allein auseinanderzusetzen haben. Uri verzichtet hier auf eine genauere Analyse; Packer S. 97ff beobachtet manches Detail, geht aber auf die Struktur nur oberflächlich (S. 97) ein. Knapp und nicht sehr tiefgehend ist auch die Beschreibung Vicol's S. 326f. Inwood (1990) S. 155f beläßt es bei einer inhaltlichen Würdigung (im übrigen sehr zugunsten Ciceros), ohne auf die Disposition des Abschnitts einzugehen. Völlig ungerechtfertigt ist Gigons Urteil (zu 2,78), die beiden Abschnitte im ersten und im zweiten Buch hätten kaum etwas miteinander zu tun, und es bestehe ein Mißverhältnis zwischen Exposition und Widerlegung. Die Darstellung von W. Suerbaum, Cicero (und Epikur) über die Freundschaft und ihre Probleme, in: *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea. Atti del XXII convegno internazionale di studi Italo-tedeschi*, Merano, 9-11 maggio 1994, Meran 1995, S. 138-171 ist vor allem zur ersten Einführung in das Thema bestimmt.

a) Die erste Theorie räumt zwar grundsätzlich ein, daß die Lust des Freundes nicht in demselben Maße erstrebenswert sei wie die eigene - was implizit darauf hinausläuft, daß die Freundschaft primär um dieser eigenen Lust willen erstrebt wird. In einem zweiten Schritt wird jedoch mit zwei Argumente bewiesen, wie auch bei dieser Grundannahme die Dauerhaftigkeit der Freundschaft in allen Lebenslagen gewährleistet werden kann: 1) Es sei ohne Freundschaften unmöglich, ein sicheres Leben, was doch für die eigene Lust unerlässlich ist, zu führen, und 2) seien die Freundschaften selbst eine vorzügliche Quelle der Lust, und ein lustvolles Leben sei ohne Freunde gar nicht möglich (§§66/67). Da nun Freundschaft nur bestehen könne, wenn man den Freund ebenso wie sich selbst liebe, ergebe sich, daß man letztlich doch bereit sei, für den Freund alles zu tun, was man für sich tue (§§67/68). Man muß Cicero im übrigen zugestehen, daß er seinen Torquatus hier ganz geschickt für die Epikureer argumentieren läßt. Die zum Widerspruch besonders herausfordernde Grundthese, die eigene Lust sei mehr erstrebenswert als die Freundschaft, wird als Nebensatz gleich in die Rechtfertigung eingebettet, so daß der Leser erst gar nicht dazu kommt, einzuhaken (§66): *alii cum eas voluptates, quae ad amicos pertinerent negarent per se ipsas tam expetendas, quam nostras expeteremus, quo loco videtur quibusdam stabilitas amicitiae vacillare, tuentur tamen eum locum...*

b) Nur zu Beginn suche man Freunde um der eigenen Lust willen; durch Gewöhnung entwickle man aber dann eine große Liebe zu ihnen, die auch bestehen bleibe, wenn man von der Freundschaft keinen Nutzen mehr habe (§69).

c) Die Weisen hätten untereinander eine Art Vertrag geschlossen, die Freunde ebenso zu lieben wie sich selbst (§70).

Es ergibt sich folgendes Schema:

| | | |
|---------|--------|--|
| | | <i>de homine</i> |
| §65 | I) | Epikur hat in seinem Leben viele mustergültige Freundschaften verwirklicht |
| | | <i>de re</i> |
| §§66-70 | II) a) | Freundschaft ist <u>zwar</u> nicht in gleichem Maße erstrebenswert wie die eigene Lust (These) <u>aber</u> da ein lustvolles Leben ohne Freund gar nicht möglich ist, wird man den Freund nie im Stich lassen. (Verteidigung) |
| | b) | Freundschaft wird nur am Anfang um der eigenen Lust willen erstrebt. |
| | c) | Freundschaft beruht auf einem <i>foedus sapientium</i> . |

Ciceros Widerlegung (§§78-85) folgt §§80-83 genau dieser Disposition. §80f wird über Epikurs persönliches Verhalten als Freund gesprochen, darauf folgen

§§82f die drei epikureischen Freundschaftstheorien in der Reihenfolge, die Torquatus vorgegeben hatte. Wie aber bereits Lörcher beobachtet hat,³⁷⁶ erfolgt die eigentliche Behandlung der Eigennutztheorie (IIa) nicht *suo loco*, sondern wird von Cicero bereits §§78f vorweggenommen. Dort zieht er ausführlich gegen die *utilitas* zu Felde³⁷⁷ und legt dar, daß es eine beständige Freundschaft auf dieser Grundlage nicht geben könne. §82, wo Cicero der Disposition des Torquatus folgend diese Theorie behandeln müßte, wird daher nur noch zurückverwiesen: *Satis est ad hoc responsum*. Lörcher hat auch bereits den Hauptgrund für diese Voranstellung des *utilitas*-Abschnittes erkannt: Dies war der Punkt, wo Epikur einerseits am leichtesten angreifbar war und auf den es andererseits Cicero selbst am meisten ankam.³⁷⁸

Damit sind jedoch Ciceros Absichten und seine Strategie noch lange nicht erfaßt. Sehen wir uns diesen Rückverweis genauer an (§82):

Illa videamus, quae a te de amicitia dicta sunt. e quibus unum mihi videbar ab ipso Epicuro dictum cognoscere,³⁷⁹ amicitiam a voluptate non posse divelli ob eamque rem colendam esse, quod, <quoniam> sine ea tuto et sine metu vivi non posset, ne iucunde quidem posset.³⁸⁰ Satis est ad hoc responsum.

Mit den auf *ob eamque rem* folgenden Worten erinnert Cicero kurz an die Argumente, mit denen Torquatus 1,66-68 die epikureische Theorie a), nach der die Freundschaft um der eigenen Lust willen erstrebt werde, verteidigt hatte: Ohne Freunde gibt es keine Sicherheit im Leben, und ein lustvolles Leben ist ohne die aus der Freundschaft gewonnene Lust nicht möglich.³⁸¹ Wenn nun darauf folgt

³⁷⁶ S. 58.

³⁷⁷ Wiederum werden *utilitas* und *voluptas* gleichgesetzt; siehe hierzu unten S. 140. Packer hat fein beobachtet (S. 98), daß §78f (S. 68, Z. 3-15 Schiche) in 13 Zeilen nicht weniger als sieben Mal das Wort *utilitas* fällt.

³⁷⁸ Lörcher S. 60. Wie wichtig der Nachweis, daß die Freundschaft *propter se*, nicht *propter utilitatem* erstrebt wird, für Cicero war, zeigt vor allem Lael. 26ff.

³⁷⁹ Die Theorien b) und c) sind nach der Darstellung, die Cicero Torquatus in den Mund legt, nicht von Epikur selbst, sondern von späteren Epikureern aufgebracht worden.

³⁸⁰ So der Text in Schiches Teubneriana; überliefert ist *quod sine ea tuto et sine metu vivi non posset, nec iucunde quidem posset*. An der Stelle von Schiches *quoniam* hatte Madvig in gleichem Sinne *cum* gesetzt, was neuerdings Reynolds übernimmt; die Konjektur *ne* für *nec* findet sich bereits bei Lambinus. Der überlieferte Text ist sicher korrupt; zu den inhaltlichen Konsequenzen der modernen Konjekturen vgl. folgende Anmerkung.

³⁸¹ Bei Torquatus waren dies zwei voneinander unabhängige Gedanken gewesen, die (1,6 Anfang) mit einem *atque* aneinandergereiht wurden. Legt man den Text Madvigs oder Schiches zugrunde (s. vor. Anm.), dann führt Cicero bei seinem Referat eine kausale Verknüpfung ein; das Argument lautet dann, man könne ohne Freunde deshalb nicht lustvoll leben, weil es ohne Freunde keine Sicherheit gebe. Das wäre eine sehr maliziöse Umdeutung der Torquatusworte, weil Cicero dann gerade das edlere der beiden Argumente, daß nämlich die Lust der Freundschaft selbst für den Epikureer notwendig sei, mißdeutet und nur noch das Sicherheitsbedürfnis, d.h. den blanken Eigennutz, übriggelas-

satis est ad hoc responsum, dann ist dies rundweg falsch. Auf diese Argumente war Cicero nämlich §78f noch gar nicht eingegangen. Er behandelt dort nur den Gedanken, daß beim Auseinandertreten von Eigennutz und Freundesinteresse die Freundschaft, die um des eigenen Nutzens willen gesucht wird, zerbrechen müsse und insistiert damit gerade auf dem Vorwurf, den Torquatus mit seinen zusätzlichen Erklärungen hatte entkräften wollen; auf diese Erklärungen selbst geht er jedoch gerade nicht ein.³⁸²

Cicero hat sie jedoch keineswegs übergangen. Wir finden sie nämlich am Ende des Freundschaftsabschnittes, nachdem die anderen beiden epikureischen Theorien abgehandelt sind. Hier nimmt Cicero die Theorie a) noch einmal auf (§84): *licet hic rursus commemorare, quae optimis verbis ab Epicuro de laude amicitiae dicta sunt ... ,utilitatis causa amicitia est quaesita'*. Und nun folgen die Rechtfertigungsgründe des Torquatus: *'Praesidium amicorum'* (d.h. ohne Freunde keine Sicherheit), *'at quicum ioca seria, ut dicitur, quicum arcana, quicum occulta omnia'* (d.h. der vertraute Umgang mit anderen Menschen ist an sich eine Quelle der Lebensfreude), zu denen Cicero dann jeweils einige Gegenargumente vorbringt.

Die rhetorische Strategie Ciceros ist doppelter Art. Einmal stellt er diejenige der drei von Torquatus vorgebrachten epikureischen Freundschaftstheorien, die am leichtesten angreifbar ist, ausführlich sowohl an den Beginn wie an den Schluß seiner Widerlegungen und betont sie damit außerordentlich stark. Zum zweiten trennt er die Behandlung der Argumente, mit denen Torquatus gerade diese Version der Theorie verteidigt hatte, von der Widerlegung der Theorie selbst ab und spart sie für den Schluß auf. Damit verschafft er sich Gelegenheit, zu Anfang gegen die dieser Theorie zugrundeliegende Annahme, Freundschaft sei weniger zu erstreben als eigene Lust, vorzugehen, ohne auf die epikureische Detailrechtfertigung Rücksicht nehmen zu müssen. Cicero zerschlägt hier künstlich die gegnerische Argumentation, wie er es in den Gerichtsreden wohl oft getan hat, wo wir dies aber, da die Reden der Prozeßgegner nicht erhalten sind, nur noch sehr viel schwerer nachweisen können.³⁸³ Die Widerlegung der epikureischen Freundschaftstheorie ist nicht nur sachlich gut begründet;³⁸⁴ sie ist zugleich ein Musterbeispiel forensischer Rhetorik. Versucht man, Ciceros Strategie optisch zu verdeutlichen, ergibt sich folgende Übersicht:

sen hätte. Zutrauen darf man eine solche Verzerrung Cicero schon; dennoch erscheint mir die moderne Textgestaltung hier nicht hinreichend gesichert.

³⁸² Das Beispiel von Pylades und Orestes §81 Ende ist von Cicero mit neuer Ausdeutung aus dem Bericht des Torquatus über Epikurs vorbildliche Freundschaften (Teil I seiner Darlegung) herausgenommen worden.

³⁸³ Vgl. Stroh S. 102, S. 148. Schäublin (1991) S. 99 hat einen ähnlichen Fall bei der Widerlegung der epikureischen Theologie im ersten Buch *De natura deorum* aufgezeigt.

³⁸⁴ Vgl. Inwood (1990) S. 155f.

Torquatus

Cicero

| | | | | | |
|---------|-------|--|---|------|---|
| | | | | | → §78f |
| | | <i>de homine</i> | | | |
| §65 | I) | Epikur hat in seinem Leben viele mustergültige Freundschaften verwirklicht | → | I) | §80f |
| | | <i>de re</i> | | | |
| §§66-70 | II a) | Freundschaft ist zwar nicht in gleichem Maße erstrebenswert wie die eigene Lust (<u>These</u>) | → | IIa) | (§82) <i>satis est ad hoc responsum</i> |
| | | aber da ein lustvolles Leben ohne Freund gar nicht möglich ist, wird man den Freund nie im Stich lassen. (<u>Verteidigung</u>) | | | |
| | b) | Freundschaft wird nur am Anfang um der eigenen Lust willen erstrebt. | → | b) | §82 |
| | c) | Freundschaft beruht auf einem <i>foedus sapientium</i> . | → | c) | §83 |
| | | | | | → §84f |

3.3.4 Schlußteil und peroratio (§§86-119)

Der Schluß der Rede von §86 an wirft vom Argumentationsverlauf her keine besonderen Probleme mehr auf.³⁸⁵ Cicero behandelt, wie er selbst §86 angibt, die noch ausstehenden Punkte der Torquatusrede (§§86-108) und fügt dann eine *peroratio* hinzu (§§109-119). Eigentliche logische Brüche, wie sie in der ersten Hälfte im Dienste der rhetorischen Gestaltung auftreten, finden sich hier nicht. Über die Torquatusrede hinaus führt Cicero (§100-103) eine Besprechung von

³⁸⁵ Zur Gliederung siehe oben Anm. 324. Weitaus am besten ist hier die Behandlung durch Uri S. 52ff; Packers Darstellung (S. 104ff) konzentriert sich zu sehr auf die philosophischen Probleme und verliert daher den inneren Zusammenhang des ciceronischen Textes aus den Augen.

Epikurs Testament ein, an der er die mangelnde *gravitas*³⁸⁶ und die Unwissenschaftlichkeit³⁸⁷ dieses Philosophen zeigen will; vermutlich hat er damit einen auflockernden, mehr auf das Gefühl des Lesers als auf eine sachliche Widerlegung der Torquatusrede zielenden Exkurs³⁸⁸ beabsichtigt, wie ihn die *luxuria*-Kritik der §§21-28³⁸⁹ darstellt.³⁹⁰

Strategische Absichten bestimmen jedoch offensichtlich an zwei Stellen die Textgestaltung.

1) Zur Frage nach der Verfügbarkeit der *voluptas*, dem Hauptthema des Abschnitts, gehört auch das Problem, wie sich der Schmerz bewältigen bzw. ausschalten läßt. Es fällt auf, daß Cicero in der Widerlegungsrede diesem Thema wesentlich mehr Raum widmet (§§96-103), als er Torquatus bei der Exposition zugestanden hatte.³⁹¹

Der Grund hierfür ist ganz offensichtlich, daß die epikureische Theorie, der höchste Schmerz könne nur ganz kurz dauern, der die Lust bloß überwiegende höchstens einige Tage, und in allen anderen Fällen überwiege die Lust den Schmerz (*Kyriai Doxai* 4), ohne Zweifel angreifbar ist und menschlicher Lebenserfahrung widerspricht. Das quantitative Mißverhältnis zwischen Exposition und Widerlegung beruht nun darauf, daß Cicero seine Dialogfigur Torquatus auch hier so agieren läßt, als wisse er um diesen Schwachpunkt der von ihm vertretenen Lehre. Er geht auf das Schmerzproblem zwar ein und behandelt die epikureische Theorie, tut dies aber nur mit äußerster Vorsicht. Wir finden zunächst zwei

³⁸⁶ Vgl. §100 *Sed ut epistulam laudandam arbitror eam, ... sic eiusdem testamentum non solum a philosophi gravitate, sed etiam ab ipsius sententia iudico discrepare.*

³⁸⁷ §102 *Haec ego non possum dicere non esse hominis quamvis et belli et humani, sapientis vero nullo modo, physici praesertim ...* §103 *res tota, Torquate, non doctorum hominum ...*

³⁸⁸ Als solcher wird der Abschnitt §104 gekennzeichnet: *de dolore enim cum dicemus, ad istam epistulam delati sumus.*

³⁸⁹ Zu dieser siehe oben S. 99.

³⁹⁰ Natürlich hat er den Inhalt des Abschnitts und auch die Verbindung mit dem letzten Brief Epikurs der griechischen Epikurkritik entnommen; vgl. Gigon und Reid ad loc. Um Cicero zu verstehen, sollte man jedoch nach seinen Absichten fragen, den Punkt gerade an dieser Stelle und in dieser Form zu behandeln. Daß Cicero in diesem Abschnitt nur „Lese-früchte“ wiedergebe (so Lörcher S. 61f), wird man heute nicht mehr glauben.

³⁹¹ Bemerkt etwa von Vicol S. 329; er stellt fest, daß insgesamt §§86-108 nur wenige direkte Beziehungen zum ersten Buch aufweisen (besser Uri S. 53). Völlig abzulehnen ist die Theorie Lörchers S. 94f (vorsichtig übernommen von Packer S. 109f), die ausführliche Behandlung des Schmerzes spiegle die traurige Stimmung wider, in der sich Cicero im Jahre 45 befunden habe, und sei mit dem Ausdruck aktuellen Schmerzes Att. 12,18,1 (aus der gleichen Zeit) zu vergleichen. Jeder Zeitbezug ist hier fehl am Platz; Cicero ist hier natürlich persönlich engagiert, aber dieses Engagement wäre zu einer anderen Zeit nicht anders ausgefallen.

knappe beiläufige Bemerkungen (1,40 und 1,49),³⁹² und bei der Behandlung der Frage, ob das Glück des epikureischen Weisen immer gesichert sei, wo man unbedingt eine Stellungnahme zum Schmerzproblem erwartet, findet sich nur eine allgemeine Bemerkung, die das Problem eher umgeht (§62): *dolores autem si qui incurrunt, numquam vim tantam habent, ut non plus habeat sapiens, quod gaudeat, quam quod angatur.*

Cicero dagegen widmet dem Thema einen eigenen, ausführlichen Abschnitt (§93-98), in dem er die Lebensfremdheit der epikureischen Theorie ausführlich darlegt, ja geradezu auskostet.³⁹³ Dieses Mißverhältnis zwischen Rede und Gegenrede ist ganz offensichtlich rhetorisch begründet. Sowohl der Epikureer wie Cicero gewichten das Thema jeweils so, wie es ihrem Beweisziel entspricht; der eine schiebt die angreifbare Theorie nach Kräften beiseite, der andere stellt sie in den Vordergrund, um damit die Verkehrtheit der epikureischen Lehre um so besser zu demonstrieren.

2) Nachdem Cicero alles behandelt hat, was Torquatus im ersten Buch gesagt hatte, zieht er den Schlußstrich unter die Diskussion (§109): *Quare aliud aliquod, Torquate, hominis summum bonum reperiendum est, voluptatem bestiis concedamus, quibus vos de summo bono testibus uti soletis.*³⁹⁴ In der hier beginnenden *peroratio* entfaltet Cicero noch einmal mehrere Überlegungen und Appelle, die allesamt ganz pauschal zeigen sollen, daß die *voluptas* nicht das *summum bonum* sein kann. Anknüpfungspunkte an die Rede des Torquatus gibt es hier nicht mehr; die eigentliche Rede ist mit §108 abgeschlossen. Gegliedert ist die *peroratio* deutlich in drei Teile: allgemeine Überlegungen (§§109-115), Erinnerung an allgemein anerkannte Wertvorstellungen (§§116-117), persönliche Anrede des Torquatus (§§118-119). Bemerkenswert ist jedoch weniger der Inhalt als die Art der Präsentation. Cicero beginnt mit einem längeren zusammenhängenden Abschnitt, in dem das Thema des gerade zitierten Übergangssatzes breiter ausgeführt wird: Das Ziel des Menschen kann nicht dasselbe sein wie das der Tiere, sondern muß in Höherem liegen; es ist im Geistigen zu suchen, nicht im Körper (bis §114 Mitte). Danach folgt eine Aufzählung einzelner Gedanken, die sich zwar voneinander abgrenzen lassen, sich jedoch nicht folgerichtig auseinander

³⁹² Die Empfehlung des Selbstmordes bei unerträglichen Schmerzen (1,49) ist nicht epikureisch, jedenfalls nicht aus Kyr. Dox. 4 entnommen; vgl. bereits Gigon ad loc.

³⁹³ Vgl. dazu auch unten S. 122.

³⁹⁴ Die Tiere als Zeugen dafür, daß jede unverdorbene Natur nach Lust strebe, hatte Torquatus 1,30 (implizit: *omne animal*) und 1,71 (explizit: *mutae etiam bestiae*), also ganz am Anfang und ganz am Schluß seiner Rede angeführt. Cicero bekämpft das Argument 2,33; Tiere und Lust hatte er aber ebenfalls bereits ganz zu Anfang seiner Gegenrede zusammengebracht (2,18 *voluptatem ... quam etiam pecudes, si loqui possent, appellarent voluptatem*); am Schluß §109 kommt er darauf zurück. Das „Tiermotiv“ erhält also sowohl in Rede wie Gegenrede rahmende Funktion. Zum Motiv, daß Epikur die Menschen auf die Stufe der Tiere hinabziehe, als Bestandteil der antiken Epikurkritik siehe unten S. 191.

ergeben. Mit einer Ausnahme (§116f) wird keiner länger als über wenige Zeilen des Textes durchgehalten, ohne daß ein Übergang zum nächsten geschaffen wird:

| | | <i>Zeilen</i> |
|-----------|--|---------------|
| §114 | Ein vollendetes Lustleben würde gar niemand wollen | 7 |
| §115a | Dichter und Bildhauer streben nach Schönheit, nicht nach Lust | 7 |
| §115b | Wer die <i>voluptas</i> zum <i>summum bonum</i> macht, übergibt sich nicht der Vernunft, sondern dem schlechtesten Seelenteil, den Trieben | 5 |
| §115c | Die Götter können gar keine Lust empfinden, da sie körperlos sind | 4 |
| §116-117a | Große Männer werden nicht wegen erfolgreichen Luststrebens gelobt | 11 |
| §117b | Von jungen, begabten Menschen erwartet man nicht egoistisches Verhalten | 3 |
| §117c | <i>beneficium</i> und <i>gratia</i> werden durch Luststreben aufgehoben | 5 |
| §117d | Wo die <i>voluptas</i> herrscht, kann die <i>virtus</i> nicht sein | 4 |

Offensichtlich wird hier die Rede wie in einer „Stretta“ beschleunigt; der rasche Themenwechsel suggeriert dabei die Leichtigkeit, mit der sich Argumente gegen Epikur finden lassen: Wo man nur hinsieht, zeigt sich gleich, daß die *voluptas* das *summum bonum* nicht sein kann. In diesem Sinne bricht Cicero dann auch die Aufzählung ab (§118): *Ac ne plura complectar - sunt enim innumerabilia - bene laudata virtus voluptatis aditus intercludat necesse est*. An diesen bereits nicht mehr im eigentlichen Sinne argumentierenden Teil schließt sich folgerichtig die direkte Aufforderung an Torquatus an, von der epikureischen Lehre doch abzulassen.

3.4 Beobachtungen zur stilistischen Ausgestaltung

Formulierung und stilistische Gestaltung sind die Bereiche, in denen man die besonderen Qualitäten der ciceronischen *philosophica* immer anerkannt hat, ja auf die man sie manchmal geradezu reduzieren wollte.³⁹⁵ Dennoch gibt es auch hier merkwürdigerweise kaum Untersuchungen, welche die Details der sprachlichen Form sichtbar machen und, noch wichtiger, in Beziehung zum Inhalt setzen. Um die Texte wirklich angemessen zu erfassen, müßte dies gerade bei der Kom-

³⁹⁵ Siehe auch oben S. 90.

mentierung der philosophischen Schriften in wesentlich stärkerem Maße geschehen. Auch im zweiten Buch *De finibus* trägt eine solche Untersuchung zum Verständnis des Textes bei, wie im folgenden an einigen Punkten gezeigt werden soll.

So hat Cicero inhaltliche Zäsurstellen stilistisch hervorgehoben. Diese Feststellung wird niemand überraschen; *de facto* hat man aber bei Gliederungsversuchen, so weit ich sehe, trotzdem noch nie stilistische Analyse zu Hilfe genommen. Sie kann aber tatsächlich auch in diesem Fall helfen, den von Cicero intendierten Textablauf genau herauszuarbeiten.

Der erste³⁹⁶ Hauptabschnitt §30 wird mit einer Reihe von Sätzen zusammengefaßt und abgeschlossen, die sich durch die mehrmalige Wiederholung zweigliedrig-antithetischer Elemente deutlich von der Umgebung abheben:

| | | |
|-----------------------------|---|---|
| Quam nemo umquam | voluptatem appellavit | appellat |
| quae | duo sunt | unum facit |
| hanc in motu voluptatem ... | interdum ita extenuat, ut M.' Curium putes loqui | interdum ita laudat, ut quid praeterea sit bonum neget se posse ne suspicari quidem. |
| quae iam oratio | non a philosopho aliquo | sed a censore opprimenda est. |
| non est enim vitium | in oratione solum, | sed etiam in moribus. |
| luxuriam | non reprehendit, | modo sit vacua infinita cupiditate et timore |

und dann am Schluß eine Pointe:

| | | |
|---|----------------------------|------------------------|
| hoc loco discipulos quaerere videtur | ut, qui asoti esse velint, | philosophi ante fiant. |
|---|----------------------------|------------------------|

Ebenso wird das Ende des fünften Hauptabschnitts §77 durch eine Periode mit einer auffälligen Anapher und wachsenden Gliedern markiert; am Schluß steht wieder eine Pointe:

³⁹⁶ Zur Gesamtgliederung des Buches siehe oben S. 95ff.

mihi quidem eae verae videntur opiniones

quae honestae

quae laudabiles

quae gloriosae

quae in senatu

quae apud populum

quae in omni coetu conci-
lioque

profitendae sint

ne id non pudeat sentire

} 3 x Pronomen + Adjektiv

} 2 x Pronomen + Präpositionalausdruck

} 1 x Pronomen + Präpositionalausdruck mit zwei
Substantiven und Attribut; Alliteration

quod pudeat dicere.

Auch der Abschnitt über die Freundschaft endet §85 mit einer knappen Pointe: *me ipsum ames oportet, non mea, si veri amici futuri sumus*. Die Pointe erhält eine noch größere Prägnanz dadurch, daß es sich hier (was man noch nicht bemerkt zu haben scheint) um die Übernahme eines Gedankens aus dem pseudo-platonischen Alkibiades handelt (131E): Τοῦτο τοίνυν αἴτιον, ὅτι μόνος ἐραστής ἦν σός, οἱ δ' ἄλλοι τῶν σῶν.

Wichtiger als solche Details in der Formulierung einzelner Stellen ist jedoch der Gesamtaufbau der Rede. Auch er spiegelt sich in der sprachlichen Gestaltung wider. Als besondere Eigenheit gerade dieses Buches gilt seit jeher die reiche Verwendung von historischen *exempla* und schmückenden³⁹⁷ Literaturzitate; ja man hat dies sogar zum Anlaß genommen, hier an eine im Vergleich zu anderen philosophischen Büchern freiere Gestaltung durch Cicero selbst zu glauben.³⁹⁸ Nie wurde bis jetzt jedoch untersucht, wo und wie Cicero diese Gestaltungsmittel im einzelnen einsetzt. Und hier zeigt nun eine Bestandsaufnahme, daß die Verteilung sowohl der Zitate wie der *Exempla* höchst ungleich und keineswegs zufällig ist. Zitate aus Dichtern und überhaupt aus nicht-philosophischen Werken liest man nämlich nur am Anfang (§18 und §22f) und am Schluß des Buches (§§87-106), also in den Teilen 1 und 7/8, wenn man die oben erstellte Gliederung zugrundelegt. Hauptstelle ist jeweils ein mehrere Verse umfassendes Dichterzitat, das der Veranschaulichung des Gedankens dient: §23 wird mittels einer Satire des Lucilius die angeblich von Epikur zugelassene *luxuria* römischer Sittenkritik unterworfen; §94 beschwört eine Passage aus dem Philoktet des Accius das Bild

³⁹⁷ Ausgeschlossen bleiben natürlich philosophische Zitate, die in irgendeiner Weise Gegenstand der gedanklichen Auseinandersetzung sind; sie gehören nicht zur *elocutio*, sondern zur *inventio*.

³⁹⁸ Siehe oben S. 92. Wichtig ist vor allem die neue Abhandlung von A. Brinton, die allerdings die hier behandelten Fragen nicht berührt.

großen Schmerzes. Daneben finden sich weitere kurze Zitate, die mehr als kleine stilistische *lumina* zu verstehen sind.³⁹⁹ *Exempla* aus der römischen Geschichte fehlen dagegen in diesen Teilen des Buches mit zwei Ausnahmen (§93 Cn. Octavius, §106 Scipio Africanus) ganz; wo auf historische Personen verwiesen wird, sind es Griechen, die nicht wegen einer großen Tat, sondern wegen eines von ihnen überlieferten Ausspruches genannt werden;⁴⁰⁰ im weiteren Sinne muß man auch diese Stellen als Literaturzitate ansehen.

Die moralischen *exempla* sind dagegen alle im Mittelteil des Buches konzentriert (vor allem §§54-66, also in den Teilen 3 und 4, in geringem Maße auch in Teil 5 der Gliederung). Die Reihe beginnt mit L. Tubulus, Q. Pompeius (Konsul 141), P. Sextilius (§54), Scipio (§56), Crassus und Pompeius (§57) sowie S. Peducaeus (§58), an deren Verhalten die *iustitia* diskutiert wird, und setzt sich fort mit Torquatus Imperiosus (§60) und den Decii (§61) als Vertretern der *fortitudo*. Nach einer kurzen Erwähnung des Leonidas und des Epaminondas sowie der Einführung des Dialogpartners Torquatus und Ciceros selbst als *exempla* (§62) stehen sich dann im Mittelteil (§§63-66) der Epikureer Thorius Balbus und die drei Römerhelden Regulus, Lukretia und Verginius gegenüber. Diesem Aufmarsch von *testes* der Tugend können, wie Cicero §67 bemerkt, keine berühmten, lobenswerten Vertreter der *voluptas* an die Seite gestellt werden: Genannt werden nur beiläufig neben Thorius noch zwei weitere Epikureer, Gaius Postumius und Sergius Orata (§70); mit den Vorfahren des Gesprächspartners Torquatus (§72f) kommen dann noch zwei weitere Tugendexempel ins Spiel.⁴⁰¹ Schließlich hat auch der ausführliche an Torquatus persönlich gerichtete Appell (§§74-77) in gewisser Hinsicht die Funktion, ihm anhand seines eigenen *exemplum* die Unwürdigkeit der *voluptas* vor Augen zu führen.

In den Teilen zwischen Anfangs- bzw. Schlußteil und den Mittelstücken schließlich findet sich nur ein Literaturzitat (§41 Ennius) sowie ein *exemplum*, und zwar ein griechisches, kein römisches (§79 Pylades und Orestes), das überdies von Cicero nicht neu eingeführt wird, sondern der Torquatusrede entnommen ist.

³⁹⁹ Im Anfangsteil §18 (aus einer unbekanntem Tragödie) und §22 Caecilius Statius; am Ende §90 Lucilius; §92 nach Xenophons Kyroupädie 1,2,8; §105 Euripides; §106 höchstwahrscheinlich aus Ennius (fr. var. 7 Vahlen). Auch die Grabinschrift des Sardanapallos §106 möchte man, obwohl es Cicero hier auf die aristotelische Kritik daran ankommt (sie war sicherlich bereits in griechischer philosophischer Literatur zitiert worden), doch eher als Literaturzitat denn als Gegenstand der philosophischen Auseinandersetzung verstehen.

⁴⁰⁰ §87 Solon und Krösus, §104 Themistokles. - auch die Nennung von Piso Frugi §90 ist nur als eine Art Metapher für einen sparsamen Mann zu verstehen und hat keinerlei Exempelwert; ähnlich die Erwähnung der *Manliana imperia* §105.

⁴⁰¹ Von den Vorfahren des Torquatus war allerdings bereits im Vorgespräch des ersten Buches (1,23) und in der Rede des Torquatus selbst (1,35) gesprochen worden; Cicero führt die Namen also hier nicht neu ein.

Diese höchst ungleiche Verteilung von *exempla* und Zitaten ist nur zum Teil von der Sache her zu erklären. Natürlich haben die Beispiele der großen Römer beim Preis der *virtus*, die ohne Rücksicht auf den eigenen Vorteil zu verwirklichen ist, ihren Platz, während man etwa bei der Diskussion des doppelten Lustbegriffs (§§18ff) oder der epikureischen Ansicht über das Verhältnis von *ratio* und Lust (§108) mit Beispielen nichts hätte anfangen können. Aber es gibt außerhalb des Mittelteils durchaus Stellen, wo eine Ergänzung durch historische Beispiele sinnvoll gewesen wäre (so vor allem die Diskussion der Freundschaft §78ff), und umgekehrt hätten auch Literaturzitate den Kampf der *virtus* gegen die *voluptas* im Mittelteil stützen können.

Eine Erklärung für Ciceros Vorgehen ergibt sich, wenn man annimmt, daß er mit dem Aufbau des ganzen Buches zugleich einen bestimmten Spannungsverlauf intendiert hat. Der Höhepunkt wird durch den Kampf der Tugend mit der Lust gebildet. Das ist der entscheidende Punkt, nach dessen erfolgreicher Behandlung Epikur im Grunde bereits widerlegt ist.⁴⁰² Hier geht es nicht um das Für und Wider einer philosophischen Theorie, sondern um die Grundwerte des menschlichen Lebens, um den Rang der *honestas*. Für diesen Aufruf zur *honestas* hat Cicero das Gewicht der römischen *exempla* aufgespart, und er folgt dabei seiner eigenen Theorie, die er in *De oratore* bei der Behandlung des *genus deliberativum* entwickelt hatte (2,335):⁴⁰³ *Qui ad dignitatem*⁴⁰⁴ *impellit, maiorum exempla, quae erunt vel cum periculo gloriosa, colliget*. Dagegen bieten die Themen der äußeren Rahmenteile (die Nichtverfügbarkeit der epikureischen *voluptas* und die Ablehnung der kinetischen Lust als angebliches epikureisches Ziel) ein leichteres Übungsfeld, dem - so der von Cicero gewünschte Eindruck - eher ein urbaner Konversationston, gewürzt mit klassischen Zitaten, angemessen ist. Mehrmals wird hier (und nur hier) die Darstellung richtiggehend heiter;⁴⁰⁵ und wo Cicero Kyriai Doxai 4 (*si gravis (dolor), brevis*, vgl. fin. 2,22) widerlegt, hat er es sogar auf einen Lacherfolg abgesehen: Man muß sich die vier Verse aus dem Philoktet des Accius, in denen der Held seine unerträglichen Schmerzen beklagt (§94), nur mit dem richtigen „tragischen“ Pathos⁴⁰⁶ rezitiert denken, um

⁴⁰² Vgl. §44 *ego autem existimo, si honestum esse aliquid ostendero, quod sit ipsum vi sua propter seque expetendum, iacere vestra omnia*.

⁴⁰³ Zum Zusammenhang von Behandlung des *genus deliberativum* und Behandlung des *honestum* s. S. 57ff.

⁴⁰⁴ *Dignitas* ist hier völlig mit *honestas* gleichzusetzen; siehe hierzu oben S. 58.

⁴⁰⁵ Vgl. etwa §22 *atqui ... unum nescio ...*, §23 *... quibus vinum defusum e pleno sit chrysizon, ut ait Lucilius, cui nihildum situlus et sacculus abstulerit*, §92 *sit voluptas non minor in nasturcia illo, quo vesci Persas esse solitos scribit Xenophon*, §102 *et ego scilicet nesciebam* (ironisch).

⁴⁰⁶ „Tragisch“ ist im Sprachgebrauch der Zeit ja fast gleichbedeutend mit unserem „pathetisch“.

die Komik zu verstehen, wenn daraufhin Epikur ins Bild kommt und sein „Wundermittel“⁴⁰⁷ anpreist: *Philocteta, st! brevis dolor ...*

Mehrere weitere Beobachtungen bestätigen den Unterschied zwischen dem Mittelteil und den beiden äußeren Rahmenteilten. Da ist zunächst die Art, wie Cicero mit dem Gesprächspartner Torquatus umgeht. Im allgemeinen wird er im ganzen Buch als ehrenwerter Mann und Freund angesprochen, der nur leider gerade Anwalt einer nicht ganz so guten Sache geworden ist;⁴⁰⁸ mehrmals versichert Cicero ausdrücklich, daß Torquatus selbst ganz unepikureisch tugendhaft sei.⁴⁰⁹ Doch auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzung zwischen *virtus* und *voluptas* muß auch er sich einige härtere Anreden gefallen lassen,⁴¹⁰ wie überhaupt die Häufigkeit der direkten Anrede von §51 an, wo die Diskussion um die Verwirklichung der Tugenden in der Praxis beginnt, sprunghaft ansteigt. Gleichzeitig stellt Cicero, der in diesem Mittelteil ja ganz unskeptisch eine eigene Position bezogen hat, oft die eigene Aussage betont der des Torquatus bzw. Epikurs gegenüber;⁴¹¹ zum ersten Mal geschieht dies §41: *nos beatam vitam non depulsiōne mali, sed adeptiōne boni iudicemus*. Nach dem Höhepunkt der Auseinandersetzung entspannt sich der Gegensatz zusehends, und wo Cicero in der ersten Person Plural spricht, bezieht er nun wieder mehr und mehr den Torquatus ein.⁴¹² Am deutlichsten ist dies wohl am Ende von Teil 7, wo Cicero vor dem Beginn der *peroratio* den Schlußpunkt unter die Diskussion in vorweggenommener Übereinstimmung mit Torquatus zieht (§109): *Quare aliud aliquod, Torquate, hominis summum bonum reperiendum est, voluptatem bestiis concedamus*.

Auch die Formulierung wird beginnend mit §44, wo der Tugendkampf eröffnet wird, deutlich lebhafter. Nicht, daß Cicero nun nur noch leidenschaftlich redete. Aber eine gewisse Zunahme der *copia verborum* durch die Reihung und Verbindung ähnlicher Adjektive und Ausdrücke ist unverkennbar wie z.B. §44: *quos nisi redarguimus, omnis virtus, omne decus, omnis vera laus deserenda est*. Besonders ausgiebigen Gebrauch macht von diesem Stilmittel der Preis des *honestum* §46: *Eadem ratio habet in se quiddam amplum atque magnificum, ad imperandum magis quam ad parendum accommodatum, omnia humana non tolerabilia solum, sed etiam levia ducens, altum quiddam et excelsum, nihil ti-*

⁴⁰⁷ Vgl. 2,22 *iam doloris medicamenta illa Epicurea tamquam de narthecio proment*.

⁴⁰⁸ Diese Grundhaltung ist nicht oder wenigstens nicht nur Folge der Gesprächssituation, die vornehme Römer zur würdigen Plauderei zusammenführt, sondern geradezu eine Strategie, die sich auch in den Gerichtsreden findet; vgl. C. P. Craig, *The accuser as amicus. An original Roman tactic of ethical argumentation*, TAPhA 111, 1981, S. 31-37.

⁴⁰⁹ Vgl. §58, 62, 69, 74, 80. Dasselbe gilt auch von Epikur, dessen persönliche Tugendhaftigkeit nie angezweifelt wird; §49 wird er außerdem als *philosophus nobilis* bezeichnet.

⁴¹⁰ Vor allem der beißende Spott §63 *At quam pulchre dicere videbare ...* ; §74 *mene ergo et Triarium dignos existimas, apud quos turpiter loquere?* Ironisch wieder §76 *haec cum loqueris, nos barones stupemus, tu videlicet tecum ipse rides*.

⁴¹¹ Besonders ergiebig: §55f, 65-69, 72-74, 76f.

⁴¹² §82 *videamus*, §83 *colemus, anteponomus*, §86 *videamus*, §92 *dicemus*.

*mens, nemini cedens ...*⁴¹³ Noch höher greift die ciceronische Darlegung der *temperantia* und der *fortitudo* (§§60f), die in einer Reihe von sieben rhetorischen Fragen - der längsten Reihe des gesamten zweiten Buches - entwickelt wird und in einem Schlußsatz endet, der sich durch seine feierliche Schwere und rhythmische Gestaltung deutlich heraushebt.⁴¹⁴ Auch mit den Metaphern,⁴¹⁵ die Cicero in den ruhigeren Rahmenteilern fast völlig meidet,⁴¹⁶ geht er in den Mittelteilen etwas großzügiger um; auf den Höhepunkten finden sich dann vereinzelt so kühne Bildungen wie z.B. §52 *architectari voluptates*. Im Zentrum des Buches schließlich (§65) macht Cicero gar die *virtus* zur Sprecherin, was nach den Ausführungen des Orator unbedingt Zeichen für einen höheren Stil ist.⁴¹⁷ Umgekehrt finden sich Stellen, die in kurzen, knappen Sätzen einen Quasi-Dialog des Redners mit sich selbst entwickeln, nur in den Rahmenteilern 1 und 7.⁴¹⁸

Mehrere Indizien weisen also voneinander unabhängig darauf hin, daß das zweite Buch *De finibus* eine Art Ringkomposition besitzt. Der Nachweis, daß die *virtus* über der *voluptas* steht (*certatio virtutis et voluptatis* §44ff) und daß die *voluptas* als *summum bonum* die Tugend zerstört (§67ff),⁴¹⁹ bilden zugleich Mittel- und Höhepunkt der Rede. Darum herum gruppiert Cicero Teile, die thematisch nicht so gewichtig und in der Ausformulierung nicht so dramatisch sind; es entsprechen sich dabei die *luxuria* -Kritik §§23-25⁴²⁰ und der Exkurs §§96ff als auflockernde „Stimmungsbilder“. Auch wenn man voraussetzt, daß für den erfahrenen Redner Cicero solche Darstellungstechniken etwas ganz Selbstverständliches waren (wie ja auch heute noch jeder routinierte Vortragsredner ohne große

⁴¹³ Man fühlt sich geradezu an die paulinischen Worte über die Liebe erinnert (Cor. 1,13,4): *caritas patiens est, benigna est, caritas non aemulatur, non agit perperam, non inflatur, non est ambitiosa, non quaerit quae sua sunt ... omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet...*

⁴¹⁴ Ich gliedere folgendermaßen: *quod quidem eius factum / nisi esset iure laudatum // non esset imitatus / quarto consulato suo filius / neque porro ex eo natus / cum Pyrrho bellum gerens consul cecidisset in proelio / seque e continenti genere tertiam victimam rei publicae praebuisset.* (Kolonschlüsse: kretisch-trochäisch bei 2,3,5; Doppelcreticus bei 4 und 6). Wie prosaisch sticht davon die Fortsetzung ab: *contineo me ab exemplis. Graecis hoc modicum est ...* Man muß sich das erste mit getragener, feierlicher Stimme, das zweite, nach kurzem Einhalten, im Alltagston denken.

⁴¹⁵ Zur Metapher als Kennzeichen eines höheren Stils vgl. Orator §81, 91ff.

⁴¹⁶ Vergleiche werden dort meist ausdrücklich gekennzeichnet: §27 *tamquam capitis accuset* (scil. *cupiditatem*); §30 *suaves et quasi dulces voluptates*.

⁴¹⁷ Orator §85.

⁴¹⁸ §25ff *semper Laelius bene. quid bene? dicet Lucilius: ‚cocto, condito‘, sed cedo caput cenae: ‚sermone bono‘, quid ex eo? §93, §102.* Ebenfalls in kürzeren Sätzen verläuft ein Teil der Diskussion über die Freundschaft (§§78-79), der jedoch dadurch einen höheren Ton erhält, daß sich hier Cicero direkt in jedem Satz an Torquatus wendet.

⁴¹⁹ Vgl. wieder den Aufbauplan oben S. 95.

⁴²⁰ Dazu oben S. 99ff.

Überlegung weiß, wie man einen lebendigen und überzeugenden Vortrag aufzubauen hat), darf man hier doch von einer bewußten Planung sprechen.

Wenden wir uns zum Schluß noch der *peroratio* (§§109-118) zu, die wir bisher noch ausgelassen hatten. Bei ihr ist vor allem der Vergleich mit den letzten Abschnitten der Rede gegen die Stoiker im vierten Buch aufschlußreich. Man kann daran nämlich sehen, wie sich die unterschiedliche Überzeugungskraft der Reden - völlige Widerlegung Epikurs im zweiten Buch, ziemlich weitgehende Anerkennung der Stoa im vierten⁴²¹ - unmittelbar auch in der stilistischen Gestaltung niederschlägt.

Im zweiten Buch gewinnt die Rede, deren Höhepunkt ja schon längst überschritten war, am Ende noch einmal Schwung. Wir finden einen über 12 Zeilen hin ausgedehnten Vergleichssatz, mit dem die ungeheure Bedeutung der Tugend im Vergleich zur *voluptas* demonstriert werden soll,⁴²² ausgiebige Verwendung von Aufzählungen und Stilfiguren der verschiedensten Art⁴²³ und schließlich auch den direkten Appell an Torquatus, der sich in drei beschwörenden Imperativen niederschlägt.⁴²⁴ Das Ziel des Buchschlusses ist es ganz eindeutig, Torquatus von der Verkehrtheit seiner epikureischen Lehre zu überzeugen.

⁴²¹ Siehe dazu oben S. 35f, S. 40f.

⁴²² §111f (Text nach Reynolds) *quid tanto concursu honestissimorum studiorum (scil. opus est), tanto virtutum comitatu, si ea nullam ad aliam rem nisi ad voluptatem conquiruntur? ut,*

si Xerxes, cum tantis classibus tantisque equestribus et pedestribus copiis Hellesponto iuncto Athone perfosso mari ambulavisset terram navigavisset, si, cum tanto impetu in Graeciam venisset, causam quis ex eo quaereret tantarum copiarum tantique belli,

mel se auferre ex Hymetto voluisse diceret,

certe sine causa videretur tanta conatus,

sic nos sapientem plurimis et gravissimis artibus atque virtutibus instructum et ornatum non, ut illum, maria pedibus peragrante, classibus montes, sed omne caelum totamque cum universo mari terram mente complexum

voluptatem petere si dicemus,

mellis causa dicemus tanta molitum.

⁴²³ Vgl. die Einzelheiten des soeben zitierten Satzes. Ich greife zwei weitere Sätze heraus: a) §116 *Lege laudationes, Torquate, non eorum, qui sunt ab Homero laudati, non Cyri, non Agesilai, non Aristidi aut Themistocli, non Philippi aut Alexandri, lege nostrorum hominum, lege vestrae familiae: neminem videbis ita laudatum, ut artifex callidus comparandarum voluptatum diceretur ...* b) §118 *tute introspecte in mentem tuam ipse eamque omni cogitatione pertractans percontare ipse te perpetuisne malis voluptati perfruens in ea, quam saepe usurpabas, tranquillitate ...*

⁴²⁴ §113 *ad altiora quaedam ..., mihi crede, Torquate, nati sumus; §116 Lege laudationes ...* (s. vor. Anm.); §118 *tute introspecte ...* (wieder wie vor. Anm.).

Nichts davon findet sich am Schluß des vierten Buches. Dort ist von einem stilistischen Aufschwung oder überhaupt von einer *peroratio* nicht das Mindeste zu bemerken. Im Gegenteil wird die Sprache um so schlichter, ja näher das Ende rückt; ja man kann geradezu sagen, daß sich die Rede selbst auflöst. Das deutlichste Indiz ist die sinkende Länge der Sätze. Während die Sätze des vierten Buches im Durchschnitt länger sind als die des zweiten,⁴²⁵ kommen auf die *peroratio* des zweiten Buches 36 Sätze, auf den im Umfang entsprechenden Abschnitt im vierten Buch (§§70-79) jedoch 71. Der Schluß (§78) wird nur als solcher erkennbar, weil Cicero ganz beiläufig bemerkt, daß die Rede nun zum Ende kommen müsse. Das eigentliche Ende schließlich wird völlig verwischt, indem Cicero - ein singulärer Fall im philosophischen *corpus* - , ohne einen richtigen Schlußpunkt zu setzen oder eine Pause eintreten zu lassen, gleich zu einer privaten Bemerkung übergeht (§79): *quos quidem* (scil. die altakademischen und peripatetischen Philosophen) *tibi studiose et diligenter tractandos magnopere censeo. Sed quoniam et advesperascit et mihi ad villam revertendum est, nunc quidem hactenus; verum hoc idem saepe faciamus.* Die Rede gegen die Stoa benötigt also am Schluß keinen pathetischen Appell, sondern kann als freundschaftliches Fachgespräch ausklingen. Dies ist möglich, weil man sich in der Hauptsache, dem unbedingten Vorrang der *honestas* vor allen anderen Werten, einig ist; die Streitpunkte sind eher von wissenschaftlicher als von moralischer Bedeutung. Das Ziel des Buchschlusses ist deswegen nicht, Cato von seiner Lehre abzubringen, sondern ihn zu weiterer wissenschaftlicher Diskussion anzuregen: *verum hoc idem saepe faciamus.*

3.5 Ciceros Behandlung der Stoa: Die *Paradoxa Stoicorum* im dritten und vierten Buch *De finibus*

Wir müssen uns mit der Tatsache abfinden, daß Cicero auch in seinen philosophischen Reden Täuschungstechniken anwendet, die wir nach unserem Sachverständnis nur in einer Gerichtsrede oder politischen Rede legitim finden, während sie in einer wissenschaftlichen Abhandlung fehl am Platz sind. Es sind, wie sich gezeigt hat, keine groben Täuschungen, sondern eher kleinere, harmlose Argumentationsmanöver, die nicht mehr bewirken, als bestimmte, sachlich an und für sich durchaus begründete Gesichtspunkte in wirkungsvolles Licht zu rücken oder eine gedankliche Konsistenz zu vermitteln, die in Wahrheit so nicht vorhanden

⁴²⁵ Ich habe die Methode von Ph. Gotzes (*De Ciceronis tribus generibus dicendi in orationibus pro A. Caecina, de imperio Cn. Pompei, pro C. Rabirio perd. r. adhibitis*, Diss. Rostock 1914) angewendet und die Sätze gezählt, die a) bis 10 Wörter und b) mindestens 15 Wörter haben; die Zahlen sind eindeutig: a) fin. II 35,1%, fin. IV 28,4%; b) fin. II 47,1%, fin. IV 54,4%. Ob die absoluten Zahlen mit den Ergebnissen, die Gotzes für seine drei Ciceroreden erzielt hat, vergleichbar sind, muß offen bleiben, da man über die Prinzipien bei der Einteilung der Sätze verschiedener Meinung sein kann.

ist. Und wir haben gesehen, daß Cicero diese Mittel nicht für seine Widerlegungsrede aufgespart hat, sondern auch den Epikureer Torquatus an mindestens zwei Stellen offensichtlich rhetorische Strategien anwenden läßt. Es muß ihm ein Vergnügen gewesen sein - wenn er sich als versierter Praktiker überhaupt Rechenschaft darüber abgelegt hat - , Rede und Gegenrede so zurechtzuschreiben, wie es seiner Meinung nach zwei echte Disputationsgegner hätten tun sollen.

Allerdings handelt es sich bei Epikur bekannterweise um Ciceros offen erklärten philosophischen Gegner. Sollte man etwa nun annehmen, daß Cicero in diesem Fall geneigter war, seine Abneigung auch in rhetorisch wirkungsvoller Weise zur Geltung zu bringen? Bereits Schäublin, der auf rhetorische Strategien bei der Widerlegung Epikurs in *De natura deorum* gestoßen war, hat mit Recht diese Frage gestellt.⁴²⁶

Die Beobachtung Schofields, daß die unterschiedliche Gestaltung der Reden in *De divinatione* - erdrückende, planlose Fülle von Beispielen bei der Exposition, luzider und logisch folgerichtiger Aufbau bei der Widerlegung - auch als rhetorische Strategie zugunsten des jeweiligen Standpunktes verstanden werden kann,⁴²⁷ läßt daran zweifeln, daß der Einsatz rhetorischer Überzeugungsmittel einseitig zu Lasten Epikurs erfolgt. Vollständige Klarheit kann nur die vergleichende Untersuchung aller Redenpaare erbringen, wobei die beiden Redenpaare, in denen es um die Cicero insgesamt nahe stehende Stoa geht, wohl den größten Aussagewert haben. Eine solche Untersuchung kann hier nicht geleistet werden. Wohl aber läßt sich ziemlich leicht am zweiten Buchpaar in *De finibus* zeigen, daß Cicero auch im Umgang mit der stoischen Ethik mindestens an einer Stelle mit rhetorischen Verschleierungstaktiken arbeitet, die hinter denen des ersten Buchpaares in keiner Weise zurückstehen. Es geht um die Behandlung der stoischen Paradoxa.⁴²⁸ Cicero hat in seinen Werken bereits vorher zwei Mal an prominenter Stelle zu diesen Paradoxa Stellung genommen.⁴²⁹ Bei der Verteidigung des wegen *ambitus* angeklagten Murena im Jahre 63 gestaltet Cicero aus ihnen eine polemische Karikatur der stoischen Lehre, die dazu dient, den Ankläger Cato als einen allzustrengen, inhumanen „Prinzipienreiter“ darzustellen, der für kleine

⁴²⁶ Schäublin S. 101.

⁴²⁷ Siehe oben S. 92.

⁴²⁸ Zum Verhältnis Ciceros zu den Paradoxa insgesamt vgl. u.a. die Abhandlungen von Kumaniecki; A. Michel, *Cicéron et les paradoxes Stoicorum de Cicéron*, *AAntHung* XVI, 1968, S. 223-232; P.S. Bowman, *The treatment of the Stoic paradoxes by Cicero, Horaces and Persius*. Diss. Univ. of North Carolina Chapel Hill 1972; W. Englert, *Bringing philosophy to the light: Cicero's Paradoxa Stoicorum*, *Apeiron* 23,4,1990, 117-142; P. Grimal, *Réflexions sur les Paradoxa Stoicorum de Cicéron*, in: *Tradizione dell'antico nelle letteratura e nelle arti d'Occidente. Studi in memoria di Maria Bellincioni*. Rom 1990; Barbara Wallach, *Rhetoric and paradox, Cicero, Paradoxa Stoicorum IV*, *Hermes* 118, 1990, 171-183, sowie die neue kommentierte Ausgabe der Paradoxa von Michele Ronnick.

⁴²⁹ Eine kurze Erwähnung findet sich außerdem *Luc.* 144.

menschliche Unkorrektheiten keinerlei Verständnis habe.⁴³⁰ Im Jahre 46 verteidigte er dann aber die angegriffenen stoischen Lehren selbst in einer eigenen Schrift, den *Paradoxa Stoicorum*.

Damit haben wir den höchst interessanten Fall vor uns, daß Cicero selbst insgesamt zwei Mal für und zwei Mal gegen die *Paradoxa* argumentiert: Dafür in den *Paradoxa Stoicorum* und in den Worten, die er Cato im dritten Buch *De finibus* in den Mund legt, dagegen in der Rede *Pro Murena* und - als skeptischer Akademiker - im vierten Buch *De finibus*. Es lohnt sich, will man Ciceros Darstellungsabsichten erkennen, sich nicht nur auf die Behandlung in *De finibus* zu beschränken, sondern alle Texte heranzuziehen. Denn obwohl Cicero als skeptischer Akademiker die Stoakritik der Rede *Pro Murena* ausdrücklich als zweckbestimmte Polemik abtut (*fin.* 4,74)⁴³¹, lassen sich doch einige Gemeinsamkeiten überall wiederfinden. Zur besseren Orientierung stellen wir eine Übersicht voran, die zeigt, welche *Paradoxa* an welchen Stellen behandelt werden:

| Inhalt | Mur. | Parad. | fin.III | fin.IV |
|---|-------|--------|------------------|-----------------------|
| 1) Quod honestum sit id solum bonum esse | - | §6ff | passim und §75,1 | (passim) |
| 2) In quo virtus sit ei nihil desse ad beate vivendum | - | §16ff | passim und §75,2 | (passim) |
| 3) Omnia peccata paria esse (<i>omnes qui non sapientes sunt aequae miseros esse</i>) ⁴³² | §61,8 | §20ff | §48 | §21, §55, §63-68, §74 |
| 4) Omnes stultos insanire | §61,6 | §27ff | - | (§74,3) |
| 5) Omnes sapientes liberos esse et stultos omnes servos | §61,4 | §33ff | §75,6 | (§74,2) |
| 6) Quod solus sapiens dives | §61,3 | §42ff | §75,4 | - |
| 7) sapientem solum regem esse | §61,4 | - | §75,3 | - |
| 8) sapientem solum formosum esse | §61,2 | - | §75,5 | (§74,1) |
| 9) sapientem solum invictum esse | - | - | §75,7 | - |
| 10) sapientem gratia numquam moveri ⁴³³ | §61,1 | - | - | §22 |

⁴³⁰ Mur. §61f; vgl. dazu vor allem J. Adamietz, *Marcus Tullius Cicero, Pro Murena*. Mit einem Kommentar Darmstadt 1989 (Texte zur Forschung Bd.55).

⁴³¹ Er distanziert sich, sieht man genau hin, nicht vom Inhalt, sondern gibt lediglich zu, daß die damalige Darstellung für ein ungebildetes Publikum berechnet gewesen sei und man die Frage *subtilius* untersuchen müsse.

⁴³² Vor allem *fin.* 4,66 zeigt, daß die zweite Formulierung mit der ersten sachlich eng zusammenhängt und daher nicht ein eigenes Paradoxon, sondern nur eine Ableitung ist.

| | | | | |
|--------------------------------|-------|---|---|---------|
| 11) sapientem nihil opinari | §61,9 | - | - | - |
| 12) sapientem solum civem esse | §61,7 | - | - | (§74,4) |

Es zeigt sich zunächst, daß in Pro Murena nicht einfach Paradoxa aufgezählt werden, sondern eine genaue Auswahl getroffen wurde. Wie bereits Kumaniecki festgestellt hat,⁴³⁴ hat Cicero die beiden wichtigsten Paradoxa, mit denen er seine Schrift im Jahre 46 begann, in der Rede des Jahres 63 gar nicht angegriffen. Kumaniecki hat vermutet, daß Cicero ihnen bereits damals nahestand und sie deswegen nicht lächerlich machen wollte. Das ist sicherlich nicht falsch. Sie waren aber auch unter strategischen Gesichtspunkten in diesem speziellen Kontext nicht sonderlich brauchbar. Denn Cicero wollte ja mit diesen Bemerkungen Cato als einen überstrengen, weltferne Anforderungen stellenden Moralisten zeichnen - so schlimm und weltfern (wenn auch unerfüllbar) konnte dem normalen Hörer aber die These, daß allein das Gute ehrenhaft sei oder daß die Tugend zum Glück ausreiche, nicht erscheinen. Alle anderen Paradoxa wirken viel empörender - und auf diesen Effekt kam es hier an.

Dies zeigt sich noch deutlicher daran, wieviel Platz Cicero für die einzelnen Paradoxa verwendet hat. Dazu sei der ganze Text zitiert, wobei die einzelnen Paradoxa durch Abschnitte getrennt sind (§61):

Sapientem gratia numquam moveri, numquam cuiusquam delicto ignoscere; neminem misericordem esse nisi stultum et levem; viri non esse neque exorari neque placari

solos sapientes esse, si distortissimi sint, formosos,

si mendicissimi, divites,

si servitutem serviant, reges,

nos autem, qui sapientes non sumus, fugitivos, exules, hostis,

insanos denique esse dicunt;

omnia peccata esse paria; omne delictum scelus esse nefarium, nec minus delinquere eum qui gallum gallinaceum, cum opus non fuerit, quam eum qui patrem suffocaverit;

sapientem nihil opinari, nullius rei paenitere, nulla in re falli, sententiam mutare numquam.

Drei Paradoxa sind deutlich hervorgehoben: die „Erbarmungslosigkeit des Weisen“, die These von der Gleichheit aller Verfehlungen und die These, der Weise sei unfehlbar. In doppelter Hinsicht erfüllen gerade diese drei Paradoxa ihre Aufgabe, Cato zu diskreditieren, besonders gut. Zum einen sind es diejenigen Thesen, die dem normalen Wertempfinden am meisten widersprechen: Während man

⁴³³ Die in Pro Murena folgenden „Pointen“ (*numquam cuiusquam delicto ignoscere* usw.) variieren nur dieses Thema und sollten daher nicht, wie dies Kumaniecki S. 115 tut, als neue „Paradoxa“ gezählt werden; siehe dazu gleich.

⁴³⁴ Kumaniecki S. 114.

den Satz, der Weise allein sei schön oder reich, noch als pointierte Zuspitzung einer im tiefsten Grunde nachfühlbaren Lebenswahrheit verstehen kann, widerspricht die Behauptung, alle Verfehlungen seien gleich, einfach dem gesunden Rechtsempfinden.⁴³⁵ Ebenso wirkt unmenschlich, wer Barmherzigkeit grundsätzlich ablehnt, und anmaßend, wer sich vor Fehlentscheidungen sicher glaubt. Zum zweiten aber entwerten diese drei Paradoxa in besonderer Weise Eigenschaften, die man von einem guten, gerechten Ankläger erwartet. Ciceros Auswahl aus den stoischen Lehren ist in *Pro Murena* ohne Zweifel bewußt mit dieser Zweckbindung vorgenommen worden: Das „Unfehlbarkeitsparadoxon“ - das ohnehin mehr in den Bereich der Erkenntnistheorie und nicht in die Reihe der klassischen ethischen Paradoxa gehört - besitzt in den übrigen Schriften überhaupt keine Entsprechung; die These von der Unbarmherzigkeit des Weisen (ebenfalls kein klassisches Paradoxon) wird lediglich in einer kurzen Nebenbemerkung in der Stoa-Kritik des vierten Buches *De finibus* wieder aufgenommen.⁴³⁶

Die besondere Anfechtbarkeit der These von der Gleichheit aller Verfehlungen zeigt sich auch in den *Paradoxa Stoicorum*. Sie wird nämlich dort, wie bereits die früheren Interpreten festgestellt haben,⁴³⁷ am wenigsten engagiert verteidigt. Vor allem aber bildet die Sonderstellung dieses Paradoxons den Schlüssel für die Darstellung in *De finibus*.

Cicero hat seiner Dialogfigur Cato als Vertreter der Stoa ein sehr genaues Bewußtsein davon unterstellt, daß es sich hier um einen besonders angreifbaren Punkt handelt. Cato behandelt ihn nämlich genau so, wie ein Gerichtsredner ein „schwaches“ Argument behandeln muß: Er versteckt ihn, indem er ihn aus dem Kontext der anderen Paradoxa löst und an unauffälliger Stelle in der Mitte unterbringt. Die These *omnia peccata paria* wird - allein, ohne die anderen Paradoxa - im Zusammenhang mit der stoischen Lehre, daß der Wert des Lebens oder der Gesundheit durch die Zeit nicht gesteigert werde, eingeführt. Bemerkenswert ist weiterhin die Verklausulierung der Darstellung (3,48):

Itaque consentaneum est his, quae dicta sunt, ratione illorum, qui illum bonorum finem, quod appellamus extremum, quod ultimum, crescere putent posse - isdem placere esse alium alio et sapienterem itemque alium magis alio vel peccare vel recte facere, quod nobis non licet dicere, qui crescere bonorum finem non putamus. ut enim qui demersi sunt in aqua nihilo magis respirare possunt, si non longe absunt a summo, ut iam iamque possint emergere, quam si etiam tum essent in profundo, nec catulus ille, qui iam adpropinquat ut videat, plus cernit quam is, qui modo est natus, item qui processit aliquantum ad virtutis habitum nihilo minus in miseria est quam ille, qui nihil processit. Haec mirabilia fieri intellego, sed cum certe superiora firma ac vera sint, his autem ea consentanea et consequentia, ne de horum quidem est veritate dubitandum. sed quam-

⁴³⁵ Vgl. auch die Kritik bei Horaz sat. 1,3,94ff.

⁴³⁶ 4,22 *haec reicienda esse, non fugienda? nec misericordem iudicem esse oportere?*

⁴³⁷ Ronnick S. 27; Bowmann S. 31. Kumaniecki S. 126 vermutet, Cicero habe dieses Paradoxon (im Gegensatz zu den anderen) „wahrscheinlich nur der rhetorischen Leistung“ wegen verteidigt.

quam negant nec virtutes nec vitia crescere, tamen utrumque eorum fundi quodam modo et quasi dilatari putant.

Distanzierter kann man eine These nicht einführen. Sie wird nicht einmal positiv formuliert; Cato spricht nur davon, daß die anderen Philosophen von ihren Grundlagen ausgehend graduelle Abstufungen des *peccare* vornehmen können, wobei selbst dieser Punkt wieder in verwandte, weniger anstößige eingebettet wird und sozusagen unauffällig „mitläuft“ (*alium alio et sapientiore itemque alium magis alio vel peccare vel recte facere*). Der stoische Standpunkt kommt nur implizit - und in einem Nebensatz! - durch die Bemerkung *quod nobis non licet dicere* zum Ausdruck; Cato scheint diese These als Person gar nicht zu vertreten, sondern zieht sich zurück auf die Logik des Systems, aus der sich mit zwingender Notwendigkeit unter anderem eben auch dieser Satz ableiten lasse. Nach zwei Vergleichen, welche die These einleuchtend machen sollen, gibt er dann selbst zu, daß sie (wohl ihm selbst sogar) unglaublich erscheint (*haec mirabilia*⁴³⁸ *videri intellego*), um sich dann hinter der Logik des Systems zu verstecken - daß nur deswegen kein Zweifel an der These erlaubt sei (*ne de horum quidem est veritate dubitandum*) klingt im übrigen nicht sehr überzeugt. Und mit seiner Schlußbemerkung, daß es zwar keine Steigerung, aber sehr wohl ein *fundi* und *dilatari* der Tugenden und Verfehlungen gebe, wird das ganze Paradoxon grundsätzlich entschärft und in seiner Bedeutung für die praktische Ethik herabgestuft.

Die anderen Paradoxa hat Cato sich für den Schluß aufgespart. Hier erscheinen sie alle (wohlgemerkt unter sorgfältiger Auslassung des strittigen) in prägnanter Zusammenfassung wie eine Art „Schlußbrevue“, welche die erfolgreiche Darstellung der stoischen Lehre krönt. Sie wirken an dieser Stelle gar nicht mehr so paradox, sondern nur noch großartig.

Ganz anders geht natürlich Cicero in seiner Widerlegungsrede vor. Wie zu erwarten, stürzt er sich vor allem auf das Paradoxon *omnia peccata paria*. Es erscheint - als einziges übrigens - mehrmals, genauer: vier Mal; an zwei Stellen (§63ff, §74) wird es ausführlich behandelt, wobei die absurden Folgen für das menschliche Leben mit instruktiven Beispielen aus der Geschichte vorgeführt werden. Allein quantitativ beansprucht dieses Paradoxon bei Cicero einen mehrfach größeren Raum als bei Cato, wobei Cicero auf den entlastenden Hinweis Catos, auch die Stoiker rechneten mit einem *fundi* und *dilatari* von Lastern und Tugenden, nicht einmal eingeht.

Deutlich unterschiedlich ist die Art, wie Cato und Cicero das Paradoxon jeweils formulieren. Während Cato (3,48) nur dezent *alium alio et sapientiore itemque alium magis alio vel peccare vel recte facere* als nicht-stoische Position

⁴³⁸ *mirabilia* ist an dieser Stelle, wie fin. 4,74 klar zeigt, als wörtliche Übersetzung von παράδοξα zu verstehen.

aufgestellt hatte (woraus sich die stoische, wie wir gesehen haben, nur implizit ergibt), liebt es Cicero plakativ:

(§21) sequuntur enim ea, quae tu scientissime⁴³⁹ complexus es, omnium insipientiam, iniustitiam, alia vitia similia esse, omniaque peccata esse paria, eosque, qui natura doctrinaque longe ad virtutem processissent, nisi eam plane consecuti essent, summe esse miseros, neque inter eorum vitam et improbissimorum quicquam omnino interesse, ut Plato, tantus ille vir, si sapiens non fuerit, nihilo melius quam quivis improbissimus nec beatius vixerit.

(§55) omnes qui non sint sapientes, aequae miseros esse, sapientes omnes summe beatos, recte facta omnia aequalia, omnia peccata paria.

(§63) Et, qui sapientes non sint, omnes aequae esse miseros, Stoici hoc videlicet viderunt, illos autem id fugerat superiores [qui arbitrantur]⁴⁴⁰ homines sceleribus et parricidiis inquinatos nihilo miseres esse quam eos, qui, cum caste et integre viverent, nondum perfectam illam sapientiam essent consecuti.

Die Betonung geschieht hier nicht nur durch die *copia verborum*, sondern auch durch die Betonung des Negativen: Die Formulierung, daß alle Nicht-Weisen *aeque miseri* seien, findet sich in der Rede Catos (und auch in den *Paradoxa Stoicorum*) nicht.

In besonderer Weise arbeitet aber Cicero am Schluß des Buches mit rhetorischen Mitteln. Hier greift er die *Paradoxa* insgesamt auf, und der Leser hat zunächst den Eindruck, als wolle er ganz der Disposition der *Catorede* folgen, in der die *Paradoxa* ja auch am Schluß gestanden hatten. Die *Paradoxa* werden - z.T. in eleganter Umschreibung - zunächst aufgezählt; dann verspricht Cicero eine genaue Einzelwiderlegung, die auch Cato überzeugen werde (§74):

Haec παράδοξα illi, nos admirabilia dicamus. quid autem habent admirationis, cum prope accesseris? conferam tecum, quam cuique verbo rem subicias; nulla erit controversia.

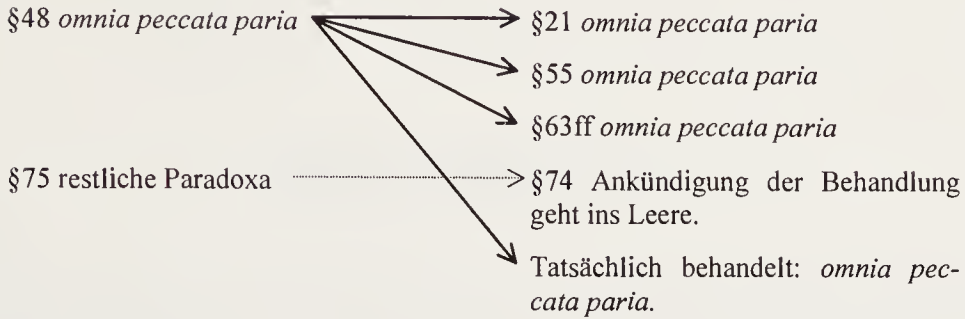
Und dann geschieht etwas Überraschendes: Cicero beginnt mit dem *Paradoxon omnia peccata paria*, also genau jenem *Paradoxon*, das Cato in dem hier korrespondierenden Stück am Schluß seiner Rede als einziges ausgelassen hatte. Cicero fügt es hier ein und bringt noch einmal eine ausführliche Widerlegung (§74-77). Und dann ist die Behandlung der *Paradoxa* zu Ende; die Widerlegung der anderen, die Cicero §74 angekündigt hatte, sucht man im Text vergeblich. Die Ankündigung war somit nur eine Täuschung gewesen; in Wirklichkeit stürzt sich Cicero auch hier nur auf den Punkt, der am leichtesten angreifbar ist:

⁴³⁹ Dies spielt wohl auf die Einbettung der Systemlogik an, mit der Cato dieses *Paradoxon* gerechtfertigt hatte.

⁴⁴⁰ Die Textgestaltung Reynolds scheint mir hier überzeugender zu sein als die Schiches, da sie die unzweifelhaft beabsichtigte Ironie Ciceros berücksichtigt.

Rede Catos

Widerlegung Ciceros



Mag also Cicero der stoischen Ethik ungleich näher stehen als der epikureischen, hat er doch ebenso bei der Widerlegung der Stoa über die bloße Formulierungskunst hinaus rhetorische Mittel eingesetzt. Noch deutlicher als im ersten Buchpaar sehen wir jedoch, daß dies nicht auf die Widerlegung beschränkt ist; auch der Stoiker Cato darf seine Sache rhetorisch geschickt vorbringen. Es scheint so, als habe Cicero die Verbindung von Philosophie und Rhetorik, die für ihn ein Ideal darstellte, fairerweise nicht nur sich selbst als Dialogfigur zugestanden. Man darf wohl davon ausgehen, daß ihm die hier beobachteten Techniken - Hervorkehrung „starker“ und Verstecken „schwacher“ Punkte in der Exposition bzw. die Umkehrung in der Widerlegung, das Arbeiten mit Scheinankündigungen, das Vortäuschen logischer Abfolgen u.a.m. - als Gerichtsredner so selbstverständlich geworden waren, daß sie sich ihm bei der Gestaltung der philosophischen Redenpaare ohne große Überlegung einstellten. Über manche seiner Zeitgenossen, die philosophische Lehren Punkt für Punkt abhandelten, wie es in ihren Handbüchern stand, mag sich Cicero als versierter „Medienexperte“ amüsiert haben. Seine Darstellung hält sich, das zeigt sich aufs neue auch an diesen zuletzt vorgebrachten Beobachtungen, nicht an das Handbuch, sondern verfügt über den Stoff in völlig souveräner Weise.

4. Die *divisio Carneadea* und die Epikurkritik

4.1 Die Bedeutung schematischer Einteilungen in der ethischen Diskussion bei Cicero

Von allen Kontroversen, die zwischen den Philosophenschulen ausgetragen wurden, hat für Cicero ohne Zweifel der Streit um die richtige Ethik die größte Bedeutung. Hier wurden die Fragen behandelt, die im praktischen Leben zur Entscheidung anstanden, und hier begannen auch die hellenistischen Philosophenschulen - allen voran die Epikureer - zu Ciceros Zeit ganz konkret in Politik und Gesellschaft eine Rolle zu spielen. So ist Ciceros Epikurkritik nicht nur eine Frage philosophischer Theorie, sondern geht, wie zahlreiche Querverbindungen zeigen, nahtlos über in die Diskussion um staats- und gesellschaftstragende Werte, die er etwa in *De re publica*, *De natura deorum* und in einigen Reden entfaltet.

Daß Cicero, was die philosophische Argumentation angeht, hier wie auf anderen Gebieten sich eng an die Diskussionen der späthellenistischen Philosophie anschließt (was seine Leistung in der neuen Aufbereitung des Stoffes nicht schmälert), versteht sich von selbst. Welches seine Quellen dabei im einzelnen gewesen sind, entzieht sich weitgehend unserer Kenntnis, und als Anhänger der skeptischen Akademie Philons ist er auch hier, wie er selbst immer wieder betont, an keine Schule gebunden. Wollte man aber nun annehmen, daß Cicero die griechischen Philosophenschulen voraussetzungslos nur von seiner eigenen (und das heißt römischen) Position aus beurteilt, wäre Ciceros Vorgehen in entscheidender Weise falsch beschrieben. Denn gerade auf dem Feld der Ethik zeichnet sich durch viele Schriften hindurch eine auffällige Einheitlichkeit in seiner Argumentationsweise ab, die darauf hinweist, daß Cicero hier auf dem Boden einer festen Systematik steht. Mehrmals nämlich beruft er sich für die Auflistung bzw. den Vergleich der verschiedenen ethischen Positionen auf katalogartige Einteilungen von Telosformeln. Zwei Grundformen zeichnen sich ab: Zum einen eine Dreiteilung der möglichen Ethiken in Positionen, die das *summum bonum* in der *virtus*, der *voluptas* oder der Kombination aus beiden sehen. Zum anderen eine damit verwandte Tafel, die insgesamt neun Positionen umfaßt und nach der ausführlichsten Darstellung bei Cicero (die ihrerseits wieder auffällige Abweichungen von der „Normalform“ besitzt) *divisio Carneadea* (fin. 5,16ff) genannt wird.

Man hat diese Schemata in der Forschung natürlich zur Kenntnis genommen und versucht zu interpretieren. Ihre wirkliche Bedeutung für Cicero wie auch ganz allgemein für die Philosophie seiner Zeit ist jedoch, wie ich meine, bisher

meist verkannt worden.⁴⁴¹ Es handelt sich hier nämlich nicht nur um ein bloßes Ordnungsschema, sondern um einen systematischen Ansatz zur Diskussion der Ethik, der eng mit der philosophischen Positionsbestimmung selbst verbunden ist. Insbesondere im Hinblick auf die Behandlung Epikurs wird dies wichtig werden; manche Züge in Ciceros Epikurkritik, bei denen man Unverständnis oder gar böswillige Entstellung der epikureischen Position vermutet hat, lassen sich auf die Systematik dieser Einteilungen zurückführen.

Die Grundstruktur dieser Systematik ist stets ein einfacher Dualismus zwischen Tugend und Lust, Geist und Körper. Damit wird der Übergang von strenger Schulphilosophie zu populärethischen Vorstellungen fließend. Das Schema der Telosformeln ist auf diese Weise in nahezu jeder Situation anwendbar; und es ist kein Zufall, daß sich Cicero dieses Schemas auch einmal direkt in einer Gerichtsrede bedient. Umgekehrt mag an vielen weiteren Stellen, an denen Cicero von Tugend und Lust (bzw. inhaltlich ähnlichen Gegensatzpaaren) spricht, das Schema der Telosformeln nicht direkt als Quelle dahinterstehen; aber dennoch erhalten diese Stellen einen vertieften Hintergrund, wenn man um die schulphilosophische Bedeutung, die dieser Dualismus bei Cicero *auch* annehmen kann, weiß.

Folgende Aufgaben zeichnen sich somit ab: Es gilt, alle Stellen, an denen von einer schematischen Einteilung der Teloslehre bei Cicero die Rede ist, zu sammeln und auf ihre Gemeinsamkeiten hin zu untersuchen. Weiterhin sind die Spuren dieses Schemas bzw. dieser Schemata außerhalb von Cicero zu verfolgen, um somit die Bedeutung, welche sie insgesamt in der griechischen Philosophie besaßen, wenigstens in Umrissen erschließen und Detailprobleme der Interpretation durch den Vergleich mit Paralleltexten klären zu können. Angesichts der schlechten Quellenlage ist hierbei nicht nur auf Texte aus der Zeit bis Cicero zurückzugreifen, sondern auch aus späterer Zeit sogar bis zu Augustin. Denn auch wenn man Veränderungen durch die spätere Entwicklung in Rechnung stellt, gibt es doch eine solche Kontinuität der philosophischen Tradition, daß es legitim ist, bei Ausfall anderer Quellen spätere Texte darauf zu befragen, was sie zur Erklärung der früheren beitragen können. In einem dritten Schritt ist dann zu überlegen, welche philosophischen Argumente für und gegen die verschiedenen ethischen Positionen aus der Benutzung der Schemata gewonnen werden können. Insbesondere die Epikurkritik Ciceros kann, wie bereits gesagt, von hier aus z.T. besser verstanden werden.

⁴⁴¹ Eine Ausnahme bildet Lévy (1992) S. 337-376; A. Michel hat die Doxographien in einem für einen größeren Leserkreis bestimmten Übersichtsartikel (Rom und die griechische und hellenistische Philosophie und Rhetorik, in: Propyläen Geschichte der Literatur, Erster Band, Berlin 1981, 438-462, hier: S. 448f) immerhin einer Erwähnung für wert gehalten.

4.2 Die Einteilungen: Quellen und Interpretation

4.2.1 Die pauschale Dreiteilung *virtus* – *voluptas* – *utrumque*

Wir beginnen an eben der Stelle, an der die Untersuchung des vorigen Kapitels zum Ende gekommen ist. Nach der Rede gegen Epikur faßt Cicero in *De finibus* das Ergebnis zu Beginn des dritten Buches mit einem Satz zusammen, der mit geradezu dogmatischer Sicherheit die Niederlage der epikureischen Ethik feststellt (3,1):

Voluptatem quidem, Brute, si ipsa pro se loquatur nec tam pertinaces habeat patronos, concessuram arbitror convictam superiore libro dignitati. etenim sit inpudens, si virtuti diutius repugnet, aut si honestis iucunda anteponat aut pluris esse contendat dulcedinem corporis ex eave natam laetitiam quam gravitatem animi atque constantiam.

Die Auseinandersetzung mit Epikur wird hier auf den Gegensatz von *virtus* und *voluptas* reduziert, dieser wiederum mit mehreren Ausdrücken variiert (*dignitas*,⁴⁴² *honestas* bzw. *iucunda*) und durch die inhaltliche Zuordnung von Geist und Körper ergänzt:

| | | |
|------------------------------------|--|---|
| virtus | | voluptas |
| dignitas | | |
| honestas | | iucunda |
| gravitas atque constantia animi | | dulcedo corporis ex eave nata laetitia |

Cicero bezieht sich hiermit nicht nur pauschal auf die Rede gegen Epikur als ganze, sondern besonders eng auf das Mittelstück §44ff, in dem *virtus* und *voluptas* bereits in einer *certatio* gegeneinander angetreten waren.⁴⁴³ Als Autorität für diese *certatio* wird an jener Stelle Chrysipp zitiert (fin. 2,44 = SVF III,22):

Ita ceterorum sententiis semotis relinquitur non mihi cum Torquato, sed virtuti cum voluptate certatio. quam quidem certationem homo et acutus et diligens, Chrysippus, non contemnit totumque discrimen summi boni in earum comparatione positum putat.

Die Nennung Chrysipps an dieser Stelle führt darauf, daß hier eigentlich eine Dreiteilung der Ethik im Hintergrund steht. Es gibt nämlich eine unmittelbare Parallele im Lucullus, wo wir etwas mehr über Chrysipps Diskussion von *virtus* und *voluptas* erfahren (§138 = SVF III,21):

⁴⁴² Zur Verwendung des Wortes *dignitas* als Ausdruck für die philosophische *virtus* siehe oben S. 58.

⁴⁴³ Siehe oben S. 95, S. 105ff.

Testatur saepe Chrysippus tris solas esse sententias quae defendi possint de finibus bonorum; circumcidit et amputat multitudinem. aut enim honestatem esse finem aut voluptatem aut utrumque.

Wenige Zeilen später wird diese Dreiteilung auf einen Kampf zwischen *honestas* und *voluptas* reduziert (§140), der dann der Gegenüberstellung in *De finibus* entspricht:

Unum igitur par quod depugnet relicum est, voluptas cum honestate, de quo Chrysippo sunt, quantum ego sentio, non †magna contentio †.

In dem dazwischen liegenden Stück werden die drei Möglichkeiten genauer diskutiert. Mehrere Zuordnungen sind erkennbar: 1) Doxographisch wird die *voluptas* als Telos Epikur und Aristipp, die *honestas* Zenon, die Kombination beider einem gewissen Kalliphon zugewiesen. 2) Die *voluptas* wird den Tieren zugeordnet, die *honestas* den Menschen bzw. Gott.⁴⁴⁴ 3) Die *honestas* wird dem *animus*, die *voluptas* dem Körper zugeordnet.⁴⁴⁵ Die Gegenüberstellung von *honestas* und *voluptas* ist hier also dieselbe wie am Beginn des dritten Buches *De finibus*:

| | | |
|---------------|--|-------------------|
| virtus | | voluptas |
| Geist | | Körper |
| Mensch / Gott | | Tier |
| Stoa | | Epikur / Aristipp |

Die Verwandtschaft mit der *certatio virtutis et voluptatis* in der Mitte des zweiten Buches *De finibus* wird noch deutlicher sichtbar, wenn wir uns daran erinnern, daß Cicero dort die Frage, ob die *voluptas* (bzw. die *utilitas*) ein um seiner selbst willen anzustrebendes Gut sei, völlig offen läßt und nur die Frage behandelt, ob das *honestum propter se* oder nur *propter voluptatem* zu erstreben sei. Letztlich bleibt also auch dort neben der reinen *honestas* und der reinen *voluptas* das aus beiden gemischte Telos im Spiel, und der Sieg der *virtus* bedeutet nicht mehr, als daß von den drei Möglichkeiten *honestas - voluptas - utrumque* die zweite ausge-

⁴⁴⁴ §139 *revocat virtus vel potius reprehendit manu, pecudum illos motus esse dicit, hominem iungit deo*, und ebd. a.E. (über das Telos des Kalliphon): *tunc cum honestas in voluptate contemnenda consistat, honestatem cum voluptate tamquam hominem cum belua copulabis?*

⁴⁴⁵ §139 Mitte: *possum esse medius, ut quoniam Aristippus quasi animum nullum habemus corpus solum tueatur, Zeno quasi corporis simus expertes animum solum complectitur, ut Calliphontem sequar*. Vgl. auch fin. 4,36: *cum enim constet inter omnes omne officium munusque sapientiae in hominis cultu esse occupatum, alii, - ne me existimes contra Stoicos solum dicere - eas sententias afferunt, ut summum bonum in eo genere ponant, quod sit extra nostram potestatem, tamquam de inanimo aliquo loquantur, alii contra, quasi corpus nullum sit hominis, ita praeter animum nihil curant ...*

geschlossen wird (bei der die *voluptas* allein das höchste Ziel darstellt, die *honestas* nur als Hilfsmittel zur Erreichung dieses Zieles dient).

Eine unmittelbare Vorwegnahme der pauschalen Dreiteilung des Lucullus findet sich bereits in der Rede Pro Caelio aus dem Jahre 56.⁴⁴⁶ Cicero entschuldigt dort den lockeren Lebenswandel seines jugendlichen Mandanten damit, daß die altrömische Tugendstrenge ohnehin ganz abhanden gekommen sei und sogar bei den griechischen Philosophen die Vertreter kompromißloser Tugend heute so ziemlich allein in ihren Schulen säßen; wiederum beobachten wir, daß dabei die philosophische *virtus* mit dem Wort *dignitas* bezeichnet wird⁴⁴⁷ (§41):

Itaque alii voluptatis causa omnia sapientes facere dixerunt ... alii cum voluptate dignitatem coniungendam putaverunt, ut res maxime inter se repugnantes dicendi facultate coniungerent; illud unum directum iter ad laudem cum labore qui probaverunt prope soli iam in scholis sunt relictii.

Wir erkennen leicht in den Philosophen der *voluptas* die Epikureer, in den Befürwortern des *iter directum ad laudem* die Stoiker wieder⁴⁴⁸ sowie dazwischen als vermittelnde Position das Telos der *cum dignitate voluptas*.⁴⁴⁹

Einen weiteren Beleg für dieses dreiteilige Schema, der in der Formulierung wiederum näher dem Lucullus steht und auch den Gegensatz von Geist und Körper auf *virtus* und *voluptas* bezieht, enthält die ungefähr ein Jahr nach Pro Caelio verfaßte Schrift De oratore. Der Dialogsprecher Antonius lehnt die Behandlung philosophischer Themen in der öffentlichen Rede mit folgenden Worten ab (1,222):

Neque exquirat oratione (*scil.* orator) summum illud bonum in animone sit an in corpore, virtute an voluptate definiatur, an haec inter se iungi copularique possint.

Eine knappe Reminiszenz, bei der das vermittelnde, kombinierte Telos gar nicht erwähnt wird, bietet Tusc. 3,50:

⁴⁴⁶ Die Kommentare zur Stelle (Iac. v. Wageningen, Groningen 1908; R. G. Austin, Oxford ³1960; J. Cousin, Paris ²1969; A. Cavarzere, Venedig 1987; außerdem R. Heinze, Ciceros Rede pro Caelio, Hermes 60, 1925, S. 237, Anm. 1; Görler [1974] S. 114) verweisen auf das doxographische Schema, das Cicero an mehreren Stellen benutzt und das gewöhnlich *divisio Carneadea* genannt wird (siehe dazu gleich). Die direkten Beziehungen zur pauschalen Dreiteilung Chrysipps Luc. 138ff sind bisher nicht klar genug herausgearbeitet worden.

⁴⁴⁷ Siehe wieder oben S. 58.

⁴⁴⁸ Vgl. jedoch auch unten S. 186f.

⁴⁴⁹ Es ist die Frage, ob hier Cicero wie Luc. 139 speziell Kalliphon meint (so Heinze [wie Anm. 446] mit nicht berechtigter Berufung auf den Kommentar von v. Wageningen; ebenso Görler [wiederum wie Anm. 446]), oder nicht doch eher statt diesem bedeutungslosen Philosophen pauschal die Peripatetiker (so alle in Anm. 446 genannten Erklärer außer Cavarzere, weiterhin Boyancé S. 189 [371] und M. Fuhrmann, Cicero, Sämtliche Reden, eingel., übers. und erläutert, Bd. 6, Zürich / München 1980, ad loc.); vgl. hierzu wieder unten S. 186f.

Mihi summum in animo bonum videtur, illi (*scil. Epicuro*) in corpore; mihi in virtute, illi in voluptate.

Mit einiger Sicherheit läßt sich erschließen, daß die Dreiteilung der Teloslehre auch im Hortensius ihren Platz hatte. Bei Augustin *De trin.* 13,7ff lesen wir zwischen zwei wörtlichen Cicerozitaten, von denen eines durch Augustin selbst dem Hortensius zugewiesen wird (fr. 691 und 70 Str.-Z. = 48 und 59a Grilli), folgenden Satz:

Si enim omnes eam (*den Weg des Glücks*) nossent, non ab aliis putaretur esse in virtute animi, aliis in corporis voluptate, aliis in utraque.

Wenig später wird die Aussage noch einmal wiederholt und schließlich Zenon als Philosoph des *animus*, Epikur als Philosoph des Körpers genannt. Man wird es, wie dies auch Straume-Zimmermann und Gigon durch die Abgrenzung des zitierten Textstückes zum Ausdruck bringen, für nahezu sicher halten, daß nicht nur die umrahmenden Cicerozitate, sondern auch die Systematik der Teloslehre aus dem Hortensius übernommen ist.

Der Sache nach, wenn auch nicht als unmittelbares Zitat, liegt die Dreiteilung der Teloslehre auch zu Beginn des dritten Buches *De officiis* vor, also gerade in dem Teil der Schrift, in dem Cicero nach eigenem Bekenntnis ohne unmittelbare Quelle *suo Marte* (vgl. off. 3,34) schreibt. Die Übereinstimmung mit den bisher angeführten Stellen wird nicht auf den ersten Blick sichtbar; denn der *honestas* steht in *De officiis* ja nicht wie im Lucullus oder in *De finibus* die *voluptas*, sondern die *utilitas* gegenüber. Allerdings zeigt sich bei näherer Betrachtung, daß die *voluptas* innerhalb der Gegenüberstellung mit *virtus / honestas* bei Cicero offensichtlich ohne weiteres mit *utilitas* austauschbar ist. In *De officiis* werden Philosophen der Lust eindeutig der *utilitas* zugeordnet (3,12):

Quodsi is esset Panaetius, qui virtutem propterea colendam diceret, quod ea efficiens utilitatis esset, ut ii, qui res expetendas vel voluptate vel indolentia metiuntur ...

Auch die ausführliche Epikurkritik off. 3,117ff macht keinen Unterschied zwischen beiden Begriffen (3,118):

Neque enim bonitas nec liberalitas nec comitas esse potest, non plus quam amicitia, si haec non per se expetantur,⁴⁵⁰ sed ad voluptatem utilitatemve referantur.

Viel deutlicher wird die Gleichsetzung von *voluptas* und *utilitas* jedoch in der Epikurkritik in *De finibus* sichtbar. Genau beginnend mit der *certatio virtutis et voluptatis* §46ff wird nämlich das *summum bonum* Epikurs immer wieder mit *utilitas, commodum* oder ähnlichen Ausdrücken wiedergegeben.⁴⁵¹ An den zwölf

⁴⁵⁰ Man beachte, daß die Frage, ob die Tugend *propter se* zu erstreben sei, gerade das Thema der *certatio virtutis et voluptatis* im zweiten Buch *De finibus* ist; vgl. oben S. 108f.

⁴⁵¹ Merkwürdigerweise läßt Cicero bereits im ersten Buch den Epikureer Torquatus mehrmals so sprechen, als sei die *utilitas* das Telos Epikurs, so §34 *nihil ut de utilitatibus, nihil ut de commodis suis cogitarent?* §36 *emolumento aliquo* §53 *incommoda*; vgl. auch

einschlägigen Stellen innerhalb der *certatio* verwendet Cicero sieben Mal das Wort *voluptas*,⁴⁵² fünf Mal jedoch Begriffe aus dem Wortfeld „Nutzen“;⁴⁵³ besonders bemerkenswert sind zwei Stellen, an denen beide Bezeichnungen geradezu ausgetauscht werden:⁴⁵⁴ §58 *qui omnia ad vestrum commodum et, ut ipsi dicitis (scil. vos Epicurei), ad voluptatem referatis*; §61 *Esto, fecerit, si ita vis, Torquatus propter suas utilitates - malo enim quam voluptates, in tanto praesertim viro*. Auch im weiteren Verlauf des Buches begegnen wir immer wieder der Gleichsetzung von *voluptas* und *utilitas*, vor allem im Abschnitt über die Freundschaft.⁴⁵⁵ Der Gegensatz *virtus / honestas - voluptas* ist also zumindest in diesem Kontext identisch mit dem Gegensatz *honestas - utilitas* bzw. *honestum - utile*, um den es in *De officiis* geht,⁴⁵⁶ und die *certatio virtutis et voluptatis* im zweiten Buch *De finibus* ist ebenso eine *certatio* zwischen *honestum* und *utile*.

§42 a.E. *gubernatoris ars ... utilitate, non arte laudatur*. Besonders deutlich wird die Gleichsetzung bei der Erläuterung der epikureischen Freundschaftstheorie: *itaque primos congressus copulationesque et consuetudinum instituendarum voluntates fieri propter voluptatem; cum autem usus progrediens familiaritatem effecerit, tum amorem efflorescere tantum, ut, etiamsi nulla sit utilitas ex amicitia, tamen ipsi amici propter se ipsos amentur*. Die Ersetzung von *voluptas* durch *utilitas* im Rahmen von Ciceros Epikurkritik (für die Epikur selbst zumindest Ansatzpunkte geboten haben muß, wie Diog. Laert. 10,120 [Epikur fr. 517 und 540 Us.] zeigt) ist immer wieder bemerkt worden (neuerdings z.B. von E. Narducci, *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*. Pisa 1989, S. 240f); jedoch fehlt, soweit ich sehe, bis heute ein eigentlicher Erklärungsversuch. Auch A. J. Kleywegt (*Schrijven over denkers*, Lampas 7, 1974, S. 22-32), der noch am ausführlichsten auf das Problem eingeht, bietet keinen solchen; bei ihm steht der Gedanke im Mittelpunkt (S. 25), daß Ciceros Vorwurf, Epikur bemesse den Wert von Wissen und Bildung nur nach der *utilitas*, verfehlt sei, weil Epikur in der *voluptas*, die man aus Kunst und Wissenschaft beziehe, bereits genug *utilitas* sehe. Wie Cicero dazu kommt, Epikur ganz allgemein, nicht nur im Hinblick auf Wissen und Bildung, eine vordergründig utilitaristische Doktrin zuzuschreiben, wird auch bei Kleywegt nicht deutlich.

⁴⁵² §52 *ut optime possit architectari voluptates*, §55 *pecunia ... effectrix multarum et magnarum voluptatum*, §56 *qui omnia voluptate metiuntur*; ebd. *ut adipiscantur magnas voluptates*; ebd. *ad honestatem ... non ad voluptatem*, §60 *fortes viri voluptatumne calculus subductis proelium ineunt*; §62 *te ipsum ... voluptasne induxit*.

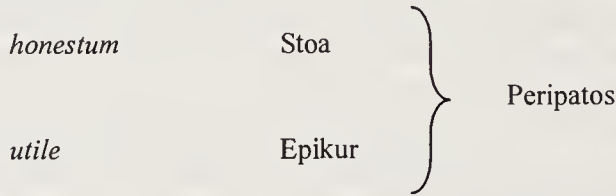
⁴⁵³ §53 *callide referentem ad utilitatem*, §55 *qui honesta et recta emolumentis omnibus et commodis anteponerent*, §56 *sic vester sapiens magno aliquo emolumento commotus cicuta, si opus erit, dimicabit*; §59 *cuius mors tibi emolumentum futura sit*; ebd. *si omnia haec ad utilitatem referantur*.

⁴⁵⁴ Auf eine explizite Gleichsetzung läuft auch §56 hinaus: *ad honestatem enim illum omnem conatum suum referebat, non ad voluptatem (scil. Scipio). sic vester sapiens magno aliquo emolumento commotus cicuta, si opus erit, dimicabit*.

⁴⁵⁵ §78ff; siehe oben S. 113 mit Anm. 377. §82 *attulisti aliud humanius horum recentiorum ... primo utilitatis causa amicum expeti, cum autem usus accessisset, tum ipsum amari per se etiam omissa spe voluptatis*. Bemerkenswert ist, daß im korrespondierenden Abschnitt 1,69 die Reihenfolge der Begriffe genau umgekehrt gewesen war; dort wird zuerst die *voluptas*, dann die *utilitas* genannt (s. oben Anm. 451).

⁴⁵⁶ Diese sachliche Gemeinsamkeit zwischen dem zweiten Buch *De finibus* und *De*

Betrachten wir nach Klärung dieses Punktes Ciceros Aussagen über Stoa, Epikureismus und Peripatos zu Beginn des dritten Buches *De officiis* (3,11ff),⁴⁵⁷ dann ergibt sich wiederum das Schema *honestas - utilitas - utrumque* :



Für Cicero war also die pauschale Dreiteilung der möglichen Ethiken, die er im Lucullus auf Chrysipp zurückführt, ein immer wieder verwendetes Modell für die Klassifikation der Teloslehren; die dualistische Gegenüberstellung von *virtus* und *voluptas* besitzt im Rahmen dieses Modells, wie besonders deutlich das zweite Buch *De finibus* zeigt, dieselbe Bedeutung wie das Begriffspaar *honestum - utile*.

Außerhalb von Cicero begegnet dieses Schema - sehen wir von Chrysipp ab, auf den Cicero selbst verweist - vor allem in einem anonymen ethischen Kompendium, das in bei Stobaios überliefert ist. Die früher allgemein anerkannte Zuweisung an den stoischen Philosophen und Doxographen Areios Didymos muß heute wohl als unsicher angesehen werden;⁴⁵⁸ deswegen wird der Text, der

officiis hat grundsätzlich bereits D'Anna S. 41 hervorgehoben.

⁴⁵⁷ Die Textbelege im einzelnen: §11 *Nam, sive honestum solum bonum est, ut Stoicis placet, sive, quod honestum est, id ita summum bonum est, quemadmodum Peripateticis vestris videtur, ut omnia ex altera parte collocata vix minimi momenti instar habeant, dubitandum non est, quin numquam possit utilitas cum honestate contendere.* Die Stoiker sind also die Philosophen der reinen *honestas*; die Peripatetiker kennen außerdem noch ein *utile*, das aber sehr gering bewertet wird und deswegen nicht in Widerstreit zur *honestas* treten kann. Weiter dann §12: *Quodsi is esset Panaetius, qui virtutem propterea colendam diceret, quod ea efficiens utilitatis esset, ut ii, qui res expetendas vel voluptate vel indolentia metiuntur, liceret ei dicere utilitatem aliquando cum honestate pugnare;* §18 *qui autem omnia metiuntur emolumentis et commodis neque ea volunt praeponderari honestate, ii solent in deliberando honestum cum eo, quod utile putant, comparare, boni viri non solent.* Die Epikureer sind also die Philosophen der reinen *utilitas*. Indem Cicero hier behauptet, die Stoiker setzten *utile* und *honestum* gleich, macht er die Zusammenhänge ein wenig kompliziert. Er setzt, wie bereits Görler (*Das Problem der Ableitung ethischer Normen bei Cicero*, AU 21, 1978, S. 5-19, hier: S. 9) festgestellt hat, einen doppelten *utile*-Begriff voraus und unterscheidet ein „wahres“ *utile*, das mit dem *summum bonum* des Menschen im Sinne der Stoa identisch ist, von einem „vordergründigen“ *utile*, das nur die materiellen Güter umfaßt. Einen Konflikt zwischen *utile* und *honestum* kann es nur für diejenigen geben, die die vordergründige *utilitas* zum Telos machen (§18, zitiert weiter oben; vgl. auch 3,12 *specie quadam utilitatis*).

⁴⁵⁸ Zu Areios Didymos und dem 2. Buch der *Eklogai* vgl. vor allem D. E. Hahm, *The Ethical Doxography of Arius Didymus*, ANRW II,36,4, Berlin / New York 1990, S. 2935-3055 (mit reichen Literaturhinweisen); *Giusta passim* (zur zitierten Stelle I, S. 219ff, 228,

noch mehrmals zu erwähnen sein wird, im folgenden als anonyme Doxographie behandelt (Stobaios Ecl. 2,7,3 [48,12-22 W]):

Τῶν περὶ τέλους διαλεχθέντων οἱ μὲν ψυχικὸν εἶναι διανοήθησαν, οἱ δὲ σωματικόν, οἱ δὲ μικτὸν ἕξ ἀμφοῖν. Φράσω δὲ παραδείγματος χάριν· ὁ μὲν τοίνυν ἀρετὴν λέγων τουτέστιν ἐν ἀρετῇ κείμενον ψυχικὸν ὑπέιληφεν· ὁ δ' ἡδονὴν σωματικόν· ὁ δὲ τὸ καλῶς καὶ ἡδέως ζῆν κοινόν. Εἶποι δ' ἂν τις αὐτὸν κάκείως· οἱ μὲν λογικόν, οἱ δ' ἄλογον, οἱ μὲν διανοητικόν, οἱ δὲ παθητικόν. Πάντα δὲ τὴν ἐν τούτοις ὀνόμασιν ἔχοντα διαφορὰν εἰς ταῦτ' οὐ συντρέχει. Ἐκ γὰρ σώματος καὶ ψυχῆς τάνθρώπου συνεστῶτος, ἀνάγκη καὶ τὴν εὐζωΐαν αὐτοῦ περὶ ταῦτα καὶ διὰ τούτων συνίστασθαι.

„Von denen, die über das Telos gehandelt haben, haben es sich die einen als im Bereich der Seele befindlich gedacht, andere wieder im Bereich des Körpers, wieder andere als gemischt aus beiden. Ich will folgende Beispiele anführen: Wer also die Tugend nennt, d.h. behauptet, daß das Telos in der Tugend liegt, der hat es als im Bereich der Seele liegend aufgefaßt; wer die Lust nennt, als körperlich; wer „edel und lustvoll leben“ <als Telos nennt>, der rechnet es der Mischklasse zu. Man könnte es auch so formulieren: Die einen setzen das Telos in den Bereich des Rationalen, die anderen in den Bereich des Irrationalen; die einen in den Bereich des διανοητικόν, die anderen in den Bereich des παθητικόν. Denn diese unterschiedlichen Bezeichnungen kommen letztlich auf dasselbe hinaus. Da der Mensch nämlich aus Körper und Seele besteht, muß notwendigerweise auch sein Wohlergehen darum gehen und sich daraus zusammensetzen.“

Mit dem bei Cicero belegten Schema hat diese Einteilung zunächst die Grundstruktur (ein dualistischer Gegensatz und die Kombination beider Pole als vermittelnde Stufe) sowie die Zuordnung von Seele und Körper gemeinsam; *virtus* und *voluptas* erscheinen hier allerdings nur als Beispiele, nicht als die tragenden Begriffe des Modells. Der Doxograph nennt darüber hinaus noch die Begriffspaa-

326, 416, II,17); Steinmetz (1992) S. 712f. Hahm führt diesen Abschnitt auf ein Περὶ αἰρέσεων betitelttes Werk des Areios zurück (vgl. sein Resümee S. 3031f; S. 3047); die Teilung der Teloslehre 48.11ff W berührt er leider nur beiläufig, ohne auf die Einbettung in der antiken Philosophie einzugehen (S. 2984). Vgl. weiterhin den von W. W. Fortenbaugh herausgegebenen Sammelband über Areios Didymos (1983), in dem der uns interessierende Abschnitt jedoch auch nicht eigens behandelt wird; D. E. Hahm, *The Diaeretic Method and the Purpose of Arius' Doxography*, ebd. S. 15-37 verweist auf die Stelle S. 34, Anm. 37, geht dabei aber über das von Giusta Gesagte nicht hinaus. Unter den im 2. Buch des Stobaios überlieferten drei größeren Exzerpten ethischer Doxographie kann nach den Ergebnissen von T. Göransson (Albinus, Alcinous, Arius Didymus, SGL Goth 61, 1995) und vor allem Mansfeld (1997) gerade das Exzerpt, dem die oben zitierte Stelle entnommen ist, mit viel weniger Recht für Areios Didymos in Anspruch genommen als die nachfolgenden Darstellungen der stoischen und der peripatetischen Ethik. Die Frage muß hier nicht entschieden werden; in unserem Zusammenhang kommt es nur darauf an, daß die bei Cicero überlieferten Einteilungsschemata hier eine Parallele haben, die ihrerseits Ciceros Angaben besser verständlich macht. - Zur möglichen Wirkung der Doxographie des Areios Didymos und anderer zeitgenössischen Doxographien auf Horaz vgl. F. Della Corte, *Areio Didimo, Orazio e la dossografia d'età augustea*. Maia 43, 1991, S. 67-81.

re ἄλογον - λογικόν und παθητικόν - διανοητικόν und behauptet, sie bedeuteten letztlich dasselbe wie die Einteilung nach Körper und Geist:

| | |
|------------|-------------|
| Körper | Geist |
| irrational | rational |
| παθητικόν | διανοητικόν |
| z.B. Lust | z.B. Tugend |

Mit der pauschalen Gleichsetzung von Verunft und Seele einerseits, Trieb (ἄλογον) und Körper andererseits gibt der Doxograph den wichtigen Hinweis, daß auch andere Einteilungen der Teloslehre, die auf dieser zweiten Gegenüberstellung aufbauen, mit der Einteilung Chrysipps bzw. seiner eigenen verwandt sein können. Wir werden darauf noch zurückkommen⁴⁵⁹ und auch noch einen weiteren Beleg für die Gleichsetzung beider Gegensatzpaare finden.⁴⁶⁰

Welche psychologischen und allgemein anthropologischen Vorstellungen hinter dieser Gleichsetzung stehen, ist im einzelnen kaum mehr zu rekonstruieren. Die pauschale Zuordnung der irrationalen Seelenkräfte zum Körper findet sich zuerst jedenfalls in Platons *Timaios*, wo (69C) zwei Seelen, eine unsterbliche und eine sterbliche, unterschieden und das ἐπιθυμητικόν und das θυμοειδές, die beiden niederen Teile innerhalb der sonst bei Platon üblichen Dreiteilung der Seele, dem sterblichen Teil zugeteilt⁴⁶¹ und somit auf die Körperseite des Menschen gestellt werden.⁴⁶² Der *Timaios*kommentar des Chalcidius zitiert bemerkenswerterweise gerade zu dieser Stelle einen Abschnitt aus Numenius, in dem genau die drei von dem anonymen Doxographen verwendeten Begriffspaare den beiden Seelen bei Platon zugeordnet werden:⁴⁶³

⁴⁵⁹ Siehe S. 170f.

⁴⁶⁰ Siehe S. 179.

⁴⁶¹ In der Geschichte des Platonismus und der Platonexegese steht von Anfang an neben der bekannteren Dreiteilung der Seele in λογιστικόν, θυμοειδές und ἐπιθυμητικόν eine Seelenzweiteilung, bei der die beiden niederen Seelenteile pauschal als ἄλογον zusammengefaßt wurden; ausführliche Belege hierfür bietet Vander Waerdt (1) und (2); vgl. weiterhin W. Deuse, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Abh. Mainz, Einzelschrift 3, Mainz 1983; Karin Alt, *Weltflucht und Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenius, Plotin*. Abhandlungen Mainz 1993, 8, Wiesbaden/Stuttgart 1993. E. K. Emilsson, *Platonic Soul - Body Dualism in the Early Centuries of the Empire to Plotinus*, ANRW II,36,7, Berlin / New York 1994, S. 5331-5462; zur Teilung der Seele in einen höheren und einen niederen, mit dem Körper kooperierenden Teil ebd. S. 5334f.

⁴⁶² Vgl. auch *Politeia* 611Bff.

⁴⁶³ Numénus, *Fragments. Texte établi et traduit par É. des Places* S. J., Paris 1973, fr. 52, Z. 64ff.

Platonemque idem Numenius laudat, quod duas mundi animas autumet, unam beneficentissimam, malignam alteram, scilicet silvam, quae, licet incondite fluctuet, tamen, quia intimo proprioque motu movetur, vivat et anima convegetetur necesse est lege eorum omnium quae genuino motu moventur; quae quidem etiam patibilis (παθητικόν) animae partis, in qua est aliquid corpulentum mortaleque et corporis simile (σωματικόν), auctrix est et patrona, sicut rationabilis (λογικόν) animae pars auctore utitur ratione ac deo. Porro ex deo et silva factus est iste mundus.

In ähnlicher Weise faßt auch Poseidonios παθητικόν und ἄλογον zusammen;⁴⁶⁴ an anderer Stelle nennt er das πάθος eine Eigenschaft der Körper.⁴⁶⁵ Wie die nach außen offensichtlich dualistische Psychologie des anonymen Doxographen philosophiegeschichtlich einzuordnen ist, dürfte angesichts der Quellenlage kaum mehr zu beantworten sein. Daß hier überall eine Vermischung verschiedener Begriffstraditionen stattgefunden hat, wird man auf jeden Fall annehmen müssen, selbst wenn man Poseidonios und und vielleicht sogar den anonymen Doxographen (dessen Identität mit Areios Didymos ja noch nicht sicher ausgeschlossen werden kann) grundsätzlich als Stoiker betrachten will.⁴⁶⁶ Weiterhin ist die Zuordnung der niederen Seelenteile zum Körper nicht ausschließlich platonisch; auch von der peripatetischen Zweiteilung der Seele in einen rationalen und einen irrationalen Teil läßt sich der Übergang zu einem pauschalen Leib-Seele-Dualismus finden.⁴⁶⁷ Die Strukturähnlichkeiten zwischen verschiedenen Einteil-

⁴⁶⁴ Fr. 31.12 Edelst.-Kidd τὸ παθητικόν τε καὶ ἄλογον τῆς ψυχῆς; vgl. auch Fr. 168, Fr. 163,15. Vgl. Van der Waardt (1), S. 384ff.

⁴⁶⁵Fr. 163.16 ἀπαθὴ μὲν γὰρ γίνεσθαι ψυχὴν τὴν τοῦ σοφοῦ δηλονότι, σῶμα δὲ οὐδὲν ὑπάρχειν ἀπαθές.

⁴⁶⁶ Das Problem stellt sich dezidiert auch für die Psychologie Senecas, die an vielen Stellen ganz dualistisch erscheint. Inwood (1993) hat sich entschieden dafür ausgesprochen, Seneca (und mit ihm seiner häufigen Quelle Poseidonios) letztlich doch eine orthodox-monistische Psychologie zuzuschreiben. Daß Poseidonios und andere spätere Vertreter der Stoa sich auf Schriften von Platon, Platonikern und Peripatetikern berufen haben, kann man andererseits nicht bezweifeln (zu Panaitios siehe unten S. 169 mit Anm. 556). Umgekehrt findet sich die stoische Terminologie dann auch bei Platonikern. So bezeichnet z.B. Albinos, der in seiner Einführung in die platonische Lehre ebenfalls eine dualistische Psychologie entwickelt, die beiden Seelenteile mit den stoischen Termini ὀρμητικόν und ἡγεμονικόν (178,32ff; vgl. Vander Waedt [1] S. 378). Angesichts der mehr als spärlichen Quellenlage scheint mir vorsichtige Zurückhaltung bei der Rekonstruktion philosophischer Entwicklungslinien angebracht zu sein. Grundsätzlich wäre jedoch zu überlegen, ob in diesem komplizierten Traditionsgefüge die Fragestellung „Orthodoxie oder Neuerung“ überhaupt sinnvoll ist, wenn man den Sachverhalt angemessen beschreiben will.

⁴⁶⁷ Zur Gegenüberstellung von νοεῖν und „körperlichen“ Regungen wie Zorn, Begierde usw. vgl. etwa De an. 403a5ff; insbesondere 430a10ff mit der Beschreibung des νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμυγής, dem der vergängliche νοῦς παθητικὸς entgegengesetzt wird. Die Interpretation der aristotelischen Texte ist allerdings im Detail ziemlich schwierig; vgl. etwa R. Heinaman, Aristotle and the Mind-Body-Problem, Phronesis 35, 1990, S. 83-102; H. Blumenthal, Nous pathetikos in later Greek philosophy, in: H. Blumenthal und H. Robinson (Hrsg.), Aristotle and the later tradition, Oxford 1991, S. 191-205. Zu Theophrast vgl. Simpl. in Aristot. Phys. 964,29 (= Fr. 53 W = L2 Fortenbaugh

lungen der Teloslehre behalten jedenfalls ihre Gültigkeit, gleich mit welchen dogmatischen Abgrenzungen zwischen einzelnen Philosophen man im Detail rechnet.

Kehren wir zunächst zurück zu diesen Einteilungen. Eine weitere Spur eines solchen Schemas finden wir bei Varro, der „Tugend“ und „Körpergüter“ einander gegenüberstellt; daß in diesem Zusammenhang von Carneades die Rede ist, weist unbedingt auf die Schematik der Teloslehre; denn von einer Telosformel des Carneades ist außerhalb eines doxographischen Schemas nichts überliefert (Sat. Men. fr. 483):⁴⁶⁸ *unam enim viam Zenona moenisse duce virtute; hanc esse nobilem; alteram Carneadem desubulasse, bona corporis secutum.*⁴⁶⁹

Explizit belegt ist das dreiteilige Schema dann wieder in Senecas *De vita beata*. Seneca wendet sich in dieser Schrift zunächst (Kap. 5,4ff) gegen die *voluptas* als *summum bonum*, d.h. gegen die Epikureer. Mit Kap. 15 beginnt jedoch etwas Neues:⁴⁷⁰

Quid tamen, inquit, prohibet in unum virtutem voluptatemque confundi et ita effici summum bonum ut idem et honestum et iucundum sit? Quia pars honesti non potest esse nisi honestum nec summum bonum habebit sinceritatem suam, si aliquid in se viderit dissimile meliori ... Qui vero virtutis voluptatisque societatem facit et ne ex aequo quidem, fragilitate alterius boni quidquid in altero vigoris est hebetat...

Der letzte Satz zeigt deutlich, daß Seneca nicht eine Lehre im Blick hat, die *virtus* und *voluptas* gleichsetzt, sondern ein *summum bonum*, das in der Addition von *voluptas* und *virtus* besteht. Im Gesamtzusammenhang der Schrift, die natürlich zur stoischen *virtus* als dem einzig wahren *summum bonum* hinführt, zeichnet sich also wiederum die Grundstruktur *voluptas - cum voluptate virtus - virtus* ab. Ähnlich wie Cicero, bei dem *voluptas* und *utilitas* austauschbar sind, faßt auch Seneca den *voluptas* -Begriff ganz pauschal im Sinne aller Körpergüter, wenn er gegen die Position *cum voluptate virtus* einwendet (15,4): *Non das virtuti fundamentum grave, immobile, sed iubes illam in loco volubili stare: quid autem tam volubile est quam fortuitorum expectatio et corporis rerumque corpus adficientium varietas?*

[Quellen zur Ethik Theophrasts, Amsterdam 1984); zur Stoa A. A. Long, *Soul and Body in Stoicism*, *Phronesis* 28, 1982, S. 34-57.

⁴⁶⁸ Vgl. zur Formel des Carneades unten S. 152; zur Teloslehre Varros außerdem noch S. 172ff.

⁴⁶⁹ Von einer schematischen Einteilung der Teloslehre (nicht unbedingt der Einteilung *corpus - animus*; vgl. zur genaueren Einordnung unten S. 177) ist auch in einem weiteren Varrofragment die Rede (Sat. Men. fr. 402, vermutlich aus *Περὶ αἰρέσεων*; gefunden bereits von Hoyer S. 43): *Porro inde ab uno quoque compito ternae viae oriuntur, e quibus singulae exitum ac τέλος habent proprium. a primo compito dextimam viam sumit Epicurus...*

⁴⁷⁰ Auf die Dreiteilung der Telosformeln durch Chrysipp hat die Stelle bereits bezogen P. Grimal, *La critique de l'aristotélisme dans la «De vita beata»*, *REL* 45, 1967, S. 396-418, bes. S. 397; vgl. auch Michel (1978) S. 358ff.

Augustin schließlich kennt, abgesehen von jener bereits oben genannten Passage, die er wohl direkt dem ciceronischen Hortensius entnommen hat,⁴⁷¹ die pauschale Dreiteilung der Teloslehre noch an weiteren Stellen. Allerdings ist hier nicht von *virtus* und *voluptas*, sondern nur von Geist und Körper die Rede;⁴⁷² so etwa civ. XVIII,4: *alii in corpore constituentes finem boni, alii in animo, alii in utroque* oder *c. acad. III,27 boni humani finem, in quo inhabitet beata vita, aut nullum esse, aut in animo esse, aut in corpore, aut in utroque*.

Eine Zweiteilung der Teloslehre, die offensichtlich aus dem Dreiteiligen Schema entwickelt ist, findet sich bei Plotin (Enn. II,9,15):⁴⁷³

Διοῖν γὰρ οὐσῶν αἰρέσεων τοῦ τυχεῖν τοῦ τέλους, μιᾶς μὲν τῆς ἡδονῆν τὴν τοῦ σώματος τέλος τιθεμένης, ἑτέρας δὲ τῆς τὸ καλὸν καὶ τὴν ἀρετὴν αἰρουμένης, οἷς καὶ ἐκ θεοῦ καὶ εἰς θεὸν ἀνήρτηται ἡ ὄρεξις, ὡς δέ, ἐν ἄλλοις θεωρητέον, ὁ μὲν Ἐπίκουρος τὴν πρόνοιαν ἀνελῶν τὴν ἡδονῆν καὶ τὸ ἡδεσθαι, ὅπερ ἦν λοιπόν, τοῦτο διώκειν παρακελεύεται.

„Es gibt zwei Wahlmöglichkeiten für das Erreichen des Telos, von denen die eine die körperliche Lust als Telos ansetzt, die andere das Edle und die Tugend wählt; bei deren Anhänger kommt das Streben von Gott und führt zu Gott (wie, ist an anderer Stelle zu untersuchen). Epikur also hebt die göttliche Vorsehung auf und empfiehlt (was dann allein noch übrig war), man solle nach Lust und Freude streben.“

Indem Epikur Vorsehung, Tugend, Gerechtigkeit und überhaupt alles, was den σπουδαῖος ἀνὴρ ausmacht, aufhebe, komme er dann zu folgender Lehre (ebd.):

ὥστε αὐτοῖς καταλείπεσθαι τὴν ἡδονῆν καὶ τὸ περὶ αὐτοὺς καὶ τὸ οὐ κοινὸν πρὸς ἄλλους ἀνθρώπους καὶ τὸ τῆς χρείας μόνον, εἰ μὴ τις τῇ φύσει τῇ αὐτοῦ κρείττων εἴη τῶν λόγων τούτων.

„so daß ihnen nur die Lust übrigbleibt und das sie selbst Betreffende, die Aufhebung der Gemeinschaft mit anderen Menschen und das Nützlichkeitsprinzip allein, es sei denn, jemand erhebt sich aufgrund seiner eigenen Natur über solche Lehren.“

Auch hier wird also Epikur in ein dualistisches Modell eingeordnet, in dem sich körperliche Lust und Tugend (*καλόν* / *ἀρετή*, entsprechend *honestum* / *virtus*) gegenüberstehen; außerdem findet sich auch die Gleichsetzung von Lust - und

⁴⁷¹ Siehe oben S. 140.

⁴⁷² Gefunden von Hoyer S. 43; vgl. ebd. 8,8 (Pépin S. 68f) *Hoc ergo beatificum bonum alii a corpore, alii ab animo, alii ab utroque homini esse dixerunt*. Vgl. auch *De mor. eccl. cath.* 1,4ff.

⁴⁷³ Die Verbindung mit der bei Cicero *Luc.* 138 überlieferten chrysippeischen Dreiteilung hat bereits J.-P. Dumont im Anschluß an É. Brehier vorgenommen (Plotin et la doxographie épicurienne, in: *Neoplatonisme. Mélanges offerts à J. Trouillard*, Fontenay aux Roses 1981 [Les Cahiers de Fontenay, 19-22] S. 191-204, hier: S. 192); kurz notiert wird die Parallele bei Criscuolo S. 159. Von der Breite der Tradition, die wir in den vorausgehenden Abschnitten zu erschließen versucht haben, vermitteln beide nichts. Karin Alt (Philosophie gegen Gnosis. Plotins Polemik in seiner Schrift II,9, Abh. Mainz 1990,7, S. 34f) kommt bei der Behandlung unserer Stelle in Unkenntnis der historischen Zusammenhänge nur zu dem Urteil, daß die Alternative *ἀρετή* oder *ἡδονή* „in ihrer Ausschließlichkeit sehr anfechtbar“ sei.

Nützlichkeitsstreben (*voluptas* und *utilitas*) wieder. Die Formulierung, es gebe zwei αἰρέσεις in der Teloslehre, zeigt dabei, daß eine regelrechte Systematik aller denkbaren Teloslehren vorliegt, die an die hellenistische Einteilung in γένος σωματικόν und γένος ψυχικόν, *voluptas* und *virtus* anknüpft.

Daß von der Kombination der beiden Grundprinzipien, dem γένος μικτόν (*utrumque*) hier nicht die Rede ist, läßt sich sinnvoll als Folge der neuen Ausrichtung verstehen, die Plotin der platonischen Lehre gegeben hat. Im Gegensatz zu Antiochos, der (in grundsätzlicher sachlicher Übereinstimmung mit dem platonischen Philebos und weiteren platonischen Äußerungen) die Notwendigkeit der körperlichen Güter für das Glück des Menschen anerkannt hatte, verlieren sie für Plotin jeden Wert.⁴⁷⁴ Die Ablehnung der Körperwelt führt ihn jedoch nicht dazu, wie die Stoiker ein Telos im Bereich der menschlichen ψυχή anzunehmen. Vielmehr rechnet Plotin die Stoiker letztlich auch noch auf die Seite der Materialisten und verlegt das platonische Telos darüber hinaus in den Bereich des Transzendenten.⁴⁷⁵

In größerer Klarheit als bei Plotin ist eine solche Umformung des Dreierschemas - ob sie platonisch oder neuplatonisch ist, sei dahingestellt - bei Augustin überliefert. Neben den bereits genannten Stellen, an denen er das Schema Chrysipps (aus welchen Quellen auch immer) referiert, findet sich nämlich auch die doxographische Reihung Epikur - *summum bonum in corpore* / Stoa - *summum bonum in animo* / Platon - *summum bonum in deo*.⁴⁷⁶ Hier werden also verschiedene Stufen einer platonischen Seinshierarchie doxographisch belegt.⁴⁷⁷ Auch die christliche Umdeutung findet sich bei Augustin: Die Diskussion des Apostels Paulus mit Epikureern und Stoikern in Athen (Apg. 17) wird von ihm so interpretiert, daß Epikur den Körper, die Stoa den Geist und Paulus natürlich Gott vertritt.⁴⁷⁸

⁴⁷⁴ Dies wird vor allem Enn. I,4 (Περὶ εὐδαιμονίας) entwickelt.

⁴⁷⁵ Vgl. zur Einordnung der Stoa Enn. V,9,1; dazu Th. A. Szlezák, Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins, Basel/Stuttgart 1979, S. 41 und S. 44; Criscuolo S. 160f.

⁴⁷⁶ Epist. 118,14ff; der umfangreiche Textabschnitt kann hier nicht wiedergegeben werden.

⁴⁷⁷ Zur Herkunft und den Belegen für die Dreistufung *corpus- animus - deus* vgl. H.J. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Amsterdam ²1967, bes. S. 633ff, S. 216ff; ein Überblick und die Diskussion der Verwendung durch Augustin bei E. König, Augustinus philosophus. Christlicher Glaube und philosophisches Denken in den Frühschriften Augustins, München 1970, S. 44ff.

⁴⁷⁸ Ein Hinweis auf Apg. 17 bereits ep. 118, 20. Sermo 150, cap. 5f, wo es um dieses Kapitel der Apostelgeschichte geht, heißt die Reihe dann *corpus* (Epikur) - *animus* (Stoa) - *deus* (Paulus). Sermo 156,7 wird die Diskussion des Paulus kurz erwähnt und dabei die Abstufung *frui carne - frui mente - adhaerere deo* verwendet. Vgl. auch civ. 10,18.

Die pauschale Dreiteilung der Teloslehre, derer sich Cicero bedient, lief also nicht nur unter dem Namen Chrysipps um,⁴⁷⁹ sondern war in der hellenistischen Philosophie und noch danach offensichtlich ein geläufiges Schema. Wo ihr eigentlicher Ursprung liegt, spielt für Cicero weiter keine Rolle. Es muß aber doch erwähnt werden, daß sich eine ganz ähnliche Dreiteilung der Lebensformen bereits vor Chrysipp bei Platon findet. Im *Philebos*, Platons Dialog über die Lust, ist nämlich bereits von einer Teilung der Lebensformen in ein Leben der Lust (ἡδονή), ein Leben der Einsicht (φρόνησις) und ein aus beiden gemischtes Leben (20C-22A) die Rede. Das gemischte Leben wird dem Menschen als die ihm eigentümliche Lebensform zugewiesen (22A), während die reine Vernunft nur die zweite Stelle erhält (22D; vgl. auch 66Df); die Lust wird als Lebensprinzip der Tiere (67B) ganz abgewertet. Die Grundstruktur ist also dort dieselbe wie bei Chrysipp, auch wenn sich bei Platon keine prägnante „Telosformel“ findet.

Ob Chrysipp mit seiner Dreiteilung - vielleicht indirekt - auf den *Philebos* zurückgeht, läßt sich mangels Quellen heute nicht mehr klären. Immerhin sollte man, meine ich, einen solchen Zusammenhang ernstlich erwägen. Als vermittelndes Zwischenglied kommen hier die ethischen Schriften der Alten Akademiker, vor allem des Xenokrates, Herakleides Pontikos und Polemon in Betracht. Obwohl sie fast vollständig verloren sind, ist noch andeutungsweise zu erkennen, daß darin wie bei Platon und Aristoteles - im Gegensatz zur späteren Stoa - die Notwendigkeit auch des körperlichen Wohlergehens für das menschliche Glück anerkannt war.⁴⁸⁰ Daß die Philosophen der alten Akademie auch direkt auf den *Philebos* zurückgriffen, ist um so wahrscheinlicher, als φρόνησις und ἡδονή im Zusammenhang der tiefgehenden ontologischen Diskussion dieses Dialogs mitten in das Zentrum der platonischen Philosophie weisen. Sie entsprechen⁴⁸¹ dem νοῦς und der ἀνάγκη, aus denen im *Timaios* die Welt hergeleitet wird, und weisen darüber hinaus auf die Lehre von den zwei Prinzipien, dem εἶν und der ἀόριστος δυνάς, die Platon in den *ἄγραφα δόγματα* entwickelt hat. Seit der Generation der Platonschüler wurde Platons Lehre im Sinne einer solchen Prinzipienlehre dogmatisch ausformuliert, wobei besonders Xenokrates als Systematiker der Akademie aufgetreten zu sein scheint.⁴⁸² So ist gut vorstellbar, daß im Zusammenhang

⁴⁷⁹ Ciceros Wendung *testatur saepe Chrysippus* zeigt, daß Chrysipp selbst die Dreiteilung mehrmals verwendet haben muß.

⁴⁸⁰ Krämer S. 64 (Xenokrates), S. 157f (Polemon); vgl. auch S. 35 (Speusipp). Über die (in der Antike viel gelesenen) ethischen Schriften des Herakleides Pontikos, die insgesamt eher praktisch ausgerichtet waren, weiß man kaum etwas (vgl. Krämer S. 96f).

⁴⁸¹ Vgl. H.-G. Gadamer, *Idee und Wirklichkeit in Platons Timaios*, AHAW 1974,2, S. 34.

⁴⁸² Krämer S. 65f; Dillon S. 38f betont ausdrücklich die Wichtigkeit der xenokratischen Schriften für den späteren Platonismus. Zur „esoterischen“ Platontradition in vorplotinischer Zeit vgl. zuletzt J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart 1992, S. 197ff; grundlegend H. J. Krämer (wie Anm. 477) bes. S. 108ff.

einer solchen ausgebildeten Dogmatik auch die Dreiteilung des Philebos in den ethischen Schriften der Alten Akademiker explizit aufgenommen und vielleicht bereits auf eine solch knappe Formel wie Chrysipps *honestas - voluptas - utrumque* gebracht worden war.⁴⁸³ Chrysipps Leistung (oder vielleicht bereits die Zennons, der ja in vielem unmittelbar an den Akademiker Polemon, seinen Lehrer, anschloß⁴⁸⁴) wäre es dann lediglich gewesen, diese Formel aufzunehmen und im Sinne der stoischen Güterlehre umzudeuten, so daß statt der Mischung von Einsicht und Lust die stoische Tugend, d.h. der *λόγος*, als einziges menschliches Gut übrigblieb.

In der späteren Diskussion der Teloslehre scheint im übrigen auch der Philebos eine Rolle gespielt zu haben. Der anonyme Doxograph des Stobaios kommt im weiteren Zusammenhang der Stelle, an der er die Dreiteilung der Teloslehren in *γένος ψυχικόν, σωματικόν* und *μικτόν* entwickelt, auch auf die „Teloslehre“ Platons zu sprechen - nach dem Verständnis jener Zeit mußte ja jeder Philosoph eine Telosformel besitzen. Er selbst nennt als Telos Platons, wie man erwartet, die *ὁμοίωσις θεῷ* (Ecl. II,7,3 [49,8f W])⁴⁸⁵ und ordnet diese Formel dem *γένος ψυχικόν* seiner eigenen dreiteiligen Systematik zu. Wenig später erläutert er jedoch die verschiedenen Verwendungen des Begriffes *ἀγαθόν* bei Platon. Und hier lesen wir an zweiter Stelle dann (II,7,4 [55,15ff W]):

Δεύτερον δὲ (τάγαθόν) τὸ ἐκ φρονήσεως καὶ ἡδονῆς σύνθετον, ὅπερ ἐνίοις δοκεῖ κατ' αὐτὸν εἶναι τέλος τῆς ἀνθρωπίνου ζωῆς.

„Zweitens (ist das Gute scil. bei Platon) das aus Einsicht und Lust Zusammengesetzte, was einigen das Ziel des menschlichen Lebens bei Platon zu sein scheint.“

Es gab also Philosophen, die die Formel des Philebos geradezu als Telosformel interpretierten.⁴⁸⁶ Cicero dürfte allerdings eine solche Interpretation nicht gekannt haben; wir können dies mit einiger Sicherheit daraus schließen, daß er für die Dreiteilung nur Chrysipp, nicht aber den sonst von ihm so verehrten Platon nennt. Ob er den Philebos überhaupt gelesen hat, muß zweifelhaft bleiben.⁴⁸⁷

⁴⁸³ Aus methodischen Erwägungen heraus sei hier ausdrücklich betont, daß diese Überlegung auch gilt, wenn man die bis heute kontrovers diskutierte Frage, ob Platon selbst mündlich eine Prinzipienlehre vertreten hat, negativ beantworten wollte; an den dogmatischen Tendenzen der Schülergeneration ist kein Zweifel möglich.

⁴⁸⁴ Vgl. Krämer S. 159, Steinmetz (1994), S. 520.

⁴⁸⁵ Daß Areios Didymos selbst diese Formel zuerst als Telosformel Platons aufgestellt habe, vermutet C. Lévy (Cicéron et le moyen platonisme: le problème du souverain bien selon Platon, REL 68, 1990, S. 50-65) er setzt dabei noch die heute eher zweifelhaft gewordene Zuweisung dieses Textstücks bei Stobaios an Areios Didymos voraus; vgl. zu diesem Problem oben S. 142 mit Anm. 458.

⁴⁸⁶ In späterer Zeit setzt sich Plotin (Enn. 6,7,25) mit der Lehre des Philebos auseinander und versucht, mit Platons Bevorzugung des aus Einsicht und Lust gemischten Lebens von seiner Position aus zurechtzukommen; siehe hierzu H. R. Schwyzer, Plotin und Platons Philebos, RPh 24, 1970, S. 181-193, hier: S. 187ff.

⁴⁸⁷ Ich stimme Burkert (S. 198, Anm. 64) zu, daß die Anklänge nat. deor. 2,28 (Philebos

4.2.2 Das 9-teilige Schema der Telosformeln

Neben der Dreiteilung der Telosformeln in *virtus (honestas) - voluptas (utile) - utrumque* verwendet Cicero mehrmals noch ein differenzierteres doxographisches Schema. Es erscheint bald in knapper Anspielung, bald in ausführlichem Referat an folgenden Stellen: Luc. 130ff; fin. 2,19; 2,34ff; 2,39ff; 3,30; 3,36f;⁴⁸⁸ 4,49f; 5,16ff; 5,73; Tusc. 2,15 (eine knappe Anspielung), 5,83ff; off. 3,119. Daß auch die Stellen, an denen sich nur knappe Bemerkungen finden, auf dieses Schema zu beziehen sind, ergibt sich vor allem aus der Nennung der Philosophen Hieronymos, Kalliphon und Deinomachos, die in der gesamten philosophischen Literatur der Antike außerhalb dieses Schemas praktisch keine Rolle spielen. Da Augustin c. Pelag. 4,15,76 unmittelbar neben einem Cicerozitat, das wohl dem Hortensius entnommen ist,⁴⁸⁹ den Namen des Deinomachos anführt, kann man mit einiger Wahrscheinlichkeit schließen, daß das Schema auch im Hortensius vorkam.

Cicero ist im übrigen für diese Art der *divisio* fast die einzige Quelle; einige dürftige Nachrichten und Reflexe finden sich sonst noch bei Seneca, ep. 92,5-7 und Clem. Alex. Strom II,127 (182f Stählin). Beide Stellen bieten an sich wenig Information; werden jedoch gerade für die Interpretation einer zentralen ciceronischen Stelle wichtig werden.⁴⁹⁰ Von der Forschung bisher unbemerkt scheint Ambrosius de off. min. II,2 (offensichtlich unabhängig von Cicero) geblieben zu sein.

Genannt wird dieses Schema in der Forschung heute meist *divisio Carneadea*.⁴⁹¹ Dieser Name ist ein einziges Mal, nämlich bei Cicero De finibus 5,16 belegt. Dort sind zwar dieselben Philosophennamen wie an den übrigen genannten Stellen überliefert; doch sind die Abweichungen im übrigen so groß, daß es sich nach Ansicht der bisherigen Forschung um eine eigenständige Systematik handelt, so daß es zumindest voreilig ist, den Namen *divisio Carneadea* für alle Schemata der Telosformeln gleichermaßen zu verwenden.⁴⁹² Lassen wir dies also zunächst offen.

Die an den genannten Stellen überlieferte „Standardversion“ der doxographischen Tafel enthält sieben Positionen, die sich in vier Grundformen und drei

30A) und rep. 3,3 (Phileb. 18B) aus zweiter Hand stammen können.

⁴⁸⁸ Die Wendung *praeter enim tres disciplinas, quae virtutem a summo bono excludunt* ist auf Epikur (Aristipp), Hieronymos und „Karneades“ zu beziehen (ähnlich, aber noch undeutlicher off. 1,5f); s. dazu die gleich folgende Übersicht.

⁴⁸⁹ Fr. 83 I Str.-Z. = 114 Grilli.

⁴⁹⁰ Siehe unten S. 163f.

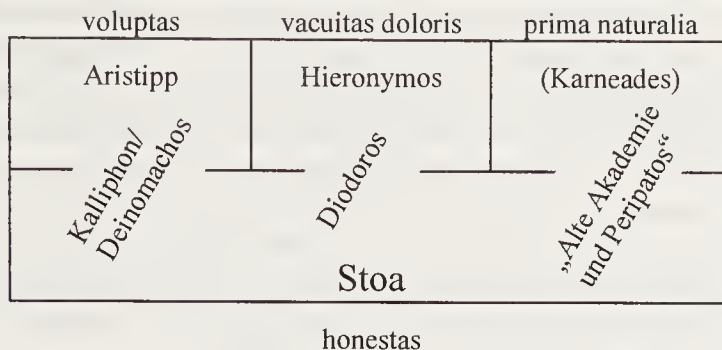
⁴⁹¹ So z.B. Gigon in seinem Kommentar zu De finibus (2,18 u.ö.), Glucker (1978) S. 52ff. - Zur *divisio Carneadea* allgemein vgl. Hoyer, A. Döring, Giusta I, 217-429, Glucker (1978), S. 52-63, Görler (1994) S. 878ff sowie die unten Anm. 499 zu Cicero fin. 5,16ff und Anm. 563 zu Augustin civ. 19,1-3 (Varro) genannte Literatur.

⁴⁹² Methodisch richtig Görler (1994) S. 880. Unsere Untersuchung wird allerdings ergeben, daß die beiden Schemata tatsächlich im Kern identisch sind.

Kombinationen aufteilen. Eine der Grundformen ist das *Telos* der Stoa, das in der *honestas* (*virtus*) besteht. Die anderen drei Grundformen setzen körperliche Güter als höchsten Wert an, und zwar entweder die kinetische Lust (Aristipp), die katastematische Lust bzw. Schmerzfreiheit (Hieronymos von Rhodos) oder die *prima naturalia*, d.h. die *πρῶτα κατὰ φύσιν* der griechischen Philosophen, wie Gesundheit, Kraft, Schönheit usw. Dieses letzte *Telos* wird Carneades zugewiesen, der es allerdings nicht in dogmatischer Lehrabsicht, sondern nur als dialektisches Gegengewicht zur Stoa vertreten haben soll.⁴⁹³ Neben diesen vier Grundpositionen nennt Cicero noch die möglichen Kombinationen der *honestas* mit den Körpergütern: Lust und Tugend (Kalliphon und Deinomachos), Schmerzfreiheit und Tugend (Diodoros), sowie *prima naturalia* und Tugend, was das *Telos* der „Alten Akademie und des Peripatos“ (d.h. in der Interpretation des Antiochos von Askalon) gewesen sein soll.⁴⁹⁴ Es ergibt sich folgende Übersicht:

⁴⁹³ Fin. 2,42, vgl. 5,20; Tusc. 5,83; Luc. 138; allgemein dazu Long (1967), S. 74.

⁴⁹⁴ Tusc. 5,85 erscheinen als *Telos* von „Alter Akademie und Peripatos“ *tria genera bonorum, maxuma animi, secunda corporis, externa tertia*. Dies entspricht der Sache nach der Zweiteilung in *honestas* und naturgemäße Güter, da die Geistgüter mit der Tugend gleichzusetzen sind und die äußeren Güter den Körpergütern zugeordnet werden. Bei Cicero wird diese Zuordnung an mehreren Stellen deutlich. De inv. 2,168 werden die Güter eingeteilt in *honestas* und *utilia*, die *honestas* dem Geist, die *utilia* dem Körper zugeordnet und dabei auch die äußeren Güter pauschal zur „Körperseite“ gerechnet: *Utilitas autem aut in corpore posita est aut in extrariis rebus, quarum tamen rerum multo maxima pars ad corporis commodum revertitur*. Tusc. 1,75 nennt Cicero den Reichtum *ministra et famula corporis*, und im dritten Buch De officiis werden, wie die Beispiele zeigen, sowohl die *bona corporis* wie die *bona externa* zur *utilitas* gerechnet. Auch in De finibus wird das Streben nach Reichtum ausdrücklich als Konsequenz (nicht als Inhalt) des epikureischen Ansatzes verstanden (2,55): *quae quidem (scil. pecunia) vel cum periculo est quaerenda vobis; est enim effectrix multarum et magnarum voluptatum*. Das Streben nach materiellen äußeren Gütern gehört also wenigstens als Hilfsmittel zur Erlangung der eigentlichen Körpergüter hinzu.



Daß Epikur auf dieser Tafel keinen festen Platz hat,⁴⁹⁵ erstaunt zunächst. Wir erinnern uns jedoch, daß Cicero ihm fin. 2,17ff vorwirft,⁴⁹⁶ er habe nicht zwischen kinetischer und katastematischer Lust unterschieden und müßte systematisch konsequent eigentlich die Kombination beider Lustarten als Telos angeben. Sein Platz wäre also durch die Addition der Positionen Aristipps und des Hieronymos zu bestimmen;⁴⁹⁷ wenn er bisweilen auch mit Aristipp genannt wird, dann stellt dies bereits eine Interpretation des epikureischen *voluptas*-Begriffes im Sinne der kinetischen Lust dar.

Wie man leicht sieht, bildet das aufgezeichnete Schema nur eine Entfaltung der einfachen Dreiteilung *honestas - voluptas - utrumque*, bei der neben die *voluptas* auch noch die *vacuitas doloris* und die *prima naturalia* gestellt werden, so daß sich entsprechend mehr Kombinationsmöglichkeiten ergeben. Chrysipp selbst scheint, folgen wir der Aussage Ciceros, diese ausführlichere Einteilung der Teloslehre bereits im Blick gehabt zu haben; denn Ciceros Referat über seine Einteilung, von dem wir oben nur den Beginn zitiert haben, nennt auch bereits die *vacuitas doloris* und die *prima naturalia* (Luc. 138):

Testatur saepe Chrysippus tris solas esse sententias quae defendi possint de finibus bonorum; circumcidit et amputat multitudinem. aut enim honestatem esse finem aut voluptatem aut utrumque. nam qui summum bonum dicant id esse, si vacemus omni molestia, eos invidiosum nomen voluptatis fugere sed in vicinitate versari; quod facere eos etiam qui illud idem cum honestate coniungerent, nec multo secus eos quasi ad honestatem prima naturae commoda adiungerent. ita tris relinquit sententias quas putet probabiliter posse defendi.

Chrysipp reduzierte also die ausführlichere Tafel auf die pauschale Dreiteilung *honestas - voluptas - utrumque*, weil er die Schmerzfreiheit und die naturgemäßen Güter gar nicht als eigenständige Ziele des Strebens anerkannte, sondern in

⁴⁹⁵ Vgl. auch oben S. 106.

⁴⁹⁶ Siehe oben S. 99f.

⁴⁹⁷ So bereits A. Döring S. 179; vgl. auch unten S. 173 zu Varros De philosophia.

ihnen nur eine Art euphemistischer Verbrämung der *voluptas* sah. Zu einem ganz ähnlichen Ergebnis mußte man auch kommen, wenn man Lust und Schmerzfreiheit als Teile der naturgemäßen Güter ansah; für Varro ist diese Auffassung von Lust und Schmerzfreiheit ausdrücklich bezeugt, was einen Rückschluß auf Antiochos sehr nahe legt.⁴⁹⁸ Die ausführliche Tafel scheint somit in der Grundstruktur identisch zu sein mit dem chrysippeischen Dreierschema *virtus - voluptas - utrumque*. Auch Spuren der Zuordnung dieses Schemas zu der Teilung nach Körper und Geist finden sich in der Überlieferung; am deutlichsten ist die bereits genannte Varrostelle, welche Carneades - der ja nur in der ausführlichen Fassung des Schemas, nicht in der einfachen Dreiteilung erscheint - ein Telos im Bereich der Körpergüter zuweist (Men. fr. 483 Büch.):

Unam enim viam Zenona moenisse duce virtute; hanc esse nobilem; alteram Carneadem desubulasse, bona corporis secutum.

Bei Cicero läßt Cato in seinem Referat der stoischen Ethik erkennen, daß die drei Ziele *voluptas*, *vacuitas doloris* und *prima naturae* das Telos im Gegensatz zur stoischen Tugendlehre nicht in den Bereich des *animus* setzen (fin. 3,30) und greift somit implizit auf den Dualismus *animus - corpus* zurück.

4.2.3 Die *divisio Carneadea* bei Cicero fin. 5,16ff

4.2.3.1 Das Schema im Vergleich zur „Standardversion“

Eine ausführliche doxographische Tafel, welche dieselben Philosophennamen enthält, bietet Cicero ganz zu Beginn des Referates, das er Piso über die Ethik

⁴⁹⁸ Zu Varro sieht unten S. 176. Das Zeugnis Ciceros im Referat der antiocheischen Lehre in *De finibus* ist schwierig zu beurteilen. Cicero läßt Piso sagen (5,45) *In enumerandis autem corporis commodis si quis praetermissam a nobis voluptatem putabit, in aliud tempus ea quaestio differatur. utrum enim sit voluptas in iis rebus, quas primas secundum naturam esse diximus, necne sit ad id, quod agimus, nihil interest. si enim, ut mihi quidem videtur, non explet bona naturae voluptas, iure praetermissa est; sin autem est in ea, quod quidam volunt, nihil impedit hanc nostram comprehensionem summi boni.* Das in der ganzen Rede Pisos singuläre persönliche Bekenntnis deutet eher darauf hin, daß Piso hier nicht Antiochos referiert, sondern tatsächlich nur seine eigene, genauer: Ciceros Meinung (anders Gigon ad loc.); daß mit den *quidam*, die anderer Ansicht sind, diskret auch Antiochos gemeint sein soll, wäre gut verständlich, da Piso (in der Fiktion des Dialoges) sich ja nach außen hin wohl ungern zu einer von seinem Lehrer abweichenden Ansicht direkt bekennen wollte. Fin. 2,34 spricht Cicero in eigener Person davon, daß es um die Einbeziehung der *voluptas* unter die *prima naturalia* einen großen Streit gebe. Hätte Antiochos sich eindeutig dagegen ausgesprochen, dürfte man wohl einen klareren Reflex davon bei Cicero erwarten; mit einiger Wahrscheinlichkeit wird man daher das Zeugnis Augustins für Varro auch auf dessen Lehrer Antiochos zurückbeziehen dürfen. Nicht so weit will Fladerer S. 139 gehen, der aus *De finibus* jedoch auch herausliest, Antiochos sei in der Frage entschieden gewesen.

des Antiochos von Askalon halten läßt. Diese Art der Einteilung, so Ciceros Angabe, gehe auf Karneades zurück, sei jedoch auch von Antiochos gerne benutzt worden (5,16):⁴⁹⁹

Quod (*scil.* bonorum extremum et malorum) quoniam in quo sit magna dissensio est, Carneadea nobis adhibenda divisio est, qua noster Antiochus libenter uti solet. Ille igitur vidit, non modo quot fuissent adhuc philosophorum de summo bono, sed quot omnino esse possent sententiae.

Das Referat der *divisio* beginnt mit der πρώτη ὁρμή des Menschen (§17). Bei ihr ergibt sich eine erste Differenzierung, da grundsätzlich drei Ziele dieses ersten Strebens denkbar sind: entweder die *voluptas* (=kinetische Lust), die *vacuitas doloris* (=katastematische Lust) oder die *prima naturalia*, die von der Unversehrtheit bis zu den ersten Fünkchen der Tugend reichen (§17f). Aus diesen drei Zielen ist auch das Telos des Menschen zu bestimmen, das von der *prudencia* als *ars vitae* (§18) angestrebt wird. Piso führt insgesamt neun Möglichkeiten auf, von denen sechs als *sententiae simplices*, drei als *iunctae et duplices* bezeichnet werden. Die ersten drei Telosformeln definieren das *honestum* als Streben nach den Zielen der ὁρμή (*voluptas*, *vacuitas doloris*, *prima naturalia*) ohne Rücksicht darauf, ob man sie erreicht (§19).⁵⁰⁰ Weitere drei Formeln geben als *officium* das tatsächliche Erreichen dieser Ziele an (§19). Die drei *sententiae duplices* schließlich bestehen in der Kombination der drei Ziele der ὁρμή mit der *honestas* (§21).

⁴⁹⁹ Die *divisio* hat wegen ihrer Kompliziertheit seit jeher das Interesse der Forschung auf sich gezogen (Literatur s. auch oben Anm. 491). Bereits Madvig widmete ihr (Exkursus IV p. 822ff) eine Sonderbehandlung, in der er ausgezeichnete Beobachtungen machte (siehe Anm. 503 und S. 160); den Gesamtaufbau der *divisio* hat er nicht verstanden. Dies glückte auch A. Döring (S. 168-172) nicht, der in Unkenntnis von Madvig bereits am Verständnis der stoischen Telosformel scheiterte. Die neuere Forschung (Rieth S. 32ff, Long (1967), S. 76ff, Soreth S. 52, 56, 65ff, Alpers-Gözl S. 68ff, letztere mit Nennung weiterer Literatur) hat sich mit dieser Telosformel und der damit verbundenen Auseinandersetzung zwischen Karneades und Antipater von Tarsos ausführlich beschäftigt, den Gesamtaufbau der *Divisio* und ihre Einordnung in die Lehre des Antiochos jedoch völlig vernachlässigt. Vgl. weiterhin Glucker (1978) S. 52-63; Long/Sedley Nr. 63G; Gisela Striker, *Following Nature. A study in Stoic ethics*, OSAPh 9, 1991, S. 1-73 (hier: S. 50-61). Materialreich, aber nicht immer überzeugend sind die Interpretationen von Giusta I, S. 217ff. Die Probleme, die der Gesamtaufbau stellt (und die wir im folgenden zu lösen versuchen), hat Görler (1994) S. 878ff am besten beschrieben; zu seiner Lösung (und der ganz ähnlichen von Lévy [1992]) siehe unten S. 157. Gigon (1955) S. 40 stellt nur fest, daß „dieses Schema von Rätseln wimmelt, die nur durch eine umfassende Analyse gelöst werden können.“ In seinem Kommentar zu *De finibus* 5,16ff beschränkt er sich darauf, die doxographische Übersicht aufzustellen. - In keiner Weise erhellend sind die Ausführungen von Mette (Lustrum 28, 1986, S. 59ff); abzulehnen ist schließlich der Vorschlag O. Zwierleins (Cic. fin. 5,17f, in: RhM 130, 1987, S. 400-402), §17 den Satzteil *vacuitatem doloris* bis *declinatum dolorem* (S. 163, Z. 30f Schiche) zu tilgen.

⁵⁰⁰ A. Döring (S. 169) referiert falsch, das Ziel werde hier für „nicht erreichbar“ gehalten.

Als historische Vertreter dieser Positionen werden dieselben sieben Namen genannt, die wir aus dem weiter oben vorgestellten Schema Ciceros kennen; zwei Positionen, nämlich das bloße Streben nach Lust und nach Schmerzfreiheit „ohne Rücksicht auf das Erreichen“, seien, so das Referat Pisos, von niemandem je vertreten worden. Damit ergibt sich folgendes Schema:

| | <i>voluptas</i> | <i>vacuitas doloris</i> | <i>prima naturalia</i> | |
|-----------------------------|---------------------------|-------------------------|-----------------------------|----------------------|
| <i>sententiae simplices</i> | - | - | Stoa | Streben |
| | Aristipp | Hieronimos | Karneades | Erreichen |
| <i>sententiae duplices</i> | Kalliphon und Deinomachos | Diodor | Alte Akademie und Peripatos | Erreichen mit Tugend |

Es stellen sich hier einige Fragen. Das Schema enthält zunächst einmal in sich die Schwierigkeit, daß als *Telos* der Stoa nicht einfach die *honestas* genannt wird, sondern ein bloßes Streben, während die *honestas* wiederum an anderer Stelle neu in das System eingeführt wird. Will man nicht annehmen, daß die Beschreibung des stoischen *Telos* eine polemische Karikatur darstellen soll,⁵⁰¹ dann scheint die *divisio* mit einem doppelten Tugendbegriff zu arbeiten, einem formalen, bei dem das *honestum* als Tätigkeit der *ἀρετή* beschrieben wird, und einem materialen, bei dem sie als selbständige Größe neben das erste Streben und dessen Ziele tritt.⁵⁰² Weiterhin wird nicht recht klar, wieso es nur drei Kombinationen mit der *honestas* und nicht sechs entsprechend den sechs *sententiae simplices* geben kann.⁵⁰³

Ein Problem stellt weiterhin dar, wie sich diese Einteilung der *Telos*-formeln zu der pauschalen Dreiteilung Chrysipps in *honestas - voluptas - utrumque* und der von Cicero sonst verwendeten Tafel (die ja mit denselben Namen arbeitet) verhält. Nach der heute üblichen, von Giusta begründeten und neuerdings von Lévy

⁵⁰¹ Daß die Beschreibung tatsächlich von Carneades benutzt worden sei, um die stoische Lehre zu widerlegen, nehmen z.B. Rieth (S. 34), Alpers-Gözl (S. 70) und Long (1967) S. 80 an; der Gesamtaufbau der *divisio* und die damit verbundenen Probleme kommen bei allen drei jedoch leider nicht in den Blick.

⁵⁰² Vgl. Görler (1994) S. 880.

⁵⁰³ Vgl. Görler (wie Anm. 502); Madvig Excursus IV, p. 824.

und Görler wieder bestätigten Ansicht sind die pauschale Dreiteilung einerseits und die *divisio Carneadea* des fünften Buches *De finibus* andererseits als zwei selbständige, voneinander unabhängige Ansätze systematischer Doxographie voneinander zu trennen; das von Cicero sonst verwendete Schema, das einerseits die sieben Philosophennamen der *divisio Carneadea* enthält, andererseits aber der Grundstruktur von Chrysipps *virtus - voluptas - utrumque* folgt, ist dann, so folgt daraus, als eine Kontamination beider Einteilungsprinzipien anzusehen.⁵⁰⁴ Dabei neigen sowohl Lévy wie Görler dazu, die eigentliche *divisio Carneadea* auf die sechs *sententiae simplices* zu beschränken und in den drei als *sententiae duplices* hinzukommenden Kombinationen mit der *honestas* bereits eine nachträgliche Erweiterung oder eine Kontamination mit der Einteilung Chrysipps zu sehen; während Görler glaubte, daß bereits Karneades selbst diesen Schritt vollzogen habe,⁵⁰⁵ dachte Lévy eher an eine Ergänzung durch Antiochos von Askalon.⁵⁰⁶

Folgt man diesen Auffassungen, dann stehen in *De finibus* zwei verschiedene doxographische Einteilungen jeweils der gleichen sieben philosophischen Positionen nebeneinander, einmal die *divisio Carneadea* im fünften Buch, zum anderen die von Cicero auch in anderen Schriften verwendete Tafel im zweiten, dritten und vierten Buch.⁵⁰⁷ Daß Cicero so vorgegangen sein soll, kann natürlich nicht von vorneherein ausgeschlossen werden. Dennoch hat man das Problem, das sich hieraus ergibt, wohl zu leicht genommen. Man sollte bedenken, daß die *divisio Carneadea* fin. 5,16 ja ausdrücklich als Lehre des Antiochos von Askalon

⁵⁰⁴ Giusta I, S. 221f: „Mentre la *divisio Carneadea* tende a stabilire quale è il τέλος dell' uomo inteso come „perfezione“ cui l'uomo giunge ove tutta la sua vita resti coerente a quella specie di vocazione naturale che si manifesta nell' οἰκείωσις, la *divisio* dei τέλη in ψυχικά, σωματικά e μικτά sembra avere di mira proprio il concetto di τέλος come εὐδαιμονία.“ Giusta scheint damit, wenn ich seine nicht sehr klaren Ausführungen recht verstehe, nicht zu meinen, daß etwa nur die Dreiteilung *voluptas - vacuitas doloris - prima naturalia* die eigentliche *divisio Carneadea* sei (vgl. vor allem S. 220). Vgl. weiterhin Lévy (1980) S. 242, S. 246, S. 247 mit Anm. 1; (1984) S. 113, vor allem jedoch seine ausführlichen Darstellung (1992) S. 347-360; Görler (wie Anm. 502). An Giusta schließt sich auch A. Michel an (*Doxographie et histoire de la philosophie chez Cicéron* [Lucullus 128sqq], in: *Studien zur Geschichte und Philosophie des Altertums*, hrsg. v. J. Harmatta, Amsterdam 1968, S. 113-120, hier: S. 115f); vgl. auch Michel. (1978) S. 360. Für die These, das bei Cicero normalerweise verwendete Schema sei eine Kontamination verschiedener Einteilungsprinzipien vgl. Lévy (1980) S. 247, Anm. 1 zu *Tusc.* 5,84 und Görler (1994) S. 880.

⁵⁰⁵ Görler (1994) S. 880: „Vermutlich hat Karneades sein eigenes Einteilungsprinzip mit einem älteren Prinzip - etwa den ‚drei Güterklassen‘ der Peripatetiker oder der Einteilung Chrysipps (*Cicero Luc. 138: «honestas aut voluptas aut utrumque»*) - in ungeschickter Weise verbunden.“

⁵⁰⁶ Lévy (1992) S. 357.

⁵⁰⁷ Stellen siehe oben S. 151.

referiert wird⁵⁰⁸ und der Exposition seiner Ansicht über das *Telos* vorausgestellt wird. Angesichts der Tatsache, daß Cicero selbst dieser Lehre den Vorzug vor allen anderen Ethiken gibt, wäre es zumindest sonderbar, wenn er die antiocheische Version des doxographischen Schemas nur im fünften Buch *De finibus* referieren, sich aber in allen anderen Fällen einer anderen Einteilung bedienen würde. Und daß der Bericht des fünften Buches *De finibus* für sich allein genommen schon Merkwürdigkeiten genug bietet, haben wir gesehen. Zweifel an den bisherigen Interpretationen der *divisio* sind daher angebracht.

4.2.3.2 Die Strukturgleichheit mit der „Standardversion“

Dabei bedarf es im Grunde nur eines einzigen Schrittes, um die Struktur der *divisio* in ihrer „Standardform“ und die Struktur der *divisio Carneadea* im fünften Buch *De finibus* in Übereinstimmung zu bringen. Wir hatten bereits gesehen,⁵⁰⁹ daß in der *divisio Carneadea* die *honestas* an zwei Stellen auftaucht: Einmal spricht Piso (Cicero) bei den drei *Telos*formeln, die im bloßen Streben (nach Lust, Schmerzfreiheit oder naturgemäßen Dingen) bestehen, davon, daß hier *honestum* sei, zu streben, auch wenn man das Ziel nicht erreiche; die Stoa also (deren *Telos* ja die *honestas* ist) sehe das *Telos* darin, nach den *prima naturalia* zu streben. Auf der anderen Seite kommt dann die *honestas* als Kombinationsfaktor mit den drei Formeln, die das Erreichen (von Lust, Schmerz oder naturgemäßen Dingen) als *Telos* definieren, neu hinzu.

Die Lösung des Problems hat Giusta⁵¹⁰ bereits vorgezeichnet, ohne im einzelnen dann die notwendigen Konsequenzen zu ziehen und den Sachverhalt in der erforderlichen Weise zu klären: Man muß annehmen, daß beide Male dieselbe *honestas* gemeint ist, *honestas* mithin also geradezu definiert wird als „Streben nach Lust (Schmerzfreiheit, naturgemäße Dinge) ohne Rücksicht auf das Erreichen.“ Damit ergibt sich folgende Struktur, die grundsätzlich mit der Einteilung der *Telos*formeln durch Chrysipp, Cicero und den anonymen Doxographen des Stobaios übereinstimmt:

⁵⁰⁸ 5,16 *Carneadea nobis adhibenda divisio est, qua noster Antiochus libenter uti solet.*

⁵⁰⁹ Siehe oben S. 156.

⁵¹⁰ I, S. 220, vor allem S. 241.

- | | | |
|---|---|---|
| a) Streben (nach <i>voluptas, vacuitas doloris, prima naturalia</i>) = <i>honestas</i> | } | a+b) Erreichen (<i>voluptas, vacuitas doloris, prima naturalia</i>) + Streben (<i>honestas</i>) |
| b) Erreichen (von <i>voluptas, vacuitas doloris, prima naturalia</i>) | | |

Diese Lösung erscheint zunächst vielleicht überraschend und geht aus Ciceros Text - wenn sich auch, wie wir gleich sehen werden, Hinweise finden - nicht in klarer Weise hervor. Man muß aber doch mit der Möglichkeit rechnen, daß die griechische Vorlage, die Cicero letztlich zugrundelegt,⁵¹¹ hier deutlicher war und daß Cicero die Darstellung verkürzt hat.

Was das philosophische Verständnis angeht, ist zunächst zu klären, wie man *honestas* als „bloßes Streben“ definieren kann. Möglich ist dies, wenn man die stoische Unterscheidung von σκοπός und τέλος voraussetzt. Die Stoiker nahmen ja an, daß sich die Tugend, die für sie allein werthaft war, nicht sozusagen im leeren Raum verwirklichte, sondern im rechten Umgang mit den Dingen der Natur, und zwar sowohl der persönlichen Menschennatur wie auch der Natur des gesamten Kosmos. Erfordernisse der Menschennatur - Gesundheit, Schmerzfreiheit - usw. werden von den Stoikern nicht in kynischer Manier gänzlich entwertet, sondern sie werden zu προηγμένα, zu Dingen, die man vorzieht, wenn es im Einklang mit den Regeln der Natur möglich ist. Sie bilden damit durchaus ein konkretes Ziel, an dem sich das menschliche Handeln ausrichtet. Ob man es allerdings erreicht, ist für die Stoiker unerheblich; bewertet wird nur das richtige, naturgemäße Verhalten beim Handeln selbst. Dieser Unterschied zwischen materialem, vordergründigem Handlungsziel und eigentlicher Intention wurde von den Stoikern mit dem Begriffspaar σκοπός und τέλος erfaßt.⁵¹²

Der Grundgedanke dieser Telosbestimmung wird durch den Bogenschützenvergleich verdeutlicht, den Cicero fin. 3,22ff bei der Exposition der stoischen

⁵¹¹ Die Frage, ob er bei der Abfassung von De finibus direkt einen Quellentext vor sich hatte, oder aus der Erinnerung an frühere Lektüre und den mündlichen Unterricht des Antiochos arbeitete, ist dabei unerheblich.

⁵¹² Dazu grundsätzlich die Abhandlungen von Rieth, Soreth und Alpers-Gölz (bes. S. 62ff); weiterhin Forschner S. 223f; Pohlenz, Stoa II, S. 96. Ein anderes Begriffspaar für dieselbe Sache ist ὑποτελής - τέλος (belegt bei Diog. Laert. 7,165 und Stob. Ecl. 2,7,3 [47,12ff W], zitiert S. 170).

Ethik anführt:⁵¹³ Wie die Kunst des Schützen darin besteht, beim Zielen alles richtig zu machen, nicht im Treffen selbst (das durch Umstände, die nicht in der Macht des Schützen liegen, vereitelt werden kann), so besteht die Lebenskunst darin, alles zu tun, um die Naturgesetzlichkeit zu erfüllen.⁵¹⁴ Das zu treffende Ziel bleibt ein angestrebter σκοπός, das eigentliche τέλος des Schützen ist nicht das Treffen des Ziels, sondern die richtige Ausübung seiner Kunst; hat er hier alles getan, was in seiner Macht steht, dann hat er seine Aufgabe erfüllt, auch wenn äußere Umstände den Treffer selbst verhindern.

Für das Verhalten gegenüber den konkreten Handlungszielen, den σκοποί, sind von den Stoikern zwei Beschreibungsmöglichkeiten entwickelt worden. Zum einen operierte man mit dem Begriff der Auswahl (ἐκλογή, *selectio* bei Cic. fin. 3,20). Entsprechend definierte Antipater von Tarsos das ὁμολογουμένως ζῆν (*secundum naturam vivere*) der Stoiker folgendermaßen (SVF III,57):

ζῆν ἐκλεγομένους μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλεγομένους δὲ τὰ παρὰ φύσιν.

Daneben ist von Antipater jedoch auch noch eine zweite Telosformel überliefert; und sie geht nicht von dem Begriff der Auswahl aus, sondern vom Streben nach den naturgemäßen Dingen (ebd.):

(Τὸ δὲ τέλος) πολλάκις καὶ οὕτως ἀπεδίδου. πᾶν τὸ καθ' αὐτὸν ποιεῖν διηλεκῶς καὶ ἀπαραβάτως πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν προηγουμένων κατὰ φύσιν.

Diese Formel, die in ähnlicher Formulierung noch an zwei anderen Stellen als Telosformel der Stoiker überliefert ist,⁵¹⁵ hat verschiedene Interpretation erfahren,⁵¹⁶ wobei vor allem diskutiert wurde, ob hier nicht doch die im Sinne der Stoiker eigentlichen Güter, d.h. die Tugend, in dem Begriff der Dinge κατὰ φύσιν mitgemeint seien.⁵¹⁷ Lassen wir dies, was die Person des Antipater angeht, hier aus methodischen Gründen vorsichtig offen. Unbestreitbar bleibt, daß hier eine stoische Telosformel vorliegt, welche das Telos als ein Streben nach den naturgemäßen Dingen definiert, und daß (die Entdeckung geht bereits auf Madvig zurück)⁵¹⁸ die Telosformel „Streben nach den *prima naturae* ohne Rücksicht auf das Erreichen“ in der *divisio Carneadea* als eine solche formale Telosbestimmung im Sinne der Differenzierung von σκοπός und τέλος zu verstehen ist.⁵¹⁹ Die beiden historisch nicht besetzten Positionen der *divisio*, die „Streben

⁵¹³ Dazu Soreth S. 52ff, Alpers- Gölz S. 75ff.

⁵¹⁴ Vgl. auch Görler (1984) S. 459: „(Die Tugend) wird verwirklicht, indem man nach den κατὰ φύσιν strebt.“

⁵¹⁵ Bei Poseidonios und bei Plutarch; siehe unten S. 162.

⁵¹⁶ Vgl. hierzu Rieth, Soreth, Long (1967), Görler (1984), Alpers-Gözl S. 66ff; weitere Literatur bei Steinmetz (1994), S. 640

⁵¹⁷ Görler (1984), S. 456ff; übernommen von Steinmetz (1994) S. 640.

⁵¹⁸ Kommentar zu de fin., Excursus IV, p. 823.

⁵¹⁹ Bei Cicero selbst scheint eine ähnliche Formel leg. 1,56 vorzuliegen: *Sed certe ita res se habet, ut aut ex natura vivere summum bonum sit .. aut naturam sequi et eius quasi*

nach Lust“ und „Streben nach Schmerzfreiheit“ beinhalten,⁵²⁰ sind (als systematische Konstruktion des Carneades bzw. Antiochos) analog zu erklären; sie unterscheiden sich von der den Stoikern zugeordneten Formel nur dadurch, daß sie das Ziel der πρώτη ὁρμή anders definieren.

Damit die Formel der *divisio* jedoch überhaupt sinnvoll als Beschreibung des stoischen Telos gelten kann - auch wenn sie letztlich gegen die Stoiker gerichtet ist, soll sie doch wohl keine lächerliche Karikatur sein - muß man zwei Voraussetzungen klären. Wenn das Streben ohne Rücksicht auf das Erreichen das Telos bilden soll, dann muß im Streben selbst eine Qualität liegen, welche die Eudaimonie (das Ziel jeder hellenistischen Ethik) konstituiert. Das Streben z.B. des Verbrechers nach Geld und Lust kann nicht als solches Telos verstanden werden, weil es mit dem Nichterreichen der Ziele jeden Sinn verliert; für den Verbrecher sind ja ganz im Gegenteil Geld und Lust selbst das höchste Ziel, die Tätigkeit des Strebens nur ein Mittel. Die Unterscheidung von σκοπός und τέλος setzt vielmehr voraus, daß das Endziel im richtigen, und das heißt im Sinne der Stoa im vernunftgeleiteten Streben liegt. In der Telosformel des Stoikers Diogenes von Babylon, die nicht vom „Streben“ nach den naturgemäßen Dingen, sondern von ihrer „Auswahl“ spricht, ist dieser Zusatz in dem Wort εὐλογιστεῖν durchaus enthalten (SVF III, 45):⁵²¹ ὁ μὲν οὖν Διογένης τέλος φησὶ ρητῶς τὸ εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ. Die Begnügung mit dem bloßen Streben als Telos, wie sie die Formel der *divisio* vorsieht, impliziert daher ein Leben aus dem λόγος, also die Verwirklichung der Tugend im stoischen Sinne.

Zum zweiten ist genauer zu klären, was unter den naturgemäßen Dingen zu verstehen ist. Die Beschreibung Ciceros geht von den *ersten* naturgemäßen Dingen, (*prima secundum naturam fin. 5,18*) aus, welche die ὁρμή dem Menschen bei seiner Geburt mitgibt. Dies müssen aber eher einfache, aus den unmittelbaren Bedürfnissen der Menschennatur selbst hergeleitete Ziele sein wie etwa die Gesundheit, Wohlergehen usw. Die Wahl der naturgemäßen Dinge im Sinne der Stoiker setzt jedoch die Berücksichtigung der Gesamtnatur, nicht nur der individuellen Menschennatur voraus; ihr gilt es zu folgen. Entsprechend spricht die zweite Telosformel Antipaters nicht von den πρώτα κατὰ φύσιν, sondern von den προηγούμενα κατὰ φύσιν. Nun scheint man aber in terminologischer Hinsicht zwischen den „ersten naturgemäßen Dingen“ und den „naturgemäßen Dingen“ nicht unterschieden zu haben. Cicero selbst verwendet im Referat der *divisio Carneadea* an späterer Stelle als Beschreibung des stoischen Telos *facere omnia ... eorum, quae secundum naturam sunt, adipiscendi (causa), etiam si*

lege vivere, id est nihil quantum in ipso sit praetermittere quominus ea quae natura postulet consequatur, quod fiteri (iterum Büchner) hoc velit virtute tamquam lege vivere.

⁵²⁰ Siehe oben S. 156

⁵²¹ Vgl. auch SVF III (Diogenes), 44 und 46.

nihil consequare.⁵²² Daneben ist zwei Mal eine Beschreibung des stoischen Telos direkt als Streben nach den *πρῶτα κατὰ φύσιν* überliefert. Die erste Stelle bezieht sich auf Poseidonios, der das Telos folgendermaßen bestimmt haben soll (Fr. 187,26 Edelst.-Kidd = Fr. 417 Theiler): Πᾶν τὸ ἐνδεχόμενον ποιεῖν ἕνεκα τῶν πρώτων κατὰ φύσιν. Ganz ähnlich referiert Plutarch das stoische Telos (de comm. not. 1071A): Πάντα τὰ παρ' ἑαυτὸν ποιεῖν ἕκαστον ἕνεκα τοῦ τυγχάνειν τῶν πρώτων κατὰ φύσιν.⁵²³ Überdies gibt Cicero unmittelbar beim Referat der *divisio* zu verstehen, daß unter den *prima secundum naturam* alle Dinge bis hin zu den ersten, vom Naturtrieb selbst vorgegebenen Keimzellen der Tugend⁵²⁴ zu verstehen seien (fin. 5,18) *in quibus* (scil. *primis secundum naturam*) *numerant incolumitatem conservationemque omnium partium, validitatem, sensus integros, doloris vacuitatem, vires, pulchritudinem, cetera generis eiusdem, quorum similia sunt prima in animis quasi virtutum igniculi et semina*. Über diese Güter hinaus bleibt nur noch die Tugend selbst übrig.

Somit läßt sich die Systematik der *divisio Carneadea* folgendermaßen zusammenfassen: Ausgangspunkt ist die *πρώτη ὁρμή*, die den Menschen dazu bringt, bestimmte Dinge als wertvoll anzustreben. Drei Inhalte dieses Strebens sind denkbar: *voluptas*, *vacuitas doloris* und *prima naturae*. Diese Ziele können selbst das *summum bonum* des Menschen bilden; Telos ist dann das Erreichen der Ziele. Oder aber sie bilden - in einem spezifisch stoischen Ansatz - nur die Objekte (*σκοποί*), mit denen die Tugend, die im vernunftgeleiteten Handeln besteht, umgeht; *summum bonum* ist dann nur das (richtige) Streben nach diesen Zielen, worin sich die Tugend verwirklicht. Möglich ist drittens auch, daß die ersten Ziele des Menschen ihrerseits wirkliche Güter und damit Teil des *summum bonum* sind, während gleichzeitig die als richtiges Streben verstandene Tugend dazugehört. In diesem Fall ist gleichzeitig „Streben“ und „Erreichen“ für den Besitz des *summum bonum* notwendig.

Wir kommen abschließend noch einmal auf das Problem zurück, daß die Gleichsetzung von *honestas* und „Streben ohne Rücksicht auf das Erreichen“ in Ciceros Text nicht klar im Text zum Ausdruck gebracht und somit der Eindruck erweckt wird, die *honestas* werde bei den *sententiae duplices* als neues Prinzip eingeführt. Allerdings gibt es doch noch einige deutliche Spuren, die zeigen, daß die *divisio Carneadea* genau genau mit dieser Gleichsetzung rechnet.

Zunächst gibt es Hinweise in den Formulierungen Ciceros selbst. Wenn man genau auf den Text sieht, fällt auf, daß er nur bei den drei Positionen des „Strebens“ von *honestum* spricht (§19):

⁵²² Vgl. auch im Referat der stoischen Ethik fin. 3,22 *ut recte dici possit omnia officia eo referri, ut adipiscamur principia naturae*.

⁵²³ Dazu Soreth S. 49.

⁵²⁴ Sie bilden in der Teloslehre des Antiochos, die hier ja referiert wird, bei der Entwicklung des Menschen die höchste Stufe unterhalb der Tugend; s. fin. 5,59 (zitiert S. 167).

Ex eo autem, quod statuerit esse, quo primum natura moveatur, existet recti etiam ratio atque honesti, quae cum uno aliquo ex tribus illis congruere possit, ut aut id honestum sit, facere omnia voluptatis causa, etiam si eam non consequare, aut non dolendi ...

Den drei Positionen des „Erreichens“ wird jedoch nicht das *honestum*, sondern nur das *officium* zugeordnet (ebd.):

Alii rursus isdem ab principiis omne officium referent aut ad voluptatem aut ad non dolendum aut ad prima illa secundum naturam optinenda.

Dieses *officium* ist keineswegs einfach gleichzusetzen mit dem *honestum*.⁵²⁵ Carneades bzw. Antiochos behauptet hier nicht, Aristipp z.B. habe das *honestum* darin gesehen, die Lust zu erlangen. Gesagt ist hier nicht mehr, als daß bei Aristipp das Erreichen der Lust das *summum bonum* sei und der Mensch deswegen die Aufgabe (*officium*) habe, sich darum zu bemühen.⁵²⁶

Weiterhin klingt die Formulierung, mit der Cicero §21 die *honestas* bei den *sententiae duplices* einführt, ganz danach, als handle es sich bereits um etwas zuvor Genanntes: *nam aut voluptas adiungi potest ad honestatem ... aut doloris vacuitas ... aut prima naturae*. Wäre die *honestas* hier zum ersten Mal im Spiel, würde man etwa erwarten *nam ad voluptatem ... etiam honestas adiungi potest* o.ä.

Schließlich aber behauptet Cicero, es gebe sechs *sententiae simplices*, aber es seien nur drei Kombinationen der *honestas* mit ihnen möglich: *nec vero plures, si penitus rerum naturam videas, esse potuerunt* (§21). Geht man davon aus, daß die *honestas* neu in das System eingeführt wird, bleibt diese Aussage unverständlich, da es dann ja sechs Kombinationen geben müßte.⁵²⁷ Wenn von den *sententiae simplices* jedoch drei bereits der *honestas* zugeordnet sind und die *sententiae duplices* die Kombination dieser drei Ziele mit den anderen drei darstellen, geht Ciceros Zahlenangabe ohne weiteres auf.

Immerhin muß man zugegeben, daß Cicero sich höchst unklar ausgedrückt hat. Deswegen ist es sehr willkommen, daß sich auch in den spärlichen Nachrichten über die *divisio* bei anderen Autoren zwei Hinweise auf die Definition der *honestas* als bloßes Streben finden.

Bei Clemens von Alexandrien kommt in einem doxographischen Kontext, der durch die Nennung von Kalliphon, Deinomachos, Hieronymos und Diodoros deutlich in die Nähe der *divisio Carneadea* gerückt ist, ausdrücklich die Kombination von „Streben“ und „Erreichen“ vor. Die Telosformel von Kalliphon und Deinomachos, als die Cicero sonst die Kombination von *voluptas* und *honestas*

⁵²⁵ Diesen entscheidenden Punkt verfehlt z.B. Gisela Striker (s. Anm. 499) S. 52, die Ciceros Text folgendermaßen referiert: „We are now told ... that virtuous action should consist either in trying to obtain the objects of desire, even if one does not succeed, or in actually obtaining them.“

⁵²⁶ Den Unterschied von *officium* und *honestum* zeigt am deutlichsten fin. 3,20ff; vgl. auch fin. 4,39; Areios Didymos (Stob. Ecl. 2,7,13 [119, 2-4]; dazu Giusta I, S. 292.

⁵²⁷ Dieses Problem haben bereits Madvig und Görler bemerkt; siehe oben S. 156 .

angibt,⁵²⁸ wird dort folgendermaßen wiedergegeben (Strom. II,127,3 [182,9-11 Stählin]):

Δεινόμαχος δὲ καὶ Καλλιφῶν τέλος εἶναι ἔφασαν πᾶν τὸ καθ' αὐτὸν ποιεῖν ἕνεκα τοῦ ἐπιτυγχάνειν ἡδονῆς καὶ τυγχάνειν.

Die Doppelung von ἐπιτυγχάνειν und τυγχάνειν ist vom Text des Clemens her völlig unverständlich. Einen Überlieferungsfehler anzusetzen, gibt es keinen Grund; im übrigen würde die bloße Beseitigung der Doppelung nicht weiterhelfen, da die hier gemeinte Telosformel ja nicht allein die ἡδονή umfaßt; man müßte also die Tugend „hineinkonjizieren“ und damit den Text fast neu schreiben. Faßt man jedoch die Tugend als „Streben ohne Rücksicht auf das Erreichen“, dann ergibt sich genau die für die *divisio Carneadea* erschlossene Gegenüberstellung: πᾶν τὸ καθ' αὐτὸν ποιεῖν ἕνεκα τοῦ ἐπιτυγχάνειν ἡδονῆς = Tugend (unter der Voraussetzung, daß Ziel des ersten Strebens die Lust ist) und τυγχάνειν (scil. ἡδονῆς) = tatsächliches Erreichen der Lust.⁵²⁹

Eine weitere Spur findet sich bei Seneca. Im 92. Brief legt er als Stoiker ausführlich dar, daß neben der Tugend keine weiteren Güter anzusetzen sind und körperliche Güter keinen wirklichen Eigenwert besitzen. In diesem Zusammenhang betont er jedoch ausdrücklich, daß das richtige Streben und die richtige Auswahl dieser materiellen Güter sehr wohl einen Wert darstelle (ep. 92,12):

Etiamnunc adiciam: mundae vestis electio adpetenda est homini; natura enim homo mundum et elegans animal est.⁵³⁰ Itaque non est bonum per se munda vestis, sed mundae vestis electio, quia non in re bonum est sed in electione quali; actiones nostrae honestae sunt, non ipsa quae aguntur. Quod de veste dixi, idem me dicere de corpore existima.

An zwei vorangehenden Stellen des Briefes wird nun eine Auffächerung der möglichen Bestimmungen des *summum bonum* angedeutet, die offensichtlich an

⁵²⁸ Siehe oben S. 153

⁵²⁹ Ich fasse hier τυγχάνειν als zweiten Nominativ parallel zu ποιεῖν auf. Grundsätzlich denkbar ist auch, daß es sich um einen zweiten Genetiv parallel zu ἐπιτυγχάνειν handelt. Doch wie hätte man dann zu übersetzen? Man müßte, um eine bloße Doppelung zu vermeiden, τυγχάνειν und ἐπιτυγχάνειν semantisch differenzieren und erhielte dann etwa: „alles zu tun, was an einem liegt, um 1) auf Lust zu treffen und um 2) einen Anteil an ihr zu bekommen.“ Damit würde das Telos insgesamt in ein bloßes Streben verlagert, ohne daß auf die Lust selbst etwas ankäme; dies widerspricht jedoch der sonstigen Überlieferung über Deinomachos und Kalliphon. Weiterhin erscheint eine semantische Differenzierung nicht sinnvoll, da das *Erlangen* der Lust als Ziel, das zumindest mit einem der beiden Begriffe gemeint ist, alle anderen Bedeutungen von (ἐπι)τυγχάνειν („darauf treffen“, „zufällig daran stoßen“) bereits implizit voraussetzt. Denn wie sollte man Lust erlangen, wenn man nicht zuvor danach gesucht und auf sie gestoßen ist? Den sperrigen Satzaufbau, der sich ergibt, wenn man τυγχάνειν als Nominativ auffaßt, kann man in einem so ausgeprägt philosophisch-technischen Kontext in Kauf nehmen.

⁵³⁰ D.h. terminologisch also: gute Kleidung ist für den Menschen κατὰ φύσιν.

die *divisio Carneadea* anknüpft.⁵³¹ Wir erhalten somit einen weiteren Beleg dafür, daß die formale Bestimmung der Tugend als „Streben“ oder „Auswahl“ im Sinne der zweiten Telosformel Antipaters in der Antike im Zusammenhang einer systematischen Diskussion der möglichen Telosformeln verwendet wurde.

4.2.3.3 Das Verhältnis zur Dreiteilung Chrysipps

Die pauschale Dreiteilung der Telosformeln, für die Cicero Chrysipp als Vorlage nennt, beruht, wie wir gesehen haben,⁵³² auf der Gegenüberstellung von *corpus* und *animus* bzw. auf der ihr zugeordneten Gegenüberstellung von irrationalem Seelenteil und Vernunft. Die ausführlichere *divisio*, deren sich Cicero immer wieder bedient, ist, wie Lucullus 138ff zeigt,⁵³³ damit im Kern identisch. Für die Beschreibung der *divisio Carneadea*, die im fünften Buch *De finibus* vorliegt, ist dies noch genauer nachzuprüfen. Zu wenig hat man bisher berücksichtigt, daß die *divisio* hier ausdrücklich nicht nur als von Karneades überkommenes Erbstück, sondern als Lehre des Antiochos von Askalon selbst dargestellt wird.⁵³⁴ Während Karneades damit gegen die Stoiker argumentieren wollte, kam es Antiochos darauf an zu zeigen, daß seine Bestimmung des *summum bonum* die allein richtige sei. Es ist daher zu erwarten, daß die Beschreibung der *divisio* und die Entwicklung der Ethik des Antiochos, die im fünften Buch *De finibus*⁵³⁵ (zum Teil

⁵³¹ 92,6 *Si non es sola honestate contentus, necesse est aut quietem adici velis, quam Graeci ἀοχλησίαν vocant, aut voluptatem.* 92, 11 *‘Quid ergo?’ inquit ‘si virtutem nihil impeditura sit bona valetudo et quies et dolorum vacatio, non petes illas?’*

⁵³² Siehe oben S. 137.

⁵³³ Siehe oben S. 153f.

⁵³⁴ fin. 5,16 *qua noster Antiochus libenter uti solet.* Görler (1994) S. 956 trennt §§9-23 von der eigentlichen Darstellung der Ethik des Antiochos; doch wie auch immer die Quellenlage gewesen sein mag (Görler selbst rechnet damit, daß Cicero möglicherweise Notizen aus Vorlesungen des Antiochos zusammengestellt hat), ändert dies nichts daran, daß Antiochos die *divisio Carneadea* zur Demonstration seiner eigenen Lehre verwendet hat.

⁵³⁵ Zur Ethik des Antiochos und dem fünften Buch *De finibus* siehe vor allem Strache S. 27ff (Psychologie), S. 42ff (Ethik); Dirlmeier S. 68ff; Annemarie Lueder, *Die philosophische Persönlichkeit des Antiochos von Askalon*, Diss. Göttingen 1940; M. Pohlenz (1940) S. 47ff; Luck S. 55ff; Hunt S. 89ff (im wesentlichen eine Paraphrase von Cicero fin. 5); Giusta passim; Dillon (1977) S. 69ff; Görler (1994) S. 955ff. - Die wichtigen Abhandlungen von Glucker (1978) und J. Barnes (*Antiochos of Ascalon*, in: *Philosophia togata, Essays on Philosophy and Roman Society*, ed. by Miriam Griffin and J. Barnes, Oxford 1989, S. 51-90) gehen auf die Ethik des Antiochos leider nur am Rande ein; unzulänglich Mette S. 59-63. Die Frage, ob das fünfte Buch *De finibus* überhaupt die Ethik des Antiochos wiedergibt, ist von Giusta unnötig problematisiert worden (im Anschluß an die Darstellung in den *‘Dossografi di Etica’* neuerdings ausführlich in: *Antiocho di Ascalona e Carneade nel libro V del De finibus bonorum et malorum di Cicerone*, Elenchos 11, 1990, S. 29-46). Giusta setzt als hauptsächliche Quelle des Buches eine doxographische Schrift an, die mit Antiochos nur wenig zu tun habe. Seine quellenkritischen Analysen

auch in der Stoa-Kritik des vierten Buches) vorliegt, aufeinander abgestimmt sind.

Antiochos entwickelt wie die Stoiker die Lehre von der *Oikeiosis*, bei der die Vollendung des Menschen im Laufe der Entwicklung Schritt für Schritt ausgehend von dem ersten, von der Natur vorgegebenen Trieb, der *ὁρμή*,⁵³⁶ entwickelt wird (§§24ff). Daß Antiochos, der ja insgesamt der Stoa sehr nahe stand, auch diese Lehre übernahm,⁵³⁷ kann um so weniger erstaunen, als sie im späteren Hellenismus zum Gemeingut von Stoa, Peripatos und platonischer Philosophie geworden zu sein scheint;⁵³⁸ auch der Abriß der peripatetischen Ethik des Areios Didymos (erhalten bei Stobaios ecl. II,7,13ff), der mit dem fünften Buch *De finibus* eng verwandt ist,⁵³⁹ baut auf einer *Oikeiosis*-Lehre auf; ebenso kennt sie der anonyme Kommentator des platonischen *Theaitet*.⁵⁴⁰

sind jedoch in keiner Weise überzeugend. Cicero sagt uns klar (§7, §8, §23 Ende), daß Piso (der Sprecher des fünften Buches) die Lehre der „Alten Akademie und des Peripatos“ vertritt, und das ist eben die Lehre des Antiochos. Aus fin. 5,12 läßt sich nicht, wie Giusta a.a.O. S. 47 dies tun will, eine peripatetische Quelle erschließen; es geht dort nur um die unterschiedliche Wertung der Körpergüter innerhalb des Peripatos selbst (richtig dazu bereits Eva Di Stefano, *Per una nuova raccolta delle testimonianze e dei frammenti di Antioco di Ascalona*, QC 6, 1984, S. 95-144; hier: S. 130, Anm. 33; W. Görler, Cicero und die Schule des Aristoteles, in: Fortenbaugh / Steinmetz S. 246-263, hier: S. 257, Anm. 3); vgl. neuerdings auch Fladerer S. 140ff; W. Görler, Theophrastus, the Academy, Antiochus and Cicero: A Response (to John Glucker) and an Appendix, in: *Theophrastus. Reappraising the Sources*, ed. by J. M. van Ophuijsen, M. v. Raalte, New Brunswick / London 1997, S. 317-329. Wir können von folgender Grundlage ausgehen: 1) Das fünfte Buch *De finibus* ist von Cicero als Exposition der Ethik des Antiochos gemeint; 2) Nach allem, was wir sonst von Cicero wissen, war er in der Lage, eine solche Exposition ohne grobe Verzerrungen zu geben. - Welche Quellen Cicero im einzelnen benutzt hat (auch an den mündlichen Unterricht des Antiochos, den Cicero in jungen Jahren ja erlebt hatte, sollte man denken), mag ruhig offen bleiben; auch die Frage, wie das Buch in einer Fragmentsammlung des Antiochos behandelt werden soll, verdient eine gesonderte Überlegung. Doch für die Behauptung, Cicero referiere hier eine andere Lehre als die des Antiochos, gibt es überhaupt keinen Anhaltspunkt. Daß der Text in voller Länge in der neuesten Sammlung der Aristotelesfragmente erscheint (*Aristotelis opera*, vol. 3: *Librorum deperditorum fragmenta, collegit et annotationibus instruxit O. Gigon*, Berlin / New York 1987, S. 108-125), ist daher sehr problematisch.

⁵³⁶ Vgl. 5,24 *ad omnem vitam tuendam appetitus a natura datur* mit 5,17 (im Referat der *divisio*) *appetitum animi, quem ὁρμήν Graeci vocant*.

⁵³⁷ Die vielbehandelte Frage, ob die *Oikeiosis*-Lehre in der Stoa selbst entwickelt wurde oder nicht doch bereits auf peripatetischen Ursprung zurückgeht (vgl. dazu z.B. Forschner S. 142f, Görgemanns S. 166f mit weiterer Literatur), ist in unserem Zusammenhang nicht weiter von Bedeutung.

⁵³⁸ Vgl. auch Margherita Isnardi-Parente, *Ierocle stoico. Oikeiosis e doveri sociali*. ANRW II,36,3, Berlin/New York 1989, S. 2201-2226, hier: S. 2226; Donini S. 77.

⁵³⁹ Ausführliche Analyse dieses Stücks zuletzt bei Moraux I, S. 259ff, Görgemanns sowie Julia Annas, *The hellenistic Version of Aristotle's Ethics*, *The Monist* 73, 1990, S. 80-96; vgl. auch allg. die Beiträge bei Fortenbaugh (1983) S. 129-236. Zur Nähe dieses Ab-

Während jedoch die Stoiker in der Entwicklung des Menschen eine wesentliche Zäsur bei der Entfaltung der Vernunft sahen, durch die alle bisher „vernünftig“ angestrebten Ziele ihrer Werthhaftigkeit verlustig gehen und nur die Tugend selbst zählt,⁵⁴¹ will Antiochos diesen Bruch vermeiden. Er nimmt an, daß für die Bestimmung des Menschen die gesamte Menschennatur mit allen ihren Teilen als werthhaft zu begreifen ist, so daß auch bei der Entwicklung der geistigen Qualitäten und der Vernunft die niederen, mehr animalischen Wesensteile nicht völlig entwertet werden.⁵⁴² Antiochos rechnet also bei der Natur des Menschen mit verschiedenen und auch verschieden wertvollen „Schichten“,⁵⁴³ die aber alle insgesamt bei der Bestimmung des *summum bonum* berücksichtigt werden müssen.⁵⁴⁴

Allerdings zeichnen sich auch bei Antiochos zwei deutlich getrennte Schritte in der Entwicklung des Menschen zur Vollkommenheit und damit in der Aufteilung der Güter ab. Auf sie ist man bisher bei der Besprechung des Buches zu wenig eingegangen.⁵⁴⁵

Die Naturanlage (ὁρμή), von der die Entwicklung des Menschen ausgeht, reicht nicht aus, um den Menschen voll zu entfalten (§59):

Natura igitur corpus quidem hominis sic et genuit et formavit, ut alia in primo ortu perficeret, alia progrediente aetate fingeret neque sane multum adiumentis externis et adventiciis uteretur. animum autem reliquis rebus ita perfecit, ut corpus; sensibus enim

schnitts zu Ciceros fin. 4/5 vgl. Luck S. 24ff; Pembroke S. 124; Inwood (1983) S. 192f, Ch. O. Brink, *Oikeiosis and Oikeiotes: Theophrastus and Zeno on Nature in moral theory, Phronesis* 1, 1956, S. 123-145, S. 135; Moraux I, S. 333f.

⁵⁴⁰ Zu diesem vgl. unten S. 202f. Col. VII,20 spricht er von der πολυθρύλητος οἰκείωσις.

⁵⁴¹ Vgl. dazu die Exposition der stoischen Ethik im dritten Buch *De finibus*, bes. §20f.

⁵⁴² §34 *Deinde videndum est quoniam satis apertum est sibi quemque natura esse carum, quae sit hominis natura, id est enim, de quo quaerimus. atqui perspicuum est hominem e corpore animoque constare, cum primae sint animi partes, secundae corporis.* Luck S. 50, der noch auf fin. 4,39 und 4,47 verweist; Donini S. 76.

⁵⁴³ Dies wird §§39ff am Stufenaufbau der Lebewesen, der von den Pflanzen über die Tiere zum rational begabten Menschen reicht, verdeutlicht: Was jeweils in der Naturausstattung hinzukommt, erweitert das artgemäße Telos, ohne daß deswegen die niedrigeren Teile ganz entwertet werden (§40): *Non necesse est et illa pristina manere ut tuenda sint, et haec multo esse cariora, quae accesserint, animique optimam quamque partem carissimam, in eaque expletione naturae summi boni finem consistere, cum longe multumque praestet mens atque ratio?* Dazu Görler (1994) S. 959.

⁵⁴⁴ Vgl. etwa fin. 5,37 *ea enim vita expetitur, quae sit animi corporisque expleta virtutibus, in eoque summum bonum poni necesse est, quandoquidem id tale esse debet, ut rerum expendarum sit extremum. quo cognito dubitari non potest, quin, cum ipsi homines sibi sint per se et sua sponte cari, partes quoque et corporis et animi et earum rerum, quae sunt in utriusque motu et statu, sua caritate colantur et per se ipsae appetantur.*

⁵⁴⁵ Ausnahmen sind Giusta I, S. 64ff, Görgemanns S. 175. Auch Fladerer, der die jüngste Gesamtdarstellung der Lehre des Antiochos gibt, arbeitet die Sonderstellung der Stufe der Oikeiosis, die mit der *ratio* erreicht wird, nicht heraus.

ornavit ad res percipiendas idoneis, ut nihil aut non multum adiumento ullo ad suam confirmationem indigerent; quod autem in homine praestantissimum atque optimum est, id deseruit. etsi dedit talem mentem, quae omnem virtutem accipere posset, ingenitque sine doctrina notitias parvas rerum maximarum et quasi instituit docere et induxit in ea, quae inerant, tamquam elementa virtutis, sed virtutem ipsam inchoavit, nil amplius. itaque nostrum est - quod nostrum dico, artis est - ad ea principia, quae accipimus, consequentia exquirere, quoad sit id, quod volumus, effectum.

Die Entfaltung der Tugend geschieht durch die *ars* (scil. *vitae*) bzw. die *doctrina*⁵⁴⁶ (ebd.) und ist eine eigentümliche Aufgabe des Menschen selbst, zu der ihn die Natur nur hinführt.⁵⁴⁷ Die zitierte Stelle markiert folgerichtig im Gesamtaufbau des fünften Buches eine größere Zäsur; während zuvor von der Entfaltung der Natur in Körper und Geist, also den durch die ὁρμή angestrebten *prima naturalia* die Rede war, wird dieses Thema mit dem Ende von §58 ausdrücklich abgeschlossen⁵⁴⁸ und §§59-70 dann die Tugend und die *honestas* behandelt, §71 zum Schluß der Nachweis erbracht, daß die Tugend allein zum glücklichen Leben ausreicht. Folgende Gegenüberstellungen zeichnen sich im oben zitierten Textausschnitt ab:

| | |
|--|----------------------------|
| natura (§59) | (nostrum) (§60) |
| sine doctrina (§59, §43) | ars (§60) |
| prima naturae commoda: bis hin zu <i>elementa virtutis</i> (§59) | virtus / honestum (§59/60) |

Innerhalb des menschlichen „Schichtenaufbaus“ läßt sich die Zäsurstelle zwischen *prima naturae commoda* und *virtus* an der Stelle der *ratio* festmachen. Dies ergibt sich aus mehreren Aussagen des fünften Buches *De finibus*, vor allem §38:⁵⁴⁹

In homine autem summa omnis animi est et in animo rationis, ex qua virtus est, quae rationis absolutio definitur.

⁵⁴⁶ Dies ergibt sich daraus, daß kurz zuvor die Naturanlage als *sine doctrina* geschildert worden war (siehe den oben zitierten Text).

⁵⁴⁷ So ist §58 zu verstehen: *ad quorum* (scil. der *honestas*) *et cognitionem et usum iam corroborati natura ipsa praeunte deducimur.*

⁵⁴⁸ *Quare, quoniam de primis naturae commodis satis dictum est, nunc de maioribus consequentibusque videamus.*

⁵⁴⁹ Vgl. auch ebd. wenige Zeilen zuvor: *ita fiet, ut animi virtus corporis virtuti antepnatur animique virtutes non voluntarias vincant virtutes voluntariae, quae quidem proprie virtutes appellantur multumque excellunt, propterea quod ex ratione gignuntur, qua nihil est in homine divinius.* Weiterhin §43 ... *non sine causa eas, quas dixi, in pueris virtutum quasi scintillas videmus, e quibus accendi philosophi ratio debet, ut eam quasi deum ducem subsequens ad naturae perveniat extremum.* Vgl. weiterhin Luc. 26 (im Referat der Erkenntnislehre des Antiochos) *nam quaerendi initium ratio attulit, quae perfecit virtutem, cum esset ipsa ratio confirmata quaerendo.*

Zur „unteren Schicht des Menschen“ gehören also alle Teile des Körpers, aber auch geistige Eigenschaften wie Auffassungsgabe und Gedächtnis; Cicero nennt diese Fähigkeiten *virtutes ingenii*. Erst die höchste Stufe der geistigen Vollen- dung ist die eigentliche *ratio*, der allein die vier Kardinaltugenden zugewiesen werden.⁵⁵⁰ Gemeinsam ist allen Schichten unterhalb der *ratio*, daß sie vom ersten Naturtrieb, der ὁρμή entfaltet werden, so daß sich folgende zusätzliche Gegen- überstellung ergibt:

| | | |
|--------------------------|--|-------|
| corpus, sensus, ingenium | | ratio |
| ὁρμή | | λόγος |

Daraus läßt sich noch nicht ableiten, daß Antiochos auch eine dualistische See- lenauffassung gehabt und die selbständige Existenz eines irrationalen Seelenteils neben dem λόγος angenommen habe; man nimmt heute im Gegensatz zur älteren Antiochosforschung⁵⁵¹ eher an, Antiochos sei Vertreter einer orthodoxen stoi- schen Seelenauffassung gewesen.⁵⁵² Es mag jedoch gerade im Hinblick auf mög- liche synkretistische Tendenzen in der Rezeption durch Cicero legitim sein, an dieser Stelle daran zu erinnern, daß eine solche dualistische Psychologie damals gewissermaßen in der Luft lag.⁵⁵³ Poseidonios hat unter platonischem und peri- patetischem Einfluß die irrationalen Seelenteile als ein ἄλογον καὶ παθητικὸν τῆς ψυχῆς dem λόγος gegenübergestellt.⁵⁵⁴ Bei Cicero selbst stehen in *De offi- ciis* Trieb und Vernunft als ὁρμή und λόγος gegenüber (1,101):⁵⁵⁵

Duplex est enim vis animorum atque naturae: una pars in appetitu posita est, quae est ὁρμή Graece, quae hominem huc et illuc rapit, altera in ratione, quae docet et explanat, quid faciendum fugiendumque sit.

Man hat deswegen immer wieder auch Panaitios, der hier ja Ciceros Vorlage ist, eine dualistische Psychologie zugeschrieben.⁵⁵⁶ Obwohl die Einzelheiten bis heute nicht ganz geklärt sind,⁵⁵⁷ doch kann man so viel sagen, daß die Gegen-

⁵⁵⁰ fin. 5,36; zur Teilung *ingenium - ratio* s. Görler (1994), S. 962.

⁵⁵¹ Strache S. 28ff; Luck S. 50f.

⁵⁵² So Dillon S. 102, Vander Waerdt (1) S. 384; dagegen neuerdings wieder Fladerer S. 175ff, bes. S. 180.

⁵⁵³ Zu der schwierigen Abgrenzung zwischen dualistischer und monistischer Seelenauf- fassung bei Cicero und ihren Traditionen vgl. auch Lévy (1992) S. 472ff.

⁵⁵⁴ Dazu zuletzt Steinmetz (1994), S. 691f. Vgl. auch Vander Waerdt (1), S. 184ff; oben Anm. 461.

⁵⁵⁵ Vgl. auch 1,132; 2,28; 2,141.

⁵⁵⁶ Literatur bei Steinmetz (1994), S. 655; vgl. besonders K. Schindler, Die Lehre von den stoischen Seelenteilen und Seelenvermögen insbesondere bei Panaitios und Poseido- nios und ihre Verwendung bei Cicero, Diss. München 1934, S. 76. Zum Problem des psychologischen Dualismus in der späteren Stoa siehe auch oben Anm. 466.

⁵⁵⁷ Vgl. wieder Steinmetz (wie vor. Anm.).

überstellung von ὁρμή und λόγος auch bei Panaitios eine Rolle spielte, die in der stoischen Tradition so nicht vorgegeben war. Daß die Exposition der peripatetischen Ethik durch Areios Didymos - ein Text, der wie erwähnt⁵⁵⁸ mit dem fünften Buch *De finibus* in enger Verbindung steht - von der Teilung der Seele in λογικόν und ἄλογον ausgeht, versteht sich fast von selbst; bemerkenswert ist jedoch, daß wir auch hier wieder bei der Bezeichnung des irrationalen Seelenteils dem Begriff der ὁρμή begegnen (Stob. Ecl. 2,7,13 [117,11f W]):⁵⁵⁹

Τῆς γὰρ ψυχῆς τὸ μὲν εἶναι λογικόν, τὸ δ' ἄλογον· λογικὸν μὲν τὸ κριτικόν, ἄλογον δὲ τὸ ὁρητικόν.

Eine wichtige Parallele bietet auch der anonyme Doxograph des Stobaios. Ecl. unmittelbar vor der Dreiteilung der Telosformeln in ψυχικά, σωματικά und μικτά:⁵⁶⁰ Hier findet sich a) die Gegenüberstellung von λόγος - ἄλογον b) die Zuordnung dieses Paares zu dem Begriffspaar *natura* und *ars* (σύμφυτον und τεχνοειδές) c) eine genaue Auflistung der πρῶτα κατὰ φύσιν, die recht genau derjenigen des fünften Buches *De finibus* entspricht (Stob. ecl. 2,7,3 [47,12ff W]):

Ἵποτελῖς δ' ἐστὶ τὸ πρῶτον οἰκείον τοῦ ζῶου πάθος, ἀφ' οὗ κατήρξατο συναισθάνεσθαι τὸ ζῶον τῆς συστάσεως αὐτοῦ, οὕτω λογικὸν -ὄν ἀλλ' ἄλογον, κατὰ τοὺς φυσικοὺς καὶ σπερματικοὺς λόγους, ὥσπερ τὸ θρεπτικὸν καὶ τὸ αἰσθητικόν, καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον ῥίζης τόπον ἐπέχει, οὐδέ πω φυτοῦ γενόμενον γὰρ τὸ ζῶον ὠκειώθη τινὶ πάντως εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς, ὅπερ ἐστὶν ὑποτελῖς, κέλται δ' ἐν τινὶ τῶν τριῶν ἢ γὰρ ἐν ἡδονῇ ἢ ἐν ἀοχλησίᾳ ἢ ἐν τοῖς πρώτοις κατὰ φύσιν. Πρῶτα δ' ἐστὶ κατὰ φύσιν περὶ μὲν τὸ σῶμα ἕξις, κίνησις, σχέσις, ἐνέργεια, δύναμις, ὄρεξις, ὑγίεια, ἰσχὺς, εὐεξία, εὐαισθησία, κάλλος, τάχος, ἀρτιότης, αἱ τῆς ζωτικῆς ἀρμονίας ποιότητες· περὶ δὲ τὴν ψυχὴν εὐσυνεσία, εὐφύια, φιλοποιία, ἐπιμονή, μνήμη, τὰ τούτοις παραπλήσια, ὧν οὐδέ πω τεχνοειδές οὐδέν, σύμφυτον δὲ μᾶλλον.

Bei diesem Doxographen war, wie wir gesehen haben,⁵⁶¹ dieser Gegensatz in pauschaler Weise auch gleichgesetzt mit dem Gegensatz von Körper und Seele. Dies findet sich in so klarer Weise im fünften Buch *De finibus* nicht. Wohl aber legt die Stoa-Kritik des vierten Buches, bei der Cicero offensichtlich von der Position des Antiochos aus argumentiert, nahe, daß man auch im Sinne des Antiochos bei laxerem Sprachgebrauch von der Gegenüberstellung von *corpus* und *animus* sprechen kann. Den Stoikern wird hier ausdrücklich vorgeworfen, sie berücksichtigten den Körper des Menschen nicht (§32):⁵⁶²

⁵⁵⁸ Siehe oben S. 166 mit Anm. 539.

⁵⁵⁹ In der Einführung, die der Mittelplatoniker Albinos (Alkinoos?) für die platonische Lehre gibt, werden die irrationalen Seelenteile als ὁρητικόν, der rationale Teil als ἡγεμονικόν bezeichnet; siehe oben Anm. 466.

⁵⁶⁰ Dazu oben S. 143.

⁵⁶¹ Siehe oben S. 170

⁵⁶² Görler (1994) S. 958. §24 und §36 unterscheidet Cicero noch sorgfältiger zwischen *corpus* und physischen Seelenteilen einerseits und der Tätigkeit der *ratio* andererseits;

quo modo igitur (d.h. wenn man der Theorie der Stoiker folgt) evenit, ut hominis natura sola esset, quae hominem relinqueret, quae oblivisceretur corporis, quae summum bonum non in toto homine, sed in parte hominis poneret?

Mit diesen Beobachtungen soll keineswegs eine vorschnelle Harmonisierung verschiedener Quellen vorgenommen werden. Wir können jedoch sagen, daß die dualistischen Komponenten, welche mit der pauschalen Dreiteilung der Telosformeln in *honestas - voluptas - utrumque* verbunden sind, auch in der Oikeiosis-Lehre des fünften Buches *De finibus* vorhanden sind und insofern die dort entwickelte *divisio Carneadea* in grundsätzlicher struktureller Übereinstimmung mit den anderen bisher behandelten Einteilungen der Telosformeln steht:

| <u>Chrysipp (Luc. 139)</u> | <u>anonyme Doxographie bei Stobaios</u> | <u>Karneades (bzw. Antiochos)</u> |
|--|---|--|
| „voluptas“ (vacuitas doloris, prima naturalia) | z.B. ἡδονή | prima naturalia (πρῶτα κατὰ φύσιν) bzw. voluptas, vacuitas doloris |
| → corpus (pauschalisierend) | → σωματικόν, ἄλογον, παθητικόν | → angestrebt von der ὁρμή |
| virtus (honestas) | z.B. ἀρετή | bloßes Streben nach den prima naturalia |
| → animus (pauschalisierend) | → ψυχικόν, λογικόν, διανοητικόν | → Leben aus dem λόγος |

Daraus läßt sich natürlich noch nicht ableiten, daß die Systematik der Telosformeln in allen Quellen gänzlich dieselbe gewesen sei; Chrysipp, der anonyme Doxograph und Antiochos haben hier ohne Zweifel jeweils ihre eigenen Versionen entwickelt. Wir können jedoch davon ausgehen, daß es sich a) jeweils um eine gleichbleibende Grundstruktur handelt, und daß b) eine historische Verwandtschaft zwischen allen bisher besprochenen Einteilungen besteht. Vor allem aber sehen wir nun klarer, daß Cicero, was die Grundform der Aufteilung angeht, durchweg nur ein einziges Einteilungsschema benutzt und daß dieses keineswegs eine Kontamination verschiedener Einteilungen darstellt. Die pauschale Dreiteilung nach *animus* und *corpus* (*virtus* und *voluptas*), die *divisio Carneadea* und die sonst von Cicero benutzte doxographische Tafel sind im Kern identisch.

aber auch hier klingt (§36) die pauschale Einteilung der Teloslehren nach *corpus* und *animus* an.

4.2.4 Die Einteilung der Telosformeln in Varros *De philosophia*

Eine weitere Systematik der Teloslehre, die mit den bisher behandelten eng verwandt ist und deswegen auch immer wieder im Zusammenhang damit behandelt wurde,⁵⁶³ referiert Augustin in den ersten drei Kapiteln des 19. Buches *De civitate Dei* aus Varros *De philosophia*. Am Schluß des Berichtes fällt der Name des Antiochos, der ja Varros Lehrer gewesen war (XIX,3 [355,24 D]): *Haec sensisse atque docuisse Academicos veteres Varro adserit, auctore Antiocho, magistro Ciceronis et suo.*

Daß die Nennung des Antiochos gar nicht auf Varro zurückgehe, sondern von Augustin aufgrund eigener Kombination erfolgt sei und Varro in Wahrheit aus ganz anderen Quellen schöpfe, wie dies Giusta angenommen hat,⁵⁶⁴ ist ganz unwahrscheinlich; man kann mit allen anderen bisherigen Interpreten⁵⁶⁵ davon ausgehen, daß Antiochos (der ja tatsächlich Varros Lehrer war), in irgendeiner Weise hinter diesem Bericht steht.⁵⁶⁶ Das eigentliche quellenkritische Problem, für

⁵⁶³ Vgl. Hoyer S. 42f; A. Döring S. 178f; Luck S. 61; Giusta I, S. 106ff; Langenberg S. 43ff, Dihle S. 177. - Am ausführlichsten ist die Darstellung Giustas, die allerdings hier besonders unter dem verfehlten Bemühen leidet, hinter allen doxographischen Berichten ein Kompendium des Areios Didymos zu finden (das Notwendige zu dieser von der Forschung einhellig abgelehnten Hauptthese Giustas hat bereits Boyancé in seiner Rezension des ersten Bandes der „Dossografi“ [Lat. 26, 1967, S. 246-249] gesagt). Nicht sehr erhellend ist der Kommentar von Langenberg; insbesondere verwechselt er (S. 45) die Dreiteilung von *animus - corpus - utrumque* mit der Vierteilung der Ziele des Strebens in *voluptas - quies - utrumque - prima commoda naturae*. Unverständlich ist mir auch Langenbergs Ansicht, in Varros Übersicht seien die Schulen, die allein die *voluptas, quies* oder *prima commoda naturae* zum Ziel erheben, gar nicht berücksichtigt. Die neueste Darstellung durch Görler (1994), S. 971f folgt in vielen Punkten Langenberg. Nur am Rande berührt wird die Einteilung der Teloslehre bei Th. Tarver, *Varro and the Antiquarianism of Philosophy*, in: J. Barnes / Miriam Griffin, *Philosophia Togata II: Plato and Aristotle at Rome*, Oxford 1997, S. 130-164. Nicht viel mehr als einen Textabdruck und eine Nacherzählung bietet H. Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics*, Göteborg 1967, II, S. 620ff. Die beste Einordnung in den Zusammenhang des Augustintextes findet sich bei H. Fuchs, *Augustin und der antike Friedensgedanke. Untersuchungen zum neunzehnten Buch der Civitas Dei*, Berlin 1926 (Neue Philologische Untersuchungen); vgl. weiterhin A. Solignac, *Doxographies et manuels chez S. Augustin*, *RecAug* 1, 1958, S. 113-148, hier: S. 127.

⁵⁶⁴ I, S. 108; er vermutet, Augustin habe die Quellenangabe aufgrund einer Kombination mit Cicero Luc. 132 hinzugesetzt, während Varro in Wahrheit das fünfte Buch *De finibus* und dessen Quellen (d.h. also nach Giustas Vorstellung das Kompendium des Areios Didymos) zur Vorlage gehabt habe.

⁵⁶⁵ Siehe Anm. 563.

⁵⁶⁶ Daß Varro die Darstellung Ciceros in *De finibus* kannte, sich von ihr anregen ließ, und daß überhaupt vielleicht die philosophischen Schriften Ciceros Varro erst den Anstoß gegeben haben, selbst über philosophische Themen zu schreiben, wird man immer für möglich halten. *De philosophia* jedenfalls entstand wahrscheinlich nach *De finibus*; man schließt dies daraus, daß Cicero in der Zweitfassung der *Academica* § 2 (Frühjahr 45)

das ich bisher keine befriedigende Lösung sehe, bleibt daher, welche Teile bei Varro auf Antiochos zurückgehen, und wie genau dessen Lehre wiedergegeben ist. Nach einer Zutat Varros sehen (obwohl hier nichts sicher ist) vor allem vier Zusatzkriterien zur Telosbestimmung aus, mit denen in schematisch-steifer Weise die Zahl der möglichen Telosformeln auf 288 multipliziert wird (348, 15D), worauf im nächsten Moment das überraschende Eingeständnis folgt, daß sich daraus ja gar keine eigentlich selbständigen Telosformeln ergeben (349,25ffD) und die ganze Tafel daher wieder auf die 12 Grundmöglichkeiten zu reduzieren sei, von denen man ausgegangen war.

Nur diese zwölf Grundmöglichkeiten sollen uns hier beschäftigen; sie bilden die eigentliche Entsprechung zur *divisio Carneadea*, und bei ihnen kann man am wahrscheinlichsten noch von einem Zusammenhang mit Antiochos sprechen.⁵⁶⁷ Varro geht hier wie Piso beim Referat der *divisio Carneadea* von der ὁρμή aus, der hier sogleich die ausdrücklich mit der *virtus* gleichgesetzte *doctrina* gegenübergestellt wird (XIX, 1 [347,8ffD]):

Quattuor esse quaedam, quae homines sine magistro, sine ullo doctrinae adminiculo, sine industria vel arte vivendi, quae virtus dicitur et procul dubio discitur, velut naturaliter appetunt.

Daß Varro vier Ziele des erstens Strebens kennt und nicht nur drei wie Piso im fünften Buch *De finibus*, kommt daher, daß er neben *voluptas* und *vacuitas doloris* (die bei ihm *quies* heißt) noch die Kombination beider Ziele als *utrumque* einführt. Wie bereits Hoyer⁵⁶⁸ gesehen hat, geschieht dies, um das Telos Epikurs, das nach Ciceros Auffassung (d.h. nach der hellenistischen Epikurkritik) *de facto* in der Kombination der kinetischen mit der katastematischen Lust (*voluptas* und *vacuitas doloris*) besteht,⁵⁶⁹ in der Systematik unterbringen zu können. Ob bei Varro diese Abänderung gegenüber der *divisio Carneadea* im fünften Buch *De finibus* bereits auf seine Quelle zurückgeht, oder ob Varro sie selbst vorgenommen hat, muß offen bleiben.

Als zweiten bestimmenden Faktor neben den Zielen der ὁρμή führt Varro erwartungsgemäß die *virtus* ein, die durch den Zusatz *quam postea doctrina inserit* ausdrücklich auf die *ratio* des Menschen bezogen wird. Überraschend ist jedoch die Art, wie aus ὁρμή und *virtus* die verschiedenen Telosformeln gewonnen werden (XIX,1 [347,19ffD]):

Haec igitur quattuor, id est voluptas, quies, utrumque, prima naturae, ita sunt in nobis, ut vel virtus, quam postea doctrina inserit, propter haec appetenda sit, aut ista propter virtutem aut utraque propter se ipsa.

Varro fragt, warum er noch keine philosophischen Bücher veröffentlicht habe (dazu Dahlmann RE Suppl. VI (1935), Sp. 1259f; Langenberg S. 31, Dihle S. 178).

⁵⁶⁷ So bereits A. Döring (S.178f) und Dihle S. 177 und Görler (1994) S. 972f.

⁵⁶⁸ S. 42; vgl. auch A. Döring S. 179. Völlig mißverstanden hat die Zusammenhänge Langenberg S. 46.

⁵⁶⁹ Vgl. auch oben S. 99.

Wie im fünften Buch *De finibus* gibt es also drei Modi der Telosbestimmung aus den Zielen des ersten Strebens; deutlicher als dort geht jedoch hier bereits aus der Formulierung hervor, daß die dritte in Wahrheit die Kombination der ersten beiden darstellt. Es ergibt sich folgendes Schema:

| <i>utrumque</i> | | | |
|-----------------|--------------|------------------------|------------------------------------|
| <i>voluptas</i> | <i>quies</i> | <i>prima naturalia</i> | |
| 1 3 = | 2 1 + 2 | 4 | <i>virtus propter ista</i> |
| 5 7 = | 6 5 + 6 | 8 | |

} *utraque propter se ipsa*

Kombinierte Telosformeln (*utraque propter se ipsa*): $9 = 1 + 5$; $10 = 2 + 6$;
 $11 = 3 + 7$; $12 = 4 + 8$.

Leider hat Varro keine historischen Vertreter der einzelnen Positionen genannt, so daß das Verhältnis der hier voneinander abgegrenzten Telosformeln zu den neun Positionen der *divisio Carneadea* nicht auf den ersten Blick ersichtlich ist. Da die *virtus* allein als Telos gar nicht genannt ist, konnte man den Eindruck haben, das Telos der Stoiker sei hier gar nicht enthalten und die Tafel damit lückenhaft.⁵⁷⁰ Tatsächlich liegt hier jedoch genau dieselbe Systematik zugrunde wie im fünften Buch *De finibus*, und es ergeben sich dieselben philosophischen Positionen.

Die Positionen 5-8 (*ista propter virtutem*) sind offensichtlich im Sinne der stoischen Unterscheidung von $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ und $\sigma\kappa\omicron\pi\acute{o}\varsigma$ zu interpretieren. Danach strebt der Weise zwar nach den naturgemäßen Dingen; wichtig ist aber nicht das Erreichen dieser Ziele, sondern das richtige, vernunftgeleitete Handeln, in dem die Tugend sich verwirklicht. Die naturgemäßen Dinge bilden nur das vordergründige Handlungsziel, den $\sigma\kappa\omicron\pi\acute{o}\varsigma$, das dem Weisen die Materie für die Verwirklichung des eigentlichen $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$, der Tugend, bereitstellt. Das Telos der Stoa ist daher in der Einteilung Varros klar in der Formel *prima naturalia propter virtutem expetuntur* (Position 8) zu sehen: Die *prima naturalia* werden zwar erstrebt, aber nicht als $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$, sondern als $\sigma\kappa\omicron\pi\acute{o}\varsigma$. Bereits in der Stoa scheint die Formulierung, die *prima naturalia* seien wegen der Tugend da, verwendet worden zu sein, wie ein Referat des Alexander von Aphrodisias zeigt (SVF III,194):

⁵⁷⁰ So ausdrücklich Langenberg S. 48, Görler (1994) S. 972.

Τὰ δὲ σωματικὰ καὶ τὰ ἐκτὸς καὶ αὐτοὶ φασιν τῆς ἀρετῆς ἕνεκα εἶναι ὅπως ἐκλέγεται αὐτὰ καὶ περιποιῆται.

Wie im fünften Buch *De finibus* kommen dann noch die Telosformeln hinzu, die sich bei einem der Stoa analogen Telosverständnis ergeben, wenn man als Ziele des ersten Strebens nicht die *prima naturalia*, sondern *voluptas*, *vacuitas doloris* oder (bei Varro neu hinzukommend) deren Kombination ansetzt (Position 5, 6 und ihre Kombination).

Bei den im Schema gegenüberliegenden Telosformeln ist das Verhältnis von *virtus* und Zielen des ersten Strebens umgekehrt: Die *virtus* wird - sozusagen als Zwischenziel - um anderer, höherer Ziele willen erstrebt. Diese Auffassung hat so keine direkte Parallele in der Darstellung der *divisio* des fünften Buches *De finibus*; doch ist der Sachverhalt nicht schwer zu verstehen. Es wird hier vorausgesetzt, daß keine Philosophie die Tugend überhaupt nicht für erstrebenswert hält, sondern daß die Unterschiede der einzelnen Schulen nur darin bestehen, ob sie das ‚letzte‘ zu erstrebende Gut, eben das Telos, ist. Auch Epikur fordert ja (Kyr. Dox. 5) ausdrücklich das *honeste vivere*, und die großangelegte *certatio virtutis et voluptatis*, die das Zentrum von Ciceros Epikurkritik im zweiten Buch *De finibus* bildet, geht, wie gezeigt wurde,⁵⁷¹ nicht um die Frage, ob man die Tugend überhaupt erstreben solle, sondern nur darum, ob sie *propter se* oder nur *propter voluptatem* zu erstreben sei. Auch in *De officiis* ist der Gedanke noch einmal klar formuliert (3,116):

Atqui ab Aristippo Cyrenaici atque Annicerii philosophi nominati omne bonum in voluptate posuerunt virtutemque censuerunt ob eam rem esse conlaudandam, quod efficiens esset voluptatis ...⁵⁷²

Bei Clemens von Alexandrien findet sich der Gedanke in einem ausführlichen doxographischen Referat, das deutliche Anklänge an die *divisio Carneadea* enthält (Strom. II,128,1 [182,14ff Staehlin] = Epikur Fr. 509 Us.):⁵⁷³

Ἐπίκουρος μὲν οὖν καὶ οἱ Κυρηναῖοι τὸ πρῶτον οἰκεῖόν φασιν ἡδονὴν εἶναι. ἕνεκα γὰρ ἡδονῆς παρελθοῦσα, φασίν, ἡ ἀρετὴ ἡδονὴν ἐνεποίησε.⁵⁷⁴

Wie die Stoiker nur nach den *prima naturalia* streben, um dabei die Tugend zu verwirklichen, so erstreben die Epikureer umgekehrt die *virtus* nur zur Beförde-

⁵⁷¹ Siehe oben S. 108ff.

⁵⁷² Vgl. auch 3,117: *Nam ubi primum prudentiae locus dabitur? an ut conquirat undique suavitates?* Damit wird fin. 2,52 wieder aufgenommen: *an quod ita callida est (sapientia), ut optime possit architectari voluptates?* Weiterhin Luc. 140 *nam quae voluptate quasi mercede aliqua ad officium impellitur, ea non est virtus sed fallax imitatio simulatioque virtutis;* de or. 3,62.

⁵⁷³ Criscuolo S. 157 verweist auf diese Stelle, ohne den Zusammenhang mit *divisio* herauszuarbeiten.

⁵⁷⁴ Vgl. auch Diog. Laert. 2,91 (von Aristipp und den Kyrenaikern): τὴν φρόνησιν ἀγαθὸν μὲν εἶναι λέγουσιν, οὐ δι' ἑαυτὴν δὲ αἰρετήν, ἀλλὰ διὰ τὰ ἐξ αὐτῆς περιγινόμενα. Allgemein hierzu fr. 504ff Usener.

rung der *voluptas*. Auch die anthropologische Fundamentierung der *divisio*, die Einteilung nach *ratio* und nicht-rationalem Anteil der Menschennatur, läßt sich auf dieses Modell übertragen: Die Ziele des ersten Strebens (das sich entweder auf Lust, Schmerzfreiheit oder naturgemäße Dinge richtet) zum *Telos* zu machen, bedeutet nicht, der *ratio* im erwachsenen, ausgebildeten Menschen gar keine Funktion zuzuweisen und nur den dumpfen Trieb anzuerkennen. Auch der *voluptas*-Anhänger wird sich immer seines Verstandes bedienen, aber eben nur, um sich *voluptas* zu verschaffen; die Tätigkeit der Vernunft hat für ihn in sich keinen eigenen Wert. Die kombinierten *Telos*formeln schließlich, bei denen sowohl *virtus* als auch das Ziel des ersten Strebens einen eigenen Wert besitzen (*utraque propter se ipsa*) entsprechen den kombinierten Formeln der *divisio* im fünften Buch *De finibus*, die nicht nur das Streben nach dem Naturgemäßen (= *honestas*), sondern auch das Naturgemäßen selbst als *Telos* ansehen. Wir können daher die dort genannten Philosophennamen in Varros Tafel übertragen:

| <i>utrumque</i> | | | |
|---------------------------------|--------------------------------|------------------------|------------------------------------|
| <i>voluptas</i> | <i>quies</i> | <i>prima naturalia</i> | |
| 1 Aristipp (3 = 1 + 2) | 2 Hieronymos Epikur) | 4 Karneades | <i>virtus propter ista</i> |
| 5 (nicht belegt) (7 = 5 + 6) | 6 (nicht belegt) kein Name) | 8 Stoa | |

} *utraque propter se ipsa*

Die kombinierten *Telos*formeln (*utraque propter se ipsa*): 9 = 1 + 5 Kalliphon und Deinomachos, 10 = 2 + 6 Diodoros, 12 = 4 + 8 „Alte Akademie und Peripatos“ (11 = 3 + 7 nicht belegt)

In den Grundzügen stimmt also die *Telos*-Systematik Varros mit der *divisio Carneadea* überein; sie ist der gleichen philosophischen Tradition zuzuordnen. Eine besonders enge Parallele besteht jedoch zum Chrysippreferat im ciceronischen Lucullus. Wie Chrysipp nämlich den Unterschied zwischen Lust, Schmerzfreiheit und *prima naturalia* für unbedeutend hält und nur pauschal die drei Grundmöglichkeiten *virtus* - *voluptas* - *utrumque* übriggelassen hatte, so reduziert Varro am Ende seine 12 Grundformen auf ein dreiteiliges Schema (XIX,2 [352,23ffD]):

Ex illis autem quattuor rebus Varro tres tollit, voluptatem scilicet et quietem et utrumque; non quod eas inprobet, sed quod primigenia illa naturae et voluptatem in se habeant et quietem ... De tribus ergo sectis ei placet diligenter esse tractandum, quoniam sit potius eligenda ... Ista nempe tres sectae ita fiunt, cum vel prima naturae propter virtutem, vel virtus propter prima naturae, vel utraque, id est virtus et prima naturae, propter se ipsa sunt expetenda.

Auch in Varros *De philosophia* war also neben der ausführlicheren *divisio* die pauschale Dreiteilung in zwei Grundformen und ihre Kombination ausgedrückt. Es ist anzunehmen, daß jene bereits zitierten⁵⁷⁵ Fragmente aus anderen Varroschriften damit in engem Zusammenhang stehen:

(Men. fr. 402 Büch.) Porro inde ab uno quoque compito ternae viae oriuntur, e quibus singulae exitum ac τέλος habent proprium. a primo compito dextimam viam sumit Epicurus.⁵⁷⁶

(Men. fr. 483 Büch.) unam enim viam Zenona moenisse duce virtute; hanc esse nobilem; alteram Carneadem desubulasse, bona corporis secutum.

Die Einteilung nach *corpus - animus*, die bei Cicero und Chrysipp mit der pauschalen Dreiteilung verbunden ist⁵⁷⁷ und die im zweiten dieser Fragmente anklingt, begegnet auch im Zusammenhang mit Augustins Bericht über die ausführliche *divisio*. In der Einleitung des Berichts gibt Augustin ausdrücklich an, die ausführliche Tafel Varros beruhe darauf;⁵⁷⁸ noch deutlicher wird dann im Rückblick nach dem Ende des Berichtes die ganze Tafel auf diese Grundstruktur bezogen (356,15ff D):

Illi autem, qui in ista vita fines bonorum et malorum esse putaverunt, sive in corpore sive in animo sive in utroque ponentes summum bonum, atque, ut id explicatius eloquar, sive in voluptate sive in virtute sive in utraque, sive in quiete sive in virtute sive in utraque, sive in voluptate simul et quiete sive in virtute sive in utrisque, sive in primis naturae sive in virtute sive in utrisque, hic beati esse et a se ipsis beatificari mira vanitate voluerunt.

⁵⁷⁵ Siehe oben S. 146.

⁵⁷⁶ Görler (1994) S.972 hat daraus, daß Varro hier eine abweichende Einteilung der Telosformeln zu nennen scheint, geschlossen, er habe selbst seine ausführlichere Tafel nur als eine Art Spiel betrachtet: Tatsächlich aber ist eben die Dreiteilung die tragende Struktur auch der ausführlicheren Teilung. Im übrigen ist bereits in diesem Text nicht nur von einer Dreiteilung die Rede, sondern von einer differenzierteren Struktur; denn die *ternae viae* gehen ja bereits von verschiedenen *compita* aus. Möglicherweise waren mit den *compita* die Ziele des ersten Strebens (*voluptas, vacuitas doloris, prima naturalia*; bei Varro kam wohl noch die Kombination von *voluptas* und *vacuitas doloris* hinzu) gemeint, so daß sich zusammen mit den *ternae viae* (die dann die Struktur *a propter b, b propter a, utraque propter se ipsa* gehabt haben müssen) die vollständige *divisio Carneadea* bzw. deren varronische Fassung, wie sie bei Augustin vorliegt, ergab.

⁵⁷⁷ Siehe oben S. 137ff

⁵⁷⁸ (19,1 [346,30ff D]): *Nec tamen eos* (scil. die Philosophen, die sich um die Feststellung des *summum bonum* bemühten) *quamvis diversis errantes modis, naturae limes in tantum ab itinere veritatis deviare permisit, ut non alii in animo, alii in corpore, alii in utroque fines bonorum ponerent et malorum. Ex qua tripertita velut generalium distributione sectarum Marcus Varro in libro de philosophia tam multam dogmatum varietatem diligenter et subtiliter scrutatus advertit, ut ad ducentas octoginta et octo sectas, non quae iam essent, sed quae esse possent, adhibens quasdam differentias facillime perveniret.*

Augustin hat also Varro so verstanden, daß die Teilung nach *animus* und *corpus* mit der Einteilung nach *prima naturalia* und *virtus* bzw. mit der Einteilung nach *virtus propter ista - ista propter virtutem* übereinstimmt. Im eigentlichen Referat aus *De philosophia* ist die Funktion der Einteilung nach *animus* und *corpus* nicht so klar zum Ausdruck gebracht. Zwar begründet Varro seine Entscheidung, daß sowohl die *prima naturalia* als auch die *virtus* zusammen das Telos des Menschen bilden müssen, damit, daß der Mensch aus Körper und Geist bestehe;⁵⁷⁹ doch wird die *virtus* selbst ganz eindeutig nicht als das einzige „Geistgut“, sondern nur als *in animae bonis excellentissimum bonum* bezeichnet.⁵⁸⁰ Daraus ergibt sich jedoch kein Widerspruch. Wir haben bereits bei der Einteilung der anonymen Doxographie gesehen,⁵⁸¹ daß die niederen Seelenteile pauschal zur Körperseite des Menschen gerechnet werden können und deswegen auch die geistigen Güter, die der Ausbildung der *ratio* und damit der Entwicklung der *virtus* vorangehen, in pauschalem Sinn als „Körpergüter“ gezählt werden können. Die Einteilung der Telosformeln durch Varro entspricht daher auch der Dreiteilung durch Chrysipp und durch den anonymen Doxographen bei Stobaios in *corpus - animus - utrumque*, und es war kein Mißverständnis Augustins, das *corpus - animus* - Schema als die Grundlage der ausführlichen Einteilung Varros zu bezeichnen.

4.2.5 Ps.-Archytas, Περὶ παιδείσεως ἠθικῆς

Ein weiteres doxographisches Schema, das mit der *divisio Carneadea* des fünften Buches *De finibus* eng verwandt ist, enthält ein Ausschnitt aus einem Werk Περὶ παιδείσεως ἠθικῆς, der bei Stobaios zitiert und dem Pythagoreer Archytas zugeschrieben wird. Er bildet mit anderen, ebenfalls bei Stobaios überlieferten Texten eine Gruppe von pythagoreischen Pseudepigrapha, die mit einiger Wahrscheinlichkeit wenigstens zum größeren Teil im ersten Jahrhundert vor oder nach der Zeitenwende entstanden sind.⁵⁸² Ein wichtiges Argument für die Datierung gerade der ethischen Fragmente dieses Corpus ergibt sich daraus, daß die hier entwickelten Lehren dem Mittelplatonismus und z.T. auch dem Peripatos jener Zeit sehr nahestehen⁵⁸³ und Berührungen mit Areios Didymos, Antiochos von Aska-

⁵⁷⁹ 19,3; 354,3ffD.

⁵⁸⁰ 19,3 (354,7fD); vgl. auch 354,17f *omnium autem bonorum vel animi vel corporis nihil sibi virtus omnino praeponit*. (also ist die *virtus* nicht das einzige Gut des Geistes); 354,23 *Haec ergo vita hominis, quae virtute et aliis animi et corporis bonis, sine quibus virtus esse non potest, fruitur ...* Vgl. auch noch unten S. 190.

⁵⁸¹ Siehe oben S. 170.

⁵⁸² Zur philosophiehistorischen Einordnung und zur Datierung vgl. zuletzt Centrone S. 13-44, bei dem auch die bisherige Forschung ausführlich dokumentiert ist; ich verweise daher außerdem nur noch auf Burkert (1972), S. 30-35 und Moraux II, S. 642-666.

⁵⁸³ Von einer „platonisch-aristotelischen Vulgata“ der ethischen Lehre in den beiden ersten Jahrhunderten der Kaiserzeit spricht Moraux II, S. 642f.

lon und Philon von Alexandrien aufweisen (spezifisch pythagoreisch ist neben vereinzelt Zügen nur die Einkleidung des Ganzen, die konsequent bis zur Verwendung des dorischen Dialektes reicht). Eine Entstehung des hier zu behandelnden Abschnittes vor Ciceros *De finibus* ist denkbar, wenn auch nicht unbedingt wahrscheinlich. In unserem Zusammenhang kommt auf die Klärung dieser Frage jedoch nichts an; sicherlich liegt hier auch nicht genau dieselbe Systematik vor wie bei Cicero. Es zeigt sich aber an einem weiteren Text, daß das System der Teloslehre, das wir bei Cicero fassen, in der Philosophie jener Zeit sehr verbreitet war.

Ps.-Archytas beginnt mit den drei Positionen, die *voluptas*, *vacuitas doloris* oder die *prima naturalia* als Telos ansetzen; sie werden erwartungsgemäß abgelehnt (43,6ff Thesleff):

Ταύταν δὲ (scil. τὰν εὐδαιμονίαν) οὔτε κατὰν ἀλάθειαν κρίνεν δύνανται τοὶ κακῶς ἔχοντες, οὔτε ἐλέσθαι ἰσχύοντι τοὶ μὴ ἐκδαλότατα ὀρέοντες αὐτάν. τίνονται δὲ δίκας ἀφροσύνας τοὶ ἀδονᾶ τὸ ἄριστον διδόντες, κολάζονται τοὶ τὰν ἀναλησίαν πάντων προτιμῶντες, καθόλω δ' εἶπεν, ἄγχονται ἐν κακῇ ζῆλα τοὶ ἐν εὐπαθείᾳ σωματίων ἢ ἐν ψυχᾷ ἀλόγῳ κατασκευᾷ ἀπολιπόντες τὰν εὐδαίμονα ζῶαν.

„Diese (die Eudaimonie) können die schlechten Menschen nicht wahrheitsgemäß beurteilen, noch sind sie in der Lage, sie zu wählen, wenn sie sie nicht ganz klar sehen. Buße für ihren Unverstand entrichten diejenigen, die die Lust an höchste Stelle setzen; es werden die bestraft, welche die Schmerzfreiheit allem vorziehen, und überhaupt geraten die in Bedrängnis in ihrem verfehlten Eifer, welche das glückliche Leben nur im Wohlergehen der Körper oder der Beschaffenheit der irrationalen Seele sehen.“

Auch die Verbindung dieser drei Ziele mit der *honestas* wird abgelehnt, sofern die *honestas* dabei nur gleichrangig ist (ebd.):

οὐδὲ πολλὸν ἀπὸ τούτων εὐτυχέστεροί ἐντι τοὶ ἐξαίροντες μὲν τὸ καλόν, ὡς καὶ τοῦτο τίμιον⁵⁸⁴ λέγειν, ὁμότιμον δὲ αὐτῷ τὰν ἀδονᾶν καὶ τὰν ἀναλησίαν καὶ τὰς εὐπαθείας τὰς πράτας καὶ φυσικὰς καὶ ἀλόγως ὀρμᾶς ἢ σώματος ἢ ψυχᾷ ἀντέχοντες· ἐκάτερα γὰρ ἀδικέοντι, τὰν μὲν ψυχικὰν ἀκρότατα καὶ τὰ ἔργα αὐτᾶς κατάγοντες ἐς ἰσότατα ποττὰν τῷ σώματος τελεότατα, τὰν δὲ σωματικὰν εὐεξίαν ἐς ὕψος ἀντικαθιστάντες τῇ ψυχικῇ ἀδονᾷ.

„Und nicht viel besser als diese treffen es diejenigen, die zwar das καλόν herausheben, so daß sie auch dieses für wertvoll erachten, es aber gleichwertig setzen der Lust und der Schmerzlosigkeit und den ersten, naturgegebenen Wohlempfindungen und irrationalen Trieben des Körpers und der Seele. Sie tun nämlich doppeltes Unrecht, indem sie einerseits die Spitzenstellung der Seele und ihre Werke auf die gleiche Ebene wie die Vollendung des Körpers hinabziehen, andererseits das Wohlergehen des Körpers auf die gleiche Höhe wie die seelische Lust stellen.“

Die eigene Ansicht des Ps.-Archytas besteht darin, daß der Körper nur ein Instrument der Seele sei; allerdings betrachtet auch er, wie vor allem aus dem An-

⁵⁸⁴ Konjektur von Centrone; überliefert ist *καταυτά τι μὴ* und *κατταῦτα τι μὴ* (Mullach druckte *καθ' αὐτὸ τίμιον ἔόν*, Thesleff *κατ' αὐτό τι μὴ*).

fang des erhaltenen Fragments hervorgeht (40,18ff Thesleff), grundsätzlich auch die Körpergüter als notwendig für die vollkommene Eudaimonie.

Die (stoische) Position der bloßen Tugend scheint in diesem Text nicht vorzuzukommen; neu ist auch die Differenzierung zwischen Positionen, die *honestas* und körperliche Güter gleichwertig machen, und einer Position (zu der sich der anonyme Autor selbst zu bekennen scheint), die der Tugend ein unbedingtes Übergewicht zuweist und dennoch den Körpergütern einen eigenen Wert läßt. Der Darstellung der *divisio Carneadea* im fünften Buch *De finibus* fehlen diese beiden Eigentümlichkeiten. Andererseits sind es gerade diese beiden Züge, die besonders an die Teloslehre des Antiochos erinnern. Bekanntlich behauptete Antiochos, die „altakademisch-peripatetische Lehre“, die er selbst vertrat, sei von den Stoikern übernommen und nur mit einer neuen Terminologie versehen worden. Interessanterweise bringt nun Piso unmittelbar im Anschluß an das Referat der *divisio* gerade diesen Gedanken vor, obwohl in der *divisio* selbst Stoa und „Alte Akademie“ sehr wohl zwei verschiedene Formeln erhalten hatten (fin. 5,20 bzw. 5,21), und er vermeidet es, ein klares Urteil dazu abzugeben (5,22): *Restant Stoici, qui cum a Peripateticis et Academicis omnia transtulissent, nominibus aliis easdem res secuti sunt. hos contra singulos dici est melius. sed nunc quod agimus* ... Auch bei Cicero bleibt also die Bewertung der Stoa im Rahmen der *divisio* merkwürdig unklar. Und das Übergewicht der Tugend über alle anderen Güter war gerade der Punkt, in dem sich Antiochos ausdrücklich von den Peripatetikern (denen er eine zu hohe Wertschätzung der Körpergüter vorwarf) abgrenzte.⁵⁸⁵ So rückt der Text des Ps.-Archytas in manchem näher an das 5. Buch *De finibus* heran als etwa die Version der Teloslehre, die Varro in *De philosophia* gegeben hatte.

Vor allem aber findet sich hier⁵⁸⁶ deutlich die pauschale Gleichsetzung des Gegensatzes Geist - Körper mit dem Gegensatz *λόγος* - *ἄλογον* (*ὄρμη*), die wir explizit bisher nur bei dem anonymen Doxographen des Stobaios gefunden hatten,⁵⁸⁷ die implizit aber auch für die Teloslehre bei Varro und bei Antiochos zu erschließen war. Der Text des Ps.-Archytas zeigt daher, auch wenn seine genaue historische Einordnung und die Beziehung zu Cicero durchaus offen bleibt, grundsätzlich noch einmal, daß die pauschale Dreiteilung der Teloslehre bei Chrysipp in *virtus* (*animus*), *voluptas* (*corpus*) - *utrumque*, die ausführlichere Tafel, die Cicero an vielen Stellen verwendet, und schließlich die eigentliche *divisio Carneadea* im fünften Buch *De finibus* ebenso wie die Tafel Varros miteinander eng verwandt sind und letztlich alle auf einer dualistischen Gegenüberstellung von Tugend (dem *animus* bzw. der *ratio* zugeordnet) und körperlichen

⁵⁸⁵ Die erste Reaktion des Dialogteilnehmers Cicero auf das Referat Pisos hebt diesen Punkt sogleich hervor (fin. 5,75; vgl. auch fin. 5,12).

⁵⁸⁶ Vgl. Z. 5/6 des ersten Zitats.

⁵⁸⁷ Siehe oben S. 170.

und äußeren Gütern (den niederen Wesensteilen des Menschen zugeordnet) aufbauen.

4.2.6 Ciceronische Spezialprobleme

In den vorangehenden Abschnitten haben wir die Gemeinsamkeiten und Beziehungen herausgearbeitet, welche die verschiedenen überlieferten Einteilungsschemata der Ethik aufweisen. Ziel ist es nicht, mögliche Differenzierungen zu leugnen - wobei allerdings angesichts der Quellenlage die ursprüngliche Einbettung der Systematik etwa bei Karneades oder Chrysipp kaum noch zu rekonstruieren sein dürfte -, sondern zu zeigen, daß hier ein in der Struktur gleichbleibendes Modell vorliegt, das in der ethischen Diskussion seit dem Hellenismus immer wieder verwendet wurde. Wenn Cicero sich seiner bedient, dann übernimmt er nicht ein Stück abgelegener Schultheorie, sondern bewegt sich durchaus im Zentrum der Auseinandersetzung, welche zwischen den Philosophenschulen auf dem Feld der Ethik geführt wurde.

Gerade wenn man von einer einheitlichen Grundstruktur des Modells ausgeht, muß auffallen, daß auch bei Cicero selbst die verschiedenen Einteilungen⁵⁸⁸ der Teloslehre nicht in allen Details übereinstimmen.⁵⁸⁹ Epikur wird bald mit Aristipp zusammengenommen, bald nicht;⁵⁹⁰ die Telosformel des Karneades und der Peripatetiker bzw. Akademiker wird unterschiedlich wiedergegeben,⁵⁹¹ und überhaupt erscheint die Einteilung ja in ganz verschiedenen Zusammenhängen, in De finibus etwa sowohl bei der Exposition der stoischen Lehre im dritten Buch (3,30) als auch als Teil der Lehre des Antiochos im fünften Buch (5,16ff). Referiert Cicero etwa doch, wie man dies früher bei der Suche nach seinen Quellen

⁵⁸⁸ Stellen oben S. 137ff und S. 151.

⁵⁸⁹ Vgl. hierzu auch Lévy (1992) S. 360-365, dessen Interpretationen allerdings immer von der (nach unseren Ergebnissen falschen) Voraussetzung ausgehen, daß Cicero verschiedene Einteilungsprinzipien mische.

⁵⁹⁰ Fin. 2,35 heißt es *Aristippi vel Epicuri*, Tusc. 5,84 erscheint nur Epikur als Vertreter der *voluptas*, Luc. 131 werden Aristipp und Epikur zwar gleich eingeordnet, jedoch dann sofort unterschieden; fin. 2,39 erscheint nur Aristipp. Siehe auch oben S. 105f.

⁵⁹¹ Luc. 131 heißt die Formel des Karneades *frui rebus quas primas natura (conciliavit)*, das Telos sind also die *prima naturalia* ebenso wie fin. 2,35; 2,42; 5,20; Tusc. 5,84. Luc. 139 läßt Cicero dagegen Karneades die Telosformel Kalliphons verteidigen. Görler (1994) S. 881 nennt dafür auch fin. 2,42. Doch dort sind die *prima naturalia* das Telos des Karneades, das um die *virtus* ergänzt nach Ciceros Ansicht die beste Telosformel abgebe (nämlich die der „Alten Akademie und des Peripatos“: *id autem* (gemeint ist das *Carneadeum summum bonum*) *eius modi est, ut additum ad virtutem auctoritatem videatur habiturum et expleturum cumulate vitam beatam*. Das Telos der älteren Akademie und des Peripatos ist fin. 2,34 *virtute adhibita frui primis a natura datis*, ebenso 5,16; Luc. 131; Tusc. 5,84 heißt es dagegen *tria genera bonorum, maxuma animi, secunda corporis, externa tertia, ut Peripatetici nec multo veteres Academici secus*.

für selbstverständlich hielt, aus den verschiedensten Schriften, ohne sich weiter um die Übereinstimmung zu kümmern?

Die Frage ist eindeutig zu verneinen. Denn zunächst bleibt festzuhalten, daß - die oben entwickelte Interpretation der *divisio Carneadea* im fünften Buch *De finibus* vorausgesetzt - die kleineren Differenzen in der Aussage Ciceros nicht so weit reichen, daß das Grundschema der Einteilung, die Zweiteilung der Telosformeln in eine „materielle Seite“ und eine „Tugendseite“, die Zuordnung zur Gegenüberstellung von Geist und Körper (oder Vernunft und Trieb) sowie die Aufteilung in Lust, Schmerzfreiheit und naturgemäße Dinge davon betroffen wären.⁵⁹² Auf dieser allgemeinen Basis ist die innere Einheit von Ciceros Aussagen auch in den verschiedensten Zusammenhängen (hinter denen im Einzelfall auch verschiedene Quellen stehen mögen) gewahrt.

Zweitens kann man nicht, wie dies die frühere Quellenforschung getan hat, ohne weiteres voraussetzen, daß Cicero bei jedem Referat der Einteilung einer konkreten Quelle folgt. Man wird es Cicero wohl zutrauen dürfen, daß er sich die sieben Positionen der *divisio* und ihre systematische Korrelation merken konnte sowie in der Lage war, sie aus dem Gedächtnis zu zitieren und in den Kontext einzufügen, wie er es gerade brauchte.

Drittens schließlich ist durchaus fraglich, ob die feineren Unterschiede in der Darstellung überhaupt philosophisch ausgedeutet werden dürfen. Wir haben bereits gesehen,⁵⁹³ daß die widersprüchliche Einordnung Epikurs innerhalb der zwei Referate der *divisio* im zweiten Buch *De finibus* durch die jeweils unterschiedliche Argumentationsstrategie bedingt ist und daher auf das Konto Ciceros gehen muß. Wenn *Tusc.* 5,86 im Gegensatz zu allen anderen Stellen als peripatetisches Telos *tria genera bonorum* erscheint, dann kann in ganz ähnlicher Weise dafür allein ausschlaggebend gewesen sein, daß Cicero im Rahmen der literarisch freieren, alles Technische vermeidenden Darstellung dieses Buches die Wiederholung des eigentlich zu erwartenden, unmittelbar zuvor gebrauchten Terminus *naturae prima bona* auf engstem Raum vermeiden wollte.⁵⁹⁴

Wir kommen damit zu dem Ergebnis, daß sich Cicero das Denken in den durch das Schema der Telosformeln vorgegebenen Kategorien selbst zu eigen gemacht hat und daß seine Beurteilung der verschiedenen hellenistischen Ethikentwürfe im wesentlichen auf diesen Kategorien beruht.

⁵⁹² Vgl. das Schema oben S. 171.

⁵⁹³ Siehe oben S. 105.

⁵⁹⁴ Pépin S. 63, Anm. 1 macht in anderem Zusammenhang darauf aufmerksam, daß *Sext. Emp. adv. math.* 11,45 eine ganz ähnliche Formel vorliegt wie *Tusc.* 5,85 (ebenso *Hyp. pyrrh.* 3,180). Damit zeigt sich, daß, wie zu erwarten war, die Beschreibung der akademisch - peripatetischen Telosformel auf griechische Quellen zurückgeht; dennoch bleibt offen, ob die Verwendung gerade an dieser Stelle nicht doch bloß aus stilistischen Rücksichten geschah. Daß Cicero so formuliert, nur weil es in einer Quelle (die er dann *en bloc* ausschrieb) so stand, ist mitnichten bewiesen.

Damit nähern wir uns (von anderer Seite aus) den Beobachtungen, die Woldegar Görler an Ciceros Texten gemacht hat. Nach Görler setzt Cicero in verschiedenen Bereichen - philosophische Güterlehre, Freundschaft, Theologie, Rednerideal, Erkenntnistheorie - drei Stufen an, von denen die erste ein menschliches Vermögen übersteigendes Ideal darstellt, die unterste ein minderwertiges Sich-zufrieden-Geben mit dem Gewöhnlichen und Bequemen, während es dazwischen noch eine vermittelnde Stufe gibt, die insgesamt jedoch der höchsten Stufe näher als der unteren steht. Bei der philosophischen Güterlehre und bei der Freundschaftstheorie⁵⁹⁵ sieht diese Dreistufung folgendermaßen aus:⁵⁹⁶

| | <u>Ethik</u> | <u>Freundschaft</u> |
|----------------|---|--|
| Höchste Stufe | <i>nihil bonum nisi virtus</i> - Stoiker | <i>amicitia propter se solum petenda</i> |
| Mittlere Stufe | Übergewicht der Tugend, aber drei Güterklassen - Akademiker und Peripatetiker | <i>amicitia propter se et propter utilitatem petenda</i> |
| Tiefste Stufe | Höchstes Ziel ist die <i>voluptas</i> - Epikur | <i>amicitia propter utilitatem modo petenda.</i> |

Wie man sieht, entspricht die Dreistufung Stoa - Akademie / Peripatos - Epikur genau dem dreiteiligen Telos-Schema; ebenso spiegelt die Unterscheidung der drei Freundschaftsauffassungen diese Struktur wider. Das „Stufensystem“ Görlers ist, wenigstens im Bereich der Ethik, bereits in der hellenistischen Philosophie vorgeprägt.⁵⁹⁷ Damit wird die These Görlers in einem wichtigen Punkt bestätigt, und umgekehrt stellen die gründlichen Untersuchungen, die Görler den charakteristischen Attributen seiner drei Stufen gewidmet hat,⁵⁹⁸ reiches Material

⁵⁹⁵ Görler beruft sich für letztere (S. 48f) vor allem auf Ciceros Ausführungen in *De inventione* 2,167.

⁵⁹⁶ Vgl. die Aufstellung bei Görler (1974), S. 61; ders. (1994) S. 1101f.

⁵⁹⁷ Daß Görler dieser Spur nicht intensiver nachgegangen ist, lag wohl daran, daß er die Gültigkeit dieses Stufensystems nicht nur für Ciceros Ethik, sondern ganz allgemein als Grundform in Ciceros philosophischem Denken aufzeigen wollte (s. dazu gleich). Er zitiert zwar (S. 114) die Dreistufung *dignitas - cum voluptate dignitas - voluptas* aus *Pro Cael.* 41 (siehe hierzu oben S. 152) und sieht auch den Zusammenhang dieser Stelle mit der *divisio Carneadea*, erwägt jedoch nicht einen Zusammenhang mit seinem „Stufensystem“. Die Dreistufung *virtus - voluptas - utrumque* *De orat.* 2,221 und *Luc.*138 wird bei ihm völlig übergangen.

⁵⁹⁸ Görler (1974), S. 63-184 (für die höchste Stufe: hoch, göttlich, vornehm, weit, schwierig, mühevoll usw.; für die tiefste Stufe: niedrig, tierisch, vulgär, kleinlich, schwächlich).

bereit, das auch für das Verständnis der philosophischen Dreiteilung in *virtus - voluptas - utrumque* von Wichtigkeit ist.⁵⁹⁹

Ob die Dreistufung der ethischen Positionen im Sinne von Görlers Theorie über den Bereich der Ethik hinaus als durchgängiges Denkschema Ciceros auch in anderen philosophischen Fragen (Existenz der Götter, Unsterblichkeit der Seele, Erkenntnistheorie usw.) nachzuweisen ist, bleibt von dieser Seite natürlich offen. Daß auch hier Anregungen oder Parallelen in der antiken Doxographie bestanden haben, ist durchaus möglich; Jaap Mansfeld hat vor einigen Jahren vorsichtig eine Dreiteilung in einem kosmologischen Referat bei Philon von Alexandrien (*de aeternitate* 7) mit Ciceros „Stufensystem“ verglichen.⁶⁰⁰ Angesichts unserer äußerst geringen Kenntnis der doxographischen Überlieferung vor Cicero sind sichere Neuerkenntnisse wohl nur bedingt zu erwarten. Doch ist wohl bereits der Nachweis, daß in der Ethik die Dreistufung tatsächlich ein festes Denkschema zu Ciceros Zeit und bei Cicero selbst war, grundsätzlich als Stärkung von Görlers Hauptthesen zu werten. Die Einordnung der Philosophiegeschichte in ein einfach strukturiertes Denkschema ist, dies zeigen die Parallelen, griechischem Denken keineswegs fremd und kann sehr von Cicero übernommen oder nach entsprechenden Anregungen neu zusammengestellt worden sein.⁶⁰¹

So sehr man also bei Cicero allerdings nun von einer einheitlichen Einteilung der Telosformeln sprechen kann, so sehr bleibt bei ihm die Interpretation des Kontextes sowohl auf philosophischer wie auf literarischer und rhetorischer Ebene die unabdingbare Voraussetzung für die Bewertung jeder einzelnen Aussage. Kein Autor eignet sich weniger dazu, als Quellensammlung mißbraucht zu werden. Und so finden sich auch beim Rückgriff auf die Systematik der Teloslehre immer wieder Eigenheiten, welche ganz offensichtlich auf das Konto Ciceros gehen. Bemerkenswert sind vor allem zwei Stellen, an denen Cicero die pau-

⁵⁹⁹ Bei diesen Attributen scheint sich allerdings ein Widerspruch zum Telos-Schema dadurch zu ergeben, daß die höchste Stufe (also in der Ethik die Stoa) für Görler sich rationalem Zugang entzieht und nur geglaubt werden kann (S. 132ff), während im Telos-Schema die reine *virtus* ja gerade dem Leben aus der *ratio* entspricht. Beides liegt jedoch auf verschiedener Ebene: Der Inhalt der stoischen Ethik, das Leben nur nach der *virtus*, besteht sehr wohl auch in Görlers System im Leben aus der Vernunft; unbeweisbar und nur dem Glauben zugänglich ist jedoch die Vorstellung, daß es dem Menschen möglich ist, allein aus der Vernunft zu leben und daß allein die Vernunft das glückliche Leben garantiert.

⁶⁰⁰ Philosophy in the service of Scripture: Philo's exegetical strategies, in: J. M. Dillon / A. A. Long (Hrsg.), The Question of „Eclecticism“. Studies in Later Greek philosophy, Berkeley / Los Angeles 1988, S. 70-102, hier: S. 78ff.

⁶⁰¹ Die Tatsache, daß das Stufensystem bei Görler als völlig neue, auf keinerlei Anregungen zurückgehende Entwicklung Ciceros erscheint, hat wohl, auch wenn dies nicht offen ausgesprochen wurde, dazu beigetragen, daß Görlers Beobachtungen an mancher Stelle mit Zurückhaltung aufgegriffen worden sind (vgl. die Bedenken Patzigs [S. 311], der die Stufentheorie bei „etwas künstlich“ findet).

schale Dreiteilung in *virtus - voluptas - utrumque* in so laxer Weise verwendet, daß es geradezu zu systematischen Inkonsistenzen kommt.

Im Lucullus erfahren wir, Chrysipp habe die pauschale Reduktion aller möglichen Ethiken auf drei Haupttypen damit begründet, daß es keinen Unterschied mache, ob man von Lust, Schmerzfreiheit oder von naturgemäßen Dingen rede; die beiden letzten Bestimmungen seien nur euphemistische Varianten des Wortes *voluptas*.⁶⁰² Bei Varro wird die vergleichbare Reduktion auf drei Hauptformen damit begründet, daß in den *prima naturalia* die anderen beiden Ziele bereits enthalten seien, es sich also um geringfügige Variationen derselben Sache handle;⁶⁰³ in ähnlicher Weise ist in der anonymen Doxographie bei Stobaios vorauszusetzen - auch wenn dies dort nicht ausgesprochen wird - , daß die Bezeichnung σωματικόν (ἄλογον, παθητικόν) als Sammelbegriff für Lust, Schmerzfreiheit und *prima naturalia* gemeint ist.

In jedem Fall muß man jedoch davon ausgehen, daß alle kombinierten Telosformeln der ausführlichen *divisio* - Kalliphon und Deinomachos (Lust mit Tugend), Diodoros (Schmerzfreiheit mit Tugend), „Alte Akademie und Peripatos“ (*prima naturalia* mit Tugend) - bezogen auf das einfache Dreierschema der Position des *utrumque* zuzurechnen sind. In Chrysipps Dreiteilung *honestas - voluptas - utrumque* ist also die Ethik der „Alten Akademie“ bei der Kombination von *honestas* und *voluptas* einzuordnen. Ganz deutlich zeigt sich dies auch in der *certatio virtutis et voluptatis* im zweiten Buch *De finibus*. Wenn Cicero dort, wie wir gesehen haben,⁶⁰⁴ mit Bedacht nur Formulierungen wählt, die offen lassen, ob der *voluptas / utilitas* neben der *virtus* nicht doch vielleicht ein Eigenwert zukommt, dann geschieht dies natürlich nicht, um die Position Kalliphons zu retten, sondern um die Entscheidung zwischen Stoa und „Alter Akademie“ zu vermeiden. Ebenso weist die Forderung des vierten und fünften Buches *De finibus*, man müsse für die Bestimmung des Telos auch den Körperanteil des Menschen berücksichtigen,⁶⁰⁵ die Telosformel des Antiochos innerhalb des Geist-Körperschemas dem γένος μικτόν, der kombinierten Stufe der Teloslehre zu. Auch bei Seneca schließlich sind mit der Kombination von *virtus* und *voluptas* die Peripatetiker gemeint, nicht nur Kalliphon.⁶⁰⁶

Nun beobachten wir aber bei der Fortsetzung des Lucullustextes etwas Merkwürdiges. Nach dem Referat der chrysippeischen Dreiteilung bekennt Cicero, daß

⁶⁰² Siehe oben S. 153 (Luc. 138): *Nam qui summum bonum dicant id esse, si vacemus omni molestia, eos invidiosum nomen voluptatis fugere, sed in vicinitate versari; quod facere eos etiam qui illud idem cum honestate coniungerent; nec multo secus eos qui ad honestatem prima naturae commoda adiungerent.*

⁶⁰³ Siehe oben S. 176.

⁶⁰⁴ Siehe oben S. 108.

⁶⁰⁵ Siehe dazu ausführlicher unten S. 189.

⁶⁰⁶ Siehe oben S. 146.

ihm selbst die Ethik des Antiochos am probabelsten erscheine und formuliert dabei so, als sei diese gar nicht in Chrysipps Dreiteilung enthalten (§138f):

Ita tris relinquit sententias (Chrysippus) quas putet probabiliter posse defendi. Sit sane ita - quamquam a Polemonis et Peripateticorum et Antiochi finibus non facile divellor nec quicquam habeo adhuc probabilius.

Dann folgt noch einmal eine genauere Diskussion der drei Grundformen Chrysipps. Hier aber lesen wir, nachdem zunächst die *voluptas* (Epikur und Aristipp) abgelehnt worden war, zum *utrumque* (§139):

Possum esse medius, ut quoniam Aristippus quasi animum nullum habeamus corpus solum tuetur, Zeno quasi corporis simus expertes animum solum complectitur, ut Calliphontem sequar ... sed si eum ipsum finem velim sequi, nonne ipsa severitas et gravitas et recta ratio mihi obversetur: „tunc cum honestas in voluptate contemnenda consistat, honestatem cum voluptate tamquam hominem cum belua copulabis“?

Verblüffend an diesem Satz ist, daß die Kombination von *honestas* und *voluptas*, von *animus* und *corpus* ganz konkret als die Position Kalliphons verstanden und somit die „Alte Akademie und Peripatos“ und Kalliphon, die bei der pauschalen Dreiteilung systematisch beide zum *utrumque* gehören, hier doch wieder auseinandergerückt werden. Wohin aber gehört die Alte Akademie hin, wenn nicht zum *utrumque*?⁶⁰⁷

Das Wort *copulari* finden wir zur Bezeichnung von Kalliphons Telos in den Tuskulanen wieder;⁶⁰⁸ noch näher steht off. 3,119, wo auch der Gegensatz Mensch - Tier wieder aufgenommen ist:

Quo magis reprehendendos Calliphontem et Dinomachum iudico, qui se dirempturos controversiam putaverunt, si cum honestate voluptatem tamquam cum homine pecudem copulavissent.

Copulari ist bereits De oratore 1,222⁶⁰⁹ der Terminus zur Beschreibung des *utrumque*, so daß auch hier fraglich erscheinen kann, ob Cicero bei der vermittelnden Kombination von *virtus* und *voluptas* an die Peripatetiker denkt oder nicht doch nur an Kalliphon: *neque exquirat oratione (orator), summum illud bonum in animone sit an in corpore, virtute an voluptate definiatur, an haec inter se iungi copularique possint.*

Besonders eigenartig ist jedoch Ciceros Darstellung des dreiteiligen Schemas in Pro Caelio. Hier heißt es vom kombinierten Telos (§41):

⁶⁰⁷ Der Widerspruch dieser Stelle zur Diskussion in De finibus wird am deutlichsten bei fin. 4,36, wo Cicero die Gegenüberstellung von *animus* und *corpus* ganz ähnlich wie im Lucullus wiederholt, dann aber in der Argumentation auf das kombinierte Telos hinauswill: *at vero illa perfecta atque plena (sententia) eorum, qui cum de hominis summo bono quaerent, nullam in eo neque animi neque corporis partem vacuum tutela reliquerunt.*

⁶⁰⁸ 5,85 *voluptatem cum honestate Dinomachus et Callipho copulavit.*

⁶⁰⁹ Siehe oben S. 139.

Alii cum voluptate dignitatem coniungendam putaverunt, ut res maxime inter se repugnantis dicendi facultate coniungerent.

Die Formulierung läßt es fast unglaublich erscheinen, daß Cicero damit die von ihm sonst bevorzugte Ethik des Antiochos meint, sondern läßt eher wiederum an Kalliphon denken.⁶¹⁰ Tatsächlich geht es im Kontext der Rede ja ganz konkret um die Lust; denn Cicero versucht hier, das ausschweifende Leben seines Mandanten Caelius in milderem Licht erscheinen zu lassen. Die Hörer dachten daher bei der Formel *cum voluptate dignitas* sicher nicht an *prima naturalia* wie Gesundheit und Kraft, sondern an *voluptates* im eigentlichen Sinn. Man kann also fast den Eindruck erhalten, Cicero rechne hier die altakademisch - peripatetische Position zusammen mit den Stoikern der reinen *dignitas / honestas* zu, dem *unum directum iter ad laudem cum labore*, während das kombinierte Telos nur Kalliphon und Deinomachos meint.⁶¹¹

Nun bräuchte man sich über die offensichtlich verzerrte Verwendung des Schemas in einer Gerichtsrede nicht weiter Gedanken zu machen; einen tieferen philosophischen Sinn zu suchen, wo es nur um die Ausnutzung griechischer Gelehrsamkeit für ganz andere Argumentationszwecke geht, wäre ebenso verfehlt, wie die ausführliche Polemik gegen die Stoa in Pro Murena als tiefgehendes Bekenntnis Ciceros *verbatim* zu verstehen.⁶¹² Aber die Parallelen mit De oratore, dem Lucullus und De officiis zeigen doch, daß die Unstimmigkeiten nicht nur auf das Konto der besonderen Situation vor Gericht gehen. Es macht Cicero offensichtlich nichts aus, die pauschale Dreiteilung der Teloslehre so zu verwenden, als ob das „gemischte“ Telos der „Alten Akademie und des Peripatos“ darin gar nicht enthalten oder gar auf die Seite der Stoa zu stellen sei. Es

⁶¹⁰ Die Kommentatoren (siehe oben S. 139 mit Anm. 449) sind sich uneinig, ob hier Kalliphon und Deinomachos oder die Peripatetiker gemeint sind.

⁶¹¹ Cicero stellt die Entwicklung der Philosophie in Pro Caelio so dar (§40), als hätten die älteren Philosophen Tugendstrenge gelehrt, während in der jüngeren Zeit auch dort die Moral laxer geworden sei und die Tugendvertreter keinen Anklang mehr fänden. Damit zeichnet sich folgende, philosophiehistorisch natürlich ganz und gar frei erfundene Konstruktion ab: Die „Alten“ sind „Alte Akademie und Peripatos“ und die Stoa, deren Lehre nach Antiochos ja nicht nur untereinander, sondern auch mit der Stoa in prinzipieller Übereinstimmung stand; die „Jüngeren“ sind dann allein Kalliphon und Deinomachos, Epikur und Aristipp. Dazu paßt gut, daß Cicero fam. 15,4,16 behauptet, Cato und er hätten die *philosophia vera et antiqua*, die man sonst für etwas Praxisfremdes halte, mitten auf das Forum gebracht (...*soli prope modum nos philosophiam veram et antiquam, quae quibusdam oti esse ac desidia videtur, in forum atque in rem publicam atque in ipsam aciem paene deduximus*). Die „alte Philosophie“ scheint hier nichts anderes zu sein als die Philosophie der Tugend, die sowohl die Stoa wie auch die „Alte Akademie und den Peripatos“ des Antiochos umfaßt. Dagegen muß man die Lehren der *voluptas* oder *utilitas* nicht erst aufs Forum bringen; denn danach strebt ja alle Welt. Tatsächlich gibt Cicero dem Redner in den Partitiones oratoriae (§90) ausdrücklich die Anweisung, man müsse vor einem ungebildeten Publikum die *voluptas* loben, wenn man etwas bewirken wolle.

⁶¹² Siehe dazu und zu Ciceros eigener Kommentierung fin. 4,74 oben S. 127.

sieht so aus, als folge Cicero bei der Nennung des aus *virtus* und *voluptas* gemischten Telos der Assoziation, die die bloße Nennung des verpönten Wortes auslöst, ohne den Gesamtzusammenhang zu berücksichtigen. Dabei mag die Argumentation im Lucullus (§139), ein Telos im Bereich des *utrumque* bedeute *tamquam hominem cum belua (copulari)*, letztlich durchaus Chrysipp entnommen sein - nur richtete sie sich dort nicht nur gegen Kalliphon und Deinomachos, sondern gegen alle Philosophen, die den leiblichen Gütern einen Anteil am *summum bonum* einräumten, also auch gegen die Peripatetiker. Daß Cicero sie auf Kalliphon einschränkt, kann philosophisch nicht mehr erklärt werden.

4.3 Die Bestimmung des Telos

4.3.1 Stoa und „Alte Akademie und Peripatos“ des Antiochos

Die Einteilung der Telosformeln nach Körper und Geist bzw. Vernunft und irrationalen Wesensteil bildet, wie die Quellen eindeutig zeigen, nicht ein bloß doxographisches Schema, sondern liefert gleichzeitig die Maßstäbe, an denen die Richtigkeit der darin enthaltenen Positionen beurteilt wurde.⁶¹³ Dabei haben sich sowohl die Stoiker wie auch Antiochos (und im Anschluß an diesen Varro) desselben Schemas bedient: Während die ersteren aber die Argumentation so anlegten, daß die Tugend als einziges Gut übrig ließ, kam Antiochos zu dem Ergebnis, daß auch die Körpergüter werthhaft seien.⁶¹⁴

⁶¹³ Für Antiochos hat dies bereits z.B. Gersh I, S. 161 festgestellt. Die dialektische Funktion bei der Widerlegung der epikureischen und stoischen Ethik arbeitet Lévy (1984) heraus. In seinen Augen ist die *divisio Carneadea* „la clé de voûte de la réfutation cicéronienne du stoïcisme et de l'épicurisme“ (S. 114), weil Cicero an ihr die inneren Widersprüche der Systeme herausarbeite. In der Epikurkritik beruft sich Lévy (S. 114-117) auf fin. 2,34, wo Cicero anhand der *divisio* zeigt, daß alle Philosophen ihr Telos konsequent aus dem ersten Streben ableiteten, nur bei Epikur zuerst die kinetische Lust das Ziel sei, später dann die katastematische Lust dafür eintrete. Bei den Stoikern gibt es nach Lévy (S. 117ff anhand von fin. 4 und 5) einen ähnlichen Bruch: Sie bestimmen zuerst als Ziel des Strebens alle naturgemäßen Dinge, schwenken aber dann um auf den Tugendmonismus Aristons (daß Ariston gar nicht in die *divisio* eingereiht ist, berücksichtigt Lévy zu wenig; vgl. auch ders. [1980], passim). Beiden Interpretationen Lévy's stimme ich grundsätzlich zu; nur scheint es mir übertrieben zu sein, hier von einem „Schlußstein“ der Epikur- und Stoakritik zu sprechen. Viel wichtiger für Stoa- und vor allem für die Epikurkritik sind die anthropologischen Vorstellungen, die mit der Systematik der *divisio* verbunden sind und die wir hier genauer verfolgen. Da Lévy wie Giusta (siehe oben Anm. 504) die Einteilung nach *animus - corpus - utrumque* von der ausführlicheren *divisio* ganz abtrennte und in ihr ein selbständiges Einteilungsprinzip sah, mußten ihm diese Zusammenhänge entgehen.

⁶¹⁴ Die beiden jeweils zugrundeliegenden anthropologischen Vorstellungen, von denen die erste das Wesen des Menschen mit der Seele (und hier wieder mit ihrem rationalen Teil) identifiziert, während die zweite auch die Körpernatur berücksichtigt, hat bei Cicero und darüber hinaus vor allem Pépin (S. 55-199) untersucht; er führt die erste letztlich auf

Die Argumentation Chrysipps läßt sich nur indirekt aus der Polemik bei Cicero fin. 4,28 (SVF III,20) erschließen:

Chrysippus autem exponens differentias animantium ait alias earum corpore excellere, alias autem animo, non nullas valere utraque re; deinde disputat, quod cuiusque generis animantium statui deceat extremum (*d.h.* summum bonum). Cum autem hominem in eo genere posuisset, ut ei tribueret animi excellentiam, summum bonum id constituit, non ut excellere animus, sed ut nihil esse praeter animum videretur. uno autem modo in virtute sola summum bonum recte poneretur, si quod esset animal, quod totum ex mente constaret, id ipsum tamen sic, ut ea mens nihil haberet in se, quod esset secundum naturam, ut valitudo est.

Chrysipp hat also eine Einteilung der Lebewesen entsprechend der Dreiteilung *corpus - animus - utrumque* vorgenommen und dann das *summum bonum* nicht nach der Gesamtnatur bestimmt, sondern nach dem jeweils herausragenden Teil.⁶¹⁵ Auf diese Weise rückt die menschliche Natur auf die Seite des reinen *animus*; die beiden anderen Gruppen dürfen wir aus fin. 5,38 ergänzen: *animus* und *corpus* ragen z.B. bei Löwen, Hunden und Pferden heraus, *in quibus non corporum solum ut in suis, sed etiam animorum aliqua ex parte motus quosdam videmus*; dagegen überwiegt bei den Schweinen (nach stoischer Vorstellung) die reine Körpernatur.

Antiochos, der den Anspruch stellte, die Lehre der „Alten Akademiker und Peripatetiker“ zu vertreten, bestand im Gegensatz zu den Stoikern darauf, daß das *summum bonum* aus der Gesamtnatur des Menschen zu bestimmen sei, und setzt daher das Telos aus den Gütern des Geistes und des Körpers zusammen (fin. 4, 16):

Idemque (*d.h.* die Alten Akademiker) diviserunt naturam hominis in animum et corpus. cumque eorum utrumque per se expetendum esse dixissent, virtutes quoque utriusque eorum per se expetendas esse dicebant, <et > cum animum infinita quadam laude anteponebant corpori, virtutes quoque animi bonis corporis anteponebant.⁶¹⁶

den ps.-platonischen Alkibiades, die zweite vor allem auf Antiochos und über ihn auf die Alte Akademie (Xenokrates und Polemon, auf die sich Antiochos beruft) zurück und verfolgt dann beide Traditionen bis in die Zeit des Neuplatonismus hinein. Die Dokumentation des Materials ist interessant; die Konstruktion der philosophischen Zusammenhänge nicht unproblematisch (auf die evidenten platonischen und aristotelischen Ansatzpunkte für die zweite anthropologische Grundhaltung geht Pépin gar nicht ein; überhaupt hat die Darstellung viel zu sehr ihr Zentrum im Alkibiades). - Zu den speziellen Problemen der doxographischen Schemata, die wir behandeln, findet sich bei Pépin kaum etwas.

⁶¹⁵ Vgl. auch fin. 4,33 und besonders 4,34: *Quid enim dicis (gemeint ist Cato, der im dritten Buch die Stoa vertreten hat) omne animal simul atque sit natum, applicatum esse ad se diligendum esseque in se conservando occupatum? quin potius ita dicis, omne animal applicatum esse ad id, quod in eo sit optimum, et in eius unius occupatum esse custodia, reliquasque naturas nihil aliud agere, nisi ut id conservent, quod in quaque optimum sit?* Ähnlich auch 4,37.

⁶¹⁶ Vgl. auch §25: *Sed primum positum sit nosmet ipsos commendatos esse nobis primamque ex natura hanc habere appetitionem, ut conservemus nosmet ipsos. hoc convenit;*

Trotz der relativ größeren Werthaftigkeit der Tugend soll die Körpurnatur des Menschen nicht vernachlässigt werden, wie vor allem die Kritik an der Stoa zeigt (§26):

Age nunc isti doceant, vel tu potius (*d.h. also wiederum Cato*) - quis enim ista melius? - quonam modo ab isdem principiis profecti efficiatis, ut honeste vivere - id est enim vel e virtute vel naturae congruenter vivere - summum bonum sit, et quonam modo aut quo loco corpus subito deserueritis omniaque ea, quae, secundum naturam cum sint, absint a nostra potestate, ipsum denique officium.⁶¹⁷

Ähnlich wie in Ciceros Referat der antiocheischen Lehre ist die Bestimmung des Telos in Varros *De philosophia*, die letztlich ja auch auf Antiochos zurückgeht.⁶¹⁸ Nachdem Varro die zahlreichen Positionen seines Telos-Schemas auf die drei Grundmöglichkeiten *prima naturae propter virtutem - virtus propter ista - utraque propter se ipsa* reduziert hat,⁶¹⁹ diskutiert er, welche der drei Grundformen das wirkliche Telos des Menschen bilde. Dabei kommt es auf das Verhältnis von Körper und Geist an, für das es drei Möglichkeiten gibt, die strukturell ganz den drei Grundformen der Teloslehre entsprechen (XIX,3 [353,16ff D]): Entweder ist (1) der Körper der eigentliche Mensch, der Geist nur Zutat, oder (2) der Geist macht den Menschen aus, der Körper liefert nur das Instrument und verhält sich zu ihm wie das Pferd zum Reiter, oder aber (3) beide gehören zur Menschennatur. Varros Position ist eindeutig (civ. XIX,3 [353,32ff D]):

Horum autem trium elegit tertium hominemque nec animam solam nec solum corpus, sed animam simul et corpus arbitratur.

Daraus folgt zwingend, daß auch das Telos des Menschen Körper und Geist umfassen muß, womit von den drei Grundformen der Teloslehre nur das kombinierte Telos *utraque propter se ipsa* übrigbleibt (ebd.):

Ac per hoc prima illa naturae propter se ipsa existimat expetenda ipsamque virtutem, quam doctrina inserit velut artem vivendi, quae in animae bonis est excellentissimum bonum.

sequitur illud, ut animadvertamus qui simus ipsi, ut nos, quales oportet esse, servemus. sumus igitur homines. ex animo constamus et corpore, quae sunt cuiusdam modi. nosque oportet, ut prima appetitio naturalis postulat, haec diligere constituereque ex his finem illum summi boni atque ultimi. fin. 5,34 Deinceps videndum est, quoniam satis apertum est sibi quemque natura esse carum, quae sit hominis natura. id est enim, de quo quaerimus. atqui perspicuum est hominem e corpore animoque constare, cum primae sint animi partes, secundae corporis.

⁶¹⁷ Vgl. auch §32 Ende: *quo modo igitur evenit ut hominis natura sola esset, quae hominem relinqueret, quae oblivisceretur corporis, quae summum bonum non in toto homine, sed in parte hominis poneret?* §41 in qua (scil. in natura hominis) *si nihil est praeter rationem, sit in sua virtute finis bonorum; sin est etiam corpus, ista explanatio naturae* (d.h. die Erkenntnis der wirklichen Natur) *nempe hoc effecerit, ut ea, quae ante explanationem tenebamus, relinquamus.*

⁶¹⁸ Siehe oben S. 172.

⁶¹⁹ Siehe dazu oben S. 176

Während sich also zunächst die Einteilung nach Körper und Geist mit der Einteilung der Teloslehren zu decken scheint, werden an dieser Stelle Tugend und Geist nicht mehr direkt gleichgesetzt, sondern vielmehr die Tugend nur als ein herausragendes Gut innerhalb der Geistesgüter bezeichnet.⁶²⁰ Ob Varro hier nur vage formuliert hat, ob Augustin den Zusammenhang verkürzt (oder verzerrt) wiedergegeben hat, mag offen bleiben. Ein wirklicher Widerspruch besteht jedenfalls nicht, da, wie wir gesehen haben, die „niedereren“, in der Wesenshierarchie unterhalb der Vernunft angesiedelten Geistesgüter sehr wohl zur Körperseite des Menschen gerechnet werden können; auch die anonyme Doxographie bei Stobaios stellt ja beide Einteilungsprinzipien nebeneinander und behauptet, sie hätten dieselbe Bedeutung.⁶²¹ Das Telos des Menschen jedenfalls, so die Argumentation sowohl Varros wie des Antiochos, müsse innerhalb der drei möglichen Grundformen bei der kombinierten Stufe, dem γένος μικτόν angesetzt werden, da weder die reine *virtus* noch die ersten naturgemäßen Dinge allein die volle Natur des Menschen ausmache, sondern erst beides zusammen.

4.3.2 Die Epikurkritik

4.3.2.1 Epikur als Philosoph des Körpers

Gleich ob man in der Diskussion um die Bewertung von Geist und Körper, *virtus* und *voluptas* den stoischen oder den „altakademisch-peripatetischen“ Standpunkt einnimmt: Das Opfer ist immer Epikur. Er erscheint innerhalb des Schemas *animus - corpus - utrumque* bzw. *ratio* (λόγος) - „vorrationales Streben“ (ὄρμη) - „Kombination beider“ als Philosoph, der den Körper bzw. den irrationalen Teil des Menschen (den er mit den Tieren gemeinsam hat) als höchsten Wert ansetzt. Seine Telosdefinition wird somit bezogen auf ein anthropologisches Modell, das in seinen allgemeinsten Zügen einen vagen *consensus* stoischer, platonischer und peripatetischer Philosophie bildet, während man sich auf die Voraussetzungen, von denen Epikur ausging, erst gar nicht einläßt. Das Schema der Teloslehre und philosophische Systematik, auf der es aufbaut, wird daher auch zu einem Instrument der Epikurkritik.

Man hat diesen systematischen Ansatz innerhalb der antiken Epikurkritik bisher nie herausgearbeitet,⁶²² und zwar wohl deshalb nicht, weil die daraus resultie-

⁶²⁰ Siehe auch oben S. 178.

⁶²¹ Siehe oben S. 143f. Zeller III,1, S. 695, Anm. 1, der den Wechsel bei der Zuordnung von Geist und Körper sehr wohl bemerkte, spricht hier zu Unrecht von einer „Ungenauigkeit“; es handelt sich höchstens um eine Unschärfe der Formulierung.

⁶²² Eine umfassende Untersuchung der antiken Epikurkritik gibt es nicht. Die zahlreichen Arbeiten über Ciceros Verhältnis zu Epikur und zum zweiten Buch *de finibus* (siehe oben S. 101f) gehen auf die Systematik der Teloslehre entweder gar nicht oder nur oberflächlich ein; die Untersuchungen zur *divisio Carneadea* (siehe oben Anm. 499) behan-

renden Vorwürfe gegen Epikur - Fehlen der Tugend, Überbewertung des Körpers, Nachgeben gegenüber dem Triebleben, Herabziehen des Menschen auf die Stufe der Tiere, Empfehlung des blanken Egoismus - sich ganz leicht auch als trivialethische Polemik, rhetorische Verzerrung oder, wenn man schon an philosophische Kritik im eigentlichen Sinne denkt, als Verwendung von ganz unspezifischen philosophischen Allgemeinplätzen erklären lassen. Daß die antike Epikurkritik auch hieran anknüpft, soll gar nicht geleugnet werden. Doch gerade die hier untersuchten Schemata der Teloslehre zeigen mit einigen ergänzenden Quellen deutlich, daß die gegen Epikur erhobenen Vorwürfe sehr wohl auch in der aktuellen philosophischen Diskussion der Zeit eine systematische Begründung erfuhren. Mit anderen Worten: Die Epikurkritik, soweit sie sich innerhalb der schematischen Einteilung der Teloslehren bewegt, richtet sich im Grunde gar nicht direkt gegen Epikur, sondern gegen die Position, die man ihm in diesem System der Telosformeln - mit allen systematischen Implikationen - zugewiesen hatte.

Ein erster typischer Angriffspunkt, der sich hieraus ergibt, ist die Charakterisierung Epikurs als Philosoph des Körpers bzw. des „irrationalen Triebes“. Natürlich geht Epikur im Rahmen seiner Physik von der Körpurnatur aller Dinge aus; auch bestimmt er tatsächlich das *summum bonum* des Menschen aus der (sinnlichen) Wahrnehmung.⁶²³ Aber erst wenn man, wie dies in der Einteilung der Teloslehren geschieht, diese Grundlegung der Ethik auf einen Leib-Seele-Dualismus letztlich platonischer Herkunft bezieht, ergibt sich eine pejorative Wertung.

In klarem Zusammenhang mit der pauschalen Dreiteilung der Telosformeln in *virtus - voluptas - utrumque* steht diese Wertung im Lucullus. Cicero spricht zunächst davon, daß die Lust etwas Tierisches sei (§139):

deln umgekehrt die Epikurkritik nicht (Ausnahme: Lévy 1984; siehe dazu Anm. 613); zu Ciceros Epikurkritik vgl. auch ders. [1992] S. 424-434). Die ausgezeichnete Darstellung der christlichen Auseinandersetzung mit Epikur durch W. Schmid (RAC V, 1962, Sp. 774-819) bietet viel Material, das auch im Hinblick auf die ältere pagane Epikurkritik von Interesse ist; die spätantiken Zeugnisse sind jetzt am besten bei Criscuolo gesammelt und interpretiert. Vgl. weiterhin die detaillierte Arbeit von Di Marco, in der u.a. die Bezeichnung Epikurs als „Schwein“ untersucht wird; einiges findet sich auch bei E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florenz 1936. Zu der wichtigen Arbeit von Schweizer s. unten Anm. 627. Relativ am besten erforscht ist noch die Epikurkritik Plutarchs (von dem eben, sieht man von Cicero ab, allein antiepikeureische Schriften überhaupt erhalten sind); vgl. etwa Hella Adam, *Plutarchs Schrift Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, Amsterdam 1974 (Studien zur antiken Philosophie 4); K. A. Zacher, *Plutarchs Kritik an der Lustlehre Epikurs. Ein Kommentar zu Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, Kap. 1-8, Königstein/Taunus 1982 (Beiträge zur Klassischen Philologie 124). Wenig hilfreich ist die Arbeit von A. Obstoi, *Seneca und Epikur. Untersuchungen zu Senecas Verhältnis zur epikureischen Philosophie*, Diss. Hannover 1989.

⁶²³ Dazu zuletzt Erler (1994), S. 154f.

verum tamen video, quam suaviter voluptas sensibus nostris blandiatur. labor eo, ut adsentiar Epicuro aut Aristippo: revocat virtus vel potius reprendit manu, pecudum illos motus esse dicit, hominem iungit deo.

Darauf folgt die Zuordnung von Geist und Körper (daß nur Aristipp, nicht Epikur genannt ist, macht hier keinen sachlichen Unterschied):

Possum esse medius, ut, quoniam Aristippus quasi animum nullum habeamus corpus solum tuetur, Zeno quasi corporis simus expertes animum solum conplectitur, ut Calliphontem sequar ...

Von „Philosophen des Körpers“ spricht Cicero jedoch bereits in *De legibus* und meint damit, wie seine Formulierung deutlich zeigt, die Epikureer (1,39):

Sibi autem indulgentes, et corpori deservientes, atque omnia, quae sequantur in vita, quaeque fugitant, voluptatibus et doloribus ponderantes, etiam si vera dicunt (nihil enim opus est hoc loco litibus), in hortulis suis iubeamus dicere.

Knapp und prägnant ist die Gegenüberstellung *Tusc. 3,50: Mihi summum in animo bonum videtur, illi (Epicuro) autem in corpore, mihi in virtute, illi in voluptate*; *Tusc. 1,75* wird gar die *voluptas* ganz pauschal mit dem Körper gleichgesetzt: *nam quid aliud agimus, cum a voluptate, id est a corpore ... sevocamus animum...* *De finibus 3,1* stellt Cicero, wo er das Ergebnis der Epikurkritik des zweiten Buches zusammenfaßt, die *dulcedo corporis* zusammen mit der *voluptas* der *gravitas et constantia animi* und der *virtus* gegenüber.

Als „tierisches Prinzip“ erscheint die *voluptas* Epikurs neben der gerade genannten Stelle *Luc. 139* noch in den *Academici libri*⁶²⁴ sowie, besonders deutlich, am Schluß der Rede gegen Epikur im zweiten Buch *de finibus* (2,109):

Quare aliud aliquid, Torquate, hominis summum bonum reperiendum est, voluptatem bestiis concedamus, quibus vos de summo bono testibus uti soletis.

Auch an den bereits genannten Stellen bei Varro, in der anonymen Doxographie bei Stobaios, bei Plotin und Augustin⁶²⁵ ist vorauszusetzen, daß in der Gegenüberstellung von Seele und Körper der letztere eine niederere, schlechtere Seinschicht darstellt und die Zuordnung der Telosformeln bereits implizit eine Wertung enthält.

Für die Einteilung nach rationalem und irrationalem Seelenteil bietet Poseidonios auf der Basis der Lehre von der Oikeiosis das Modell für eine analoge Zuordnung Epikurs. Poseidonios setzt bekanntlich in platonischer Weise drei Seelenteile an, ein ἐπιθυμητικόν, ein θυμοειδές und ein λογιστικόν (wobei diese drei Teile auch pauschal auf eine Zweiteilung in vernünftigen und unvernünftigen Seelenteil reduziert werden können).⁶²⁶ Jedem Seelenteil wird dann eine eigene Oikeiosis - besser sollte man vielleicht sagen: Stufe der Oikeiosis -

⁶²⁴ Acad. post. 6 (*Epicurei*) *pecudis enim et hominis idem bonum esse censent.*

⁶²⁵ Siehe oben S. 142ff.

⁶²⁶ Siehe dazu oben Anm. 464.

zugeordnet und diese dann wiederum den verschiedenen ethischen Schulen zugewiesen (Fr. 160 EK = 412 Theiler):

Τρίων οὖν τούτων ἡμῖν οἰκειώσεων ὑπαρχουσῶν φύσει κατὰ ἕκαστον τῶν μωρίων τῆς ψυχῆς εἶδος, πρὸς μὲν τὴν ἡδονὴν διὰ τὸ ἐπιθυμητικόν, πρὸς δὲ τὴν νίκην διὰ τὸ θυμοειδές, πρὸς δὲ τὸ καλὸν διὰ τὸ λογιστικόν. Ἐπίκουρος μὲν τὴν τοῦ χειρίστου μωρίου τῆς ψυχῆς οἰκείωσιν ἐθεάσατο μόνον...

„Es gibt also bei uns (*d.h. im Menschen*) drei Formen der Oikeiosis entsprechend den drei Formen der Seelenteile, zur Lust durch das ἐπιθυμητικόν, zum Siegen durch das θυμοειδές und zum honestum durch das λογιστικόν. Epikur hat nur die Oikeiosis des untersten Seelenteiles in Betracht gezogen ...“

Die Stoiker, so Poseidonios weiter, kennen nur die Oikeiosis der Vernunft, während allein die παλαιοί alle drei Formen der Oikeiosis entsprechend der wahren Natur des Menschen verbinden. Damit liegt hier der Struktur nach das dreiteilige Schema der Telosformeln zugrunde; die Argumentation ist im übrigen dieselbe wie bei Antiochos von Askalon: Beide werfen Epikur und der orthodoxen Stoa eine einseitige Berücksichtigung der menschlichen Natur vor, einmal nur der körper- und triebhaften Seite, beim anderen Mal nur des Geistes und hier wieder nur des vernünftigen Teiles; wie Antiochos lobt auch Poseidonios die „Alten“ (die alten Akademiker?) dafür, daß sie allein alle Teile der menschlichen Natur berücksichtigt hätten.

Wenn Plutarch, Maximus von Tyros und Philon von Epikur immer wieder als einem „Philosoph des Fleisches“ sprechen,⁶²⁷ so handelt es sich nicht (nur) um eine böswillige Verzerrung oder einen unverbindlichen Topos der Epikurkritik, sondern um Reflexe von systematischen Konstruktionen, die in der Tradition dieser Einteilung der Teloslehren stehen. Es zeichnet sich ab, daß die spätere christliche Einstellung gegenüber Epikur, bei der, wie Wolfgang Schmid⁶²⁸ formuliert hat, „die Position des epikureischen Denkens geradezu ein Modell abgibt, an dem das Wesen des ‚homo carnalis‘ abzulesen ist,“ einen breiteren Hintergrund bereits in der hellenistischen und frühkaiserzeitlichen Philosophie besitzt, als man bisher annehmen konnte.⁶²⁹

⁶²⁷ Eine gute Sammlung von Stellen bei Cicero, Plutarch, Epiktet, Mark Aurel, Maximus v. Tyros, Alkinoos (Albinos) und Philon v. Alexandrien bietet Schweizer. Die systematische Einteilung der Teloslehre und kommt hier allerdings nicht in den Blick.

⁶²⁸ RAC V, 1962, Sp. 779.

⁶²⁹ Schmid (wie vor. Anm.) spricht davon, daß es dafür „hier und da Ansätze im paganen Bereich gab,“ und verweist auf die pauschale Verwendung des Begriffes Ἐπικουρεῖον im Sinne von „utilitaristisch“ bei Cic. fam. 3,9,2 (zitiert unten S. 199). Ebd. Sp. 795 wundert er sich darüber, daß Epikur bei Augustin nicht nur in den „klischeehaften“ *sermones*, sondern auch in der philosophisch anspruchsvolleren Epistel 118 als Philosoph der körperlichen Lust abgewertet wird. Der Grund liegt eben darin, daß dieser Vorwurf gar kein Klischee ist, das nur bei den Ungebildeten in Geltung war, sondern auch in der eigentlich „fachphilosophischen“ Auseinandersetzung erhoben und systematisch ausgeführt wurde.

Aus dieser pauschalen Zuordnung Epikurs zu Körper und Trieb ergibt sich eine gerade für Ciceros Epikurkritik wichtige Folge: Auf die Lust als spezifisches Telos der epikureischen Philosophie kommt gar nicht mehr so viel an. Was sich nämlich gegen Epikur als „Philosoph des Körpers“ sagen läßt, dies gilt in gleicher Weise für alle anderen Philosophen, welche das *summum bonum* des Menschen im Bereich des Körpers ansetzen, im Rahmen der *divisio Carneadea* also für Hieronymos (Schmerzfreiheit) und „Karneades“ (*prima naturalia*);⁶³⁰ gerade für die letzte Formel bezeugt Varro ausdrücklich, daß mit ihr die „Körpergüter“ zum Telos erhoben seien (Fr. 483 Büch.):⁶³¹ *unam enim viam Zenona moenisse duce virtute; hanc esse nobilem, alteram Carneadem desubulasse, bona corporis secutum*. Chrysipp hatte, wie Cicero berichtet, den Unterschied zwischen *voluptas* im engeren Sinne, *vacuitas doloris* und den *prima naturalia* als allgemeinstes, umfassendes Ziel des ersten Strebens für unerheblich gehalten und für die Bewertung der Telosformeln nur die drei Grundformen *voluptas* (pauschal) - *honestas* - *utrumque* übriggelassen;⁶³² in ähnlicher Weise behauptet später Varro, die *voluptas* und die *vacuitas doloris* als Ziel stellten gegenüber den *prima naturalia* keine wirklich eigenständige Varianten dar.⁶³³ Die Hauptstoßrichtung der antiepikureischen Argumentation, soweit sie sich innerhalb dieser Systematik der Teloslehre bewegt, richtete sich nicht speziell gegen die *voluptas* als Telos,⁶³⁴ sondern gegen die Bestimmungen, die mit der Einordnung auf die „Körperseite“ des dualistischen Schemas gegeben waren.

Deutlich kommt dies bei der Bewertung der Telosformeln zum Ausdruck, die im fünften Buch *de finibus* auf das Referat der *divisio Carneadea* folgt. Wie zu erwarten, lehnt Piso alle Formeln außer der der „Alten Akademie und des Peripatos“ ab.⁶³⁵ Dabei genügt ihm aber bezeichnenderweise dasselbe Argument sowohl gegen *voluptas*, *vacuitas doloris* und *prima naturalia* als Telos, d.h. gegen die Positionen von Aristipp/Epikur, Hieronymos und „Karneades“ (5,21):

⁶³⁰ Die dieser ursprünglich natürlich nur zu dialektischem Zweck im Rahmen seiner Stoakritik verteidigt hatte; siehe oben S. 22 mit Anm. 57. Hier geht es um die ihm zugewiesene Position im Telos-Schema, nicht um die Philosophie des Karneades.

⁶³¹ Siehe oben S. 172.

⁶³² Siehe oben S. 153.

⁶³³ Siehe oben S. 176.

⁶³⁴ Natürlich läßt sich auch Cicero die Argumente, die sich speziell daraus ergaben, daß Epikur nur die Lust, nicht allgemein die *prima naturalia* zum Telos erhoben hatte, nicht entgehen, so *fin. 2,34 in his primis naturalibus voluptas insit necne, magna quaestio est. nihil vero putare esse praeter voluptatem, non membra, non sensus, non ingenii motum, non integritatem corporis, non validitatem summae mihi videtur inscitiae*; weiterhin 2,114: *Quid? Si in ipso corpore multa voluptati praeponenda sunt, ut vires, validudo, velocitas, pulchritudo, quid tandem in animis censes?* Doch das sind nicht die zentralen Argumente und sie stehen auch nicht an den zentralen Stellen des zweiten Buches *De finibus*.

⁶³⁵ Um eine eindeutige Stellungnahme zur Stoa drückt er sich §22 mit einer ausweichenden Formulierung.

Sed quoniam non possunt omnia simul dici (d.h. es können nicht alle Telosformeln der *divisio* gleichzeitig wahr sein) haec in praesentia nota esse debebunt, voluptatem semovendam esse, quando ad maiora quaedam, ut iam apparebit, nati sumus. de vacuitate doloris eadem fere dici solent, quae de voluptate ... nec vero alia sunt quaerenda contra Carneadeam illam sententiam. quocumque enim modo summum bonum sic exponitur, ut id vacet honestate, nec officia nec virtutes in ea ratione nec amicitiae constare possunt.

Noch deutlicher zeigt das zweite Buch *De finibus*, daß die Epikurkritik Ciceros sich nicht speziell gegen die Lust richtet. Im Zentrum der gegen Epikur gerichteten Rede steht die *certatio virtutis et voluptatis* §44ff. In ihr geht es um die Frage, ob das *honestum* an sich, *propter se*, zu erstreben sei (also das *summum bonum* oder doch ein Teil davon ist) oder nur, wie Epikur behauptet hatte, als Mittel zur Erlangung von Lust; die Fragestellung entspricht hier ganz der Einteilung, die Varros Version der *divisio Carneadea* prägt und nach der die *virtus* zwar in jeder Philosophie erstrebt wird, jedoch bei manchen Philosophen *per se*, bei manchen nur um anderer, höherer Ziele willen.⁶³⁶ Das Gewicht liegt hier ganz auf der Frage nach der Stellung der Tugend. Auf die Lust speziell als Gegenpol kommt nicht viel an; die Argumentation richtet sich gleichermaßen gegen alle Philosophen, die verneinen, daß das *honestum propter se* zu erstreben sei, also auch gegen Hieronymos und „Karneades“⁶³⁷.

Diese Pauschalisierung der epikureischen Position bildet die Voraussetzung dafür, daß das Telos Epikurs gerade in dieser *certatio virtutis et voluptatis* unterschiedslos bald *voluptas*, bald *utilitas* genannt wird.⁶³⁸ Der zweite Begriff bezeichnet hier umfassend die Summe aller Körpergüter bzw. den Gewinn, den der Mensch aus ihrem Besitz hat. Eine spätere Stelle im selben Buch bestätigt dies ausdrücklich: Zu Epikurs Lebensziel, so Ciceros Vorwurf §74, könne man sich gar nicht öffentlich bekennen. Und dies liege nicht nur am üblen Klang des Wortes *voluptas* (§76):

Dic in quovis conventu te omnia facere, ne doleas. si ne hoc quidem satis ample, satis honeste dici putas, dic te omnia et in isto magistratu et in omni vita utilitatis tuae causa facturum, nihil nisi quod expediat, nihil denique nisi tua causa: quem clamorem conditionis aut quam spem consulatus eius, qui tibi (*d.h. dem Epikureer Torquatus*) paratissimus est, futuram putas?

Wir erhalten also die Reihe *voluptas - non dolere - utilitas (sua causa facere)*. Die Einteilung der *divisio Carneadea* vor Augen, legt es sich nahe, diese Reihe

⁶³⁶ Damit sei nicht behauptet, daß ein exklusiver Zusammenhang gerade der *certatio virtutis et voluptatis* mit der Einteilung Varros besteht; es kommt hier nur darauf an zu zeigen, daß die Frage, ob das *honestum* an sich oder *propter voluptatem* erstrebt werde, in der Diskussion der Teloslehre einen zentralen Platz einnahm.

⁶³⁷ Ich setze den Namen hier und im folgenden in Anführungszeichen um klarzustellen, daß es hier nicht um die Philosophie des Karneades selbst geht; siehe dazu oben Anm. 630.

⁶³⁸ Siehe oben S. 140.

mit den drei Zielen des ersten Strebens nach *voluptas*, *vacuitas doloris* und *prima naturalia* zu identifizieren und somit im Streben nach *utilitas* die Telosformel des „Karneades“ zu sehen, d.h. das Streben nach allen ersten naturgemäßen Dingen. Angesprochen bzw. angegriffen wird jedoch in allen drei Fällen der Epikureer Torquatus. Die Position Epikurs wird von Cicero hier zusammengenommen mit der des Hieronymos und des „Karneades“, und möglich wird dies, weil sich die Argumentation ganz allgemein gegen die „untere Hälfte“ der mehrteiligen *divisio Carneadea* richtet, nicht speziell gegen die Lust.

4.3.2.2 Epikur als Philosoph des Egoismus

Die Gleichsetzung von Epikurs Lehre mit einem vordergründigen Utilitarismus, auf die wir zuletzt gestoßen sind, bedarf noch einer genaueren Untersuchung. Es ist auffällig, daß der Vorwurf des Egoismus gerade bei Cicero eine ganz prominente Rolle spielt, während der von Epikur gepredigte Rückzug vom politischen Engagement, entgegen einer wieder geäußerten Ansicht,⁶³⁹ gar nicht so häufig thematisiert wird. Gerade die Epikurkritik des zweiten Buches *De finibus* zeigt dies sehr deutlich. Der Epikureer Torquatus, so ergibt sich nämlich aus dem fiktiven Dialogdatum 50 v. Chr., bewirbt sich zu dem Zeitpunkt, an dem das Gespräch stattfindet, gerade um die Prätur. Man würde nun erwarten, daß Cicero in seiner Gegenrede darauf verweist, wie hiermit das Gebot des λάθε βιώσας verletzt sei. Nichts dergleichen geschieht; Cicero erwähnt die politische Tätigkeit des Torquatus zwar ausdrücklich, aber er tut dies (§75), wie wir soeben bereits gesehen haben, nur, um ihm vorzuwerfen, daß er sich zu seiner Philosophie ja gar nicht öffentlich bekennen könne, gleich ob man sein *summum bonum* nun konkret als *voluptas* oder allgemeiner als *utilitas*, als programmatischen Egoismus fasse.⁶⁴⁰

Nun kann das Zurücktreten des λάθε βιώσας damit zusammenhängen, daß in Rom damals zahlreiche Epikureer tatsächlich in führenden politischen Positionen tätig waren⁶⁴¹ und dies offensichtlich nicht als Widerspruch zu ihrem philosophi-

⁶³⁹ Vgl. etwa Fuhrmann S. 40f; Grimal S. 450.

⁶⁴⁰ Siehe das Zitat von §76 oben S. 196. Ein ähnlicher Gedanke, nur umgekehrt gewendet, findet sich bei Plutarch: Wenn die Epikureer nicht die χρεία als oberstes Ziel ansetzen, bräuchten sie kein λάθε βιώσας (*De latenter vivendo* 4, 1129b): ἐὰν δέ τις ἐν μὲν φυσικοῖς θεὸν ὑμνῆ καὶ δίκην καὶ πρόνοιαν, ἐν δ' ἠθικοῖς νόμον καὶ κοινωνίαν καὶ πολιτείαν, ἐν δὲ πολιτεία τὸ καλὸν ἀλλὰ μὴ τὴν χρείαν, διὰ τί λάθη βιώσας;

⁶⁴¹ Erinnert sei nur an Piso, Cassius und Trebatius; auch ein epikureisches Bekenntnis Cäsars wird seit langem diskutiert (ohne daß, wie ich meine, bisher endgültig überzeugende Argumente beigebracht wurden). Nachweise bietet am umfassendsten Catharine J. Castner, *Prosopography of Roman Epicureans from the second century B.C. to the second century A.D.*, Frankfurt/M. usw. 1990 (*Studien zur Klassischen Philologie* 34); vgl. auch A. Momigliano, *Rez. zu: Farrington, Science and Politics in the Ancient world*, *JRS* 31 (1941), S. 149ff (Wiederabdruck: *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Rom 1960, S. 375ff [*Storia letteratura* 77]); H. Jones, *The Epicurean tradition*, London / New

schen Bekenntnis verstanden haben. Auch in der Exposition der epikureischen Ethik im ersten Buch *De finibus* spielt der Verzicht auf politische Tätigkeit keine Rolle.⁶⁴² Es spricht einiges dafür, daß zu Ciceros Zeit die Epikureer selbst ihre Lehre im Hinblick auf die römischen Anhänger leicht umakzentuiert und der öffentlichen Tätigkeit darin ein festeres theoretisches Fundament gegeben haben.⁶⁴³

Dies erklärt aber noch nicht, wieso dann in der Epikurkritik der Vorwurf des Egoismus eine so zentrale Rolle bekommt. Immer wieder setzt Cicero Epikureismus und Egoismus geradezu gleich. In der *certatio virtutis et voluptatis*, dem Kernstück der Epikurkritik in *De finibus*, ersetzt Cicero die epikureische *voluptas* nicht nur mehrmals durch *utilitas*, sondern spricht auch offen von Egoismus als Grundprinzip Epikurs: Bereits die als Gegenentwurf zu Epikurs Auffassung der *honestas* gedachte Erläuterung des *honestum* 2,45 stellt die soziale Verpflichtung des Menschen in den Mittelpunkt und zitiert hierfür eine (von Cicero öfter verwendete) Stelle aus dem 10. (pseudo-)platonischen Brief (358A), wonach der Mensch *non sibi ... soli... sed patriae, sed suis* geboren sei und nur ein kleiner Teil seiner Zweckbestimmung für ihn selbst übrigbleibe. Der sich anschließende Nachweis, daß die Tugenden *per se* zu erstreben seien, betont gleichfalls die altruistische Ausrichtung der *virtus*. Das ist bei der *iustitia* (§52ff) nicht weiter auffällig, da die Gerechtigkeit eben die soziale Tugend *par excellence* ist. Auffällig ist jedoch, daß auch die Beispiele für die Tapferkeit so ausgewählt sind, daß der Einsatz für den Staat bzw. das altruistische Ziel des Handelns betont werden (§60):⁶⁴⁴

Utrum autem censes, Torquate, imperiosum illum si nostra verba audiret, tuamne de se orationem libentius auditorum fuisse an meam, cum ego dicerem nihil eum fecisse sua causa omniaque rei publicae, tu contra nihil nisi sua?

York 1989, S. 62ff (The invasion of Italy).

⁶⁴² Dagegen geht Cato im dritten Buch *De finibus* bei der Exposition der stoischen Ethik auf die Verpflichtung zum selbstlosen politischen Einsatz §64f sehr wohl ein.

⁶⁴³ So Erler (1992) S. 315. Er geht aus von Plut. *De tranqu. animi* 465F (=Fr. 555 Us.), wonach bereits Epikur selbst öffentliche Tätigkeit zugestanden habe, wenn man sich durch seine persönliche Veranlagung dazu gedrängt fühle; eine noch weitergehende Anerkennung des Strebens nach Ruhm (was dann zu einer öffentlichen Tätigkeit führen kann) sieht Erler dann in einem Fragment aus Philodems *De adulatione* ausgedrückt (PHerc. 222, Col IV, 5ff, publiziert von T. Gargiulo, PHerc. 222: *Filodemo sull'adulazione*, CErc. 11, 1981, S. 103-127): ἡ δόξα τοίνυν χάριν ἀσφαλείας ἐδιώχθη κατὰ φύσιν, ἦν ἔξεστιν ἔχειν καὶ ἰδιώτῃ καὶ φιλοσόφῳ, κακίας δ' οὐ πάσης, ἐν αἷς ἡ κολακεία πρωταγωνιστεῖ καὶ μείζονά γ' ἀδοξίαν αἰκεῖ περιτίθησιν ὅταν εὐδοξίαν ἀποτελεῖν προσδοκᾶται.

⁶⁴⁴ Man vergleiche diesen Abschnitt mit den Ausführungen über die Tapferkeit in der nikomachischen Ethik des Aristoteles 1115a5ff und in *De officiis* 1,61ff, wo Cicero wohl mehr dem Panaitios folgt: Das Motiv des edlen Ruhms als Lohn für Tapferkeit, das vor allem bei Aristoteles eine große Rolle spielt, fehlt in *De finibus* völlig, während umgekehrt die beiden anderen Texte den Gegensatz zwischen egoistischem und altruistischem Handeln nicht eigens ausformulieren. Vgl. hierzu bereits Lévy (1992), S. 427f mit Anm. 157.

Noch bemerkenswerter ist der Schluß des Abschnittes. Hier führt Cicero nach dem Durchgang durch die Einzeltugenden den Dialogpartner Torquatus und sich selbst als Beispiele wahrer *virtus* an und setzt dabei den Gegensatz von Altruismus und Egoismus geradezu als Schlußpunkt unter die gesamte *certatio virtutis et voluptatis* (§62):

Quo quidem auctore (scil. dem Vater des Gesprächspartners Torquatus) nos ipsi ea gessimus, ut omnibus potius quam ipsis nobis consuluerimus.

Neben der Epikurkritik in *De finibus* zeigen vor allem drei Briefstellen, wie Cicero ganz pauschal Epikurs Lehre als Lehre des Egoismus versteht. Als im Jahre 53 Trebatius Epikureer wurde, wirft ihm Cicero vor (*Fam.* 7,12,2):

Sed quonam modo ius civile defendes, cum omnia tua causa facias, non civium? ubi porro illa erit formula fiduciae ‚ut inter bonos bene agier oportet‘? quis enim <bonus> est qui facit nihil nisi sua causa? quod ius statues ‚communi dividendo‘, cum commune nihil possit esse apud eos qui omnia voluptate sua metiuntur?

Als Appius Claudius Pulcher sich im Jahre 50 sichere Hoffnung auf einen Triumph machen konnte, gratulierte ihm Cicero mit folgenden Worten (*Fam.* 3,9,2):

Ego etsi ipse ita iudicabam et fiebam crebro a meis per litteras certior, tamen maximam laetitiam cepi ex tuis litteris de spe minime dubia et plane explorata triumphi tui: neque vero ob eam causam quo ipse facilius consequeretur - nam id quidem Ἐπικουρείον est - sed mehercule quod tua dignitas atque amplitudo mihi est ipsa cara per se.

Wenige Monate später schreibt er an Atticus, der an seinem Familienleben viel Freude fand (*Att.* 7,2,4):⁶⁴⁵

Filiola tua te delectari laetor et probari tibi φυσικὴν esse τὴν <στοργὴν τὴν> πρὸς τὰ τέκνα. Etenim, si haec non est, nulla potest homini esse ad hominem naturae adiunctio, qua sublata vitae societas tollitur. ‚Bene eveniat‘, inquit Carneades, spurce, sed tamen prudentius (prudentius?) quam Lucius noster (d.h. Lucius Torquatus, der epikureische Gesprächspartner in *De finibus*) et Patron, qui cum omnia ad se referant, numquam quidquam alterius causa fieri putent, et cum ea re bonum virum oportere esse dicant ne malum habeat, non quo id natura rectum sit, non intellegunt se de callido homine loqui, non de bono viro.

In der Rede *Pro Sestio* gehört zur Charakteristik des Epikureers Piso auch die egoistische Zielsetzung (§23): *eosdemque* (scil. die Epikureer) *praeclare dicere aiebat sapientis omnia sua causa facere*. In *De officiis* gesteht Cicero den Epikureern zunächst zu, sie könnten mit ihrer Lehre die Tugenden der *prudentia*, *fortitudo* und *temperantia* allenfalls noch begründen, nicht mehr aber die soziale Tugend der *iustitia* (3,118): *Iustitia vacillat vel iacet potius omnesque eae virtutes, quae in communitate cernuntur et in societate generis humani*.⁶⁴⁶ Ganz ähn-

⁶⁴⁵ Der Text ist in vielem unsicher; die vorliegende Interpretation ist jedoch davon nicht betroffen.

⁶⁴⁶ Siehe dazu auch oben Anm. 367 zu S. 108.

lich steht im Lucullus bei der Diskussion der Dreiteilung *honestas - voluptas - utrumque* die altruistische Fähigkeit der Tugend im Vordergrund (§140):

Alteram (*scil.* voluptatem) si sequere, multa ruunt et maxime communitas cum hominum genere, caritas amicitia iustitia reliquae virtutes, quarum esse nulla potest nisi erit gratuita; nam quae voluptate quasi mercede aliqua ad officium impellitur, ea non est virtus sed fallax imitatio simulatioque virtutis.⁶⁴⁷

Die Verbindung des Gegensatzpaares *voluptas / virtus* mit der Gegenüberstellung von Egoismus und Altruismus knüpft zunächst an verbreitete Vorstellungen an, nach denen nur die Tugend, das Edle, altruistisch sein kann, während das Gewöhnliche, Gemeine im Menschen nach Lust und Vorteil strebt.⁶⁴⁸ Bei Aristoteles⁶⁴⁹ findet sich diese Unterscheidung zweier Grundformen deutlich bei der Diskussion der *φιλία* im neunten Buch der nikomachischen Ethik:⁶⁵⁰ Die Mehrzahl der Menschen strebt nach Geld, Ehre und sinnlicher Lust und wird daher *φιλαυτός* im schlechten Sinn genannt (1168b15-24); überhaupt scheint der minderwertige Mensch alles um seiner selbst willen zu tun (1168a31). Der wertvolle Mensch hingegen (*ὁ ἐπιεικής*) handelt um des *καλόν* und um des Freundes willen und läßt seine eigenen Interessen zurücktreten. Er ist auch bereit, für den Staat persönliche Opfer zu bringen, sogar den Verlust des Lebens hinzunehmen (1169a18ff) und strebt nicht nach einem langen, sondern nach einem moralisch gutem Leben: Ein Jahr edel zu leben (*καλῶς*) ist ihm lieber als viele Jahre des äußeren Glücks (*τυχεύοντως*). Und während sich die Schlechten von der Gier und dem irrationalen Teil der Seele leiten lassen (1168b20), wird der Edle in seinen Handlungen vom *νοῦς* bestimmt (1169a18).

Eine nicht unwichtige Rolle dürfte für Cicero das Vorbild des Demosthenes gespielt haben, bei dem der Begriff der *Philanthropia* häufig verbunden ist mit der Vorstellung eines gerechten, sich für den Staat und die anderen engagierenden Bürgers.⁶⁵¹ Hier finden sich für den Demosthenesbewunderer Cicero Rhetorik und Philosophie in einem ganz einfachen Sinne zusammen. In der ersten Rede gegen Aristogeiton (die Cicero sicher gekannt hat) ist die Gegenüberstellung von „schlechtem“ Egoismus und „gutem“ Altruismus geradezu als trivialethische Sentenz formuliert: (§24):⁶⁵²

⁶⁴⁷ Vgl. weiterhin auch leg. 1,41-43; 49-60; nat. deor. 1,122.

⁶⁴⁸ Vgl. zu diesem Fragenkomplex die reichen Stellenangaben Interpretationen bei Voigtländer, die allerdings für das Verständnis Ciceros nur am Rande von Interesse sind.

⁶⁴⁹ Zu entsprechenden Vorstellungen bei Platon siehe unten S. 204f.

⁶⁵⁰ Dazu z.B. C. Kuhn, *Aristotle and Altruism*, Mind 89, 1981 S. 20-40; A. Madigan, S.J., *Eth. Nic. 9,8: Beyond Egoism and Altruism?* in: *Aristotle's Ethics*, ed. by J. P. Anton and A. Preus, New York 1991, (*Essays in Ancient Greek Philosophy IV*), S. 73-94. Vgl. weiterhin Aristoteles EN 1,3 (1095b14ff) und 10,10 (1179b3ff).

⁶⁵¹ Vgl. Wright S. 186.

⁶⁵² A. Weische, *Ciceros Nachahmung der attischen Redner*, Heidelberg 1972, S. 83f sieht in diesem Satz das Vorbild für Sest. 100. Zu weiteren Nachwirkungen der Rede bei Cicero vgl. ebd. S. 68, 103, 117, 146-148.

Ἰταμὸν γὰρ ἢ πονηρία καὶ τολμηρὸν καὶ πλεονεκτικόν, καὶ τοῦναντίον ἢ καλοκαγαθία ἢ σῦχιον καὶ ὀκνηρὸν καὶ βραδὺ καὶ δεινὸν ἐλαττωθῆναι.

„Denn die Schlechtigkeit ist etwas Unverschämtes, draufgängerisch und auf Vorteil bedacht, die Wohlanständigkeit dagegen etwas Friedliches, Zurückhaltendes, bedächtig und kann es vertragen, auch einmal den Kürzeren zu ziehen.“

Wenn bei Cicero also Epikur als Philosoph des Egoismus erscheint, dann sind sicher auch solche allgemein verbreiteten Vorstellungen wirksam, nach denen Epikur pauschal als Philosoph des „Gewöhnlichen“ und „Niederen“ eingeordnet wurde. Darüber hinaus läßt sich jedoch die Zuordnung von Tugend (Vernunft) zu Altruismus sowie insbesondere die systematische Begründung des Egoismuskritikums gegenüber Epikur noch konkreter in der Philosophie zur Zeit Ciceros und insbesondere im Schema der Telosformeln verfolgen.

Zunächst sind zwei eng miteinander verwandte Stellen⁶⁵³ bei Cicero anzuführen, an denen die Fähigkeit, sozial zu denken und zu handeln, auf die *ratio* des Menschen bezogen wird. In *De finibus* gibt Cicero zu Beginn der *certatio virtutis et voluptatis* eine eigene Bestimmung des *honestum*, in der die Tugend ganz auf die *ratio* des Menschen, mit der er sich vor den Tieren auszeichne, bezogen wird. In diesem Zusammenhang heißt es (2,45):

Eademque ratio fecit hominem hominum adpetentem cumque iis natura et sermone et usu congruentem, ut profectus a caritate domesticorum ac suorum serpat longius et se implicet primum civium, deinde omnium mortalium societate atque, ut ad Archytam scripsit Plato (epist. 10, 358A), non sibi se soli natum meminerit, sed patriae, sed suis, ut perexigua pars ipsi relinquatur.

In *De officiis* wird die Sozialbindung des Menschen als eigentümliche Leistung des Menschen gegenüber der durch die ὀρμή gegebenen Selbstliebe deutlich abgehoben (1,11f):

Principio generi animantium omni est a natura tributum, ut se, vitam corpusque tueatur, declinet ea, quae nocitura videantur, omniaque, quae sint ad vivendum necessaria anquirat et paret ... Eademque natura vi rationis hominem conciliat homini et ad orationis et ad vitae societatem ingenerat imprimis praecipuum quendam amorem in eos, quos procreati sunt impellitque, ut hominum coetus et celebrationes et esse et a se obiri velit ob easque causas studeat parare ea, quae suppeditent ad cultum et ad victum, nec sibi soli, sed coniugi, liberis, ceterisque quos caros habeat tuerique debeat.

Auch in der Oikeiosis-Lehre des fünften Buches *De finibus* wird die Sozialfähigkeit des Menschen als Leistung der *ratio* gesehen; sie wird im Abschnitt über die *virtutes* (und die *virtus* ist ja nach Auffassung des Antiochos, der hier ganz der

⁶⁵³ Forschungsüberblick bei Giusta II, S. 136-142, der beide Stellen wie vieles andere auch (siehe Anm. 563) mit nicht überzeugenden Argumenten auf das ethische Kompendium des Areios Didymos zurückführt. Luck S. 56f setzt Antiochos als direkte Quelle an; da die zweite Stelle in *De officiis* steht, hat man jedoch natürlich auch an Panaitios als Vorlage gedacht. Die Quellenfrage sei hier nicht weiter verfolgt; wichtiger in unserem Zusammenhang ist die Übereinstimmung innerhalb des ciceronischen Werkes selbst.

Stoa folgt, nichts anderes als *rationis perfectio*) ausführlich besprochen (§§65-69), während sie im vorausgehenden Teil des Buches, der (bis §59) über die *ὁρμή* handelt, nicht erwähnt wird.

Daraus ist zunächst einmal ganz systematisch für die Einordnung Epikurs folgendes zu schließen: Wenn die Fähigkeit zur Gemeinschaft und zu altruistischem Handeln an die Tugend und damit an die Vollendung der *ratio* gebunden sind, dann ist die Lehre Epikurs, dessen Telos im Bereich des Irrationalen, Körperhaften (des γένος ἄλογον bzw. σωματικόν in der Terminologie der anonymen Doxographie) liegt, notwendigerweise egoistisch und bietet keine Begründung für altruistisches Verhalten.⁶⁵⁴

Daß man tatsächlich so gegen Epikur argumentiert hat, zeigt ausdrücklich noch die antike Diskussion der Oikeiosis-Lehre. Die Stoiker setzten zwei Arten der Oikeiosis an: Eine personale Oikeiosis, durch die der Mensch sich selbst zuwendet und fähig wird, das für ihn persönlich Richtige auszuwählen, und eine soziale Oikeiosis, durch die er Teil der Menschengemeinschaft wird.⁶⁵⁵ Nach stoischer Vorstellung vollzieht sich die soziale Oikeiosis dadurch, daß der Mensch durch allmähliche Einsicht in den Weltzusammenhang fähig wird, sich als dessen Teil zu begreifen, und deswegen eine Zuneigung zu allen Menschen als den ihm verwandten Gattungswesen entwickelt.⁶⁵⁶ Ihren Ursprung hat diese Zuwendung zum Mitmenschen ebenfalls bereits in der vor-rationalen *ὁρμή*, und zwar in der Liebe der Eltern zu ihren Kindern, die bereits die unvernünftigen Tiere zeigen.⁶⁵⁷ Die entscheidende Leistung, die über diese natürlichen Bindungen hinaus eine wirkliche Gemeinschaft aller Menschen schafft, wird jedoch erst von der *ratio* vollbracht; die soziale Oikeiosis ist also an den *λόγος* gebunden.

Es gibt für diesen letzten Punkt nur wenige ausdrückliche Zeugnisse, was jedoch angesichts der höchst spärlichen Überlieferung über die hellenistische Philosophie insgesamt nicht viel besagt. Am wichtigsten ist die Aussage eines an-

⁶⁵⁴ Zur Entwicklung der Zuneigung zu anderen Menschen bei den Stoikern vgl. zuletzt den Beitrag von Wright, der allerdings, da er sich ausschließlich mit der Stoa beschäftigt, auf die Zweiteilung in einen irrationalen und rationalen Teil der menschlichen Natur nur beiläufig eingeht; gerade diese Zweiteilung ist jedoch für die Epikurkritik im Teloschema wesentlich.

⁶⁵⁵ Zu dieser sozialen Oikeiosis und den damit verbundenen, z.T. noch ungelösten Problemen siehe Pembroke S. 121ff, Forschner S. 157ff, Görgemanns S. 181, Inwood (1983) S. 199ff, T. Engbert-Pedersen, *The Stoic Theory of Oikeiosis. Moral development and social interaction in early Stoic philosophy*. Aarhus 1990 (Studies in hellenistic civilization 2) S. 122ff, Mary W. Blundell, *Parental nature and Stoic οἰκείωσις*, *Anc. Phil.* 10, 1990, S. 221-242.

⁶⁵⁶ Bei Cicero hat diesen Gedanken vor allem Barbara Wicha verfolgt (*Der Mensch im Staat bei Cicero. Versuch einer Standortbestimmung des Menschen an Hand der staatsphilosophischen Werke*. Diss. Salzburg 1970 [masch.]), ohne allerdings auf die griechischen Quellen der Oikeiosis-Lehre einzugehen.

⁶⁵⁷ Forschner S. 156f; zur Liebe zwischen Eltern und Kindern als Keimzelle der sozialen Entfaltung vgl. Cicero fin. 3,62f = SVF III (Chrysipp), 340; fin. 2,45; 5,65.

onymen, auf Papyrus zum Teil erhaltenen Kommentars zum platonischen Theaitet. Man hat ihn früher in die Nähe des Platonikers Gaios und damit in das zweite nachchristliche Jahrhundert getan.⁶⁵⁸ In den letzten Jahren wurde jedoch verschiedentlich darauf hingewiesen, daß die in dieser Schrift kenntlichen Fragestellungen und philosophischen Lehren eher an eine wesentlich frühere Entstehungszeit, etwa des 1. Jahrhundert v. Chr. denken lassen;⁶⁵⁹ die Herausgeber der neuesten Textausgabe denken an das Ende dieses Jahrhunderts und damit an eine Zeit, die von Cicero gar nicht so weit entfernt ist.⁶⁶⁰ In ihr wird nun der Gegensatz von Selbstzuwendung und Zuwendung zu den Mitmenschen auf den Gegensatz von λόγος und ἄλογον bezogen (Col. V, Z. 36ff):⁶⁶¹

Ἡ μὲν γὰρ πρὸς ἑαυτὸν οἰκείωσις φυσικὴ ἐστὶν καὶ ἄλογος, ἡ δὲ πρὸς τοὺς πλησίον φυσικὴ μὲν καὶ αὐτή, οὐ μέντοι ἀνευ λόγου.

„Die Oikeiosis zu sich selbst geschieht von Natur aus und ohne Vernunft, die zu den Mitmenschen aber zwar auch von Natur aus, aber nicht ohne Vernunft.“⁶⁶²

Den wesensmäßigen Unterschied zwischen der natürlichen Liebe zu den Kindern, wie sie auch die Tiere haben, und der auf Vernunft gegründeten Sozialfähigkeit des Menschen drückt Plutarch aus (de am. prolog. 3, 495B/C):⁶⁶³

Ἡ γὰρ φύσις ... τοῖς μὲν ἀλόγοις τὸ πρὸς τὰ ἔγγονα φιλόστοργον ἀτελὲς καὶ οὐ διαρκὲς πρὸς δικαιοσύνην οὐδὲ τῆς χρείας πορρωτέρω προερχόμενον ἔδωκεν, ἄνθρωπον δέ, λογικὸν καὶ πολιτικὸν ζῶον, ἐπὶ δίκην καὶ νόμον εἰσάγουσα καὶ θεῶν τιμὰς καὶ πόλεων ἰδρύσεις καὶ φιλοφροσύνην, γειναῖα καὶ καλὰ καὶ φερέκαρπα τούτων σπέρματα παρέσχε τῆν πρὸς τὰ ἔγγονα χάριν καὶ ἀγάπησιν, ἀκολουθοῦσαν ταῖς πρώταις ἀρχαῖς.

„Die Natur gab ... den unvernünftigen Wesen die Anlage zur Kinderliebe nur in unvollkommener Form, nicht für die Ausbildung der Gerechtigkeit genügend, das Nützlichkeitsprinzip nicht übersteigend. Dem Menschen aber, dem vernunftbegabten und sozialen Lebewesen, den sie zu Recht und Gesetz führt, zur Verehrung der Götter, zu

⁶⁵⁸ So die ersten Herausgeber (Anonymer Kommentar zu Platons Theaitet (Papyrus 9782) nebst drei Bruchstücken philosophischen Inhalts Pap. N. 8; P. 9766. 9569), unter Mitwirkung von J. L. Heiberg bearbeitet v. H. Diels und W. Schubart, Berlin 1905 [Berliner Klassikertexte Heft II]); ebenso K. Praechter, *Zum Platoniker Gaios*, *Hermes* 51, 1916, S. 510-529.

⁶⁵⁹ H. Tarrant, *The date of Anon. in Theaetetus*, *CIQ* 33, 1983, S. 161-187, vgl. auch ders., *Scepticism or Platonism? ...* S. 67-69; übernommen von Hankinson S. 137. Zusammenfassung der Argumente und der Forschungsgeschichte bei Bastianini/Sedley S. 246ff.

⁶⁶⁰ Bastianini/Sedley S. 256.

⁶⁶¹ Zitiert z.B. von Pohlenz (1940) S. 34f; Moraux I, 322, Anm. 14; vgl. Wright S. 185.

⁶⁶² Auch Epiktet (diss. 1,19,13) sieht in der Überwindung des Egoismus ein besonderes Merkmal der rationalen Wesen: Καθόλου τε τοιαύτην <τὴν> φύσιν τοῦ λογικοῦ ζώου κατεσκεύασεν (scil. ὁ Ζεὺς), ἵνα μηδενὸς τῶν ἰδίων ἀγαθῶν δύνηται τυγχάνειν, <ἀν> μὴ τι εἰς τὸ κοινὸν ὠφέλιμον προσφέρηται (angeführt von Inwood [1983] S. 197. Seneca ep. 121,14, von Inwood in gleichem Zusammenhang angeführt, gehört nicht hierher).

⁶⁶³ Angeführt von Praechter (wie Anm. 658), S. 528.

Städtegründungen und freundschaftlichen Empfindungen, gab sie als edle, schöne und fruchtbringende Samen davon die Zuneigung und Liebe zu den Nachkommen, folgend den ersten Ursprüngen.“

Während also bei den unvernünftigen Tieren die Liebe zu den Nachkommen reiner Instinkt ist, der nicht bis zur Entfaltung der eigentlichen Tugend reicht, ist sie beim Menschen nur ein erster Anfang, der dann durch die Entwicklung der Vernunft zur Entfaltung gebracht wird.

In dieses Modell einer doppelten, d.h. einer egoistischen und einer altruistischen Oikeiosis hat man auch Epikur eingepaßt. Als Vertreter eines Telos, das sich aus den irrationalen Trieben des Menschen herleitet, eines Telos im γένος ἄλογον, spricht man ihm folgerichtig die soziale Oikeiosis ab. Der anonyme Kommentator des Theaitet, der die οἰκείωσις πρὸς τοὺς πλησίον an den λόγος des Menschen bindet,⁶⁶⁴ behauptet nämlich ausdrücklich, daß die Epikureer diese Form der Oikeiosis gar nicht kennen (Col. VI,41ff):

Διὰ τί γὰρ οὐ σῶζεται κατὰ τοὺς Ἐπικουρείους (scil. ἡ δικαιοσύνη)· εἴ τις αὐτῶν πυνθάνοιτο, φήσουσι, ὅτι οὐκ ἀπολείπουσι οἰκείωσιν πρὸς τοὺς πλησίον.

„Warum hat in der epikureischen Lehre die Gerechtigkeit keinen Bestand? Wenn man sie (d.h. die Akademiker) fragen würde, sagen sie, weil sie keine Oikeiosis zu den Mitmenschen kennen.“

In welchem Verhältnis diese Quellen untereinander und zu Ciceros Epikurauffassung stehen, ist im einzelnen schwer zu bestimmen. Wir sehen jedoch, daß die Reduktion der epikureischen Philosophie auf einen vordergründigen Egoismus oder Utilitarismus (nicht in erster Linie Hedonismus) in der philosophischen Epikurkritik zu Ciceros Zeit ein festes systematisches Fundament hatte und daß hierbei gerade die Gegenüberstellung von rationalem und nicht-rationalem Wesensanteil im Menschen, die auch die Systematik der Teloslehre bestimmt, eine entscheidende Rolle spielt.

4.3.2.3 Epikurkritik aus platonischer Sicht

Der Dualismus von Körper und Geist, Vernunft und Trieb, Lust und Vernunft (Tugend), der das Fundament sowohl für die pauschale Dreiteilung der Teloslehren wie auch für die ausführlichere *divisio* bildet, ist bekanntlich sowohl in den platonischen Dialogen wie auch in der platonischen Tradition im weiteren Sinne fest verankert.⁶⁶⁵ Selbst für die Gleichsetzung von „Luststreben“ und „Utilitaris-

⁶⁶⁴ Siehe oben S. 203.

⁶⁶⁵ Ich verweise nur beispielsweise auf Pol. 397D, 431C, 494A, 494Dff und 505B, wo die unphilosophische, nach Lust strebende Volksmenge den nach Einsicht strebenden Philosophen gegenübergestellt wird. Es versteht sich von selbst, daß der Begriff der Lust bei Platon differenzierter zu sehen ist und nicht nur pauschal als Gegenpol zu Einsicht und Tugend; vgl. hierzu etwa G. Lieberg, Geist und Lust. Untersuchungen zu Demokrit, Plato, Xenokrates und Herakleides Pontikos, Tübingen 1959; H.-D. Voigtländer, Die Lust und

mus“, welche wir in Ciceros Epikurkritik fanden, bietet Platon (in einem berühmten Satz der Nomoi) einen klaren Anknüpfungspunkt.⁶⁶⁶ Es ist daher zu erwarten, daß überall da, wo die hierauf beruhende schematische Einteilung der Telosformeln mit der platonischen Tradition in Berührung kam, auch die Beurteilung Epikurs spezifisch platonische Züge erhielt.⁶⁶⁷ Dies gilt im übrigen ganz unabhängig von der Frage, ob und wie die pauschale Dreiteilung der Ethiken selbst letztlich auf Platons Philebos und die (an die Lehre des späten Platon anknüpfenden) Schriften der Platonschüler zurückgeht;⁶⁶⁸ die Auseinandersetzung mit Epikur kann ja allein aus chronologischen Gründen nicht ursprünglich sein.

Ganz offensichtlich liegt eine solche platonische Epikurdeutung bei der Verwendung bzw. Weiterentwicklung des Telos-Schemas durch Plotin und Augustin vor.⁶⁶⁹ Wenn Epikur dort als „Philosoph des Körpers“ erscheint, dann sind gewiß alle Konnotationen der (neu-)platonischen Seinshierarchie impliziert. Es ist besonders bemerkenswert, daß sich auch die Gleichsetzung der epikureischen Position mit Egoismus und Nützlichkeitsstreben (*utilitas*) ausdrücklich bei Plotin findet.⁶⁷⁰ Poseidonios stellt seine Epikurkritik, indem er sie auf die Dreiteilung der Seele in ein ἐπιθυμητικόν, θυμοειδές und λογιστικόν gründet, direkt in platonische Tradition; die Beschränkung Epikurs auf das ἐπιθυμητικόν macht

das Gute bei Platon, Würzburg 1960; A. Hermann, Untersuchungen zu Platons Auffassung von der Hedoné. Ein Beitrag zum Verständnis des platonischen Tugendbegriffes. Göttingen 1972 (Hypomnemata 35). In unserem Zusammenhang geht es nicht so sehr um das Verständnis Platons als vielmehr um die Herausarbeitung der dualistischen Komponenten, die dann in der späteren, mittelplatonischen und schließlich neuplatonischen Tradition und bei Cicero wirksam wurden.

⁶⁶⁶ Nomoi 875B; Gesetze, so der Gedankengang Platons, seien notwendig, weil der Mensch sonst nicht ohne weiteres erkenne, daß Gemeinwohl vor Eigennutz gehe, zumindest an dieser Erkenntnis nicht aus eigener Kraft festhalten könne, ... ἀλλ' ἐπὶ πλεονεξίαν καὶ ἰδιοπραγίαν ἢ θνητῆ φύσις αὐτὸν ὀρμήσει ἀεὶ, φεύγουσα μὲν ἀλόγως τὴν λύπην, διώκουσα δὲ τὴν ἡδονήν, τοῦ δὲ δικαιοτέρου τε καὶ ἀμείνονος ἐπίπροσθεν ἄμφω τούτῳ προστήσεται, καὶ σκότος ἀπεργαζομένη ἐν αὐτῇ πάντων κακῶν ἐμπλήσει πρὸς τὸ τέλος αὐτὴν τε καὶ τὴν πόλιν ὅλην. Luststreben und Nützlichkeitsstreben werden auch Nomoi 662C gleichgesetzt: Im Gesetzesstaat soll bestraft werden εἴ τις ἐν τῇ χώρᾳ φθέγγεται ὡς εἰσὶν τινες ἀνθρωποὶ ποτε πονηροὶ μὲν, ἡδέως δὲ ζῶντες, ἢ λυσιτελοῦντα μὲν ἄλλα ἐστὶ καὶ κερδαλέα, δικαιοτέρα δὲ ἄλλα.

⁶⁶⁷ Systematische Untersuchungen hierzu gibt es nicht. In einem allgemeinen Sinne würdigt bereits Schweizer S. 246ff bereits die spezifisch platonische Komponente der Epikurkritik bei Philo. Di Marco erinnert dabei auch daran, daß bereits Platon die Triebe und die Lust (im Gegensatz zu Einsicht und Tugend) Tieren und Menschen gemeinsam sind (etwa Theaet. 186B, Symp. 207A-C) und Menschen, die sich der Lust ergeben, den Tieren gleichgestellt werden (bes. Politeia 586A-B). So weit, von einer spezifisch platonischen Epikurkritik zu sprechen, geht er jedoch nicht.

⁶⁶⁸ Dazu oben S. 149f.

⁶⁶⁹ Stellen siehe oben S. 147.

⁶⁷⁰ Enn. 2,9,15 ὥστε αὐτοῖς (scil. den Epikureern) καταλείπεσθαι τὴν ἡδονήν καὶ τὸ περὶ αὐτοῦς καὶ τὸ οὐ κοινὸν πρὸς ἄλλους ἀνθρώπους καὶ τὸ τῆς χρείας μόνον, εἰ μὴ τις τῇ φύσει τῇ αὐτοῦ κρείττων εἶη τῶν λόγων τούτων. Siehe oben S. 147.

ihn zu einem Philostophen der niederen Lust im Sinne Platons - wie auch immer Poseidonios selbst Platon hier verstanden haben mag.

In die Nähe einer spezifisch platonischen Fundamentierung der hellenistischen Diskussion der Telosformeln führt auch die anonyme Doxographie bei Stobaios. Diese enthält das dreiteilige Schema der Telosformeln⁶⁷¹ und bezeugt an anderer Stelle, daß das aus Einsicht und Lust „gemischte Leben“ des Philebos in hellenistischer Zeit auch geradezu als Telosformel Platons interpretiert wurde - womit die Existenz einer ausdrücklich platonischen Interpretation oder gar Interpretationstradition des dreiteiligen Schemas so gut wie sicher ist. Noch näher steht der *corpus - animus* - Einteilung des Telos-Schemas die erste Bestimmung des Guten, die unmittelbar vorausgeht (2,7,3 [55,7ff W]):

Τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν θεῖα, τὰ δὲ ἀνθρώπινα· θεῖα μὲν τὰς περὶ τὴν ψυχὴν ἀρετὰς λέγων, ἀνθρώπινα δὲ τὰς περὶ τὸ σωματικὸν μέρος εὐεξίας καὶ τὰς ἀπὸ τῶν ἐκτὸς λεγομένων εὐπορίας.

„Von den Gütern sind die einen göttlich, die anderen menschlich. Mit den göttlichen meint er die Tugenden der Seele, mit den menschlichen das Wohlbefinden des leiblichen Teiles und die Wohlversorgtheit mit den sogenannten äußeren Gütern.“

Der anonyme Doxograph beruft sich für diese Gütereinteilungen auf den Philebos und das erste Buch der *Nomoi* (2,7,3 [55,20f W]). Der Abschnitt aus den *Nomoi*, aus dem die zuletzt zitierte Gütereinteilung entnommen ist, ist im Text des Exzerptors Stobaios unmittelbar zuvor ausführlich im Wortlaut zitiert (Nom. 631 B-E). Die Stelle hat, wie bereits Dillon ausführt,⁶⁷² im Mittelplatonismus größere Bedeutung erlangt; im Zitat des Stobaios schlägt sich die Anpassung an diesen späteren Kontext darin nieder, daß das Wort *πόλις* in der dritten Zeile des Textes ausgelassen ist, so daß der Text die politisch-verfassungsrechtliche Ausrichtung, die er in den *Nomoi* besitzt, ganz verliert und zu einer allgemeines ethischen Aussage wird:

διπλᾶ δὲ ἀγαθὰ ἔστιν, τὰ μὲν ἀνθρώπινα, τὰ δὲ θεῖα· ἥρτηται δ' ἐκ τῶν θείων θάτερα, καὶ ἐὰν μὲν δέχηται τις τὰ μείζονα <πόλις>, κτᾶται καὶ τὰ ἐλάττονα, εἰ δὲ μή, στέρεται ἀμφοῖν. ἔστι δὲ τὰ μὲν ἐλάττονα ὧν ἡγεῖται μὲν ὑγίεια, κάλλος δὲ δεύτερον, τὸ δὲ τρίτον ἰσχύς εἰς τε δρόμον καὶ εἰς τὰς ἄλλας πάσας κινήσεις τῷ σώματι, τέταρτον δὲ δὴ πλοῦτος οὐ τυφλὸς ἀλλ' ὅξυ βλέπων, ἄνπερ ἄμ' ἔπηται φρονήσει· ὃ δὴ πρῶτον αὐτῶν θείων ἡγεμονοῦν ἔστιν ἀγαθῶν, ἡ φρόνησις, δεύτερον δὲ μετὰ νοῦ σώφρων ψυχῆς ἕξις, ἐκ δὲ τούτων μετ' ἀνδρείας κραθέντων τρίτον ἂν εἴη δικαιοσύνη, τέταρτον δὲ ἀνδρεία.

Die Zweiteilung in die vier Kardinaltugenden einerseits und einen Katalog „materieller Güter“ andererseits bietet geradezu ein Modell für die Teilung in Tugenden und *πρῶτα κατὰ φύσιν* im Sinne der späteren, von stoischer Theorie ausgehenden Güterlehre.

⁶⁷¹ Siehe oben S. 142ff.

⁶⁷² Dillon S. 9.

Vor diesem Hintergrund ist zu fragen, ob auch Cicero selbst bei der Beurteilung Epikurs platonische Maßstäbe angewendet hat. Die Bedeutung dieser Frage reicht weit über die Philosophiegeschichte hinaus: Wenn Cicero Cäsar ausdrücklich als den Tyrannen der platonischen Politeia und damit im platonischen Sinne als den lust- und triebgeleiteten Menschen schlechthin interpretiert hat,⁶⁷³ dann ist dies ein Zeichen dafür, daß ganz verschiedene Aspekte ciceronischen Denkens hier zusammenkommen: die Bekämpfung des epikureischen Standpunkts in De finibus als Philosophie des Körpers und des Egoismus einschließlich ihrer (neuerdings von Collins untersuchten) politischen Implikationen sowie die Verurteilung Cäsars als unmoralischen und egoistischen Menschen. Entscheidend für den Zusammenhang aller dieser Einzelaspekte ist auch hier wieder, daß Ciceros philosophische und politische Analysen sich gar nicht in erster Linie um die historischen Epikureer in Rom drehen, und daß auch die Frage, ob Cäsar persönlich Epikureer war,⁶⁷⁴ ganz unerheblich ist. Es geht vielmehr auch hier primär um die Position, die in der von Cicero übernommenen Systematik der Teloslehre Epikur zugewiesen wurde. „Epikureismus“ wird für Cicero in dieser (wohlgemerkt von ihm bereits aus der griechischen Philosophie übernommenen) Systematik zum Inbegriff für Selbstbezug, Vorteilsstreben und mangelnde Sozialfähigkeit, so daß die Frage, ob Cicero persönlich etwa Epikur mißverstanden hat, Problem vorbeigeht.⁶⁷⁵

Abschließend gilt es also zu fragen, ob die Darstellung dieser epikureischen Position in den philosophischen Schriften Ciceros platonisch überformt ist. Die Voraussetzungen dafür waren gerade zu seiner Zeit gut, in der - eingebettet in eine Rückwendung zu den „Alten“ - auch eine ausgesprochene Platonrenaissance stattfand;⁶⁷⁶ bereits Panaitios und Poseidonios haben viel von Platon übernommen. Daß Antiochos von Askalon, der ja die Ethik der „Alten Akademie und des Peripatos“ wiederbeleben wollte, sich bei seiner Bestimmung des menschlichen Telos aus Körper- und Geistesgütern und bei der damit zusammenhängenden Einteilung der verschiedenen Telosformeln in irgendeiner Weise auf die Schriften der Alten Akademiker und Platons selbst berufen hat, ist durchaus anzunehmen, auch wenn es hierfür keine Nachrichten gibt.

⁶⁷³ Att. 10,8,6 *Et tamen, mi Attice, auguria quoque me incitant quadam spe non dubia nec haec collegi nostri ab Atto sed illa Platonis de tyrannis. Nullo enim modo posse video stare istum diutius ...*

⁶⁷⁴ Dazu oben Anm. 641.

⁶⁷⁵ Vgl. bereits oben S. 192.

⁶⁷⁶ Dazu vor allem Gigon (1955) und H. Dörrie, Die Erneuerung des Platonismus im ersten Jahrhundert vor Christus, in: *Le Néoplatonisme (Colloques Internationaux du Centre national de la Recherche Scientifique, Royaumont, 9-13. juin 1969)*, Paris 1971, S. 17-33 (Wiederabdruck in: *Platonica Minora*, München 1976 [Studia et Testimonia Antiqua 8], S. 154-165).

Ciceros eigene Verehrung Platons, den er sogar den *deus philosophorum* nannte, ist bekannt.⁶⁷⁷ Er hat eine Reihe von platonischen Dialogen - vor allem Gorgias, Politeia, Apologie, Phaidros, Menexenos - mit Sicherheit selbst gelesen und zitiert daraus aus eigener Kenntnis. Die Zugehörigkeit zur Akademie Philons oder zur Schule des Antiochos bedeutet natürlich im weiteren Sinne auch ein Bekenntnis zur Philosophie Platons; der Anspruch des Antiochos, zur Lehre der „alten Akademie“ zurückgekehrt zu sein, mußte ja auch Platon selbst mit einschließen. Mit *De re publica* und *De legibus* bildet Cicero formal Platons *Politeia* und *Nomoi* nach; und auch der dritte in jenen Jahren entstandene Dialog, *De oratore*, spielt in mehreren Einzelheiten auf platonische Dialoge, vor allem den *Phaidros*, an.⁶⁷⁸

Auch in der Ethik beruft sich Cicero immer wieder auf Platon.⁶⁷⁹ Einige Zitate erscheinen gleich mehrfach; so vor allem die bereits oben erwähnte Stelle aus dem Brief an Archytas⁶⁸⁰ über die soziale Verpflichtung des Menschen oder die Aussage des Timaios 69D, daß die Lust der Köder zum Bösen sei.⁶⁸¹ In der Entscheidung für die Tugend als Grundlage des menschlichen Lebens fühlt sich Cicero, wie Walter Burkert hervorgehoben hat,⁶⁸² grundsätzlich in der Nachfolge Platons.

Die sich daraus ergebende Konsequenz hat Burkert jedoch noch nicht ausgesprochen: Wenn die *virtus* für Cicero die platonische ist, dann muß auch die *voluptas* und überhaupt die Gegenüberstellung beider Begriffe bei ihm in platonischem Sinne (genauer: auch im platonischen Sinne) verstanden werden. Ciceros Verhältnis zu Epikur als dem Philosophen der *voluptas* kann nicht losgelöst werden von den speziell platonischen Vorstellungen, die sich mit *virtus* und *voluptas* verbinden.

⁶⁷⁷ Die bisher vollständigste Materialsammlung von Platonzitaten bei Cicero bieten die Arbeit von Thelma De Graff und Long. Vgl. weiterhin neben dem immer noch grundlegenden Aufsatz von Burkert (1965) und P. Boyancé, *Le platonisme à Rome, Platon et Cicéron*, in: Assoc. G. Budé, *Congrès de Tours et Poitiers, Actes du Congrès*. Paris 1953, S. 194-222. Die Arbeit Longs (in der die im folgenden behandelten Fragen nicht angesprochen werden) hat deutlichen Fortschritt gebracht; eine gründliche moderne Aufarbeitung von Ciceros Verhältnis zu Platon ist immer noch ein Desiderat.

⁶⁷⁸ Dazu zuletzt W. Görler, *From Athens to Tusculum. Gleaning the background of Cicero's De oratore*, *Rhetorica* 6, 1988, S. 215-235.

⁶⁷⁹ Vgl. K. Ch. Grollios, *Κικέρων καὶ πλατωνικὴ ἠθικὴ. Σχόλια σὲ μερικά χωρία τῶν διαλόγων τοῦ Κικέρωνος De legibus, De finibus bonorum et malorum*, Athen 1960 (im Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung nicht weiterführend).

⁶⁸⁰ Siehe oben S. 201; neben fin. 2,45 klingt das Zitat noch rep. 1,8; 3,12; Sest. 139 und off. 1,22 deutlich an. Daß der Text nach moderner Erkenntnis nicht von Platon stammt, spielt bei Cicero natürlich keine Rolle.

⁶⁸¹ Leg. 1,31; Hort. fr. 84 I, IV, V Gigon = 84 Grilli), Cato 44; siehe Burkert (1965) S. 198 und P. Courcelle, *Escae malorum*, in: *Hommages à L. Hermann*, Brüssel 1960, S. 244-252 (Coll. Latomus 44).

⁶⁸² S. 197.

An zwei Stellen in Ciceros erhaltenen Schriften läßt sich eine solche platonische Epikurdeutung noch direkt nachweisen; und beide Male bezieht sich Cicero nicht auf eine (für uns nur mühsam zu erschließende) hellenistische Dogmatik, die den Anspruch stellte, platonisch zu sein, sondern direkt auf die platonischen Dialoge (was natürlich durch die zeitgenössische Platonexegese vermittelt sein kann).

Die erste Stelle findet sich in *De re publica*. Das dritte Buch dieser Schrift enthält zwei nach Art des *in utramque partem disserere* einander gegenübergestellte Reden über die Gerechtigkeit; erst übernimmt es Philus, wenn auch widerstrebend, gegen die Gerechtigkeit zu sprechen; dann erfolgt die Verteidigung der Gerechtigkeit durch Laelius.⁶⁸³ Cicero knüpft hier einerseits an Karneades an, der auf der berühmten Philosophengesandtschaft des Jahres 155 angeblich vor dem staunenden römischen Publikum an einem Tag für, am nächsten gegen die Gerechtigkeit gesprochen haben soll.⁶⁸⁴ Andererseits hat die Rede des Philus natürlich ihr unmittelbares Vorbild auch in Platons *Politeia*, und zwar in den Reden des Thrasymachos (338Aff), Glaukon (358Aff) und Adeimantos (362Dff), die eine utilitaristische Einstellung vertreten, der dann Sokrates die auf Einsicht in das Gute gegründete wahre Gerechtigkeit gegenüberstellt. Ein weiteres Vorbild, das Cicero hier vielleicht im Auge hat,⁶⁸⁵ bietet der platonische Gorgias mit den Dialogfiguren Kallikles und Sokrates, deren Positionen sich in ähnlicher Weise gegenüberstehen.⁶⁸⁶ Beide Dialoge hat Cicero gut gekannt; den Gorgias hat er sogar übersetzt.

Bei der Auseinandersetzung zwischen Philus und Laelius in *De re publica* kommt nun auch die Position Epikurs ins Spiel. Erhalten sind drei einschlägige Textstellen bzw. Nachrichten, von denen nur die erste aus dem Text von *De re publica* selbst stammt. Philus beruft sich, zwar ohne Nennung von Epikurs Namen, doch mit unmißverständlicher Kennzeichnung⁶⁸⁷ auf die epikureische Theorie, wonach der Weise zwar gerecht handle, aber nicht um der Gerechtigkeit willen, sondern um unangenehmen Folgen gegenteiligen Handelns zu entgehen, d.h. also letztlich in wohlberechnetem Lustkalkül (3,26):⁶⁸⁸

Negant enim sapientem idcirco virum bonum esse, quod eum sua sponte ac per se bonitas et iustitia delectet, sed quod vacua metu cura sollicitudine periculo vita bonorum virorum sit, contra autem improbis semper aliqui scrupus in animis haereat ... nullum

⁶⁸³ Zur zweiten Rede als der durchschlagenden siehe oben S. 25ff; zur Rede des Philus vgl. insgesamt die Ausführungen von Ferrary.

⁶⁸⁴ Siehe oben S. 13.

⁶⁸⁵ Pöschl (1936) S. 127ff.

⁶⁸⁶ Gorgias 481Bff, vor allem 500E. Daß es Freundschaft und Gemeinschaft zwischen den Menschen ohne Tugend nicht geben kann, wird ausdrücklich 507E^{ff} gesagt.

⁶⁸⁷ Der Bezug zu Epikur ist von allen Kommentatoren einhellig festgestellt worden.

⁶⁸⁸ Vgl. bereits 3,23 *etenim iustitiae non natura nec voluntas sed imbecillitas mater est.*

autem emolumentum esse, nullum iniustitia partum praemium tantum, semper ut timeas.⁶⁸⁹

Wenn die Rekonstruktion des Zusammenhangs in den geläufigen Ausgaben richtig ist, stand diese Aussage in einem Abschnitt, in dem Philus allgemein zu beweisen suchte, daß die Menschen von Natur aus nach *utilitas* streben⁶⁹⁰ und die Gesetzgebung der Staaten gleichfalls rein utilitaristisch sei. Im Sinne der bei Cicero und der zeitgenössischen Epikurkritik anzutreffenden utilitaristischen Epikurinterpretation vertritt also Philus eine im Kern „epikureische“ Position.

Aus der Gegenrede des Laelius ist kein Abschnitt erhalten, der sich direkt gegen Epikur wendet. Wir besitzen jedoch zwei Zeugnisse Ciceros, denen wir entnehmen können, daß die Darstellung des Laelius sich der Sache nach mit Ciceros Epikurkritik deckte. Das erste ist der bereits oben zitierte Brief⁶⁹¹ an Atticus, in dem die Position Epikurs auf ein *sua causa omnia facere* reduziert wird. Die Stelle schließt mit den Worten (Att. 7,2,4): *sed haec opinor sunt in iis libris quos tu laudando animos mihi addidisti*. Die Schrift *De re publica* (und darauf muß sich Ciceros Verweis beziehen)⁶⁹² enthielt also nach der Aussage Ciceros eine Widerlegung des „epikureischen Egoismus“, um den es in diesem Brief geht; und dies kann kein anderer Abschnitt gewesen sein als eben die Rede des Laelius im dritten Buch.

Deutlicher noch hat Cicero die Verbindungslinien zwischen Epikurkritik und der Laeliusrede in *De finibus* gezogen. In der *certatio virtutis et voluptatis*, die dort im Mittelpunkt von Ciceros Rede gegen Epikur steht, nimmt die Behandlung der *iustitia* den meisten Raum ein (2,52-60). Und hier sagt uns Cicero ausdrücklich, daß dieser ganze Abschnitt eine Art Auszug aus der Laeliusrede in *De re publica* darstellt (fin. 2,59 = rep. 3,38 Ziegler):

Sed nimis multa. perspicuum est enim, nisi aequitas, fides, iustitia proficiscantur a natura, et si omnia haec ad utilitatem referantur, virum bonum non posse reperiri; deque his rebus satis multa in nostris de re publica libris sunt dicta a Laelio.

Die angeführten Beobachtungen erlauben nur den Schluß, daß die Epikurreminiszenzen im dritten Buch *De re publica* nicht nur einzelne Gedanken betreffen, sondern daß in der Gesamtanlage des Redenpaares für und wider die Gerechtigkeit die *iustitia*- Diskussion des ersten und zweiten Buches *De finibus* vorweggenommen war. Streben nach *utilitas* bzw. die Unterordnung der *iustitia* unter die

⁶⁸⁹ Auch dieser hier eindeutig auf die Epikureer bezogene Gedanke hat im übrigen bereits sein platonisches Vorbild in der Behauptung des Adeimantos (*Politeia* 362Dff), daß man die Gerechtigkeit nicht wegen ihres Wertes lobe, sondern des Nutzens wegen, den man von ihr habe.

⁶⁹⁰ §§20-22 (nach Referaten bei Laktanz und Tertullian).

⁶⁹¹ Siehe S. 199.

⁶⁹² Vgl. Tyrrell-Purser und Shackleton Bailey ad. loc. Das Hauptargument ist, daß es eine andere Schrift, auf die Cicero in diesem Zusammenhang verweisen könnte, zur Zeit der Abfassung des Briefes (50 v. Chr.) nicht gab.

utilitas war ein Hauptthema in der Rede des Philus; der Gegensatz zwischen Egoismus und Sozialbindung des Menschen war nach dem Zeugnis des Atticusbriefes auch der Gegensatz zwischen der Position des Philus und des Laelius. Cicero hat also in *De re publica* die Position Epikurs an die Stelle gesetzt, an der bei Platon die sophistische Position des Glaukon und Adeimantos stand; vermittelt durch die Nachbildung der platonischen *Politeia* rückt die Lehre Epikurs damit unmittelbar in einen platonischen Zusammenhang.

Die zweite Stelle, an der sich die platonische Ausgangsbasis ciceronischer Epikurkritik deutlich zeigt, steht in *De finibus*. Cicero läßt den Epikureer Torquatus im ersten Buch ganz entsprechend der Lehre Epikurs den Nutzen umfassender Bildung für das Glück leugnen und ihn dabei direkt auf Platons Wächtererziehung in der *Politeia* anspielen (1,71):⁶⁹³

Qui (Epicurus) quod tibi parum videtur eruditus, ea causa est, quod nullam eruditionem esse duxit, nisi quae beatae vitae disciplinam iuaret. an ille tempus aut in poetis evolvendis, ut ego et Triarius te hortatore facimus, consumeret, in quibus nulla solida utilitas omnique puerilis est delectatio, aut se, ut Plato in musicis, geometria, numeris, astris contereret... ?

Das Kernstück der Erziehung zum Wächterphilosophen ist bei Platon die Dialektik. So ist es kein Zufall, daß Cicero unmittelbar nach dem Ende der Torquatusrede, also fast unmittelbar im Anschluß an die hier zitierte Stelle, seine Widerlegung der epikureischen Philosophie gerade mit einer dialektischen Prüfung des epikureischen Lustbegriffes beginnt,⁶⁹⁴ bei der Torquatus dann erwartungsgemäß kläglich versagt. Cicero will damit mehr zeigen, als daß die epikureische Lehre in sich widersprüchlich sei oder daß sich die Epikureer - ein häufig ausgesprochener Kritikpunkt⁶⁹⁵ - sich nicht um die Dialektik kümmern. An Torquatus erweist sich hier durch die Bezugnahme auf die *Politeia* vielmehr, daß man als Epikureer überhaupt kein richtiger Philosoph ist; die Lust, die Epikur predigt, ist ja bei Platon der Feind aller Philosophie.⁶⁹⁶ Natürlich ist der Vorwurf der ἀπαιδευσία gegenüber Epikur damals nicht nur von platonischer Seite erhoben worden, sondern gehört zum Standardrepertoire der Epikurkritik.⁶⁹⁷ Bei Cicero steht er jedoch

⁶⁹³ Auf die *Politeia* bezogen diesen Satz bereits Reid ad loc. und De Graff S. 149; Gigon ad loc. verweist für die Ablehnung der Bildung auf die Position des Kallikles im *Gorgias*.

⁶⁹⁴ Siehe oben S. 40.

⁶⁹⁵ Vgl. etwa fin. 1, 26; 3,2; Luc. 97f; fat. 38.

⁶⁹⁶ Vgl. Hortensius fr. 84 I Str.-Z./Grilli.: *An vero, inquit, voluptates corporis expetendae, quae vere et graviter a Platone dictae sunt illecebrae esse atque escae malorum? ... cuius (voluptatis) motus ut quisque est maximus, ita est inimicissimus philosophiae. congruere enim cum cogitatione magna voluptas corporis non potest.*

⁶⁹⁷ Einiges Material bietet Madvig zu fin. 1,26. Die Epikureer zu Ciceros Zeit, allen voran Philodem, scheinen allerdings durchaus bildungsbeflissen gewesen zu sein; Cicero gesteht ihm und Siron fin. 2,119 das Attribut *doctissimus* zu, das er bei Epikur und anderen Epikureern nie verwendet. Vgl. allgemein hierzu Erler (1992) S. 317ff.

eindeutig in platonischem Zusammenhang: Der Philosoph der *voluptas* ist im Grunde gar kein Philosoph, sondern der unwissende, triebgeleitete Mensch, der Mensch ohne Einsicht, der in den platonischen Dialogen dem Philosophen gegenübersteht.

Literaturverzeichnis

1) Antike Texte

Für die philosophischen Schriften Ciceros werden im allgemeinen die Ausgaben der Bibliotheca Teubneriana zugrundegelegt (für *De officiis* und *De finibus* die neuen Oxford-Ausgaben von Winterbottom bzw. Reynolds), für die Reden die Ausgabe von Clark / Peterson sowie für die Briefe die Ausgabe von Purser und Watt in der Bibliotheca Oxoniensis. Neuere Ausgaben (insbesondere die Ausgabe der Briefe durch Shackleton Bailey in der Bibliotheca Teubneriana) wurden, wo es notwendig erschien, im Einzelfall hinzugezogen. Darüber hinaus werden folgende Ausgaben und Kommentare ausdrücklich zitiert:

- Grilli, A.: *M. Tulli Ciceronis Hortensius, edidit commentario instruxit A. G.*, Mailand 1962
- Straume-Zimmermann, Laila: *Ciceros Hortensius*. Bern/Frankfurt 1976 (Europ. Hochschulschriften, Reihe XV, Bd. 9)
- Straume-Zimmermann, Laila, Broemser, F.: *Gigon, O., Marcus Tullius Cicero, Hortensius, Lucullus, Academici libri, Lateinisch-deutsch, herausgegeben übersetzt und kommentiert von L. Str.-Z., München / Zürich* 1990
- Reid, J. S.: *The Academica of Cicero*. London ²1886 (ND 1966)
- Schäublin, Chr. (u.a.), *Marcus Tullius Cicero. Akademische Abhandlungen. Lucullus. Text und Übersetzung von Christoph Schäublin. Einleitung von Andreas Graeser und Christoph Schäublin. Anmerkungen von Andreas Bächli und Andreas Graeser. Hamburg* 1995 (Meiner Philosophische Bibliothek Band 479)
- Madvig, I. N.: *M. Tullii Ciceronis De finibus bonorum et malorum, recensuit et enarravit I. N. M.*, Kopenhagen ⁴1876 (ND Hildesheim 1965)
- Reid, J. S.: *Cicero, De finibus bonorum et malorum libri I, II, Cambridge* 1925 (ND Hildesheim 1968)
- Selem, A.: *De finibus bonorum et malorum libri I et II, ed., ital. vert. adnot. instr. A. S.*, Rom 1966
- Martha, J.: *Cicéron, Des termes extrêmes des biens et des maux, I / II, Texte établi et traduit par J. M.*, Paris 1955
- Gigon, O. und Straume-Zimmermann, Laila: *Marcus Tullius Cicero. Über die Ziele des menschlichen Handelns, Hrsg. übersetzt und kommentiert von O. G.*, München / Zürich 1988
- Pohlenz, M.: *Ciceronis Tusculanarum disputationum libri V, mit Benützung von O. Heines Ausgabe erklärt von M. P.*, Erstes Heft (I, II), Leipzig ⁵1912 (ND Leipzig 1957)
- Pease, A. S.: *M. Tulli Ciceronis De natura deorum, Vol. I/II Cambridge, Mass. 1955/1958* (ND Darmstadt 1968)
- Schäublin, Chr.: *Marcus Tullius Cicero, über die Wahrsagung. De divinatione. Lateinisch - deutsch, hrsg., übersetzt und erläutert von Chr. Sch.* München / Zürich 1991
- Tyrrell, R. Y., Purser, L. C.: *The Correspondence of M. Tullius Cicero, arranged according to its chronological order, with a revision of the text, a commentary, and introductory essays, Bd. 1-7, Dublin / London* ³1904 (ND Hildesheim 1969)

- Shackleton-Bailey, D. R.: Cicero's letters to Atticus, Bd. 1 - 7, Cambridge 1965-1970 (Cambridge Classical Texts and Commentaries 3)
- Arnim, H. v.: Stoicorum veterum fragmenta, Bd. 1-4, Leipzig 1903-1924 (ND Stuttgart 1964)
- Bastianini, G. und Sedley, D.N.: Commentarium in Platonis Theaetetus, in: Corpus dei papiri filosofici Greci e Latini, Parte III: Commentari. Florenz 1995, S. 226-562
- Centrone, B.: Pseudopythagorica ethica. I trattati morali di Archita, Metopo, Teage, Eurifamo. Introduzione, edizione, traduzione e commento a cura di B. C., Rom 1990 (Seiten- und Zeilenangaben des Textes bei Centrone nach der Ausgabe von Thesleff [The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Åbo Akademi 1965])
- Edelstein, L. / Kidd, I.G.: Posidonius, I: The Fragments, Cambridge ²1989 (zuerst 1972), II: The Commentary (I. G. Kidd), Bd. 1 / 2, ebd. 1989 (Cambridge Classical Texts and Commentaries)
- Long, A. A. u. Sedley, D. N.: The Hellenistic philosophers, 1/2, Cambridge 1987
- Mette, H.J.: Antiochos von Askalon, Lustrum 28, 1986, S. 25-63
- Straaten, M.v.: Panaitii Rhodii Fragmenta, coll. tertioque edidit, Editio amplificata. Leiden 1962 (Philosophia Antiqua V)
- Theiler, W.: Poseidonios, Die Fragmente, I: Texte, II: Erläuterungen, Berlin / New York 1982
- Usener, H.: Epicurea, Leipzig 1887 (ND Stuttgart 1966)

2) Sekundärliteratur (nur mehrfach zitierte Titel)

- Albrecht, M. v.: Cicero, Sprache und Stil, RE Suppl. XIII, 1973, Sp. 1237-1347
- Alpers-Gözl, Roswitha: Der Begriff ΣΚΟΠΙΟΣ in der Stoa und seine Vorgeschichte, Hildesheim 1976 (Spudasmata VIII)
- André, J.-M.: L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne. Paris 1966
- Beard, Mary: Cicero and divination: The formation of a latin discourse, JRS 76, 1986: S. 33-46
- Becker, E.: Technik und Szenerie des ciceronischen Dialogs. Osnabrück 1938 (Diss. München 1938)
- Bringmann, K.: Untersuchungen zum späten Cicero. Göttingen 1971 (Hypomnemata 29)
- ders.: Geschichte und Psychologie bei Poseidonios, in: H. Flashar / O. Gigon (Hrsgg.), Aspects de la philosophie hellénistique. Vandœuvres-Genève 1986 (Entr. Hardt 32), S. 29-66
- Brinton, A.: Cicero's use of historical examples in moral argument, Ph & Rh 21, 1988, S. 169-184
- Bruwaene, M. van den: La Théologie de Cicéron, Louvain 1937
- Büchner, K.: Cicero. Bestand und Wandel seiner geistigen Welt. Heidelberg 1964
- ders. (Hrsg.): Das neue Cicerobild. Darmstadt 1971 (Wege der Forschung 27)
- Burkert, W.: Cicero als Platoniker und Skeptiker. Zum Platonverständnis der ‚Neuen Akademie‘, Gymnasium 72, 1965, S. 175-200
- ders.: Zur Geistesgeschichtlichen Einordnung einiger Pseudopythagorica, in: Pseud-epigrapha I (Pseudopythagorica - Lettres de Platon - Littérature pseudépigraphique juive), hrsg. v. K. v. Fritz, Vandœuvres - Genève 1972 (Entr. Hardt 18), S. 25-55

- Classen, C.J.: Maledicta, contumeliae, tum iracundiae ... indignae philosophia, in: Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch 13, 1987, S.317-329
- Colish, Marcia L.: The Stoic Tradition from Antiquity to the early middle ages. I. Stoicism in Classical Latin Literature. Leiden 1985 (Studies in the history of Christian thought 34)
- Collins, Kenneth W.: Cicero's De finibus as political oratory. Diss. Ann Arbor, Michigan, 1996 (Mikrofilm)
- Criscuolo, U., Aspetti della polemica antiepicurea nel tardoantico, in: Storia poesia e pensiero nel mondo antico. Studi in onore di Marcello Gigante, Neapel 1994, S. 149-167
- Cupaiuolo, F.: Cicerone e il problema della conoscenza, Paideia 45, 1990, S. 51-92
- D'Anna, G.: Alcuni aspetti della polemica antiepicurea di Cicerone, Rom 1965 (Quaderni della Rivista di cultura Classica e Medioevale 8)
- DeGraff, Thelma: Plato in Cicero, ClPh 35, 1940, S. 143-153
- Di Marco, M.: Riflessi della polemica antiepicurea nei *Silli* di Timone, Elenchos 3, 1982, S. 325-346 und 4, 1983, S. 59-91
- Dihle, A.: Zwei Vermutungen zu Varro, RhM 108, 1965, S. 170-183
- Dillon, J.: The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220, London 1977
- Dirlmeier, F.: Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts. Philol.-Suppl. 30,1, Leipzig 1937
- Donini, P. L.: Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia da Antioco a Plotino. Turin 1982
- Döpp, S.: Weisheit und Beredsamkeit. Gedanken zu ihrer Relation bei Cicero, Quintilian und Augustinus, in: Dialog Schule - Wissenschaft, (Klassische Sprachen und Literaturen), Bd. 16, München 1982, S. 37-63
- Döring, A.: Doxographisches zur Lehre vom $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$, Ztschr. f. Philosophie und philosophische Kritik 101, 1893, S. 165-203
- Döring, K.: Antike Theorien über die staatspolitische Notwendigkeit der Götterfurcht, A&A 24, 1978, S. 43-56
- Drexler, H.: Dignitas. Göttinger Universitätsreden Nr. 15, Göttingen 1944 (zitiert nach dem Wiederabdruck in: Klein S. 231-254)
- Dyck, A. R., Cicero the dramaturge, in: G. Schmeling (Hrsg.), Qui miscuit utile dulci. Festschrift essays for P. L. MacKendrick, Wauconda, Illinois 1998, S. 151-164
- Erler, M.: Cicero und ‚unorthodoxer‘ Epikureismus, Anregung 38, 1992, S. 307-322
- ders.: Epikur. Die Schule Epikurs. Lukrez. In: Flashar, Bd. 4,1, S. 1-490
- Erskine, A.: The Hellenistic Stoa. Political Thought and Action. Ithaca 1990
- Ferrary, J.-L.: Le discours de Philus (Cicéron, *De re publica* III,8-31) et la philosophie de Carnéade, REL 55, 1977, S. 128-156
- Fladerer, L., Antiochos von Askalon. Hellenist und Humanist. Graz 1996 (Grazer Beiträge Supplement VII)
- Flashar, H. (Hrsg.): Die Philosophie der Antike Band 3: Ältere Akademie - Aristoteles - Peripatos, Basel/Stuttgart 1983; Band 4: Hellenistische Philosophie, Basel/Stuttgart 1994 (Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von F. Ueberweg. Völlig neubearbeitete Ausgabe)
- Forschner, M.: Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System. Darmstadt ²1995
- Fortenbaugh, W.W. (Hrsg.): On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus. New Brunswick / London 1983 (Rutgers University Studies in Classical Humanities 1)
- Fortenbaugh, W.W. / Steinmetz, P., Cicero's Knowledge of the Peripatos. New Brunswick / London 1989 (Rutgers University Studies in Classical Humanities IV)

- Fuhrer, Therese, Der Begriff *veri simile* bei Cicero und Augustin, MH 50, 1993, S. 107-125
- Fuhrmann, M.: Cicero und die römische Republik. Eine Biographie. München / Zürich 1989
- Gawlick, G.: Untersuchungen zu Ciceros philosophischer Methode, Diss. Kiel 1956 (masch.)
- Gelzer, M.: Cicero, Ein biographischer Versuch. Wiesbaden 1969
- Gersh, St.: Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin tradition, I / II. Notre Dame 1986
- Giancotti, F.: Il profilo interiore del „De finibus“, in: Atti dal Primo Congresso Internazionale di Studi Ciceroniani, Rom 1961, S. 1-22 (deutsch in: Büchner [1971] S. 388-416)
- Gigon, O.: Die Erneuerung der Philosophie in der Zeit Ciceros, in: Recherches sur la tradition platonicienne, Vandœuvres-Genève 1955, S. 25-61 (Entr. Hardt 3; Wiederabdruck in: Büchner [1971] S. 229-258)
- ders.: Die Szenerie des ciceronischen Hortensius, Philol. 106, 1962, S. 222-245 (Wiederabdruck in: O. Gigon, Studien zur antiken Philosophie, hrsg. v. A. Graeser, Berlin - New York 1972, S. 326-341)
- ders.: Cicero und die griechische Philosophie, ANRW I,4, Berlin / New York 1973, S. 226-261 (Wiederabdruck in: O. Gigon, Die antike Philosophie als Maßstab und Realität, hrsg. v. Laila Straume - Zimmermann, Zürich / München 1977, S. 162-207 und 489-491)
- Girardet, K. M.: Die Ordnung der Welt. Ein Beitrag zur philosophischen und politischen Interpretation von Ciceros Schrift *De legibus*, Wiesbaden 1983 (Historia Einzelschriften 42)
- Giusta, M.: I dossografi di Etica. Bd. I / II, Turin 1964 / 1967
- Glucker, J.: Antiochos and the Late Academy. Göttingen 1978 (Hypomnemata 56)
- ders.: Cicero's philosophical affiliations, in: J. M. Dillon / A. A. Long (Hrsg.), The Question of „Ecclecticism“. Studies in Later Greek philosophy, Berkeley / Los Angeles 1988, S. 34-69
- Goar, R. J.: Cicero and the State Religion, Amsterdam 1978
- Goedeckemeyer, A.: Die Geschichte des griechischen Skeptizismus, Leipzig 1905
- Görgemanns, H.: Die Bedeutung der Traumeinkleidung im *Somnium Scipionis*, WS N.F. 2, 1968, S. 46-69
- ders.: *Oikeiosis* in Arius Didymus, in: Fortenbaugh (1983) S. 165-189
- Görler, W.: Untersuchungen zu Ciceros Philosophie, Heidelberg 1974 (Bibliothek der Klassischen Altertumswissenschaften N.F., 2. Reihe, Bd. 50)
- ders.: Zum *virtus*- Fragment des Lucilius (1326-1338 Marx) und zur Geschichte der stoischen Güterlehre, Hermes 112, 1984, S. 445-468
- ders.: Cicero zwischen Politik und Philosophie. Ciceroniana VII (Atti del VII Colloquium Tullianum), Rom 1990, S. 61-73
- ders.: Ein sprachlicher Zufall und seine Folgen. ‚Wahrscheinliches‘ bei Karneades und bei Cicero, in: Zum Umgang mit fremden Sprachen in der griechisch-römischen Antike. Kolloquium der Fachrichtungen Klassische Philologie der Universitäten Leipzig und Saarbrücken am 21. und 22. November 1989 in Saarbrücken, hrsg. v. C. W. Müller, K. Sier und J. Werner, Stuttgart 1992, S. 159-171
- ders.: Älterer Pyrrhonismus, Jüngere Akademie. Antiochos von Askalon, in: Flashar, Bd. 4,2, S. 717-989 (= Görler 1994)
- ders. und Gawlick, G.: Cicero, in: Flashar, Bd. 4,2, S. 991-1168. In der vorliegenden Arbeit werden vor allem die von W. Görler verfaßten und verantworteten Teile der

- Darstellung zitiert; aus Gründen der Vereinfachung zitiere ich daher den Beitrag als „Görler (1994)“ und setze im Einzelfall den Namen Gawlicks gesondert hinzu.
- ders.: Silencing the Troublemaker: De legibus I,39 and the Continuity of Cicero's Scepticism, in: Powell S. 85-113
- ders.: Zum literarischen Charakter und zur Struktur der *Tusculanae disputationes*, in: LHNAIKA. Festschrift für Carl Werner Müller, hrsg. v. Chr. Mueller-Goldingen und K. Sier, Stuttgart / Leipzig 1996 (Beiträge zur Altertumskunde 89), S. 189-215
- ders.: Cicero's philosophical stance in the Lucullus, in: Inwood / Mansfeld (1997) S. 36-57
- Granatelli, Rosella: L'in utramque partem disserendi exercitatio nell'evoluzione del pensiero retorico e filosofico dell'antichità, Vichiana 3^a ser. I, 1990, S. 165-181
- Grimal, P.: Cicero. Philosoph, Politiker, Rhetor. München 1988 (zuerst frz. Paris 1986).
- Habicht, Chr.: Cicero der Politiker, München 1990
- Häfner, S.: Die literarischen Pläne Ciceros. Diss. München 1927 (Coburg 1928)
- Hankinson, R.J., The Sceptics. London/New York 1995
- Hirzel, R.: Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften, I - III, Leipzig 1877-1883 (ND Hildesheim 1964)
- ders.: Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch, I-II, Leipzig 1895
- Hoyer, R.: De Antiocho Ascalonita, Diss. Bonn 1883
- Hunt, H. A. K.: The Humanism of Cicero. Melbourne 1954
- Husner, F.: Leib und Seele in der Sprache Senecas. Ein Beitrag zur sprachlichen Formulierung der moralischen adhortatio. Leipzig 1924 (Philologus Suppl. XVII, Heft 3)
- Inwood, B. / Mansfeld, J. (Hrsgg.): Assent and argument. Studies in Cicero's Academic Books. Leiden / New York 1997
- ders.: Seneca and psychological dualism, in: J.Brunschwig / Martha C. Nussbaum (Hrsgg.), Passions & Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind. Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum, Cambridge 1993, S. 150-183
- ders.: Comments on Professor Görgemans' Paper: The two forms of Oikeiosis in Arius and the Stoa, in: Fortenbaugh (1983) S. 190-201
- ders.: Rhetorica Disputatio: The strategy of De finibus II, in: Martha C. Nussbaum (Hrsgg.), The Poetics of Therapy. Hellenistic Ethics in its Rhetorical and Literary Context, Apeiron 23, 1990, S. 143-64
- Klein, R. (Hrsg.): Das Staatsdenken der Römer. Darmstadt 1966 (Wege der Forschung 46)
- Krämer, H.J.: Die Ältere Akademie, in: Flashar, Bd. 3, S. 1-174
- Kroymann, J.: Cicero und die römische Religion, in: Ciceroniana. In: Hommages à K. Kumaniecki, hrsg. v. A. Michel und R. Verdière, Leiden 1975, S. 116-128
- Kumaniecki, K.: Ciceros Paradoxa Stoicorum und die römische Wirklichkeit, Philologus 101, 1957, S. 113-134
- Langenberg, G.: M. Terenti Varronis Liber de philosophia, Diss. Köln 1959
- Leonhardt, J., Theorie und Praxis der *deliberatio* bei Cicero: Der Briefwechsel mit Atticus aus dem Jahre 49, in: ACD 31, 1996, S. 153-171
- Long, A.A.: Cicero's Plato and Aristotle, in: Powell S. 37-61
- Levine, Ph.: The original design and the publication of the *De natura deorum*, HSPH 62, 1957, S. 7-36
- Lévy, C.: Un problème doxographique chez Cicéron: Les indifférentistes, REL 58, 1980, S. 238-251
- ders.: La dialectique de Cicéron dans les livres II et IV des *De finibus*, REL 62, 1984, S. 111-127

- ders.: Cicero Academicus. Recherches sur les *Académiques* et sur la philosophie cicéronienne. Rom 1992 (Collection de l'École Française de Rome, 162)
- Liebers, G.: *Virtus bei Cicero*. Dresden 1942 (Diss. Leipzig)
- Linderski, J.: *Cicero and Roman Divination*. PP 37, 1982, S. 12-38
- Long, A. A.: *Carneades and the Stoic telos, Phronesis* 12, 1967, S. 59-98
- Lörcher, A.: *Das Fremde und das Eigene in Ciceros Büchern De finibus bonorum et malorum und den Academia*. Halle 1911
- Luck, G.: *Der Akademiker Antiochos*. Bern / Stuttgart 1953 (Noctes Romanae 7)
- MacKendrick, P., with the collaboration of Karen Lee Singh, *The Philosophical Books of Cicero*. London 1989
- Mandel, J.: *State religion and superstition as reflected in Cicero's philosophical works, Euphrosyne* 12, 1983-84, S. 79-120
- Mansfeld, J./ Runia, D.T., *Aëtiana: the method and intellectual context of a doxographer. 1. The sources*. Leiden 1997
- Martano, G., *La polemica anti epicurea di Cicerone*, in: *Storia, poesia e pensiero* (siehe Criscuolo), S. 433-449
- Maslowski, T., *The chronology of Cicero's anti epicureanism, Eos* 62, 1974, S. 55-78
- Michel, A.: *Rhétorique et philosophie dans les traités de Cicéron, ANRW* I,3, Berlin / New York 1973, S. 139-208
- ders.: *A propos du bonheur: pensée latine et tradition philosophique, REL* 56, 1978, S. 349-368
- Momigliano, A.: *The theological efforts of the Roman upper classes in the first century B.C., CPh* 79, 1984, S. 199-211
- Morau, P.: *Der Aristotelismus bei den Griechen. Bd. I, Berlin / New York 1973, Bd. II, ebd.* 1984
- Packer, Mary N. Porter: *Cicero's presentation of Epicurean Ethics. A Study based primarily on De finibus I and II, New York 1938 (Diss. Columbia Univ.)*
- Patzig, G.: *Cicero als Philosoph am Beispiel der Schrift „De finibus“*, *Gymnasium* 86, 1979, S. 304-322, Wiederabdruck in: *ders., Gesammelte Schriften III: Aufsätze zur antiken Philosophie, Göttingen 1996*
- Pembroke, S. G.: *Oikeiosis*, in: A. A. Long (Hrsg.), *Problems in Stoicism*, London 1971, S. 114-149
- Pépin, J.: *Idées grecques sur l'homme et sur dieu*, Paris 1971
- Philippson, R.: *M. Tullius Cicero, Philosophische Schriften, RE* VII A,1 [1939], Sp. 1104-1192
- Piscitelli Carpino, Teresa: *Dignitas in Cicerone. Tra Semantica e semiologia. BStudLat* 9, 1979, S. 253-267
- Pohlenz, M.: *Grundfragen der stoischen Philosophie, Abh. Göttingen N.F.* III,26, 1940
- ders.: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen* ⁵1978
- Pöschl, V.: *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero. Untersuchungen zu Ciceros Schrift De re publica. Berlin 1936 (Neudruck Darmstadt 1976)*
- ders.: *Der Begriff der Würde im antiken Rom und später. Heidelberg 1990 (SB Heidelberg 1989,3)*
- Powell, J.G.F. (Hrsg.): *Cicero the Philosopher. Twelve Papers. Oxford 1995*
- Reckermann, A.: *Ciceros Theorie rhetorischer Rationalität, Synthesis philosophica* 10, 1990, S. 507-530
- Repici, Luciana, *Gli Stoici e la Divinazione secondo Cicerone, Hermes* 123, 1995, S. 175-192
- Rieth, O.: *Über das Telos der Stoiker, Hermes* 69, 1934, S. 13-45

- Ronnick, Michele: Cicero's ‚Paradoxa Stoicorum‘: A Commentary, an Interpretation, and a Study of its Influence. Frankfurt/M. usw. 1991 (Studien zur Klassischen Philologie 62)
- Ruch, M.: La ‚disputatio in utramque partem‘ dans le ‚Lucullus‘ et ses fondements philosophiques, REL 47, 1969, S. 310-335.
- Ryan, G. E.: Ratio et oratio: Cicero, rhetoric and the sceptical academy. (Princeton Univ. Diss. 1983).
- Schanz, M. / Hosius, C.: Geschichte der römischen Literatur: Erster Teil: die Zeit der Republik, München ⁴1927 und Nachdrucke (Handbuch der Altertumswissenschaft VI-II,1)
- Schanze, H. / Kopperschmidt, J. (Hrsgg.): Rhetorik und Philosophie. München 1989
- Schäublin, Chr. (u.a.), Cicero, Akademische Abhandlungen: s. oben unter Ausgaben
- Schäublin, Chr.: Philosophie und Rhetorik in der Auseinandersetzung um die Religion. Zu Cicero, De natura deorum I, MH 47, 1990, S. 87-101
- Schmidt, E. G.: Philosophische Polemik bei Cicero, RhM 138, 1996, S. 222-247
- Schmidt, P. L.: Die Abfassungszeit von Ciceros Schrift über die Gesetze, Rom 1969 (Collana di Studi Ciceroniani IV)
- Schofield, M.: Cicero for and against divination, JRS 76, 1986, S. 47-65
- Schweizer, E.: Die hellenistische Komponente im neutestamentlichen σάραξ-Begriff, Ztschr. f.d. neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 48, 1957, S. 237-253.
- Soreth, Marion: Die zweite Telosformel des Antipater von Tarsos, AGPh 50, 1968, S. 48-72
- Steinmetz, P.: Beobachtungen zu Ciceros philosophischem Standpunkt, in: Fortenbaugh / Steinmetz S. 1-22 (= Steinmetz 1989)
- ders.: Die Stoa, in: Flashar, Bd.4,2, S. 491-716
- Stokes, M.C., Cicero on Epicurean Pleasures, in: Powell S. 145-170
- Strache, H.: Der Eklektizismus des Antiochos von Askalon. Berlin 1921
- Strasburger, H.: Ciceros philosophisches Spätwerk als Aufruf gegen die Herrschaft Caesars, hrsg. von Gisela Strasburger, Hildesheim - Zürich - New York 1990 (Spudasmata XLV)
- Stroh, W.: Taxis und Taktik, Die advokatische Dispositionskunst in Ciceros Gerichtsreden. Stuttgart 1975
- Süß, W.: Die dramatische Kunst in den philosophischen Dialogen Ciceros, Hermes 80, 1952, S. 419-436 (zitiert nach dem ND in: Büchner [1971] S. 155-178)
- ders.: Cicero. Eine Einführung in seine philosophischen Schriften (mit Ausschluß der staatsphilosophischen Werke), Mainz 1966 (Abh. Mainz, Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse, Jahrgang 1965, Nr. 5)
- Tarán, L.: Cicero's Attitude towards Stoicism and Skepticism in the ‚De natura deorum‘, in: Florilegium Columbianum. Essays in honor of P. O. Kristeller, ed. by V. L. Selig and R. Somerville, New York 1987, S. 1-21
- Tarrant, H.: Scepticism or Platonism? The philosophy of the Fourth Academy, Cambridge 1985
- Troiani, L.: La religione e Cicerone, RSI 96, 1984, S. 920-952
- Uri, H.: Cicero und die epikureische Philosophie. Eine quellenkritische Studie. Leipzig 1914 (Diss. München 1914)
- Vander Waerdt, P. A.: Peripatetic Soul-Division, Posidonius, and Middle Platonic Moral Psychology, GRBS 26, 1985, S. 373-394 (=Vander Waerdt 1)

- Vander Waerdt, P.A.: The Peripatetic Interpretation of Plato's Tripartite Psychology, GRBS 26, 1985, S. 283-302 (=Vander Waerdt 2)
- Vicol, C.: Cicerone espositore e critico dell'Epicureismo, Ephemeris Dacoromana 10, 1945, S. 155-347
- Voigtländer, H.-D.: Der Philosoph und die Vielen. Die Bedeutung des Gegensatzes der unphilosophischen Menge zu den Philosophen (und das Problem des Argumentum e consensu omnium) im philosophischen Denken der Griechen bis auf Aristoteles. Wiesbaden 1980
- Wegehaupt, H.: Die Bedeutung und Anwendung von dignitas in den Schriften der republikanischen Zeit, Diss. Breslau 1932
- Weische, A.: Cicero und die neue Akademie. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte des antiken Skeptizismus. Münster 1961
- Wright, M.R.: Cicero on Self-Love and Love of Humanity in De Finibus 3, in: Powell S. 171-195
- Zeller, E. / Wellmann, E.: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, III,1: Die nacharistotelische Philosophie, Erste Hälfte, Leipzig ⁴1909
- Zielinski, Th.: Cicero im Wandel der Jahrhunderte, Leipzig ³1912

Stellenregister

- Albinus 170
178.32 145
- Ambrosius
de off. min. 2,2 151
- Anaximenes
Rhetorik 1426b25ff 29
- Anon. in Theaet. 166
col. V,36ff 203
col. VI,41ff 204
col. VII,20 167
- Antipater *siehe* Stoicorum fragmenta
- Arius Didymus *siehe* Stobaeus
- Aristoteles
de anima
403a5ff 145
430a10ff 145
de iust. 109
ethica Nicomachea
1095b14ff 200
1115a5ff 198
1168a31ff 200
1179b3ff 200
rhet.
1355b25ff 19, 49
- Arnobius
adv. nat. 3,6 62
- Asconius Pedianus
in Mil. 31 32
- Augustinus
c. acad.
3,27 147
c. Pelag. 2,15,76 151
civ.
4,30 62
5,9 61
8,8 147
10,18 148
18,4 147
19,1 177
19,1-3 151, 172-78
19,3 178, 190
de mor. eccl. cath.
1,4ff 147
epist.
118 194
118,14ff 148
118,20 148
sermones
150,5f 148
156,7 148
- Chrysippus *siehe* Stoicorum fragmenta
- Cicero
Acad. 79
2 172
4 58
6 193
13 51, 79, 83, 85f
15 76
18 83
46 19
fr. 20 58
Arch.
14 56
Att.
2,3,3 27
2,3,4 27
5,10 83
7,2,4 199, 210
8,3,1 31
8,3,6 31
8,8,1 56
10,8,6 207
12,18,1 116
13,19,4 14, 27
13,19,5 30, 52, 88
13,23,2 30
13,25,3 30, 79
13,30,2 13
13,44,2 30
13,52,1 100

- Cael. 2,27 92
 39ff 59 2,28 17
 40 187 2,150 19, 21, 38, 67, 77
 41 139, 183, 187
 Cato 13, 54, 79, 87
 8 55
 44 208
 Catulus 30
 de consulatu 83
 de or. 13, 25, 53, 82, 84, 86, 88, 90,
 208
 1,43 84
 1,45 84
 1,84 84
 1,113ff 13
 1,153 19
 1,158 17, 20
 1,209ff 13
 1,222 139
 1,263 19
 2,30 81
 2,104 20
 2,221 183
 2,334 58
 2,335 122
 3,54 85
 3,62 59, 175
 3,67f 84
 3,78 89
 3,79 17, 84
 3,80 14, 19, 84
 3,107 19
 3,109 84
 3,110 84
 3,145 84
 Deiot. 37 56
 div. 13, 15, 25, 30, 33, 34, 39, 44f,
 48, 50, 65, 73, 69, 73, 77, 79, 80, 92,
 127
 1,6 67, 68
 1,8 63
 1,9 64
 1,12 68
 1,17ff 83
 1,25 71
 2,1ff 73
 2,2 80
 2,3 79
 2,8 23, 43
- fam.
 1,9,23 14
 2,12,2 199
 3,9,2 194, 199
 4,2,2 59
 5,16,4 27
 5,19,1 60
 5,19,2 60
 9,8,1 30
 9,15,5 103
 9,26,3 103
 15,4,16 83, 187
 15,18,1 102
 fat.
 1 77
 1 13, 19, 22, 77, 79
 2 58
 38 211
 fin. 13, 15, 22, 24, 25, 2ff, 31, 33f,
 37ff, 42-45, 47ff, 54, 56, 60f, 64, 79f,
 89-126, 93, 127f, 140f, 159, 165,
 167, 170, 172, 175f, 179f, 182, 185,
 188, 198
 1,12 17, 78
 1,13 17
 1,23 121
 1,25 28
 1,26 211
 1,30 117
 1,34 140
 1,34ff 109
 1,35 121
 1,36 140
 1,40 117
 1,42 141
 1,42ff 108
 1,45 103, 104
 1,49 117
 1,50 109
 1,53 140
 1,62 117
 1,63 40
 1,65-70 111-15
 1,67 113
 1,69 141
 1,71 117, 211

- 105f 121
 2,1 78
 2,2 18
 2,3 21, 40, 42
 2,3-17 40
 2,6 40
 2,17 40, 91
 2,17ff 153
 2,18 40, 120, 121, 151
 2,18-118 95-98
 2,18-30 99-105
 2,18ff 122
 2,19 105, 151
 2,21 100
 2,21ff 116
 2,22 121ff
 2,22f 120
 2,23 120, 122
 2,23ff 124
 2,25ff 124
 2,27 124
 2,30 99, 100, 119, 124
 2,32ff 97
 2,33 117
 2,34 110, 154, 181, 188, 195
 2,34ff 105, 122, 151
 2,35 106, 181
 2,36 21
 2,38 105
 2,39ff 151, 181
 2,39-62 105-11
 2,41 121, 123
 2,42 23, 54, 78, 106, 107, 152,
 181
 2,43 23, 78, 87
 2,44 105, 122, 123, 137, 138
 2,44ff 124, 137, 196, 197
 2,45 198, 201, 202, 208
 2,46 104, 123
 2,46ff 140
 2,48f 107
 2,49 107, 123
 2,50 98
 2,51-85 96
 2,51ff 123
 2,52 108, 124, 141, 175
 2,52-60 210
 2,52ff 198
 2,53 141
 2,54 121
 2,55 141, 152
 2,55f 123
 2,56 109, 121, 141
 2,57 121
 2,58 121, 123, 141
 2,58ff 109
 2,59 141, 210
 2,60 121, 141, 198
 2,60f 124
 2,61 121, 141
 2,62 21, 121, 123, 141, 199
 2,63 109, 123
 2,63ff 121
 2,65 124
 2,65ff 123
 2,66-77 97
 2,67 121
 2,67ff 124
 2,68 105, 109
 2,69 123
 2,70 100, 121
 2,71 109
 2,72f 121
 2,72ff 123
 2,74 109, 123, 196
 2,74ff 121
 2,75 107, 197
 2,76 109, 123, 196, 197
 2,77 119-20
 2,78-85 111-15
 2,78f 122, 124, 141
 2,79 121
 2,80 77, 123
 2,82 123, 141
 2,83 123
 2,85 109, 120
 2,86 123
 2,86-119 115-18
 2,87 121
 2,87-106 120
 2,90 121
 2,92 121ff
 2,93 121, 124
 2,94 120, 122
 2,96ff 124
 2,104f 121
 2,106 121
 2,108 122

- 2,109 117, 123, 193
 2,109-118 125-26
 2,111 109
 2,111f 125
 2,113 125
 2,114 195
 2,115 58
 2,116 125
 2,118 125
 2,119 36, 211

 3,1 36, 59, 137, 193
 3,2 211
 3,19 102
 3,20 160
 3,20ff 163, 167
 3,22 162
 3,22ff 159
 3,30 151, 181
 3,36f 151
 3,48 128, 130f, 133
 3,62f 202
 3,64 198
 3,75 128, 131, 133
 4,1 41
 4,2 53
 4,16 189
 4,18 104
 4,21 128, 132f
 4,22 128, 130
 4,24 102, 170
 4,25 189
 4,26 190
 4,27 17
 4,28 189
 4,32 171, 190
 4,33f 189
 4,36 138, 170, 186
 4,37 189
 4,39 163, 167
 4,41 190
 4,47 167
 4,49f 151
 4,55 128, 132, 133
 4,60 53
 4,63 132
 4,63ff 128, 131, 133
 4,66 128
 4,70-79 125f

 4,74 128, 129, 131, 187
 4,74ff 132, 133
 4,78 28, 36, 53
 4,79f 36
 5,9-23 165
 5,10 19
 5,12 180
 5,16 151, 158, 165, 181
 5,16-23 154-65, 166, 180, 181
 5,16ff 135, 151
 5,17 166
 5,17f 155
 5,20 23, 152, 181
 5,20-22 180
 5,21 196
 5,22 195
 5,24 166
 5,24ff 166
 5,34 167, 190
 5,36 169
 5,37 167
 5,38 168, 189
 5,39ff 167
 5,43ff 105
 5,43 168
 5,45 154
 5,58-71 168
 5,59 162, 167, 202
 5,59f 168
 5,64 59
 5,65-69 202
 5,73 28, 151
 5,75 13, 17, 41, 180
 5,76 23, 41, 51, 52, 77, 78
 5,86ff 36
 5,95 36

 harusp.
 18ff 68, 70
Hort. 13, 22, 25, 28, 79, 83, 89, 147
 fr.69I/70 Str.-Z. = 48/59a Grilli
 140
 fr. 84 I Str.-Z./Grilli 211
 fr.83 I Str.-Z./114 Grilli) 151
 fr.84 I, IV,V Str.-Z = 84 Grilli
 208

 inv.
 2,9f 82
 2,157ff 57
 2,167 183

- 2,168 152
 2,174 61
 Lael.
 14 13, 27, 54, 87
 26ff 113
 leg. 53, 69, 71, 73, 82, 84, 86, 87,
 208
 1,19 85
 1,31 208
 1,36 85
 1,37 55
 1,39 83, 85, 87, 193
 1,41ff 200
 1,49-60 200
 1,54 84
 1,56 160
 2,32 72
 2,32-34 73
 2,33 71
 fr. I 27
 Luc. 28, 33, 34, 36, 39, 44, 45, 51,
 65, 84, 87, 93, 186
 7 17-20, 84
 7f 79
 10 35, 52
 26 168
 28 35
 29 51
 30 49, 77
 36 17
 60 17, 18, 19
 64 40
 64ff 90
 65f 17
 76 17
 78 23
 97f 211
 99ff 17
 107 68
 109 51
 112ff 51
 116 74
 116-148 76
 116ff 51
 117 74, 75
 121 23
 122 74
 125ff 74
 128 76
 129ff 74
 130 75
 130ff 151
 131 23, 181
 132 75, 79, 172
 134 23
 138 75, 138, 147, 152, 153, 157,
 180, 183, 185
 138ff 139, 165, 185f
 139 23, 54, 64, 75, 138, 139, 146,
 171, 181, 193
 140 75, 138, 175, 200
 144 127
 147 76
 148 35, 37, 51
 Mur. 128f
 61f 128ff
 63 55
 63ff 55, 83
 nat. deor. 13, 24f, 28, 31-35, 37ff,
 43ff, 48f, 66, 64, 77, 79f, 91, 127,
 135
 1,1 48
 1,4 17
 1,6 83, 85
 1,8-56 33
 1,9 85
 1,10 21, 64, 77
 1,11 17, 18, 83
 1,12 77
 1,16f 66
 1,17 49, 77
 1,57 23, 42
 1,58 49
 1,60 42, 58
 1,61 69
 1,91 42
 1,122 200
 2,1 28, 37
 2.2 42
 2,28 150
 3,1 42
 3,3 37, 42
 3,4 42, 43
 3,5 43, 63
 3,6f 63
 3,19 43
 3,64 42
 3,65 37

- 3,93 49, 63
 3,94 38
 3,95 17, 22, 30, 37, 38, 61, 62
 naturwiss. Dialog 65
 off. 13, 54, 56, 57, 58, 59, 61, 87,
 110, 140, 141, 142, 152, 201
 1,5f 151
 1,6 23, 56, 59, 77
 1,9 58
 1,10 58
 1,11f 201
 1,22 208
 1,52 58
 1,61ff 198
 1,101 169
 1,117 58
 1,119 58
 1,132 169
 2,7 17, 23, 52, 79, 82
 2,8 17ff
 2,28 169
 2,86f 59
 2,141 169
 3,7 58
 3,11 56, 59
 3,11ff 142
 3,12 58, 140, 142
 3,18 58, 142
 3,20 56, 59, 79
 3,33 55, 59
 3,34 140
 3,37 58
 3,50 58
 3,81 58
 3,116f 175
 3,117ff 140
 3,118 109, 199
 3,119 151, 186
 3,120 59
 orat. 82, 90
 46 19
 72 85
 81 124
 85 124
 91ff 124
 118 85
 237 81
 part. or. 60, 82, 90, 128
 3ff 60
 6 60
 10 60
 87ff 57
 89 59
 90 187
 rep. 13, 25, 26, 53, 82, 84, 86, 88,
 135, 208
 1,8 208
 3,3 151
 3,8 17, 18, 84
 3,8ff 209–11
 3,12 208
 3,20ff 210
 3,23 209
 3,26 209
 3,38 210
 somnium Scipionis 65, 85
 Sest.
 23 199
 47 27
 100 200
 139 208
 Tim. 65
 8 17
 53ff 65
 Tusc. 13, 18, 48, 54, 56, 65, 90, 91,
 92
 1,8 17, 18
 1,17 17, 18
 1,23ff 27
 1,39 102
 1,55 102
 1,75 152, 193
 1,81 102
 1,82ff 27
 1,111f 102
 2,5 17
 2,7 18
 2,9 17ff, 80
 2,15 151
 2,42 102
 2,46 56, 59
 3,46 17
 3,50 140, 193
 3,56 17
 4,7 17, 80
 4,46 102
 4,47 17
 5,11 80

- 5,33 23, 81
 5,82 23, 80
 5,83 19, 23, 152
 5,83ff 151
 5,84 157, 181
 5,85 152, 182, 186
 5,86 182
 5,93f 104
 5,112 58
 σύλλογος πολιτικός 13
 Clemens Alexandrinus
 Stromata
 2,127 151, 164
 2,128 175

 Demosthenes
 c. Aristogeiton 24 201
 Diogenes Babylonius *siehe* Stoicorum
 fragmenta
 Diogenes Laertius
 2,91 175
 7,149 68
 7,165 159

 Ennius
 fr. var. 7 (Vahlen) 121
 Epictetus 194
 diss.
 1,19,13 203
 Epicurus
 epist. ad Menoec.
 127 104
 fr. 67 99
 504ff 175
 509 175
 517 141
 540 141
 555 198
 Kyr. Dox.
 4 116f, 122
 5 175
 10 99, 100, 101, 102
 Epiphanius
 adv. haeres. 2,3,9 68
 Euripides
 Heracl.
 139ff 14, 26, 46

 Hippolytus
 936ff 26, 46
 Heraclides Ponticus 149
 Homerus
 Ilias 9,225ff 14, 26, 46
 Horatius
 sat. 1,3,94ff 130

 Lactantius
 inst.
 2,3,2 62
 Lucilius 1235ff Marx 100

 Marcus Aurelius 194
 Maximus Tyrensis 194
 Minucius Felix
 Octavius 46

 Numenius
 fr. 52 144

 Panaetius
 fr. 70-74 68
 Philo Alexandrinus 194
 de aeternitate 7 184
 Philodemus
 de adulatione (col. IV) 198
 Pindarus
 Pyth. 8,95 64
 Plato
 Alcibiades maior 189
 131E 120
 Apologia 208
 epist. 10, 358A 198, 201, 208
 Gorgias 211
 481Bff 209
 500E 209
 507E ff 209
 leges 208
 631Bff 206
 662C 205
 875B 205
 889E ff 69
 908B f 69
 Phaedrus 208

- 267a 19
 267a ff 32, 47
 Philebus 150, 205
 18B 151
 20C-22D 149
 30A 151
 66Df 149
 67B 149
 res publica 208, 211
 326Dff 209
 338Aff 209
 358Aff 209
 362Dff 210
 382A ff 69
 397D 204
 415A ff 69
 431C 204
 459C ff 69
 494A 204
 494Dff 204
 505B 204
 586Af 205
 611B ff 144
 Symposium
 207Aff 205
 Theaetetus
 186B 205
 Timaeus 149
 40Aff 65
 69C 144
 69D 208
 Plinius ep.
 1,20,3 32
 4,9,9 32
 Plotinus
 Enn.
 1,4 148
 2,9,15 147f, 205
 5,9,1 148
 6,7,25 150
 Plutarchus 194
 de am. prol.3, 495Bf 203
 de comm. not. 1071A 162
 de latenter vivendo 4 197
 de tranqu. animi 465F 198
 Posidonius (Edelst.-K.)
 31,12 145
 160 194
 163 145
 168 145
 187,26 162
 Ps.-Archytas
 περὶ παιδεύσεως ἠθικῆς
 40.18ff 180
 43,6ff 181
 Ps.-Longinus
 de sublimitate 12 32

 Quintilianus
 2,15,13 19
 2,17,21 92

 Seneca
 epist.
 92,5ff 151
 92,6 165
 92,11 165
 92,12 164
 121,14 203
 vit. beat.
 5,4ff 146
 15 146, 185
 15,4 146
 Sextus Empiricus
 adv. dogm.
 1,159ff 16
 1,401ff 16
 adv. math. 11,45 182
 Pyrr. Hyp.
 1,3,220 16
 1,3,226ff 16
 3,180 182
 Simplicius
 in Aristot. Phys. *siehe* Theophrastus
 Stobaeus, eclogae ed.
 Wachsmuth/Hense
 2,3 (49,8ff) 150
 2,7,13 (117,11f) 170
 2,7,13 (119,2ff) 163
 2,7,3 (47,12ff) 159, 170
 2,7,3 (48,12ff) 143, 144, 150, 158,
 171, 178, 185, 191
 2,7,3 (55,7ff) 206
 2,7,3 (55,20f) 206
 2,7,4 (55,15ff) 150

Suetonius

Caes. 43 103

Stoicorum veterum fragmenta

Chrysippus

III,20 189

III,21 138, 180

III,22 137

III,24 109

III,194 175

III,340 202

Diogenes Babyloniensis

III,44 161

III,45 161

III,46 161

Antipater Tarsensis

III,57 160

Tacitus

ann. 3,13, 32

Dialogus 35

Testamentum novum

act. 17 148

Cor. 1,13,4 124

Theophrastus

fr. 53W = L2 Fort. 145

Thucydides

1,86 26

3,37ff 26, 46

3,49 46

3,53ff 26, 46

Varro

de philosophia 172–78, 180, 190

sat. Men.

fr.402 146, 177

fr. 483 146, 154, 177, 195

Xenopho

Kyr. 1,2,8 121

ZETEMATA IM VERLAG C. H. BECK

Monographien zur Klassischen Altertumswissenschaft.

Die Hefte 1, 5, 6, 11, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 29, 33, 40, 76 sind vergriffen.

- 2: *Untersuchungen zur Odyssee* von R. Merkelbach. 2., durchges. u. erw. Aufl. 1969
- 3: *Studien zu den platonischen Nomoi* von G. Müller, 2., durchges. Aufl. 1968
- 4: *Oktavian und das Testament Cäsars* von W. Schmitthenner, 2., durchges. Aufl. 1973
- 7: *Beobachtungen zur optischen Technik des Apollonios Rhodios* von P. Händel. 1954
- 8: *Aristotelesstudien. Philologische Untersuchungen zur Entwicklung der aristotelischen Ethik* von R. Stark. 2., erw. Aufl. 1972
- 9: *Die Quellen des griechischen Alexanderromans* von R. Merkelbach. 2. Aufl. 1977
- 10: *Die Urkunden im Geschichtswerk des Thukydides* von C. Meyer. 2., durchges. Aufl. 1979
- 12: *Von Homer zur Lyrik. Wandlungen des griechischen Weltbildes im Spiegel der Sprache* von M. Treu. 2., durchges. Aufl. 1968
- 17: *Abhängige Orte im griechischen Altertum* von F. Gschnitzer. 1958
- 20: *Porphyrios' „Symmikta Zetemata“* von H. Dörrie. 1959
- 21: *Nauceus und sein Kreis. Studien zu den Epigrammata Bobiensia* von W. Speyer. 1959
- 22: *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens* von C. J. Classen. 1959
- 23: *Der epirrhematische Agon bei Aristophanes* von Th. Gelzer. 1960
- 24: *Beiträge zur Überlieferung der Iliasscholien* von H. Erbse. 1960
- 25: *Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi* von H. Görgemanns. 1960
- 26: *Der Thukydideische Epitaphios* von J. Th. Kakridis. 1961
- 27: *Origenes der Neuplatoniker* von K.-O. Weber. 1962
- 28: *Studien zum Corpus Priapeorum* von V. Buchheit. 1962
- 30: *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern* von J. Kerschensteiner. 1962
- 31: *Demosthenes im 18. Jahrhundert* von U. Schindel. 1963
- 32: *Magiros. Die Rolle des Kochs in der griechisch-römischen Komödie* von H. Dohm. 1964
- 34: *Über die Elemente in der Kosmologie des Aristoteles* von G. A. Seeck. 1964
- 35: *Die Zeittheorie des Aristoteles* von P. F. Conen. 1964
- 36: *Ananke. Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs* von H. Schreckenberg. 1964
- 37: *Griechische Grammatik in der Vergilerklärung* von M. Mühlert. 1965
- 38: *„Lizenzen“ am Versanfang bei Plautus* von H. Drexler. 1965
- 39: *Die erotischen Epoden des Horaz* von V. Grassmann. 1966
- 41: *Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Epos. Der Dialog Aspasia des Sokratikers Aischines* von B. Ehlers. 1966
- 42: *Die allegorische Dichtkunst des Prudentius* von R. Herzog. 1966
- 43: *Beobachtungen zur Darstellungsart in Ovids Metamorphosen* von E. J. Bernbeck. 1967
- 44: *Formproblemuntersuchungen zu den Reden in der frühgriechischen Lyrik* von R. Führer. 1967
- 45: *Paratragodia. Untersuchung einer komischen Form des Aristophanes* von P. Rau. 1967
- 46: *Die Soldaten und die römische Politik in der Zeit von Caesars Tod bis zur Begründung des Zweiten Triumvirats* von H. Botermann. 1968
- 47: *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre* von A. Graeser. 1969
- 48: *Grundzüge griechisch-römischer Briefoptik* von K. Thraede. 1970
- 49: *Die Bedeutung des Wortes ethos in der Poetik des Aristoteles* von E. Schütrumpf. 1970
- 50: *Studien zur Kosmologie und Theologie der Aristotelischen Schrift „Über die Philosophie“* von B. Effe. 1970
- 51: *Die Beurteilung des Perikles durch die attische Komödie und ihre historische und historiographische Bedeutung* von J. Schwarze. 1971
- 52: *Untersuchungen zur handschriftlichen Überlieferung der Argonautica des C. Valerius Flaccus* von W. W. Ehlers. 1970
- 53: *Homerisches in römischer Epik flavischer Zeit* von H. Juhnke. 1972
- 54: *Der Eselsroman* von H. van Thiel. I. *Untersuchungen*. 1971. II. *Synoptische Textausgabe*. 1972
- 55: *Nomos und Psephisma. Untersuchungen zu griechischen Staatsrecht* von F. Quass. 1971
- 56: *Formale Konventionen der Homerischen Epik* von T. Krischer. 1971
- 57: *Die Theologie Epikurs* von D. Lemke. 1973
- 58: *P. Ovidius Naso. Der Brief der Sappho an Phaon* von H. Dörrie. 1975
- 59: *Plurima Mortis Imago. Vergleichende Interpretationen zur Bildersprache Vergils* von H. Raabe. 1975
- 60: *Textstudien zu Lukrez* von W. Richter. 1974
- 61: *Ethologische Überlegungen auf dem Gebiet der Altertumskunde* von D. Fehling. 1974

- 62: Die Erklärungen zur Kultur der Heroenzeit in den Ilias von M. Schmidt. 1976
- 63: Parmenides zum Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit von J. Jantzen. 1976
- 64: Phokion. Studien zur Erfassung seiner historischen Gestalt von H.-J. Gehrke. 1976
- 65: Die Form der Widerlegung beim frühen Aristoteles von K. Schickert. 1977
- 66: Kampfsparänese, Kampfdarstellung und Kampfwirklichkeit in der Ilias, bei Kallinos und Tyrtaios von J. Latacz. 1976
- 67: Zur Komposition der Argonautica des Valerius Flaccus von J. Adamietz. 1976
- 68: Johann Heinrich Voß. Seine Homer-Übersetzung als sprachschöpferische Leistung von G. Häntzschel. 1977
- 69: Dichtung und Lehre. Untersuchungen zur Typologie des antiken Lehrgedichts von B. Effe. 1977
- 70: Senecas Naturales Quaestiones. Griechische Wissenschaft und römische Form von F. P. Waiblinger. 1977
- 71: Der Hexameter in Rom. Verstheorie und Statistik von K. Thraede. 1978
- 72: Gründungsmythen und Sagenchronologie von F. Prinz. 1979
- 73: Die rhetorische Zahl. Quellenkritische Untersuchungen anhand der Zahlen 70 und 700 von A. Dreizehner. 1978
- 74: Der Phormio des Terenz und der Epidikazomenos des Apollodor von Karystos von E. Lefèvre. 1978
- 75: Das Denkmal als Garant des Nachruhms von H. Häusle. 1980
- 77: Antike Theorien über Entwicklung und Verfall der Redekunst von K. Heldmann. 1982
- 78: Entscheidungsfreiheit bei Platon von W. M. Zeitler. 1983
- 79: Die Historien des Poseidonios von J. Malitz. 1984
- 80: Historische und epische Tradition bei Silius Italicus von E. Burck. 1984
- 81: Dramatische Strukturen der griechischen Tragödie. Untersuchungen zu Aischylos von G. A. Seeck. 1984
- 82: Alexander der Große und Arabien von P. Högemann. 1985
- 83: Zum Wortfeld „Seele-Geist“ in der Sprache Homers von Th. Jahn. 1987
- 84: Künstlichkeit von Kunst. Zur Geschichtlichkeit der alexandrinischen Poesie von E.-R. Schwinge. 1986
- 85: Panegyricus dictus. Text, Übersetzung, Kommentar von G. B. W. Siebert. 1988
- 86: Pathos als ein Form- und Wirkprinzip von Vergils Aeneis von R. Riecks. 1989
- 87: Römische Geburtsriten von T. Köves-Zulau. 1990
- 88: Dramaturgie des Zufalls. Tyche und Handeln in der Komödie Menanders von G. Vogt-Spira. 1992
- 89: Ovids Heroides als Elegien von F. Spoth. 1992
- 90: Die „dunklen Jahrhunderte“ der Persis. Untersuchungen zu Geschichte und Kultur von Fars in frühhellenistischer Zeit (330–140 v. Chr.) von J. Wiesehöfer. 1994
- 91: Terenz und Menanders Heautontimorumenos von E. Lefèvre. 1994
- 92: Apollonios Rhodios und die antike Homererklärung von A. Rengakos. 1994
- 93: Kampanien als geistige Landschaft. Interpretationen zum antiken Bild des Golfs von Neapel von E. Stärk. 1995
- 94: Die Aristotelische Topik. Ein Interpretationsmodell und seine Erprobung am Beispiel von Topik B von O. Primavesi. 1996
- 95: Untertanentopik. Zur Darstellung der Führungsschichten in der kaiserzeitlichen Geschichtsschreibung von M. Vielberg. 1996
- 96: Nicht-Denkfehler und natürliche Sprache bei Platon. Gerechtigkeit und Frömmigkeit in Platons Protagoras von G. A. Seeck. 1997
- 97: Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit von Th. Schmitz. 1997
- 98: Ratis omnia vincet. Neue Untersuchungen zu den Argonautica des Valerius Flaccus in Zusammenarbeit mit G. Manuwald hrsgg. von U. Eigler und E. Lefèvre. 1998
- 99: Die Konstruktion der Handlung in der Orestie des Aischylos. Die Makrostruktur des ‚Plot‘ als Sinnträger in der Darstellung des Geschlechterfluchs von L. Käppel. 1998
- 100: Zur Technik von Anspielung und Zitat in der römischen Dichtung. Vergil, Gallus und die Ciris von D. Gall. 1999
- 101: Terenz' und Apollodors Hecyra von E. Lefèvre. 1999
- 102: Studien zur poetischen Kunst des Valerius Flaccus von P. Schenk

TRENT UNIVERSITY



0 1164 0411043 3

ISBN 3 406 44729 5