

CICEROS PHILOSOPHISCHE ANFÄNGE

Im Juli 1987, anlässlich des Symposions „Cicero und der Peripatos“, habe ich in einem Vortrag dargetan, daß Cicero in seiner mittleren Schaffensperiode, nämlich in *De oratore*, in *De re publica* und in *De legibus*, eine Position einnehme, die in starkem Maße an Antiochos aus Askalon orientiert sei. Da Cicero in seiner Jugendschrift *De inventione* im Prooemium des 2. Buches sich zur Skeptis Philons bekenne, habe er diese Hinwendung zu Antiochos vermutlich bei seinem halbjährigen Studienaufenthalt in Athen im Jahre 79 vollzogen. Erst bei den Vorbereitungen des großangelegten Unternehmens, in einer Reihe von Dialogen Philosophie in lateinischer Sprache darzustellen, habe er auch im Rückblick auf die Erfahrungen seines Lebens seine Erkenntnistheorie nach der skeptischen Akademie, insbesondere nach Philon aus Larissa ausgerichtet¹).

In der damaligen Diskussion hat man eingewendet, meine Überlegungen bedeuteten eine zweimalige Konversion Ciceros und dies sei ungläubwürdig. In meiner Antwort machte ich damals darauf aufmerksam, daß der Ausdruck ‚Konversion‘ zu hart gewählt sei, zumal Philon wie Antiochos sich in der Tradition Platons gesehen hätten. Es liege hier kein Abfall von den Positionen Platons vor. Es komme sehr darauf an, wie Cicero selbst die Positionen Philons und des Antiochos verstanden habe. Dies führt notwendigerweise zu einer Prüfung der philosophischen Äußerungen des jungen Cicero, der wir uns jetzt zuwenden.

Im Mittelpunkt der Lehrjahre Ciceros, die von etwa 95 bis zum Jahre 77 währten und nur durch das erste öffentliche Auftreten in den Jahren 81/80 unterbrochen wurden, steht die Ausbil-

1) P. Steinmetz, Beobachtungen zu Ciceros philosophischem Standpunkt, in: W. W. Fortenbaugh–P. Steinmetz (Hrsg.), Cicero's Knowledge of the Peripatos, Rutgers University Studies in Classical Humanities 4 (New Brunswick, London 1989) 1–22. Zu einer ähnlichen Einschätzung ist unabhängig von mir gelangt J. Glucker, Cicero's philosophical affiliations, in: J. M. Dillon–A. A. Long (Hrsg.), The Question of „Eclecticism“. Studies in Later Greek Philosophy (Berkeley, Los Angeles, London 1988) 34–69. Die Überlegungen R. Hirzels, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften III (Leipzig 1883) 488 Anm. 1, und Der Dialog I (Leipzig 1895) 511 Anm. 2, 533f., die in die gleiche Richtung wiesen, haben seinerzeit wenig Beachtung gefunden.

dung zum Redner, die dem *homo novus* Cicero allein ein politisches Wirken ermöglichen konnte. Noch die Reise nach Athen und in den Osten 79–77 diente dem Redner Cicero vor allem dazu, sich eine seiner körperlichen Konstitution besser angepaßte Sprechweise anzueignen. Dies ist ihm ja bekanntlich bei Molon in Rhodos gelungen²).

Die Ausbildung Ciceros zum Redner vollzog sich auf vier Wegen, einmal im Gefolge der großen Redner der damaligen Zeit, wie z. B. des Lucius Crassus und des Marcus Antonius, dann durch das intensive Studium bekannter Reden, weiter durch die Lektüre von Lehrbüchern der Rhetorik und last but not least durch Unterweisungen und Übungen bei Lehrern der Rhetorik.

Mit der Ausbildung zum Redner lief für Cicero parallel das Studium der Philosophie. Der Unterweisung durch vier bedeutende Philosophen der Zeit rühmt sich Cicero immer wieder, nämlich durch den Stoiker Diodotos, den er schon *a puero* gehört und der später bis zu seinem Tode im Hause Ciceros gelebt hat³), durch den Akademiker Philon aus Larissa, den er nach dessen Flucht aus Athen in den Wirren des Mithridatischen Krieges in Rom im Jahre 88 und später gehört hat⁴), durch Antiochos aus Askalon in dem halben Jahr seines Studienaufenthaltes in Athen (79)⁵) und schließlich durch Poseidonios im Jahre 78/77 in Rhodos⁶). Daneben hörte er aber auch Epikureer, so den Phaidros, ihn schon in sehr jungen Jahren in Rom noch vor Philon und dann wiederum in Athen, so Zenon aus Sidon, den Schulvorsteher der epikureischen Schule in Athen⁷). Es ist schon jetzt festzuhalten, daß Cicero nie der Neuen Akademie angehört hat – sie war als Schule schon erloschen, als Cicero 79 in Athen weilte –, wohl aber der von Antiochos gegrün-

2) Cic. Brut. 315–316, Plut. Cic. 4, 4–7. Zur Biographie Ciceros seien einige wichtige Werke genannt: M. Gelzer, Cicero als Politiker, RE VII A (1939) 827–1091, O. Seel, Cicero. Wort, Staat, Welt (Stuttgart 1953, ²1961, ³1967), D. R. Shackleton Bailey, Cicero (London 1971), D. Stockton, Cicero. A Political Biography (London 1971), E. Rawson, Cicero. A Portrait (London 1975, ND mit Korrekturen Bristol 1983), P. Grimal, Cicerón (Paris 1986; dt. Übersetzung unter dem Titel: Cicero. Philosoph, Politiker, Rhetor, München 1988), C. Habicht, Cicero der Politiker (München 1990), W. Görler, Cicero zwischen Politik und Philosophie, in: Ciceroniana N.S. 7 (1990) 61–73, G. Gawlick–W. Görler, Cicero, in: H. Flashar (Hrsg.), Die Philosophie der Antike Bd. 4, 2. Halbband, § 54–58 (Basel 1994), mit reichen Zusammenstellungen der Sekundärliteratur.

3) Cic. Lucull. 115, Att. 2,20,6, Brut. 309, nat. deor. 1,6.

4) Cic. Brut. 306, Tusc. 2,9, nat. deor. 1,6.17.

5) Cic. Brut. 315, Lucull. 98. 113, nat. deor. 1,6, Plut. Cic. 4,1–4.

6) Plut. Cic. 4,5, Cic. nat. deor. 1,6, fat. 5.

7) Cic. Fam. 13,1,2, fin. 1,16, Tusc. 3,38, Ac. 1,46.

deten ‚Alten Akademie‘. Man vergleiche dazu den der bohrenden Frage Varros ausweichenden Witz Ciceros Ac. 1,13.

Aber dieses Studium der Redekunst und der Philosophie bildete nur den inneren Kern seiner Ausbildung. Es war eingebettet in ein weit umfangreicheres Programm. Dieses Programm kann man bequem ablesen an der Kritik Ciceros an den Rednern, die in der Zeit seines politischen Aufstiegs neben ihm in Rom tätig waren. Diese Kritik ist sozusagen die negative Folie, von der sich die Ansprüche und Leistungen Ciceros abheben (Brutus 322):

Ich will hier nicht von mir reden. Über die übrigen Redner will ich sprechen: Unter ihnen war niemand, bei dem es den Anschein gehabt hätte, er habe sich intensiver als der Durchschnitt mit der Literatur beschäftigt, die doch die Quelle der vollkommenen Beredsamkeit enthält,

niemand, der die Philosophie studiert hätte, die Mutter aller guten Taten und guten Worte,

niemand, der das bürgerliche Recht erlernt hätte, dieses größte Erfordernis für Privatprozesse und überhaupt für die Einsicht des Redners,

niemand, der die römische Geschichte im Gedächtnis hätte, aus der man doch nötigenfalls die gewichtigsten Zeugen aus der Unterwelt heraufrufen könnte,

niemand, der ...

Es folgt als Kritik das Fehlen der Souveränität und Eleganz und damit der Effektivität in der Handhabung der Waffen, die die schulmäßige Redelehre dem Redner in die Hand gibt.

Ciceros Bemühungen um die Kunst der Rede werden also umrahmt und ergänzt, ja durchdrungen durch das Studium der Literatur (als Lehrer nennt er selbst den Dichter Licinius Archias und den Philologen und Grammatiker Aelius Stilo)⁸⁾, vom Studium der Rechtswissenschaft (seine Lehrer waren bekanntlich Q. Mucius Scaevola der Pontifex und Q. Mucius Scaevola der Augur), vom Studium der römischen Geschichte.

Die Studienzeit zwischen 90 und 81 ist aber zugleich auch eine Zeit erster literarischer Produktion. Wir hören von Jugendgedichten wie der Verwandlungsgeschichte *Halcyones* oder einem in Tetrametern verfaßten *Pontius Glaucus*. Aber die Zeugnisse sind so dürftig und oft vieldeutig, daß gesicherte Aussagen kaum mög-

8) Cic. Arch. 1, divin. 1,79, Brut. 207.

lich sind⁹⁾. Wir hören von Übersetzungen, nämlich des *Oikonomikos* Xenophons, vermutlich aus dem Jahre 85. Möglicherweise gehört auch die Übersetzung des platonischen *Protagoras* schon in diese Zeit¹⁰⁾; beide Übersetzungen lassen gewiß ein philosophisches Interesse vermuten, aber sie lassen keinen Schluß auf Ciceros philosophischen Standpunkt zu. Dies gilt auch für die Nachdichtung der *Phainomena* Arats, von der große Teile teils in handschriftlicher Überlieferung, teils in Selbstzitaten Ciceros erhalten sind. Wir kennen nämlich nicht die Motivation und Intention Ciceros, wissen also nicht, ob er vornehmlich von literarischen Interessen geleitet war, nämlich der römischen Literatur durch die Übertragung dieses Gedichts ein bedeutendes Werk der hellenistischen Literatur zu gewinnen, oder ob ihn die stoisch gefärbte Weltsicht dieses Gedichtes zur Nachdichtung inspirierte. Freilich schließen sich beide Motivationen nicht aus. Versuche, Cicero hinsichtlich der Motive festzulegen, wie auch immer man sie gewichtete, müssen jedoch Spekulation bleiben¹¹⁾.

So bleibt nur ein Werk, in dem die philosophischen Anfänge Ciceros studiert werden können: die ‚Jugendsünde‘¹²⁾ des wohl bald nach 87 unternommenen Versuchs, selbst ein Lehrbuch der Redekunst zu schreiben, der aber nur bis zur Darstellung des ersten Arbeitsstadiums des Redners, nämlich der *Inventio* gediehen ist, und daher als *De inventione* zitiert wird.

Hier interessieren uns die Prooemien der beiden Bücher. Denn wenn irgendwo, dann dürfen wir hier persönliche Aussagen des Autors erwarten. Das Prooemium des zweiten Buches dient der Klarstellung des Verhältnisses zu den Vorlagen des Lehrbuches und ihrer Handhabung. Wie der Maler Zeuxis in Kroton das Bild der Helena nach dem Modell der fünf schönsten Jungfrauen der Stadt geschaffen hat, so habe er, Cicero, die besten rhetorischen Technai als Vorlage für sein Werk ausge-

9) Vgl. zu den verlorenen Jugendgedichten K. Büchner, RE VII A (1939) 1236f.

10) Cic. off. 2,87, Quintilian 10,5,2. Sammlung der Fragmente in der Cicero-Ausgabe von C. F. W. Müller Bd 4.3 (Leipzig 1879) 307ff. 310ff. – L. Alfonsi, La traduzione ciceroniana dell'Economico di Senofonte, Ciceroniana 3–6 (1961–64) 7–17; H. Müller, Ciceros Prosaübersetzungen. Beiträge zur Kenntnis der ciceronischen Sprache (Marburg 1964), bes. 93.

11) Zu den *Aratea* und den wörtlichen Bruchstücken aus Dichtungen Ciceros vgl. die Ausgabe von J. Soubiran: Cicéron. Aratea, Fragments poétiques (Paris 1972).

12) Cic. De or. 1,5.

wählt und kritisch benützt. Erläuternd fügt er einen Abriss der Geschichte der rhetorischen Technai hinzu und fährt fort (2,8–10):

Diese (jüngeren Technai) und jene älteren habe ich mir vorgenommen und auch aus Eigenem einiges beigetragen. Wenn das, was in diesen Büchern dargetan wird, mit so großer Mühe ausgewählt werden mußte, wie es ausgewählt worden ist, so werden in der Tat sowohl ich selbst als auch die Leser mit meiner Anstrengung zufrieden sein. Wenn sich aber herausstellen sollte, daß ich die Lehrmeinung eines Gewährsmannes leichtfertig übergangen habe oder ihr nicht angemessen genug gefolgt bin, so werde ich mich von dritter Seite belehren lassen und leicht und bereitwillig meine Meinung ändern.

Zur Begründung folgt nun jener Satz, der in der Literatur als Bekenntnis zur neuen, skeptischen Akademie gefeiert wird:

Denn nicht zu wenig erkannt zu haben, sondern bei zu wenig Erkanntem töricht und lange zu verharren, ist verwerflich, deswegen weil das eine zur allgemeinen Schwäche der Menschen gehört, das andere aber zur persönlichen Fehlhaltung eines jeden einzelnen. Daher werde ich jede einzelne These ohne feste Behauptung, sondern als ein unter Zweifeln Suchender vortragen, damit ich nicht, während ich jenes kleine Ziel verfolge, nämlich den Anschein, dieses Buch gefällig verfaßt zu haben, jenes Ziel verfehle, das doch das größte ist, nämlich keiner Sache leichtfertig und anmaßend zuzustimmen. Nach diesem Ziel werde ich jetzt und mein ganzes Leben lang, soweit ich die Möglichkeit habe, mit Eifer streben.

Kein Zweifel, Cicero greift hier Gedanken der skeptischen Akademie auf. Die Frage ist aber, wie er die Intention der skeptischen Akademie versteht, was er also aus diesen Anregungen gemacht hat:

Als erstes fällt die moralische Gewichtung der erkenntnistheoretischen Elemente auf: es ist verwerflich, auf zu wenig gesicherter Erkenntnis zu verharren. Dies ist ein persönliches *vitium*. Es ist leichtfertig (*temere*) und ein Zeichen von Arroganz. Hierzu gehört auch das Versprechen fürs ganze Leben.

Zweitens, es bleibt die Einsicht in die allgemeine Schwäche der menschlichen Natur hinsichtlich der Erkenntnis bestehen. Diese Einsicht führt aber nicht zu ἐποχή, zur Zurückhaltung des Urteils. Damit kommen wir zu dem Wichtigsten: In diesem Abschnitt ist nicht von der Zurückhaltung des Urteils (ἐποχή) die

Rede. Cicero verspricht nicht, keiner These zustimmen zu wollen, sondern keiner These „leichtfertig“ (*temere*) und „anmaßend“ (*arroganter*) zuzustimmen. Seine Thesen trägt er ohne feste Behauptung als ein unter Zweifeln Suchender vor, der sich eines Besseren belehren läßt. Dies alles wird von der Funktion der Stelle im Kontext bestätigt. Die Gedanken Ciceros dienen, wie gesagt, als Begründung dafür, daß er, falls ihm nachgewiesen werde, eine These eines Gewährsmannes übergangen zu haben oder ihr nicht angemessen gefolgt zu sein, bereitwillig seine *sententia* ändern wolle. Seine *sententia* ist demnach vorläufig, sie ist eine Annäherung an die Wahrheit, sie ist, wie er später sagen wird, *probabilis* bzw. *verisimilis*. Sie kann bestätigt, aber auch falsifiziert bzw. verbessert werden. Dies alles gemahnt in vielem an Positionen Poppers. Mit anderen Worten: Philosophie ist für den jungen Cicero im Wortsinne ein Streben nach Weisheit, ein Streben nach Erkenntnis.

Wir fragen uns nun, was denn den jungen Cicero an den Vorlesungen Philons aus Larissa so fasziniert, so begeistert habe. Es kann nicht allein das Faktum sein, daß dieser Akademiker in Rom sowohl Unterricht in Philosophie als auch in Rhetorik erteilte. Denn dies taten Stoiker schon lange.

Aus späteren Bemerkungen Ciceros folgt, daß er vor allem davon angesprochen wurde, daß Philon in den Mittelpunkt sowohl seiner philosophischen als auch seiner rhetorischen Unterweisungen die Methode des *in utramque partem disserere* gerückt hat. Es genügt, daran zu erinnern, daß die Anwendung dieser Methode auf den Rhetorikunterricht des Peripatos zurückgeführt wurde. Cicero selbst ist es gewohnt, in den Übungsreden des Rhetorikunterrichts einen Rechtsfall sowohl vom Standpunkt des Anklägers als auch von dem des Verteidigers zu prüfen; und in den Reden selbst ist die vorwegnehmende Widerlegung möglicher Einwände des Gegners, die *Confutatio* oder *Refutatio*, der zweite Teil der Beweisführung, der *Argumentatio*. Später, in *De oratore*, wird Cicero den Crassus in den Empfehlungen zur Ausbildung des Redners literarische, historische, kulturwissenschaftliche und juristische Studien fordern und darüber hinaus folgendes ausführen lassen (*De oratore* I 158): „Bei jedem Thema hat man das Für und Wider zu erörtern und, was immer in jedem Thema als das *probabile* sich zeigen könnte, herauszulocken.“

Bei Philon erfährt er aber auch in der philosophischen Unterweisung, daß in der Neuen Akademie seit Arkesilaos und Karneades das *in utramque partem disserere* die philosophische Methode schlechthin ist. So finden in dieser Methode die Bemühungen Ci-

ceros um die Redekunst, um mit ihrer Hilfe in der Res Publica Romana gestaltend tätig zu werden, und sein Streben nach Weisheit und Erkenntnis und nach rechter Lebensführung ihre ideale Mitte und Einheit.

Offenbar unter dem Einfluß der Rhetorik hat aber Cicero die von den Akademikern gehandhabte Methode des *in utramque partem disserere* in einem entscheidenden Punkt umgedeutet. Während die Akademiker das Gleichgewicht (die ἰσοσθένεια) von These und Antithese herzustellen suchten, um so zur ἐποχή, zur Zurückhaltung des Urteils zu gelangen, ihr Verfahren also elenktisch und destruktiv war¹³), wird es bei Cicero konstruktiv, es wird zum Weg, in These und Antithese sich der Wahrheit zu nähern und das *probabile* bzw. *verisimile* hervorzulocken. Ob Cicero zu diesem konstruktiven Verständnis der dialektischen Methode des *in utramque partem disserere* auch von Tendenzen der Philosophie Philons angestoßen wurde, lasse ich offen. Hierzu dürfen wir von W. Görler, zu dessen Ehre dieses Colloquium veranstaltet wird, bald nähere Auskünfte erwarten. Immerhin hat Philon im Jahre 87 in Rom seine berüchtigten ‚Römischen Bücher‘ mit der Wende zum Dogmatismus geschrieben.

Wir wenden uns nun dem Prooemium des ersten Buches von *De inventione* zu und skizzieren den Gedankengang:

A. Im ersten Abschnitt (§ 1) stellt Cicero als erstes die von ihm oft bedachte Frage hin, ob das *studium eloquentiae* den einzelnen Menschen und den Staaten mehr Gutes oder mehr Schlechtes gebracht habe. Zur Begründung des Problems weist er einerseits auf die Schädigungen hin, die dem römischen Gemeinwesen jetzt, aber auch früher griechischen Städten durch Redner widerfahren sind, andererseits auf die Leistungen der Beredsamkeit in der Geschichte bei Gründung von Städten, Beendigung von Kriegen und Abschluß von Verträgen und Freundschaften. Seine Überlegungen führen ihn zu folgender Lösung des Problems: *Sapientia* ohne *eloquentia* nützt den Staaten wenig, *eloquentia* aber ohne *sapientia* bringt meist großen Schaden, aber nie Nutzen.

B. Im zweiten Teil (§ 2–5) gibt er eine Art historischer Begründung für diese Lösung:

1. Als erstes legt er mit einem Blick auf die menschliche Frühgeschichte die Entstehung der guten Beredsamkeit dar. In der

13) Diog. Laert. 4,28.32; Cic. Ac. 1,45, fin. 5,10; C. W. Müller, Akademie, in: Kleines Lexikon des Hellenismus (Wiesbaden ²1993) 21–45, bes. 31f. mit weiteren Belegen.

Frühzeit lebten die Menschen wie die Tiere ohne rechtliche und soziale Bindung allein der Körperkraft vertrauend, zerstreut in der Wildnis. Ein großer *vir sapiens* erkannte aber den Vorrang und die Möglichkeiten der Vernunft und hat so die Menschen dazu gebracht, sich in der Gemeinschaft einer Stadt zusammenzuschließen und so ein gesittetes Leben zu führen. Die Menschen dazu zu veranlassen, habe aber die *sapientia* nur mit Hilfe der *eloquentia* vermocht (§ 2–3).

2. Das *exordium mali* (§ 4): Während die *virii sapientes*, die Staatsmänner sich nur mit den öffentlichen Angelegenheiten beschäftigten, hätten später nicht ungewitzte Leute in den Streitigkeiten der Privatleute ohne Rücksicht auf die Wahrheit nur mit Hilfe der *eloquentia* Erfolg auf Erfolg erzielt, so die *sapientes* in der Gunst der Bürger übertroffen und schließlich immer größeren politischen Einfluß gewonnen. Die Folge: die *sapientes* haben sich in das *otium* zurückgezogen.

3. Die römische Lösung (§ 5a): Aber nicht so zuletzt in Rom. Männer wie Cato, Laelius, Africanus und die Gracchen haben diesem Treiben sich entgegengestellt mit ihrer *virtus*, ihrer *auctoritas*, mit ihrer Beredsamkeit.

C. Die Folgerungen Ciceros (§ 5b): Man muß sich sowohl um *sapientia* als auch um *eloquentia* bemühen.

Aus diesem Prooemium sei folgendes hervorgehoben:

1. Ein beliebter Topos technischer Schriften ist es, den Nutzen der jeweiligen Kunst zu begründen. Zweifelsohne hat Cicero einen solchen Abschnitt eines Handbuchs durch dieses Prooemium ersetzt. Im Kontext des Handbuchs hat dieses Prooemium somit auch die Funktion, die Abfassung einer solchen technischen Schrift zu rechtfertigen.

2. Darüber hinaus versucht Cicero aber auch in einem einzigen Zusammenhang Antwort auf zwei für ihn letztlich existentielle Fragen zu geben. Die erste dieser Fragen zielt auf das Problem, ob die Beredsamkeit den politischen Gemeinschaften mehr Nutzen oder Schaden bringe. Müßte diese Frage negativ beantwortet werden, wäre Ciceros Lebensplan, mit Hilfe der Beredsamkeit ein für das römische Gemeinwesen nützlicher Bürger zu werden, nicht verwirklicht. Mit dieser Frage verquickt ist die zweite Frage, die nach der Interdependenz von Beredsamkeit und Philosophie, jene Frage also, deren methodischer Aspekt im Prooemium des zweiten Buches untersucht ist. In der älteren, meist deutschen, Forschung zum Prooemium des ersten Buches hat man vor allem die Quellen, aus denen Cicero geschöpft habe, zu ermitteln versucht, ohne zu

einem widerspruchsfreien Ergebnis zu gelangen. Bald schien Cicero die wesentlichen Gedanken von Poseidonios¹⁴), bald von Philon aus Larissa¹⁵), bald von Aelius Stilo¹⁶), bald von Isokrates und aus der Schule des Hermagoras¹⁷) übernommen zu haben. Dabei wurde aber die Intention Ciceros nur am Rande beachtet. Daß aber Cicero ihn unmittelbar betreffende Fragen beantworten will, ergibt sich schon daraus, daß er vor allem die römischen Verhältnisse seiner Gegenwart vor Augen hat: die *detrimenta nostrae rei publicae* sieht er zu nicht geringem Teil durch Redner verursacht (§ 1 p.1b 3–7), und Römer der Mitte und zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, Cato, Laelius, der jüngere Scipio Africanus und auch die Gracchen, die schon in dieser frühen Schrift zum Scipionenkreis idealisiert sind, sind es, die die Einheit von Beredsamkeit und Philosophie gelebt haben. Nach ihrem Vorbild will Cicero sich richten und *eloquentia* mit *sapientia* verbinden:

Deswegen muß man meines Erachtens die Beredsamkeit studieren, auch wenn manche sie im privaten und im öffentlichen Leben mißbrauchen; ja man sollte sich um so nachdrücklicher mit ihr befassen, damit nicht die Schlechtgesinnten unter großem Schaden der Rechtschaffenen und dem allgemeinen Verderben die Oberhand gewinnen, zumal dieses Bemühen das einzige ist, das das größte Gewicht hat in allen privaten und öffentlichen Angelegenheiten, durch das das Leben Sicherheit, Gesittung, Glanz und

14) R. Philippson, *Ciceroniana*, Jb. f. class. Philol. 133 (1886) 417–25; ders. *Berl. Phil. Wochenschr.* 38 (1918) 625–32; ders. *RE VII A* (1939) 1105–1106; E. Norden, *Philosophische Ansichten über die Entstehung des Menschengeschlechtes*, Jb. f. class. Philol. Suppl. 19 (1892) 411; K. H. Schulte, *Orator* (Frankfurt 1935) 130; W. Kroll, *RE VII A* (1939) 1094; K. Reinhardt, *Poseidonios von Apameia*, *RE XXII* (1953) 805.

15) M. Pohlenz, *Rez. von W. Gerhäuser, Der Protreptikos des Poseidonios*, *Berl. phil. Wochenschr.* 33 (1913) 4; H. Fuchs, *Ciceros Hingabe an die Philosophie*, *Mus. Helv.* 16 (1959) 8, ND in K. Büchner (Hg.), *Das neue Cicerobild*, *WdF* 27 (Darmstadt 1971) 314; J. Graff, *Ciceros Selbstauffassung* (Heidelberg 1963) 70.

16) G. A. Kennedy, *The Art of Rhetoric in the Roman World* (Princeton 1963) 134–135.

17) F. Solmsen, *Drei Rekonstruktionen zur antiken Rhetorik und Poetik*, *Hermes* 67 (1932) 151–154; K. Barwick, *Das rednerische Bildungsideal Ciceros* (Berlin 1963); M. Gelzer, *Cicero. Ein biographischer Versuch* (Wiesbaden 1969) 10, Anm. 90. – In jüngerer Zeit vertritt man zuweilen die Auffassung eines Ausgleichs philosophischen und rhetorischen Gedankenguts durch Cicero. Vgl. z. B. M. Orban, *Réhabilitation de la parole*, *AC* 19 (1950) 27–44; R. Müller, *Die Wertung der Bildungsdisziplinen bei Cicero*, *Klio* 43/45 (1965) 90–93; K. Schöpsdau, *Antike Vorstellungen von der Geschichte der griechischen Rhetorik* (Diss. Saarbrücken 1969) 134–139; L. Alfonsi, *Dal proemio del De inventione alle virtutes del De officiis*, *Ciceroniana NS* 2 (1975) 111–120.

auch Annehmlichkeit erhält. Von daher erlangt das Gemeinwesen die meisten Vorteile, wenn sie, die allen Dingen das rechte Maß gibt, die *sapientia* sich dazugesellt. Von daher fließen ihren Adepten Ruhm, Ehrenstellungen und Würde zu. Von daher wird auch deren Freunden sicherster Schutz zuteil. Mir jedenfalls scheinen die Menschen, auch wenn sie in vielem kleiner und schwächer als die Tiere sind, gerade darin die Tiere zu übertreffen, daß sie sprechen können. Daher scheint mir etwas Herausragendes erreicht zu haben, wer in der Qualität, in der die Menschen die Tiere übertreffen, unter den Menschen selbst hervorragt (§ 5b, p. 5b 5–22).

3. Auch in dieser Schlußfolgerung fällt wie im ganzen Prooemium auf, daß in griechischen Überlegungen über die Kulturgeschichte¹⁸), die Cicero sicherlich gekannt hat, mit dem Begriff *λόγος* und seinen beiden Bedeutungskomponenten ‚Sagen und Rede‘ auf der einen und ‚Denken und Denkvermögen‘ auf der anderen Seite gearbeitet worden ist. Da im Lateinischen ein Aequivalent von *λόγος* mit beiden Bedeutungsbereichen fehlt, mußte Cicero bei der Transformation ins Lateinische den Begriff in seine beiden Bedeutungen zerlegen und ihn mit *ratio et oratio* wiedergeben¹⁹). Man vergleiche besonders § 2, p. 3b 6–7: *propter rationem atque orationem*, § 1, p. 1b 11–12: *cum animi ratione tum facilius eloquentia comparatas*, § 2 p. 3b 16–17: *qui tandem fieri potuit, nisi homines ea, quae ratione invenissent, eloquentia persuadere potuissent?*

4. Unter *sapientia* im Sinne von Philosophie versteht Cicero, offensichtlich im Hinblick auf die Interdependenz von *sapientia* und *eloquentia*, vornehmlich zwei der drei Hauptteile der Philosophie: nämlich Logik/Dialektik und Ethik. So wirft er ohne Erwähnung der Physik den Adepten der negativ zu beurteilenden Rhetorik die Vernachlässigung der *rectissima atque honestissima studia*

18) Dazu u. a.: G. Pfligersdorffer, Studien zu Poseidonios, SBWien 232,5 (1959) 132ff. W. Spoerri, Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter (Basel 1959). O. Gigon, Rez. W. Spoerri, Gnomon 33 (1961) 771–776. F. Heintzmann, Eine vorplatonische Theorie der Techné, Mus. Helv. 18 (1961) 105–130. Th. Cole, Democritus and the Sources of Greek Anthropology, Western Reserve University 1967. B. Gatz, Weltalter, Goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen, Spudasmata 16 (Hildesheim 1967). J. Kerschsteiner, Antike Gedanken zum Kulturfortschritt und seiner Ambivalenz, Dialog 9 (München 1975) 26–53. B. Reischl, Reflexe griechischer Kulturentstehungslehren bei augusteischen Dichtern (München 1976). K. Döring, Griechische Kulturentstehungs- und -entwicklungstheorien, in: Altsprachlicher Unterricht 24, 3 (1981) 4–24. K. Kubusch, Aurea saecula: Mythos und Geschichte (Frankfurt a. M. 1986).

19) So auch H. Fuchs (wie Anm. 5) 313; K. Barwick (wie Anm. 17) 23f.

rationis et officii vor (§ 1 p. 2b 5–6). Und nachdem diese den Vorrang im öffentlichen Leben errungen hätten, seien die *cetera studia recta atque honesta* von den Gutgesinnten in der Muße betrieben worden (§ 4 p. 4b 22).

5. Schließlich ist noch ein Blick auf die Methoden Ciceros in diesem Prooemium zu werfen.

a) Das dialektische Verfahren des konstruktiven *in utramque partem disserere* schimmert deutlich aus der Untersuchung der Frage nach Nutzen und Schaden der Beredsamkeit hervor. Zuerst werden die Argumente für eine negative Beurteilung der *eloquentia*, dann die für ihre positive Bewertung skizziert (bezeichnend ist schon hier die Reihenfolge) und schließlich auf einer höheren Ebene die Lösung gefunden (§ 1).

b) Im historischen Beweis stellt er das kulturstiftende Wirken des *vir sapiens* ohne jegliche Einschränkung als schlichte Tatsache hin (§ 2), offensichtlich ein Indiz dafür, daß Cicero hier Gedankengut der traditionellen Kulturgeschichte einfach übernimmt. Aber mit der Darlegung der Rolle der *eloquentia* bei der Stiftung der Kultur ändert sich der Ton. Nun wird mit verschiedenen rhetorischen Hilfsmitteln argumentiert, wird versucht, den Leser zu überzeugen, wird die gesamte Gedankenführung als persönliche Meinung des Autors charakterisiert: *ac mihi quidem . . . videtur* (§ 3 p. 3b 8–9). Ähnliches gilt für die Ausführungen über das *exordium mali*. Sie werden ausdrücklich als *veri simillimum* gekennzeichnet (§ 4 p. 3b 32–33).

c) Letztendlich ist festzuhalten, daß unabhängig von jeder rationalen Begründung der *mos maiorum*, die *auctoritas maiorum* Ciceros Entscheidung bestimmen kann. Es ist das Vorbild des Scipionenkreises, das Cicero zum Studium der *eloquentia* und *sapientia* motiviert. Von hier aus führt eine gerade Linie zur Haltung Cottas im Anfang des dritten Buches von *De natura deorum*.

Es wäre nun interessant, einzelne philosophische Einsprengsel innerhalb des rhetorischen Lehrbuches zu untersuchen, wie z. B. die dreifache Definition des *probabile* (I 46) oder die der *rationatio* (I 57), die Kritik an der aristotelischen Bestimmung des Ziels des *genus deliberativum* (II 156) oder die zuweilen peripatetisch, oft aber stoisch gefärbte Güterlehre (II 157 ff.). Dies würde aber über die Zeit, die mir heute zur Verfügung steht, weit hinausführen. Wir müssen zum Schluß kommen und fassen dazu die Ergebnisse, die wir gewonnen haben, zusammen und werfen von da aus einen Blick auf Ciceros weiteren philosophischen Weg, um so die Antwort auf die zu Beginn aufgeworfene Frage nach

Ciceros philosophischer Entwicklung zu beantworten. Diese Entwicklung stellt sich nicht als ein Weg von Philon weg zu Antiochos und wieder zurück zu Philon mit zwei Konversionen dar, sondern als ein immer neues sich Festlegen in der Spannung zwischen zwei sich scheinbar ausschließenden Positionen.

Schon seine tastenden philosophischen Anfänge stehen in dieser Spannung. Einerseits versteht er Philosophie nicht als Besitz der Wahrheit, sondern als ein Streben nach Erkenntnis und dem daraus resultierenden rechten Handeln. Als Methode dient ihm das dialektische Verfahren eines konstruktiv verstandenen *in utramque partem disserere*, wodurch das *probabile*, das *verisimile* hervorgehoben werden kann. Andererseits ist er sich der allgemeinen Schwäche des menschlichen Erkenntnisvermögens bewußt. Infolgedessen hat jeder Erkenntnisfortschritt nur vorläufigen Charakter, ist *probabile* bzw. *verisimile* und kann widerlegt werden. Daher ist ein immer neues Bemühen um Erkenntnis erforderlich.

In dieser Spannung und in diesem Streben kann er in Athen mit Antiochos und in Rhodos mit Poseidonios gut zurechtkommen, zumal dann, wenn nicht gerade Probleme der Erkenntniskritik im engeren Sinne diskutiert werden. Man vergleiche etwa die Charakterisierung der sokratischen Philosophie, die Cicero in den *Academici libri* dem Antiocheer Varro in den Mund legt (Ac. I 15–16).

In den großen Werken der mittleren Schaffensperiode ist diese Spannung deutlich faßbar, wenn auch der Akzent stärker auf dem Streben nach Einsicht liegt. So entwickelt er in *De oratore* aus dem Gegensatz der Positionen des Crassus und des Antonius das Bild des *orator sapiens*. In *De re publica* beansprucht er für seine Auffassung der rechten Staatsordnung die Autorität des jüngeren Scipio Africanus. Und in *De legibus* legt er vor der Darstellung der Gesetze seine Auffassung ihrer naturrechtlichen Grundlagen dar, ohne sie der möglichen Kritik von Seiten der Epikureer und der Neuen Akademie, der *perturbatrix omnium*, auszusetzen²⁰).

Als Cicero dann nach 46 sich anschickt, die Philosophie in lateinischer Sprache darzustellen, verschiebt sich der Akzent stärker auf den Zweifel an der Möglichkeit des Menschen, eine sichere Erkenntnis zu gewinnen. Darin mögen die Erfahrungen eines langen Lebens sich ausgewirkt haben. Ja man kann sagen, daß Cicero in den *Academici libri* die akademische Skepsis erneuert hat. Dabei

20) Cic. leg. 1,39.

wird ihm auch das Verhältnis von Glauben und Wissen in aller Schärfe deutlich. Dies hindert ihn aber nicht, am Streben nach Erkenntnis festzuhalten und im Ringen um Erkenntnis mit dem dialektischen Verfahren des *in utramque partem disserere* die Grenzen der Erkenntnis immer weiter hinauszurücken. Man führe sich nur vor Augen, daß die Diskussionen *de finibus* letztlich auf eine Modifizierung der Position des Antiochos hinauslaufen, daß in den *Tusculanen* Cicero gegen als falsch erachtete Thesen disputiert, um so eine besser begründete Position zu gewinnen, daß in *De natura deorum* im letzten Satz Cicero gesteht, daß ihm die Darlegungen des Stoikers Balbus der Wahrscheinlichkeit näherzukommen scheinen (nat. deor. 3,95). In diesem Streben nach Erkenntnis unterscheidet er, wie zuweilen schon in der mittleren Periode, Erkenntnispositionen von höherem, mittlerem und niederem Rang, wie sie uns W. Görler in seinem großen Buch über Ciceros Philosophie zu sehen gelehrt hat²¹).

Saarbrücken

Peter Steinmetz

21) W. Görler, Untersuchungen zu Ciceros Philosophie (Heidelberg 1974).

PHILOSOPHISCHE POLEMIK BEI CICERO

1. Vorbemerkung

Befragt man einen modernen Wissensspeicher wie das ‚Historische Wörterbuch der Philosophie‘ zu Polemik, erfährt man bei insgesamt äußerst knappen Angaben mehr über Theologie als über Philosophie und mehr über das Wort als über die Sache. Zur letzteren heißt es lapidar:

„Der Sache nach war Polemik in der Geschichte der Philosophie überall wirksam. Methodisch ausgeprägt wurde sie teilweise in der Eristik, in der aristotelischen Dialektik, in der scholastischen Methode (quaestio, disputatio) und noch in den bis in die