

# **Das Bild des römischen Staates in Ciceros philosophischen Schriften**

## **INAUGURAL-DISSERTATION**

zur  
Erlangung des Dr. phil.

dem  
Fachbereich Fremdsprachliche Philologien  
der  
Philipps-Universität Marburg

vorgelegt  
von

**Tokiko Takahata**

aus  
Kyoto (Japan)

Marburg / Lahn 2004

Vom Fachbereich Fremdsprachliche Philologien  
der Philipps-Universität Marburg als Dissertation  
angenommen am 31. März 2004

Gutachter:           Prof. Dr. Jürgen Leonhardt  
                          Prof. Dr. Arbogast Schmitt

## Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung	1
1.1	Zielsetzung der Arbeit	1
1.2	Stand der Forschung	3
1.3	Die durchgehende Fragestellung dieser Arbeit	4
1.4	Frage der Darstellungsweise	5
2.	Ciceros Umgang mit den Beispielen in frühen Werken seiner <i>philosophica</i> — Zum politischen Programm Ciceros	7
2.1	<i>Paradoxa Stoicorum</i>	7
2.1.1	Fragestellung bei den <i>Paradoxa Stoicorum</i>	8
2.1.2	Parad. I und II	11
2.1.3	Die ( <i>communes</i> ) <i>loci</i> für <i>genus deliberativum</i> (Senatsreden)	14
2.1.4	Parad. III	16
2.1.5	Die <i>communes loci</i> für <i>genus iudiciale</i> (Gerichtsreden)	18
2.1.6	Parad. IV, V und VI	20
2.1.7	Die <i>communes loci</i> für <i>genus demonstrativum</i> [Lob- und hier besonders Tadelreden ( <i>vituperandum</i> ), die epideiktischen Reden]	24
2.1.8	Folgerung	30
2.2	<i>Hortensius</i> , <i>Lucullus</i> ( <i>Academica priora</i> ) und <i>Academica posteriora</i>	33
2.2.1	<i>Hortensius</i>	33
2.2.1.1	Hintergrund	34
2.2.1.2	Lob der Geschichte sowie Vorfahren	36
2.2.1.3	<i>Exempla</i> der zeitgenössischen Politiker — Kritik am Luxus der Römer	37
2.2.1.4	Folgerung	41
2.2.2	<i>Lucullus</i>	42
2.2.2.1	Die Fragestellung beim <i>Lucullus</i>	43
2.2.2.2	Das politische Ideal Ciceros — Überblick des Inhalts der politischen Aussage und der <i>exempla</i> in der Rede jedes Dialogteilnehmers	44
2.2.2.3	Über die Frage, ob Skeptiker Popularen, oder ob Dogmatiker Popularen sind — Die Kritik an der Beispielverwendung	47
2.2.2.4	Ist der Skeptizismus Ciceros konsequent oder inkonsequent?	51
2.2.2.5	Kritik an den politischen Feinden Ciceros, die in der Diskussion um die stoischen <i>Paradoxa</i> betrachtet wird	53

2.2.2.6	Problem der skeptischen Haltung Ciceros	56
2.2.2.7	Analyse der Redeweise im <i>Lucullus</i>	59
2.2.2.8	Folgerung	62
2.2.3	<i>Academica posteriora</i>	64
2.2.3.1	Fragestellung bei den <i>Academica posteriora</i>	64
2.2.3.2	Politischer Hintergrund der <i>Academica</i>	69
2.2.3.3	Gesamtfolgerung	76
3	Die Frage nach dem <i>summum bonum</i> in der römischen Republik und der <i>beata vita</i> außerhalb der römischen Republik — Schwankung zwischen Politik und Philosophie	78
3.1	<i>De finibus</i>	78
3.1.1	Fragestellung bei <i>De finibus</i>	79
3.1.2	Überblick über die Verwendung der Beispiele und die politischen Themen in <i>De finibus</i>	80
3.1.3	Zweck und Effekt der Beispiele	83
3.1.4	Kritik gegenüber dem Epikureer Torquatus	87
3.1.5	Kritik gegenüber dem Stoiker Cato minor	91
3.1.6	Der <i>sapiens</i> als Idealpolitiker Ciceros	98
3.1.7	Die Kritik an den Beispielen der stoischen Weisen und die stoischen Paradoxa vor allem von <i>omnia peccata paria</i> (bes. in dem III., IV. und V. Buch)	100
3.1.7.1	Das dritte Buch	100
3.1.7.2	Das vierte Buch ( <i>omnia peccata paria</i> )	102
3.1.7.3	Das fünfte Buch — Cicero als <i>sapiens</i>	106
3.2	<i>Tusculanum disputationes</i>	110
3.2.1	Fragestellung bei den Tusculanen	121
3.2.1.1	Unterschied und Ähnlichkeit zwischen den Tusculanen und den <i>Paradoxa Stoicorum</i>	121
3.2.1.2	Unterschied zwischen den Tusculanen und <i>De finibus</i>	122
3.2.2	Politischer Hintergrund	124
3.2.3	Folgerung	129
4.	Schicksalslehre und Cicero als freiwilliger Politiker	131
4.1	<i>De fato</i>	131
4.1.1	Fragestellung bei <i>De fato</i>	131

4.1.2	Politischer Hintergrund	132
4.1.3	Das beinahe einzige politische Thema in <i>De fato — pax</i> Wahl der Dialogteilnehmer und Bestimmung des Redestils (im Proömium)	134
4.1.4	Die <i>fatum</i> -Diskussion — Ciceros politischer Aufruf an die Leser	137
4.1.5	Unterschied der <i>similia</i> -Verwendung zwischen den Stoikern und Cicero	140
4.1.6	Untersuchung zur Fragestellung I — Die politische Kritik Ciceros in den <i>similia</i> bei Chrysippus	145
4.1.7	Untersuchung zur Fragestellung II und Gesamtfolgerung	150
5	Ciceros Endziel der <i>philosophica</i> — <i>Virtutes</i> und <i>virī boni</i> in den späten philosophischen Schriften (nach dem Tod Caesars)	155
5.1	<i>De senectute</i>	155
5.1.1	Fragestellungen bei <i>De senectute</i>	156
5.1.2	Wesenszüge der Beispiele in <i>De senectute</i>	160
5.1.3	Politische Aussagen in <i>De senectute</i>	163
5.1.4	Lösungen für die Fragestellungen in <i>De senectute</i>	168
5.1.5	Folgerung	176
5.2	<i>De amicitia</i>	177
5.2.1	Fragestellung bei <i>De amicitia</i>	178
5.2.2	Unterschied des Freundschaftsbegriffs zwischen Griechen und Römern	179
5.2.3	Die Beispiele und die politischen Themen	182
5.2.3.1	<i>Vera amicitia</i> (ideale Freundschaft zwischen römischen Weisen)	184
5.2.3.1.2	Wertbegriffe, die <i>amicitia</i> zu eigen sind	187
5.2.3.2	<i>Leves amicitiae</i> sowie <i>simulatio amicitiae</i> (oberflächliche Freundschaft zwischen schlechten Politikern bzw. vorgetäuschte Freundschaft)	192
5.2.4	Folgerung	203
5.3	<i>De officiis</i>	210
5.3.1	Gesamtzüge der <i>exempla</i> in <i>De officiis</i>	210
5.3.2	Fragestellungen bei <i>De officiis</i>	212
5.3.2.1	Das erste Buch	213
5.3.2.2	Das zweite Buch	213
5.3.2.3	Das dritte Buch	215
5.3.3	Die politischen Auffassungen Ciceros, die sich aus der Beispiels- verwendung und der philosophischen Diskussion entnehmen lassen	216
5.3.3.1	Das erste Buch	216
5.3.3.2	Das zweite Buch	224

5.3.3.3	Das dritte Buch	229
5.3.4	Die skeptische Grundhaltung Ciceros	238
5.3.5	Gesamtfolgerung	240

*Literaturverzeichnis*

# 1 Einleitung

## 1.1 Zielsetzung der Arbeit

Die Zielsetzung dieser Arbeit besteht darin, das Bild des römischen Staates, das in Ciceros philosophischen Schriften entfaltet wird, nachzuzeichnen. Es ist einleuchtend und scheint dem Ziel zu entsprechen, daß in den vornehmlich politischen und juristischen Schriften *De re publica* und *De legibus* die Politik und auch politische Begriffe oder Beispiele berühmter Politiker aus der römischen Frühzeit erwähnt werden.<sup>1</sup> In seinen als ‚philosophisch‘ bezeichneten Schriften (*philosophica*) jedoch setzt sich Cicero gleichermaßen mit politischen Themen auseinander. Es gilt, zu untersuchen, warum Cicero in seinen *philosophica* nicht nur ausschließlich über Philosophie diskutiert.

*De finibus*, ein ethisches Werk, welches in Wirklichkeit das nicht real existierende *summum bonum* thematisiert, setzt sich zugleich unter Heranziehung vieler konkreter Beispiele von römischen Politikern mit dem real existierenden Staat auseinander. Darüber hinaus werden offensichtlich mit Absicht Politiker als Gesprächspartner ausgewählt. Die Frage, die sich hier erhebt, wäre, ob sie als Gesprächsteilnehmer für die Diskussion über das *summum bonum* geeignet sind. Die Gesprächspartner *Lucullus* und *Hortensius* sind später ausgewechselt worden, da sie zu einem rein philosophischen Thema nicht passen. Eignen sich die Politiker wie etwa Torquatus und Piso, abgesehen von Cicero, zur Diskussion des *summum bonum* als Dialogpartner in *De finibus*? Warum führt Cicero die konkreten Beispiele in einer rein theoretischen Schrift wie *De finibus* an, um seine Vorstellung des in Wirklichkeit nicht real existierenden höchsten Gutes darzustellen? Warum zieht er es vor, diese inkonsequente Erörterungsweise zu benutzen? Liegt hier nicht ein Widerspruch vor? Dieselbe Frage kann man auch bei den anderen rein philosophischen Werken wie *Paradoxa Stoicorum*, *Lucullus*, *De fato* und weiteren aufwerfen.

Diese Arbeitsmethode, die in der Antike — mit Ausnahme von Cicero — von fast keinem Autor, insbesondere nicht von den griechischen Philosophen oder Denkern, angewandt wurde, wird der Analyse der Beispielverwendung zufolge den Verknüp-

---

<sup>1</sup> Cicero läßt Piso *Fin.* 5,12/13 aussprechen, daß Cicero und Piso sich an Aristoteles, seinen Sohn Nicomachus und seinen Schüler Theophrastus halten und sich mit diesen Beispielen begnügen. In Aristoteles' *Ethica Nichomachea* und auch Platos *Respublica*, die u.a. auch das höchste Gut in Griechenland behandeln, kommen jedoch nur wenige, kurze, wirklichkeitsfremde Beispiele vor, wie Mythen oder Legenden aus der griechischen Dichtung, wie z.B. von Homer.

fungspunkt zwischen Philosophie und Rhetorik verdeutlichen, „über die seit platonischer Zeit debattiert worden ist.“<sup>2</sup>

Hinsichtlich dieser Fragestellung wird diese Arbeit in den einzelnen philosophischen Schriften Ciceros seine jeweils proklamierten Vorstellungen auf verschiedenen Ebenen verfolgen und daraus Kenntnisse gewinnen, welche zu einem besseren Verständnis seiner politischen Ansichten beitragen werden. Weil Cicero seine politische Auffassung oft durch die *exempla maiorum* veranschaulicht, konzentriert sich diese Arbeit auf die Analyse der Beispiele. Cicero nimmt die Beispiele der Vorfahren in Anspruch, um die rein philosophischen Themen wie das Problem der stoischen Paradoxa in den *Paradoxa Stoicorum*, der Erkenntnistheorie im *Lucullus* und des *summum bonum* in *De finibus* (der Existenz Gottes in *De natura deorum*) zu belegen. Nun wäre zu fragen, warum sich Cicero in seinen *philosophica* mit Hilfe von einer derartig umfangreichen Anzahl der *exempla*, die sich vor allem auf römische Vorfahren beziehen, neben sozialen Themen wie *amicitia* in *De amicitia*, *officium* in *De officiis*, auch mit den rein philosophischen Themen auseinandersetzt. Diese Verwendung von Beispielen, die vielfach bisher fast nur als Ausschmückung angesehen wurden, die aber mit den jeweiligen philosophischen Themen und mit Ciceros politischen Grundanliegen verknüpft sind, macht in den ciceronischen *philosophica* gerade die spezifisch römische Erscheinungsweise und das Merkmal der Dialoge aus. Diese Arbeit geht davon aus, daß gerade in der *exempla*-Verwendung Ciceros eigene politische Auffassung, philosophische Position und auch seine Originalität reflektiert wird.

Dabei ist zu beachten, daß diese Arbeit nicht eine ‚politische Theorie‘ Ciceros im eigentlichen Sinne darstellen will, die Cicero in seinem philosophischen Gesamtwerk expliziert und mit der sich viele Forscher bereits beschäftigt haben, sondern sie versucht vielmehr, die in der Beispielverwendung reflektierte politische Intention Ciceros zu offenbaren. Die sorgfältige Analyse dieser Fragestellung bringt die wechselseitige Beziehung von Philosophie und Politik auch in unscheinbaren Details zur Geltung, die bei Cicero in besonderer Weise zum Vorschein kommen, da er selber sowohl römischer Politiker als auch ein Philosoph war. Weil nach *De oratore* die Verwendung der *exempla* für den idealen Redner ein unerläßliches Werkzeug der Redekunst ist, wird auch ihre sorgfältige Analyse einen wichtigen Beitrag zur Aufklärung der Verknüpfung zwischen Rhetorik und Philosophie leisten können.

---

<sup>2</sup> Vgl. Leonhardt S.90; vgl. Görler, Cicero zwischen Politik und Philosophie, *Ciceroniana* vii, „Gerade in der Verbindung von Philosophie und Politik sah er [d.h. Cicero] ja, platonische Gedanken aufgreifend, Heil und Rettung für die römische Republik“ (S.67); „Er sah sich als denjenigen, der die kulturelle Überlegenheit endgültig von Griechenland nach Rom übergehen ließ, und zwar in einer in Griechenland nie gekannten Verbindung von Philosophie und Politik. Freilich war die Verbindung das Ideal und wurde als solches nicht erreicht“ (S.72).



## 1.2 Stand der Forschung

Das Bild des Philosophen Cicero wurde bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts von vielen Forschern sehr negativ gezeichnet. Cicero sei ein Eklektiker ohne originelle Ideen und fasse lediglich viele verschiedene Philosophenschulen zusammen. Bis jetzt haben sich einige Wissenschaftler mit der Quellenforschung beschäftigt, die nur die Einflüsse der griechischen Philosophen auf Cicero verfolgt. Die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstandenen bedeutenden Forschungsergebnisse belegen die Originalität Ciceros in seinen *philosophica*. So haben besonders die Ergebnisse von K. Büchner,<sup>3</sup> W. Görler, K. Bringmann, J. G. Powell<sup>4</sup> und J. Leonhardt zu einer positiven Würdigung der philosophischen Schriften Ciceros beigetragen. Diese Arbeit hat dabei aus den Ergebnissen Görlers über Ciceros schwankende Haltung zwischen der alten Akademie, dem Peripatos und der Stoa und Leonhardts, der sowohl zu einer Verbreiterung als auch zur Vertiefung der Untersuchung bezüglich der ciceronischen *philosophica* beigetragen hat, wobei der Aspekt der Rhetorik immer mehr in den Vordergrund geriet, einen großen Gewinn gezogen.

Die Forschung zu den politischen Auffassungen und den politischen Zielen, welche Cicero in seinem Spätwerk verfolgt, konnte bis heute nur vereinzelte konkrete Ergebnisse erzielen. Es mangelt bisher an einer zusammenhängenden Darstellung, obwohl das ideale Staatsbild Ciceros in seinen politischen und juristischen Schriften wie *De re publica* und *De legibus* in zahlreichen Arbeiten untersucht worden ist. Die Forschungsergebnisse besonders von H. Strasburger<sup>5</sup> aber auch von H. Wassmann stellen eine sehr gute Grundlage dar, die allerdings noch durch weitere Ergebnisse zu ergänzen wäre. Strasburger hat insbesondere untersucht, wie die philosophischen Schriften als Aufruf gegen die Herrschaft Caesars interpretiert werden können. Dabei bietet er besonders aufgrund einer Analyse des damaligen historischen Hintergrundes eine interessante Interpretation des politischen Verhältnisses zwischen Cicero und Caesar. Wassmann hat unlängst das von Strasburger analysierte Thema wieder aufgegriffen und ergänzt. Da sich beide Forschungen jedoch fast ausschließlich auf das politische Verhältnis zwischen Cicero und Caesar und zumeist auf die prosopographische Analyse der Dialogpartner beschränken, ist eine erneute Untersuchung zu rechtfertigen, die nicht nur die damaligen, aktuellen tagespolitischen Bezüge und die anfallenden Aktualitäten,

---

<sup>3</sup> Büchner, Karl, *Das neue Cicerobild*, Darmstadt, 1971.

<sup>4</sup> J. G. F. Powell, hrsg., *Cicero the Philosopher*, Oxford 1995.

<sup>5</sup> Strasburger, Herman, *Ciceros philosophisches Spätwerk als Aufruf gegen die Herrschaft Caesars*, hrsg. von Strasburger, Gisela, Hildesheim u.a. 1990.

sondern ganz allgemein die Einbeziehung politischer Vorstellungen, die einschlägige Argumentationskunst, die Cicero in seinen Reden auf dem *forum* auch auf der politischen Bühne aktiv beherrschte, und die philosophischen Leitgedanken analysiert. Diese Arbeit verfolgt daher die Absicht, auch die politische Selbstdarstellung Ciceros in seinem philosophischen Spätwerk in vielfacher Hinsicht zu klären.

Die vorliegende Arbeit versucht teils unter Zuhilfenahme diverser Interpretationen aus den obengenannten Forschungen eine eigenständige Untersuchung zu entwickeln, um schließlich noch nicht entdeckte Teilaspekte des Staatsbildes Ciceros aufzudecken.

### 1.3 Die durchgehende Fragestellung dieser Arbeit

Zur Beantwortung der Frage, wie Cicero seine politischen Vorstellungen auch in den philosophischen Schriften entfaltet und warum Cicero in seinen *philosophica* seine politische Einstellung einfließen läßt, werden besonders folgende Punkte analysiert: < 1 > Die expliziten Aussagen über Politik und politisches Engagement, < 2 > die Verwendung historischer und politischer Beispiele (*exempla maiorum*) in den Dialogen, < 3 > die Nennung wichtiger traditioneller römischer Wertbegriffe. Bei der Untersuchung von Punkt < 1 > sind besonders die Themen zu berücksichtigen, welche in allen seinen philosophischen Schriften angesprochen werden, und welche nur werkspezifisch in einer einzelnen oder in einigen, nicht aber in allen angesprochen werden, und welche Beziehung zwischen den einzelnen politischen Begriffen mit den philosophischen Themen, welche die einzelnen Werke behandeln, bestehen. Weiterhin soll die Untersuchung von Punkt < 2 >, die Analyse der *exempla maiorum*, die Cicero in seinen philosophischen Schriften oft verwendet, ausführen, in welchem Zusammenhang sie mit dem jeweiligen philosophischen Thema stehen, das in dem entsprechenden Werk behandelt wird, und schließlich mit welcher Intention Cicero die Beispiele in den *philosophica* einsetzt. Um die politisch und philosophisch komplexe Orientierung Ciceros zu beleuchten, bedarf es von Fall zu Fall auch der Untersuchung von Punkt < 3 >, wie Cicero in seinen *philosophica* typisch römische, traditionelle Wertbegriffe behandelt, die je nach Kontext verschiedene Bedeutung haben können und je nach Werk neben verschiedenen anderen Begriffen römischer Moralvorstellungen stehen. Des weiteren ist zu untersuchen, welche Beziehung diese Begriffe mit dem Titel einzelner philosophischer Schriften haben und welchen Begriff Cicero oder einer der anderen Sprecher an bestimmten Stellen der verschiedenen Schriften besonders erörtert. Schließlich ist noch zu fragen, welche Rolle die eng mit der römischen Politik verbundenen Konzepte im Staat spielen.

Diese drei oben genannten Punkte beziehen sich eng aufeinander; die römischen Vorfahren (Punkt < 2 >) werden als Beispiele zur Veranschaulichung von Ciceros politischen Theorien und von seinem Staatsideal öfter angeführt (Punkt < 1 >). Einige politische Überzeugungen, die Cicero besonders unterstützt und in die reale Politik einführen will, werden oft mit Beispielen römischer Könige und Helden, die ihr Leben für den Staat eingesetzt haben (*pro patria mori*), belegt. Das Motiv *pro patria mori* wird dabei am häufigsten durch historische Beispiele veranschaulicht. Es steht für eine ideale Haltung und Handlung der römischen Politiker.<sup>6</sup> Für eine Darstellung seiner politischen Auffassungen nimmt Cicero die wichtigen philosophischen und moralischen Begriffe wie z.B. *virtus*, *honestum*, *officium*, *iustitia* u.a.<sup>7</sup> in Anspruch (Punkt < 3 >), die hinsichtlich der politischen und religiösen Beziehungen tief in der römischen Gesellschaft und im Tagesgeschehen verwurzelt sind. Manche von ihnen besitzen eine doppelte Bedeutung — sowohl für die öffentlich-politische Funktion und Wertung in der realen Gesellschaft, als auch für die ursprüngliche Privatethik und die römischen Moralvorstellungen. Diese Moralbegriffe und Politikkonzeptionen charakterisieren und personifizieren manchmal jedes Beispiel.

Dies gilt auch für das Gegenteil, d.h. für politische Aussagen, die Cicero selbst nicht unterstützen will. Hier zieht er entweder gar keine oder nur negative *exempla* aus der römischen Geschichte heran, oder allenfalls noch die Gleichnisse, *similia*.<sup>8</sup> Um diesen politischen Aussagen Ausdruck zu verleihen, verwendet Cicero oft negative Moralbegriffe, also *vitia*, da er diese Vorstellungen von der praktischen Politik fernhalten will.

#### 1.4 Frage der Darstellungsweise

Hier ist die Art und Weise zu überprüfen, wie Cicero politische Aussagen darstellt: Folgt Cicero dabei z.B. einer eher rhetorischen Vorgehensweise oder eher einer rein philosophischen Argumentationsweise? Auch die Form der Darstellung, ob Dialog oder Monolog, wird auf ihre möglichen politischen Implikationen untersucht. Bei den meist

---

<sup>6</sup> Die Haupttypen der Beispiele für den Geist des *pro patria mori* können folgendermaßen zugeordnet werden; 1. Die Beispiele aus der Frühzeit. Die Begründer des römischen Staates und die darauffolgenden Könige wie Romulus, Numa Pompilius (u.a.) 2. Die berühmten Helden der Republik wie Africanus, die Fabii, die Decii, die Torquati. 3. Gesprächsteilnehmer und deren Zeitgenossen einschließlich Ciceros selbst, sowie ihm nahestehende Menschen wie Verwandte, Freunde u.a.

<sup>7</sup> Diese Begriffe wie *fides*, *libertas*, *concordia* u.a. haben sowohl philosophische Bedeutung entsprechend der jeweiligen philosophischen Thematik als auch tagespolitische Aktualität. Sie sind den Römern so wichtig und mit deren Leben so eng verbunden, daß manche dieser Begriffe von den Römern nahezu als Gottheiten angesehen wurden.

<sup>8</sup> Die sind anonym und deren Agens sind ‚irgendein Mensch‘, Tiere, Pflanzen, leblose Dinge usw.

in Dialogform verfaßten philosophischen Schriften verdienen gerade folgende Aspekte der Darstellungsweise der politischen Beschreibung unsere Aufmerksamkeit: welcher Dialogpartner jeweils von der Politik spricht und welche philosophische Schule der Sprecher vertritt, ob Cicero selber persönlich als einer der Dialogteilnehmer erscheint, oder ob er einen anderen römischen Politiker als seinen Stellvertreter einsetzt, den er, da es sich um fiktive Dialoge handelt, seine Ansichten aussprechen läßt, was Cicero in diesem Fall die Möglichkeit bietet, auch wieder von diesen Äußerungen einen gewissen Abstand zu nehmen.

Es ist zu beachten, daß in den *philosophica* Ciceros besonders römische Politiker als Vertreter unterschiedlicher Schulen (Epikureer, Stoiker, Altakademiker und Peripatetiker) auftreten und die jeweiligen politischen Gedanken und Vorstellungen je nach Dialogteilnehmer unterschiedlich vorgestellt werden. Außerdem sollen Ciceros politische Aussagen mit seiner Position in der Politik verglichen werden, welche er zu der jeweiligen Zeit innehatte. Für diesen Untersuchungsschritt, der sich mit der Frage nach den Gesprächssituationen und Dialogteilnehmern beschäftigt, bilden die obengenannten Arbeiten Strasburgers und Wassmanns eine Grundlage. Die Untersuchung der vorliegenden Arbeit erstreckt sich jedoch auch auf andere Bezüge der Dialogteilnehmer zu Cicero und auf ihre Rollen außerhalb der Aktivitäten Caesars aus, die in Ciceros philosophischen Schriften deutlich herauslesbar sind.

Es bedarf einer Untersuchung der das Gesamtwerk der Dialoge strukturierenden rhetorischen Technik der *disputatio in utramque partem*, die für das Verständnis seiner eigenen wahren Auffassung ein unerläßliches Element ist. Dafür sind besonders die Ergebnisse Görlers und Leonhardts instruktiv. Cicero schwankt als Dialogteilnehmer zwischen verschiedenen Schulen und bekennt sich dabei zu keiner von ihnen. Angesichts dieser dialogischen Technik wird je nach einzelner Werk der Unterschied zwischen den politischen Aussagen überprüft, die je nach Sprecher öfter unterschiedlich ausgedrückt werden.

Die vorliegende Arbeit wird nach Inhalt und Chronologie in vier Untersuchungsrubriken eingeteilt: Ciceros Umgang mit den Beispielen in den frühen Werken seiner *philosophica* und das politische Programm Ciceros (Kapitel 2). Die Frage nach dem *summum bonum* in der römischen Republik und der *beata vita* außerhalb der römischen Republik und das Schwanken zwischen Politik und Philosophie (Kapitel 3). Schicksalslehre und Cicero als freiwilliger Politiker (Kapitel 4). Ciceros Endziel der *philosophica* — *Virtutes* und *virii boni* in den spätphilosophischen Schriften (nach dem Tod Caesars) (Kapitel 5). Die philosophischen Themen in den einzelnen *philosophica* reflektieren mehr oder weniger die jeweilige, damalige politische Situation.

## 2 Ciceros Umgang mit den Beispielen in frühen Werken seiner *philosophica* — Zum politischen Programm Ciceros

### 2.1 *Paradoxa Stoicorum*

Die *Paradoxa Stoicorum* sind bisher in der Forschung vielfach<sup>9</sup> untersucht worden, wobei auch die politische Einstellung Ciceros in den *Paradoxa Stoicorum* in einigen Arbeiten diskutiert worden ist. Beispielsweise untersucht K. Kumaniecki den politischen Hintergrund in den *Paradoxa Stoicorum* aufgrund von anderen Schriften Ciceros sehr ausführlich. Seine Arbeit versäumt jedoch, zu untersuchen, daß dieser politische Hintergrund in Teilen auch den Inhalt der *Paradoxa Stoicorum* beeinflusst. Bezüglich der Ausdrücke in den *Paradoxa Stoicorum* analysiert er wie folgt: „[...] so ist doch augenfällig, daß bei allen Paradoxa die Behandlungsart der Themen die gleiche ist: Die Hauptthese rückt mehr in den Hintergrund, die Beweisführung wird zugunsten einer breiten Veranschaulichung eingeschränkt, die fast ausschließlich aus dem damaligen römischen Leben schöpft.“<sup>10</sup> Dies könnte in gewissem Sinne zutreffen. Aber wenn man die Darstellungsweise in jedem Paradoxon sorgfältiger betrachtet und sein Augenmerk auf die Beispielverwendung selbst lenkt, läßt sich feststellen, daß sich die fünf Paradoxa auf jeden Fall in der Behandlung der Themen deutlich unterscheiden. Leonhardt hat eine ausführliche Untersuchung über das Verhältnis zwischen den *Paradoxa Stoicorum* und dem dritten und vierten Buch von *De finibus* bezüglich der Behandlung der Stoa vorgelegt. Er ist durch den Vergleich der *dispositio* von allen Thesen der zehn Paradoxa in *Pro Murena*, in den *Paradoxa Stoicorum* und in *De finibus* III / IV und durch die Analyse der unterschiedlichen Redeformen zwischen Cato (Marcus Porcius Cato Uticensis, 95 - 46 v. Ch.) und Cicero in *De finibus* III / IV zu dem Ergebnis gekommen, daß Cicero in *De finibus* IV eine gerichtsrednerische ‚Täuschungstechnik‘ oder ein ‚Argumentationsmanöver‘ anwendet (er läßt sie auch Cato in *De finibus* III teilweise anwenden),<sup>11</sup> mit dem er völlig von der präzisen philosophischen Diskussion abweicht.

---

<sup>9</sup> Bringmann, Klaus, Untersuchungen zum späten Cicero, *Hypomnemata* 29, Göttingen 1971, S.60-71; Kumaniecki, Kasmir, Ciceros' *Paradoxa Stoicorum* und die römische Wirklichkeit, *Philologus* 101(1957), S.114-134; Molager, Jean, Cicero, *Les paradoxes des stoiciens* (Budé), Paris 1971, S.59-67; Ronnick, Michele V., *Cicero's Paradoxa Stoicorum*, Frankfurt a. M. u.a. 1991; Wallach Price, Barbara, Rhetoric and Paradox: Cicero, 'Paradoxa Stoicorum IV', *Hermes* 118 (1990), S.171-183; A. Michel, Cicero et les Paradoxes Stoïciens, *AAntHung* 16 (1968), S.223-232; Leonhardt S.126-133.

<sup>10</sup> S.133.

<sup>11</sup> vgl. S.126.

Sonst gibt es erhebliche Untersuchungen zu den *Paradoxa Stoicorum*.<sup>12</sup> Die vorliegende Arbeit versucht jedoch in einem neuen Ansatz die Struktur und das Verhältnis zwischen allen ethischen Thesen und der Politik in den *Paradoxa Stoicorum* aufzuklären.

### 2.1.1 Fragestellung bei den *Paradoxa Stoicorum*

Erstens scheint der Titel ‚*Paradoxa Stoicorum*‘ zwar nahezu legen, daß es sich um rein philosophische Probleme handelt. Cicero setzt sich in dieser Schrift aber dennoch mit verschiedenen alltäglichen, realpolitischen Themen ausführlich auseinander. Es ist dabei bemerkenswert, daß die Darstellungsweise der politischen Themen je nach Paradoxon voneinander abweicht; beispielsweise werden in den Parad. I und II die politischen Themen und das politische Ideal Ciceros mittels vieler römischer *exempla* eingehend geschildert. Im Parad. III wird hingegen kaum über politische Themen geredet, während private Angelegenheiten sehr ausführlich behandelt werden. Darüber hinaus erscheinen im Parad. III keine typischen, vorbildlichen, römischen Vorfahren wie die, die im Parad. I / II genannt werden, sondern es werden bloß Gleichnisse (*similia*) ohne Nennung von Namen aufgezählt. Im Parad. IV wird fast nur die zweite Person (*tu*) verwendet und im Parad. V / VI werden weitgehend *similia* ohne Eigennamen herangezogen und alle als negative *exempla* hingestellt. In diesen Parad. IV / V / VI werden zwar die politischen Themen ausführlich behandelt, aber sie werden ausschließlich kritisch begutachtet. Hierbei ist also ein deutlicher inhaltlicher und äußerer Unterschied zwischen den Parad. I / II, dem Parad. III und den Parad. IV / V / VI zu beobachten; man muß sich also die

---

<sup>12</sup> Beispielsweise trägt Bringmann (S.63ff.) insbesondere zur rhetorischen Analyse speziell von Diatribe und politischem Hintergrund in den *Paradoxa Stoicorum* bei. Auch die Funktion der *exempla* in den *Paradoxa Stoicorum* hat er untersucht. Die *exempla* in den *Paradoxa Stoicorum* analysiert er wie folgt: „Das *exemplum* dient als Mittel rhetorischen Argumentierens dazu, Übereinstimmung zwischen den Dogmen stoischer Ethik und der allgemeinen Anschauung zu suggerieren“ (S.62). Während seine Untersuchung der *exempla* sich allein auf die argumentative rhetorische Technik beschränkt, untersucht dagegen die vorliegende Arbeit die inhaltliche Aussage der *exempla*. Sie versucht auf diese Weise zu klären, zu welcher politischen Intention Cicero die *exempla* dienen. J. Molager versucht die Intention des Werkes zu erklären und kommt zu dem Ergebnis (S.24), daß die *Paradoxa Stoicorum* ein Kampfwerk seien, mit welchem er eine psychologische Wirkung auf seine Leser ausüben wollte; er habe seine besiegten Freunde unterstützen und sammeln wollen, aber er habe zugleich auch versucht, tief im Innern an die verschiedenen sozialen Schichten zu appellieren, sogar an die, die an dem Kampf nicht teilnehmen wollten, in der Hoffnung, seine verwirrten Zeitgenossen zu den altrömischen Tugenden zurückzuführen, die den Staat stabil und mächtig gemacht hatten. B. Wallach Price konzentriert das Ziel ihrer Untersuchung auf die Rhetorik im Parad. IV und bringt dies im Zusammenhang mit *Pro Murena*, wodurch sie die ciceronische und römische Politik in den Vordergrund stellt. Auch A. Michel lenkt seine Aufmerksamkeit auf die unterschiedlichen Urteile Ciceros über die stoischen Paradoxa in den *Paradoxa Stoicorum*, *De finibus*, dem *Lucullus* und *Pro Murena*. Die schwankende Haltung zeige die skeptische Position Ciceros, die von Antiochus von Askalon (doch Dogmatiker) und Philon von Larissa stamme (vgl. Ciceron et les Paradoxes Stoïciens, *AAnthung* 16 (1968), S.225ff.). W. Englert (S.118ff.) untersucht die Verbindung zwischen Philosophie und Rhetorik in den *Paradoxa Stoicorum*. Die gleiche Zielsetzung hat auch die vorliegende Arbeit, die aber darüber hinaus versucht, aufgrund der Analyse der *exempla* Ciceros politisches Ziel noch konkreter und genauer zu erschließen.

Frage stellen, warum Cicero jedes Paradoxon auf so absolut unterschiedliche Weise verfaßt hat.

Zweitens geht es um die literarische Form der *Paradoxa Stoicorum*. Die *Paradoxa Stoicorum* sind zwar als eine komplette philosophische Schrift verfaßt und überliefert worden, wenn man jedoch die einzelnen Abschnitte der *Paradoxa Stoicorum* aufmerksam miteinander vergleicht, stellt man fest, daß die einzelnen Abschnitte eine gemeinsame merkwürdige Besonderheit haben, die man folgendermaßen festhalten kann: Bisher hat man gemeint, daß jedes einzelne Paradoxon getrennt für sich interpretiert werden müsse.<sup>13</sup> Jeder Abschnitt setze unvermittelt ein,<sup>14</sup> d.h. es mangle ihm an einem richtigen Proömium. Aus diesem Grunde seien die einzelnen *Paradoxa* weder inhaltlich noch sprachlich miteinander verknüpft und selbstständig. Jedes Paradoxon bestehe so unabhängig für sich, daß es in der Tat ein völlig isoliertes, abgetrenntes Stück gewesen zu sein scheine. Die vorliegende Arbeit wird dagegen der Frage nachgehen, ob jedes einzelne Paradoxon einzelne ‚vollendete‘ Rede ist, oder nicht. Diese Arbeit wird die Ansicht vertreten, daß jeder Abschnitt nicht eine vollkommene in sich abgeschlossene Rede darstellt, die wie eine normale Rede beginnt und endet, sondern *m i t t e n* aus dem Kontext einer fiktiven Rede herausgerissen wird. Beispielsweise beginnt das *Parad. I* zunächst mit der Ankündigung, daß Cicero von jetzt an eine Rede halte. Das *Parad. II* fängt etwas spontan an und ist kürzer. Die *Parad. I / II* scheinen Ausschnitte aus einer Senatsrede zu sein, mit der Cicero bezweckt, die Senatoren, die z.B. nach *pecuniae, tecta magnifica, opes, imperia* und *voluptates* (§6) streben, darüber zu belehren, daß diese *externa bona* nicht erstrebenswert sind. Darüber hinaus beginnt das *Parad. III* zudem unvermittelt, ohne Einleitung, mit dem Satz: ‚*Parva, inquis, res est. At magna culpa [...]*. Vor dem Satz fehlt jegliche Erklärung der ‚*res*‘ selbst, sowie der Bedeutung der ‚*culpa*‘. Man kann also deutlich erkennen, daß der Beginn so gestaltet ist, als wäre er mitten aus einem Kontext herausgerissen; als eigentlicher Textanfang ist er im Grunde gar nicht zu gebrauchen. Das setzt voraus, daß zuvor von einem ungenannten Delikt die Rede war. Beispielsweise könnte hier die Rede davon sein, daß jemand eine geringe Geldsumme nicht zurückgezahlt oder veruntreut hat, und Cicero nun als Redner beweisen möchte, daß dieser Tatbestand ein gravierendes Delikt ist. Weiterhin fängt das *Parad. IV* mit heftigem *tu*-Angriff an. Das ganze Paradoxon wird nur da-

---

<sup>13</sup> Das bemerkt auch Englert S.132; „Each of the passages begins abruptly, and the reader is disoriented at first. Who is speaking? Who is the audience, who are his opponents in each case? They are never named“.

<sup>14</sup> Beispielsweise fängt das *Parad. III* mit „*Parva, inquis, res est. At magna culpa [...]*“ an. Das *Parad. IV* beginnt auch mit „*Ego vero te non stultum, ut saepe, non inprobum, ut semper, sed dementem [...]*“. Das *Parad. V*: „*Laudetur vero hic imperator aut etiam appelletur aut hoc nomine dignus putetur*“ Das *Parad. VI*: „*Quae est ista in commemoranda pecunia tua tam insolens ostentatio?*“ Auf wen sich ‚*tu*‘ bezieht, muß im voraus genannt werden, aber diesen Sätzen (in den *Parad. IV / V / VI*), wo mit Kritik an namenlosen *tu* anfangen, fehlt es daran.

mit gefüllt und der ganze Abschnitt ist in der Weise verfaßt, daß er wie ein Ausschnitt mitten aus einer fingierten Tadelrede erscheint, die auf dem *forum* bei einer *contio* gegen einen Staatsfeind wie z.B. Clodius gehalten wird. Gleichermaßen könnte das Parad. V ein Abschnitt aus einer fiktiven Tadelrede gegen einen ungerechten *imperator*, vermutlich Caesar, sein und das Parad. VI aus einer erfundenen Tadelrede gegen geldgierigen Politiker wie Crassus stammen. Daraus läßt sich entnehmen, daß die einzelnen Paradoxa so geschrieben sind, daß sie keinen in sich ganz vollständigen Text darstellen, sondern nur als ‚Argumentationsversatzstücke‘ gedacht sind, die man in eine Rede — dem Kontext entsprechend — einordnen könnte. Die *Paradoxa Stoicorum* scheinen also eine konkrete Sammlung von einzelnen geschlossenen Redeteilen und Redestücken, die aus einem Topos oder mehreren einander zusammenhängenden Topoi bestehen, darzustellen, für die in den rhetorischen Schriften Ciceros wie den *Topica*, *De inventione* usw. nicht so viele und nicht so ausführliche Beispiele angeführt werden.

Daraus ist zu erschließen, zu welchem Zweck die *Paradoxa Stoicorum* eigentlich geschrieben worden sind. Am Anfang dieses Werks zeigt Cicero, daß er durch seine eigene Redeweise (vgl. §5 *nostrum hoc oratorium dicendi genus*) (d.h. nicht nach der Art der Philosophen, sondern nach der Art der Redner) dieses Werk formuliert. Cicero kritisiert Cato, den *perfectus Stoicus*, und seine Schule, die Stoa, wegen seines Stils (§2 *nullum sequitur florem orationis*). Der Stoiker Cato gibt in seinen Senatsreden eine Einführung in seine Philosophie, wobei er ebenfalls nach Art der Stoiker redet (vgl. §3 *Stoice solet [...] dicere*). Obwohl Cicero der ‚Haltung‘ Catos als philosophisch-gelehrter Redner völlig zustimmt, kann er mit dieser tatsächlichen ‚Redeweise‘ Catos nicht absolut zufrieden sein (§2 *minutis interrogatiunculis quasi punctis, quod proposuit, efficit*<sup>15</sup>).

Cicero betont die praktische Wirkung der Rede (§3): *Sed nihil est tam incredibile, quod non dicendo fiat probabile, nihil tam horridum, tam incultum, quod non splendescat oratione et tamquam excolatur*. Sein Zweck sei es, in dieser Schrift die der Rede innewohnende Macht zu zeigen. Offensichtlich redet Cicero nicht im stoischen Redestil, wie Cato es zu halten pflegt, sondern gemäß seiner eigenen Redeweise (vgl. §5). Er verdeutlicht, daß er die stoischen Paradoxa in die Topoi (*loci*) übertragen habe, die man bei seiner *popularis oratio* auf dem *forum* verwende (d.h. *communes loci*), und daß er diese Topoi in dieser Schrift gern geschrieben habe. Er versucht die im alltäglichen Leben unbrauchbare Redeweise Catos zu den *communes loci* zu korrigieren. Er verfaßt nämlich diese *Paradoxa Stoicorum* derart, als ob er auf einer politischen Bühne

---

<sup>15</sup> Stoiker sprechen in „abgehackten“ Sätzen. Vgl. Über Quintilians Kritik an Senecas „verdorbenem“ Stil, der den Catostil nachahmt (d.h. kurze abgehackte Sätze und Fragen, vgl. Quint. *Inst.* 1,10,125ff.): 10,131,1 *Verum sic quoque iam robustis et seueriore genere satis firmatis legendus, uel ideo quod exercere potest utrimque iudicium. Multa enim, ut dixi, probanda in eo, multa etiam admiranda sunt, eligere modo curae sit; quod utinam ipse fecisset: digna enim fuit illa natura quae meliora uellet; q u o d u o l u i t e f f e c i t.*



auf dem *forum* sowie im Senat eine philosophisch orientierte politische Rede halte (vgl. §3 *ego tibi illa ipsa, quae vix in gymnasiis et in otio Stoici probant, ludens conieci in communes locos*, §4 *eoque scripsi libentius, quod mihi ista παράδοξα quae appellant maxime videntur esse Socratica longeque verissima*).<sup>16</sup> Daraus ist zu entnehmen, daß Cicero in dieser Schrift viele *loci* aufgezählt hat, die in Reden bei passendem Kontext anwendbar sind. Man könnte es sogar für möglich halten, daß Cicero der Topoi-Sammlung sowie den *loci*-Katalogen diese ganzen Themen der Paradoxa für verschiedenartige Reden widmet. Darüber hinaus darf man an dieser Stelle (§4) nicht übersehen, daß Cicero meint, daß eigentlich die stoischen Paradoxa selbst der Wahrheit am nächsten seien. Er sagt deutlich, daß er nicht die stoischen Disputationen, sondern seine Meinung vorstellen würde (§6 *dicam, quod sentio*, [...]). Er beurteilt diese stoischen Paradoxa nicht unbedingt negativ. Kritikwürdig erscheint ihm fast nur der stoische Redestil, während er den Inhalt im ganzen als akzeptabel bewertet.

Der Unterschied im Ausdruck und im Inhalt der politischen Aussage zwischen den Parad. I / II, dem Parad. III und den Parad. IV / V / VI reflektiert die obengenannte Fragestellung, d.h. die Redeart Ciceros nicht als Philosoph, sondern als Redner. Im weiteren Verlauf des Kapitels werden wir diese Unterschiede und die Eigenschaften der einzelnen Paradoxa eingehender untersuchen.

### 2.1.2 Parad. I und II

In dem Parad. I, *quod honestum sit id solum bonum esse* (Ὅτι μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν)(§§6-15), und dem Parad. II, *in quo virtus sit ei nihil desse ad beate vivendum* (Ὅτι αὐτάρκης ἢ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν)(§§16-19), werden politische Themen mit Hilfe vieler verschiedener Beispiele tugendhafter römischer Persönlichkeiten dargestellt, die ihre *virtus* bewiesen haben, indem sie sich unter Lebensgefahr für den Staat einsetzten (sog. *pro patria mori*). Darüber hinaus werden in den Parad. I / II fast nur positive römische Beispiele herangezogen.

Als das zentrale politische Thema im Parad. I ist ausschließlich das politische Ideal und Motiv von *pro patria mori* zu erkennen. Dieses Thema wird nur durch die obengenannten äußerst positiven Beispiele dargestellt. Das politische Ideal von *pro patria mori* wird durch die folgenden Beispieltypen charakterisiert; a) die berühmten großartigen Politiker wie Romulus (§11) und Brutus (§12), die den Staat befreiten, b) die angesehenen Feldherren wie Gaius Mucius, Cocles, die Decii, Gnaeus et Publius

<sup>16</sup> Nach Bringmann S.62 war nichts Außergewöhnliches, Philosophisches in rhetorische *loci communes* umzuprägen, und so hatte auch Cato, Stoisches in seine Reden eingefügt. Und durch die Kunst seiner Rede ist dieses Stoische so dargestellt, daß es auch den nichtphilosophischen Hörern plausibel erschien.

Scipiones und Africanus maior et minor, die selbstlos für den Staat gekämpft hatten (§12) und c) die Vorfahren, die ein einfaches schlichtes Leben (im Gegensatz zur *luxuria*) geführt hatten, wie Gaius Fabricius (*continentia* prägt seine Persönlichkeit), der in diesem Werk dreimal genannt wird, Manius Curius (*tenuitas victus*) und Cato maior (§12). Sie<sup>17</sup> werden wohl als Gegenbild der gegenwärtigen verdorbenen römischen Politiker dargestellt. Da es in der These des Parad. I um *honestum / virtus* geht, könnte man vermuten, daß hierbei bestimmte Beispiele einzelnen vier Kardinaltugenden oder deren Nebenbegriffen zugeordnet werden: *temperantia* — Numa Pompilius, C. Fabricius, M' Curius und Cato maior; *iustitia* — Numa Pompilius und die Decii; *fortitudo* — Brutus, C. Mucius, Cocles, Cn. et P. Scipiones; zuletzt *virtus*, die alle vier Kardinaltugenden umfaßt — Romulus. Hier fehlt es aber an einem *prudencia*-Beispiel. Cicero betont auch in seinen anderen Schriften wie *De officiis* den Begriff *prudencia* nicht besonders. Da Cicero diesen Bereich öfter durch griechische Philosophen ergänzen läßt, hat er dafür keine besonderen römischen Beispiele gegeben. Cicero wollte im Parad. I unbedingt römische Eigenschaften und Vorzüge betonen.

Auch im Parad. II, welches das Thema behandelt: *in quo virtus sit ei nihil desse ad beate vivendum*, werden hauptsächlich politisch-ethische Themen behandelt; die ideale Haltung der Politiker und Privatpersonen ist, „*qui est totus aptus ex sese quique in se uno sua ponit omnia*“ (§17)<sup>18</sup>. Für die These beruft sich Cicero auf die folgenden römischen musterhaften Beispiele; a) berühmte Politiker wie Gaius Marius (§16 der siebenmalige Consul) und ‚ego‘, Cicero selbst, ehemaliger Consul (§§17/18) sowie b) den angesehenen Feldherrn wie Marcus Regulus.<sup>19</sup> Diese positiven Beispiele untermauern die These, daß sie trotz ihrer äußeren unglücklichen Situation wegen ihrer inneren *virtus* glücklich und frei waren. Diesmal werden die Beispiele im Parad. II mit vielen verschiedenen römischen Wertbegriffen außer den vier Kardinaltugenden dargestellt; M. Regulus — *magnitudo animi, gravitas, fides, constantia* und *virtus*; C. Marius — *virtus* (s. §16); Cicero (ego) — *curae et cogitationes meae* (Cicero als Gegensatz von

---

<sup>17</sup> Die *domestica exempla* im Parad. I sind alle aus der frühzeitigen römischen Geschichte herangezogen; Romulus (753 Rom begründet); Numa Pompilius (715-673 der zweite König von Rom) (§11); Lucius Iunius Brutus (der erste Consul von Rom 508); Gaius Mucius Scaevola (508 Rom befreit); Horatius Cocles (spät 6. Jh.); die Decii (Consul 340 und 312); Gaius Fabricius (Consul 282 und 278 v.Chr.); Manius Curius (Dentarus, Consul 290, 275 und 274 v.Chr.); Gnaeus (Cornelius) et Publius Scipiones (Consul 218); Africanus maior (Publius Cornelius Scipio 235-183) et minor (Numantinus 185-129); Cato maior (Marcus Porcius Cato Censorius, 234-149) (§12).

<sup>18</sup> Auch vgl. §8 *omnia mecum porto mea*. Das ist die Aussage von Bias von Priene, einer der sieben Weisen. Er galt Ende des 6. Jh. v.Chr. als Ideal eines weisen Staatsmannes und Richters.

<sup>19</sup> Vgl. §16 die Punier konnten ihm seine Tugenden wie *magnitudo animi, gravitas, fides, constantia* nicht nehmen, und schließlich ihn selbst foltern. Er wird in anderen Schriften als ein typisches hochgesinntes Beispiel für *pro patria mori* neben den obengenannten Vorfahren wie die Decii, die Scipiones usw. öfter angeführt.

*fortunae temeritas, inimicorum iniuria* u.a. §17). Im Parad. II betont Cicero insbesondere sich selbst und seine politische Leistung in seiner Consularzeit.

Was negative *exempla* anbelangt, so führt Cicero im Parad. I auch für die obigen, idealen politischen Auffassungen gegensätzliche, negative Beispiele an; er tadelt *pecuniae, tecta magnifica, opes* und *imperia* ‚dieser Leute hier (*isti*)‘ und hält diese Dinge nicht für gut und erstrebenswert (s. §6). Für das politische Thema, das Cicero für nicht wünschenswert hält, werden überhaupt keine entsprechenden konkreten Personen als Beispiele genannt, sondern sie werden bloß ‚*isti*‘ genannt. Auch im Parad. II wird das negative Beispiel eines Menschen erörtert, der sich im Zustand der ‚*miseria*‘ befindet, wobei die *miseria* darin gesehen wird, daß ein solcher Mensch mit seinem eigenen Besitz nicht zufrieden ist und sich ständig vor allen Dingen fürchtet. Cicero erläutert dieses nicht etwa näher durch ein konkretes, römisches *exemplum*, sondern er wendet sich nur an eine zweite Person ‚*tu*‘. Die negativen *exempla* werden auf diese Weise sowohl im Parad. I als auch im Parad. II in einer Ansprache und Anklage an die zweite Person namenlos angeführt. Im Parad. II wird dieses *tu* in Verbindung mit vielen negativen Begriffen gebracht; *miseriae, aerumnae, tuae libidines, conscientiae maleficiorum tuorum, metus iudiciorum atque legum* und *tuae iniuriae* (s. §18). Hier läßt sich bemerken, daß die Begriffe, welche mit dem *tu* in Verbindung gebracht werden, besonders den Begriffen gegenübergestellt werden, die mit dem *ego* verbunden sind. §19 wird diese Gegenüberstellung besonders evident, wenn *tu — improbus et stultus et iners* und *ego — bonus vir et fortis et sapiens* einander gegenübergestellt werden. *Tu* deutet hier wahrscheinlich Clodius<sup>20</sup> an, der auch im Parad. IV angegriffen wird.<sup>21</sup>

Nun stellt sich die Frage, warum Cicero in den Parad. I / II die politischen Themen auf die obengenannte Weise mittels der positiven Beispiele dargestellt hat. Folgendes ist zu vermuten: Cicero stimmt den stoischen Thesen sowohl des Parad. I als auch des Parad. II im Prinzip zu. Er wollte vor allem diese philosophischen Thesen verstärkt in die wirklichen politischen Aktivitäten einbringen und sie den Politikern sowie den politisch tätigen Menschen vermitteln. Hingegen führt Cicero in Bezug auf unerwünschte negative politische Situationen kein konkretes *exemplum* an, um zu vermeiden, daß diese tadelswerte politische Verhaltensweise von seinen Hörern angestrebt und nachgeahmt wird. Warum hat Cicero hier in den Parad. I / II die *virtus*-Thesen, d.h. nur das *honestum* sei ein *bonum* und die *virtus* allein sei genügend für das glückliche Leben, mittels der vergangenen, frühzeitigen römischen Beispiele und mit Beispielen seiner selbst ausgedrückt? Cicero spielt dabei darauf an, daß diese vorbildhaften *mores* in der

---

<sup>20</sup> Publius Clodius Pulcher (93-52 v. Chr.), Consul 92 und Tribun 58.

<sup>21</sup> s. Nickel, Rainer, *M. Tullius Cicero, De legibus, Paradoxa Stoicorum*, Zürich 1994, S.274.

Gegenwart schon verschwunden sind, und versucht als der einzige lebendige Nachfolger der römischen *mores*, sie nochmals unter den Politikern zu verbreiten.

### 2.1.3 Die (*communes*) *loci* für *genus deliberativum* (Senatsreden)

Am Anfang des Parad. I kündigt Cicero an, daß er von jetzt an eine Rede hält (§6 *haec* [...] *oratio, dicam*). Das bedeutet, daß er keine systematisch-philosophische Schrift verfaßt. Wie wir bereits gesehen haben, thematisiert Cicero in den Parad. I / II das Problem der *virtus* und führt als Beispiele zur Veranschaulichung dieser These viele vorbildliche römische Vorfahren an. Die *virtus*, die vier Kardinaltugenden und die anderen Moralbegriffe, die in den Parad. I / II behandelt werden, werden vornehmlich in den Senatsreden (*genus deliberativum*) zum Diskussionsgegenstand gemacht. Die politische Theorie von *genus deliberativum*, wobei er besonders auf die vier Kardinaltugenden eingeht,<sup>22</sup> führt Cicero in seiner Schrift *De inventione* (2,159-165) aus. Cicero erklärt *Inv.* 2,160/161 den Begriff *iustitia*. An dieser Stelle werden die Moralvorstellungen von *religio, pietas, gratia, vindicatio* und *observantia* der *iustitia*-Kategorie untergeordnet (*Inv.* 2,161):

*r e l i g i o* est, quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert; *p i e t a s*, per quam sanguine coniunctis patriaeque benivolum officium et diligens tribuitur cultus; *g r a t i a*, in qua amicitiarum et officiorum alterius memoria et remunerandi voluntas continetur; *v i n d i c a t i o*, per quam vis aut iniuria et omnino omne, quod obfuturum est, defendendo aut ulciscendo propulsatur; *o b s e r v a n t i a*, per quam homines aliqua dignitate antecedentes cultu quodam et honore dignantur; [...].

Bemerkenswert ist dabei besonders, daß diese Moralbegriffe auch in den *Paradoxa Stoicorum* in den *exempla* der römischen Vorfahren implizit dargestellt werden, obwohl diese Begriffe selbst wie *religio, pietas, vindicatio* usw. nicht ausdrücklich genannt werden. Beispielsweise scheint die obige *pietas*-Vorstellung mit den Handlungen, die durch das Motiv *pro patria mori* motiviert werden, übereinzustimmen. Zur Veranschaulichung dieses Motivs werden in den Parad. I / II Beispiele wie das des Romulus und das der Decii und vieler anderer genannt. Weiterhin könnte beispielsweise die gottgefällige Handlung des Numa Pompilius (*Parad.* 11) mit der obengenannten *religio*-Vorstellung übereinstimmen. Und die *vindicatio*-Vorstellung findet man in den Bei-

---

<sup>22</sup> Zum Unterschied zwischen Cicero und Aristoteles; während es nach Cicero bei Senatsreden als Thema vor allem vier Kardinaltugenden im Vordergrund stehen, zählt Aristoteles Staatskasse, Krieg und Friede, Verteidigung des eigenen Landes, Importe und Exporte und Gesetze als die fünf wichtigen Themen der Senatsreden auf (*Rh.* 1359b19-23): *σχεδὸν γάρ, περὶ ὧν βουλευόνται πάντες καὶ περὶ ὧν ἀγορεύουσιν οἱ συμβουλευόντες, τὰ μέγιστα τυγχάνει πέντε τὸν ἀριθμὸν ὄντα· ταῦτα δ' ἐστὶν περὶ τε πόρων, καὶ πολέμου καὶ εἰρήνης, ἔτι δὲ περὶ φυλακῆς τῆς χώρας, καὶ τῶν εἰσαγομένων καὶ ἐξαγομένων, καὶ νομοθεσίας.* Den Krieg und den Land-schutz behandelt Cicero in den Parad. I / II.

spielen des Romulus und des Brutus, die beide die *libertas* des Staates aus den Händen der ungerechten Feinde gerettet hatten.

Neben dem *iustitia*-Begriff stellt Cicero *Inv.* 2,163 auch den *fortitudo*-Begriff vor:

*F o r t i t u d o* est considerata periculorum susceptio et laborum perpressio. eius partes magnificentia, fidentia, patientia, perseverantia. *m a g n i f i c e n t i a* est rerum magnarum et excelsarum cum animi ampla quadam et splendida propositione cogitatio atque administratio; *f i d e n t i a* est, per quam magnis et honestis in rebus multum ipse animus in se fiduciae certa cum spe conlocavit; *p a t i e n t i a* est honestatis aut utilitatis causa rerum arduarum ac difficilium voluntaria ac diuturna perpressio; *perseverantia* est in ratione bene considerata stabilis et perpetua permansio.

Als Beispiele für *fortitudo* dienen in den *Paradoxa Stoicorum* Brutus, C. Mucius, Coles, die Decii, Cn. et P. Scipiones (§12), M. Regulus (*magnitudo animi*), Cicero (§§17/18) usw., die selbstlos und tapfer ihr Leben für den Staat eingesetzt hatten.

Darüber hinaus ist der *temperantia*-Begriff *Inv.* 2,164 zu finden:

*T e m p e r a n t i a* est rationis in libidinem atque in alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio. eius partes continentia, clementia, modestia. *c o n t i n e n t i a* est, per quam cupiditas *c o n s i l i i g u b e r n a t i o n e* regitur; *c l e m e n t i a*, per quam animi temere in odium alicuius iniectio concitati comitate retinentur; *m o d e s t i a*, per quam pudor honesti curam et stabilem comparat auctoritatem.

Davon wird speziell die *continentia* in den *Parad.* I / II mit *maiores nostri* (§7 *continentissimi homines*) und C. Fabricius (s. §12, auch 48) extra exemplifiziert. Auch Bias (*Parad.* 8), Numa Pompilius (§11), M'. Curius und Cato maior (§12) scheinen Beispiele der *temperantia* darzustellen.

Es ist an dieser Stelle sinnvoll, kurz die rhetorische Theorie der Senatsreden zu überblicken. Ein Kennzeichen der Rhetorik in den Senatsreden besteht in dem Versuch, den Schwerpunkt der Rede auf die These zu legen, die man unterstützen will, und sie auf die reale Politik anzuwenden. Davon sagt Cicero in *De Oratore* (1,201):

*Iam illa non longam orationem desiderant, quam ob rem existimem publica quoque iura, quae sunt propria civitatis atque imperi, tum monumenta rerum gestarum et vetustatis exempla oratori nota esse debere; nam ut in rerum privatarum causis atque iudiciis depromenda saepe oratio est ex iure civili et idcirco, ut ante diximus, oratori iuris civilis scientia necessaria est, sic in causis publicis iudiciorum, contionum, senatus omnis haec et antiquitatis memoria et publici iuris auctoritas et regendae rei publicae ratio ac scientia tamquam aliqua materies eis oratoribus, qui versantur in re publica, subiecta esse debet.*

Bei allen Redetypen ist die Beweisführung mit Hilfe der römischen Beispiele unerlässlich, aber nach *Leg.* 3,41 muß besonders ein Senator die *exempla maiorum* beherrschen. Cicero nennt diese *exempla maiorum* als die für den Senator unerlässliche ganze Art der

*scientia, diligentia* und *memoria*.<sup>23</sup> Cicero verwendet die *exempla* in den *Paradoxa Stoicorum* besonders in den Parad. I / II.

Hier soll sich unsere Aufmerksamkeit auch auf die Seite der Zuhörer<sup>24</sup> richten; die Zuhörer der Senatsreden sind alle Senatoren, d.h. Optimaten. Hierzu führt Mack<sup>25</sup> eine aufschlußreiche Analyse durch. Er zitiert *De orat.* 2,333:

*Atque haec in senatu minore apparatu agenda sunt; sapiens enim est consilium multisque aliis dicendi relinquendus locus, vitanda etiam ingeni ostentationis suspicio: contio capit omnem vim orationis et gravitatem varietatemque desiderat.*

Die Adressaten der Senatsreden bestehen aus „einer exklusiven Gesellschaft von gebildeten Männern, die dem Redner an Klugheit und Erfahrung voll gewachsen sind.“ Deshalb „darf man sich eben im Senat nicht im vollen Lichte seines Könnens, namentlich der geistigen und rednerischen Fähigkeiten, zeigen wollen.“<sup>26</sup> Da die Hörer also schon gelehrt sind, darf der Senatsredner nicht so prächtig und eindrucksvoll (*minore apparatu*) reden. Mack analysiert weiter: „seine Darlegungen vorm Senat erscheinen wesentlich sachlicher und ernster begründet.“<sup>27</sup> Der Senatsredner kann durch die ‚sachliche und ernste‘ Redeweise die Herzen und die Sympathie der Zuhörer leichter gewinnen.

Ferner liegt in den Senatsreden der Schwerpunkt auf den Themen, die die republikanische Politik betreffen, da alle Zuhörer Senatoren sind, für welche die Staatsangelegenheiten im Mittelpunkt stehen (vgl. *De Orat.* 1,60 *Quaero enim num possit [...], num in senatu de omni rei publicae genere dici sine summa rerum civilium cognitione et prudentia*). Auf diese Weise sind die Parad. I / II stark von Elementen der Senatsrede (*genus deliberativum*) geprägt.

#### 2.1.4 Parad. III

In dem dritten Paradoxon von *aequalia esse peccata et recte facta* (Ὅτι ἴσα τὰ ἀμαρτήματα καὶ τὰ κατορθώματα) (§§20-26) erscheinen politische Themen nur am Rande. Hier geht es hauptsächlich nur um privatethische Angelegenheiten im alltäglichen Leben, für welche — im Unterschied zu den Parad. I / II — keine konkreten römischen

---

<sup>23</sup> *Leg.* 3,41 *Quodque addit ‚causas populi teneto‘, est senatori necessarium nosse rem publicam — idque late patet: quid habeat militum, quid valeat aerario, quos socios res publica habeat, quos amicos, quos stipendiarios, qua quisque sit lege, condicione, foedere—, tenere consuetudinem decernendi, nosse exempla maiorum. Videtis iam genus hoc omne scientiae, diligentiae, memoriae, de quo paratus esse senator nullo pacto potest.*

<sup>24</sup> *De Orat.* 3,211 *Refert etiam qui audiant, senatus an populus an iudices: frequentes an pauci an singuli, et quales: ipsique oratores qua sint aetate, honore, auctoritate, debet videri; tempus, pacis an belli, festinationis an otii.*

<sup>25</sup> Mack, Dietrich, *Senatsreden und Volksreden bei Cicero*, Hildesheim 1967.

<sup>26</sup> Mack S.14, vgl. *De orat.* 1,221.

<sup>27</sup> S.74.

Vorbilder angeführt werden. Auffällig ist, daß im Parad. III bloß negative ethische Gleichnisse (*similia*) von nicht namentlich erwähnten Privatpersonen herangezogen werden.

Das beinahe einzige politische Thema, das im Parad. III kurz auftaucht, ist folgendes (§23): *aeque peccare se, si privatis ac si magistratibus manus adferant, [...]*? Von diesem Satz ist die folgende Behauptung Ciceros abzulesen: Es sei völlig sinnlos, ein Vergehen gegenüber Privatpersonen (*privati*) mit einem Vergehen gegenüber der Magistraten (*magistratus*) gleichzustellen. Für das Thema nennt Cicero jedoch weder Beispiele noch Gleichnisse. Das einzige konkrete Beispiel, das in diesem Werk namentlich genannt wird, ist hier weder eines der Römer noch eines der Griechen, sondern es ist das der *Saguntini*, eines ausländischen Volkes. Sonst werden im Parad. III ausschließlich *similia* angeführt. Andere Gleichnisse, die in diesem Paradoxon aufgezählt werden, handeln von ‚einem gewissen Mann (§21 *qui [...]*)‘, d.h. stellen keine bestimmte Person vor. Ansonsten werden unwichtige, namenlose Berufstätige wie ein Steuermann (§20 *gubernator*), Lastträger, Arbeiter (§23 *baiuli, operarii*), Schauspieler (§26 *histrion*), Dichter (*poeta*) und Bürger (*civis*) genannt, aber ohne die namentliche Nennung irgendeiner bestimmten Person, die wirklich gelebt hat und die in diesen Berufen erstklassig und berühmt geworden wäre.

Hier taucht folgende Frage auf: Warum behandelt Cicero das Thema des Parad. III *aequalia omnia peccata* auf die obengenannte außergewöhnliche Weise? Cicero hält besonders im Rahmen der Politik gerade diese stoische These für kaum oder sehr wenig akzeptierbar. Leonhardt analysiert die Position Ciceros gegenüber dieser These ausführlich und zeigt, daß Cicero diese These für ‚unmenschlich‘ hält. Seiner Ansicht nach charakterisiert diese These bei Cicero ‚die Unbarmherzigkeit des Weisen‘.<sup>28</sup> Cicero zieht offensichtlich diese These in Zweifel und befürchtet, daß diese These auf alltägliche, reale politische Tätigkeiten von den Hörern seiner Rede angewandt wird. Diese These solle eher nicht in die gegenwärtige Politik eingeführt werden. Obwohl Cicero die stoische Lehre für akzeptierbarer hält als die epikureische, obwohl er offensichtlich mehr dem Stoizismus als dem Epikureismus zustimmen kann, was sich auch in der Kritik am Epikureismus in diesem Werk zeigt (vgl. §14) und darin, daß er die stoische Lehre in vielerlei Hinsicht anerkennt, bedeutet das jedoch nicht, daß Cicero alle stoischen Lehrsätze billigt.

Aus der oben beschriebenen Darstellungsmethode der politischen Themen und deren Beweisführung in jedem einzelnen Paradoxon läßt sich Ciceros Einschätzung der jeweiligen stoischen Lehrsätze, oder mit anderen Worten: der Grad, bis zu welchem Cicero jeden einzelnen dieser Lehrsätze akzeptieren kann, entnehmen. So spiegelt das

---

<sup>28</sup> S.129ff.

Verhältnis zwischen den politischen Themen und den verwendeten Beispielen die Richtschnur und die kritische Einstellung Ciceros zu jedem stoischen Lehrsatz wider. Während Cicero die Thesen I / II unbedingt als einführenswert in die reale Politik betrachtet, hält er das Parad. III für völlig unpraktikabel. Cicero bezieht sich auf die stoische Lehre, um seiner politischen Auffassung in der politischen Welt mehr Nachdruck zu verleihen.

### 2.1.5 Die *communes loci* für *genus iudiciale* (Gerichtsreden)

Im Parad. III ist eine andere Redetechnik als im Parad. I / II zu beobachten. Im Parad. III finden sich eher Charakteristika einer Gerichtsrede als die einer Senats- und Volksversammlungsrede. Die These *aequalia omnia peccata* findet sich in der Tat auch in *Pro Murena* (im Jahre 63 v. Ch.), also in einer Gerichtsrede.

Cicero erklärt *Inv.* 2,48 und *De Orat.* 3,106/107 die *communes loci* für Gerichtsreden. An den beiden Stellen unterscheidet er zwei Arten von *communes loci*; *dubiae rei amplificatio* und *certae rei amplificatio*. In *De inventione* wird der folgende Topos als ein Beispiel der *communes loci* zwecks der *certae rei amplificatio* herangezogen, der auch sowohl im Parad. III (§25) als auch in *Mur.* 60f. behandelt wird: *Inv.* 2,48 *nam locus communis aut certae rei quandam continet amplificationem, ut si quis hoc velit ostendere, eum, qui parentem necarit, maximo supplicio esse dignum; [...]*. Dieser Topos wird in den beiden Schriften für die Diskussion der These *aequalia omnia peccata* angewandt, ob der Vatemord (*pater* bzw. *parricidae*, *Parad.* 24) mit einem anderen Mord [*Parad.* 25 mit dem Mord an einem Sklaven (*servus*), *Mur.* 61 mit dem Mord an einem Hahn (*gallus gallinaceus*)] gleichgesetzt werden kann. Im Parad. III werden fast nur diese *loci* zwecks *certae rei amplificatio* in Anspruch genommen, die *De oratore* 3,106 folgendermaßen erklärt werden: *quorum (d.h. communes loci) partim habent vitiorum et peccatorum acrem quandam cum amplificatione incusationem aut querelam, contra quam dici nihil solet nec potest, ut in depeculatorem, in proditorem, in parricidam*. Der Topos des *parricida* erscheint auch *Parad.* 24, wie man oben sieht.

Als Prägung der Gerichtsreden ist Folgendes anzuführen, es muß Ankläger und Angeklagte geben und die Gerichtsrede muß die Form annehmen, daß das *pro* und *contra* einer These diskutiert werden. Es handelt sich dabei um die taktischen Einzelheiten zwischen beiden Rednern. Leonhardt untersucht die rednerische Technik Ciceros *De finibus* (vgl. 4,73); da die These des Parad. III, *aequalia omnia peccata*, für Cicero ‚am leichtesten angreifbar ist‘,<sup>29</sup> betone Cicero die schwache Seite in diesem Punkt der stoischen Lehre, richte seinen Widerspruch nur gegen die schwachen Aspekte der stoischen

---

<sup>29</sup> S.132.



These und wiederhole diesen sogar häufiger, als es nötig sei. Die übrigen Paradoxa hingegen widerlegt Cicero nicht im einzelnen und bis ins kleinste Detail — anders als die Philosophen, vor allem die Stoiker, vorgehen. Diese Technik — „Hervorkehrung „starker“ und Verschweigen „schwacher“ Punkte in der Exposition bzw. die Umkehrung in der Widerlegung“<sup>30</sup> gehört nach Leonhardt allgemein zur Rede als Überzeugungsmittel. Sogar Cato selbst bemerkt die Schwäche des Beweisgrundes von *aequalia omnia peccata* und so konnte Cicero die ‚Täuschungstechnik‘ bei der Argumentation verwenden.<sup>31</sup> Diese von Leonhardt herausgearbeitete Technik Ciceros, den Schwachpunkt zu verstecken und den stabilen und vertretbaren Punkt zu betonen, könnte nicht nur für die Gerichtsrede sondern auch für alle Redetypen wie Senatsreden und Volksversammlungsreden im allgemeinen gelten.

Aber das Parad. III nimmt wie auch alle anderen *Paradoxa Stoicorum* und anders als die nach Art der Gerichtsrede gestaltete Schrift *De finibus* die Monologform an. Sie entwickeln die Diskussion nicht nach dem Muster des *pro* und *contra* irgendeiner These, sondern die Redner behandeln nach eigenem Gutdünken einseitig entweder das Für oder das Wider einer These. Während in *De finibus*, wie Leonhardt bereits herausgearbeitet hat, der Unterschied der Behandlung der These *aequalia omnia peccata* nach den Büchern III / IV zu betrachten ist, gibt Cicero dem Leser in den *Paradoxa Stoicorum* ein gutes Vorbild von einer einseitigen Redeweise. Obwohl man nur darüber spekulieren kann, wie wenig gewandt oder ungeübt Cato seine Senatsrede gehalten hat, könnte sich jedoch die stoische Redeweise Catos genau von dem Parad. III, das Cicero vorstellt, ablesen lassen.<sup>32</sup> Die Kritik Ciceros an der Redeweise Catos spiegelt sich auch in der Argumentationsweise des Parad. III wider.

---

<sup>30</sup> S.133.

<sup>31</sup> s. Leonhardt S.130ff.„Cato behandelt ihn (einen besonders angreifbaren Punkt, also die These von *omnia peccata paria*) 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“.

<sup>32</sup> Auch von dem Parad. III bis zum Ende des Werkes führt Cicero, wie man oben sieht, für die Aussprüche der letzten Hälfte der *Paradoxa Stoicorum* fast nur negative *similia* an. Cicero kann mit den stoischen Paradoxa außer mit dem Parad. III einverstanden sein, — obwohl sein Zuneigungsgrad zu jedem Paradoxon nicht derselbe ist —, aber Cicero gefällt die stoische Redeweise nicht, die aus den ‚griechischen Stilmustern (Bringmann S.64)‘ stammt. Bringmann S.63 bemerkt, daß in der Gleichnisverwendung von den Parad. III / IV / V / VI Ciceros Kritik an der Rhetorik griechischer Philosophen sichtbar ist. Châtelet untersucht, daß Platon bei der dialektischen Beweisführung die Analogien und die Metaphern, also die Gleichnisse, oftmals in Anspruch nimmt; Châtelet, François, Platon, in: *La Philosophie païenne (du VI<sup>e</sup> siècle avant J.-C. au III<sup>e</sup> siècle après J.-C.)*, o.O. 1972, erklärt das Verhältnis zwischen Dialektik und Gleichnissen / Mythen: „La méthode platonicienne est démonstrative et son outil est l’ « art » dialectique. Cependant, fréquemment, le discours logique prend appui sur des images ou sur des allégories; souvent aussi, il débouche sur des récits mythiques. Aux techniques inductive et séductive, s’ajoutent donc des procédés reposant sur la valeur expressive de l’analogie ou de la métaphore (S.127)“: „[...] trop engagé dans le sensible, il échoue à dire complètement la réalité la plus haute ; trop dégagé de lui, il a de la peine à faire entendre ce que, « là-haut », il a appréhendé. L’image, le mythe compensent cette insuffisance; la compensent, mais dans un sens positif, si l’on peut dire: le récit légendaire enrichit la dialectique, accroît

### 2.1.6 Parad. IV, V und VI

Das Parad. IV lautet: ‚*omnem stultum insanire*‘ (‘Ὅτι πᾶς ἄφρων μάλινεται’)(§§27-32), hier ist indessen eine Besonderheit zu beobachten, die sich von den bisherigen Paradoxa offensichtlich unterscheidet: Zunächst stimmt der Titel des Parad. IV eigentlich nicht mit dessen Inhalt überein.<sup>33</sup> Cicero sagt im Parad. IV selbst nirgendwo ausdrücklich, daß ‚der Tor wahnsinnig ist“. Am Anfang des Parad. IV bekundet Cicero, daß P. Clodius Pulcher,<sup>34</sup> den er mit ‚*tu*‘ anredet, „nicht einfach als *stultus* oder *improbus*, sondern als *demens* (d.h. *insanire*) zu bezeichnen (§27)“ sei. Dieser Satz beweist, daß sich der ‚*stultus*‘ sehr vom ‚*demens*‘ unterscheidet, so daß hier der Inhalt vom Titel des Paradoxons (d.h. *stultus=insanire*) abweicht. Eher könnte beispielsweise der Titel ‚nur der Weise ist Bürger, und jeder Wahnsinnige ist ein Verbannter (z.B. *solum sapientem esse civem, et omnem dementem exulem*)‘ mit dem Inhalt korrespondieren.

Vorausgesetzt, daß das Parad. IV ursprünglich so betitelt wurde, betrachten wir die Züge des Parad. IV hier näher; zwar werden im Parad. IV sowohl die von Cicero unterstützten positiven als auch die abgelehnten negativen politischen Themen diskutiert, doch es wird auf keine Beispiele mit Eigennamen Bezug genommen, sondern nur auf die gegensätzlichen Gesprächspartner; das positive ‚*ego*‘ (Cicero selbst) als Staatsschützer und das negative ‚*tu*‘ (Clodius) als Staatsfeind tauchen abwechselnd auf *tu–tu–ego–tu–ego–tu–deine* Anhänger: §31 *omnes scelerati atque impii (quorum tu te ducem esse profiteris)*.<sup>35</sup> Dieses Paradoxon ist also sowohl formal als auch inhaltlich geprägt durch den extremen Kontrast der Beschreibung zwischen ‚*ego*‘ und ‚*tu*‘.

Was die politischen Aussagen, die Cicero nicht unterstützen möchte, anbelangt, so stimmt die Darstellungsweise des Parad. IV in diesem Punkt, d.h. die Verwendung des ‚*tu*‘, mit der obengesehenen Technik der Parad. I / II / III, mit den Gleichnissen in

---

sa vigueur et son expressivité ; il ne contredit pas la logique; il ajoute une logique méthaphorique à la logique de la démonstration“ (S.128). Cicero fügt dieser Technik Platons auch noch die konkretere und überzeugendere Verwendung von Beispielen der römischen *mores maiorum* hinzu.

<sup>33</sup> Hierzu gibt es eine Erklärung, die besagt, diesen Titel habe ein späterer Deuter falsch gegeben. Vgl. A. D. Lee, hrsg., *M. Tulli Ciceronis Paradoxa Stoicorum*, London 1953, S.59-60; vgl. Wallach Price S.173ff.; K. Kumaniecki, Ciceros' Paradoxa Stoicorum und die römische Wirklichkeit, *Philologus* 101 (1957), S.121.

<sup>34</sup> Er ist ein Mittäter der Verschwörung des Catilina und der berüchtigte Volkstribun (58 v. Chr.). Auch Catilina, dem Clodius beigestanden hat, wird neben Clodius mit dem ähnlichen Begriff der *furiae* charakterisiert (vgl. §28). Dabei kommt das Bild des schlechtesten Politikers zum Vorschein, der auf keinen Fall den Staat lenken darf, da er für wahnsinnig gehalten wird.

<sup>35</sup> Das einzige *exemplum* neben ‚*ego*‘ und ‚*tu*‘, das im Parad. IV vorkommt, ist Spartacus (§30), der als ein negatives Beispiel des Staatsfeindes nur kurz genannt wird. Seine schlechte Tat wird gar nicht beschrieben. Und lediglich sein Name wird kurz genannt, bloß um ihn mit dem schlechten ‚*tu*‘ (Clodius) zu vergleichen und dadurch die böse Tat des ‚*tu*‘ stärker hervorzuheben; d.h. um zu suggerieren, ‚*tu*‘ sei viel schlimmer als Spartacus.

der zweiten Person überein. Deshalb leuchtet die Gleichnisverwendung von ‚tu‘ im Parad. IV dem Leser ein. Nun taucht ein Problem bezüglich der positiven politischen Themen auf, die Cicero unterstützt; man würde aus den vorangegangenen Beispielanalysen erwarten, daß Cicero die positiven politischen Themen mit großartigen *exempla* aus der römischen Geschichte belegt. Aber hier wird statt dessen nur auf ‚ego‘ Bezug genommen — Warum? Vermutlich wollte Cicero sich selbst an das Ende der Reihe der weisen römischen Vorfahren stellen, die er bislang in den Parad. I / II aufgezählt hat. Er bezweckt damit, stark ausgeprägte Gegensätze zwischen dem ‚tu‘ als dem Staatsfeind<sup>36</sup> und dem ‚ego‘ als dem Staatsschützer<sup>37</sup> herauszustellen.

Man würde von dem Titel erwarten, daß in diesem Paradoxon verschiedene Charaktere von wahnsinnigen Toren mit Hilfe vielfältiger Beispiele von Privatleuten dargestellt werden, und daß sich der Autor mit jedem einzelnen Charakter unter moralischem Gesichtspunkt auseinandersetzt. Aber in diesem Paradoxon werden weitgehend die öffentlichen Angelegenheiten, d.h. viele politische Themen und der aktuelle politische Zustand des Staates entwickelt, im Unterschied zum Parad. III, wo kaum Politik erörtert wird. Wollte Cicero überhaupt den Titel, *omnem stultum insanire*, der von der *virtus* abweicht, auf die Politik übertragen? Oder, vorausgesetzt, daß der ursprüngliche Titel etwa ‚*solum sapientem esse civem, et omnem dementem exulem*‘ war — Warum betont Cicero dann dieses Paradoxon so stark wie die Parad. I / II, die die sittliche erhabene *virtus* besonders würdigen?

Die gleichen Charakteristika sind auch im Parad. V zu beobachten. Zwar trägt das Parad. V den Titel, *solum sapientem esse liberum, et omnem stultum servum* (Ὅτι μόνος ὁ σοφὸς ἐλεύθερος καὶ πᾶς ἄφρων δούλος) (§§33-41), und es wird das Für und Wider der Sittlichkeit thematisiert, doch es wird fast nur die unsittliche Seite von ‚*omnem stultum servum*‘ diskutiert. Darüber hinaus findet sich im Parad. V keine Analyse moralischer Handlungen, welche dem Titel entsprechen würde. Hier werden dagegen vor allem die politischen Zustände, besonders die Sklaverei (*servitus*) der Politiker zur Diskussion gestellt.<sup>38</sup> Es werden kaum römische Beispiele für ‚*solum sapientem esse*

<sup>36</sup> Der schlechteste Zustand des Staates, für den das ‚tu‘ verantwortlich erscheint, und der nicht einmal mit *civitas* bezeichnet werden kann (vgl. §27), wird folgendermaßen beschrieben; die Angehörigen dieses schlimmen Staates sind *feri, immanes, fugitivi, latrones* und *praedones* (§27). Sie sind also gar keine richtigen Politiker. Darüber hinaus fehlt es diesem Staat an den notwendigen Staatsorganen und -komponenten wie *leges, iudicia, mos patrius, magistratus* und *senatus (nomen)* (vgl. §27).

<sup>37</sup> Den obengenannten schlechten Politikern wie Clodius wird ein Bild des idealen Politikers entgegengesetzt, und sein Charakter wird mit *magnitudo consilii, tolerantia fortunae, rerum humanarum contemptio* und *virtutes omnes* (vgl. §27) dargestellt. Allen diese Tugenden entsprechen der politischen Situation Ciceros. Cicero deutet damit wohl indirekt an, daß er selbst das Ideal des Politikers verkörpert.

<sup>38</sup> Cicero nennt diese Menschen, die sich einer gebrochenen, zerstörten, und der eigenen Urteilsfähigkeit beraubten Seele unterwerfen (§35), nicht die *civitatis principes* (§36), sondern die *servi*, d.h. Sklaven von *cupiditates*. Cicero stellt zwei verschiedene Arten der Begierde, die Begierden nach materiellen Gütern wie beispielsweise nach konkreten Luxusgütern, wie nach *signa, tabulae, caelatum argentum, Corinthia*

*liberum*‘ genannt. Das Thema wird vielmehr mit Hilfe von negativen namenlosen Gleichnissen wie *hic* (§33), *tu* (§37)<sup>39</sup> und Leuten, die sklavische Begierden nach äußerlichen Gütern haben usw., veranschaulicht.<sup>40</sup> Die ganze Kritik im Parad. V scheint sich nicht gegen Menschen im allgemeinen, sondern speziell gegen korrupte Politiker zu richten, weil am Anfang und am Ende des Paradoxons (§33, 41) gesagt wird, daß ‚*hic*‘ und ‚*tu*‘ stellvertretend für einen *imperator* stehen.<sup>41</sup>

Trotz des Titels: *solum sapientem esse divitem* (‘Ὅτι μόνος ὁ σοφὸς πλούσιος’) (§§42-52) beinhaltet das Parad. VI fast nur Kritik an der Politik. Dabei werden allerdings kaum politische oder ethische Themen erörtert, die dem Titel angemessen wären, sondern es werden nur die im Gegensatz dazu stehenden negativen Verhältnisse vermittels der negativen Gleichnisse des *tu*<sup>42</sup> (des reichen Marcus Licinius Crassus (112-53 v. Ch.), der den Beinamen *Dives* besaß) beschrieben, und dessen unsittliche Handlungen *contra patriam* werden stark getadelt.<sup>43</sup> Außer Danaus §44 wird gleichermaßen wie in

---

*opera* und *aedificia magnifica* (§36) und die Begierden nach seelischen Gütern, die sich aber eher auf materielle Güter richten, wie den Ehrgeiz, die *cupiditas honoris, imperii, provinciarum* (§40), einander gegenüber. Die letztere *cupiditas* beherrsche dabei stärker die Menschen als die materielle Begierde. Gleichfalls sei sie für den Staat viel gefährlicher als die erste, weil der Politiker, der nach Macht und Reichtum begehrt, den Staat schlecht verwalten und mehreren Leuten schaden könne.

<sup>39</sup> Cicero redet eine zweite Person (‚*tu*‘) an. Cicero wirft den Gesprächspartnern als negativen *exempla* vor, daß sie sich die Sklaverei gefallen lassen.

<sup>40</sup> Beispielsweise werden außer M. Curius (§38) und L. Crassus (§41) nur die negativen Gleichnisse aufgezählt, die darstellen, wie man in Sklaverei gerät. Es handelt sich dabei nicht um konkrete reale Personen, sondern entweder um ein ‚*tu*‘ oder ‚irgendeinen Mann oder irgendwelche Leute‘. M. Curius wird jedoch §38 als ein gutes Beispiel der Schlichtheit angeführt, allerdings bloß um seine Reaktion zu beschreiben. Wenn er noch leben würde und die Fischteichbesitzer sähe, so würde er diese Leute für Sklaven halten. In diesem Beispiel liegt deshalb der Schwerpunkt auf der Darstellung der Torheit der Fischteichbesitzer, nicht auf M. Curius selbst. Sonst wird nur L. Crassus (§41) als eher kritisches Beispiel namentlich konkret benannt. Er habe mehr die *copiosa (oratio)* als die *sapiens oratio* gehalten. Diese ähnliche Kritik richtet sich in anderen philosophischen Schriften öfter an Epikureer, wie z.B. an Torquatus in *De finibus*. Crassus tritt als einer der wichtigen Gesprächspartner in *De oratore* auf.

<sup>41</sup> Vgl. §41: „Die *ratio et veritas ipsa* beurteilen, daß er nicht nur kein *imperator* sein könne, sondern nicht einmal als freier Mann (*liber*) zu bezeichnen sei.“ Man sieht in dieser Kritik an einem namenlosen Objekt eine Ähnlichkeit mit der Kritik am ‚*tu*‘, Clodius, im Parad. IV, der nicht als ein *civis* bezeichnet werden kann.

<sup>42</sup> In der ersten Hälfte §§42-49a bezeichnet ‚*tu*‘ vielleicht Marcus Licinius Crassus, das ‚*tu*‘ in der letzten Hälfte dagegen §§49b-52 einen anderen Mann als Crassus. Aber es ist unklar, welche Person genau Cicero meint.

<sup>43</sup> In der ersten Hälfte des Parad. IV wird die Kritik besonders auf die schlechten Handlungen eines reichen Politikers gerichtet und jede dieser Handlungen wird ausführlich dargestellt. Cicero zählt §43 die Möglichkeit des *fraudare, decipere, poscere, pacisci* u.a. (dem Senatorenstand war es verboten, Geschäfte zum Gelderwerb zu führen), des Diebstahls, des Ausraubens der *socii* (die Gelegenheit dazu hatte Crassus tatsächlich in Syrien), und schließlich der Plünderung der Staatskasse (*aerarium*) auf, die sich infolge der Geldgier ergeben. In allen Fällen kommt es zu einer Unterschlagung des gemeinsamen Staatseigentums. Cicero bestreitet weiterhin, daß eine Möglichkeit der Unterhaltung von Streitkräften wie *sex legiones et magna equitum ac peditum auxilia* mittels eines Privatvermögens bestehe, da dies auf eine Untergrabung der Militärangelegenheiten hinauslaufe, was bedeute, daß eine Person in die Lage versetzt werde, sich eine vom Staat unabhängige Privatarmee zu halten. Ferner erwähnt Cicero §46 die Bestechung des Gerichts und die Honorarvereinbarungen für die Verteidigung vor Gericht. Dann folgen die Bürgschaften für Gelder bei geheimen Absprachen zwischen *candidati*, d.h. die Ungerechtigkeit des

den Parad. III / IV / V kaum ein konkretes negatives Beispiel genannt. Cicero nennt auch Beispiele, die als Vorbild dienen, wie Fabricius (*continentia*), M'. Curius (*responsum*) und Africanus (*liberalitas*), die trotz ihres schlichten Lebens und ihrer Sparsamkeit reich (*ditissimus*) waren, weil sie über die *virtus* verfügten. Sie werden nur kurz als Gegenbild der negativen *exempla* wie Phyrus (*pecunia*), Samnites (*aurum*) und L. Paulus (*hereditas*) angeführt (vgl. §48). Diese Beispiele selbst machen keinen großen Eindruck, da ihre militärischen und staatsmännischen Leistungen selbst gar nicht erwähnt werden. Daneben wird §49 auch *ego* als ein musterhaftes Beispiel hinzugesetzt und wieder dem *tu* (Crassus) gegenübergestellt.

Aber zu welchem Zweck hat Cicero diese Paradoxa auf die obengenannte Weise formuliert? Zunächst sind in den Parad. IV / V / VI folgende Gemeinsamkeiten in der Darstellungsweise zu finden, die sich von den Parad. I / II und III unterscheiden; 1) in dem Titel kommt immer *sapiens* vor.<sup>44</sup> 2) Es werden kaum wichtige konkrete Beispiele aus der römischen Geschichte, sondern fast nur negative *similia* ohne Eigennamen herangezogen. 3) Der Inhalt der *similia* besteht zumeist in aggressiver Kritik an den damaligen politischen Feinde Ciceros.

Cicero stellt in den Parad. IV / V / VI nicht den *sapiens* selbst, sondern die Charaktereigenschaften und unsittlichen Handlungen seiner politischen Feinde ausführlich dar, die das genaue Gegenteil des Weisen sind. Hat Cicero die letzte Hälfte der *Paradoxa Stoicorum* verfaßt, um seine politischen Feinde<sup>45</sup> anzugreifen?

An dieser Stelle ist zu bemerken, daß Cicero erst im Parad. IV seine Erinnerungen an den schlimmsten chaotischen Zustand des Staates und den Grund beschreibt, der ihn überhaupt dazu veranlaßt hat, seine philosophischen Schriften zu verfassen. Im Parad. IV wird das ‚*ego*‘, also Cicero selbst, in Kontrast zu dem schlimmen Zustand wiederholt betont. In dieser letzten Hälfte des Werkes findet man dabei kein Beispiel für das Motiv *pro patria mori*, das in den Parad. I / II ausführlich entfaltet wird. Alle Beispielspersonen sind die alten Römer aus der Frühzeit, die bereits vor langer Zeit gestorben sind. Nur in dieser Zeit sahen die Menschen nach Cicero in der *virtus* wirklich das *solum bonum*. Man kann also vermuten, daß Cicero glaubte, daß es zu seiner Zeit keine vergleichbare Moral im Staat mehr gebe und außer sich selbst nahezu jeder moralisch

---

Wahlsystems. Nach der Erwähnung der Ausplünderung der Provinzen, des Massenmords usw., spricht Cicero von jeglichen Möglichkeiten der Bestechung auf dem *forum*, wie bei Entscheidungen (*decreta*) oder dem Kauf von Stimmen (*sententiae*). Mit der oben genannten Gier nach Geld und den dadurch resultierenden Mitteln ist ein Politiker imstande, dem Staat das Staatseigentum zu veruntreuen.

<sup>44</sup> Das Parad. IV lautet ursprünglich *omnem stultum insanire*, aber inhaltlich muß es eigentlich so etwa folgendermaßen heißen: *solum sapientem esse civem, et omnem dementem exulem*. In diesem Titel kommt *sapiens* vor.

<sup>45</sup> Cicero hatte damals gefährliche Feinde, vgl. *Fam.* 7,3,6 *sunt enim qui, cum meus interitus nihil fuerit rei publicae profuturus, criminis loco putent esse quod vivam*. Sie waren eifersüchtig auf Cicero (vgl. *Fam.* 9,16,5).

verdorben und schlecht sei. So wird auch verständlich, warum in der letzten Hälfte des Werkes nur das ‚ego‘ noch als das einzige lebendige Musterbeispiel für die Tugenden der *maiores* und ihre Moral genannt wird. Nur das ‚ego‘ setzt sein Leben für den Staat ein — vermutlich, weil Cicero behaupten will, daß nur er selbst in der Gegenwart den Staatsfeinden entgegenzutreten vermag. Die inhaltliche Differenz der Ansichten Ciceros und der — in seinen Augen — Staatsfeinde über den Staat und die politischen Themen findet in der Gegenüberstellung des ‚ego‘ und des ‚tu‘ auch eine formale Entsprechung. Damit stellt sich Cicero in der letzten Hälfte des Werkes als der eigentliche *sapiens* dar. Alle anderen, die man als Weise bezeichnen könnte, sind schon lange verstorben. Sie leben nun nur noch in den Erinnerungen der Menschen. Cicero stellt sich in diesem Werk also gewissermaßen als einzigen noch lebenden *sapiens* vor.

Grimal bemerkt, daß Cicero in *De legibus* bewußt Zeitgenossen als Dialogpartner ausgewählt habe, um die gegenwärtige Politik zu diskutieren. Zur Auseinandersetzung über die neueste oder gegenwärtige politische Situation sei ein derartiger Dialog am besten geeignet. Andererseits entspreche es der Diskussion über die lange Geschichte, die in *De re publica* behandelt wird, eher, den zeitlichen Abstand von der Gegenwart und die Autorität eines Scipio Aemilianus zu thematisieren.<sup>46</sup> In den *Paradoxa Stoicorum* geht es Cicero um beides, d.h. er macht sowohl die alte, vergangene als auch die gegenwärtige politische Lage zum Gegenstand der Diskussion: Während es in der Vergangenheit viele vorbildliche Vorfahren gab, bleiben jetzt nur entweder Staatsfeinde (‚tu‘ wie Clodius, Catilina, Caesar, Crassus usw.) oder Staatsschützer (wie das ‚ego‘), die in einen Kontrast zu den Staatsfeinden gestellt werden.<sup>47</sup> Damals befand sich die Republik gerade in der schwersten Krise. Die Reihenfolge der Titel der *Paradoxa* in den *Paradoxa Stoicorum* soll wahrscheinlich die Geschichte und die Veränderungen in der Politik von der ‚guten alten Zeit‘ der *maiores* bis hin zur Gegenwart zeigen.

### 2.1.7 Die *communes loci* für *genus demonstrativum* [Lob- und hier besonders Tadelreden (*vituperandum*), die epideiktischen Reden]

Cicero hat das *genus demonstrativum* bestimmt als dasjenige, was das Lob oder den Tadel einer bestimmten Person zum Thema hat: [...], *quod tribuitur in alicuius certae personae laudem aut vituperationem* (*Inv.* I,7; vgl. *Rhet. Her.* I,2,2). Die Parad. IV / V / VI

<sup>46</sup> Grimal, Pierre, *Cicéron*, Paris 1984, S.101; „[...] C’est assurément pour que de tels développements soient possibles que Cicéron a mis en scène des personnages contemporains: une réflexion sur la vie politique récente ou contemporaine convient à un tel dialogue, tandis que le recul du passé et l’autorité d’un Scipion Emilien s’accordent mieux avec une réflexion sur la « longue durée » de l’histoire, objet du dialogue *Sur la République*.“

<sup>47</sup> Cicero schreibt nach den *Paradoxa Stoicorum*, daß keine *boni viri* mehr existieren (*Att.* 13,40,1); *Itane? nuntiat Brutus illum ad bonos viros? εὐαγγέλια. sed ubi eos? nisi forte se suspendit.*

weisen eindeutig die Charakteristika der Tadelreden (*vituperandum*) auf. Die *vituperandi praecepta* erklärt Cicero sehr kurz (*De orat.* 2,349);

*Iam vituperandi praecepta contrariis ex vitiis sumenda esse perspicuum est; simul est illud ante oculos, nec bonum virum proprie et copiose laudari sine virtutum nec improbum notari ac vituperari sine vitiorum cognitione satis insignite atque aspere posse. Atque his locis et laudandi et vituperandi saepe nobis est utendum in omni genere causarum.*

An dieser Stelle werden keine *loci vituperandi* (die Topoi für Tadelreden) veranschaulicht. Aber dieser Stelle ist zu entnehmen, daß man als *loci vituperandi* die *vitia* verwenden soll.

Auch an einer anderen Stelle empfiehlt Cicero die Wirkung der *animi vituperatio* als *vehemens* (*Inv.* 2,178; vgl. 1,34-43; 2,32-34):

*videre autem in laudando et in vituperando oportebit non tam, quae in corpore aut in extraneis rebus habuerit is, de quo agetur, quam quo pacto his rebus usus sit. [...], animi autem et laus honesta et vituperatio vehemens est.*

Die Kritik aufgrund der *vitia* der Gegner, d.h. die Beschreibung der negativen Persönlichkeiten, ist in den Parad. IV / V / IV an vielen Stellen zu finden. Beispielsweise beginnt das Parad. V mit der Aufzählung der verschiedenen *vitia* der Gegner. Auch in der Mitte der Parad. IV / V / IV werden zahlreiche negative moralische Eigenschaften zwecks Angriffs angeführt.

Auf diese Weise greift Cicero in den Parad. IV / V / IV seine politischen Feinde und zugleich die Staatsfeinde an. Cicero nützt diese Schrift sicherlich für einen politischen Zweck. Er verfaßt die Parad. IV / V / VI so, als ob er eine Lobrede auf das *ego* und eine Tadelrede gegen das *tu* sowie den *hic* halte. Die genauen ethischen und philosophischen Diskussionen der einzelnen stoischen Paradoxa werden nach Art und Typ der Rede abgekürzt oder weggelassen. Hier sind Ciceros ‚Täuschungstechniken‘ und ‚Manöver‘ als Redner, die Leonhardt<sup>48</sup> untersucht, erkennbar. Diese Technik könnte auch auf die „Senatsreden“ der *Paradoxa Stoicorum* angewandt worden sein.

In den Parad. I / II werden insbesondere die *virtus* sowie die vier Kardinaltugenden thematisiert.<sup>49</sup> Dabei wird die Politik oft behandelt. Da der Senat nach Cicero im Staat in philosophischer Hinsicht die Rolle des *animus* spielt, behandelt Cicero in den

<sup>48</sup> s. S.126ff.

<sup>49</sup> Folgendermaßen ist das Verhältnis zwischen philosophischem Inhalt und politischer Intention in jedem Paradoxon zusammenzufassen (vgl. Leonhardt, *ACD* 31 (1995), S.160);

<i>animus</i>	<i>propter se</i>	<i>honestum / virtus</i> (vgl. <i>Inv.</i> 2,159, 177)	Stoiker	Aristokratie (optimates)	<i>senatus, auctoritas, consilium</i>
<i>corpus</i>	<i>propter utilitatem</i>	<i>utile / voluptas</i>	Epikureer	Demokratie (populares)	<i>comitia, libertas</i>

Parad. I / II, die sich in der Form von Senatsreden gestalten, bewußt die *virtus* und die vier Kardinaltugenden. Während Cicero in den Parad. I / II Tugenden thematisiert, kritisiert Cicero im Parad. IV die Verrückten, im Parad. V den Imperator und im Parad. VI die Reichen. Während die Parad. I / II darüber hinaus eine Ähnlichkeit mit der Senatsredeform aufweisen und daher an die Senatoren (Optimaten) als Zuhörer gerichtet sein könnten, könnten die Parad. IV / V / VI an die Popularen gerichtet sein. Dabei wird die Bühne in die Volksversammlung (*contio*) gestellt. Das könnte auch mit der Beschreibung der körperlichen Güter in *De inventione* übereinstimmen; zwei Arten von körperlichen Gütern werden folgendermaßen ausführlich beschrieben:

sog. ‚corporea bona‘: *Inv.* 2,168 *Utilitas autem aut in corpore posita est aut in extrariis rebus; quarum tamen rerum multo maxima pars ad corporis commodum revertitur, ut in re publica quaedam sunt, quae, ut sic dicam, ad corpus pertinent civitatis, ut agri, portus, pecunia, classis, nautae, milites, socii, quibus rebus incolumitatem ac libertatem retinent civitates.* 2,177 *corporis valetudo, dignitas, vires, velocitas.*

sog. ‚externa bona‘: *Inv.* 2,168 [...], *aliae vero, quae iam quiddam magis amplum et minus necessarium conficiunt, ut urbis egregia exornatio atque amplitudo, ut quaedam excellens pecuniae magnitudo, amicitiarum ac societatum multitudo.* 2,177 *extraneae honos, pecunia, adfinitas, genus, amici, patria, potentia, cetera, quae simili esse in genere intelleguntur.*

Interessant ist, daß zwei verschiedene mit ‚tu‘ angeredete Personen in den Parad. VI / IV und ‚hic‘ im Parad. V diesen Gütern nachjagen und deshalb abschätzig beschrieben werden. Im Parad. IV könnte sich die Kritik besonders auf die *civitas / res publica* richten, im Parad. V auf die *libertas* und im Parad. VI auf die *pecunia* und das *opus*. Im Parad. IV spielt Cicero darauf an, daß in Rom keine *civitas* mehr existierte, sondern daß es nur noch *praedonum ille concursus* gab (§§27ff.), da sie von Clodius erobert wurde, weswegen Cicero nicht als *exul* sondern als *civis optimi* (vgl. §29) gelten mußte. Cicero kritisiert Clodius (*tu*) wegen seiner frechen Haltung bei dem Skandal der Bona-Dea-Mysterien §32: *at te id fecisse etiam gloriari soles*. Das *gloriari* ist ein typisches Verhalten, das Cicero öfter den Epikureern vorwirft.<sup>50</sup> Im Parad. V wird die Kritik an *voluptates, libertas, potestas* usw. besonders auffällig (§§33ff.). Cicero tadelt vor allem die *cupiditas* nach Herrschaft (d.h. die Machtgier) §40: *iam illa cupiditas quae videtur esse liberalior, honoris imperii provinciarum, quam dura est domina, quam imperiosa, quam vehemens!* Dabei handelt es sich um die *cupiditas honoris*. Folgende Sätze ‚*qui gaudet officio, [...] qui ne legibus quidem propter metum paret, sed eas sequitur atque colit* und *ut nihil faciat invitus, [...], nihil coactus* (§34)‘ könnten auf die damalige Schreckensherrschaft Caesars anspielen (vgl. §§40ff. *timor, metus*). Besonders dieses *officium* suggeriert im *Lucullus* das obligatorische Erscheinen aller Bürger in der *contio*.

<sup>50</sup> Z.B. vgl. *Fin.* 2,51 *tu ipse (Torquatus) mihi gloriari videbare, Parad.* 38 *videat aliquem [...] murenarum copia gloriantem.*



Offensichtlich ist Cicero damit unzufrieden. In *De legibus*, wo Cicero über die Volksversammlungsrede spricht, schreibt er folgendes vor (3,42); *Deinceps sunt cum populo actiones, in quibus primum et maximum 'vis abesto'*. Kein Beschluß darf bei der Volksversammlung mit Gewalt (*vis*) durchgesetzt werden.<sup>51</sup> Er betrachtet manchen der damaligen römischen Bürger als *servus*. In letztem Parad. VI wird besonders *pecunia* wiederholt betont (§§42ff.). Cicero kritisiert, daß das ‚*tu*‘ die *socii* und die *amici* ausbeutet (vgl. §43). Das ‚*tu*‘ besitzt auch vermittelt der *pecunia* den *exercitus*, die *sex legiones* und die *magna equitum ac peditum auxilia* (§45; *Inv.* 2,168 werden sie mit *milites* bezeichnet). Die *latrocinia in agris* wird ebenfalls kritisiert (vgl. *Parad.* 46). Auf diese Weise beschreibt Cicero auch in den *Parad.* IV / V / VI fast alle körperlichen Güter, die er früher in *De inventione* ausführlich dargestellt hat, um seine politischen Feinde zu kritisieren.

So haben wir bisher gesehen, daß die Philosophie in den *Paradoxa Stoicorum* zugleich die politische Auffassung und Kritik Ciceros ausdrückt. Daraus kann man nun folgern, welches politische Objekt jedes einzelne Paradoxon bezeichnet. Zuerst beschreibt Cicero im *Parad.* I den idealen Staatszustand im alten Rom, den die römischen Vorfahren besaßen, wobei sie nur das *honestum* für ein *bonum* hielten. Im *Parad.* II stellen eigentlich nur Cicero und Regulus *exempla* dar, und Cicero betont vor allem mit Verweis auf seine politische Leistung die These, daß die *virtus* allein genüge, um glücklich zu sein.<sup>52</sup> Bringmann<sup>53</sup> verweist darauf, daß der Übergang zum zweiten Paradoxon dadurch gegeben sei, daß die Tugend zum glückseligen Leben ausreiche.<sup>54</sup> Das würde die in Cicero verwurzelte Ansicht symbolisieren, daß er als einziger unter den römischen Politikern die *mores maiorum* übernommen habe. Er deutet damit an, daß auch er ein Beispiel für das Motiv *pro patria mori* werden könnte (vgl. *Fam.* 5,21,4). Im *Parad.* III, *aequalia esse peccata et recte facta*, behandelt Cicero ohne *exempla* sondern

---

<sup>51</sup> Der Appell Ciceros an seine Leser, die sich in Sklavenzustand befinden, findet seinen sprachlichen Ausdruck besonders in der Alliteration des Lautes *a*; *Parad.* 35 [...] *si servitus sit, sicut est, obedientia fracti animi et abiecti et arbitrio carentis suo*.

<sup>52</sup> Diesbezüglich würde ich von der Analyse von Englert abweichen. Er sagt, „Paradoxes II and IV seem aimed at Cicero's political nemesis P. Clodius Pulcher“ (S.133; vgl. S.135). Offensichtlich wird *Parad.* IV direkt gegen Clodius gerichtet, aber im *Parad.* II betont Cicero eher das *ego* und römische Vorfahren wie Regulus (er beginnt das *Parad.* II mit dem Lob des Regulus und des C. Marius). Clodius (§18 *tu*) dagegen wird als Gegenbild Ciceros oder der tugendhaften Vorfahren herangezogen. Cicero akzentuiert besonders seine politische Leistung in der Consularzeit (vgl. *Fam.* 7,3,4 *maximarum rerum gloria*), und will somit den Eindruck schaffen, daß er nicht verbannt wäre (vgl. *Fam.* 7,3,3 *ubi (exsilio) nulla adiuncta est turpitude*).

<sup>53</sup> S.67.

<sup>54</sup> Bringmann S.67 stellt eine Beziehung zwischen der These des *Parad.* III und dem Grund her, warum Cicero sich sein Leben nicht genommen habe; „der *vir bonus* könne nicht unglücklich sein, insofern sein Glück auf der *virtus* gründe, und daß er deshalb auch kein Grund habe, sich das Leben zu nehmen“ (vgl. §19). „Weder die Willkür der Fortuna noch die Gewalttat seiner Gegner noch die Verbannungsdrohung könnten Cicero ins Wanken bringen“ (vgl. Bringmann S.68) — diese Themen im *Parad.* III reflektieren genau Ciceros damalige Gesinnung.

ausschließlich durch abstrakte *similia* allgemeine private Fälle. Dem Parad. III fehlt es dabei an „römischer und persönlicher Prägung“ und seine Ausdrucksweise gründet sich eher auf „griechischen Diatriben“. <sup>55</sup> Da Cicero die These für eine leicht widerlegbare, typisch stoische Lehre hält und die abstrakte Ausdrucksweise mit vielen *similia* an Cato erinnert (besonders in *Fin.* III), könnte sich die Kritik Ciceros direkt an Cato, den starren Stoiker per excellence richten. Cicero kritisiert genau diese Haltung der Stoiker (*Fam.* 9,16,5):

*sic video philosophis placuisse iis qui mihi soli videntur vim virtutis tenere, nihil esse sapientis praestare nisi culpam. qua mihi videor dupliciter carere, et quod ea senserim quae rectissima fuerunt et qui<a>, cum viderem praesidi non satis esse ad ea obtinenda, viribus certandum cum valentioribus non putarim. [...] reliquum est ne quid stulte, ne quid temere dicam aut faciam contra potentis. id quoque puto esse sapientis.*

Hier spielt Cicero auf Cato an, der während der Zeit, in der er die *Paradoxa Stoicorum* <sup>56</sup> schrieb, gestorben war. <sup>57</sup>

In der ganzen letzten Hälfte des Werkes widmet sich Cicero im heftigen Ton der Diatriben der Kritik an den politischen Feinden. Im Parad. IV bemüht er sich weitgehend darum, Clodius und dessen Anhängerschaft zu kritisieren. Hier wird kein Beispiel außer dem *tu* (Clodius) und dem *ego* (Cicero) verwendet. Das Parad. V beginnt und beendet er mit einer Kritik am *hic* als *imperator*. Cicero betont besonders §33 immer wieder den *imperator* (*imperator; imperabit; imperare; imperare; imperator*). Damit könnte er auf Caesar, eben den damaligen Imperator, anspielen. Das politische Verhältnis zwischen Cicero und Caesar war damals sehr gespannt. Gleichzeitig zur Abfassungszeit der *Paradoxa Stoicorum* klagt Cicero, daß er gezwungen sei, mit vielen Caesarianern Umgang zu haben (*Fam.* 5,21,1 [...] *plerisque eorum quibuscum vivo necessario*; vgl. 9,16,2ff.; in diesen Worten kann man wohl eine indirekte Kritik Ciceros an Caesar vermuten vgl. 5,21,2; 7,3,5). Cicero spürt, daß er sich in der Sklaverei Caesars befindet (vgl. *Fam.* 9,17,3 *nos enim illi (Caesar) servimus, ipse temporibus*), daher

---

<sup>55</sup> Bringmann S.63.

<sup>56</sup> Die *Paradoxa Stoicorum* wurden im Frühling des Jahres 46 (vom 1. bis 20. April) abgefaßt (vgl. P. Groebe, Die Abfassungszeit des Brutus und der Paradoxa, *Hermes* 53 (1920), S.105-107; Bringmann S.60), kurz bevor Cicero die Nachricht vom Tode Catos erhielt. Ende April wird sein Tod in Rom bekannt geworden sein. Bringmann u.a. vermutet dabei, daß Cicero das Werk erst Anfang Mai abgeschlossen habe (vgl. Bringmann S.60; M. Gelzer, Cicero, *RE* 13 / 2 (1939), S.1010f.; O. E. Schmidt, *Briefwechsel des M. Tullius Cicero von seinem Proconsulat in Cilicien bis zu Caesars Ermordung*, Leipzig 1893, S.234).

<sup>57</sup> Während der Abfassungszeit seiner *Paradoxa Stoicorum* hat Cicero die Nachricht erhalten, daß Cato, der auf der Seite des Pompeius stand, sich Mitte April des Jahres 46 das Leben genommen hatte. Cicero mußte sich zweifellos wünschen, daß Cato mit ihm gemeinsam den epikureischen Politikern, d.h. Popularen, Widerstand leistete. Da Cato indessen vorher Selbstmord als Folge davon beging, würde im Parad. III die Kritik Ciceros an Catos kompromißloser und allzu strenger Gesinnung und Idee reflektieren.

thematisiert er im Parad. V *servus*. §37 spielt Cicero auf Caesars Gaben und Geschenke an das römische Volk an, die er zuvor anderen Völkern geraubt hatte. Im ganzen Parad. VI wiederholt Cicero *dives* (§§42ff.), was sich deutlich auf Crassus, genannt Dives, bezieht.<sup>58</sup>

Auf diese Weise scheint jedes einzelne Paradoxon eine bestimmte Person zu symbolisieren oder an bestimmte Personen wie z.B. Zeitgenossen, die einen ähnlichen Charakter wie z.B. Cato, Clodius und Crassus hatten, gerichtet zu sein. Sie lassen sich folgendermaßen zusammenzufassen:

Parad.	Thema	Ausdrücke	Inhalt	Hauptsymbol	Redetyp
<b>I</b> (§§6-15)	quod <b>honestum</b> sit id solum bonum esse	exempla maiorum von ‚pro patria mori‘	Ideale Politik	römische Vorfahren	Senatsreden für Senatoren sowie Optimaten (genus deliberativum)
<b>II</b> (§§16-19)	in quo <b>virtus</b> sit ei nihil deesse ad beate vivendum			Cicero	
<b>III</b> (§§20-26)	aequalia esse peccata et recte facta	similia von Berufen wie Steuermann, Schauspieler u.a.	Private Angelegenheiten	Cato	Gerichtsrede (genus iudiciale)
<b>IV</b> (§§27-32)	omnem stultum <b>insanire</b> (Inhaltlich: <i>solum sapientem esse civem, et omnem dementem exulem</i> )	tu, ego und similia von Verbrechern	Kritik an Staatsfeinden	<b>Clodius</b> (s. §27 <i>tu</i> ) sowie <b>Catilina</b> (s. §27)	Tadelrede in Diatribestil gegen Popularen bei der Volksversammlung (contio) (genus demonstrativum)
<b>V</b> (§§33-41)	solum <u>sapientem</u> esse liberum, et omnem stultum <b>servum</b>	hic, ego und similia von mächtigen, aber schlechten Politikern	Kritik am Staatslenker (Imperator)	<b>Caesar</b>	
<b>VI</b> (§§42-52)	solum <u>sapientem</u> esse <b>divitem</b>	hic, ego und similia von gierigen Politikern	Kritik an ungerechter Wirtschaft	<b>Crassus Dives</b> (s. §42 <i>tu</i> )	

Die Kritik Ciceros in den Parad. V / VI stimmt mit den Beispielen in *Fin.* 3,75 überein, wo Cato sein stoisches *sapiens*-Bild mit *exempla* aus der römischen Geschichte belegt:

*Rectius enim appellabitur rex quam Tarquinius, qui nec se nec suos regere potuit, rectius magister populi — is enim est dictator — quam Sulla, qui trium pestiferorum vitiorum, luxuriae, avaritiae, crudelitatis, magister fuit, rectius dives quam Crassus, qui nisi eguisset, numquam Euphraten nulla belli causa transire voluisset.*

Der *rex* und der *dictator* würden der Caesar-Kritik im Parad. V und der *dives* der Crassus-Kritik im Parad. VI entsprechen. Sulla wird auch *Parad.* 46 kritisiert. Auf diese Weise kritisiert Cicero in den *Paradoxa Stoicorum* ohne namentliche Nennung seine zeitgenössischen politischen Feinde, die einen Charakter besaßen wie früher Clodius, (der am 17. oder 18. Januar 52 gestorben war), Catilina (108-62), Caesar (100-44), Crassus (115-53) und ihresgleichen.

<sup>58</sup> Darin stimme ich Englert S.136 zu.

Als einziges Gegenbild dieser verdorbenen Politiker, d.h. als *sapiens*, tritt in den *Paradoxa Stoicorum* Cicero selbst auf. Cicero übt Kritik an diesen Politikern, weil sie nur nach sog. *externa bona* streben, während Cicero *virtutes omnes* besaß, weshalb er nicht aus der *civitas* vertrieben werden könne (§27). Cicero sagt von sich selbst: §6 *Numquam mehercule ego neque pecunia istorum neque tecta magnifica neque opes neque imperia neque eas, quibus maxime astricti sunt, voluptates in bonis rebus aut expetendis esse duxi*. Hier können *pecuniae* und *opes* (die beiden Begriffe werden im Parad. VI ab §43 oft erwähnt) auf Crassus und die *imperia* auf Caesar anspielen. Cicero ist sogar mehr als die römischen Vorfahren davon überzeugt, daß nur das *honestum* und keine äußerlichen Güter (*imbecilla et commutabilia bona*) für gut zu halten seien (vgl. §7). Dagegen strebt er nicht nach solchen Gütern: §41 *nos vero, siquidem animo excelso et alto et virtutibus exaggerato sumus, nec debemus nec possumus*. Cicero verkörpert in dieser Schrift die *virtutes*. Wenn er von sich redet, schildert er immer sein Bild, einen Mann, der sich aufgrund seiner *virtus* als *sapiens* auszeichnet, und der der äußerlichen *fortuna* zu widerstehen versucht. Er bezeichnet mit der *fortuna* indirekt die politische Gewalt seiner Feinde (vgl. §27 Clodius; 34 Caesar). Er spielt §17 auf die Politiker an, *cui spes omnis et ratio et cogitatio pendet ex fortuna* — d.h. die selber nicht genügend über das Wohl des Staates reflektieren und den Staatsfeinden blindlings folgen. Cicero erläutert die *fortuna* bei der Behandlung des *genus demonstrativum* (*laudes / vituperationes*) in *De inventione*; *nam fortunam quidem et laudare stultitia et vituperare superbia est* (2,178). Er spielt hier darauf an, daß es zur *stultitia* gehört, die *fortuna*, d.h. die politische Gewalt der Popularen zu loben und ihr blind zu folgen. Der Titel des Parad. V, *omnem stultum servum*, spielt darauf an, daß solche Politiker und Bürger in Sklaverei geraten.

### 2.1.8 Folgerung

Warum hat Cicero in dieser Zeit die *Paradoxa Stoicorum* nicht in der Art der griechischen philosophischen Werke, sondern in der oben dargestellten Form der unterschiedlichen Reden verfaßt? Der Grund hierfür liegt vermutlich in den damaligen politischen Umständen. Ciceros Bestreben war es, sich in dieser Schrift unbedingt mit der aktuellen Politik auseinanderzusetzen. Eigentlich ist Cicero prinzipiell selbst kaum gegen die stoische Lehre, auch nicht in den *Paradoxa*.<sup>59</sup> Abgesehen von der Kritik an der stoischen Redekunst wendet sich Cicero nicht so nachdrücklich gegen die Stoiker wie gegen die Epikureer. Die stoische Lehre stellt für Cicero sogar eine ideale Welt dar, die allerdings in der realen Welt schwierig zu realisieren ist. Aber was beeinträchtigt im römischen

<sup>59</sup> Vgl. Bringmann S.61. Vgl. *Fam.* 9,16,5 *philosophi [...] ii qui mihi soli videntur vim virtutis tenere*.

Staat die Verwirklichung dieser idealen Welt? Cicero wollte im Innern gerne die stoische Lehre, damals besonders Cato selbst,<sup>60</sup> offen loben, aber die damalige politische Situation erlaubte ihm das nicht, da dies Lob seine politischen Feinde, vor allem Caesarianer, erbost hätte (vgl. *Att.* 12,4,2).

Die stoischen Paradoxa erschienen Cicero am besten dafür geeignet zu sein, seine politische Auffassung indirekt zu äußern. Er möchte, daß seine Zuhörer den Gedanken der Parad. I / II verinnerlichen. Den Inhalt des Parad. III möchte er dagegen nicht verbreiten und sondern er will vielmehr dessen Verbreitung verhindern. Die Parad. IV / V / VI hält er zwar für akzeptabel, aber er benutzt die Thesen eher, um das Verhalten seiner Feinde wie *demens*, *imperator* und *dives* zu attackieren, das den Thesen nicht entspricht, als sie dem Bürger nahezubringen. So versucht er die Aufmerksamkeit und das Bewußtsein seiner Leser bzw. Zuhörer auf die bevorstehende Gefährdung des Staates zu lenken, indem er den Kontrast zwischen der alten Zeit, als die *maiores* gut regierten (in der ersten Hälfte des Werkes erwähnt) und der gegenwärtigen Krisenzeit darstellt, in der sogar Cicero selbst, der letzte, einzige römische Weise, aus Rom vertrieben wurde (in der zweiten Hälfte). Dies Verfahren dient Cicero dazu, sich an die Öffentlichkeit zu wenden, da eine zu offene und direkte Kritik an politischen Feinden den Politiker selbst gefährden würde.<sup>61</sup> Daher kritisiert er seine politischen Feinde, indem er zum Schein die Inkonsequenz der stoischen Lehre, sowie stoische Politiker, d.h. Cato, angreift. ‚Diese Änderung oder Täuschung des Angriffsobjekts‘ wendet Cicero auch im *Lucullus* an. Cicero wollte nicht die stoischen Paradoxa, sondern vielmehr den Epikureismus sowie die epikureische Lebensweise der Politiker kritisieren.

Cicero versucht in den ehemaligen Senatoren, der geschlagenen Nobilitas, ein verstärktes Krisenbewußtsein bezüglich des Staates zu erwecken und dadurch Anhänger und Verteidiger seines politischen Prinzips und seiner Staatsauffassung zu gewinnen und zu vermehren, indem er in der letzten Hälfte des Werkes den Zustand des durch seine machtvollen Feinde zugrunde gehenden Staates beschreibt. Cicero, der keine mi-

---

<sup>60</sup> Im Jahre 46, kurz nach den *Paradoxa Stoicorum* hat Cicero jedoch die verlorene Schrift *Cato* (*Lobschrift auf Cato* vgl. *Att.* 12,4,2; 12,5,2) herauszugeben gewagt, die nach dem Selbstmord des Cato wegen Caesars Sieg bei Utica 46 v. Chr. im Bewußtsein des enormen Risikos veröffentlicht wurde (s. *Brutus* 35; Bayer S.179-180), der nach Hubbell S.455 „one of the last Republican leaders to hold out against Caesar“ war. Gleichzeitig war Caesar der *dictator perpetuus* geworden. Es ist möglich, daß Cicero parallel zu der *Lobschrift auf Cato* die *Paradoxa Stoicorum* verfaßt, um zuerst Cato zu loben und zugleich Caesar zu kritisieren, obwohl Cicero wegen der Begnadigung durch Caesar nicht in der Lage war, Caesar öffentlich anzuprangern. Caesar hätte sicherlich Ciceros starke Kritik an diesen beiden Schriften, de facto Reden, abgelesen. Daher hat Caesar im Jahre 45 den *Anticato* herausgegeben, was als Reaktion auf den *Cato* und wohl auch auf die *Paradoxa Stoicorum* Ciceros aufzufassen ist. Caesars heftigen Stil dieser Schrift kritisiert Cicero in seinen *Topica* (§94): *Nam aut negari potest id factum esse quod laudetur, aut non eo nomine adficiendum quo laudator adfecerit, aut omnino non esse laudabile quod non recte, non iure factum sit. Quibus omnibus generibus usus est nimis impudenter Caesar contra Catonem meum.*

<sup>61</sup> Vgl. *Fam.* 9,16,3ff.

litärische Macht besitzt und sich deswegen ausschließlich auf seine rednerische Fähigkeit stützen muß,<sup>62</sup> charakterisiert sich selbst als lebendigen Weisen und wartet zusammen mit ‚der vertriebenen Nobilitas‘<sup>63</sup> die Chance ab, den Staat zu retten und wieder aufzubauen. Damit versucht er die ideale Lenkung des Staates in der alten römischen Zeit wiederherzustellen. Weiterhin behandelt Cicero in den Parad. I / II in Form von Senatsreden die republikanischen Themen, z.B. die ‚*mores maiorum*‘, die für das Denken der senatorischen Schicht von zentraler Bedeutung sind,<sup>64</sup> da „bei den führenden senatorischen Familien durch die große Tradition der historische Sinn, die Kenntnis und das Verständnis der römischen Geschichte stärker ausgebildet“<sup>65</sup> sind, um aus der Hand der epikureischen Caesarianer die verlorene *auctoritas senatus* wiederzugewinnen und zuletzt das Consulat, das Cicero verwaltete, wiederherzustellen. Das *ego*-Beispiel symbolisiert ihn als *consul*. Sein Consulat bewahrte *senatus, consensus populi liberi* und *ius et aequitas, quae vincula sunt civitatis* (vgl. §28). Während Cicero die *Paradoxa Stoicorum* verfaßte, hoffte er möglicherweise, daß er irgendwann nochmals als Consul wieder politisch tätig wird.

Aber in Wirklichkeit war es damals für Cicero unmöglich geworden, sich auf der politischen Bühne zu äußern und auf ihr aktiv zu werden. Cicero war das Tor zur Äußerung auf der politischen Bühne absolut verschlossen, er war gezwungen, sich aus seiner politischen Tätigkeit zurückzuziehen.<sup>66</sup> Aus diesem Grunde beabsichtigte er, sich auf das Land zurückzuziehen und von dort aus<sup>67</sup> indirekt politisch mitzuwirken. Sein erster Versuch in dieser Richtung sind die vorliegenden *Paradoxa Stoicorum*. Infolge dessen sind die *Paradoxa Stoicorum* sicherlich mit einer politischen Absicht verfaßt worden.

---

<sup>62</sup> Bringmann S.60. R. Philippon, M. Tullius Cicero, Philosophische Schriften, RE 13 / 2 (1939), S.1123 betrachtet den Versuch Ciceros, Philosophie rednerisch zu behandeln. Daher gehöre die Schrift *Paradoxa Stoicorum* mehr zu den rhetorischen Werken.

<sup>63</sup> Kumaniecki S.133.

<sup>64</sup> Vgl. Mack S.78.

<sup>65</sup> Mack S.77.

<sup>66</sup> Habicht, Christian, S.86-87 kommt aufgrund der *Epistulae ad familiares* zu dem Schluß, daß es für Cicero im Jahre 46 unter Caesars Diktatur gar keinen Raum für politische Tätigkeit gegeben habe; „Im Senat gab es keine ernsthaften Geschäfte (*Fam.* 9,20,1 usw.), alles war in der Hand eines einzelnen (*Fam.* 4,9,2), in dessen Abwesenheit zwei von ihm ernannte Individuen, seine Vertrauten Balbus und Oppius, alle Geschäfte in seinem Namen erledigten (*Fam.* 6,8,1). Sie waren nicht gewählte Magistrate und niemandem außer Caesar Rechenschaft schuldig. Die Bahn des Rechts, so schrieb Cicero im Sommer 46, war verlassen: *a iure discessum est* (*Fam.* 9,16,3).“

<sup>67</sup> Vielleicht in Ciceros Villa in Tusculum, vgl. *Att.* 12,4,1.

## 2.2 *Hortensius, Lucullus (Academica priora) und Academica posteriora*

### 2.2.1 *Hortensius*

Der *Hortensius*, der den Aufruf zur Philosophie zum Zweck hat (vgl. *Div. 2,1 cohortatus sumus*, [...], *ad philosophiae studium eo libro, qui est inscriptus Hortensius*), ist nur als Fragment erhalten. Die vorliegende Arbeit möchte dieses Werk hauptsächlich anhand der Fragment-Sammlungen von A. Grilli und z.T. M. Ruch<sup>68</sup> untersuchen.<sup>69</sup>

Der *Hortensius* ist betreffs des philosophischen Inhalts und anderer Gesichtspunkte bereits ausreichend untersucht worden.<sup>70</sup> Insbesondere folgende Ergebnisse anderer Forscher haben eine Relevanz für die vorliegende Arbeit: Bringmann geht auf die Überlegenheit der Beredsamkeit Ciceros ein, dank welcher Cicero bis zum Consulat aufgestiegen sei.<sup>71</sup> Darüber hinaus bietet er über die Personen im *Hortensius* eine interessante Bemerkung an, daß nun im *Hortensius* nicht mehr berühmte Männer der Vergangenheit wie in *De oratore* und in *De re publica*, sondern Zeitgenossen des Verfassers einbezogen werden.<sup>72</sup> Auch Strasburger bietet eine prosopographische Analyse des *Hortensius* besonders bezüglich der Dialogpartner an; die Dialogpartner, Catulus, Lucullus und Hortensius, „gehören alle drei dem von Caesar tödlich gehaßten Optimatenkreise um Sulla an und hatten eben in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre, der fiktiven Gesprächszeit, ihre härtesten Zusammenstöße bzw. übelsten Erfahrungen mit Caesar.“<sup>73</sup> Sie waren also politische Feinde Caesars. Aber inhaltlich sind m.E. die anti-

---

<sup>68</sup> Grilli, Albertus, *M. Tulli Ciceronis, Hortensius, edidit commentario instruxit*, Milano 1962; Ruch, Michel, *L' Hortensius de Cicéron, Histoire et Reconstitution*, Paris 1958.

<sup>69</sup> MacKendrick S.112 schätzt den Text von Straume-Zimmermann als schwer zugänglich ein, weil Straume-Zimmermann keine systematische Struktur angebe. Eine Ausnahme stellt ihr Fr.93 dar, welches Grilli Fr.30 näher an dem Schluß setzte. Aber schließlich beurteilt P. Mackendrick die Ausgabe Grillis als besser, weil Grilli eine überzeugende systematische Struktur vorlege (S.112). Bezüglich der Übersetzung von MacKendrick ist hier zu bemerken: Meines Erachtens übersetzt aber MacKendrick als Fr.52 ‚Philosophy is not for everyone; it is difficult, especially Aristotle, but men do *not* need an instructor in philosophy‘ — diese lateinische Stelle ist in Grilli Fr.52 nicht zu finden und könnte wahrscheinlich mit Fr.88 verwechselt worden sei, allerdings ist seine Übersetzung bezüglich dieses Textes offenbar falsch, da sie genau gegenteilig lauten muß, etwa wie folgt: [...], but men need an instructor in philosophy ([...] *philosophiam non esse vulgarem*), *quod eam non nisi docti homines adsequi possint*, weil man die Philosophie ohne gelehrte Menschen nicht erfassen könnte.

<sup>70</sup> Beispielsweise untersucht C. Vitelli die Beziehung zwischen den Dialogpartnern im *Hortensius* und dem Dichter Archias in *Pro Archia poeta*. Gigon (S.245) und Bringmann (S.117) weisen auf die Beziehung zwischen dem *Hortensius* Ciceros und platonischen Werken, z.B. dem *Gorgias* hin. Den grundlegenden Unterschied zwischen beiden Dialogen macht Gigon klar (S.245); während die Antwort des Kallikles auf ein überzeugendes Urteil des Sokrates über das Leben, das dem Kallikles gefalle, offengelassen worden sei, habe Cicero Hortensius ausdrücklich vor der Macht der Philosophie kapitulieren lassen. Kurzum: „Cicero hat den Philosophen in der Welt nicht sokratisch scheitern, sondern römisch siegen lassen.“

<sup>71</sup> Vgl. S.115.

<sup>72</sup> Vgl. S.92; auch vgl. Griffin S.9.

<sup>73</sup> S.42.

caesarischen Züge in den Fragmenten schwer zu finden, obwohl Strasburger vermutet, es sei möglicherweise der Grad der Fragmentierung und schon die Wahl der Person mache dieses polemische Grundelement aus.<sup>74</sup>

Ruch analysiert, daß Cicero vor dem Tod seiner Tochter Tullia den *Hortensius* abgefaßt hat, denn die Anregung zur Abfassung des *Hortensius* sei nicht der Tod der Tullia im Feb. 45 gewesen.<sup>75</sup> Eher die Konferenz in Lucca im Jahr 57 sei für Cicero ein entscheidendes Ereignis gewesen, das ihn veranlaßte, sich der Philosophie zuzuwenden, aber Cicero habe gehofft, daß der Staat ihn noch als Politiker benötigen werde. Er habe jedoch nun festgestellt, daß er nicht mehr den Griechen seine Werke verdanken müsse: die römische Tradition könne ihn in vielen Fällen die gleiche Sache lehren; er werde von jetzt an der griechischen Theorie die römische *virtus* entgegensetzen.<sup>76</sup> So lautet die Analyse Ruchs. Diese vorliegende Arbeit behauptet jedoch,<sup>77</sup> daß die Konferenz in Lucca nicht der direkte Anlaß für die Abfassung der philosophischen Schrift Ciceros sein könnte, sondern daß der Bürgerkrieg, den Caesar im Jahre 49 begonnen hat, und die daraus entstehende Alleinherrschaft Caesars der Grund ist, wie Cicero *Div. 2,6* verdeutlicht. Da zwar der *Hortensius* bisher von vielen Forschern untersucht worden ist, aber seine politische Implikation in diesem Werk nur unzureichend behandelt worden ist, versucht dieser Abschnitt teilweise unter Zuhilfenahme der oben angeführten Analysen durch die Untersuchung der Verhältnisse zwischen den politischen Themen und Beispielen einen neuen Ansatzpunkt zur Klärung der philosophisch-politischen Auffassung Ciceros zu finden.

### 2.2.1.1 Hintergrund

Im Fragment des *Hortensius* sind viele Gemeinsamkeiten mit dem *Lucullus* zu entdecken.<sup>78</sup> Zuerst sind die Gemeinsamkeiten der Szenerie zu betrachten; den *Hortensius* hat Cicero im Frühling 45 (nach Strasburger<sup>79</sup> Mitte März bis Mitte April 45), gleichzeitig mit dem *Lucullus* verfaßt, aber er hat die Handlung der beiden Schriften in das Jahr 61 oder 60,<sup>80</sup> d.h. in die Blütezeit seiner politischen Karriere verlegt. E. Lefèvre<sup>81</sup> erwähnt,

---

<sup>74</sup> Vgl. S.54.

<sup>75</sup> Vgl. a.a.O. S.36; vgl. *Fam.* 9,26.

<sup>76</sup> a.a.O. S.30.

<sup>77</sup> Außerdem ist einzuwenden, daß die lange französische Übersetzung Ruchs auf S.31 nicht *De orat.* 1,75, sondern 3,142 betrifft. Da er dies zu wenig verdeutlicht und keine genaue Angabe macht, könnte man die Stellen verwechseln und annehmen, die Übersetzung sei von 1,75. In der Tat wird aber die Stelle 1,75 nur als Vergleich vorgelegt.

<sup>78</sup> M. Griffin S.3 betrachtet besonders in Hinsicht auf bestimmte literarische Kunstgriffe ‚the idea of unity‘ zwischen *Catulus / Lucullus* und *Hortensius*.

<sup>79</sup> S.42.

<sup>80</sup> Vgl. Gigon S.231; Straume-Zimmermann u.a. S.316.



daß „der *Catulus* in Catulus’ und der *Lucullus* in Hortensius’ Villa bei Bauli spielten (*Luc.* 9)“. Auch die *Academica posteriora* fanden in Varros Villa bei Cumae statt. Der *Hortensius* fand wohl in der Villa des Lucullus bei Cumae<sup>82</sup> statt. So sind auch die dramatischen Orte der Dialoge ähnlich. Lefèvre<sup>83</sup> betrachtet außerdem die strukturelle Gemeinsamkeit zwischen den *Academici posteriores* und den *Academici priores*. Ferner bemerken Strasburger und Gigon,<sup>84</sup> daß in den drei Dialogen (der *Hortensius*, der *Catulus* und der *Lucullus*) die gleichen Personen als Dialogpartner der Schrift gewählt werden. Quintus Hortensius Hortalus (114-50, Consul 69, Gegner der Philosophie und Verfechter der Rhetorik), dem Cicero diese Schrift widmet, Lucius Licinius Lucullus (117-57, Consul 74, Verfechter der Geschichte), Quintus Lutatius Catulus (um 121- 61 / 60, Consul 78, Verfechter der Philosophie), (L. Cornelius Balbus) und Cicero selbst (Consul 63, Verfechter der Philosophie). Aufgrund dieser Gemeinsamkeiten ist es anzunehmen, daß der *Hortensius* ursprünglich eine Trilogie mit dem *Lucullus* und dem *Catulus* bildete.<sup>85</sup> Desweiteren analysiert Gigon, „daß der *Hortensius* ursprünglich als erster Teil einer Dialogtrilogie verfaßt worden ist. Der zweite Dialog war *Catulus*, der dritte *Lucullus*. [...] Sachlich und szenisch stellt *Lucullus* eine Fortsetzung von *Catulus* dar, und beide Dialoge sind szenisch in einer spezifischen Weise an *Hortensius* gebunden gewesen.“<sup>86</sup>

Hierbei muß man bemerken, daß alle Dialogteilnehmer ehemalige Consuln und die Zeitgenossen sind, die etwas älter als Cicero sind. Hirzel<sup>87</sup> verweist darauf, daß nicht nur die Sprecher dieselben seien, sondern daß sie auch ihren Charakter beibehalten. Weiterhin weist Gigon<sup>88</sup> darauf hin, daß alle Gesprächsteilnehmer, Catulus, Lucullus und Hortensius „zur Zeit der catilinarischen Verschwörung loyale Freunde Ciceros gewesen sind“. M. Griffin<sup>89</sup> analysiert, daß alle Dialogpartner *nobilissimi* seien (d.h. sie haben alle das Consulat bekleidet). Von diesen Dialogpartnern tritt Cicero als der neueste und jüngste Consul auf (63 v. Chr.). Griffin<sup>90</sup> interpretiert dies als Ciceros Absicht, daß von diesen Dialogpartnern nur er als aktiver Consul auftrete. Hierbei kann man an-

---

<sup>81</sup> s. Cicero als skeptischer Akademiker. Eine Einführung in die Schrift *Academici libri*, *Gymnasium Beiheft* 9, S.113.

<sup>82</sup> Vgl. O. Gigon, Die Szenerie des Ciceronischen *Hortensius*, *Philologus* 106 (1962), S.222-245.

<sup>83</sup> a.a.O. S.114ff.

<sup>84</sup> Strasburger S.42 und Gigon a.a.O. S.227.

<sup>85</sup> s. Griffin S.4; 7ff.; Steinmetz, Peter, Planung und Planänderung der philosophischen Schriften Ciceros, in: Hrsg. v. Steinmetz, *Beiträge zur hellenistischen Literatur und ihrer Rezeption in Rom* (Palingenesia 28), S.147; Gigon a.a.O. S.227ff.

<sup>86</sup> a.a.O. S.227.

<sup>87</sup> R. Hirzel, *Der Dialog*, Bd. I, Leipzig 1895, S.506-508 („Im Wesentlichen bleiben freilich Geistesart und Charakter der auftretenden Personen die gleichen“ S.507); vgl. Griffin S.3, in: *Assent and Argument*.

<sup>88</sup> a.a.O. S.229.

<sup>89</sup> a.a.O. S.10.

<sup>90</sup> a.a.O. S.10.

nehmen, daß Cicero danach alle Dialogpartner außer sich selbst ausgetauscht hat, weil er nicht als jüngster Consul mit weniger Autorität als die anderen ehemaligen Consuln auftreten wollte. Das könnte auch ein Grund sein, warum Cicero den *Hortensius* überarbeitet hat. Dieser Abschnitt versucht, eine weitere Begründung zu geben.

Die formalen Gemeinsamkeiten zwischen den Dialogen sind bisher hinreichend aufgezeigt worden. Was die Politik angeht, beschränken sich die bisherigen Ergebnisse fast nur auf die Untersuchung der ausgewählten Personen. Daher untersucht die vorliegende Arbeit vornehmlich die Politik und nicht, welche Personen aus welchen Gründen ausgewählt wurden. Neben den formalen Gemeinsamkeiten bestehen nämlich Gemeinsamkeiten bezüglich der Ausdrucksweise und des Inhalts zwischen dem *Hortensius* und dem *Lucullus*. Da die Politik meistens durch Beispiele erörtert wird, wird die folgende Analyse ihre Aufmerksamkeit besonders auf die *exempla* richten. Im *Hortensius* ist es auffällig, daß überwiegend zeitgenössische Politiker als kritikwürdige, negative *exempla* herangezogen werden. Beinahe als einziges positives römisches *exemplum* wird Lucullus angeführt. Die Beispiele, die im *Hortensius* vorkommen, können in zwei Gruppen gegliedert werden: 1) Als positive Beispiele die Person, die sich mit der Geschichte beschäftigt, sowie die griechischen Historiker.<sup>91</sup> 2) Als negative Beispiele die *exempla* der zeitgenössischen Politiker, die meist kritisch betrachtet werden.

### 2.2.1.2 Lob der Geschichte sowie Vorfahren

In den Fragmenten des *Hortensius* wird mehrmals die Geschichte gelobt (*Non. 275,31 M., Grilli Fr.13*): *unde autem facilius quam ex annalium monumentis aut bellicae res aut omnis rei publicae disciplina cognoscitur?* Cicero empfiehlt, aus der Geschichte Kriegsführung und Staatspolitik zu lernen. Neben der Geschichte selbst wird auch die Person, die die Geschichte zu Rate zieht, im *Hortensius* gelobt; Lucullus hatte bis zu seiner Consulatszeit keine Kriegserfahrung, aber während seines Consulats studierte er die Geschichte, um Kenntnisse über die in Vergessenheit geratenen Kriege zu erwerben. Aus den gleichen Gründen wird er auch im Proömium des *Lucullus* ausführlich gelobt.<sup>92</sup>

---

<sup>91</sup> Wie z.B. Lucullus, Herodotus, Thucydides, Philistus, Theopompus, Ephorus u.a. stellt Cicero im *Hortensius* die Frage, woher eine größere Zahl von wichtigen Beispielen verwendet werden könne, aus denen sozusagen unverfälschte Zeugnisse zum Handeln oder zum Reden entnommen werden können (*Grilli Fr.14*). 1. Die Quelle seien die *annalium monumenta* (*Fr.13*); „woraus aber lassen sich leichter die Kriegsangelegenheiten (*bellicae res*) oder die ganzen Staatsordnungen (*omnis rei publicae disciplina*) ablesen als aus den Denkmälern der Annalen?“ 2. Für die Herodot und Thucydides stellt Cicero allgemein fest (*Fr.15*): „Gibt es den Historiker, der angenehmer als Herodot oder ernster als Thucydides ist? [...]“ So werden im *Hortensius* als Quelle der *exempla* die Werke der Historiker und auch die Historiker selbst hoch gewürdigt.

<sup>92</sup> Vgl. Cicero lehrt das in dem Dialog mit dem Titel *Lucullus*, daher hat der Lucullus auch im *Hortensius* die Geschichte gelobt‘ (*Schol. Gronov. pro lege Man. 28, Fr.11*).

Darüber hinaus werden auch griechische Geschichtsschreiber bezüglich ihres Stils und ihres Inhalts gerühmt.<sup>93</sup> Die Griechen werden dabei nur wegen der Leistung gelobt, daß sie die Geschichte der Nachwelt überlieferten. Der Inhalt der Handlungen aus den Beispielen, wie z.B. bemerkenswerte Leistungen von Politikern, Feldherren usw. wird im *Hortensius* nur mittels römischer *exempla* gelobt.<sup>94</sup> Neben der Geschichte werden auch die *exempla* hochgeachtet (*Non.* 315,21 M., Grilli Fr.14): *Unde aut ad agendum aut ad dicendum copia depromi maior gravissimorum exemplorum, quasi incorruptorum testimoniorum, potest?* Weiterhin zitiert Augustinus den Dialog *Hortensius* Ciceros (*Augustin. epist.* 231,3, Grilli Fr.77):

*'quid ergo audire te delectat?' Ad quod ille respondisse fertur: 'Laudes meas.' [...] Erat enim secundum hoc saeculum vir magnificus. Nam etiam cum ei dictum fuisset: 'Quid igitur nosti?', 'Rem publicam — inquit — ex parva magnam facere'. Ego autem quod ait Ennius: omnes mortales sese laudat optant.*

Dieser Begriff der *laudes* ist in den Schriften Ciceros öfter mit den *maiores* verbunden, die den römischen Staat gefördert und gefestigt hatten. Diese Toten, d.h. die verstorbenen Vorfahren sind gleichzeitig mit den Lebenden verbunden (Grilli Fr.112): *sic nostros animos cum corporibus copulatos ut vivos cum mortuis esse coniunctos*. Offensichtlich empfiehlt Cicero den modernen Menschen, insbesondere den Staatslenkern, die erhabenen Handlungen der *exempla maiorum* zu Rate zu ziehen und das, was man aus ihnen lernen kann, in die Politik einzubringen. Auf diese Weise betont er im *Hortensius* den Wert der *exempla maiorum* im ganzen.

### 2.2.1.3 *Exempla* der zeitgenössischen Politiker — Kritik am Luxus der Römer

Neben den obengesehenen Beispielen, die sich auf die Geschichte beziehen, werden auch die folgenden römischen Zeitgenossen Ciceros im *Hortensius* häufig angeführt. Fast alle sind negative, kritisch betrachtete *exempla* und zeitgenössische Politiker, die ein luxuriöses Leben führen.

Der Luxus des Lucullus wird nur kurz erwähnt.<sup>95</sup> Sonst wird C. Sergius Orata (91 v. Chr.) als Beispiel für *luxuria* genannt; Augustinus<sup>96</sup> berichtet das Urteil Ciceros

<sup>93</sup> *quid enim aut Herodoto dulcius aut Thucydide gravius, <aut Xenophonte copiosius> aut Philisto brevis, aut Theopompo acrius aut Ephoro mitius inveniri potest?* (*Non.* 315,27, M., Fr.15)

<sup>94</sup> Gigon S.236-237 bemerkt; „verhandelt wurde im übrigen nicht nur der Nutzen der Historie im allgemeinen, sondern wohl auch die bisherige Leistung der Römer im Vergleich zu den Griechen. Was da gesagt wurde, dürfte *De legg.* I, 6/7 und *De or.* II, 51ff. recht nahe gekommen sein.“ So sind besonders die Handlungen der römischen Vorfahren hochgeschätzt worden.

<sup>95</sup> Fr.2, *Schol. Gronov. Verr.* II,1,54 *Cum in villam Luculli ventum esset, omni apparatu venustatis ornata.*

über Orata: Obgleich er reich und begütert war (*dives et locuples erat*) und alle möglichen körperlichen und äußerlichen Güter<sup>97</sup> besessen hat, fehlte es ihm aber an der *sapientia*, weil er allzusehr an diesen materiellen Gütern hing, was sich in seiner Furcht vor ihrem Verlust zeigte. Einen solchen Geisteszustand bezeichnet Cicero als *animi egestas*, i.e. *stultitia* (Grilli Fr.73):

*Est ergo animi egestas -inquam- nihil aliud quam stultitia. Haec est enim contraria sapientiae et ita contraria ut mors vitae, ut beata vita miserae, hoc est sine aliquo medio.*

Die äußeren und körperlichen Güter charakterisiert Cicero als etwas Unsicheres, Unbeständiges: Fr.72 *An vero multorum in terris praediorum dominos divites appellamus, omnium virtutum possessores pauperes nominabimus?* An dieser Stelle wird auf die Grundbesitzer wie Orata angespielt, die trotz ihres Besitzes nicht wirklich innerlich reich sein können, da es ihnen an Tugenden fehlt. Cicero, selbst Eigentumsbesitzer, verweist darauf, daß man seine Reichtümer (*divitiae*) ‚*sapientissime atque cautissime*‘ verwalten sollte (vgl. Fr.76). Die Fragmente von 68 bis 72 sind zwar kurze Sätze, aber sie scheinen alle die Kritik an den luxussüchtigen zeitgenössischen Römern wie Orata zu enthalten, die von Gier nach dem Besitz von Fischteichen besessen sind: *primus balneola suspendit, inclusit pisces* (Fr.68) und *sollertiaque ea posset vel in tegulis proserminare ostreas* (Fr.69). An diesen Stellen wird Orata, der als Erfinder der Austernzucht berühmt war, besonders abschätzig beschrieben.

Die damalige Situation, daß die römischen Politiker sich stark für den Besitz von Fischteichen interessiert haben, ist der Beschreibung des C. Plinius zu entnehmen; Sergius Orata hat *nec gulae causa, sed avaritiae* die Austerzucht erfunden; Licinius Murena hat zur selben Zeit die Zucht der üblichen Fische erfunden. Dessen *exempla* sind Philippus und Hortensius, Repräsentanten der *nobilitas* gefolgt. Lucullus, der von Magnus Pompeius ein Xerxes in der Toga genannt wird, weil er sich mit großem finanziellem Aufwand bemühte, einen Fischteich zu bauen. C. Hirrius, der Erfinder der Muränenzucht, der für die Festessen beim Triumphe des Caesar Dictator sechstausend Muränen im Tauschgeschäft zur Verfügung stellte und dank der Fischteiche seine kümmerliche Villa zu einem immensen Preis verkaufte, stellen Beispiele dar. Hortensius, *orator*, besaß einen Fischteich mit Muränen, von denen er jede einzelne so sehr liebte, daß er über die toten Muränen geweint haben soll.<sup>98</sup> Ansonsten berichtet Valerius Maximus<sup>99</sup> von dem Prozeß des L. Licinius Crassus gegen Orata, der aus Begierde nach den Austern (*cupidius*) in öffentliche Gewässer gegriffen hatte. Sein gewinnsüchtiger

---

<sup>96</sup> *De beata vita*, 4,26-28, Fr.67 und 73.

<sup>97</sup> Wie *voluptas, gratia, bona, integra, valetudo, praedia quaestuosissima, amici iucundissimi* (Fr.67; über die *valitudo* vgl. Fr.71) und *argentum et pecunia* (Fr.73).

<sup>98</sup> Straume-Zimmermann u.a. Fr.40III (Plin. *HN*, 9,168-172); z.T. Ruch Fr.73 (c).

<sup>99</sup> Straume-Zimmermann u.a. Fr.40 II (V. Max. 9,1,1).

Geschäftssinn verstieß gegen die gesellschaftlichen Regelungen. Obwohl von diesen beiden Stellen keine direkte Verbindung zum *Hortensius* Ciceros glaubwürdig erscheinen kann, läßt sich daraus doch die durch Habgier korrumpierte damalige Situation in Rom entnehmen.

Die Kritik an den Fischteichbesitzern (*piscinarii*) als Politiker hat Cicero schon früher im Jahre 60 in seinen Briefen an Atticus geübt (*Att.* 1,18,6ff.; vgl. 1,19,6; *Parad.* 38): *ceteros* (hier ‚andere Menschen‘ außer Crassus, Pompeius usw.) *iam nosti; qui ita sunt stulti ut amissa re publica piscinas suas fore salvas sperare videantur*. Diese *ceteri* bezeichnen nach Shackleton Bailey<sup>100</sup> *principes* wie Hortensius und Lucullus. Warum thematisiert Cicero im *Hortensius* so ausführlich und wiederholt die Fischteichbesitzer? Er sagt *Att.* 1,20,3 deutlich, daß sie auf Ciceros damalige Position eifersüchtig sind (*mihi vero ut inuideant piscinarii nostri aut scribam ad te alias [...]*)<sup>101</sup> Er weist darauf hin, daß er als Senator um seine *opes* und *senatoria potentia* beneidet werde (vgl. *Att.* 2,9,1 im Jahr 59; 9,4,2; *Parad.* 38). Es war möglich, daß sie aus diesem Grund Ciceros politische Feinde werden konnten. Cicero weist *Att.* 2,9,1 im Jahr 59 auf die Möglichkeit hin, daß ‚*nebulo iste*‘ (d.h. Clodius<sup>102</sup>) diese verdorbenen Fischteichbesitzer wie Hortensius und Lucullus (*piscinarum Tritones*) für seine politische Macht benützen werde.

Da sie sich dem Luxus ergeben haben und die einen als Politiker nichts wert sind, die anderen sich um nichts kümmern‘,<sup>103</sup> wollte Cicero ihnen offensichtlich mittels des *Hortensius* die Beschäftigung mit Philosophie empfehlen. Diese von Luxus verdorbenen Politiker wie Hortensius und Lucullus charakterisiert Cicero mit den Worten ‚*vitiosae partes rei publicae*‘.<sup>104</sup> Als *medicina* dafür soll die Philosophie im *Hortensius* dargestellt werden. Schließlich wollte Cicero mit der Philosophie den für die populäre Politik stehenden Politikern wie Clodius entgegentreten, die als *piscinarii* dargestellt werden.

Bemerkenswert ist hier, daß alle Kritik an den *piscinarii* in den Briefen Ciceros an Atticus zwischen Jahr 59 und 60 geschrieben wurde, d.h. kurz nach der Consularzeit Ciceros (63) und in Übereinstimmung mit der fiktiven Zeit des *Hortensius* (61 oder 60), und alle *piscinarii* und Clodius sowohl im *Hortensius* als auch in den Briefen niemals deutlich namentlich genannt wurden. Diese *piscinarii*-Kritik symbolisiert gerade Ciceros Kritik an dessen damaligen politischen Feinden. Warum wiederholt aber Cicero nun

---

<sup>100</sup> D. R. Shackleton Bailey, hrsg., *Cicero's Letters to Atticus*, Bd. I, Cambridge 1965, S.333.

<sup>101</sup> Vgl. *Q. Fr.* 3,3,2 *tanta invidia sunt consules*, Shackleton Bailey a.a.O. S.370.

<sup>102</sup> s. Shackleton Bailey a.a.O. S.370.

<sup>103</sup> Cicero stellt mit dem Zitat von Rhinton die damaligen Politiker dar (*Att.* 1,20,3); ‘*οἱ μὲν παρ’ οὐδέν εἰσι, τοῖς δ’ οὐδέν μέλει*’. (Die einen sind nichts wert, die anderen kümmern sich um nichts.)

<sup>104</sup> *Att.* 2,1,7 [...], *tamen non minus esset probanda medicina quae sanaret vitiosas partis rei publicae quam quae exsecaret*.

im Jahre 45 die gleiche Kritik wie im Jahre 60? Er hielt sie für notwendig, da nun der Staat von ähnlichen luxussüchtigen Politikern wie den *piscinarii* bedroht war.

An einer anderen Stelle im *Hortensius* werden die *voluptates corporis* und der Begriff der *summae voluptates* verachtet (*Augstin. c. Iul. 4,14,72*, Grilli Fr.84 *congruere enim cum cogitatione magna voluptas corporis non potest*, vgl. Fr.86). Das spielt vermutlich auch auf die Politiker wie Orata an, die nur nach der Befriedigung körperlicher Lüste strebten.

Auch in anderen Schriften Ciceros (wie *De officiis* und *De oratore*) erscheint Orata, dessen Immobilienverkauf beschrieben wird.<sup>105</sup> Alle beide, sowohl Orata (Käufer) als auch Gratidianus (Verkäufer), sind durchtrieben; solche gefallen den römischen Vorfahren nicht (*Off. 3,67*; vgl. *De orat. 1,178*). Das Leben dieses Orata schätzt Cicero auch in *De finibus* wie folgt ein (2,70): *illud quaero, quid ei qui in voluptate summum bonum ponat consentaneum sit dicere. [...] cur omnium horum (d.h. Epikureer) magister, Orata, non iucundissime vixerit?* Auf diese Weise wird Orata in den Schriften Ciceros meist als ein negatives, geldgieriges oder luxussüchtiges, epikureisches *exemplum* verurteilt. Cicero scheint an alle damaligen Politiker durch das *exemplum* des Orata zu appellieren, daß man sein Interesse nicht auf den Luxus, sondern auf die gegenwärtige Politik richten soll.

Bisher haben wir gesehen, daß im *Hortensius* fast nur negative römische *exempla* genannt werden und daß dabei viele der Römer kritisiert werden, die im epikureischen Sinn nach der *voluptas* streben. Das einzige Gegenmittel, um diese ausschweifenden Politiker zu bessern und zur Gerechtigkeit zu erziehen, stellt die *philosophia*, der *amor sapientiae* dar (Grilli Fr.93). Wenn man Philosophie studiert, muß man keine *fortuna* fürchten (Fr.95) und wird fähig, *contra miseriae* zu kämpfen (Fr.111). Lactantius berichtet die Aussage des Catulus im *Hortensius* Ciceros (Fr.21): *Apud Ciceronem Catulus in Hortensio philosophiam rebus omnibus praeferens malle se dicit vel unum parvum de officio libellum quam longam orationem pro seditioso homine Cornelio*. Hier empfiehlt Cicero seinen Lesern offensichtlich seine Philosophie der Öffentlichkeit. Dabei möchte er sie vor den Reden, die die Popularen halten, warnen. Weiterhin berichtet Lactantius die Meinung Ciceros über das Erlernen der Philosophie: Fr.88 *Summus ille noster Platonis imitator existimavit philosophiam non esse vulgarem, quod eam non nisi docti homines adsequi possint*; Fr.89 [...] *Cicero ait abhorrere a multitudine philo-*

---

<sup>105</sup> Marcus Marius Gratidianus hatte an Gaius Sergius Orata das Haus, das er von Orata wenige Jahre vorher gekauft hatte, wieder verkauft. Obwohl das Haus mit einem Servitut (der *res dominans*) ‚belastet‘ gewesen war [*eae (aedes) serviebant*], hatte Gratidianus darüber beim Verkauf nichts verlauten lassen. Die Sache wurde vor Gericht gebracht und dabei verteidigte Crassus den Orata, Antonius den Gratidianus. Nach der Behauptung des Antonius wußte Orata doch davon, bevor er sein Haus verkaufte. Darüber kommentiert Cicero: *Off. 3,67 non placuisse maioribus nostris astutos*.

*sophiam*. Für die Masse ist es unmöglich, an der Philosophie teilzuhaben. Sie ist nur den *homines docti* zugänglich. Und für die Masse ist es schwer, ohne Anleitung durch Gelehrte (*homines docti*) die Philosophie zu verstehen. Die Philosophie ist mit der Politik schwer zu vereinbaren, da an der Politik auch das ungelehrte Volk teilnimmt. Nach Cicero wirkt sie als Gegenmittel gegen die heftige *voluptas* der jungen Leute (vgl. Fr.85) und gegen den Einfluß der Lyren- und Flötenmusik (Fr.87 *fides et tibiae*).

Cicero wollte als *doctus homo* (einer der *homines docti*) durch seine Schrift *Hortensius* die ausschweifenden Politiker und die vergnügungssüchtige Jugend zur Philosophie erziehen. Dazu verwendet er das ubiquitäre Mittel der *exempla maiorum*, die für die *boni mores* stehen. (Zu diesem Zweck dienen die *boni mores*, also *exempla maiorum*): Grilli Fr.90 *deinde boni mores et modestiores et ad capienda praecepta molliores <pueros reddunt>*. Die römischen *exempla maiorum* sind dem Volk bekannt und vertraut. Darüber hinaus tritt Cicero nicht nur als ein gelehrter Mensch (*doctus homo*), sondern auch als ein moralischer römischer Weiser auf, der die römischen Tugenden wie *fortitudo*, *magnitudo animi*, *patientia*, *constantia*, *gravitas* und *fides* verkörpert (vgl. Fr.104). Diese seine Handlung wird auch ihn selbst trösten und er verachtet so die *humanae opiniones* (Fr.105). Am Ende des *Hortensius* betont Cicero nochmals die Wichtigkeit der Philosophie, womit er an Platon anknüpft (Fr.115, Augustin. *Trin.* 14,19,26):

[...], *id est in philosophia viventibus, magna spes est: aut si hoc quo sentimus et sapimus mortale et caducum est, iucundum nobis perfunctis muneribus humanis occasum neque molestam extinctionem et quasi quietem vitae fore; aut si, ut antiquis philosophis iisque maximis longeque clarissimis placuit, aeternos animos ac divinos habemus, sic existimandum est quo magis hi fuerint semper in suo cursu, id est in ratione et in investigandi cupiditate, et quo minus se admiscuerint atque implicuerint hominum vitiiis et erroribus, hoc eis faciliorem ascensum et reditum in caelum fore.*

Auf diese Weise bewahrt die Philosophie die Menschen davor, den materiellen, vergänglichen Gütern zu großen Wert beizumessen und den Lastern zu verfallen; wenn der Mensch dagegen das, was die Philosophie lehrt, beherzigt, wird er vielmehr selbst zu einem *exempla maiorum*. Bemerkenswert ist hier, daß auch die *munera humana* wie z.B. politische Aktivitäten den Menschen ähnliches ermöglichen. Cicero hält hier die Politik für wichtiger als die Philosophie (vgl. Fr.36).

#### 2.2.1.4 Folgerung

Aus der prosopographischen Untersuchung von Strasburger u.a., nach deren Thesen alle Gesprächsteilnehmer aktuelle lebendige Caesarfeinde seien, wäre es natürlich möglich, daß Cicero als Dialogpartner im *Hortensius* und auch im darauffolgenden *Lucullus* bewußt die Personen gewählt hat, die fähig sind, Caesar Widerstand zu leisten.

Hauptsächlich könnte man aus den Beispielen in den Fragmenten von Grillis Ausgabe zuerst nur die politische Kritik Ciceros ablesen, daß es im frühzeitigen Rom die ideale politische Ordnung gab, die jetzt verloren ist. Die Kritik spiegelt sich besonders im Beispiel des Lucullus wider, der die Geschichte hoch achtet und als einziges positives Beispiel im *Hortensius* erscheint. Alle sonstigen *exempla* im *Hortensius* beziehen sich auf die zeitgenössischen römischen Politiker. Die Kritik Ciceros im *Hortensius* richtet sich vor allem gegen alle römischen durch *luxuria* verdorbenen und teilweise den Epikureern zugehörigen Politiker, aber es erscheint schwierig, eine direkte Kritik an Caesar zu finden, soweit es aus dem erhaltenen Text des *Hortensius* zu ersehen ist. Aus den obigen Zügen der Beispiele 1) und 2) ist zu schließen, daß diese gegenwärtige, verdorbene Politik nur durch die philosophische Auseinandersetzung und die Wiedergabe der *exempla maiorum* sowie *mores maiorum* wieder in bessere Bahnen gelenkt werden kann. Da die philosophisch subtile Reflexion der Masse nicht leicht zugänglich ist, können die *exempla maiorum* für die Leser für das Verständnis der philosophischen Inhalte eine Hilfe darstellen. Was für eine Philosophie die Politiker besonders lernen sollen, erläutert Cicero im folgenden *Lucullus* ausführlich.

### 2.2.2 *Lucullus*

Dieser Abschnitt setzt sich mit der politischen Kritik Ciceros auseinander, die in der philosophischen Schrift *Lucullus* zu beobachten ist. Der Inhalt bezieht sich stark auf den zuvor behandelten *Hortensius*. Mit dem *Lucullus*, einem sogenannten Dialog der *Academici priores*, haben sich bisher viele Forscher auseinandergesetzt.<sup>106</sup> Mit der Politik im *Lucullus* beschäftigen sich jedoch nur wenige Arbeiten. Zu diesen gehören die Arbeiten von Bringmann<sup>107</sup> und M. Griffin,<sup>108</sup> welche darauf hinweisen, daß im *Lucullus* aufgrund des aristotelischen Dialogtyps eher die Zeitgenossen des Verfassers und der Verfasser selbst und nicht die verstorbenen Vorfahren als Dialogpartner ausgewählt worden sind (s. *Att.* 13,19,4 das äußert Cicero selbst). Griffin bietet weiterhin eine propographische Interpretation der Personen im *Lucullus* an. Sie interpretiert auch die politische Situation unter dem Einfluß Caesars in der Zeit des *Lucullus* kurz.<sup>109</sup> Strasburger und Wassmann untersuchen eine anticaesarische Bedeutung der Personenwahl, d.h. als Widmungsempfänger, Dialogpartner und Namensbeispiele seien im Text nur die

---

<sup>106</sup> Beispielsweise wendet sich J. Christes der Textkritik zu und seine Untersuchung konzentriert sich auf die Erkenntnistheorie des befremdlichen Schwankens des Carneades ‚manchmal (*non nunquam*)‘, aber er geht gar nicht auf die Politik ein.

<sup>107</sup> S.92.

<sup>108</sup> In: *Assent and Argument*, S.9ff.

<sup>109</sup> S.8ff.



Gegner Caesars ausgewählt worden.<sup>110</sup> So analysiert Wassmann: „die angeführten Namen der Gegner Caesars sind eindeutig in der Überzahl im Vergleich zu neutralen oder dem Dictator freundschaftlich gesonnenen Personen.“<sup>111</sup> Diese Bemerkung trifft auch für den *Lucullus* zu. Nach Wassmann haben die Dialogteilnehmer, Catulus, Lucullus und Hortensius in der Schrift vor allem eine politische Funktion und waren überzeugte und beispielhaft wirkende Repräsentanten der Senatsherrschaft und Gegner Caesars.<sup>112</sup>

Was die Politik im *Lucullus* angeht, beschränken sich auf diese Weise die Untersuchungen mancher Forscher nur auf die Beziehungen Ciceros zu Caesar. Natürlich wollte Cicero wohl auch an Caesar durch seine Dialoge indirekte Kritik äußern, aber wenn man die als Beispiele angeführten Personen und die politischen Themen sowie deren Ausdrucksweisen, die je nach Dialogteilnehmer im *Lucullus* differieren, genau überprüft, so tritt deutlich hervor, daß sich Ciceros Kritik auch auf andere Politiker neben Caesar richtet und diese Kritik sogar stärker als die an Caesar selbst zu sein scheint.

### 2.2.2.1 Die Fragestellung beim *Lucullus*

Zunächst stellt sich die Frage, in welchem Zusammenhang die philosophische Haltung Ciceros als Skeptiker mit dessen politischer Kritik im *Lucullus* steht. Erstens vertritt Cicero im *Lucullus* eine Position des akademischen Skeptizismus. Im *Lucullus* will er beweisen, daß man keine Gewißheit darüber haben kann, was richtig oder wahr ist, und daß also keine sichere Erkenntnis möglich ist. Aber Cicero wagt seine eigene Meinung deutlich zu bekennen, wenn er die catilinarische Verschwörung erwähnt, obwohl er nach der skeptischen Erkenntnistheorie seine eigene Meinung eigentlich nicht klar äußern darf. Das kritisiert Lucullus (vgl. §62). Die Inkonsequenz Ciceros liegt nämlich darin, daß beinahe nur an der Stelle, wo Cicero die catilinarische Verschwörung erwähnt, Cicero seine eigene Meinung deutlich zu bekennen wagt, d.h. er äußert deutlich, daß nur aufgrund seiner politischen Leistung die catilinarische Verschwörung aufgedeckt werden konnte (vgl. *Catil.* 1,10; *Att.* 1,14,5; *Fam.* 5,6,2; *Sul.* 12<sup>113</sup>). Diese Haltung stimmt also nicht mit der skeptischen Grundeinstellung Ciceros überein.

Zweitens ist zu überlegen, warum Cicero die kompletten *Academici priores* (d.h. den *Catulus* und den *Lucullus*, vgl. *Att.* 12,44,4,<sup>114</sup> am 13. Mai 45) nachher in die *Aca-*

---

<sup>110</sup> s. Wassmann S.22.

<sup>111</sup> S.22.

<sup>112</sup> Vgl. S.238-239.

<sup>113</sup> Vgl. Straume-Zimmermann u.a. S.408; auch vgl. Haltenhoff S.224.

<sup>114</sup> Strasburger S.78 nennt die Stelle von *Att.* 12,45,1 als die Beschreibung der *Academici priores*, aber ich finde an dieser Stelle diesbezüglich keine derartige Beschreibung. Die Stelle von *Att.* 12,44,4 wäre dagegen korrekt.

*demica posteriora* umgeschrieben hat.<sup>115</sup> Die ursprünglichen Dialogpartner in den beiden Büchern der *Academici priores* sind dieselben, d.h. Lucullus, Catulus und Hortensius.<sup>116</sup> Danach wollte er sie zuerst durch Cato, Brutus und auch Varro ersetzen, da Lucullus, Catulus und Hortensius zur subtilen philosophischen Diskussion nicht geeignet seien. Aber schließlich hat er sich nicht mehr für die oben genannten Personen als Dialogteilnehmer entschieden, sondern er hat an ihrer Stelle für die *Academica posteriora* Cicero, Varro und Atticus gewählt (vgl. 13,19,3ff.). Warum wurden Lucullus, Catulus und Hortensius, die alle Zeitgenossen Ciceros sind, als Teilnehmer ausgeschlossen (vgl. *Att.* 13,19,3 *neminem includere in dialogos eorum qui viverent*)? Hatte Cicero dabei irgendein politisches Motiv?

Der folgende Teil dieses Abschnittes befaßt sich damit, eine mögliche Lösung für diese erste Fragestellung zu finden, die bisher noch nicht ausreichend geklärt worden ist. Für die zweite Fragestellung wird diese Arbeit nach der Analyse der *Academica posteriora* am Ende dieses Kapitels eine mögliche Antwort zu geben versuchen.

### **2.2.2.2 Das politische Ideal Ciceros (Proömium). Überblick des Inhalts der politischen Aussage und der *exempla* in der Rede jedes Dialogteilnehmers**

Der Dialog *Lucullus* besteht aus dem Proömium (§§1-12, 1-9, wo Cicero als Narrator redet; §10, wo eine kurze Einführung zur folgenden Lucullusrede bei Catulus und Hortensius sowie die Antwort des Lucullus darauf gegeben wird; §§11/12, wo die Vorrede aus dem Lucullus umfaßt), der Lucullusrede (§§13-62), einer kurzen Erwiderung des Catulus (§63) und der Gegenrede Ciceros gegen die Lucullusrede (§§64-148). Im Proömium entfaltet Cicero sein politisches Ideal mit Hilfe von römischen *exempla*. In der Lucullusrede (§§13-62) wird die politische Auffassung nur am Anfang (§§13/14) und am Ende (§62) kritisch betrachtet. Die kurze Catulusrede erwähnt das politische Thema, das Lucullus bereits behandelt hat. Nach der Lucullusrede und der Intervention des Catulus wird zuletzt die Cicerorede §§64-148 dargestellt. In dieser Cicerorede taucht die Politik an folgenden drei Stellen auf; §72, 134-137 und 144-146, wo die politischen Themen intensiv entwickelt werden. Die sonstigen Stellen beschränken sich auf die Argumentation über die rein spekulative Philosophie und Erkenntnistheorie. Auf diese Weise kommen die politischen Aussagen sowie die *exempla* meistens am Anfang und am Ende der Rede jedes einzelnen Gesprächspartners vor.

---

<sup>115</sup> Vgl. Steinmetz a.a.O. S.148.

<sup>116</sup> Vgl. z.B. die Gemeinsamkeiten der Dialogpersonen, der Orte, wo die Gespräche stattfanden (nicht an demselben Ort, sondern immer in einer Villa auf dem Land), Bringmann S.112ff.; Strasburger S.42; *Att.* 13,16,1.

Zuerst erscheint es sinnvoll, für die Klärung der obengenannten Fragestellung, die Art der politischen Themen, die Beispiele im *Lucullus* und deren gegenseitige Beziehung zu untersuchen. Im *Lucullus* finden sich die positiven Beispiele der römischen Vorfahren und die Beschreibung der Politik vornehmlich im Proömium (§§1-7), wo Cicero als Narrator spricht. An diesen Stellen ist das politische Ideal Ciceros zu betrachten. Am Anfang der Schrift (§§1-7 in der Cicerorede) werden die politischen Aussagen dabei mit Hilfe von vielen positiven *exempla* der zeitgenössischen (Lucullus selbst, Hortensius, Cicero selbst, und M. Cato), und der etwas früheren römischen Politiker (P. Africanus) beschrieben.<sup>117</sup> Africanus wird nur kurz als Beispiel hingestellt, alle anderen Personen aus den Beispielen sind gleichzeitig Titelhelden der Trilogie und Dialogpartner. Der Schwerpunkt der *exempla* im Proömium liegt inhaltlich offensichtlich auf den Leistungen des Lucullus vor allem als *imperator* und auch z.T. auf den Leistungen Ciceros selbst als *consul*. Hier wird Lucullus nicht nur wegen seiner politischen Leistungen während seines *cursus honorum* als *quaestor*, *aedilis*, *praetor* und *consul*, sondern auch wegen seiner militärischen Leistungen als *imperator* auf das höchste gelobt (§§1-4). Zwar erwähnt Cicero auch seine Leistung kurz, daß er als damaliger Consul den Lucullus nach Rom geführt habe, aber er hebt dabei fast ausnahmsweise mehr *consilium et auctoritas* des Lucullus als seine selbst hervor (vgl. §3). Besonders sein Charakter, der einem guten Politiker entspricht, wird gepriesen (§3); *prudentia in constituendis temperandisque civitatibus* und *aequitas, tanta vis virtutis atque ingenii*. Cicero lobt dabei mehr als den Redner Hortensius Lucullus, den erfahrenen Politiker und Imperator wegen seiner *divina quaedam memoria rerum*, weil: *quo plus in negotiis gerendis res quam verba prosunt* (§2). Die *memoria* des Lucullus wird ebenfalls gelobt und sie wird mit der *memoria* des *Graeciae princeps*, Themistocles verglichen. Aber Cicero lobt Lucullus sogar mehr als Themistocles, da Lucullus seinem *ingenium* als Politiker auch noch *disciplina* (Bildung) hinzugefügt hat, die Themistocles verachtet hatte (§2).

Auf diese Weise beschreibt Cicero offensichtlich ein Idealbild der *principes civitatis* mittels des *exemplum* des Lucullus. Ideale Politiker beschäftigen sich mit ihren Tätigkeiten als Politiker, Feldherren usw. und müssen auch dazu die nötigen Fähigkeiten wie *memoria* und tugendhafte Charakterzüge wie *virtus*, *prudentia*, *aequitas* u.a.

---

<sup>117</sup> Die folgenden römischen Politiker werden nebeneinander aufgezählt; Hortensius, dessen *memoria verborum* mit der *memoria rerum* des Lucullus verglichen werde, wobei die *memoria* des Lucullus höher zu bewerten sei als die des Hortensius (§2); die *memoria* des Lucullus werde auch mit der des Themistocles, eines großartigen griechischen Politikers, verglichen. Lucullus fügte seiner *memoria* auch die Ausbildung (*disciplina*) hinzu, die Themistocles verachtet gehabt habe. Darüber hinaus wird §§3ff. die politische und militärische Karriere des Lucullus ausführlich dargestellt. Auch die Leistung Ciceros als Consul wird beschrieben (§3). Anschließend folgt die Aufzählung der Politiker, die sich mit griechischer und lateinischer Literatur und Philosophie befaßt hätten; Lucullus, der als *quaestor* und als *imperator* Antiochus begleiten lassen habe; M. Cato, der noch im Alter griechische Literatur gelernt habe; P. Africanus, der auf die Gesandtschaftsreise, die er vor seiner Censur unternahm, den Panaetius selbst mitgenommen habe (§5).

besitzen.

Strasburger analysiert die Grundtendenz, daß die Dialogpersonen allesamt als Politiker mit einer positiven Einstellung im Sinne Ciceros, d.h. als Caesargegner, dargestellt werden. Kompliziert ist hier, daß man ihren Lobpreis durch Cicero nicht ganz ehrlich nehmen darf, weil Cicero, wie wir im *Hortensius* gesehen haben, diese zeitgenössischen Politiker mit kritischem Blick betrachtet. Bemerkenswert ist, daß Cicero dabei nur die vergangenen, aber keine gegenwärtigen Leistungen von Lucullus lobt. Cicero stellt sich selbst §6 als Beispiel hin und betont dabei, daß die Beschäftigung mit der griechischen und römischen Philosophie für den *optimus atque amplissimus* am würdigsten sei. Darüber hinaus belehrt er, daß man sich bei den *opera publica* von den *privata studia* nicht entfernen solle. Er spielt hierbei darauf an, daß Lucullus zwar aufgrund seiner vergangenen Leistungen Lob verdient, aber daß er die obige Aufgabe nicht erfüllt, weswegen er noch nicht als *optimus atque amplissimus* gelten könne. Woran es Lucullus mangelt, will Cicero den Lesern in den nachfolgenden Teilen vor Augen führen.

Bezüglich der Beispielverwendung und der politischen Aussage ist die darauffolgende Lucullusrede §§13-62 folgendermaßen gestaltet: Lucullus stellt als Beispiel fast nur Popularen und Volkstribunen als Demagogen hin, und zwar Ti. Gracchus, Saturninus und deren Anhänger, die Cicero alle für schädliche Staatsfeinde hält. Dabei nennt Lucullus nur die für Cicero extrem negativen politischen Fälle von den Taten *contra patriam*, wie Demagogie, Staatsverwirrung, Umsturz usw. Sonst beschränken sich die Zitate nur auf abstrakte *similia* und auf die Vorstellung griechischer Philosophen. Gute Beispiele nennt Lucullus auch, aber sie sind nur eine Wiederholung der Beispielverwendung Ciceros. Er selbst belegt in seiner Rede niemals seine Behauptung mit den *exempla* aus der römischen Geschichte, die ein Vorbild darstellen. Er entfaltet kaum seine eigene politische Einstellung, sondern richtet statt dessen nur Vorwürfe an Cicero. Offensichtlich läßt Cicero Lucullus, den Vertreter der Popularen, keine positiven politischen Themen und Beispiele aussprechen, da Cicero aus dem Mund des Lucullus keine Lehre in die reale Welt einführen wollte.

Die gesamte Cicerorede §§64-148 hat dagegen die folgende Züge: man stellt fest, daß Cicero das gleiche Problem der *contio* und der *seditioni tribuni*, die auch Lucullus und Catulus bereits behandelt haben, immer wieder anspricht. Offensichtlich wollte er das politische Problem betonen. Das Ende der Cicerorede beschränkt sich inhaltlich auf die Kritik an den Stoikern wegen ihrer Paradoxa (§§136ff.), ihrer Redeweise (§137 *balbutiens*) usw. und auf die Kritik an den Popularen (z.B. §144 *seditioni tribuni*). In der letzten Hälfte seiner Rede werden kaum römische Politiker als positive Beispiele

genannt. Nur wenige Politikernamen kommen als *similia* vor.<sup>118</sup> Cicero hat bewußt nur abstrakte *similia* außer an den Stellen verwendet, an denen das obengenannte politische Problem behandelt wird, weil er die Aufmerksamkeit seiner Leser besonders auf das politische Problem lenken wollte. Folgendermaßen werden die Stellen nach dem Proömium ausführlich untersucht.

### 2.2.2.3 Über die Frage, ob Skeptiker Popularen, oder ob Dogmatiker Popularen sind — Die Kritik an der Beispielverwendung

Lucullus beginnt seine Rede mit einer Kritik an Ciceros Verwendung der Beispiele mit einem Vergleich (§§13/14):

§13 *‘Primum mihi videmini’ (me autem nomine appellabat) ‘cum veteres physicos nominatis facere idem quod seditiosi cives solent cum aliquos ex antiquis claros viros proferunt quos dicant fuisse populares, ut eorum ipsi similes esse videantur. [...]*

§14 *similiter vos cum perturbare ut illi rem publicam sic vos philosophiam bene iam constitutam velitis, Empedoclen Anaxagoran Democritum Parmeniden Xenophanen, Platonem etiam et Socratem profertis. [...]*

An dieser Stelle vergleicht Lucullus ‚ihr‘ (d.h. Cicero sowie Skeptiker) mit den *populares*, die Unruhe im Staat stiften wollen, und kritisiert, daß Cicero die alten großartigen Naturphilosophen sowie Socrates und Platon für seine *exempla* heranzieht, um die bereits fest fundierten philosophischen Lehren anzugreifen und durcheinanderzubringen. Hierbei wirft Lucullus Cicero nämlich vor, die Skeptiker würden sich auf die alten Philosophen so berufen wie die popularen Politiker auf die ‚guten‘ alten Politiker wie L. Crassus, Q. Pompeius, P. Africanus, P. Crassus, P. Scaevola usw.<sup>119</sup> die alle *consules*,

---

<sup>118</sup> Statt dessen verwendet Cicero sehr viele verschiedenartige musterhafte *similia*. Sie sind sehr deutlich und manchmal sogar mit den Augen der Gesprächsteilnehmer gleich sichtbar. Sonst werden folgende verschiedene wirkungsvolle *similia* in der Cicerorede angewandt: Verwandte der Dialogteilnehmer; die *similia* in vielen Zitaten von verschiedenen römischen Dichtern; die *similia*, die die Stoiker oder andere Philosophen anführen, deren Lehre Lucullus vertritt; die *similia* des *sapiens* usw. Auf jeden Fall vermeidet Cicero jedoch in der letzten Hälfte seiner Rede konkrete gute Politiker außer sich selbst als *sapiens* zu bezeichnen.

<sup>119</sup> P. Valerius (Publicola) war nach der Vertreibung der Könige im ersten Jahr (509 v. Chr.) Consul; C. Flaminius (Volkstribun) hatte einige Jahre vor dem zweiten Punischen Krieg (232 v. Chr.) als Volkstribun gegen den Willen des Senats ein Ackergesetz eingebracht und war danach zweimal Consul (223 und 217 v. Chr.) geworden war; L. Crassus (Consul, 127 v. Chr. Volkstribun, *Brut.* 97 *homo popularis*) und Q. Pompeius (Consul, 141 v. Chr. Nach seiner politischen Laufbahn war er beim Volk beliebt, vgl. Haltenhoff S.88); ferner auch P. Africanus (185-129 v. Chr. minor. Consul, 147 und 134 v. Chr. Vgl. *Brut.* 97; Haltenhoff S.88-89); die Brüder P. Crassus (115-53 v. Chr. *Dives*. Consul 131, unterstützten die gracchische Reform) und P. Scaevola, die den Tib. Gracchus (Consul und zugleich Volkstribun) zu seinen Gesetzen angestiftet haben sollen (133 v. Chr.); auch C. Marius (157-86 v. Chr. Optimat, aber mit Tribun Saturnius Freundschaft geschlossen). Straume-Zimmermann u.a. S.382 kommentiert, Cicero denke, daß es bei P. Crassus höchst unsicher und bei Scaevola unbestreitbar sei, daß sie die gracchische Reform unterstützten. Aber Haltenhoff S.89 behauptet genau das Gegenteil, d.h. daß es bei Crassus klar und bei Scaevola zweifelhaft sei. Ich glaube, daß Haltenhoff, der die Ciceros Beurteilung *ut videmus palam* (*Brut.* 170; *Rep.* 1,12) über die Unterstützung der gracchischen Reformpläne belegt, Recht hat.

d.h. *nobiles* waren, oder auch auf alte populare Politiker wie P. Valerius, C. Flaminius, Ti. Gracchus und C. Marius. Hier schließt Lucullus die alten popularen Politiker in die *clari viri* mit ein. Lucullus behauptet nämlich, daß Skeptiker sich wie Popularen verhalten und die Namen der großartigen, alten römischen Politiker sowie der griechischen Philosophen mißbrauchen. Ciceros Einschätzung ist aber, daß die genannten Beispiele von Politikern aus der Vorzeit nämlich für ihn nicht wirklich ein Vorbild für populare Haltung in der Gegenwart sein können.

Tatsächlich läßt sich beobachten, daß in den Augen Ciceros die Zuordnung genau umgekehrt ist, als wie sie hier Lucullus in den Mund gelegt wird. Cicero wendet am Anfang seiner Rede gegen den obigen Vorwurf des Lucullus (§§13ff.) ein (§72):

[...] *similiter a nobis de antiquis philosophis commemorari atque seditiosi solerent claros viros sed tamen populares aliquos nominare. illi cum res <non> bonas tractent similes bonorum videri volunt; nos autem ea dicimus nobis videri quae vosmet ipsi nobilissimis philosophis placuisse conceditis.*

An dieser Stelle dreht Cicero den obigen Vorwurf des Lucullus gerade um. Cicero wiederholt hier den ganzen Inhalt der gegen ihn vorgebrachten politischen Kritik des Lucullus, daß er, wie die Popularen es zu machen pflegen, die *inlustres homines* (§75 berühmte griechische Philosophen sowie Skeptiker<sup>120</sup>) heranziehe, nur um deren Autorität auszunützen. Cicero betont hierbei, daß dieses Verhalten des Lucullus, eine solche Kritik vorzubringen, mit der Argumentationsweise der Skeptiker übereinstimme. Hier macht Cicero Lucullus darauf aufmerksam, daß die Kritik des Lucullus zwar inhaltlich richtig ist, aber das Objekt, an das er die Kritik richtet, falsch ist. Ciceros Behauptung ist also: Dieser Vorwurf des Lucullus wird, obwohl er in der gegenwärtigen Politik üblich ist, fälschlicherweise gegen Cicero gerichtet. Aber Cicero verdeutlicht dabei nicht, wem diese Kritik gelten soll.

Dieser Diskussionsvorgang gibt Cicero einen Anlaß, die *seditiosi*, d.h. die Popularen, und den Dogmatismus, den Lucullus vertritt, zu kritisieren. Aus diesem Anlaß fügt Cicero zur Kritik des Lucullus eine neue Kritik hinzu, daß Lucullus nämlich die *seditiosi* heranziehe, um sie wie *boni* erscheinen zu lassen (§72 *similes bonorum*), obwohl sie selber keine *res bonae* vollbringen. Hierbei behauptet Cicero, daß die Dogmatiker sich wie Popularen verhalten. Das ist genau das Gegenteil der obigen Behauptung des Lucullus, daß die Skeptiker sich wie Popularen verhalten. Cicero kritisiert auf diese Weise durch diese Diskussion indirekt die Popularen. Er verwendet in dieser Schrift einen komplizierten Trick: Cicero läßt zuerst Lucullus die Kritik gegen die Popularen an sich selbst richten. Darauf antwortet er und greift dasselbe Thema wieder auf. Da er das gleiche Problem immer wieder behandelt, muß der Inhalt den Lesern deutlich vor Au-

---

<sup>120</sup> Wie Empedocles, Anaxagoras, Democritus, Parmenides, Xenophanes, Socrates und Plato.

gen sein. Cicero beginnt nicht selbst mit der direkten Kritik an den Popularen und deren Gestaltung der von ihnen angeführten Beispiele. Er kritisiert die Popularen und den Dogmatismus zwar indirekt, aber in der Tat durch zwei Gesprächsteilnehmer sozusagen doppelt stärker.

Anschließend behauptet Lucullus: „aber weder Saturninus, um meinen ärgsten Feind zu nennen, hatte etwas *simile* mit jenen alten („guten“ römischen Politikern), noch kann man die Aggressivität (*calumnia*) des Arcesilas mit der Zurückhaltung (*verecundia*) des Democritus vergleichen“ (§14). Interessant ist hierbei, daß Lucullus dem Skeptiker, Arcesilas, die *calumnia* zum Vorwurf macht und den Dogmatiker, Democritus, aufgrund dessen *verecundia* verteidigt. Das ist gerade das Gegenteil der Behauptung Ciceros. So zeigt F. Lossmann,<sup>121</sup> daß der politisch-soziale Bezug der *verecundia* zugleich an das Gegenbild des Aufrührers Saturninus erinnere.<sup>122</sup> Die vorsichtige Zurückhaltung, die durch die ‚*verecundia*‘ zum Ausdruck gebracht wird, wird jedoch eigentlich öfter als typisch für die skeptische Haltung der Akademie (im Gegensatz zur ‚*arrogantia*‘<sup>123</sup> der Dogmatiker<sup>124</sup>) genannt. Lucullus vergleicht §15 Cicero mit dem berühmtesten Urheber der Popularen, Ti. Gracchus (§15): *in optima re publica Tib. Gracchus qui otium perturbaret*. Auch an dieser Stelle behauptet Lucullus nämlich, daß sich gerade die Skeptiker wie die Popularen verhalten, die unter Berufung auf die Autorität der berühmten Philosophen den Staat in Unruhe versetzen.

Die Kritik des Lucullus richtet sich vor allem an die ‚falsche‘, ‚unpassende‘ oder ‚unsachliche‘ Beispielverwendung Ciceros, die den Popularen eigentümlich ist — d.h. daß Cicero nach Meinung des Lucullus nur die Personen heranzieht, deren *mores* (Lebensweise) seiner Behauptung inhaltlich nicht entsprechen. Diese zurechtgebogene ‚popularenhafte‘ Beispielverwendung reflektiert nach Lucullus Ciceros skeptische Haltung. Ciceros Beweisführung vollziehe sich sozusagen nach der Art eines *sophistes*,<sup>125</sup> ‚sophistisch‘. ‚Skeptisch‘ bedeutet für Lucullus bloß eine unsichere Haltung, sozusagen ‚aus schwarz weiß zu machen‘, aber es ist kein philosophischer Weg der Wahrheitsfin-

---

<sup>121</sup> F. Lossmann, Cicero und Caesar im Jahre 54, Studien zur Theorie und Praxis der römischen Freundschaft, *Hermes Einzelschr.* 17, 1962, s. S.89f.

<sup>122</sup> s. auch Haltenhoff S.98.

<sup>123</sup> Vgl. Lefèvre S.125-126, *arroganter assenserimus* (*Inv.* 2,10); *adfirmandi arrogantia* (*Off.* 2,8); auch vgl. Neuhausen, Karl August, Academicus sapiens. Zum Bild des Weisen in der Neuen Akademie, *Mnemosyne* 40 (1987), S.364, „Bescheidenheit (*modestus / modestia*)‘ als wesentliche und vorzügliche Charaktereigenschaft des Akademikers bzw. des akademischen Weisen im Gegensatz zur Anmaßung (*arrogantia*) eines stoischen oder epikureischen *sapiens* [...]“

<sup>124</sup> Haltenhoff S.98.

<sup>125</sup> Vgl. §72 *num hic sophistes (sic enim appellabantur ii qui ostentationis aut quaestus causa philosophantur)?*

dung. Lucullus kritisiert hierbei nicht die philosophische Diskussion Ciceros, sondern nur dessen Beweisführung, d.h. dessen alltägliche politische Haltung. Auch in seinen politischen Reden spricht Cicero nicht unbedingt sachlich. Somit ergibt sich aus der Lucullusrede folgende Fragestellung: Spricht Cicero auf der politischen Bühne als skeptischer Politiker oder als Sophist?

Cicero rechtfertigt in seiner Rede seine Beispielverwendung, die von Lucullus kritisiert wird (§75): *Videorne tibi non ut Saturninus nominare modo inlustres homines, sed etiam imitari numquam nisi clarum nisi nobilem?* Aus diesen Worten wird das Ziel seiner Beispielverwendung klar: Er will nur die Handlungen von guten, tugendhaften und vorbildhaften Menschen (*clarus/i* und *nobilis/es*) nachahmen. Und genau dies beherzigt Cicero auch in seiner Rede. Damit macht Cicero den Unterschied zwischen Cicero und dem notorischen Popularen, Saturninus, hinsichtlich des Zwecks in der Beispielverwendung klar. Cicero verfolgt nämlich ein anderes Ziel als die Popularen. Sein Ziel besteht darin, den Staat aus den Händen der Popularen zu befreien und ihn vor dem Untergang zu retten. Es ist kein Zufall, daß an den beiden Stellen die *nobilissimi* und *nobiles* erwähnt werden, als ob sie den *seditiones* und den *populares* gegenübergestellt würden. Offensichtlich würdigt Cicero hier die Optimaten, die Mitglieder des Senats. Sein Appell richtet sich somit an die Nobiles.

Von den obigen Beispielen ist offensichtlich folgendes Verhältnis zwischen Philosophen und Politikern abzulesen;

Popularen — Dogmatiker                      versus                      Cicero (Optimaten) — Skeptiker

Auf diese Weise vertritt Lucullus politisch gesehen eine oppositionelle Position zu Cicero.

Nach einer Kritik an der Redeweise des Lucullus (§79 *quos (sensus) tu Luculle communi loco defendis. quod ne id facere posses*) zeigt Cicero Lucullus, der sich gerade auf ungeschickte *similia* berufen hat, eine vorbildhafte *similia*-Verwendung, indem er römische Consulnamen<sup>126</sup> aus der Frühzeit der römischen Republik als *similia* nennt. Bemerkenswert ist, daß Cicero sonstige politische und *similia*, die keine konkrete Person bezeichnen, besonders die *similia* des *sapiens*<sup>127</sup> und dessen Feinde wie jemanden

---

<sup>126</sup> Wie die Zwillinge Publius (Consul 252 und 248 v. Chr. s. C. Moreschini S.46) und Quintus Servilius Geminus und C. Cotta (Consul 252 und 248 v. Chr. s. Straume-Zimmermann u.a. S.418f.) (§§84/85 *hominum similitudo*). Auch Tuditanus, Schwager des Catulus (§89) wird für den Vergleich verwendet. Außer den Politikern führt Cicero *Deliacus* (§86 *gallinarius ille*, s. 57) an. Er zitiert ferner die Verse von Dichtern wie Alcmeo, Ennius (§88), Euripides (§89) und schließlich endet diese Diskussion mit dem langen Zitat aus dem *ipse Alcmeo tuus* (§89).

<sup>127</sup> Wie *sapiens* (§100), *hic sapiens* (§105) und *sapiens* (§116).



(§93 *qui*<sup>128</sup>), *agitator callidus* (§94), *tribunus aliquis* (§97), *fera et inmanis belua* (§108 *adsensio, opinatio, temeritas*) wiederholt im Singular anführt und ausführlich schildert. Hier kann man vermuten, daß der *sapiens* dem *tribunus aliquis* und der *fera et inmanis belua* gegenübergestellt wird. Steht hier der *sapiens* für Cicero selbst und der *tribunus aliquis* für Clodius?

#### 2.2.2.4 Ist der Skeptizismus Ciceros konsequent oder inkonsequent?

Von der Mitte bis zum Ende der Lucullusrede (§§17-62) beschränkt sich die Argumentationskunst auf die abstrakte Technik wie das Anführen von *similia*<sup>129</sup> oder der griechischen Philosophen sowie auf die Vorstellung deren Lehre. Dabei berührt der Inhalt seiner Rede kaum die Politik. Eine Ausnahme stellt dabei die indirekte politische Erwähnung am Schluß seiner Rede dar. Lucullus stellt Cicero folgende Frage:

§62 [...] *an tu, cum res occultissimas aperueris in lucemque protuleris iuratusque dixeris ea te conperisse (quod mihi quoque licebat qui ex te illa cognoveram), negabis esse rem ullam quae cognosci comprehendere percipi possit? vide quaeso etiam atque etiam ne illarum quoque rerum pulcherrimarum a te ipso minuatur auctoritas.*

Der Satz ‚*res occultissimas aperueris*‘ weist auf Ciceros Aufdeckung der Catilinaren Verschwörung im Jahre 63 hin.<sup>130</sup> Die Kernbehauptung des Lucullus lautet: Wenn die Erkenntnis unmöglich wäre, wie Cicero behauptet, würde Ciceros Eid, daß er über Catilina alles wisse, d.h. Ciceros glanzvolle Leistung der Aufdeckung der catilinaren Verschwörung als Consul, sinnlos werden. Das bedeutet, Cicero leugnet selbst seine *auctoritas* als Consul (die Szenerie dieses Gespräches ist kurz nach seiner Consularzeit angesetzt). Allerdings tadelt Lucullus hierbei wieder nicht die politische Leistung Ciceros selbst, sondern bloß die Inkonsequenz seiner skeptischen Haltung. Cicero ist nach Lucullus zum Teil schon Dogmatiker, zumindest bezüglich seiner politischen Leistung.

Auch in der nur kurzen Erwiderung des Catulus, eines anderen Dialogpartners im *Lucullus*, wird dieses Thema angesprochen (§63):

[...] *tantum enim te [non] modo monuit' inquit adridens, 'ut caveres ne quis improbus tribunus plebis, quorum vides quanta copia semper futura sit, arriperet te et in contione quaereret qui tibi*

---

<sup>128</sup> [...] *qui te ex somno excitet et eodem modo interroget: 'quo in numero conticuisti, si ad eum numerum unum addidero, multane erunt?'*

<sup>129</sup> Was die Politik angeht, werden ab und zu nur Politikernamen wie Ser. Garba (§51 berühmter Redner, 144 v. Chr. Consul) und Q. Lutatius Catulus (§55) als *similia* genannt. Antiqui Servilii (§56) und Delier (§57) werden auch als *similia* genannt. Als negative Beispiele werden *Cimmerii* (§61) herangezogen.

<sup>130</sup> Vgl. Straume-Zimmermann u.a. S.408; Haltenhoff S.224; Moreschini S.50; Carassali S.59.

*constares cum idem negares quicquam certi posse reperiri idem te conperisse dixisses. hoc quaeso cave ne te terreat. de causa autem ipsa malim quidem te ab hoc dissentire; [...].'*

Hierbei tritt Catulus auf, um Cicero darauf hinzuweisen, daß, wenn Cicero betreffs seiner politischen Leistung behauptet: ‚conperisse‘ (§62 ich erkannte / *conperi*), wobei er außerdem bekräftigt, daß er Skeptiker sei, seine Behauptung dann inkonsequent sei. Diese inkonsequente Haltung Ciceros gibt dessen politischen Feinden, den Popularen, einen guten Anlaß, Cicero anzugreifen. Catulus ermutigt jedoch mit dem Satz ‚hoc quaeso cave ne te terreat‘ (§63) Cicero, der zwischen Skeptizismus und Dogmatismus schwankt, dazu, an seine politische Leistung zu glauben, d.h. er gestattet Cicero, daß er nicht auf dem radikalen Skeptizismus beharrt, sondern gelegentlich davon abweicht, d.h. die Position eines ‚weichen‘ Skeptizismus<sup>131</sup> einnimmt und somit die Probabilität vertritt.

Der *inprobus tribunus plebis* bezeichnet hier offensichtlich einen aufrührerischen Popularen, womit vor allem auf Clodius angespielt worden sein könnte — der *tribunus* wird im Singular genannt, wobei eine direkte Benennung vorsichtig vermieden wird. Über die Cicero- und die Lucullusrede hinaus werden auch in der kurzen Catulusrede die Popularen und die Tribunen kritisch dargestellt. Da dieselbe Kritik an Popularen wiederholt auftaucht, macht sie auf den Leser einen stärkeren Eindruck, als wenn Cicero selber sie übt. Cicero spricht die scharfe Kritik nicht mit eigenem Munde aus. Er selbst kann nicht eine allzu direkte Kritik an der gegenwärtigen Politik, d.h. an den Popularen und an Caesar vorbringen. Daran, daß Cicero auf diese Weise seine politischen Feinde indirekt kritisiert, zeigt sich seine geschickte Taktik als gewandter Politiker. Er hält dieses Verhalten, d.h. seine Meinung bzw. Kritik zu direkt zu äußern, für politisch ungeschickt, weil dies das Leben des Redners gefährden könnte.

Am Ende der Cicerorede und zugleich am Ende des Werkes (§§144-146) finden sich wiederum politische Erörterungen. An diesen Stellen werden viele *similia*, z.T. auch die *similia*, die sich auf die Politik beziehen, verwendet; beispielsweise vergleicht Cicero §144 dieses Mal Lucullus selbst mit *seditioni tribuni*:

*Quid me igitur Luculle in invidiam et tamquam in contionem vocas, et quidem ut seditiosi tribuni solent occludi tabernas iubes? quo enim spectat illud cum artificia tolli quereris a nobis nisi ut opifices concitentur; qui si undique omnes convenerint facile contra vos incitabuntur. Expromam primum illa invidiosa, quod eos omnes qui in contione stabunt exules servos i n s a n o s esse dicatis.*

Hier wiederholt er den Vorwurf des Catulus, als ob Lucullus Cicero vor seine *contio* gerufen habe (§63). Cicero wählt an dieser Stelle für seine politischen Feinde negative Be-

---

<sup>131</sup> Den „weichen“ Skeptizismus vertreten Arcesilas, Carneades, Philon von Larissa (Lehrer Ciceros) u.a. (vgl. §§104ff.; *Ac.* 1,45/46; *Fin.* 2,2, 35).

zeichnungen, wie z.B. für die *contio* die *invidia*, für die Popularen die *seditiosi tribuni* und für die Plebs verächtlich die *opifices*. In der Passage ‚*illud cum artificia tolli quereris a nobis*‘ ist insbesondere schwierig zu verstehen, was genau die *artificia* bezeichnen. Sie könnten für die dogmatische Grundhaltung, Entscheidungen zu treffen, stehen. Wenn sie hierfür stehen, so kann man an dieser Stelle Ciceros politische Absicht im *Lucullus* deutlich erkennen: Cicero will das Ziel der demagogischen Popularen entlarven. Dieses Ziel der Popularen besteht nach Cicero darin, daß man das skeptische Denken aufgibt und in den Dogmatismus verfällt. Wenn also auch Lucullus seine skeptische Überlegung nicht beibehält und zu leicht in den Dogmatismus verfällt, so läßt er sich von den Popularen verführen. Konkret betrachtet Straume-Zimmermann u.a.<sup>132</sup> die dogmatische Haltung der *seditiosi tribuni*, für die in der Volksversammlung, [...] „das Erscheinen aller Bürger obligatorisch ist, um zu erzwingen, daß bestimmte bindende Beschlüsse gefaßt werden.“ Die Popularen gewinnen das Volk nur mit materiellen Mitteln wie Geld, Gewalt usw., aber ohne Tugend. Gegen die Versammlungen vertreten die neuen Akademiker eine skeptische Position. Lucullus selbst gehörte damals zwar zu den Senatoren sowie zu den *Nobiles*,<sup>133</sup> aber seine Lebensweise war, wie wir im *Hortensius* gesehen haben, durch materiellen Luxus verdorben. Cicero wollte Lucullus und Politiker seinesgleichen davon abhalten, sich von *seditiosi tribuni* wie Clodius zum Widerstand gegen die Optimaten aufwiegeln zu lassen und auf die Seite der dogmatischen Popularen überzulaufen. Die obigen *insani* werden auch im Parad. IV der *Paradoxa Stoicorum* erwähnt, und zwar um auf Clodius anzuspieren. Hier wird aber der Plural verwendet. Es gibt nun viele Politiker wie Clodius. Aus dem Text läßt sich ablesen, daß Lucullus, und sogar nicht nur Lucullus, sondern auch mehrere andere Politiker sich, politisch betrachtet, zwischen Optimaten und Popularen befanden.

#### **2.2.2.5 Kritik an den politischen Feinden Ciceros, die in der Diskussion um die stoischen Paradoxa betrachtet wird**

Am Ende seiner Rede (§§134-147) setzt sich Cicero mit den politischen Ansichten der Stoiker auseinander und übt am Stoiker Zenon, der außer dem *honestum* nichts als ein *bonum* anerkennt, die Kritik, daß die stoische Politik zu streng, d.h. wirklichkeitsfern sei (§135); *sapiensne non timeat ne patria deleatur, non doleat si deleta sit? durum, sed Zenoni necessarium*. Da der stoische Weise den sinnlichen Empfindungen und damit auch dem Schmerz keine Bedeutung zuweise, könne er keinen Schmerz empfinden, d.h.

---

<sup>132</sup> S.451.

<sup>133</sup> Vgl. Att. 13,12,3; M. Gelzer, *Die Nobilität der römischen Republik*, Stuttgart 1983, S.24.

er wäre im Zustand der ‚Apathie‘,<sup>134</sup> auch wenn der Staat zerstört sei. Ein solcher Weise vermag sich nicht um den Staat zu kümmern und stellt in keiner Weise das Idealbild eines Politikers dar. Der Weise, den Antiochus als Idealbild vor Augen hat, ist dagegen menschlicher als der zenonische stoische Weise, da er außer dem *honestum* auch anderes für ein *bonum* hält und neben der *turpitude* auch vieles andere als ein *malum* betrachtet. §§136ff. kritisiert Cicero vom peripatetischen Standpunkt aus die stoischen Begriffe, die hinsichtlich der Lebensführung des stoischen Weisen extrem erscheinen. Es sind die Begriffe, die Cicero auch in den *Paradoxa Stoicorum* und in *De finibus* behandelt (§136):

*Illa vero ferre non possum—non quo mihi displiceant, sunt enim Socratica pleraque mirabilia Stoicorum, quae παράδοξα nominantur; sed ubi Xenocrates, ubi Aristoteles ista tetigit (hos enim quasi eosdem esse vultis): illi umquam dicerent sapientes solos reges solos divites solos formosos; omnia quae ubique essent sapientis esse; neminem consulem praetorem imperatorem, nescio an ne quinquevirum quidem quemquam nisi sapientem; postremo solum civem solum liberum, insipientes omnes peregrinos exules servos, furiosos denique; scripta Lycurgi Solonis, duodecim tabulas nostras non esse leges, ne urbis quidem aut civitatis nisi quae essent sapientium.*

Dabei wird die Kritik an den Stoikern mit dem *exemplum* des Aulus Albinus, eines ehemaligen Praetors, belegt (vgl. §137), der zusammen mit dem Großvater des Lucullus Consul geworden war. Aulus Albinus wird dabei von Cicero als ein normaler und nicht zu exzentrischer Mensch neben Carneades dargestellt. Da Albinus kein Weiser ist, scheint er für die Stoiker kein Praetor zu sein, während Aristoteles und Xenocrates, denen Antiochus zu folgen pflegte, nicht daran gezweifelt haben, daß Albinus Praetor war. Dagegen erfüllen fast alle Politiker, die sich in Rom befinden, nicht die Kriterien eines Weisen. Mit diesem positiven Beispiel eines Politikers und dessen Handlungen läßt sich der Dogmatismus der Stoiker nicht vereinbaren. K. A. Neuhausen<sup>135</sup> bemerkt, daß in *Parad.* 33-41 und §§42-52 (d.h. in den *Parad.* V / VI) ein Kontrastbild zwischen der Masse und den Nichtweisen gegenübergestellt werde. Ciceros Behauptung ist also, daß die Stoiker die Masse mit den Nichtweisen (wie den römischen Politikern) in einen Topf werfen würden — Cicero kritisiert auch in den *Paradoxa Stoicorum* auf diese Weise das extreme Bild der Stoiker von ihrem Weisen. Aber diese Kritik an den Stoikern reflektiert zugleich auch die Kritik Ciceros an den gegenwärtigen römischen Politikern. Mit der Diskussion um die stoische Lehre verweist Cicero also sowohl in den *Paradoxa Stoicorum* als auch im *Lucullus* darauf, daß es im gegenwärtigen Rom seiner Meinung nach keine richtigen Politiker, sondern nur die Masse und die Nichtweisen gibt. Hier erinnern die obigen Wörter wie *divites*, *imperator* und *furiosi* (allerdings in den *Paradoxa Stoicorum* vgl. §27 mit *demens* und *tuus furor* ausgedrückt) uns an die Anspielung

<sup>134</sup> Bächli, Andreas und Graeser, Andreas, Anm., in: Text u. Übers. v. Christoph Schäublin, *Akademische Abhandlungen, Lucullus*, Hamburg 1995, S.302.

<sup>135</sup> Neuhausen a.a.O. S.372.

Ciceros auf Crassus (Dives) und Caesar, die beide im Jahre 69 als Triumvirn neben Pompeius gegen die Optimaten standen, und Clodius in den *Parad.* IV / V. Wie Cicero auch *Parad.* 4<sup>136</sup> berichtet (ohne namentliche Nennung des Clodius), hatte sich Clodius im Dezember 62 in Frauenkleidern bei den Mysterien der Bona-Dea in Caesars Haus eingeschlichen.<sup>137</sup> Seit Cicero in diesem Prozeß gegen Clodius aussagte, ist Clodius ein entschiedener Gegner Ciceros geworden.<sup>138</sup> Trotzdem wurde er von dem Vorwurf der Bestechung seitens des Crassus freigesprochen.<sup>139</sup> Durch dieses Ereignis hat er sich zu einem der bedeutendsten Popularen nach Caesar entwickelt. Für die Optimaten, auch für Cicero, ist dieser Skandal um ihre politischen Gegner zum geeigneten Angriffspunkt geworden. Clodius wurde im Dezember 59 *tribunus plebis* und Caesar Consul. In diesem Jahr brachte Clodius Zwölf Gesetze in der Volksversammlung durch. Mit dem obigen Satz *duodecim tabulas nostras non esse leges* (§136) spielt Cicero wohl auf eben diesen Clodius an. Da Caesar seine politischen Gegner, vor allem Cicero und Cato minor ausschalten wollte, hat er im Jahre 58 Clodius benutzt, um Ciceros Verbannung durchzusetzen, und er bemühte sich außerdem darum, Cato mit einer *legatio libera* nach Zypern zu schicken, um die beiden aus Rom zu vertreiben. Mit seinen Banden sorgt Clodius in der Folgezeit in Rom für große Unruhe. Daher könnte auch die Erwähnung von *ne urbs aut civitas* die Kritik an der damaligen Lage des Staats reflektieren.<sup>140</sup> So kritisiert Cicero an dieser Stelle offenbar vor allem Clodius und die Popularen.<sup>141</sup>

Hier kann man die strukturellen Gemeinsamkeiten zwischen dem *Lucullus* und den *Paradoxa Stoicorum* feststellen: Politische Einstellungen und Beispiele, welche diese Einstellungen verdeutlichen, sind fast nur am Anfang und am Ende des Werks lokalisiert. Lediglich am Anfang der Schrift kommen die positiven Beispiele der idealen Römer gehäuft vor. Am Ende des Werkes tritt nur noch Cicero als einziger verbliebener *sapiens* und sein politischer Gegner bzw. seine politischen Gegner als *aliquis tribunus* bzw. *seditionis tribuni* auf — als ob Cicero allein mit den Popularen um das Überleben des Staates wetteifern würde. Der Unterschied zwischen den *Paradoxa Stoicorum* und den *Lucullus / Hortensius* besteht darin, die *Paradoxa Stoicorum* viele vorbildhafte Beispiele für das Motiv *pro patria mori* zeigen, der *Lucullus* und der *Hortensius* dagegen nicht. Auch die Namen von zeitgenössischen Politikern werden erwähnt, die Gefahr laufen, auf die Seite der Popularen überzulaufen. Man kann deshalb zu dem Ergebnis

---

<sup>136</sup> Vgl. auch *Vell.* 2,45,1/2.

<sup>137</sup> Vgl. *Att.* 1,12,3; 1,13,3; 1,14,1.

<sup>138</sup> Vgl. *Att.* 1,13,3; 1,14,5; 1,16,1-10 am Anfang des Juli 61.

<sup>139</sup> Vgl. *Att.* 1,16,5.

<sup>140</sup> Vgl. *Att.* 1,16,6 *rei publicae statum illum quem tu meo consilio, ego divino confirmatum putabam, qui bonorum omnium coniunctione et auctoritate consulatus mei fixus et fundatus videbatur, nisi quis nos deus respexerit, elapsum scito esse de manibus uno hoc iudicio.*

<sup>141</sup> Vgl. *Att.* 1,16,9 *in unius hominis perditum (d.h. Clodius) iudicio plures similes reperti sunt.*

kommen, daß der *Lucullus* in politischer Hinsicht eigentlich als eine Fortsetzung der *Paradoxa Stoicorum* verfaßt wurde. Allerdings liegt die Szenerie des *Lucullus* zeitlich länger zurück als die der *Paradoxa Stoicorum*, welche sich auf die Gegenwart beziehen. Cicero hat die Szenerie des *Lucullus* bewußt in seine Consularzeit verlegt, um hier aufgrund seiner *auctoritas* als Consul die Situation des Staates seinen Lesern wirkungsvoller vor Augen führen zu können, als es ihm in den *Paradoxa Stoicorum* möglich war.

Ciceros Absicht war es, durch die Veröffentlichung des *Lucullus* Bedrohung durch die Popularen zu betonen, deren Zahl immer größer wurde, und die Aufmerksamkeit seiner Leser zu gewinnen, da seine Schrift darüber hinaus die Politik nicht näher erwähnt. Daher findet sich sowohl im *Hortensius* als auch in der letzten Hälfte des *Lucullus* heftige Kritik, eine sogenannte Diatribe, an den Popularen. Allerdings wird dabei die Kritik in die Äußerungen anderer Personen eingehüllt und auf diese Weise nur vorsichtig vorgebracht: Cicero kritisiert nicht selbst seine politischen Feinde, sondern er läßt Lucullus zuerst die Popularen und Tribunen benennen und Catulus gegen Clodius Kritik vorbringen, ohne dessen Namen zu nennen. Die gemeinsamen Züge zwischen dem *Lucullus* und dem *Hortensius* sind folgende: Es findet sich kein Beispiel für das Motiv *pro patria mori*. Dagegen werden aber viele negative römische *exempla* angeführt, und es wird eine wiederholte deutliche Kritik an den Popularen, Clodius usw. ohne deren namentliche Nennung, und am Epikureismus durch viele *similia* geäußert. Sie alle spiegeln die politische Kritik Ciceros wider. Aufgrund der bisherigen Analyse versucht diese Arbeit zur obengenannten Fragestellung eine mögliche Antwort zu geben.

### 2.2.2.6 Das Problem der skeptischen Haltung Ciceros

Zuerst ist die obige Analyse folgendermaßen einzuordnen;

**Proömium** (§§1-12)

**Lucullusrede** (§§13-62)

§§13-14 <A> Kritik an Ciceros populärer Redeweise

§62 <B> Kritik an Ciceros inkonsequentem Skeptizismus in Bezug auf die Aufdeckung der Verschwörung *Catilina*s (vgl. *Catil.* 1,10)

**Catulusrede** (§63)

§63 <B> Antwort auf <B>, Kritik an Lucullus und Ansporn für Cicero, Anspielung auf *Clodius*

**Cicerorede** (§§64-148)

§72 <A> Antwort auf <A>, Korrektur der Kritik des Lucullus <A>. Die Kritik des Lucullus sei schon skeptisch.

§§135/136 <C> Kritik an der Lehre vom stoischen Weisen. Anspielung auf *Crassus*, *Caesar* und *Clodius* (genau wie in den *Paradoxa Stoicorum*)

§§144-146 <A> Kritik an dogmatischen Popularen und Warnung an Lucullus vor diesen. Wiederholung <B> und auch z.T. <C>.

Cicero warnt die schwankenden, unschlüssigen Politiker wie Lucullus mittels der Kritik an der Rhetorik der Popularen, von denen schon viele Anhänger des Epikureismus sind, vor der Bedrohung durch die Popularen <A>. Mit der stoischen Lehre <C> kritisiert er die Popularen selbst wie Crassus, Caesar und Clodius, die als Epikureer die Gegenposition zur stoischen Lehre vertreten. Ciceros Betonung liegt dabei offensichtlich eher an der Kritik <A>, die immer wiederholt am Anfang und am Ende der Schrift erscheint.

Cicero kritisiert diese Epikureer und Stoiker vom Standpunkt der akademischen Skeptiker aus. Aber seine Haltung beschränkt sich nicht nur, wie Lucullus tadelt, auf eine rein skeptische Haltung. Hierbei ist die folgende Analyse von Leonhardt<sup>142</sup> auch auf den *Lucullus* anwendbar, daß „die Entscheidung zwischen dem Dogmatismus des Antiochos und dem Skeptizismus Philons für Cicero nicht die Klarheit besaß wie etwa die Entscheidung gegen Epikur.“ Diese schwankende philosophische Haltung Ciceros zwischen Dogmatismus und Skeptizismus spiegelt sich auch in der Haltung Ciceros als Politiker im *Lucullus* wider. Cicero verhält sich im *Lucullus* meistens skeptisch, aber bei einigen bestimmten Fällen wird sein Verhalten dogmatisch. Seine dogmatische Einstellung läßt sich beispielsweise in seiner Beurteilung der Politiker der Frühzeit Roms erkennen. Er beurteilt die römischen Politiker, deren Beispiele sich auf das Motiv *pro patria mori* beziehen, immer als positiv, geradezu als ideal, und bewertet auch die Politik in seiner Consularzeit durchaus positiv. Damit beabsichtigt er, sein politisches Ideal durch die Verwendung von Beispielen der römischen Politiker im Volk zu verbreiten. Dabei soll die Aufführung der politischen Einzelfälle in der Vergangenheit das Volk an die ideale Politik der altrömischen Zeit und der Consularzeit Ciceros erinnern — hinsichtlich des altrömischen politischen Zustandes ist Cicero nicht skeptisch, sondern er stimmt ihm bedingungslos zu.

Nun allerdings wird der Bestand des Staates von Tribunen gefährdet. Es gibt nach Ciceros Meinung in der gegenwärtigen Politik nichts, das dem Volk zuträglich sein könnte. Cicero verhält sich skeptisch gegenüber der aktuellen Politik. Er wollte vermutlich seine skeptische Haltung gegen die von den Popularen beherrschte Politik im Volk verbreiten. Die politische Bedrohung durch die Popularen kurz nach der Consularzeit Ciceros ähnelt der Situation in der Abfassungszeit des *Lucullus*, als die Bemühungen Caesars besonders auffällig wurden, Beliebtheit beim Volk zu erlangen und die Sympathie der Popularen zu gewinnen. Im Jahre 63 wurde Caesar durch Stimmen der Popularen zum Pontifex Maximus gewählt. Auch im Jahre 46 bewirtete er anlässlich einer Triumphfeier in Rom alle Bürger. Manche Politiker ließen sich von Caesar durch Ämter, wie Senatorenposten, Magistratur, Quaestorposten usw. bestechen und strebten

---

<sup>142</sup> S.52.

nach seiner Gunst. Eine Erklärung dafür, daß Cicero bezüglich der catilinarischen Verschwörung eine dogmatische Haltung einnimmt, ist folgende: Es war ihm hinreichend klar, daß diese Verschwörung für den Staat schädlich war. Den Staat vor der Verschwörung bewahrt zu haben, beurteilt Cicero als eine große Leistung. Diesbezüglich wagt es Cicero aber, in seiner Rede seine eigene Meinung ausdrücklich zu sagen.<sup>143</sup> Hier ist der Versuch Ciceros abzulesen, durch die Abfassung des *Lucullus* die gleiche Leistung zu vollbringen, wie er sie mit der Aufdeckung der catilinarischen Verschwörung seiner Meinung nach schon einmal vollbracht hat. Und darum wollte Cicero verhindern, daß römische Politiker zum politischen Unterstützer Caesars werden. Außer an den Stellen in den *Academici priores*, wo Cicero die politischen Themen im positiven Sinn behandelt, vertritt er stets seine skeptische Grundhaltung. Diese skeptische Haltung Ciceros bleibt nicht im Rahmen der reinen Erkenntnistheorie und der inneren philosophischen Reflexion, sondern erstreckt sich auf die praktisch-politischen Tätigkeiten.

Was bedeutet hingegen die Dogmatik, die Lucullus vertritt? Aus der oben gesehenen Betrachtung läßt sich folgern, daß die Dogmatik des Lucullus darin besteht, der souveränen Autokratie und Alleinherrschaft der epikureischen Popularen blindlings, bedingungslos und kritiklos zu gehorchen. Cicero hingegen nimmt immer eine vorsichtige, distanzierte Position ein. Diese politische Haltung Ciceros reflektiert die *verecundia*, die den von Cicero im *Lucullus* unterstützten Skeptizismus kennzeichnet. Die *verecundia* reflektiert zugleich bezüglich der Politik im allgemeinen den Handlungsmaßstab des Politikers, d.h. sich keinem politischen Dogma unterzuordnen oder in nicht zu extreme Richtungen zu gehen. Lossmann<sup>144</sup> vertieft folgende Meinung über die *verecundia* Ciceros: „Im privaten wie im politischen Leben wird sein dauerndes Bemühen deutlich, niemandem zu nahe zu treten, die Grenzen zu wahren und den anderen als Menschen zu achten.“ Auch diese Deutung von Lossmann ist interessant: „*Verecundia*—das ist der Ausdruck einer Orientierung des eigenen Verhaltens nach den ethischen Normen und Maßstäben der Gesellschaft, der achtsame Blick auf das Urteil der Mitmenschen, um deren *adprobatio* zu erlangen. Cicero hat bei der Annäherung an Caesar die Reaktion der Nobilität immer im Auge behalten und gescheut; *dignitas* und *gloria* hingen für ihn weitgehend von dem Ruf ab, in dem er bei ihr stand; je enger die Bindung an Caesar, um so stärker das Verlangen nach Rechtfertigung vor der Nobilität.“<sup>145</sup> Aus dieser Interpretation ist die schwankende Haltung Ciceros zwischen Caesar und den Nobiles im Jahre 45 zu entnehmen. Was die politische Situation Ciceros im Jahre 65 angeht, erklärt B. A. Marshall; damals habe eine unwägbare Zeit geherrscht, als Cicero zwischen *opti-*

---

<sup>143</sup> Das gefährdet Cicero selbst nicht mehr, weil Catilina in dieser Phase schon vertrieben worden und gestorben war.

<sup>144</sup> S.93.

<sup>145</sup> S.108.



*mates* und *populares* geschwankt habe.<sup>146</sup> Cicero fördert durch den *Lucullus* die skeptische Haltung der *Nobiles* gegen die gegenwärtige Politik. Im *Lucullus* vertritt Cicero die Seite der *Nobiles* sowie des Senates und *Lucullus* die Seite der *Popularen*. Cicero agiert dabei gegen die *Popularen* auf versteckte Weise, als ob er genau vor *Clodius* und dessen *contio* rede. Auch §140 wird *virtus* dem *gloriosum* gegenübergestellt:

*Unum igitur par quod depugnet relicum est, voluptas cum honestate; [...]. alteram si sequare, 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 inpellitur, ea non est virtus sed fallax imitatio simulatioque virtutis. audi contra illos qui nomen honestatis a se ne intellegi quidem dicant (nisi forte quod gloriosum sit in volgus id honestum velimus dicere).*

Echte *virtus* wie *caritas*, *amicitia* und *iustitia* sei ganz anders als die falsche *virtus*, die mit der *voluptas*, d.h. im weitesten Sinn auch mit der Bestechung durch Geld, verbunden ist — daraus ist zu erschließen, daß sehr viele Bürger damals von *Popularen* und *Tribunen* bestochen wurden. Solche Politik hält Cicero für ungerecht. Das *quod gloriosum sit in volgus* sei etwas völlig anderes als das *honestum*. Dieser Konflikt zwischen *honestas* und *voluptas* scheint in der Tat eben denjenigen zwischen *Optimaten* und *Popularen* zu bezeichnen. Cicero verwendet diese scheinbar rein philosophische Terminologie, um seine politischen Feinde anzugreifen. In dieser Schrift ist der politische Appell Ciceros zu erkennen, der herrschenden ‚dogmatischen‘ Politik skeptisch aufgrund der *verecundia* gegenüberzustehen und gegenüberzutreten, die in dem *Lucullus* die skeptische Haltung Ciceros kennzeichnet.

#### 2.2.2.7 Analyse der Redeweise im *Lucullus*

Im *Lucullus* sind viele Charakteristika der öffentlichen Reden auf dem *forum* wie der Gerichtsreden, Senatsreden u.a. zu erkennen. Cicero stellt beispielsweise am Anfang seiner zweiten Rede (§§63-148) klar, daß er von jetzt an wie bei schwierigen Prozessen seine Gegenrede hält (§§63/64); *tum ego non minus conmotus quam soleo in causis maioribus huius modi quadam oratione sum exorsus*. Hieraus kann man entnehmen, daß er seine Gegenrede im *Lucullus* im Stil einer Gerichtsrede für einen schwierigen Prozeß hält. Dabei wird *Lucullus* als Gerichtsgegner vorausgesetzt (§65):

*itaque nisi ineptum putarem in tali disputatione id facere quod cum de re publica disceptatur fieri interdum solet, iurarem per Iovem deosque penates me et ardere studio veri reperiendi et ea sentire quae dicerem.*

---

<sup>146</sup> Q. Cicero, Hortensius and the Lex Aurelia, *RhM* 118 (1975), S.144.

Darüber hinaus spricht Cicero ausdrücklich davon, daß er in dieser Schrift die Erkenntnistheorie so behandelt, als ob man in seinen alltäglichen politischen Aktivitäten wie im Senat über die Staatsangelegenheiten verhandeln würde. Hierbei wäre der Hinweis von Leonhardt<sup>147</sup> aufschlußreich, daß die Frage der Erkenntnistheorie nach dem Prinzip der *disputatio in utramque partem* untersucht werde. Das kann natürlich auch für den *Lucullus* gelten.<sup>148</sup> S. Carassali<sup>149</sup> ist der Ansicht, daß im *Lucullus* Ciceros Rolle als Verteidiger reflektiert werde, der bei Prozessen öfter das *pro* und *contra* seiner Behauptung betrachten müsse. Diese *dialectica* sei als *veri et falsi quasi disceptatrix et iudex* erfunden worden (vgl. §91). Dabei ist die Diskussion um die Erkenntnistheorie mit derjenigen um politische Themen zu vergleichen. Dazu paßt auch, daß die Terminologie von Gerichts- oder Senatsreden anklingt — Diese Merkmale der politischen Rede sind auch an vielen Stellen im *Lucullus* wiederzufinden.<sup>150</sup>

Cicero diskutiert §27 wieder mit Hilfe der politischen Terminologie die Gewißheit der *sapientia*:

*sapientiae vero quid futurum est, quae neque de se ipsa dubitare debet neque de suis decretis (quae philosophi vocant δόγματα), quorum nullum sine scelere prodi poterit; cum enim decretum proditur, lex veri rectique proditur, quo e vitio et amicitiarum prodiones et rerum publicarum nasci solent.*

<sup>147</sup> S.51.

<sup>148</sup> Vgl. §104 *interrogati in utramque partem respondere*; 124; 133.

<sup>149</sup> S.XI.

<sup>150</sup> Beispielsweise erscheint in der *Lucullus*-rede §14 die *calumnia* des Arcesilas, die als Gerichtsterminus ‚trügerische und schikanöse Anklage‘ oder ‚Rechtsverdrehung‘ bedeutet. Hierfür zitiert Haltenhoff S.98 *Rep.* 3,9 *ut Carneadi respondeatis, qui saepe optimas causas ingenii calumnia ludificari solet*, wo es um das Thema von ‚für und gegen die Gerechtigkeit‘ geht. §23 fragt *Lucullus* Cicero, ob es unmöglich sei, ein *vir bonus* zu sein, der bereit ist, lieber alle *cruciatu*s zu erleiden, als sein *officium* oder seine *fides* zu verraten, ohne dabei zu wissen, warum das seine Pflicht sei. Weil er wisse, daß eine solche Tat nicht falsch sein könne, könne er *aequitas et fides* so hoch schätzen und sich solche *graves leges* auferlegen. Auch in der kurzen *Catulus*-rede §63 sind neben seiner politischen Kritik einige Terminologien der Gerichtsreden zu betrachten; das Verb *arriperet* ist ein griechischer Terminus und bedeutet, „jemanden vor Gericht bringen.“ *arriperet te et in contione quaereret* deutet auf eine Gerichts- und Volksversammlungsrede hin. Cicero spielt damit darauf an, daß auch Cicero selbst von seinen politischen Feinden vom Podium unter Zwang heruntergezogen wurde und vor Gericht (*contio*) gezerzt wurde. Aus diesem ‚Zwang‘ ist Ciceros politische Kritik am Dogmatismus zu entnehmen. Auch die *causa* gehört natürlich zur Terminologie der Gerichtsreden. In der *Cicerorede* wird hinsichtlich der Sinneswahrnehmung-Vorstellung *Lucullus* kritisiert, §81 [...] *non tu verum testem habere, sed eum non sine causa falsum testimonium dicere ostenderis*. Auch wird die *similia*-Verwendung des *Lucullus* kritisiert (§84): *negas tantam similitudinem in rerum natura esse; pugnas omnino, sed cum adversario facili*. Dieser *adversarius facilis* klingt an einen Gegner in einer Gerichtsrede an. Der ähnliche Ausdruck findet sich auch §12 *adversarius lenior*. Hier läßt sich die Kritik Ciceros sehen, daß die Redeweise der Epikureer auf der politischen Bühne völlig wirkungslos ist. Dabei zeigt Cicero dem *Lucullus* die konkreten Beispiele wie P. Sevilius Geminus, Quintus, C. Cotta (der zweimal mit Geminus Consul war) und die *maiora similia*. Weiterhin wiederholt Cicero bezüglich der *ratio* die Behauptung des *Lucullus* (§91): *quid est quod ratione percipi possit? dialecticam inventam esse dicitis veri et falsi quasi disceptatricem et iudicem*. Die *dialectica* verachtet und verspottet Epikur (vgl. §97). Nicht nur die Terminologien der Gerichtsreden, sondern auch der häufige stoische Topos in Gerichtsreden: *omnia peccata paria* wird am Ende der *Cicerorede* (§133) behandelt, mit dem er sich auch in den *Paradoxa Stoicorum* und in *Pro Murena* auseinandergesetzt hatte. Der Topos wird im *Lucullus* herangezogen, um die stoischen Paradoxa zu kritisieren.

Worauf weisen die *decreta* (δόγματα) politisch gesehen hin? Nach Haltenhoff<sup>151</sup> wird hiermit auf die amtssprachliche Bedeutung des Wortes angespielt (*decretum* als Entscheidung einer Behörde oder politischen Instanz, speziell des römischen Senats, *senatus consilium*). Hier ist die Kritik Ciceros an dem Faktum abzulesen, daß, obwohl der Senatsentscheid als etwas Absolutes befolgt werden muß, er von Popularen verraten wird. In der Tat hatte der Senat seine Funktion und seinen politischen Einfluß eingebüßt. Daher besteht nun die römische Republik und die Freundschaft zwischen Politikern nicht mehr wie früher.

Eine solche ‚Politisierung‘ des philosophischen Diskussionsvorgangs selbst ist in den anderen philosophischen Schriften nicht zu erkennen. Das ist eine Besonderheit dieser Schrift, daß der Diskussionsprozeß selbst mit der Politik verglichen wird — Cicero hat auf die Diskussion der Erkenntnistheorie in diesem eigentlich rein philosophischen Werk die Redeform, in welcher er auf dem *forum* redete, angewandt. Beispielsweise haben die Gerichtsreden eine Dialogform von *pro* und *contra* zwischen dem Ankläger (*accusator*) und dem Angeklagten (*reus*) mit dessen Verteidiger (*defensor*). Das ist auch im Senat (wo auch zwei Personen für und gegen denselben Antrag sprechen können) möglich. Daß Cicero im *Lucullus* die Gerichtsterminologie so auffällig verwendet, scheint auf Ciceros Prozeß gegen den Religionsfrevler des Clodius, die Bona-Dea-Affäre, anzuspielen, den Clodius im Jahr 61, zur gleichen Zeit, in welcher der *Lucullus* spielt, begang, wovon Cicero im Juli 61 *Att.* 1,16 ausführlich berichtet. Clodius hatte im Jahre 61 die Richter, die ihn wegen seiner Religionsfrevler angeklagt hatten, bestochen und seinen Freispruch erwirkt. Cicero war es gelungen, das Alibi des Clodius durch seine Beweisführung zu widerlegen. Cicero versucht auch, in seiner philosophischen Schrift *Lucullus* gerade diesen Clodius als *exemplum* für einen Demagogen und Popularen mit seiner praktischen, erfolgreichen Methode zu verdammen, wie er es gleichzeitig auch gegen Catilina beherzigt hatte. Diese Technik fehlt den Dogmatikern sowie den Stoikern und Epikureern. Durch die Art, wie Cicero redet, kann sein Appell für die skeptische Haltung nicht nur zwischen Denkern oder Fachleuten in philosophischen Schulen, sondern auch zwischen Nicht-Fachleuten auf dem *forum* wie im Gericht oder in der Volksversammlung usw. verbreitet werden, da genau diese Masse von Popularen manipuliert wird. Die *dialectica* ist für griechische Philosophen offensichtlich der kürzeste Weg zur Wahrheitsfindung — für Cicero gilt dies auch in politischer Hinsicht.

---

<sup>151</sup> S.162.

### 2.2.2.8 Folgerung

Einige moderne Forscher wie Strasburger, Wassmann, Lossman, Haltenhoff usw. betonen im *Lucullus* die Kritik Ciceros an Caesar. Zwar ist dieser Hinweis nicht falsch, doch die politische Kritik im *Lucullus* richtet sich tatsächlich in viel stärkerem Maße gegen die Popularen wie Clodius und dessen Förderer wie beispielsweise Crassus, der auch Caesar finanziell unterstützte, sowie die sich passiv verhaltenden, handlungsunfähigen Senatoren und die ehemaligen Consuln<sup>152</sup> wie Lucullus, die zum Feind überzulaufen drohten, d.h. die mächtigsten Politiker außer Pompeius in diesem dramatischen Zeitraum (bei dem *Lucullus* 63-60 ungefähr 76-60). Bis zum Jahre 63 war Caesar selbst nicht so mächtig wie die obengenannten Politiker. Cicero war im Jahre 63 als Consul in Rom zumindest mächtiger als Caesar, der zu diesem Zeitpunkt Pontifex Maximus war. In der Auswahl der Personen im *Lucullus* läßt sich ein kritischer Ton gegenüber Caesar feststellen, innerhalb des Textes selbst findet sich hingegen kein direkter Bezug auf Caesar. Daher scheint der kritische Appell Ciceros sich weniger an Caesar selbst als an die obengenannten Politiker und Senatoren zu richten.

Clodius war ursprünglich ein Freund Ciceros, aber wegen des Bona-Dea-Prozesses wurde er Ciceros ärgster Feind. Auch Lucullus befand sich neben anderen *nostris principes* wie Hortensius (vgl. *Att.* 2,1,7; vgl. *Parad.* 36 ‚sumus [...] civitatis principes‘) in einer ähnlichen Lage wie Clodius, er gehörte zu denjenigen, „die sich mehr für ihre Fischteiche interessierten als für die Politik und die aus ‚Neid‘ kein Verständnis haben für seine Verdienste (d.h. Ciceros), insbesondere die Vereinigung der ‚Guten‘ gegen den Umsturz; weshalb er (d.h. Cicero) sich an Pompeius halten müsse“.<sup>153</sup> Wenn diese Vermutung stimmt, warum tadelt Cicero diese Politiker in dieser dramatischen Zeit? Es geht dabei um den Zeitpunkt — ab 59 wurde Caesar Consul. Ohne den Beistand der obengenannten Politiker wäre Caesar wohl weder Consul noch Diktator geworden. Für die gegenwärtige Diktatur sind gewissermaßen die obengenannten Politiker verantwortlich. Die politische Situation in dieser Zeit ähnelt der Abfassungszeit des *Lucullus* — gerade im März 45, was mit der Abfassungszeit des *Lucullus* (März-Mai 45) übereinstimmt, endeten der Spanische Krieg und der Bürgerkrieg mit dem Sieg über Pompeius bei Munda. Pompeius wurde dabei getötet. Caesar wurde danach zum Diktator auf Lebenszeit ernannt. Sowohl die Sechziger Jahre als auch der März 45 wurden von der Bedrohung durch Caesar gekennzeichnet.

---

<sup>152</sup> Vgl. *Parad.* 38 *et videat aliquem summis populi beneficiis usum barbatulos mullos exceptantem de piscina et pertractantem et muraenarum copia gloriantem.*

<sup>153</sup> *RE* XIII.1, Stuttgart S.107.

Ciceros Zielsetzung im *Lucullus* ist die folgende: Er fordert Lucullus und seine Zeitgenossen (vor allen die Nobiles) zu nochmaliger Reflexion über die Politik auf,<sup>154</sup> da manche von Ihnen sich noch immer zu dogmatisch verhalten. Dabei führt er ihnen die Art und Weise, wie man sich mit diesen Problemen auseinandersetzen soll, vor Augen. Mit einem Trick hat Cicero die Aufmerksamkeit der Leser auf ein bestimmtes politisches Problem gerichtet — er hat sich nur über die politischen Leistungen der *maiores*, d.h. über die *exempla maiorum* und über seine Leistung als Consul bewußt dogmatisch geäußert. Das Problem wurde, wie Cicero erwartet hat, von allen Dialogteilnehmern behandelt und politisiert. Wer wirklich als Sophist (*sophistes*) auftritt und spricht, ist gerade nicht Cicero, sondern es sind die Popularen. Cicero warnt Lucullus davor, alles das zu glauben, was die Popularen tun, um unterstützt zu werden. Er empfiehlt Lucullus den Skeptizismus als ideale politische Grundhaltung. Und dazu ist gerade die Form der öffentlichen Reden auf dem *forum* geeignet. Wenn sich die römischen Politiker im Jahre 60 skeptischer gegen die Politik verhalten hätten, so wäre die gegenwärtige Diktatur nicht entstanden. Nun zur Abfassungszeit des *Lucullus* im Jahre 45 nähert sich nach Einschätzung Ciceros eine ähnliche Bedrohung wie die im Jahre 60. Und so fordert Cicero die Politiker auf, sich gegenüber der gegenwärtigen Politik skeptisch zu verhalten. Er hat zuerst versucht, von dem Diktator dessen Unterstützer oder ihresgleichene (zwischen Optimaten und Popularen) schwankende Politiker zu trennen, damit er die Diktatur schwäche und schließlich umstürze, wie er die Verschwörung Catilinas aufdeckte. Diesmal richtet sich aber seine Taktik darauf, den Kreis um Caesar zu schwächen, aber nicht Caesar selbst direkt anzugreifen. Das ist zwar nur ein subtiler, aber doch klar erkennbarer und bedeutender Unterschied. Zur Person Caesars mußte Cicero im *Lucullus* eher schweigen, da er damals tatsächlich gegen ihn kaum offene Kritik vorbringen konnte.<sup>155</sup> Auf diese Weise spiegelt sich dieser ‚weiche‘ sowie ‚flexible‘ (§8 *liberiores et solutiores sumus*) Skeptizismus nicht nur im philosophischen Standpunkt Ciceros, sondern auch in dessen politischen Einstellungen wider. In dieser Schrift versucht Cicero auf den folgenden zwei Ebenen die Philosophie zu politisieren: 1) Die Haltung guter Politiker nimmt gerade der Skeptiker ein. 2) Er färbt die rein philosophische Diskussion mit der Redeweise aus den öffentlichen Reden.

---

<sup>154</sup> §9 *sed nescio quo modo plerique errare malunt eamque sententiam quam adamaverunt pugnacissime defendere quam sine pertinacia quid constantissime dicatur exquirere.*

<sup>155</sup> Sein damaliges Gefühl kann man in folgenden Sätzen über *Pro Ligario* (Apr. 46) im seinem Brief zu Atticus, der fast gleich mit dem *Lucullus* geschrieben wurde, betrachten (*Att.* 13,20,4; vgl. 13,27,1); *non licet scilicet sententiam suam.*

### 2.2.3 *Academica posteriora*

Die *Academica posteriora* Ciceros sind zwar bezüglich ihres philosophischen Inhalts von vielen modernen Forschern untersucht worden,<sup>156</sup> jedoch hinsichtlich der Politik und auch z.T. der Rhetorik ist die Schrift bisher noch nicht ausreichend und überzeugend interpretiert worden.<sup>157</sup> Die vorliegende Abschnitt setzt sich das Ziel, zur komplexen Fassung der Politik in den *Academica posteriora* auf einige noch erkannte Aspekte hinzuweisen.

#### 2.2.3.1 Fragestellung bei den *Academica posteriora*

Da die *Academica posteriora* das Thema der subtilen philosophischen Erkenntnistheorie sowie Epistemologie thematisieren, sind folgende Charakteristika in ihnen zu finden; das Gespräch beschränkt sich fast nur auf die rein philosophische Diskussion. Auf die Politik wird dagegen sehr wenig eingegangen. Darüber hinaus werden nur sehr wenige römische Beispiele und überhaupt kein Beispiel für das Motiv *pro patria mori* angeführt, während die Namen sehr vieler griechischer Philosophen genannt werden, deren Lehren sowohl von Varro als auch von Cicero vorgestellt werden. Trotzdem sind in den *Academica posteriora* einige politische Beschreibungen nur an bestimmten Stellen zu betrachten. Warum behandelt Cicero in der rein philosophischen Schrift zwangsläufig

---

<sup>156</sup> Mit der Philosophie haben sich beispielsweise folgende Forscher auseinandergesetzt: C. Johanson und D. Londey (Cicero on propositions: *Academica* II. 95, *Mnemosyne* 41 (1988), S.325-332) haben sich auf die Analyse von *Acad.* II.95, besonders die des Begriffs von *effatum* (ἄξιωμα) konzentriert. E. Lefèvre (Cicero als skeptischer Akademiker. Eine Einführung in die Schrift *Academici libri*, *Gymnasium Beiheft* 9, S.108-132) bietet eine Einführung besonders in die philosophische Position Ciceros als Skeptiker in den *Academica* an.

<sup>157</sup> Selbst die Philosophie scheint nicht hinreichend berücksichtigt worden zu sein; beispielsweise kommentiert H. Rackham (*Cicero, De natura deorum, Academica*, London 1961 (Loeb Classical Library), S.404) in seiner Einleitung zur englischen Übersetzung die *Academica* nur kurz: Cicero sage öfter, daß seine Argumente für den Dogmatismus die seines Lehrers Antiochus von Ascalon seien. Und es sei ziemlich deutlich, daß er sie bloß aus einigen Büchern oder Büchern des Antiochus übertragen habe — d.h. er betrachtet die *Academica* nicht als gedankliche Eigenleistung Ciceros. Was die Politik anbelangt, so bietet M. Plezia hinsichtlich *Hortensius, Academica posteriora* u.a. eine interessante Bemerkung über den ‚*consularis philosophus*‘ an (vgl. S.367). Die vorliegende Analyse verfolgt hingegen die Interpretation, daß Cicero in diesen Schriften als ‚*consularis philosophus*‘ auftritt, weil er sowohl in den *Academica posteriora* als auch im *Lucullus* immer wieder die eigene politische Leistung seiner Consularzeit betont. Die wichtige politische Beschreibung findet sich öfter im Beispiel des Cicero selbst. J. Doignon, *REL* 59 (1981), S.153-163, versucht aus *Contra Academicos* Augustinus‘ (besonders III 7,15/16) die verlorenen Teile der *Academica posteriora* zu erschließen, wobei er aus der antiepileurischen Polemik und der philosophischen Invektive Ciceros Kritik an der politischen *libera turba* der Epikureer, beispielsweise der Partisanen Catilinas wie Cethegus (*Catil.* 4,11) abliest [paradoxe Allianz der Erschlaffung der Sitten, und eigens der Trunksucht, mit einer unerbittlichen Begierde nach Freiheit (S.161ff.); vgl. *Catil.* 2,10; 1,18]. Die Schändlichkeiten und die Trägheit des Bürgers würden die Freundschaftsbeziehung, Gemeinschaftsinn und Religion ruinieren (vgl. S.162). Interessant ist hier, daß Doignon an der rein philosophischen Diskussion unter Berufung auf die Reden Ciceros den politischen Appell Ciceros erkennt.

die ‚Politik‘? Mit dieser Frage wird sich dieses Kapitel als Ausgangspunkt der Untersuchung im Folgenden beschäftigen.

Zuerst sollen die Beispiele, die politischen Themen und auch die diesbezügliche philosophische Auffassung, die in den *Academica posteriora* vorkommen, wie folgt betrachtet werden. Als Dialogpartner der Schrift treten Cicero, Marcus Terentius Varro (Reatinus, 116-27 v. Chr.)<sup>158</sup> und Titus Pomponius Atticus (109-32 v. Chr.) auf. Die *Academica posteriora* sind fragmentarisch überliefert worden und die erhaltenen Teile umfassen fast nur die Varrerede in der ersten Hälfte des ersten Buches.<sup>159</sup> Der größte Teil der Cicerorede ist dagegen verloren.

Varro erwähnt als Dialogpartner in seinen Reden (§§4-8, 13/14, 15-42, 43) die Politik überhaupt nicht. Während er sehr viele Namen griechischer Philosophen wie Epikureer, Stoiker, Altakademiker usw. nennt und deren Lehre vorstellt, führt er kaum römische Beispiele an, die sich auf die reale Politik beziehen. Lediglich die Kritik an der Rhetorik der Epikureer (§§5/6) scheint die Politik im geringen Maße zu betreffen. Was die Beispiele anbelangt, so führt Varro weder römische Vorfahren noch Zeitgenossen an. In der Varrerede werden Römer §§5-8 genannt, anhand von denen er besonders die epikureische, altakademische und gegenwärtige Philosophie in Rom darlegt. Während dabei als Epikureer Amafinius und Rabirius<sup>160</sup> vorgestellt werden (vgl. §5), werden als Stoiker und Altakademiker keine Römer angeführt. Als damals, nach dem Tod des Lucius Aelius (Stilo Praeconinus<sup>161</sup>) einziger, zeitgenössischer römischer Philosoph wird nur Varro selbst angeführt (vgl. §8). Daraus läßt sich erschließen, daß die damals vorherrschende Philosophie der Epikureismus ist und als prominente Philosophen fast nur Epikureer zu benennen sind, während es kaum oder nur wenige römische stoische

---

<sup>158</sup> Cicero verteidigt als Akademiker die platonische Probabilität und die Neue Akademie und spielt die Rolle von Philon von Larissa, vgl. *Fam.* 9,8,1; W. Glynn Williams, *Cicero, The letters to his friends*, Bd. II, London 1959, S.208; Lefèvre S.118. Varro stellt als antiochischer Dogmatiker die Altakademie und den Stoizismus vor, vgl. *Ac.* 7; *Fam.* 9,8,1. Atticus fordert dabei nur kurz die anderen beiden Gesprächsteilnehmer zu einer weiteren Diskussion auf. Der fiktive Ort des Gesprächs ist Varros Villa in Cumae (*Ac.* 1; *Fam.* 9,8,1/2; vgl. Ruch, Michel, *Cicéron. Academica Posteriora, livre primus, Secondes Académiques, livre I*, Paris 1970, S.7.

<sup>159</sup> Vgl. Neuhausen a.a.O. S.356.

<sup>160</sup> Sie sind nach M. Plezia S.371ff. lateinische Epikureer. Und solche Menschen wie die Materialisten werden verächtlich ‚Pöbelphilosophen‘ (des philosophes ‚plébéiens‘) von Cicero genannt. Die Zahl dieser ungebildeten epikureischen Politiker nahm in ganz Italien zu (*Tusc.* 4,7). Cicero spielt auf solche Politiker folgendermaßen an (*Tusc.* 1,55): [...], *non modo nihil umquam tam eleganter explicabunt, sed ne hoc quidem ipsum quam subtiliter conclusum sit, intelligent*. Sie werden den ‚Consulphilosophen‘ sowie den ‚Politikphilosophen (πολιτικοί φιλόσοφοι wie Akademikern und Peripatetikern, S.369)‘ oder einem ‚senatus philosophorum (N.D. 1,94)‘ gegenübergestellt, die zur gelehrten Senatorenklasse wie Crassus gehörten.

<sup>161</sup> Etwa 150-70 v. Chr., s. Laila Straume-Zimmermann u.a., *Marcus Tullius Cicero, Hortensius. Lucullus. Academici libri*, Düsseldorf u.a. 1997, S.456.

und altakademische Philosophen gab.<sup>162</sup> Cicero spricht zwar von einer altakademischen, stoischen und peripatetischen Lehre, er betont aber immer wieder, daß sich diese Schulen hinsichtlich ihres Lehrinhalts aber kaum unterscheiden, sondern gleiche Lehrinhalte nur unterschiedlich ausdrücken.<sup>163</sup> Dabei ist Cicero eigentlich nur mit der altakademischen und stoischen Argumentationsweise unzufrieden (vgl. §9).

Die Cicerorede (§3, 9-12, kurz 18, 43-46), von der nur wenig erhalten ist, beginnt §§9-12 mit der Aufzählung der römischen Beispiele, wobei Cicero selbst, Varro und Brutus (Decimus Junius Brutus Albinus, 85-42 v. Chr.) als römische Vorbilder erscheinen. Es sind nur Zeitgenossen Ciceros, also keine berühmten wichtigen alten römischen Vorfahren, die für das Motiv *pro patria mori* stehen, wie Scipio, die Decii und weitere.<sup>164</sup> Sonst kommen keine Beispiele mehr in der Cicerorede außer den Namen vieler griechischer Philosophen und der Vorstellung deren Lehren vor. Von diesen obigen drei römischen Beispielen ist das Beispiel Ciceros am wichtigsten. Dieses dient fast als einziges vorbildliches Beispiel in den *Academica*.

Es ist auffallend, daß als einziges römisches Vorbild unter den Politikern und als musterhaftes Beispiel römischer Staatsmänner in den ganzen *Academica* nur Cicero auftritt. Interessant ist, daß die politische Einstellung fast nur in den Beispielen des Cicero selbst (§11) in der Cicerorede besprochen wird. Cicero führt sich selbst als römisches Beispiel an, und stellt dadurch seine politische Leistung heraus (§11): „solange ihn *ambitio, honores, causae*, solange ihn nicht nur *rei publicae cura*, sondern auch *quaedam procuratio* (die Verwaltung des Staates) mit *multa officia* verbunden und in Anspruch nahmen, habe er sein Interesse für Philosophie bewahrt.“ An dieser Stelle will Cicero behaupten, daß er in seiner Consularzeit den Staat unter Hinzuziehung der Philosophie verwaltet hat. Hier erscheint die Staatsidee und der Begriff der *res publica* zum erstenmal in den *Academica*. Anschließend führt Cicero §12 Brutus als Beispiel an, das sich mit Philosophie in lateinischer Sprache beschäftigte. Cicero erwähnt §9 Varros Leistung, daß Varro viele politische Termini wie das Alter des Vaterlandes, die Chronik, die Rechtsverhältnisse von Kult und Priesterschaft, die Regelungen für Kriegs- und

---

<sup>162</sup> Während Cicero damalige epikureische philosophische Bücher tadelt, lobt er Brutus, weil Brutus seine Schrift *De virtute* Cicero widmend verfaßt hat (vgl. *Fin.* 1,8).

<sup>163</sup> Darüber stellt jedoch Görler eine noch präzisere Untersuchung an; s. Görler, Woldemar, Antiochos von Askalon über die ‚Alten‘ und über die Stoa. Beobachtungen zu Cicero, *Academici posteriores* 1,24-43, in: Hrsg. v. P. Steinmetz, *Palingenesia, Beiträge zur hellenistischen Literature und ihrer Rezeption in Rom*, S.123-139.

<sup>164</sup> Ansonsten zählt Cicero nur die Namen römischer Dichter wie Ennius, Pacuvius und Accius auf, die nicht bloß griechische Wörter, sondern griechischen Sinn nachgeahmt haben (vgl. §10). In politischer Hinsicht sind diese Beispiele der Dichter von geringerer Bedeutung als die der Politiker und haben mit den Problemen der Staatsverwaltung kaum etwas zu tun.



Friedenszeit<sup>165</sup> darlege. Cicero empfiehlt Varro, auf Latein philosophische Schriften zu verfassen, wie Brutus es getan hat (§12). In diesem Beispiel Varros erwähnt Cicero dessen staatsmännische tatsächliche Leistung überhaupt nicht. Hier lobt Cicero Varro bloß für seinen Beitrag als Ausleger und als Inventor lateinischer Äquivalente für griechische Termini, aber nicht für seine Leistung als Politiker. Darüber hinaus machen zwar diese genannten Angelegenheiten die staatlichen Komponenten aus, jedoch sind sie im Vergleich zu den von Cicero genannten Aufgaben wie *rei publicae cura* und *quaedam procuratio* nicht so bedeutend, da die letzteren direkt zur Aufgabe des Consuls gehören und für die *administratio rei publicae* und die republikanische Politik im Vordergrund stehen. Diese stellen die Kernaufgabe der herrschenden Schicht, d.h. der Senatoren dar, die mit der praktischen Verwaltung des Staates betraut sind. Hingegen werden die von Varro genannten politischen Aufgaben von den unteren Politikerklassen wie Auguren, Haruspexen u.a. ausgeübt. Auf diese Weise tritt nur Varro von allen Beispielen in den *Academica* als nicht vorbildhaftes Beispiel auf. Cicero stellt dabei die Beispiele von sich selbst und Brutus dem Beispiel des Varro gegenüber — die Beispiele von Cicero / Brutus verteidigen die Einführung der Philosophie in die Politik, während Varro die Philosophie geringschätzt.

Auf diese Weise betont Cicero wie im *Lucullus* auch in den *Academica posteriora* hinsichtlich der Politik fast nur seine eigene Leistung während seiner Consularzeit. Dies erinnert stark an die Technik Ciceros und an den damaligen politischen Hintergrund, der in dem letzten Abschnitt der *Paradoxa Stoicorum* erkennbar ist, und die bisherige Analyse läßt in diesem Punkt somit Gemeinsamkeiten zwischen den *Academica posteriora* und den *Paradoxa Stoicorum* deutlich werden; nur in der ersten Hälfte der *Paradoxa Stoicorum* werden die edelgesinnten Vorbilder für das Motiv *pro patria mori* herangezogen. Dagegen werden in der letzten Hälfte davon kaum wichtige römische politische Beispiele außer Cicero angeführt. Wenigstens wird kein Beispiel für das Thema *pro patria mori* genannt. In den Parad. III-VI werden entweder unbekannte und unwichtige Beispiele oder aber auch solche Beispiele angeführt, wie das des Africanus, das zwar sehr berühmt ist, aber deren bewunderswerten Leistungen und Verdienste für den Staat nicht angesprochen werden. Diese *Academica posteriora*, der *Hortensius* und der *Lucullus* haben sowohl stilistisch als auch inhaltlich gemeinsame Merkmale mit der letzten Hälfte der *Paradoxa Stoicorum*, in denen kaum gute Beispiele außer dem *ego* vorkommen. Diese Schriften könnten demnach vielleicht als Fortsetzung und folgende Version der letzten Hälfte der *Paradoxa Stoicorum* geschrieben worden sein, wo nur Cicero als vorbildliches Beispiel auftritt. Cicero hat seiner Meinung nach als einziger

---

<sup>165</sup> *Aetas patriae, descriptiones temporum, sacrorum iura sacerdotum, domestica, bellica disciplina, sedum regionum locorum omnium divinarum humanarumque rerum nomina genera officia causae.*

noch lebender philosophischer Lehrer durch seine Schriften an die Befolgung seiner politischen Botschaft zu appellieren versucht und mit Bezug auf die gegenwärtige römische Politik die Frage aufgeworfen, ob der Staat von richtigen Politikern verwaltet werde.

Was den Unterschied zwischen den *Paradoxa Stoicorum* / dem *Hortensius* / dem *Lucullus* und den *Academica posteriora* angeht, ist die Beschreibung der Kritik an der gegenwärtigen Politik sowie den politischen Feinde allerdings in den *Academica posteriora* viel milder als in den *Paradoxa Stoicorum* / dem *Hortensius* / dem *Lucullus*. Während Cicero beispielsweise im *Lucullus* seine Leistung, nämlich die Aufdeckung der catilinarischen Verschwörung, betont und an den Popularen wiederholt Kritik übt, unterstreicht er in den *Academica posteriora* vor allem seine Beschäftigung mit der Philosophie während seiner Consularzeit. Cicero scheint sich in den *Academica posteriora* eher um die Erziehung und Verbreitung der richtigen Philosophie als um die Kritik an politischen Feinden zu bemühen.<sup>166</sup>

Die Kritik an der gegenwärtigen Politik ist in den *Academica posteriora* viel indirekter und milder als in anderen philosophischen Schriften zu betrachten. Varro stellt die ethisch wichtigste *summum bonum*-Grundlage der Peripatetiker und Akademiker vor, der auch Cicero zustimmt. Um das *summum bonum* zu erreichen, sind sowohl *virtus* als auch körperliche und äußerliche Güter, *corporis (bona) et cetera*, wie *divitiae*, *opes*, *gloria*, *gratia* usw. unerlässlich (vgl. §21). Durch die Varrorede empfiehlt Cicero dem Leser folgende Lebensweise (§23): Man solle die *amicitia*, die *iustitia* und die *aequitas* den *voluptates* und den *multa vitae commoda* vorziehen — Es scheint, als ob Cicero mittels dieser philosophischen Lehre an die vom Luxus verdorbenen Politiker appelliere, die Wichtigkeit der *virtus* anzuerkennen. Diese Politiker besitzen zwar körperliche und äußerliche Güter, *corporis (bona) et cetera*, dennoch fehle es ihnen an dem, was das Wichtigste ausmacht: an *virtus*. Daher fehlt es ihnen auch an der *amicitia* (vgl. die Kritik an Crassus im *Parad.* IV §43), der *iustitia* und der *aequitas* (vgl. die Kritik an Clodius im *Parad.* IV §28), mit dem sich Cicero in seinen späteren philosophischen Werken auseinandersetzt.<sup>167</sup> Weiterhin erinnert die Kritik an jeglicher Abweichung von

---

<sup>166</sup> Vgl. §18 'Quid me' inquam 'putas, qui philosophiam iam professus sim populo nostro me exhibiturum.'

<sup>167</sup> Hier bietet M. Ruch (Ruch, Michel, Un exemple du syncrétisme philosophique de cicéron *Academica posteriora*, §21, REL 48 (1970), S.208) eine bemerkenswerte Interpretation hinsichtlich der Meinung der *externa bona* zwischen Cicero und Aristoteles an: „der Philosoph, der uns gut informiert, daß die Politik eine Verlängerung der Ethik sei, würde unterscheiden zwischen äußerlichen Gütern, die notwendige Bedingungen für Glückseligkeit sind, und denen, die nur Instrumente für sie darstellen und nicht durch sich selbst erstrebenswert sind. (EN 1099b25-29 bei Text von Bywater 1099b28-32).“ Nach Cicero kann man durch *externa bona* nicht glücklich werden.

Vernunft und *virtus* (§39 *perturbationes, intemperantia*, §42 *error, temeritas, ignorantia, opinatio, suspicio*) wiederum an die Clodius-Kritik (*demens, insanire* usw.) in den *Paradoxa Stoicorum* (vgl. §§17/18 *temeritas*-Kritik an *tu*, vermutlich Clodius). Diese Anspielung erscheint meistens in der Vorstellung des Stoizismus. Durch die obigen stoischen und akademischen Lehren spielt Cicero auf die epikureischen populären Politiker wie Crassus, Caesar, Clodius, Catilina usw. an.

Gegen die gegenwärtige Politik empfiehlt Cicero dem Publikum unter Berufung auf Arcesilas die skeptische, neuakademische Haltung (§45): Man solle sich zu nichts bekennen und nichts versichern, sondern sich zurückhalten. Hierbei erinnern uns die Ausdrücke ‚*cohibere et continere*‘ an die *verecundia*-Lehre im *Lucullus*, die die Grundlage der skeptischen Haltung ausmacht. Wie es Arcesilas vorgelebt hat, so wollte auch Cicero durch die *Academica* das Publikum zu einer skeptischen Haltung gegenüber der Politik führen, und es indirekt davon abhalten, zu den Popularen überzulaufen.

Auf diese Weise ist in den *Academica posteriora* die Kritik Ciceros an die Politiker nur implizit zu betrachten und die direkte Kritik wird mit namentlicher Nennung der zeitgenössischen Politiker vorsichtigerweise vermieden.

### 2.2.3.2 Politischer Hintergrund der *Academica*

Das politische Umfeld war damals sehr unsicher und unstabil. Caesar siegte am 17 März 45 bei Munda über die Söhne des Gnaeus Pompeius (maior). Diese Nachricht hat im April 45, während der Abfassungszeit des *Lucullus*, auch Rom erreicht.<sup>168</sup> Danach wurden die *Academica posteriora* von Mai bis Juli 45<sup>169</sup> verfaßt. Im April nun spitzte sich die politische Situation in Rom weiter zu und die Macht und der Einfluß Caesars in Rom vergrößerte sich um ein Vielfaches (vgl. *Att.* 12,48,1 *domum tuam pluris video futuram vicino Caesare*<sup>170</sup>). Bald darauf kehrte Caesar in einem prächtigem Triumphzug nach Rom zurück (Cicero fragt Atticus eifrig nach der Rückkehr des Caesar<sup>171</sup>). Bevor Cicero am 13. Mai 45 die originalen *Academica*,<sup>172</sup> d.h. den *Catulus* und den *Lucullus*, fertiggestellt hatte (*Att.* 12,44,4 *Ego hic duo magna συντάγματα absolvi*), hatte er Atticus nach

---

<sup>168</sup> Vgl. Griffin S.8; Botermann, Helga, Rechtsstaat oder Diktatur. Cicero und Caesar 46-44 v. Chr., *Klio*, 74 (1992), S.187.

<sup>169</sup> Nach Ruch wurden die *Academica posteriora* vom 23 Juni bis zum 12. Juli verfaßt, A propos de la chronologie et de la genèse des «Academica» et du «De finibus», *EOS* 19 (1950), S.13.

<sup>170</sup> Nicht so weit von dem Tempel des Quilinus (Romulus) befand sich die Villa des Atticus, wo nach dem Sieg bei Munda eine Caesarstatue mit der Inschrift *Deo Invicto* zur Ehre des Senatus aufgestellt wurde (vgl. *Dio*, XLIII. 45.3; s. Shackleton Bailey, *Cicero Letters to Atticus*, Bd. V, S.337; von der Caesarstatue spricht Cicero voll von Mißbilligung, vgl. H. Botermann, Rechtsstaat oder Diktatur. Cicero und Caesar 46-44 v. Chr., *Klio* 74, S.193 und 194; *Att.* 12,45,2; 13,28.3).

<sup>171</sup> *Att.* 13,13-14,5 [...] *de Caesare, si quid scies, si quid erit praeterea, scribes*; vgl. 13,16,2; 13,17; 13,21a 3 Cicero teilt mit, laut Balbus kehre Caesar nicht vor 1. August nach Rom zurück.

<sup>172</sup> Vgl. Shackleton Bailey a.a.O. S.335.

dem unterlegenen Pompeius gefragt (*Att.* 12,44,3; vgl. 12,37a). Dieses Ereignis deutet an, daß die politische Macht der Popularen in Rom im Begriff war, stärker als zuvor zuzunehmen.

Cicero hat vermutlich anlässlich des Sieges von Caesar in Munda davon Abstand genommen, die Trilogie, die *Catulus*, *Lucullus* und *Hortensius* umfaßte, zu veröffentlichen. Denn alle Titelhelden befanden sich, was die Politik betrifft, in einer unsicheren und schwankenden Situation und nahmen eine Zwischenstellung zwischen Optimaten und Popularen ein. Zwar standen sie nicht hundertprozentig auf der Seite der Caesarianer, aber sie waren wegen ihres luxuriösen Lebens in ihrer politischen Tätigkeit nachlässig, was Cicero in dieser Trilogie und in seinen Briefen tadelt. Sie waren damals somit keine zuverlässigen politischen Freunde Ciceros. Da diese drei aber trotzdem eine derartig beschaffene charakterliche Grunddisposition hatten, um durch die Philosophie, die Cicero ihnen ans Herz legte, von verschiedenen Lastern befreit zu werden und somit eine charakterliche Besserung zu erfahren, wodurch die Möglichkeit bestand, Cicero in seinen Bestrebungen zu unterstützen, hat sich Cicero schließlich dafür entschieden, statt der Trilogie die umgearbeiteten *Academica posteriora* zu veröffentlichen, die auf den ersten Blick rein philosophisch und apolitisch zu sein scheinen. Den Grund hierfür kann man darin sehen, daß Cicero seine politischen Freunde und die Nobiles wie Catulus, Lucullus und Hortensius<sup>173</sup> nicht gefährden wollte.

Cicero könnte in dieser Phase vielleicht festgestellt haben, daß er sich und seine Freunde durch die Publikation der *Academici priores* einer Gefahr aussetzen würden. Darüber hinaus kann man in der Trilogie schon deutlich eine Kritik an den Popularen und damit auch eine indirekte Kritik an den Caesarianern erkennen, obwohl nirgendwo deren Namen auftauchen. Besonders im *Lucullus* werden die Popularen sowie die Volkstribunen als Demagogen, *exsules*, *servi*, *insani* (§144) u.a. oft indirekt kritisiert. Außerdem findet sich vermehrt eine Kritik an der *contio*. Hingegen bekennt Cicero sich offenbar dazu, daß er die *nobilitas* unterstützt (vgl. §125 *semper enim ut scitis studiosus nobilitatis fui*). Auch dieses ist ein Grund dafür, daß Cicero in den *Academica posteriora* seine subtile Kritik nur äußerst vorsichtig vorbringen konnte. Dabei hat er gemäß der damalig aktuellen Situation das Datum der *Academica posteriora* auf die Gegenwart verschoben und deutliche Kritik an den Popularen sowie den Caesarianern zurückgehalten. Das gespannte Verhältnis zwischen Cicero und Caesar läßt sich aus einem damaligen (gleichzeitig mit den *Academica posteriora*) Brief Ciceros an Caesar ersehen: [*Fam.* 13,15,1 im Mai 45<sup>174</sup> auch vgl. 13,7,3]: [...] *praesertim cum abs te* (d.h. Caesar)

---

<sup>173</sup> Hortensius, Lucullus und Catulus waren zur Abfassungszeit der *Academica* bereits tot, s. S.73f. dieser Arbeit.

<sup>174</sup> Oder Ende März 45, vgl. W. Glynn Williams, *Cicero, The Letters to his friends*, Bd. III, London 1960 (Loeb Classical Library), S.53.

*honorificentissime invitarer, coniungerem.* ‘ἀλλ’ ἐμὸν οὐ ποτε θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι  
ἔπειθεν.’ *audiebam enim nostros proceres clamitantis.* Cicero insinuiert hier zugleich,  
daß er eher für seine Optimaten eintritt. Er versucht sich zu rechtfertigen, daß er nicht  
auf Caesars Seite steht.

Genau in der gleichen Zeit wie in den *Academica posteriora* bringt Cicero seine  
Gefühle in seinen Briefen am Atticus zum Ausdruck. Anlässlich dieser Änderung von  
der Trilogie zu den *Academica posteriora* ändert Cicero zweimal deren Gesprächspart-  
ner. Cicero schreibt den Grund in seinen Briefen an Atticus, warum er die Gesprächs-  
partner der *Academica posteriora* gewechselt hat. Nachdem Cicero an Atticus den *Ca-*  
*tulus* und den *Lucullus* schickte (*Att.* 13,32,3), entschied er sich, diese Werke lieber Var-  
ro zu widmen (vgl. 13,12,3 *ad Varronem transferamus*). Darauf wollte Cicero die Dia-  
logteilnehmer der *Academica posteriora* durch Varro, Cato und Brutus ersetzen (vgl.  
13,16,1). Aber auf den Rat des Atticus hin hat sich Cicero schließlich für Varro, Atticus  
und sich selbst als Dialogteilnehmer entschieden (vgl. 13,13-14,1; 13,19,3). Dabei sind  
Brutus und Cato herausgenommen und statt dessen sind Atticus und Cicero hinzugefügt  
worden. Aber warum?

Mit der Frage nach den Personen haben sich bisher bereits einige Forscher be-  
schäftigt. Aber die Gründe, die bisher analysiert worden sind, wirken eher oberfläch-  
lich.<sup>175</sup> Nur die folgende Analyse von C. Moreschini scheint mir zuverlässig zu sein;  
Cicero wollte nicht nur die Menschen, die sich dem Studium widmen, wie Varro, der  
ein enzyklopädisches Wissen besaß, sondern auch besonders kultivierte Politiker wie  
Cato, Brutus und Cicero selbst, die sich für die Philosophie interessierten, in den philo-  
sophischen Dialogen einführen.<sup>176</sup> So hat Cicero sich schließlich dazu entschieden,  
nicht die römischen Politiker Cato und Brutus, sondern sich selbst und Atticus als Ge-  
sprächspartner auftreten zu lassen. Varro und Atticus beschäftigen sich damals eigent-  
lich nicht direkt mit der Politik.<sup>177</sup> Aber sowohl Varro als auch Atticus sind eigentlich

---

<sup>175</sup> Beispielsweise weist M. Griffin (S.14) darauf hin, daß Cicero *Att.* 13,12,3; 13,16,1; 13,19,5 [vgl. Philippon, *RE* 13 / 2 (1939), S.1129; Moreschini S.VII-VIII; Ruch, Michel, *Cicéron. Academica Posteriora, livre primus, Secondes Académiques, livre I*, Paris 1970, S.8] die Änderung der Gesprächsteilnehmer so begründe, daß die ursprünglichen Dialogteilnehmer für die subtilere philosophische Diskussion (13,19,5 *λογικώτερά*) nicht geeignet seien. Der genannte Grund könnte zutreffen, denn Cicero äußert sich selbst so, allerdings nur oberflächlich. Man kann vermuten, daß Cicero an diesen Stellen der *Epistulae ad Atticum* einen Scheingrund und mit Rücksicht auf Atticus nicht seinen eigentlichen Willen kundtut, da Atticus „sich Caesar nicht zum Feind machen wollte“ (Wassmann S.81; *Att.* 7,26,2; auch vgl. Straume-Zimmermann u.a. S.317) und damals Cicero großen Beistand bei der Publikation der Schriften geleistet hatte. Daher darf man nicht unter Ciceros Aussagen alle für wahr halten.

<sup>176</sup> Vgl. S.VIII.

<sup>177</sup> Varro, ein Gesprächspartner der *Academica posteriora*, war ein Schüler von Antiochos von Askalon und ist eigentlich in der ähnlichen politischen Lage wie Cicero selbst gewesen. Er unterstützte neben Cicero und Brutus den Pompeius im Bürgerkrieg. Auch in Hispania hat er unter Pompeius als Legat gedient und ist später von Caesar begnadigt worden. Danach, im Jahre 47, hat er Caesar als Pontifex Maximus in schmeichelnder Absicht sein Hauptwerk *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* gewid-

keine besonderen römischen Philosophen, die sich zu einer subtilen philosophischen Diskussion eignen. M. Ruch<sup>178</sup> bemerkt, daß, obwohl Cicero bekanntlich zugunsten von Varro das Projekt aufgegeben habe, Brutus die Rolle eines Dialogteilnehmers in den *Academica* anzuvertrauen, während Brutus jedoch *Fin.* 5,8 als der beste Beurteiler der Philosophie betrachtet werde. Statt dessen werde als Ersatz dafür das nächste Werk *De finibus* Brutus gewidmet. Auch Cato trete sehr lang in *De finibus* auf, weil Brutus und Cato im Herzen Ciceros Verbündete seien (vgl. *Fin.* 3,6).<sup>179</sup> Darüber hinaus habe Brutus eine fundierte Kenntnis der Lehren der beiden philosophischen Schulen: Stoizismus und Altakademie.<sup>180</sup> Brutus als gelehrter Politiker, sei als Unterredner viel eher geeignet als Varro und Atticus. Der Grund der Änderung, den Cicero *Att.* 13,19,5 erwähnt, ist nur oberflächlich.

Zögern und Unschlüssigkeit Ciceros bei der Änderung der Dialogfigur sind an folgender Stelle der *Epistulae ad Atticum* zu bemerken; 13,14-15,1 *sed vel induci vel mutari possunt*; vgl. 13,19,3 *tu es tertius in sermone nostro*. Cicero war in dieser Phase bereit, Atticus nicht als einen Dialogteilnehmer der *Academica* zu nehmen. Cicero fragt Atticus wiederholt, ob die *Academica posteriora* Varro gewidmet werden sollen (s. 13,16,2; 13,19,5). Cicero betont, daß der Grund dafür, daß er seine Schrift Varro gewidmet habe, ein Ratschlag des Atticus gewesen sei (13,18 *admonitu tuo*; vgl. 13,21a,1). Cicero hat Atticus in seinem Brief mitgeteilt, daß Varro wünsche, die *Academica* ihm gewidmet zu werden, und er sie hoch schätze (vgl. 13,19,3). Cicero äußert aber ausdrücklich seine Bedenken (13,19,5; vgl. 13,22,1): *sed tu dandosne putes hos libros Varroni etiam atque etiam videbis. mihi quaedam occurrunt*.

Nachdem Cicero die *Academica posteriora* fertiggeschrieben hatte, schrieb er Atticus (13,24,1): *Quid tibi ego de Varrone rescribam? quattuor διφθέραι sunt in tua potestate. quod egeris id probabo*. M. Ruch<sup>181</sup> analysiert, daß Ciceros Dialoge wie der *Hortensius*, der *Catulus* und der *Lucullus* dazu tendieren, zu Panegyriken der um diese Zeit gestorbenen Personen zu werden. Alle Personen waren vor der Abfassungszeit der Dia-

---

met. Diese feige, opportunistische Haltung Varros störte Cicero; „der erfolgreiche Offizier und finanztüchtige Verwaltungsbeamte (*d.h. Varro*) vermied (*aus Furcht vor dem Einfluß Caesars*) klug hohe Ämter und jene politische Exponierung, die Cicero schließlich das Leben kostete.“ (Daher konnte sich Varro seinen politischen Feinden wie Antonius u.a. entziehen und viel länger als Cicero und Brutus überleben. s. *Der kleine Pauly*, Bd. V, S.1138f.). Auf diese Weise hielt Varro sich damals in der Abfassungszeit der *Academica* von der Politik absolut fern, um sich nicht politisch zu gefährden. Auch Atticus, als ein weiterer Gesprächspartner in der Zweitfassung, vermied als Anhänger Epikurs (vgl. *Fin.* 5,3) die politische Laufbahn. Allerdings hat er später viel zur Herausgabe vieler Werke Ciceros sowie der Briefe beigetragen.

<sup>178</sup> Ruch, Michel, A propos de la chronologie et de la genèse des *Academica* et du *De finibus*, *Eos* 19 (1950). Vgl. *Fin.* 5,8 *Cuius oratio attende, quaeso, Brute, satisne videatur Antiochi complexa esse sententiam, quam tibi, qui fratrem eius Aristum frequenter audieris, maxime probatam existimo*.

<sup>179</sup> S.23.

<sup>180</sup> S.24.

<sup>181</sup> Vgl. a.a.O. S.21.

loge (im Jahre 45) gestorben (Hortensius im Jahre 50, Catulus im Jahre 60 und Lucullus in Jahre 59). Strasburger weist darauf hin, daß das ganze Dialogpersonal im *Hortensius* und in den *Academici Priores* (dem *Catulus* und dem *Lucullus*) wie Hortensius, Catulus und Lucullus Caesars Feinde gewesen seien.<sup>182</sup> Wenn es stimmt, hat Cicero die Gesprächspartner seiner Zweitfassung der *Academica* geändert, um die übrig gebliebenen Anticaesarianer, Pompeianer, sich selbst oder dessen Anhänger keiner Gefahr auszusetzen. Cicero möchte keinen Pompeianer verletzen, daher widmet er Varro, welcher der Politik fern stand, die anscheinend unpolitischen Schriften, die *Academica posteriora*. Er will weiterhin keine epikureische Popularen sowie keine Caesarianer reizen, da in seiner Zweitfassung keine *homines nobiles* (*Att.* 13,12,3) und *homines nobilissimi* (13,13-14,1) wie die bereits gestorbenen Lucullus, Hortensius<sup>183</sup> und Catulus in der Trilogie auftreten.

Varro gehört nicht zu den Optimaten.<sup>184</sup> Cicero weist darauf hin, daß er zwar in den *Academica posteriora* noch lebende Zeitgenossen auftreten läßt, aber in der Folge (in der nächsten Schrift *De finibus*) keine lebenden Zeitgenossen mehr außer sich selbst auftreten lassen werde (vgl. 12,12,2<sup>185</sup>; 13,19,3). Aber warum? Vermutlich wollte Cicero keine tüchtigen Politiker, die gegen Caesarianer sowie Popularen nicht ankommen könnten,<sup>186</sup> der Todesgefahr aussetzen.

Auf diese Weise, während Cicero in seinen Briefen an Atticus sein Zögern und vielleicht auch seinen inneren Widerstand gegen die neuen Dialogteilnehmer der *Academica posteriora* zeigt, stellt er Nachforschungen an, was Caesar, Pompeius, Brutus usw. und die damaligen Politiker machen.<sup>187</sup> Die beiden Politiker, Brutus und Cato, aber auch Caesar waren für Cicero Gegenstand seiner Sorge. Auf diese Weise wählt Cicero

<sup>182</sup> Vgl. S.42.

<sup>183</sup> Vgl. 13,18 <[...] *quod si non Brutum, > multo Hortensium minus aut eos qui de re publica loquuntur.*

<sup>184</sup> *Att.* 13,19,3 *In Varrone ista causa me non moveret, ne viderer φιλένδοξος.* Vgl. Shackleton Bailey, *Cicero's Letters to Atticus*, Bd. V, S.369.

<sup>185</sup> Vgl. Shackleton Bailey a.a.O. S.316. Zwar begründet Cicero die zukünftige Personenwahl äußerlich so, daß *incredibile est quam ea quidam requirant* (da einige Personen mich dazu unglaublich eifrig auffordern, in meinem Buch sie als Dialogpartner auftreten zu lassen), doch der wahre Grund könnte ein anderer sein.

<sup>186</sup> Cicero hat sowohl Caesar als auch Pompeius für Staatsfeinde gehalten (vgl. *Lig.* 19). Davon hat er Caesar als den gefährlicheren Staatsfeind betrachtet. Wassmann weist auf die Stelle in *Epistulae ad Atticum* und in *Epistulae ad familiares* hin, wo beobachtet werden kann, für wie gefährlich Cicero neben dem Sieg Caesars auch den Sieg des Pompeius oder dessen Anhänger hielt (vgl. S.87). Th. N. Mitchell bemerkt: „Cicero sei sich bewußt gewesen, daß eine Zusammenarbeit mit Caesar und Pompeius unvereinbar war mit seinen politischen Überzeugungen“ (s. U. Riemer, *Das Caesarbild Ciceros*, Hamburg 2001, S.43).

<sup>187</sup> *Att.* 13,16,2 *Quid Servilia? iamne venit? Brutus ecquid agit et quando? de Caesare quid auditur? [...] tu cum Pisone, si quid poteris.* Am darauffolgenden Tag fragt Cicero Atticus in seinem Brief wiederum nach Brutus und Cato (13,17; vgl. 13,9,2; 13,10,3; 13,11; 13,13-14,5): *V Kal. expectabam Roma aliquid [...]. nunc igitur eadem illa, quid Brutus cogitet, aut, si aliquid egit <quid egerit>, ecquid a Caesare. sed quid ista quae minus curo? [...] tamen exspecto recens aliquid.* Hier äußert Cicero zwar, „*sed quid ista quae minus curo?*“, aber das ‚*minus curo*‘ kann nicht der Wahrheit entsprechen.

als Gesprächspartner der Zweitfassung eher die Personen, deren Auftreten bei keinem politischen Feind Anstoß erregen wird, also die, welche zumindest keine bekannten Antipopularen sind.

In den *Academica posteriora* führt Cicero in seiner Rede als römische *exempla* außer sich selbst (§11) Varro (§9) und Brutus (§12), die alle Zeitgenossen und Freunde Ciceros sind, an. Es läßt sich vermuten, daß Cicero diese Personen als seine starken politischen Mithelfer aussprechen möchte, weswegen er in dieser Schrift die beiden als *exempla* anführt. Von Varro, der damals davon Abstand genommen hatte, politische Schriften zu verfassen, hat Cicero dessen schriftstellerische Engagement erwartet.<sup>188</sup> Brutus befand sich neben Varro in einer ähnlichen politischen Situation wie Cicero und hat auch damals wie Cicero eine Lobschrift auf seinen Onkel, Cato minor (95-46 v. Chr.), verfaßt, dessen Tochter Porcia er im Jahre 45 heiratete. Er greift dabei Caesar auf versteckte Weise an.<sup>189</sup> Auch Cicero hielt am Ende des Jahres 46 seine Lobrede ‚Cato‘.<sup>190</sup> Da Caesar auf der Seite der Popularen stand, hatte er Bedenken, daß der konservative Cato allzu hoch geschätzt werde. Zwar liegt für uns noch im Dunkeln, wann diese Gegenschrift Caesars gegen Ciceros Lobschrift auf Cato von Utica, namens *Anticato*, veröffentlicht wurde, die Vermutung liegt jedoch nahe, daß sie vielleicht gleichzeitig mit den *Academica* (Mitte Mai – Juni 45) oder wenig später als die *Academica*

---

<sup>188</sup> Varro wird nicht als ganz vorbildhaftes Beispiel hingestellt: Varros geringschätzige Haltung gegenüber der lateinischen Sprache und Literatur gefiel Cicero nicht. Es gab in Rom lateinische Literatur, aber manche Literatur behandelt hauptsächlich den Epikureismus. Daher hat Varro die lateinische Literatur aufgegeben. Dagegen hat Cicero mit den *Academica* ferner versucht, auch die andere Philosophie eben dem Epikureismus in Latein und auf seine eigene Redeweise zu erläutern sowie weiterzuentwickeln, sie in die lateinische Literatur einzuführen und im Publikum zu verbreiten (vgl. §§10/11). Cicero wollte wenigstens von Varro die schriftstellerische Mitwirkung an der Kampagne gegen die gegenwärtige Politik einfordern, da Varro damals wohl fast nur rein philosophische oder sprachwissenschaftliche Schriften verfaßte (Was die lateinische Sprache angeht, hat dieser Versuch Ciceros Wirkung gezeigt, denn Varro widmete um 45-44 Cicero sein wichtiges sprachwissenschaftliches Buch, *De lingua Latina*, in dem er sich als sehr vertraut mit der alten lateinischen Literatur erweist. Varro kündigt schon *Acad. 5* ein *magnum opus* an), obwohl er schriftstellerisch begabt war, auch Kritisches gegen die Politik zu verfassen, das den Staat retten könnte.

<sup>189</sup> s. Brandes, Georg, *Julius Caesar*, Berlin 1925, S.5.

<sup>190</sup> Cato betrachtete sich selbst als Vorbild römischer Tugend, als ‚Hohepriester‘ der Moral (s. Brandes a.a.O. S.4) und widersetzte sich aufgrund seiner stoischen Gesinnung der monarchischen Politik Caesars. Von der Lobrede Ciceros auf Cato, der Rede *Anticato* Caesars und seinem Brief an Caesar berichtet Cicero Atticus (*Att.* 12,40,1; 12,41,4; 13,27,1. Über Ciceros *epistula ad Caesarem*, wobei Cicero die Versöhnung mit Caesar beabsichtigt: 13,26,2; 12,48,1; 12,51,2; 12,52,2; 13,1,3; 13,7; 13,28,2; 13,31,3). M. Gelzer (*Caesar. Der Politiker und Staatsmann*, Wiesbaden 1960, S.280) charakterisiert diesen Zeitraum folgendermaßen; „Caesar wollte unter keinen Umständen dulden, daß nun ausgerechnet der engstirnige Optimat Cato als das Musterbeispiel des echten Römers aufgestellt wurde, und begann darum sogleich nach der Schlacht bei Munda (d.h. ab 20. April 45) mit der Abfassung einer Gegenschrift in zwei Büchern (vgl. *Suet.* 56,5).“ Wegen dieser aggressiven Reaktion Caesars mußten Cicero und die Senatoren Zweifel an dessen Versöhnungspolitik haben, da Caesar Cato in der Tat nicht zu begnadigen scheint. Auch nach der Veröffentlichung des *Anticato* hat Caesar die Popularen immer mehr für sich zu gewinnen versucht. (Nach Gelzer a.a.O. S.287 war Caesar im Oktober wieder in Rom und brachte im Jahre 43 den Senat durch seine Neuernennungen auf 900 Mitglieder. Weiter ermächtigte ihn das Gesetz des Volkstribunen Lucius Cassius, neue Patrizier zu ernennen).



verfaßt wurde. So scheinen in den philosophischen Schriften Ciceros von den *Paradoxa Stoicorum* an bis zu den *Academica posteriora* unter einem stärkeren Einfluß Catos zu stehen. Statt Lucullus, Hortensius, und andere, die durch ihr luxuriöses Leben korrumpiert waren, hat Cicero bewußt neben sich selbst Brutus als *exemplum* gewählt, der aufgrund der Leitung Catos stoisch gesinnt war. Zwar findet in den *Academica*, von denen nur wenige Teile erhalten geblieben sind, das Beispiel des Brutus nur eine ganz kurze Erwähnung, es symbolisiert jedoch neben dem Beispiel Ciceros eine konsequentere und standhaftere politische Haltung als die des Lucullus und des Hortensius. Besonders in dieser Phase, als Brutus mit seinem *Cato* gegen die Popularen appelliert hat, reflektiert das Beispiel des Brutus Ciceros innere Sympathie mit *Cato minor* bezüglich des Widerstands gegen die Popularen. Brutus hat, genau wie Cicero, gewiß die Freiheit des Staates zum Ziel gehabt, aber die Gunstbezeugungen und *honores*-Ämter Caesars brachten seine Gesinnung ins Wanken.<sup>191</sup> Cicero wollte vielleicht den wegen der Gunst Caesars unentschlossenen Brutus selbst zur Wiederherstellung der *libertas* des Staates ermuntern. Folgender Satz findet sich als Fragment der *Academica* lib. III (*Non. 419*); *aliqua potestas sit, vindicet se in libertatem*.<sup>192</sup> Die *Academica* könnten für Cicero somit vielleicht ein Mittel bedeutet haben, um seine Leser zur *potestas in libertatem* aufzurufen.<sup>193</sup>

Was bezweckt Cicero mit der Personenwahl von Varro und Brutus als Beispielen? Sowohl Brutus als auch Varro sind neben Cato ursprünglich Gesprächspartner der ersten Ausgabe der *Academici* (vgl. *Att.* 13,16,1). Statt als Gesprächspartner hat Cicero besonders Brutus nur als Beispiel in den *Academica posteriora* auftreten lassen, um den kritischen Ton zu mildern und den noch lebenden Brutus nicht zu gefährden. Auf eine solche noch verhüllende Art und Weise hat Cicero die *Academica posteriora* verfaßt.

---

<sup>191</sup> Brutus hat offensichtlich mehr als Cicero in der Gunst Caesars gestanden. Er wurde von Caesar begnadigt und stand bei Caesar sogar in einem gewissen Ansehen. Beispielsweise schenkte Caesar Brutus zwischen 46 und Ende März 45 Gallia Cisalpina, eine der wichtigsten Provinzen. Weiterhin bezeugte Caesar ihm seine Gunst, indem er ihm 44 die das Amt des Praetor übertrug und ihn als Consul für das Jahr 41 designierte. Vgl. *Der kleine Pauly*, Bd. 1, München 1979, S.957.

<sup>192</sup> s. H. Rackham, *Cicero, De natura deorum, Academica*, London 1961 (Loeb Classical Library), S.460. Es gab eigentlich vier Bücher der *Academica* (vgl. *Div.* 2,1 *quattuor Academicis libris ostendimus*). Nach Bringmann S.111 ist von der endgültigen Fassung der *Academica posteriora* das meiste verloren. Nur etwas mehr als die Hälfte des ersten Buches ist erhalten (vgl. Neuhausen a.a.o. S.356).

<sup>193</sup> Dieser Zweck würde mit dem der Cicerorede §11 übereinstimmen; nach eigener Aussage bezweckt er, mit seiner Beschreibung der Philosophie, in dieser schlechten politischen Lage die Bildung der Mitbürger zu fördern (*ad nostros cives erudiendos*; vgl. *Fin.* 1,1, 2, 10; 5,56; *Tusc.* 2,1; *Div.* 2,6). Cicero mußte in den *Academica* nicht nur das Publikum über die philosophische Kompetenz und Fachkenntnis in lateinischer Sprache aufzuklären versuchen, aber nicht bloß als Übersetzer der griechischen Philosophie, sondern es auch aufgrund seiner skeptischen philosophischen Haltung zum Bewußtsein der tatsächlichen Rettung und Wiederherstellung der Republik lenken. Daran, daß Brutus danach zu einem der beiden Caesarmörder geworden war, kann man erkennen, daß Ciceros Appell an das Volk, sich für die Freiheit einzusetzen, gewissermaßen gelungen ist. (Brutus konnte nicht so lange wie Varro überleben; in der Schlacht bei Philippi im Jahre 42 wurde er von Antonius und Octavian besiegt und beging schließlich Selbstmord).

Brutus und Varro sind mehr oder weniger alle Feinde der Caesarianer oder die Personen, die dazu fähig waren, sich gegen die damalige Politik aufzulehnen, obwohl sie sich in dieser Hinsicht damals eher passiv verhielten.<sup>194</sup> Die beiden haben sich, wie nach und nach auch viele weitere römische Politiker, auf die epikureische Popularenseite zubewegt, und sich Caesars dogmatischer Alleinherrschaft zugeneigt, deren Position Varro selbst in diesen Schriften vertritt. Cicero wollte seine Genossen dazu veranlassen, sich gegenüber der Politik in der damaligen Form skeptisch zu verhalten. Die Absicht Ciceros in den *Academica posteriora* wäre damit darin zu sehen, die Leser auf diese ganz verhüllte Weise zu einer skeptischen Haltung gegen die aktuelle Politik zu treiben, damit sie schließlich den Senat und den Staat in seiner originalen Form wiederherstellen.<sup>195</sup>

### 2.2.3.3 Gesamtfolgerung

Der *Lucullus*, der *Hortensius* und auch die *Paradoxa Stoicorum* beinhalten eine viel schärfere politische Kritik als die *Academica posteriora*, aber später wurden sie angesichts der politischen Spannung und Ciceros Instinkt als Politiker durch die noch unverfänglicheren *Academica posteriora* ersetzt. Tüchtige Politiker wie die Dialogteilnehmer der *Academica posteriora* stehen in keinem direkten politischen Konflikt mit den Caesarianern und bedeuten deshalb für den Verfasser und seine Freunde keine Gefahr. Die Veränderung der Dialogszenerie in der Zweitfassung nimmt den politischen Affront gegen die Popularen zurück. Anstelle einer zu direkten Kritik an den Popularen in den obengenannten drei Schriften hat Cicero in der scheinbar rein philosophischen Schrift, den *Academica posteriora*, ein noch komplizierteres und subtileres Mittel, um Kritik gegen die gegenwärtige Politik vorzubringen, angewandt. Während Cicero in den *Academica posteriora* eher Atticus und Varro, die caesarfreundlich sind und kein direktes politisches Interesse verfolgen, als Dialogpartner auswählt, um damit die Aufmerksamkeit seiner politischen Feinde von diesem Werk abzuwenden, stellt er statt dessen sich selbst und den catofreundlichen Brutus vermittlels der Beispiele ins Zentrum. Angesichts der fragmentarischen Überlieferung könnten natürlich auch noch weitere römische Politiker als Beispiele genannt worden sein, aber es ist zumindest klar, daß nur die obigen drei der Politik fern stehenden Personen als Dialogpartner auftreten. Um gegen die epi-

---

<sup>194</sup> Dagegen treten in den *Academica* gar keine Freunde Caesars sowie Caesarianer wie Marcus Antonius und Marcus Aemilius Lepidus (Triumvirn mit Caesar), Marcus Licinius Crassus (Dives, Beihelfer Caesars für Catilina), Lucius Cornelius Cinna (ein Popular) u.a. als Beispiele auf.

<sup>195</sup> Eigentlich war es die Aufgabe des Senats, dafür zu sorgen, daß es keine Diktatur gebe. Da dieses damals aber nicht der Fall war, muß das aus der Sicht von Cicero bedeutet haben, daß der Senat seine eigentliche Aufgabe nicht erfüllte. Konkret heißt das, daß der Senat die Diktatur Caesars skeptisch überwacht und kontrolliert hätte, wenn er gesund gewesen wäre und seine eigentliche Aufgabe erfüllt hätte.

kureischen Politiker Position zu beziehen, hat Cicero fast gleichzeitig mit den *Academica* den stoischen Cato gewürdigt, wobei er aber in den *Academica* dabei weiterhin versucht, die Mängel, welche die stoische Lehre aus seiner Sicht besitzt, zu ergänzen. Auch durch Varros Beispiel legt Cicero ihm nahe, sich wie Cicero schriftlich mit der Politik zu beschäftigen.

Cicero hat die *Academica posteriora* in der Mitte der Zeit verfaßt, in welcher er sich aus der Politik zurückziehen mußte. Damals mußte er sich der rein philosophischen Reflexion hingeben. Mit der Veröffentlichung der *Academica posteriora*, die Cicero Atticus anvertraut hat (vgl. *Att.* 13,24,1), wollte Cicero die politische Entwicklung und die Reaktion der Caesarianer eine Weile beobachten. Anstatt durch die bittersten Anticaesarianer wie Hortensius, Catulus und Lucullus relativ deutliche Kritik an den Popularen sowie an den Caesarianern zu üben, hat Cicero sich dazu entschieden, selbst öffentlich aufzutreten und unter Berufung auf sich selbst und auf seine echten politischen Freunde als lebendige Vorbilder an das Publikum sowie die Senatoren aufzurufen, sich zwecks der Rekonstruktion der Republik auf seine Seite zu schlagen. Cicero ist von den römischen Politikern der fähigste und stärkste, der der von Popularen beherrschten Politik Widerstand leisten und auch danach den Staat verwalten kann. Auf diese Weise richtet sich der politische Appell Ciceros in den *Academica posteriora* eher an parteilich neutrale oder noch ungeschlossene Politiker als an seine politischen Feinde. Der Aufruf an neutrale Politiker zur skeptischen Philosophie (vgl. §18) hin sowie politische und philosophische Propaganda ist viel wichtiger, stärker und höher als die direkte Kritik an politischen Feinden einzuschätzen.

Cicero nimmt in allen akademischen Schriften wie im *Hortensius*, im *Lucullus* und in den *Academica posteriora* dem Dogmatismus gegenüber immer eine skeptische Position ein. In seiner skeptischen Philosophie spiegelt sich auch seine politische Haltung wider. Seine politische Absicht zeigt sich auch in der Personenwahl dieser Schriften und seiner philosophischen Einstellung. Die Ausnahme, daß Cicero von seiner skeptischen Haltung abweicht, ist nur in den Beschreibungen über die *exempla maiorum* und die politische Leistung in der Consularzeit Ciceros zu betrachten. Als einziger römischer und weiser Politiker hat Cicero versucht, zuerst seine politischen Freunde und auch seine Leser zur skeptischen Richtung gegen die gegenwärtige Politik zu führen. Dabei reflektiert es die Gewandtheit Ciceros als Politiker, daß er je nach der politischen Situation das Objekt seines Appells ändert.

### 3 Die Frage nach dem *summum bonum* in der römischen Republik und der *beata vita* außerhalb der römischen Republik — Schwankung zwischen Politik und Philosophie

#### 3.1 *De finibus*

Wenn man sich die Politik in *De finibus* betrachtet, bemerkt man, daß Cicero besonders mit den *exempla maiorum* Bezug auf die Politik nimmt, die in den Diskussionen *De finibus bonorum et malorum* zwischen Cicero und wechselnden Dialogpartnern anderer philosophischer Schulen besonders eingehend erörtert werden. Bei dieser Untersuchung des Verhältnisses zwischen den *exempla* und den politischen Themen wird man erkennen, daß je nach Dialogteilnehmer die Zahl und die Art und Weise der Beispielverwendung deutlich differieren. Dieses Indiz steht auf eine sehr komplexe Art und Weise, die in jedem Buch in *De finibus* eine unterschiedlich Ausprägung erfährt, in Verbindung mit dem Kontext und der Struktur der ganzen Schrift von *De finibus*. Es ist anzunehmen, daß Cicero durch *De finibus* die Bedeutsamkeit der Verwendung von Beispielen zu zeigen versucht, die bis jetzt aber seitens der Fachwelt lediglich als Digression geringgeschätzt wird.<sup>196</sup> Ebenfalls sind bisher über die *exempla maiorum*, wie sich feststellen läßt, nach außer den Arbeiten über das zweite Buch von *De finibus* von A. Brinton und Leonhardt<sup>197</sup> kaum gründliche Forschungen betrieben worden.

Ferner ist dieser Arbeit hinsichtlich des politischen Zwecks, den Cicero in dieser Schrift zum Ausdruck bringt, auch eine prosopographische Interpretation über die Personen von Strasburger und Wassmann zuträglich. Strasburger untersucht den Hintergrund und die Personen in *De finibus*: Das fiktive Datum der Schrift (im Dezember 50)

---

<sup>196</sup> Nicht nur die in *De finibus* vorkommenden Beispiele, sondern das gesamte Werk wurde als inkonsequent bezeichnet, weil „Cicero als der römische Dilettant [gilt], der keine folgerichtig aufgebaute Darstellung leisten kann und deshalb in ‚unwissenschaftliches‘, assoziatives Denken abgeleitet.“ H. Uri, *Cicero und die epikureische Philosophie. Eine quellenkritische Studie*, Diss. München 1914, S.39 (s. Leonhardt, *Ciceros Kritik der Philosophenschulen*, München 1999, S.101); R. Hoyer, *Quellenstudien zu Cicero's Büchern*, *RhM* 53 (1898), S.39 (vgl. W. Görler, *Untersuchung zu Ciceros Philosophie*, Heidelberg 1974, S.9); Philippson, *RE* 13 / 2 (1939), S.1141; 22ff.

<sup>197</sup> A. Brinton, Cicero's Use of Historical Examples in Moral Argument, *Ph&Rh* 21 (1988), S.169-184; Leonhardt a.a.O. (besonders S.92). Die Interpretationen von *De finibus* von W. Süß (*Cicero, Eine Einführung in seine philosophischen Schriften, mit Ausschluss der staatsphilosophischen Werke*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 1965, 5, Wiesbaden 1966) und von K. Bringmann S.138-170 fassen rein philosophische Probleme an, somit haben mit dem Ziel, das diese Arbeit verfolgt, kaum Gemeinsamkeiten.

stimme mit der Zeit überein, „in welcher der aus Kilikien heimgekehrte Cicero in elfter Stunde zwischen dem Senat und Caesar zu vermitteln versucht hatte“.<sup>198</sup> Aus der Wahl der Sprecher und der Beispielpersonen Ciceros für die Schrift liest er besonders einen Angriff auf Caesar heraus.<sup>199</sup> In voller Kenntnis der Reaktion Caesars auf *Anticato* habe Cicero Cato als Gesprächspartner ausgewählt.<sup>200</sup> Sogar Torquatus und Triarius waren „auf pompeianischer Seite im Bürgerkrieg gefallen.“<sup>201</sup> Der Torquatus selbst sei tatsächlich ein „ganz unepikureisch tugendhafter“ Mensch<sup>202</sup> gewesen. Wassmann konzentriert seine Analyse von *De finibus*, wie Strasburger,<sup>203</sup> auf die Personwahl der *exempla* in *Fin.* 3,75 in der Catorede, wo die Kritik Ciceros an Caesar und die Gemeinsamkeiten mit den *Paradoxa Stoicorum* abzulesen sei.<sup>204</sup>

Die bisherigen Forschungen haben zwar bezüglich der Politik in *De finibus* bereits aufschlußreiche Analysen geliefert, aber sie beschränken sich meistens auf die propographische Interpretation der Personen. Die vorliegende Arbeit versucht erneut Ciceros politische Intention auch mittels der Analyse der Argumentationsmethode und der philosophischen Auffassungen, die vertreten werden, zu ermitteln.

### 3.1.1 Fragestellung bei *De finibus*

In *De finibus* sollen insbesondere folgende Fragestellungen verfolgt werden; der *mos maiorum* als Beispiel wird, wie oben gesagt, in jedem Buch von *De finibus* unterschiedlich verwendet, vor allem das dritte Buch ist hierbei hervorzuheben: Denn im ersten Buch läßt Cicero Torquatus behaupten, die epikureische Philosophie sei sehr wohl mit dem *mos maiorum* der Römer und mit römischen Tugend- und Moralvorstellungen (bes. 1.34ff.) zu vereinbaren und läßt ihn das mit *exempla* von den Vorfahren des Torquatus selbst belegen, obwohl die Zahl der *exempla* hier im Vergleich mit den *exempla*, die Cicero im zweiten Buch anführt, nur gering ist. Dagegen widerlegt Cicero im zweiten Buch unter Anführung von den *exempla maiorum* die Auffassung des Torquatus und behauptet, daß die großen Römer ihr Verhalten alle nach der Tugend gerichtet haben und nicht nach der *voluptas*. Im dritten Buch stimmt Cicero dann Cato weitestgehend zu, der die *virtus* zur Richtschnur seines Verhaltens macht. Lediglich in einigen Punkten stimmt er mit Cato nicht überein. Man könnte hierbei erwarten, daß Cato im dritten Buch die Behauptung aufstellt, daß die stoische Philosophie besonders gut mit dem *mos*

---

<sup>198</sup> S.43.

<sup>199</sup> Vgl. S.56.

<sup>200</sup> Vgl. S.44; 49.

<sup>201</sup> Vgl. S.45.

<sup>202</sup> Leonhardt S.123.

<sup>203</sup> S.56.

<sup>204</sup> Vgl. S.172-182.

*maiorum* der Römer vereinbar ist, und daß Cato gute Belege dafür bringt, daß die großen Römer, deren *virtus* gerühmt wird, sich eigentlich wie Stoiker verhalten haben. Aber genau dies tut Cato nicht. Er führt nur an einer Stelle (3,75) Beispiele an, welche allerdings wenig vorbildhaft sind, und nicht unbedingt treffend sind. Was ist der Grund dafür, daß Cicero im zweiten Buch so viele Beispiele verwendet, im dritten Buch aber kaum Beispiele genannt werden? Warum führt Cicero nicht in jedem Buch gleichermaßen Beispiele an?

Die vorliegende Untersuchung versucht mit Blick auf die obengenannte Fragestellung zu klären, welches staatspolitische Ziel Cicero mit der Abfassung von *De finibus* im Auge hatte, das Cicero erreichen wollte.

### 3.1.2 Überblick über die Beispielverwendung und die politischen Themen in *De finibus*

Es gibt einige gemeinsame Themen, die im ganzen Werk *De finibus* wiederholt angesprochen werden, wobei hierbei am häufigsten und auffälligsten das Motiv *pro patria mori* Erwähnung findet. Dieses Motiv erscheint bei den Decii, aus deren Familie drei Generationen — ohne auf ihren eigenen Vorteil bedacht zu sein — für den Staat im Krieg fielen (2,61). Es erscheint ebenfalls bei den römischen Imperatoren, die für die staatliche Sicherheit ihr Leben opferten (5,64; 2,97) und bei Lucretia, die die Schmach, herbeigeführt durch die gewaltsame Schändung durch Tarquinius, mit ihrem freiwilligen Tod tilgte (2,66 *causa civitati libertatis*; 5,64). Cicero sieht das Verhalten dieser Personen als höchst gewinnbringend für den römischen Staat, als lobenswert und von hoher Gesinnung (vgl. *Top.* 85 *Honestumne sit pro patria mori?*). Bei den Griechen seien nur wenige solcher Beispiele zu finden. (2,62; vgl. *Parad.* 12)

Darüber hinaus sind einige römische Vorfahren sogar gegenüber ihre eigenen Kindern sehr streng gewesen und so kam es, daß ein Vorfahre des Lucius Manlius Torquatus seinen Sohn, der Bestechungsgelder angenommen hatte, untersagte, ihm je wieder vor die Augen zu treten (1,24), während ein anderer Vorfahre in einer ähnlichen Situation seinen Nachkommen sogar enthaupten ließ (1,35). In dieser Situation wurde der Vollzugsgewalt und den Pflichten des Oberbefehlshabers der Vorzug gegenüber der Vaterliebe gegeben (1,35). Ein weiteres Beispiel ist Lucius Verginius, der seine eigene Tochter lieber tötete, als sie der *libido* des Appius Claudius zu überlassen und zuzulassen, daß sie vergewaltigt wird (2,66; 5,64).<sup>205</sup> In *De finibus* verwendet Cicero häufig das

---

<sup>205</sup> Das durch die Ermordung Verginias hervorgerufene Mißtrauen seitens des römischen Volkes wertet Cicero als Anlaß zum Sturz des Dezemvirats, das das Zwölfafelgesetz diktatorisch erlassen hatte, und dessen Vorsitzenden Claudius. Cicero läßt Laelius sagen, daß Rom zur Zeit des Dezemvirats kein wirkli-

Thema ‚der Opferung der eigenen Kinder für den Staat‘. Dies geschieht wahrscheinlich mit der Absicht, bei den Lesern den Eindruck über die Bedeutsamkeit des Motivs *pro patria mori* zu verstärken. Auch wenn es sich bei den oben genannten Beispielen um Kinder als Opfer handelt, sind sie gleichermaßen für Ciceros Aussageabsicht relevant, da Cicero seine Nachkommen als Teil von sich selbst betrachtet (vgl. 1,34).

Cicero führt noch weitere Beispiele zur Erläuterung dieses Motivs an, die aber, trotz wiederholter Nennung, seltener erscheinen als die oben angeführten Vorbilder. Folgende *exempla* der zum Wohl des Staates beitragenden Vorfahren verdienen besondere Aufmerksamkeit: Tiberius Gracchus, der darum bemüht gewesen sei, die Republik zu festigen (4,65) oder Drusus, der die Wunden zu heilen versucht habe, die dem Staat zuvor von Gaius Gracchus zugefügt worden seien (4,66). In weiteren Beispielen werden herrliche Erinnerungen erweckt, wie z.B. an Siege im Krieg, wie durch Gaius Marius (2,105) oder durch Scipio Africanus Maior (2,106). Andere *exempla* schildern herausragende, ehemalige römische Consuln, wie Publius Decius (2,61), Quintus Metellus und ihre Nachfolger (2,62). Diese häufig erscheinenden musterhaften Persönlichkeiten haben sich meistens um den Staat oder die Staatsangelegenheiten verdient gemacht. Gemeinsam ist ihnen das übergreifende Thema, daß — in Hinblick auf das Wohl des Staates — der Gemeinnutz dem eigenen Nutzen vorzuziehen ist. Lobenswert sind nicht zuletzt Handlungen wie *omnia pericula pro re publica, mori pro patria* (2,76) und *mortem oppetere pro re publica* (vgl. 3,64).<sup>206</sup>

Darüber hinaus erwähnt Cicero die folgenden — einmalig vorkommenden — *exempla*, wobei er an dieser Stelle, an der die lateinischen peripatetischen oder stoischen Termini im Mittelpunkt stehen, nicht nur Kardinaltermini wie *virtus*, *bonum* und *honestas* anführt, sondern auch andere wie *pudor*, *modestia*, *pudicitia* und *temperantia* (2,73). Aber es werden die Termini hervorgehoben, die den persönlichen Charakter und die Moral zum Ausdruck bringen, wie die *humanitas et probitas* des gerechten Sextus

---

cher Staat gewesen sei (s. *Rep.* 3,45; vgl. 2,61-63). s. H. Geldner, *Lucretia und Verginia. Studien zur Virtus der Frau in der römischen und griechischen Literatur*, Diss. Mainz 1977, S.213ff.

<sup>206</sup> Je nach Dialogteilnehmer werden hier alle Beispiele in *De finibus* aufgezählt, die dem Staat oder dem Gemeinnutz dienen. Vor allem werden die Beispiele der Personen, die für den Staat sich selbst oder ihre Kinder opferten, unterstrichen (Die Beispiele mit der fetten Linie werden von Cicero und Piso gemeinsam angeführt). Cicero beruft sich auf die Beispiele (*Kursivschrift*) der Vorfahren u.a. sowohl auf die Vorfahren des Torquatus als auch des Cato. [Cicero] Torquati (1,23, 24; 2,60/61, 72/73); P. Decius (§61); L. Thorius Balbus (§§63-65). M. Regulus (§65 propter fidem constantiamque); Lucretia, L. Verginius (§66); Pylades (§79 pro amico); Epaminondas, Leonidas (§62 gloriosa mors, 97). imperatores (§97); Calatius (§§116/117); Hercules (§§118/119 pro salute gentium). M. Cato (3,7 operae rei publicae); Ti. Gracchus (4,65 stabilire rem publicam studuerit); Drusus (§66 eadem (rem publicam) sanabat). [Torquatus] Torquati (1,34/35). [Piso] Codrus (5,62); Erecthei filiae (§63); Pylades (§63); nostri imperatores (die Decii), nostri consules (C. Fabricius, Q. Aemilius Papius), Lucretia, L. Verginius (§64); Q. Metellus (§§82/83; 88), M. Regulus (§§82/83; 88). So kommt es dazu, daß Cicero und Piso oftmals gleichlautende Beispiele anführen.

Peducaeus (2,58), die *magnitudo animi*, *patientia* und *fortitudo*, die der epikureischen Lehre entgegengestellt werden, ferner die militärischen Tugenden z.B. des Marcus Regulus, der an *fides* und *constantia* festhielt, die er seinen Feinden gezeigt habe (2,65; vgl. 5,82/83, 88), und die Rom eigentümlichen, traditionellen moralischen Begriffe wie die des Ti. Gracchus, der nach *laus et dignitas* strebte (4,65).<sup>207</sup> Viele von diesen römischen, traditionellen Moralauffassungen werden zum Gegenstand von Beispielen guter römischer Bürger und Politiker.

Neben den oben genannten Musterbeispielen werden in *De finibus* auch viele als Negativ-Beispiele genannt, denen nicht nachgeeifert werden soll. Festzustellen ist aber, daß Cicero als Dialogteilnehmer nur selten von dieser Art von Beispielen Gebrauch macht. Aufgeführt werden hierbei Quintus Pompeius, der nicht einfach *improbus*, sondern auch *callidus improbus* (2,54) ist, der besonders mächtige (*praepotens*) Marcus Crassus (2,57), und Gnaeus Pompeius Magnus, der straflos Ungerechtigkeiten begehen konnte (2,57). Darüber hinaus werden wiederholt Beispiele raffgieriger Epikureer herangezogen, wie Gallonius, der *gurgus* genannt wurde (2,24, vgl. 90), Lucius Tubulus, der bei Entscheidungen offenkundig Bestechungsversuche unternahm (2,54; vgl. 4,77; 5,62), Publius Sextilius Rufus, der das Vermögen eines anderen unterschlug (2,55) und Sulla, als Lehrmeister dreier unheilbringender Laster, *luxuria*, *avaritia* und *crudelitas* (3,75). Zuletzt werden jene Menschen exemplarisch angeführt, die durch ihre — dem Staat gegenüber feindliche Haltung — besonders auffielen, wie Ti. Gracchus (filius), der einen Versuch unternahm die Republik zu stürzen (4,65) und der sich durch *impietas et scelus* auszeichnende C. Gracchus, der den Staat in seinen Grundfesten erschütterte (4,66). Die Themen, die in diesen Negativ-Beispielen behandelt werden, stellen meistens Laster (*vitia*, *κακία*, vgl. 3,39, 40; vgl. *Tusc.* 4,34) dar, die inhaltlich genau die Gegenteile von den Tugenden, die in den weiter oben genannten positiven Beispielen dargestellt wurden, darstellen. Der Staat stellt dabei das Kriterium dar, ob eine ausgeführte Handlung musterhaft oder zu tadeln ist. Nützt die vorliegende Handlung dem Staat, so ist sie musterhaft, schadet sie dem Staat, so ist sie zu tadeln. Somit bildet der Staat die Grundlage für eine moralische Wertung der jeweiligen Handlung.

Infolgedessen stellt sich heraus, daß die Themen in *De finibus* den römischen Staat betreffen und mit den römisch-traditionellen moralischen Konzepten und Begrif-

---

<sup>207</sup> Die moralischen Termini haben natürlich je nach Kontext verschiedene Bedeutungen, wobei jedoch folgende Begriffe für den römischen Staat politische und militärische Bedeutungen haben: *auctoritas*, *dignitas* und *gravitas* der Senatsangehörigen, *consilium*, *disciplina*, *audacia* und *constantia* als kriegerische Eigenschaften. (s. H. Rech, *Mos maiorum. Wesen und Wirkung der Tradition in Rom*, Diss. Marburg 1936, S.24; 30). Über die doppelte Bedeutung der *dignitas* als Verbindung zwischen dem einzelnen Charakter und dem Staat, vgl. insbesondere V. Pöschl, *Der Begriff der Würde im antiken Rom und später*, Heidelberg 1990, S.15; H. Wegehaupt, *Die Bedeutung und Anwendung von dignitas in den Schriften der republikanischen Zeit*, Diss. Breslau 1932, S.12. Über *auctoritas*, vgl. F. Fürst, *Die Bedeutung der auctoritas im privaten und öffentlichen Leben der römischen Republik*, Diss. Marburg 1934.



fen ausgedrückt werden. Cicero kombiniert in den römischen Beispielen absichtlich diese sittliche Terminologie mit seiner Staatsidee. Unter Zuhilfenahme der altrömischen Beispielen, die allen Römern — aufgrund der wichtigen Themen — bekannt sind, kann der Redner die Herzen und die Aufmerksamkeit der Zuhörer gewinnen, indem er zu erkennen gibt, daß seine Zuhörer die Nachfahren der genannten Vorbilder seien. Diese Wirkung erkennt man am deutlichsten in den von Cicero und Piso (Marcus Pupius Piso Frugi Calpurnianus) angeführten *exempla*, da sie sich weit mehr auf eine solche Beispielverwendung einlassen als Torquatus und Cato (Marcus Porcius Cato):

Cicero:	I. Buch–7 Stellen, II. Buch–32 Stellen und IV. Buch–7 Stellen
Piso:	V. Buch–10 Stellen
Torquatus:	I. Buch–2 Stellen
Cato:	III. Buch–1 Stelle

Während Cicero den Behauptungen des Torquatus und des Cato durch die Zuhilfenahme höchst verschiedener Beispiele zu widersprechen versucht (gegen Torquatus: I.<sup>208</sup> und II. Buch, gegen Cato: IV. Buch), führt er dagegen kein Beispiel in seiner Gegenrede zu Piso an (es gibt kein VI. Buch, sondern die Gegenrede zu Piso wird in dem V. Buch eingeschoben). Offensichtlich läßt Cicero Piso mäßigere Beispiele als Torquatus und Cato anführen, weil er selbst kaum eine Gegenposition gegen die Rhetorik dieser Peripatetiker vertritt.<sup>209</sup>

In dem folgenden Abschnitt versucht die vorliegende Arbeit den Zusammenhang zwischen den genannten Beispielen und dem Inhalt aller Bücher von *De finibus* und Ciceros Absicht der Verwendung der historischen Beispiele zu klären.

### 3.1.3 Zweck und Effekt der Beispiele

In Erwartung einer rhetorischen Wirkung durch die Benutzung passender Beispiele definiert Cicero in seinen rhetorischen Schriften zuerst das, was im Vorfeld einer allgemeinen Verwendung bedarf. Auf die Beispiele, die in *De finibus* dargelegt werden, kommt die vorliegende Arbeit später wieder zurück. In diesem Kapitel möchte sie den Blick auf die Verwendung und Funktion der Vorbilder im allgemeinen richten und dazu die entsprechenden rhetorischen Theorien des Aristoteles analysieren.

In *De oratore* (3,205) wird ein *exemplum* als eine rhetorische Technik erläutert, die zum Stil (*elocutio*) gehört, obwohl sie für die Redner eine wichtigere Rolle als eine bloße Figur (*figura*) der *elocutio* spielt. Cicero betont stets, daß die Beherrschung und

<sup>208</sup> Im ersten Buch redet Cicero fast die erste Hälfte (§§1-29a) und dann folgt die Torquatusrede (§§29b-72).

<sup>209</sup> Cicero erwähnt immer wieder die Überlegenheit der Rhetorik der Peripatetiker (vgl. 4,5/6, 12).

passende Anwendung der Beispiele zu den notwendigen Grundkenntnissen der Redner, die sich mit Politik befassen, gehören muß (vgl. *de Orat.* 1,201; 2,131; 1,18). Diese Funktion der Beispiele wird folgendermaßen analysiert:

[A] Cicero unterscheidet *Fin.* 2,17 (vgl. 5,10) zwei Sprechweisen zwischen *rhetorice* oder *oratorie* (*rhetorica forensis*: Die Sprechweise der Redner) und *dialectice* (*dialectica*: Die Sprechweise der Philosophen), wobei Cicero auf seine Kritik an Zenon anspielt, der auf dem *forum* auf eine andere Art und Weise gesprochen habe, als er sie in seinen Büchern benutzt habe: *‘Quasi vero’ inquit ‘perpetua oratio rhetorum solum, non etiam philosophorum sit.’ ‘Zenonis est’ inquam ‘hoc Stoici: [...]’*.<sup>210</sup> Somit habe er einen Schnitt zwischen den verschiedenen Arten des Sprechens gemacht (2,17; vgl. 4,7, 72; *Parad.* 5).<sup>211</sup> Er kündigt 2,17 an, daß er von jetzt an mit der *rhetorica philosophorum* reden werde: *Obsequar igitur voluntati tuae dicamque si potero rhetorice, sed hac rhetorica philosophorum, non nostra illa forensi.* Die *rhetorica philosophorum* erwartet als Zuhörer sozusagen die Fachleute der Philosophie und unterscheidet sich von der alltäglichen einfachen Redeweise, die für allgemein ungebildete Bürger auf dem *forum* bestimmt ist. Aber die Redeart der ciceronischen *rhetorica philosophorum* weicht von der traditionellen *rhetorica philosophorum* ab, die z.B. die griechischen Philosophen wie Plato, Aristoteles u.a. in ihren Schriften verwandten. Obwohl Cicero 2,17 ankündigt, daß er mit der *rhetorica philosophorum* reden werde, nimmt er in seiner philosophischen Diskussion immer noch viele Techniken für Gerichtsredner usw. in Anspruch.

Die *rhetorica philosophorum*, die Cicero verwendet, könnte ein Konglomerat von beiden griechischen Redeweisen (*rhetorice* und *dialectice*) sein, da er auch in seinen philosophischen Diskussionen die Technik für Redner verwendet. Zur *rhetorica philosophorum* gehört auch die rhetorische Methode, daß das ethische Ideal, das in der Welt nicht zu verwirklichen ist, d.h. das *summum bonum*, durch die *exempla* plausibel macht, das ein für die Redner unerläßliches Stilmittel ist. Nachdem Cicero gesagt hat, daß er unter Zuhilfenahme einer *rhetorica philosophorum* rede, spricht er weiter, indem er tatsächlich viele verschiedene Beispiele verwendet. Cicero sagt, daß „es einen gebildeten und klugen Mann ausmacht, spekulative und abstrakte Themen klar und einleuchtend darzulegen (3,19)“, was er verwirkliche, wenn er der breiten Masse des Volkes, die in den fachlich-philosophischen Kenntnissen unbewandert sei, das schwer zugängliche Problem des *summum bonum* mittels der *rhetorica philosophorum* auf eine noch anschaulichere Weise darstellt.

---

<sup>210</sup> Hier wird allerdings nur gesagt, daß bei Zeno die Faust der Dialektik, die offene Hand der Rhetorik entspreche. 4,7 wird kritisiert, daß die Stoiker keine Rhetorik beherrschen.

<sup>211</sup> Leonhardt S.111 sieht die Besonderheit der *rhetorica philosophorum* darin, „daß sie die rhetorischen Mittel subtiler verwendet.“

[B] Aristoteles sagt in seiner Schrift *Rhetorica*, „die Beispiele (τὰ παραδείγματα) sind besonders für eine beratende (volksrednerliche) Rede geeignet (*Rh.* 1418a1/2 *δημηγορικώτερα*)“. Die beratende Rede (*Rh.* 1358 b 7 <γένος> *συμβουλευτικόν*) ist nach den *Rhetorica* und nach der Nicomachischen Ethik des Aristoteles die Rede, die die Wahl der Handlung in Betracht zieht. Der Redner der Beratungsrede müsse erfassen, über welcherlei Güter oder Übel er Rat gebe (*Rh.* 1359a30/1). Darüber hinaus seien für die beratende Rede die Argumentationen mit einem Verweis auf die historischen Fakten wirksamer und nützlicher als die Argumentationen, die auf Fabeln verweisen (*Rh.* 1394a6/7).

Das γένος *συμβουλευτικόν* wird von Cicero mit ‚*genus deliberativum*‘<sup>212</sup> übersetzt, wobei jedoch Cicero dieses *genus deliberativum* anders definiert als Aristoteles. Als Ziel des *genus deliberativum* (*Inv.* 2,155-176; *Part.* 89; vgl. *Rep.* 2,51) definiert Cicero die Schlichtung zwischen *utilitas* und *honestas*, aber in der Definition des Aristoteles wird nur *utilitas* (τὸ συμφέρον, *Rh.* 1362a17/18) oder Nutzen und Schaden (τὸ συμφέρον καὶ βλαβερόν, *Rh.* 1358b21/22) behandelt, was genau den Unterschied in den Theorien ausmacht, wobei Cicero seine Originalität durch die *honestas* in der Theorie von *deliberatio*<sup>213</sup> (im Zweck des *genus deliberativum*) erhält. Ciceros Theorie des *ge-*

<sup>212</sup> Als Maßstab der *deliberatio* kommt es nach *De Orat.* 2,333ff., *Part.* 83ff. und *Inv.* 2,157ff. darauf an, ob der Gegenstand 1) *honestum*, 2) *utile*, 3) *necesse* 4) oder *num fieri possit* ist. Dieselbe Klassifikation wird auch bei Aristoteles (*Rh.* 1358b20ff.) angewandt, vgl. Leonhardt (alle folgende) S.57ff.; Theorie und Praxis der *deliberatio* bei Cicero: der Briefwechsel mit Atticus aus dem Jahre 49, *ACD* 31 (1995), S.158-159; Senat und Volk in Ciceros Reden 'De lege agraria', *ACD* 34-35 (1998-1999), S.279-280. Die Diskussion in *De finibus*, die das konstante höchste Gut behandelt, trifft nicht auf 3) und 4) zu, da hier eine bestimmte Zeit oder Situation vorausgesetzt wird. Man kann jedoch vermuten, daß die Struktur des *genus deliberativum* zumindest danach angewandt und beurteilt werden kann, ob das Ziel einer Handlung 1) *honestum* oder 2) *utile* ist.

<sup>213</sup> Der Unterschied der Definition der drei Arten einer Rede zwischen Aristoteles und Cicero liegt in folgendem Punkt: Nach Aristoteles wird der Zweck der drei Arten einer Rede in *genus demonstrativum* — Nutzen und Schaden (*Rh.* 1358b22 τὸ συμφέρον καὶ βλαβερόν), in *genus iudiciale* — Gerechtigkeit und Unrecht (*Rh.* 1358b26 τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἀδίκον) und in *genus deliberativum* — Schönheit und Häßlichkeit (*Rh.* 1358b28 τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρόν) ausgedrückt. Im Gegensatz dazu definiert Cicero das *genus demonstrativum* als Sittlichkeit und Nutzen (*honestum et utile*), das *genus iudiciale* als Recht (*aequum*) und das *genus deliberativum* als *honestum*. Cicero gibt dabei die Definition des Aristoteles nicht wieder und ordnet *honestum* nicht nur ins *genus demonstrativum*, sondern auch ins *genus deliberativum* ein, weil er insbesondere im *genus deliberativum* auf seine politische Einstellung eingeht (*Inv.* 2,156 *in deliberativo autem Aristoteli placet utilitatem, nobis et honestatem et utilitatem, in demonstrativo honestatem*). Darüber hinaus zieht Cicero die Abgrenzungen in dieser Ordnung nicht so streng wie Aristoteles. Zwar hat Cicero in *De inventione*, das er in jungen Jahren verfaßt hatte, seine rhetorische Theorie bis ins kleinste Detail klassifiziert, bezeichnet aber dieses Werk als rhetorisches Schulbuch, wenn er aufgrund seiner Erfahrungen als Redner fast 40 Jahre später *De oratore* verfaßt (vgl. 1,23). Mittlerweile änderten sich seine Ansichten dahingehend, daß man den jeweiligen Umständen entsprechend seine Rede flexibel und nicht immer schablonenhaft halten sollte (vgl. 2,337), weshalb die Grenze zwischen den drei Arten einer Rede zunehmend undeutlich wird (vgl. §333). Die rhetorischen Techniken Ciceros entwickeln sich mit der Zeit und verändern sich zu den brauchbaren Theorien, die er aufgrund seiner Erfahrungen aufstellen konnte (vgl. 1,15).

*nus deliberativum* folgt nicht alleine der peripatetischen Theorie, sondern strebt sowohl nach dem *honestum*, als auch nach dem *utile*.

Leonhardt<sup>214</sup> richtet seinen Blick auf die strukturelle Übereinstimmung des zweiten Buches von *De finibus* und der beratenden Rede, die die Originalität Ciceros beinhaltet. Cicero sagt bei der Vorstellung des *genus deliberativum* in *De oratore* (2,335): *qui ad dignitatem (dignitas bedeutet nach Leonhardt<sup>215</sup> zugleich honestas im Sinne in Philosophie) impellit, maiorum exempla, quae erant vel cum periculo gloriosa, conliget, posteritatis immortalem memoriam augebit, utilitatem ex laude nasci defendet semperque eam cum dignitate esse coniunctam*. Die Aussage paßt genau zu dem Beweisziel des zweiten Buches von *De finibus* und es ist kein Wunder, daß Cicero, der die politische Bühne kennt, aufgrund dieser Struktur des *genus deliberativum* die Diskussion in *De finibus* leitet.

[C] Darüber hinaus bezeichnet Aristoteles ‚Sprache‘ *λόγος*, ‚Charakter‘ *ἦθος* und ‚Pathos‘ *πάθος* als die Überredungsmittel, denen Cicero *docere (probare)*, *conciliare* und *movere* zuerkennt und als wichtigstes Charakteristikum einer gelungenen Rede betrachtet.<sup>216</sup> Der Logos scheint auf den ersten Blick nicht mit diesen Beispielen in Verbindung zu stehen, er besitzt jedoch die *dialectica*, die [A] die *rhetorica philosophorum* und nach *Fin.* 2,18 (vgl. *D.L.* 7,41ff.) das gesamte Wissen umfaßt, um logisch und methodisch diskutieren zu können. Ohne den Logos kann man niemanden überreden, auch wenn man mittels vieler Beispiele philosophische Themen behandelt, weshalb der Logos bei der Verwendung von Beispielen unerlässlich ist.<sup>217</sup>

Weiterhin wird der Begriff des Ethos (*persona*) in der Anwendung bei Cicero — vergleiche hierzu die aristotelische Definition des *ἦθος* (*Rh.* 1356a4-13) — betrachtet, wogegen „die Nachahmung des Charakters und der Lebensführung der genannten Personen bzw. in den Beispielen ohne konkrete Personenbeziehung (*de Orat.* 3,204 *morum ac vitae imitatio vel in personis ver sine illis*)“,<sup>218</sup> in denen es zu einer Verwendung des Ethos kommt, bei Cicero einen Schwerpunkt einnimmt. Nach *de Orat.* 3,204 eignet sich das oben Gesagte vor allem, die Zuhörer zu vereinnahmen, aber oft auch, sie zu rühren (vgl. *Orat.* 138/139).<sup>219</sup> Darüber hinaus ist bei der Verwendung der Vorbilder

---

<sup>214</sup> S.122.

<sup>215</sup> S.58.

<sup>216</sup> *Ar. Rh.* 1356a1ff.; vgl. 1403b10ff.; *de Orat.* 2,114ff., vgl. 128, 310ff.; vgl. *Orat.* 69; *Brut.* 185, 276; *Opt. Gen.* 3ff.; 16 usw.

<sup>217</sup> Ein Berührungspunkt zwischen Rhetorik und Philosophie steckt in der von Cicero *Fin.* 4,10 entdeckten Notwendigkeit der *ratio* für den *orator* (auch vgl. *Off.* 1,94).

<sup>218</sup> Vgl. *Fin.* 4,6.

<sup>219</sup> Weil die Wendung der *persona* Ciceros auf einen gleichen Effekt wie das aristotelische Ethos abzielt, kann man vermuten, sie sei die praktische Anwendung des aristotelischen Ethos. Wenn ein Redner eine dritte Person erwähnt, die einen guten Charakter besitzt, kann er wegen des Verständnisses für den guten Charakter der Person den Eindruck auf seine Zuhörer machen, als ob er selbst auch einen guten Charakter

das Gedächtnis (*memoria*) unerlässlich (vgl. *de Orat.* 1,18), worin Cicero eine Rolle des Ethos in der Technik des Gedächtnisses und außerdem auch in der Fähigkeit sieht, einen abstrakten Gedanken mit Hilfe einer Maske (*persona*) in Beispielen römischer Vorfahren darzustellen, d.h. ihn von den römischen Vorfahren (fiktiv) spielen zu lassen und zu konkretisieren.<sup>220</sup>

In Bezug auf das Pathos analysiert Brinton,<sup>221</sup> daß Cicero es in Betracht ziehe, bei der Verwendung der Beispiele in der Diskussion besonders pathetisch an die Hörer zu appellieren. Cicero nimmt Rücksicht auf die Wirkung des Pathos und verwendet besonders aus diesem Grund so viele *exempla*, die effektiv in dem Hörer Sympathie erwecken und die Aufmerksamkeit des Publikums erregen (*de Orat.* 3,205). Auf diesen Effekt, den Beispiele haben können, geht Aristoteles nicht im Detail ein.<sup>222</sup>

Infolgedessen erfüllen nur die Beispiele im Gespräch Ciceros oder Pisos die unter allen Punkten [A], [B] und [C] genannten Bedingungen und berücksichtigen die wichtige Rolle, die Ethos, dem Pathos und dem Logos einnehmen. Infolge der oben dargestellten Analyse ist Cicero bewußt, daß für die beratende Rede, ob die Sache nun *honestum* oder *utile* ist, das *exemplum* am besten geeignet ist und dem Zweck dient, *honestum* und *utile* in Einklang stehen zu lassen. Die Verwendung der Beispiele in *De finibus* war für Cicero als Methode der Überredung unbedingt notwendig und die wichtigste rhetorische Strategie. Andererseits unterscheidet sich die Beispielverwendung des Torquatus und des Cato deutlich von der des Piso und des Cicero, da die Beispiele des Torquatus und des Cato die Kritik Ciceros an der rhetorischen Praxis der Philosophenschulen und auch z.T. an der Politik reflektieren. In dem folgenden Kapitel wird der Zusammenhang zwischen den rhetorischen Theorien, die in diesem Kapitel bereits betrachtet wurden, und der Praxis der Beispiele eingehend analysiert.

### 3.1.4 Kritik gegenüber dem Epikureer Torquatus

Die Torquatusrede im ersten Buch, die die epikureische Philosophie anhand einiger weniger Beispiele, diskutiert, korrespondieren mit den beiden Reden Ciceros im ersten und zweiten Buch, die unter Zuhilfenahme einer Fülle von Verhaltensmustern vorgeht. Die

---

besitze, und damit seine Rede überzeugend klingen lassen. Dabei könnte diese mittelbare Methode zur Gewinnung der Hörergunst effektiver sein, als wenn der Redner direkt seinen eigenen guten Charakter betonen würde (vgl. *Fin.* 1,52).

<sup>220</sup> Anstelle der Namens werden Personen häufig nur durch eine, oft mit abstrakten Begriffen ausgedrückte, Beschreibung ihres Charakters oder der von ihnen durchgeführten Handlung erwähnt. Durch den Charakter unterscheidet er zwischen Feind und Anhänger. Außerdem bezeichnet er mit zwei oder mehr gegensätzlichen philosophischen Wörtern oder charakteristischen, römischen, moralischen Konzepten den Anhänger und den Gegner, um die gegensätzlichen Standpunkte klarer herauszustellen.

<sup>221</sup> S.176.

<sup>222</sup> Vgl. Brinton S.176.

Behauptung und die Beispiele der beiden Redner stehen dabei miteinander in Übereinstimmung.<sup>223</sup> Die Untersuchung hierüber wird folgendermaßen aufgebaut:

[1] Cicero stellt in einer einleitenden Aussage im ersten Buch fest, daß die epikureische Philosophie ganz und gar nicht zu den berühmten Vorfahren des Dialogpartners Torquatus passe. Torquatus sagt: „Warum sollte ich dann Bedenken haben, (meine Behauptung) auch auf (die Handlungen) unserer beiden Torquati anzuwenden? (1,34 *quid est cur verear, ne ad eam non possim accommodare Torquatos nostros?*)“ und behauptet an dieser Stelle, die epikureische Philosophie sei sehr wohl mit den *exempla maiorum* und den Tugend- und Moralvorstellung der Römer in Übereinstimmung zu bringen. Torquatus betont eigens, daß die römischen Vorfahren um der *voluptas* willen gehandelt hätten. Das belegt Torquatus mit den *exempla* der Torquati. Er behauptet, daß der Grund, warum sie gegenüber ihren eigenen Kindern, also ihren Blutsverwandten, so unerbittlich gewesen seien, nicht die Tugend an sich (*per se*) gewesen sei, sondern daß sie Handlungen auf Nutzen und Gewinn (*utilitates et commoda sua*) ausgerichtet hätten (vgl. §§34/35).

Dagegen widerlegt Cicero diese Behauptung des Torquatus im zweiten Buch mit Hilfe der Anführung der *exempla maiorum* und preist die berühmten Helden und deren Taten nicht im Hinblick auf einen Vorteil (*emolumentum*), sondern nur um des Glanzes der Tugend willen (1,36). Cicero behauptet weiterhin, große Römer haben sich ohne Ausnahme nach der Tugend gerichtet, nicht nach der *voluptas*. Die Taten der Vorfahren seien nicht mit Blick auf den eigenen Nutzen, sondern mit Blick auf den Staat ausgeführt worden (vgl. 2,62). Cicero führt wiederum dasselbe Beispiel der Torquati an, das Cicero und Torquatus bereits im ersten Buch genannt haben, als ob er die Beispielsauslegung des Torquatus zu korrigieren versuchte. Dabei versucht er nun zu widerlegen, daß die Taten der Torquati nicht für sich selbst oder die *voluptas* ausgeführt wurden (§72, 73), sondern daß alles für den Staat geopfert wurde (§60). Er führt Decius und dessen Söhne an, der nicht um der *voluptas* willen, sondern um des Staates willen handelte (§61) und Scipio, dessen Handlung sich nicht nach der *voluptas*, sondern nach der *honestas* richtete (§56). Seine Auffassung, daß keiner der Torquati um der *voluptas*

---

<sup>223</sup> Leonhardt S.91; 98; 105 untersucht die Korrespondenz der philosophischen Themen zwischen der Rede des Torquatus und der Ciceros. Hierbei bemerkt er in dem zweiten Buch von *De finibus* folgendes Gepräge Ciceros, das dem Gerichtsredner zu eigen ist: die Redeform, auf jede einzelne Frage Punkt und Punkt zu antworten (d.h. Rede und Gegenrede); Art und Weise der Disposition des einzelnen Themas über den Epikureismus; die Diskussionsausführung Ciceros, welche die positiven Punkte des Gegners nicht erwähnt und dessen schwächere Punkte pointiert (vgl. S.105). Die letztere Technik benennt Leonhardt interessanterweise ein ‚Täuschungsmanöver‘ oder ‚rhetorische Verschleierungstaktiken‘ (S.127). Diese Taktiken Ciceros enthalten vier Reminiszenzen an dessen Redeverfahren als Gerichtsredner. Neben diesen gerichtsrednerischen Methoden kann man im zweiten Buch von *De finibus* auch die Ähnlichkeit mit dem *genus deliberativum* betrachten. Nach D. Mack (passim) ist es schwer, die Taktiken zwischen Gerichtsrede und politischer Rede genau zu unterscheiden.

willen Strenge gegen seinen Sohn habe walten lassen (1,23, 24), verstärkt Cicero durch das Beispiel des Torquatus selbst, den er daraufhin fragt, ob die Tat des Torquatus wirklich nur aus dem Streben nach *voluptas* stattgefunden habe (2,62). Dabei führt er auch den Vater des Torquatus als Beispiel an (vgl. §62).

[2] Torquatus versucht im ersten Buch folgendes zu beweisen: §41 *summum malum est vivere cum dolore* und *ultimum esse bonorum cum voluptate vivere* (d.h. *summum bonum* ist *voluptas* und *summum malum* ist *dolor*), wobei er allerdings auf das Heranziehen von Beispielen verzichtet. Gegen diese Auslegung der Begriffe erhebt Cicero Einwände, denn weder sei *voluptas* ein *summum bonum*, noch *dolor* ein *summum malum* (2,37, 104, 109; vgl. 2,42). Um Torquatus zu überzeugen, daß die *voluptas* nicht das *summum bonum* sei, führt Cicero Lucilius (§§23/24) und Laelius (§§24/25) auf. Gleichfalls beruft er sich auf Octavius (§93) und Epicurus selbst (§96), der Lehrer des Torquatus, ferner auf Epaminondas und Leonidas (§97), um seine Behauptung zu begründen, der *summus dolor* sei kein *summum malum*.

[3] Torquatus behauptet, daß jede Befreiung von einem Schmerz Lust sei (1,37) und genau diese Ansicht habe auch sein Vater selbst vertreten (§39). Ihm widerspricht Cicero: die Lust sei etwas anderes als die Schmerzlosigkeit (2,9, 16, 18, 20ff., 28<sup>224</sup>), und zitiert Ennius (§§41ff.; vgl. 3,2), Metrodorus, Cn. Octavius, Philoctetes (2,92-95), um zu begründen, daß die Schmerzlosigkeit kein *summum bonum* sein könne (auch vgl. §80 Torquatus selbst).

[4] Torquatus erläutert, daß die *virtus* nicht um ihrer selbst willen erstrebenswert sei, sondern nur weil sie soviel Angenehmes (d.h. die *voluptas*) mit sich bringe (vgl. 1,53, 37). Auch hier führt er kein Beispiel an. Dagegen behauptet Cicero unter Zuhilfenahme des Beispiels des Epicurus selbst (2,99, vgl. 49ff.), daß die *virtus / honestas* um ihrer selbst willen erstrebenswert sei (2,44ff., 50).

Die oben genannten Punkte [1] bis [4] stellen die wichtigsten Ansichten und Beispiele des Torquatus und Ciceros dar, die im ersten und zweiten Buch miteinander korrespondieren. Jene epikureische Philosophie, die von Torquatus vertreten wird, wird von Cicero kategorisch abgelehnt, was aus der oben analysierten Kritik Ciceros ersichtlich wird. Diese Punkte [1] bis [4] sind von vielen Beispielen im zweiten Buch die am meisten typischsten Beispiele, die die epikureische Lehre kritisieren. Torquatus führt in Punkt [1] und [3] die zu seinen Behauptungen passenden Beispiele an. Aber er führt nicht für jeden seiner Punkte Beispiel an. So fehlen Beispiele für die Punkte [2] und [4]. Dies läßt eine etwas nicht ganz geschickte Verwendung der Beispiele von Torquatus er-

---

<sup>224</sup> Nach Gigon hatte das Platon schon *Philebos* 43D-44B geltend gemacht. Vgl. O. Gigon, Ueberlegungen zum Gehalt und zum Text von Ciceros *De finibus*, in: Hrsg. von della Corte, Francesco, *Filologia e forme letterarie* II (1987), Università degli studi di Urbino, S.237.

kennen. Darauf weist Cicero selbst hin (vgl. 2,67ff. *Ut enim nos ex annalium monimentis testes excitamus eos, quorum omnis vita consumpta est in laboribus gloriosis, qui voluptatis nomen audire non possent, sic in vestris disputationibus historia muta est*).

Dies reflektiert ferner die folgende Kritik Ciceros: Cicero fügt seinen vier genannten Kritikpunkten nämlich noch einen weiteren hinzu, indem er den Epikureern vorhält, die *artes* nicht zu beherrschen [1,26 (*Epicurus*) *Disserendi artem nullam habuit*; 2,12]. Als Beispiel hierfür muß 2,12 der römische Diktator und Epikureer Cincinnatus herhalten, an dem der Beweis erbracht wird, daß sich unter den Epikureern keine besonders gelehrten Männer befinden. Sowohl Torquatus als auch Cicero stellen wiederholt fest, daß es den Epikureern — im Hinblick auf die *artes* — besonders an der Redekunst fehlt. Bereits Epicurus verzichtete auf solche *orationis ornamenta*, wie sie bei Platon, Aristoteles und Theophrastus vorkommen (1,14, vgl. auch 13), und er hielt sich zumeist nicht an den allgemeinen Sprachgebrauch (2,30 *loquendi vis*) und war zudem in seinen Erörterungen nicht sehr gewandt (vgl. 3,2 *nec acutissime nec abscondite*; vgl. 2,100/101; 3,40; 4,50 *in primis hebes*). Aus diesen genannten Gründen scheiterte er letztendlich in seiner Darstellung (2,18 *ruit in dicendo*). Hierbei entspricht Ciceros Kritik an der epikureischen Lehre seinem in den Beispielen [A] bis [C] des II. Kapitels verwendeten rhetorischen Stil: [A] Cicero kritisiert Torquatus, daß er eine eigene Sprache spreche, ohne sich im geringsten um die unsrige zu kümmern (2,15 *sed ut ille suo more loquatur, nostrum neglegat*.) Weil Epicurus besonders philosophische Diskussion haßt und die *dialectica* verachtet (2,18; vgl. 1,26; 2,17 *hoc ipsum providens, dialecticas captiones*), beherrscht er keine *rhetorica philosophorum*. [B] Darüber hinaus streben Epikureer nur nach der *voluptas*, d.h. den Bereich des *utile* und ignorieren hierbei das *honestum*, was Cicero wie gewohnt in den obengenannten Beispielen erklärt. Infolge [A] fehlt es der Behauptung des Torquatus am Logos [C], weil Torquatus die Dialektik nicht beherrscht (vgl. 1,22, 63; 2,27, 30; 3,40).

Torquatus zieht teilweise geschickt und schlau seine Vorfahren und auch Epicurus, dessen Lehre er vertritt (vgl. 1,65), in gewissem Sinne heran, wobei er auf den Effekt des Ethos Rücksicht nimmt. Die Kritik Ciceros, daß die Reden des Torquatus — selbst wenn er schlau in seinen Reden argumentiert — diese doch letztendlich inhaltsleer sind (vgl. 1,15), stimmt mit [A] überein, d.h. Torquatus beherrscht nur *rhetorica*<sup>225</sup> und keine *dialectica*. In den Beispielen des Torquatus erscheinen tatsächlich keine wichtigen moralischen Begriffe für den Staat oder die Staatsbürger, weshalb es ihm nicht gelingen kann, die Aufmerksamkeit der Zuhörer auf sich zu ziehen. Daher ver-

---

<sup>225</sup> Wenn man unterstellt, daß Ciceros Kritik am Epikureismus in *De finibus* sich in der Tat indirekt gegen Caesar richtet, wäre diese angeblich rhetorische Fähigkeit des Torquatus überzeugend, weil auch Caesar die Rhetorik gelernt hat.



nachlässigt er die Funktion des Pathos. So kommt es, daß, wie es die obige Analyse verdeutlicht, Torquatus in seiner Sprachfähigkeit hinter Cicero zurücksteht. Dies verdeutlicht allein schon die Anzahl der angeführten Beispiele der beiden Redner, besonders wenn man beachtet, daß sich Torquatus in seinen seltenen Beispielen nur auf seine Vorfahren bezieht (s. 2,34/35, 39). Er nennt noch nicht einmal Beispiele, um die Grundzüge der Theorie des Epicurus, d.h. die *voluptas* sei das *summum bonum* und der *dolor* sei das *summum malum*, darzulegen. Er fordert lediglich dazu auf, sich mögliche Beispiele selbst vorzustellen und sie selbst zu finden, wodurch seine gesamte Beispielverwendung nie richtig passend klingt.

Im Gegenteil zu Torquatus muß bei der Beispielverwendung Ciceros folgendes beachtet werden: Cicero zieht unter seinen zahlreichen römischen Beispielen die Vorfahren des Torquatus, Torquatus selbst, und sogar Epicurus selbst, den Urheber des Epikureismus, den Torquatus vertritt, heran. Cicero stellt nicht nur den bereits von Torquatus als Vorbild herangezogenen eigenen Vater als Beispiel auf geschicktere Weise und auch öfter als Torquatus als Beispiel dar, um eine genau gegenteilige Ansicht zu vertreten, sondern er nennt sogar — nicht als gute, sondern als schlechte Beispiele — einige auf Grund einer *voluptas* berüchtigt gewordenen Römer der früheren Zeit, welche von Torquatus nicht genannt wurden. Hierdurch wird Torquatus gewissermaßen als unfähig dargestellt, da es ihm noch nicht einmal gelingt, Beispiele für die von ihm vertretene Theorie aufzuzeigen. Nicht nur, daß im Gegensatz dazu Cicero sogar Beispiele für andere Lehrmeinungen parat hat, sondern seine angeführten Beispiele untermauern präzise jedes seiner Argumente. Im Vergleich zu Cicero ist die Beispielverwendung des Torquatus weit weniger überzeugend, wodurch der Unterschied zwischen den Beispielen des ersten Buches und des zweiten Buches klar wird.

### 3.1.5 Kritik gegenüber dem Stoiker Cato minor

Im Vergleich zum ersten und zweiten Buch ist hierbei der Zusammenhang zwischen Argument und Beispielverwendung noch komplizierter (vgl. 3,2ff.): Cicero stimmt §10 im Prinzip Cato zu, der *virtus* zur Richtschnur seines Verhaltens macht. Auch Cato, der, wie bereits Torquatus im ersten Buch die Behauptung aufzustellen versucht, die stoische Philosophie sei besonders gut mit dem sogenannten *mos maiorum* der Römer vereinbar (§11), fragt (§37): „wem würde es nicht Freude machen, die Taten, Worte oder Pläne unserer Vorfahren zu studieren, der Scipionen oder des Mannes, den du stets im Munde führst, meines Urgroßvaters, oder der übrigen tapferen und durch jeden Vorzug ausgezeichneten Persönlichkeiten?“ An dieser Stelle erwartet man unwillkürlich Belege dafür, daß sich große Römer, deren *virtus* gerühmt wird, eigentlich wie Stoiker verhal-

ten hätten. Beispielsweise sind die Belege der Vorfahren Catos selbst (wie es Torquatus im ersten Buch bereits getan hat) oder der stoischen römischen Vorfahren wie Scipio, die wegen seiner *virtus* gerühmt wurden, zu erwarten. Dieser Erwartung kommt Cato allerdings nicht nach (vgl. §38). Lediglich §75<sup>226</sup> führt er die folgenden negativen Beispiele an:

*'Quam gravis vero, quam magna, quam constans conficitur persona sapientis! qui, cum ratio docuerit, quod honestum esset id esse solum bonum, semper sit necesse est beatus vereque omnia ista nomina possideat quae irrideri ab imperitis solent. Rectius enim appellabitur rex quam Tarquinius, qui nec se nec suos regere potuit, rectius magister populi (is enim est dictator) quam Sulla, qui triumphum pestiferorum vitiorum, luxuriae avaritiae crudelitatis, magister fuit, rectius dives quam Crassus, qui nisi eguisset numquam Euphraten nulla belli causa transire voluisset.*

An dieser Stelle kommen nur jene Beispiele vor, die sich in den Charakteren des Tarquinius — des Königs, der weder sich selbst noch seine Untertanen beherrschen konnte —, des Sulla — des Repräsentanten der drei zerstörerischen Laster *luxuria, avaritia, crudelitas* — und des Crassus — der infolge seiner Begierden Mißerfolge erleiden mußte — manifestierten. Anhand dieser Personen soll, sozusagen als Gegenstück, der stoische Weise in seiner idealen Gestalt dargestellt werden, der in sich alle Tugenden und Werte vereinigt, eine bei weitem die körperliche Schönheit übersteigende geistige erlangt hat und als einziger ‚frei‘ genannt werden kann, da er weder von jemandes Herrschaft noch von der Herrschaft der eigenen Begierden abhängt. Dieser Mensch ist wahrlich ‚reich‘ zu nennen (§75). Aber Catos Beweisführung verliert ihre Überzeugungskraft, da er nur negative Vorbilder anführt, die lediglich immer nur den Gegensatz zum Weisen darstellen und die somit nicht nachahmenswert sind. Die Negativbeispiele sind hierbei so gewählt, daß sogar jeder Durchschnittsmensch moralisch besser sein kann als diese von Cato genannten Vorfahren. Darüber hinaus zeigen seine Beispiele die Laster, die von den Vorfahren gegen den Staat begangen wurden. Die herausragende Größe der stoischen Weisen kann so nicht aufgezeigt werden. Catos Behauptungen lassen sich durch solche Beispiele nicht beweisen. Dies kritisiert auch Cicero selbst; (4,7 *Ista ipsa, quae tu breviter, regem, dictatorem divitem solum esse sapientem, a te quidem apte ac rotunde; quippe; habes enim a rhetoribus: illorum vero ista ipsa quam exilia de virtutis vi*). Das wirft die Frage auf, warum Cato gerade diese Beispiele benutzt.

Es wird deutlich, woran es den meisten Stoikern mangelt. Sie seien — laut Cice-

---

<sup>226</sup> Auch Strasburger und Wassmann richten ihr Augenmerk insbesondere auf die Beispiele an dieser Stelle, aber mit einer ganz anderen Absicht, als es diese Arbeit macht. Strasburger S.56 hält die drei negativen Beispiele für ‚drei ganz schwere Angriff auf Caesar‘. Weiterhin untersucht Wassmann S.172-182 die drei einzelnen Beispiele ausführlich. Dabei betrachtet er aufgrund einer biographischen Untersuchung diese Beispiele von *rex, dictator* und *dives*, welche geschichtliche Ähnlichkeiten mit Caesar und dessen Übeltaten haben (besonders S.181). Deswegen reflektieren sie ‚den politisch motivierten Angriff gegen Caesar‘ (S.173). Die Wahl des Cato als Sprecher selbst bedeutet schon eine politische Gegnerschaft zu Caesar.

ro — sowohl in ihrem Sprachgebrauch, als auch hinsichtlich ihres Charakters und ihres Benehmens zu ungeschliffen und zu inkonzilient (4,78 *asperiores, duriores et oratione et moribus*). Cicero ahmt in der oben zitierten Passage (4,7) gerade diesen tadelnswerten Stil nach. Der Satz ist abgehackt und ungeschliffen. Cicero erwähnt *Fin.* 4,47 seine Rede *Pro Murena*, in der er §60 ebenfalls die zu strengen Stoiker kritisiert, die generell jede Art von Fehler verurteilen, und bezeichnet sie als *asperior et durior*.<sup>227</sup> Zum Vergleich kann die rhetorische Analyse [A] – [C] im zweiten Kapitel angeführt werden: [A´] Stoiker beherrschen zwar die Dialektik, weil sie dem Logos größte Bedeutung zukommen lassen (3,41), aber es fehlt ihnen an der für gute Redner unabdingbaren Sprechweise (*rhetorica forensis*). Cicero kritisiert, daß die Stoiker die Redeweise in die des Philosophen (in seinen jeweiligen Büchern) und die des Redners (auf dem *forum*) spalten (vgl. 4,22, 23 das Beispiel des Panaetius; vgl. 5,89 Pisos Kritik), weshalb Cato keine *rhetorica philosophorum* beherrsche, um über Philosophie reden zu können. [B´] Darüber hinaus erstreben Stoiker nur das *honestum*, sorgen sich aber nicht um das *utile*. Hierbei erinnert uns an *De oratore* 2,333: „wer zur *dignitas* (= *honestas*) aufrufe, solle die *exempla maiorum* bringen.“ Genau dies tut Cato nicht; er befolgt also nicht die Regeln der Rhetorik im Sinne Ciceros. Außerdem könne man, solange man Mensch sei, nicht allein von der *virtus* leben. Da der Mensch einen Körper besitzt, sei es naturwidrig, daß die Stoiker alles, was den menschlichen Körper anbelangt, ignorieren (vgl. 3,43, 45; 4,26ff., 32, 37, 41; 5,72 in der Pisorede). [C´] Da Cato auf das Ethos keine Rücksicht nimmt, sind die Charaktere der von ihm herangezogenen Personen weder attraktiv noch überzeugend. Die Stoiker werten das Pathos als *perturbatio* ab und sagen, Pathos sei wie Gram, Furcht und Ausschweifung (*aegritudo, formido* und *libido*), die alle *opiniones* und *iudicia levitatis* (Zeichen eines ungefestigten Charakters) sind, von denen der Weise immer frei sein wird (3,35; *Tusc.* 4,11ff.). Auch *Mur.* 61ff. wirft Cicero die Kaltherzigkeit eines stoischen Weisen vor, der das Pathos ablehnt (vgl. *SVF* III 640<sup>228</sup>). Die Stoiker berücksichtigen daher das Pathos der Beispiele nicht.

An dieser Stelle lohnt es sich noch zu analysieren, warum Cato auf die obengenannte besondere Art und Weise seine Beispiele gebraucht: Da er es nicht vermag, passende Beispiele in der Diskussion zu verwenden, klingt seine Diskussion unrealistisch und läßt keine Beziehungen zur Praxis im realen Leben der Menschen zu. Dies spiegelt sich im Mangel an möglichen Nutzenwendungen (*utile*) [B´] und im Mangel an Pathos [C´] wider. Weil jeder Mensch den *sensus* in sich trägt, verhält sich somit der stoische Weise, der sich von dem Pathos befreit, nicht der Realität entsprechend und naturwidrig

<sup>227</sup> Leonhardt untersucht die Wechselbeziehung jedes stoischen Paradoxon zwischen *Pro Murena*, *Paradoxa Stoicorum*, dem dritten Buch und dem vierten Buch *De finibus* (vgl. S.127ff.).

<sup>228</sup> Leonhardt bezeichnet dieses Verhalten des stoischen Weisen mit ‚Erbarmungslosigkeit (S.129)‘ oder ‚Unbarmherzigkeit (S.130)‘.

(vgl. 4,38). Aufgrund seiner Redeweise versteht es niemand, Catos Gedankengang zu folgen (§21; vgl. *Parad.* 4). Die Auffassungen des Stoikers klingen glaubwürdig, aber letztendlich besitzt er nicht die passenden Methoden, diese Gedanken zu vermitteln (4,7). Diese Kritik wird in [A´], wo auf den Mangel der *rhetorica philosophorum* eingegangen wird, reflektiert. Cato sagt, daß es der Natur des Menschen entspreche, daß der Weise den Wunsch habe, sich mit der Politik und der Staatsverwaltung zu beschäftigen (3,68). Dies deckt sich mit der Richtschnur Ciceros. Allerdings ist die Auffassung der Stoiker in der Verwaltung des Staates (in *urbs, forum* und *curia*) nicht zu verwirklichen (4,21, 68). Diese Kritik wird in der Beispielverwendung Catos reflektiert.

Ansonsten nennt Cato die Beispiele fiktiver und erdachter Personen, die von Cicero als *similitudines dissimillimae* (§64) oder *aliud simile dissimile* (§76) bezeichnet werden (auch vgl. §75). Außerdem verwendet Cato nach Meinung Ciceros unangemessene Gleichnisse (§65 *ista similia non sunt, Cato*), woraufhin Cicero selbst passende Vorbilder, wie das des Ti. Gracchus, der den Staat zu festigen gesucht habe, und Drusus, der die Wunden des Staates zu heilen versucht habe, anführt (§65, 66).

Es werden nun sozusagen die Beispiele, die von Cato hätten angeführt werden sollen, von Cicero verwendet, der somit die wegen ihrer *virtus* berühmt gewordenen stoischen Vorfahren anführt, zu denen u.a. Scipio Africanus maior (§22), Panaetius — Freund sowohl des Scipio minor als auch des Laelius (§23) — und P. Scaevola (§77) gehören. Darüber hinaus stellt Cicero einen der Vorfahren Catos selbst, den Stoiker Drusus (§66) als Beispiel hin. Diese gelten als gutes Beispiel für den Staat (*pro patria*, das der Vaterstadt Zutragliche und Staatsfördernde), wobei Cicero passende Beispiele in jedes Argument gegen die Stoa einbettet. Den Schwerpunkt legt seine Kritik auf den in der Stoa herrschenden Mangel an Rhetorik. So hat Cicero im Gegensatz zu Cato im vierten Buch passende Beispiele angeführt, wobei es so scheint, als würde er Catos Rede durch seine Rhetorik ergänzen und dessen Ideal verwirklichen. Am Ende des vierten Buches empfiehlt Cicero Cato, die *tristitia* und *asperitas* der Stoiker zu vermeiden, wie es Panaetius gemacht hat, und weder *acerbitas sententiarum* noch *disserendi spinae* zu billigen, sondern auf der einen Seite *mitior* und auf der anderen *illustrior* zu sein, und schließlich Platon, Aristoteles usw. eifrig und sorgfältig zu behandeln (§79).

Außer dem obengenannten Problem, also dem Mangel der rhetorischen Fähigkeit, verwendet Cato deswegen keine Beispiele der berühmten römischen Vorfahren, weil er als Stoiker im Grunde gar nicht vom Staat spricht: der stoische Weise ist ein Weltbürger. So ist der Gedanke Catos von dem römischen Staat weit entfernt. Deswegen führt Cato kaum römische Beispiele an. Dagegen betont Cicero am Beginn des vierten Buches, daß die Peripatetiker sehr viel über den Staat geschrieben hätten.

Nachdem Cicero auf diese Weise die Stoiker kritisiert hat, wendet er sich im fünften Buch unter Berufung auf dem von Ennius beschriebenen Alcmeo auch gegen die Altakademiker-Peripatetiker (4,62): Dem Kompromiß, außer dem seelisch-geistigen Gut auch körperliche und äußerliche Güter zu schätzen, d.h. außer dem *honestum* auch das *utile* zu bewerten, fehlt es an Konsequenz (§63). Gerade die stoische Konsequenz bietet Cicero im fünften Buch einen Standpunkt (§§79ff.), von dem aus er die Altakademiker und Peripatetiker kritisiert. Hierbei verteidigt er einmal den milden Peripatetiker, ein anderes Mal den harten Stoiker, der nur die *virtus* als *bonum* anerkennt.<sup>229</sup> Er schwankt zwischen den beiden Schulen und bekennt sich dabei für keine und rechnet sich somit keiner Schulmeinung zu (2,80 *nihil adfirmo*, vgl. §118). Er sagt lediglich, daß „weder von Tapferkeit noch von Glück bei irgend jemandem außer dem Weisen in Wahrheit die Rede sein kann (4,22).“ Worin liegt nun seine wahre Absicht bezüglich des *summum bonum*?

Da Ciceros Ansicht nach das *bonum* bei den Peripatetikern zu vieles beinhaltet und Cicero sie im fünften Buch auf diesen Schwachpunkt hinweist (5,12; vgl. *Tusc.* 5,24ff.; *Off.* 3,106; Görler<sup>230</sup>), scheint es, als ob er zu der strengeren Richtung der Stoiker wie zu einem Ideal emporblickt. Der stoische Weise stellt jedoch einen Gott an sich dar<sup>231</sup> und nur er ist in der Lage, das *summum bonum* zu verwirklichen (4,15). Im letzten Beispiel des vierten Buches stellt Cicero §65 die Frage, ob Tiberius Gracchus der Ältere trotzdem nicht weise gewesen sei, obwohl er den Staat zu stützen suchte: „Wer ist das denn schon, oder wann ist man das, wo oder woher?: (*Ti. Gracchus pater*) [...] *stabilire rem publicam studuerit* [...]. *Nec tamen ille erat sapiens (quis enim hoc aut quando aut ubi aut unde?)*“<sup>232</sup> Das Ideal der Stoa könne lediglich Gott erreichen, der keinen Körper besitze (vgl. 2,115; *N.D.* 1,33). Nur wie kann ein Sterblicher diesen Zustand erlangen? Cicero fährt fort: Doch weil er nach Ruhm und Geltung strebte, war er in der Tugend weit vorangekommen (4,65 *sed quia studebat laudi et dignitati, multum in virtute processerat*). Hierbei wird die Beurteilung, was die Essenz in Ciceros Leitgedanken ist, dem Leser überlassen (vgl. 2,118). Als *progressio ad virtutem* (4,66, 67, vgl. 64, 65,

---

<sup>229</sup> Ciceros Ansicht nach ist derjenige, der über alle Fragen nach Art des Aristoteles, Arcesilaos und Carneades im positiven und im negativen Sinne reden (*disputatio in utramque partem*) und mit dem methodischen Verfahren noch die entsprechende rhetorische Erfahrung und Praxis in die Redekunst einbringen kann, ein wahrhaftiger Redner (vgl. *de Orat.* 3,80). Hierbei, so sagt er weiter, solle man die Fähigkeit und die Fertigkeit besitzen, über die *virtus*, das *bonum* und die *utilitas*, die in *De finibus* von Cicero behandelt werden, unter Anwendung eines methodischen Verfahrens zu sprechen (*de Orat.* 3,107). Infolgedessen war ihm diese Untersuchungsmethode, die er selber annehmen sollte, bewußt.

<sup>230</sup> S.80.

<sup>231</sup> *Fin.* 2,115; *Luc.* 134; vgl. *D.L.* 7,117-125.

<sup>232</sup> Vgl. *Luc.* 9; *Ac.* 2,9: feststellen zu können, wer ‚weise‘ ist, scheint ganz besonders ‚dem Weisen‘ vorbehalten zu sein.

21; vgl. auch *Ac.* 20; *Off.* 3,17 usw.),<sup>233</sup> die durch das letzte wichtige Beispiel des vierten Buches dargestellt wird, könnte der Standpunkt Ciceros bezeichnet werden, wenn versucht werden sollte, ihn mit einem Wort auszudrücken.

Die oben betrachteten Beispielverwendungen im III. und IV. Kapitel fußen auf der rhetorischen Eigenart Ciceros im II. Kapitel. Die von Torquatus und Cato angeführten Beispiele erfüllen — im Gegensatz zu den Beispielen, die von Cicero selbst und Piso genannt werden — nicht ganz die von Cicero aufgestellten rhetorischen Bedingungen.

Daraufhin tritt die bereits in I. angeführte Untersuchung erneut zutage: Weil sich das Gemeinwohl erst durch die Verbindung von dem *honestum* und dem *utile* verwirklicht, kann selbstverständlich niemand der Behauptung des Epikureers folgen (vgl. 1,26), da diese lediglich das *utile* in den Vordergrund stellen. Andererseits wird selbst die inhaltlich höchst überzeugende Auffassung der Stoiker sinnlos und unrealisierbar, wenn sie nicht mit der nötigen rhetorischen Ausdrucksfähigkeit geäußert wird und sie damit in der Masse nicht verbreitet wird. So kritisiert Cicero in *De finibus* nicht nur die Philosophie oder die ethischen Lehrmeinungen der Philosophenschulen, sondern auch die von diesen Schulen verwendete Rhetorik und die Verwendung von Beispielen in ihren Reden. Diese Kritik spiegelt sich in seiner eigenen Beispielverwendung in *De finibus* wider.

Die herangezogenen römischen Beispiele bilden das für die philosophische Diskussion über eine *deliberatio* zwischen dem *honestum* und dem *utile* am besten geeignete rhetorische Mittel und gehen somit genau auf das in *De finibus* geschilderte Problem des *summum bonum* ein. Die Beispiele zeichnen sich nicht nur durch ihren an der Praxis ausgerichteten Charakter aus, sondern unterstreichen auch die von Cicero so ve-

---

<sup>233</sup> Zusätzlich soll an dieser Stelle auf das Verhältnis zwischen der skeptischen Haltung und der Beispielverwendung Ciceros näher eingegangen werden. Cicero gilt als einer der skeptischen Akademie Nahestehender, der zwischen Skeptizismus und Dogmatismus schwankt. Wobei es im Skeptizismus zwei wichtige Positionen gibt: 1) Die Altskeptiker, besonders von Pyrrhon von Elis vertreten (er sagt, er wisse überhaupt nichts / *ἔπιποσχῆ* und *ἀπάθεια*, s. *Luc.* 130) und 2) die von Arcesilas, Carneades, Philon von Larissa usw. stammende Position, die zwar ihre eigene Meinung nicht klar bekennt, sie jedoch einigermaßen äußert (vgl. *Luc.* 104ff.; *Ac.* 1,45/46). Cicero hält die Auffassungen der Altskeptiker für naturwidrig und vertritt eher die weniger strenge Haltung der letzteren Gruppe (vgl. *Luc.* 99; *N.D.* 1,12). In *De finibus* führt Cicero unermüdlich Beispiele gegen die Epikureer an, denen er generell nicht zustimmen kann. Gegenüber den Stoikern dagegen, deren Lehre er für plausibel hält und eher billigt, führt er gerade eine ausreichende Zahl passender Beispiele an, um seine eigene Meinung zu vertreten. Es erscheint so, als ob er die Stoa durch seine eigene Rhetorik ergänzt und sie somit zu korrigieren versucht. So kommt es, daß, obwohl seitens Cicero keine eigene Positionserläuterung in *De finibus* erfolgt, sich seine eigene Position doch erahnen läßt, wenn man die von ihm angeführten Beispiele einer Überprüfung unterzieht. Im Gegensatz zu seiner ethischen Theorie, die ohne jegliche Logik zu sein scheint, da er je nach Buch die Lehrmeinung einer anderen Schule unterstützt, ist die Beispielverwendung Ciceros in allen Büchern konsequent, und darin taucht im Zusammenhang der Diskussionen seine eigene Einstellung einigermaßen auf.

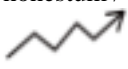
hement geforderte praktische Anwendbarkeit und Wirkung. Mit Hilfe dieser Beispiele in Form einer rhetorischen Technik wird das politische Ideal Ciceros, *pro patria*, in die rein theoretische Schrift eingebettet.

Letztendlich stellt somit der Weise, der in so vielen, so bedeutenden Wissenschaften erfahren ist und sich durch verschiedenste Tugenden auszeichnet (2,112 *sapiens plurimis et gravissimis artibus atque virtutibus instructus et ornatus*; vgl. *Tusc.* 5,28), die Personifizierung und die Identifizierung des idealen Politikers, Philosophen und Redners dar, den in *De oratore* (3,21/22; vgl. *Rep.* 3,5) der Stoiker Crassus vertritt. Weder Crassus, noch Cicero selbst erwähnt irgendwo ausdrücklich, daß er dieses Ideal verkörpere.<sup>234</sup> Aber die ruhmvollen Mühsale (2,67 *labores gloriosi*, 118 *labores*; 5,48, 95; vgl. 2,105 *Suavis laborum est praeteritorum memoria*, 106 Africanus maior dient dort als Beispiel dafür, daß man aufgrund von *labores praeteriti* glücklich sein kann)<sup>235</sup> wären dann nicht vergeblich, wenn sie auf ein Ideal abzielten und man versucht, sich diesem möglichst mit starker Willenskraft zu nähern.<sup>236</sup> Das konsequente Bestreben,

<sup>234</sup> *non enim sum sapiens* (*Luc.* 66; vgl. *Fin.* 1,3). Augustinus spricht aber von Cicero, *sapiens fuit*, und erläutert daraufhin die Meinung Ciceros, daß der Mensch, der nach Weisheit forsche, auch wenn er nicht dazu gelangen könne, sie zu finden, dennoch glücklich sei (*Contra Academicos* 1,7; vgl. *Hort.* Grilli Fr.107).

<sup>235</sup> Zwar versucht auch Cato, dieses Ideal darzustellen, aber dieser Versuch ist wegen seiner undeutlichen Gleichnisverwendung nicht gelungen (vgl. 3,48).

<sup>236</sup> Philippon behauptet, „daß Cicero keine eigene Ansicht entwickelt habe, [...], zum Teil auch daher, da er wie im Leben, so auch in der Theorie zwiespältig ist. Sein Gefühl treibt ihn zu der idealistischen Ansicht der Stoa, sein Verstand zu der wirklichkeitsnäheren des Peripatos“ (*RE* 13 / 2 (1939), S.1141, 22ff.). In gewisser Weise könnte diese Interpretation plausibel sein, aber „[es] ist abwegig, bei ihm selbstständige philosophische Gedanken entdecken zu wollen (a.a.O. S.1181, 40-41)“, „Er ist also im eigentlichsten Sinne ein Eklektiker (a.a.O. S.1181, 63ff.)“ und „so kann man von einer Philosophie Ciceros kaum sprechen [...] (a.a.O. S.1182, 14ff.)“ — dies klingt jedoch nach einer etwas zu übertriebenen Geringschätzung des ciceronischen Werkes. So ist Görlers Interpretation doch überzeugender, in der er bemerkt, daß Cicero zwischen der stoischen und peripatetischen Position schwanke. „Die sicheren <höheren Stufen> sind, — nach Cicero — , nur unter Schwierigkeiten, vielleicht auch gar nicht zu erreichen. [...] Darum muß sich der Mensch weitgehend damit begnügen, kurz vor der höchsten Stufe stehenzubleiben“ (S.89). Diese vorliegende Arbeit interpretiert jedoch — obwohl es kaum Unterschiede zur Deutung Görlers S.203 geben könnte —, das höchste Gut, das Cicero erstrebt, nicht als einen fixen Punkt, sondern als einen Prozeß, der versucht, den auf dem *utile* beruhenden Teil möglichst zu vermindern und in eine strengere Richtung emporzusteigen (Görler erwähnt überhaupt nicht die *progressio ad virtutem*). „Eben dies, daß man alles tut, was in einem liegt, um das Ziel zu erreichen, ist das Höchste und entspricht dem, was wir im Leben das höchste Gut nennen (3,22; 4,60; 5,20)“. Dieser Gedankengang, — der zwar als die stoische Lehre vorgestellt wird —, legt nahe, in enger Verbindung zur Auffassung Ciceros zu stehen. Die *Labores* werden im Beispiel des Africanus (2,106) der *voluptas* gegenübergestellt. Der Mensch, das schwache Dasein, würde ohne die Bemühung (*labores*) um die *virtus* nach der *voluptas* abgleiten (vgl. Görler S.86). Das kann folgendermaßen dargestellt werden (dabei wird teilweise das Schema von Görler S.61 übernommen):

Ideal der Stoiker * <sup>1</sup>	honestum / virtus	nihil bonum nisi virtus
		
Cicero Altakademiker-Peripatetiker	honestum und utile	animus, corpus (corporea, externa), d.h. drei Güterklassen bewerten
Epikureer	utile / voluptas * <sup>2</sup>	ist höchstes Ziel

selbst das Ideal zu verwirklichen zu versuchen, erscheint offensichtlich in den Beispielen in Ciceros *De finibus*.

### 3.1.6 Der *sapiens* als Idealpolitiker Ciceros

Wie wir oben betrachtet haben, ändert Cicero die griechische Lehre selbst nicht, aber die Originalität Ciceros liegt im Arrangement und in der Struktur der Redeweise, wie Cicero im Proömium von *De finibus* äußert (vgl. 1,6). Er erwartet, daß seine Mitmenschen auch seine lateinische Darstellung der philosophischen Lehren lesen, wenn er die verschiedenen Lehren gut darstellt und mehr als eine bloß lateinische Übersetzung und beliebige Doxographie aus dem Griechischen schafft (vgl. §6, 8). Eigentlich sei die lateinische Sprache reicher als die griechische (§10). Da bisher hauptsächlich fast nur die *inculta quaedam et horrida* als lateinische Schriften in Rom verbreitet sind (vgl. §8; *Ac.* 5/6), versucht Cicero einen guten Inhalt mit *verba electa* und *graviter ornatque* auszudrücken.

Wie bezieht sich der Telosgedanke Ciceros auf die römische Politik? Was bedeutet der *sapiens* und das *summum bonum* für Cicero im politischen und gesellschaftlichen Rahmen? Über die Personen in *De finibus* haben ein paar Forscher bereits Forschungen angestellt. Ruch<sup>237</sup> konstatiert, daß fast alle Dialogpartner, die in der Szene auftreten, gleichzeitig eines gewaltsamen Todes gestorben seien. Torquatus sei 46 in Africa ermordet worden, Cato habe im April 46 Selbstmord begangen, und Triarius, der in Pharsalus Pompeius begleitet habe, sei 48 gestorben (vgl. *Brut.* 265<sup>238</sup>). Nur Piso sei eines natürlichen Todes gestorben. Alle diese Personen seien mehr oder weniger die Pompeianer und Varro gehöre nur zu dieser Gruppe, weil er gleichermaßen eine anti-caesarische Haltung angenommen habe. So beziehe sich die Polemik sehr eng auf den philosophischen Dialog. Die Personen, die wegen Caesar gestorben seien, seien gerade

---

\*<sup>1</sup> Die Stoiker bekennen sich dazu, daß das *τέλος nihil bonum nisi virtus* (*μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν*) sei, aber weil sie *corporea aut externa bona* als *ἀδιάφορον/ρα* (3,53 *indifferens*) ansehen und unter diesen etwas Begehrenswertes (vgl. §51 *valetudo, integritas sensuum, doloris vacuitas, gloria, divitiae* usw.) als *προηγμῆνα/ον* (§51, 15 *praeposita*, 20 *sumenda*, 52 *producta*) bezeichnen, kritisiert Cicero die Stoiker, daß sie in der Tat diese Dinge bewerten (4,21, 57, vgl. 73 die Kritik Pisos an den Stoikern). Schließlich will Cicero in *De finibus* die wesentliche Identität zwischen Stoa, Altakademie und Peripatos vertreten (4,15; vgl. 3,41; 5,76; *Tusc.* 4,6; *Luc.* 132). Daher wird das ‚Ideal‘ zu dieser höchsten Stufe der Stoiker hinzugefügt. Übrigens werden *Tusc.* 5,34, 47 die obengenannten Positionen der Stoa und der Akademie auf den Kopf gestellt, wobei in der Akademie die *virtus* überwiege und deshalb Socrates kein *bonum* außer dem *honestum* anerkennen wolle, „da das der *gravitas* des Philosophen nicht würdig sei (vgl. Görlner S.201)“ (vgl. *Fin.* 4,42).

\*<sup>2</sup> Nach Leonhardt S.140ff. unterscheidet Cicero nicht zwischen *utilitas* und *voluptas* (vgl. *Off.* 3,117ff.).

<sup>237</sup> Ruch, Michel, A propos de la chronologie et de la genèse des *Academica* et du *De finibus*, *Eos* 19 (1950).

<sup>238</sup> Auch vgl. *Caes. Civ.* 3,5,92.



die gebildetsten unter den Römern gewesen.<sup>239</sup> Darüber äußert Cicero sich selbst in *Ad Atticum* (13,19,3; vgl. 5). Ruch analysiert, daß die Introduktionen der Dialoge von *De finibus* Ähnlichkeiten von *laudationes funebres* aufweisen.<sup>240</sup> M. R. Wright<sup>241</sup> weist darauf hin, daß Cicero bei seiner Entfaltung der Oikeiosislehre im dritten Buch drei philosophische Politiker in der Person von Cicero, Cato und Brutus als ideale Politiker herausstellt, die schließlich (Cicero und Brutus sind nach der Abfassungszeit von *De finibus* gestorben) bis zu ihrem Tod den Staat geschützt haben, während die Feinde der Republik wie Catilina oder Clodius kritisiert werden, die die Verbindung der Gerechtigkeit, Freundschaft und Humanität zerstört haben, wie es unter einem Tyrannen der Fall ist.<sup>242</sup> Diese Analysen von Ruch sind überzeugend. Cicero lobt allerdings nicht nur im Proömium der Dialoge die Dialogteilnehmer wie Cato (3,1ff., 5, 7) und auch dessen Verwandte (§8), seine politischen Freunde wie Hortensius (1,2), Catulus (§2; vgl. *Att.* 13,32,3), Lucullus (3,8; vgl. *Att.* 13,32,3), Atticus (5,1), die in den letzten Schriften als Dialogpartner auftraten, und dem, welchem diese Schrift gewidmet war, Brutus (1,1, 8; *Att.* 13,12,3), sondern auch außerhalb des Proömiums lobt er die Vorfahren der oben genannten Dialogteilnehmer wie die Torquati (2,62, 72; vgl. *Att.* 13,32,3 ‘*Torquatus*’) als indirektes Beispiel, das Cicero bei der Niederschlagung der Verschwörung Catilinas half, und Cato als *studiosissimus philosophiae, iustissimus vir, optimus iudex, religiosissimus testis* (4,61).

Während *De finibus* von den letzten Schriften, also den *Paradoxa Stoicorum*, dem *Hortensius* und dem *Catulus* so beeinflusst ist, führt Cicero in einer vielfältigeren Weise und in größerer Zahl *exempla* an, als er dies in den letzteren Schriften getan hat. Er betont wiederholt die Wichtigkeit der *exempla* (vgl. 5,6, 51ff.). Darüber hinaus kommen besonders viele *exempla* für das Motiv *pro patria mori* vor. Da alle Dialogteilnehmer außer Cicero kurz vor *De finibus* gestorben waren, scheinen so viele *exempla* für das Motiv *pro patria mori* besonders aus dem Grund angeführt zu werden, um ihre hochgesinnten Handlungen zu loben, in welchen sie für den Staat ihr Leben einsetzten. Allerdings verwenden nur Cicero und Piso solche *exempla* auf richtige Weise. Torquatus kann sie dagegen für seine Zwecke nur verwenden, indem er sie stark zurechtbiegt. Cato nennt sogar überhaupt keine guten und überzeugenden *exempla*. Die Zielsetzung der Schrift wird im fünften Buch erwähnt. Wenn man das *summum bonum* nicht kennt, kennt man auch die *vivendi ratio* nicht und irrt. Daher versucht Cicero zu klären, was das höchste Gut und was das schlechteste Übel ist, um schließlich den Lebensweg und

---

<sup>239</sup> S.22.

<sup>240</sup> a.a.O. S.25,

<sup>241</sup> M. R. Wright, Cicero on Self-Love and Love of Humanity in *De Finibus* 3, in: Hrsg. v. J. G. F. Powell, *Cicero the Philosopher*, Oxford 1995, vgl. S.193.

<sup>242</sup> Vgl. S.192.

die Gestalt aller pflichtgemäßen Handlungen darzulegen und zu formulieren (5,15/16 *vitalae via conformatioque omnium officiorum* in der Pisorede). Cicero sagt, daß das *honestum*, das um seiner selbst willen erstrebenswert sei, durch die Beispiele einzelner Vorfahren leichter zu verstehen sei (vgl. 2,45<sup>243</sup>). Auf diese Weise behandelt Cicero in *De finibus* besonders viele *exempla*, um zu erklären, was *honestum* und *summum bonum* ist. Aufgrund dieser von Cicero gewählten Darstellungsweise kann man darauf schließen, daß die damaligen Bürger Roms falsche Auffassungen vom *summum bonum* hatten und falsche Objekte für das *summum bonum* gehalten hatten. Es ist damit zu erwarten, daß Cicero in seiner Schrift Kritik an diesen Auffassungen zum Ausdruck bringt.

### **3.1.7 Die Kritik an den Beispielen der stoischen Weisen und die stoischen Paradoxa vor allem von *omnia peccata paria* (bes. im III., IV. und V. Buch)**

#### **3.1.7.1 Das dritte Buch**

Die politische Kritik, die sich im dritten Buch findet, spiegelt sich besonders in den unpassenden Beispielen wider, die Cato 3,75 genannt hat, um das Bild des stoischen Weisen darzustellen. Dabei werden, wie wir bereits gesehen haben, nur die verdorbenen und staatsschädigenden Politiker wie Crassus (Dives) angeführt, deren Verhalten und Handlungsweisen in der Diskussion der ersten beiden Bücher geschildert worden sind. Cato nennt überhaupt keine vorbildhafte Person, um den stoischen Weisen darzustellen.

Diese merkwürdige Erscheinung zeigt, daß zwar im dritten Buch durch Cato eine ideale Welt (d.h. die Welt der stoischen Weisen als Weltbürger) theoretisch erklärt wird, es für diesen idealen Staat aber keinen passenden, guten Politiker als Beispiel in der gegenwärtigen politischen Welt gibt. Cato im dritten Buch spricht nämlich deswegen nicht über den Staat, weil er als Stoiker mehr an das Weltbürgertum denkt. Das bedeutet, daß man als Stoiker zwar sehr wohl eine Verpflichtung für die Mitmenschen hat und insofern sich auch für den Staat einsetzen muß; aber eine spezifische Bedeutung gerade eines Staates, z.B. des römischen, gibt es nicht; der Staat ist gewissermaßen nur eine Unterorganisationsform der Welt, ein Mikrokosmos und das Denken richtet sich primär auf die Welt als Ganze. Daher läßt Cicero sicherlich absichtlich Cato keinen passenden Vorfahren, der das Idealbild des stoischen Weisen verkörpert, als Beispiel anführen. Cicero spielt durch die merkwürdige Beispielverwendung Catos darauf an, daß

---

<sup>243</sup> 2,45 *'Honestum igitur id intellegimus, quod tale est ut detracta omni utilitate sine ullis praemiis fructibusve per se ipsum possit iure laudari. Quod quale sit non tam definitione qua sum usus intellegi potest, quamquam aliquantum potest, quam communi omnium iudicio et optimi cuiusque studiis atque factis, qui permulta ob eam unam causam faciunt quia decet, quia rectum, quia honestum est, etsi nullum consecutum emolumentum vident.*

solche schlechten Politiker glauben, weise zu sein,<sup>244</sup> die Staatslenkung verwalten und kommandieren. Besonders aus den Beispielspersonen, die Cato als stoische Weise angeführt hat, kann man die Typen von Politikern erkennen, die Cicero besonders kritisieren möchte; *rex* (Tarquinius), *magister populi*, d.h. *dictator* (Sulla) und *trium pestiferorum vitiorum, luxuriae avaritiae crudelitatis, magister* (Crassus Dives). Hierbei würden *rex* und *dictator* auf Caesar anspielen. Besonders das Wort *magister populi* formuliert Cicero in *dictator* um. Caesar mißbraucht die Popularen als Anhängerschaft für seine Alleinherrschaft. Dieser Politikertyp gehört zu den ‚aktiven‘ agitatorischen und lasterhaften Politikern, die im zweiten Buch durch die Erörterung der *iustitia* als ‚*non solum callidus, verum etiam praepotens*‘ (2,57) und als ungerechte Menschen kritisiert worden sind. Obwohl dieser Typ der Hauptschuldige am Untergang des römischen Staates ist, ist er so mächtig, daß Cicero nicht mit offenem Visier gegen ihn kämpfen kann. Daher wird die direkte namentliche Nennung hier vorsichtig vermieden. Der letztere Typ spielt auf die Politiker an, die den *dictator*, der die Stellung des *consul* innehat (vgl. *Att.* 7,9,3; 7,4,2/3), und andere mächtige Menschen (wie Pompeius, der die militärische Stärke, *Att.* 7,9,3 *exercitus*, besitzt und dem *dictator* helfen kann) unterstützen oder wegen der *externa bona*, die von ihm gegeben werden, auf Seite des *dictator* stehen. Daher wird hier der Name, Crassus (Dives) als Vertreter dieses Typs deutlich benannt. Die Kritik richtet sich an alle derartigen Politiker in der Gegenwart.

Cicero wollte die Aufmerksamkeit der Leser durch die Merkwürdigkeit der Beispielführung wahrscheinlich auf die Stelle 3,75 ziehen und wollte, daß sich die Leser die Frage stellen, warum Cato überhaupt nur an einer Stelle drei Beispiele anführt und diese Beispiele zudem noch derartige sind, die zur Exemplifizierung seiner philosophischen Theorie und damit dem Kontext unangemessen sind. Die Personen seiner Beispiele sind nämlich Politiker, die dem Staat nur Schaden zugefügt haben. Es läßt sich unschwer erkennen, daß Cicero an dieser Stelle implizit seine gegenwärtigen politischen Feinde kritisiert. Aus diesem Grund läßt Cicero Cato diese unangemessenen Beispiele wahrscheinlich bewußt anführen. An anderen Stellen außer 3,75 führt Cato immer wieder nicht konkrete Gleichnisse an, um seine Behauptung zu belegen. Cicero schildert diese Beispiele in 3,75 offensichtlich mit besonderem Nachdruck, an dem sich der Einwand Ciceros ersehen läßt, daß genau die politischen Feinde, auf die in 3,75 nicht durch die rhetorisch ungeübte, sondern eher durch ungeeignete Beispielverwendung Catos verwiesen wird, die von Cato geschilderte ideale politische Welt zerstören oder ihrer

---

<sup>244</sup> Beispielsweise die Vergötterung Caesars usw., vgl. *Att.* 12,45,2; 12,48,1; 13,28,3. Über dies Thema gibt es zahlreiche Untersuchungen: Weinstock, Stephan, *Divus Julius*, Oxford 1971; Gesche, Helga, *Die Vergottung Caesars*, Kallmünz 1968; Taylor, Lily Ross, *The Divinity of the Roman Emperor*, Middletown 1931; M. Clauss, *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, Stuttgart 1999; E. Kornemann, Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte, S.96 (Caesar / Vergottung), *Klio* 1 (1901).

Verwirklichung im Wege stehen. In der Gegenwart bleiben in Rom nur diese Pseudoweisen, die mit dem wahren Weisen verwechselt werden und sich so geben, als ob sie selbst die wahren Weisen wären. Solche Politiker werden in den negativen *exempla* der Cicerorede im zweiten Buch bei der Gegenrede Ciceros gegen den Epikureismus, und in der Pisorede ausführlich dargestellt. Eigentlich müssen an dieser Stelle Beispiele des idealen stoischen Weisen für das Motiv *pro patria mori* wie Regulus usw. auftreten. In der Tat nennt Cicero solche Beispiele in *De officiis*, wo neben Regulus auch der legendäre Socrates und als mythisches *exemplum* Hercules zur Exemplifizierung der stoischen Kosmologie als Beispiel genannt werden.

Bezüglich dieser Stelle (3,75) ist T. E. Kinsey<sup>245</sup> zu dem Schluß gekommen, daß man nicht diesen Satz (*Sulla qui trium pestiferorum vitiorum, luxuriae avaritiae crudelitatis*,) ‚*magister fuit*‘, sondern eher ‚*non magister fuit*‘ lesen sollte, da dieser Satz inhaltlich nicht stimmt (d.h., nicht Sulla sei der Herrscher über diese *vitia*, sondern diese *vitia* seien Herrscher über Sulla). Seine Bemerkung hat etwas für sich, aber Cicero läßt Cato absichtlich an dieser Stelle diese unlogischen Beispiele anführen, daher könnte doch der originelle Satz ‚*magister fuit*‘ korrekt sein. Ich würde hier eher ‚das Muster dieser *vitia*‘ übersetzen. Cicero wollte hier einfach drei absolut unvorbildhafte Personen als Beispiele hinstellen.

### 3.1.7.2 Das vierte Buch (*omnia peccata paria*)

Die politischen Gedanken, die in Ciceros und Pisos Dialog erscheinen, lauten meistens nur, daß Peripatetiker und Akademiker vieles über den Staat, die Gesetze, die *mores*, die Rhetorik usw. geschrieben haben.<sup>246</sup> Das führt auch Cicero selbst aus (z.B. mit seinen Schriften wie *De legibus*, *De re publica*, *De amicitia*, *De senectute* u.a.). Diese Stellen implizieren, daß es eben keine stoischen Schriften über Politik gab und daß Ciceros dies vermißt. Weder Cicero noch Piso gehen inhaltlich ausführlich auf politische Themen ein. Sonst erscheinen also politische Fragestellungen fast nur in der Wiederholung der Oikeiosislehre im dritten Buch, wobei im vierten Buch einige neue Ansichten gegenüber den Behandlungen der Oikeiosislehre in den vorherigen Büchern hinzugefügt werden. Aber wie wir bisher gesehen haben, behandelt Cicero die aktuellen politischen Themen nicht explizit. Im Folgenden wird diese Arbeit versuchen, die politische Absicht Ciceros aufzuspüren, die sich hinter der Behandlung der philosophischen Argumente verbirgt.

---

<sup>245</sup> S.96.

<sup>246</sup> In der Cicerorede: 4,3, 5, 6, 61; in der Pisorede: 5,7, 11. Cicero denkt dabei, sie sollten ihre politische Idee in die Tat umsetzen, aber sie haben das nicht gemacht.

Wie Cicero 4,1 die Reden in dieser Schrift mit Gerichtsreden vergleicht, läßt darauf schließen, daß für Cicero die Redeweise Catos nicht überzeugend ist. Ciceros Behauptung diesbezüglich ist, daß die Redeweise Catos vor der Öffentlichkeit nicht anwendbar ist. Besonders auffallend im vierten Buch ist die Diskussion um die stoische These, *omnia peccata paria (esse)*(§§21ff., 63-79). Leonhardt<sup>247</sup> beschäftigt sich besonders mit dem Thema der stoischen Paradoxa in den Schriften Ciceros und stellt dabei seine Ergebnisse in Übersichtstabellen sehr deutlich dar. Wie diese Tabellen explizit erkennen lassen, wird im dritten und vierten Buch das Paradoxa von *omnia peccata paria* am häufigsten debattiert und besonders im vierten Buch scharf kritisiert. Leonhardt untersucht dabei,<sup>248</sup> wie ‚weltfern, überstreng‘ Catos Charakter und wie ‚erbamungslos und unmenschlich‘ die stoischen Weisen dargestellt werden. Wie Leonhardt bemerkt, ist die These *omnia peccata paria* von allen stoischen Paradoxa ‚am leichtesten angreifbar‘.<sup>249</sup> Das bemerkt sogar auch Cato selbst.<sup>250</sup> Andere Thesen, insbesondere Parad. I und II (in den *Paradoxa Stoicorum*), sind ‚gar nicht mehr so paradox, sondern großartig‘.<sup>251</sup> Wie Leonhardt analysiert, greift Cicero vermittels seines Manövers als Orator nur das Paradoxon des *omnia peccata paria*, den Schwachpunkt der stoischen Lehre, an und erwähnt alle anderen überzeugenden Paradoxa kaum. Auch die merkwürdigen Beispiele in 3,75, die Cato genannt hat, werden im vierten Buch (§7<sup>252</sup>) von Cicero kritisiert. Dabei verweist die Kritik Ciceros vor allem darauf, daß die Stoiker ihre philosophische Lehre nur ‚Punkt für Punkt abhandeln‘.<sup>253</sup> Diese Kritik Ciceros spielt darauf an, daß die Stoiker arm an Überzeugungskraft sind. Zwar sei diese stoische Methode der philosophischen Abhandlung korrekt, aber sie sei so spitzfindig und pedantisch, daß die Rede der Stoiker für die Öffentlichkeit unverständlich sei. So gibt die oben bereits erwähnte These den Inhalt der Folgerung wieder, die Leonhardt gezogen hat.

Aufgrund des aufschlußreichen Ergebnisses Leonhardts wird sich die vorliegende Arbeit folgendermaßen die politische Auffassung Ciceros erschließen: Vermittels der These des *omnia peccata paria*, die jeder für kurios hält, tadelt Cicero in der Tat seine politischen Feinde. Leonhardt betrachtet bei der Behandlung Ciceros des *omnia peccata paria* eine Verbindung zwischen Philosophie und Rhetorik. Ich werde des weiteren in

---

<sup>247</sup> s. S.128 und 133.

<sup>248</sup> s. 126ff.

<sup>249</sup> S.132.

<sup>250</sup> Vgl. S.130-131; *Fin.* 3,48.

<sup>251</sup> S.131.

<sup>252</sup> 4,7 *Ista ipsa quae tu breviter, regem dictatorem divitem solum esse sapientem, a te quidem apte ac rotunde; quippe; habes enim a rhetoribus: illorum vero ista ipsa quam exilia de virtutis vi, quam tantam volunt esse ut beatum per se efficere possit! Pungunt enim quasi aculeis interrogatiunculis angustis, quibus etiam qui assentiuntur nihil commutantur animo et idem abeunt qui venerant. Res enim fortasse verae, certe graves, non ita tractantur ut debent, sed aliquanto minutius.*

<sup>253</sup> Vgl. S.133.

diesem Kapitel auch auf ihre Synthese mit der Politik hinweisen.

Zuerst handelt es sich um die Beispiele, die Cicero bei der Widerlegung des *omnia peccata paria* im vierten Buch anführt. Cicero nennt an drei Orten (4,21ff., 55ff., 63ff.) Beispiele, um die stoische These *omnia peccata paria* zu widerlegen. Cicero zieht §§65/66 die zwei extremen Beispiele als vorbildhafte Beispiele, die Cato nennen sollte, heran (diese Beispiele sind schon oben im IV. Kapitel als die wichtigsten Beispiele, die Cicero nennt, vorgestellt worden) — Ti. Gracchus, der den Staat zu festigen versuchte, und dessen Sohn Tiberius, der versuchte, ihn umzustürzen (§65): Die Wunden, die Drusus, der Großvater des Torquatus, dem Staate zufügte, heilte Gaius Gracchus (§66). Hierbei werden die Staatsschützer mit den Staatsfeinden verglichen. Warum äußert Cicero aber wiederholt und nachdrücklich Kritik am Paradoxon des *omnia peccata paria*? Es gibt einen anderen Grund neben dem, den Leonhardt angeführt hat (d.h. die Technik Ciceros als Gerichtsredner).

Cicero kritisiert §63 einen Aspekt des *omnia peccata paria*: *qui sapientes non sint omnes aequae esse miseros* (das kann laut Leonhardt nach *Fin.* 4,66 für den Untertitel des Paradoxons des *omnia peccata paria* gelten).<sup>254</sup> Wie auch die obigen Beispiele deutlich zeigen, muß man dieser These zufolge Staatsfreunde und Staatsfeinde vermischen. Das stoische Paradoxon identifiziert die Handlung für den Staat und die gegen ihn. Bei der Behandlung des *omnia peccata paria* geht es immer wieder um die Frage der *virtus*. Durch die obigen Beispiele (s. §§65/66) verweist Cicero besonders auf die *progressio ad virtutem*. Daraus ist es zu entnehmen, daß die *virtutes* (hier verwendet Cicero allerdings immer die Singularform *virtus*) die Handlungen sind, den Staat zu schützen, und die *vitia* die, welche ihm zu schaden. Darüber hinaus behandelt Cicero auch §§68ff. das Thema, *vitia non esse omnium paria*, und auch aus dieser Stelle ist es zu erschließen, daß das *summum malum* für Cicero mit der Handlung, den Staat zu vernichten, gleichbedeutend ist. Cicero behauptet (§68):

*‘Quae est igitur causa istarum angustiarum? Gloriosa ostentatio in constituendo summo bono. cum enim quod honestum sit id solum bonum esse confirmatur, tollitur cura valitudinis, diligentia rei familiaris, administratio rei publicae, ordo gerendorum negotiorum, officia vitae, ipsum denique illud honestum, in quo uno vultis esse omnia, deserendum est; [...]’*

Hier appelliert Cicero, daß nach der stoischen Lehre nur eine Handlung, die dem *honestum* folgt, den Staat schützen und sichern könne, daß dies aber zugleich auch nicht realistisch sei. Wenn man das Ideal des Stoischen Weisen voraussetzt, dann kann es keine Politik mehr geben, da die realen Politiker notwendigerweise nicht weise sind und dann

---

<sup>254</sup> Leonhardt S.132 bemerkt, daß dieser Untertitel in der Catorede (auch in den *Paradoxa Stoicorum*) nicht erwähnt werde.

nach stoischer Theorie kein Unterschied mehr zwischen z.B. Cato maior (als einem guten Politiker) und Caesar vorhanden ist.

4,74 *'Nam ex eisdem verborum praestigiis et regna nata vobis sunt et imperia et divitiae, et tantae quidem, ut omnia, quae ubique sint, sapientis esse dicatis. Solum praeterea formosum, solum liberum, solum civem, < s t u l t o s > omnia contraria, quos etiam i n s a n o s esse vultis. haec παράδοξα illi, nos admirabilia dicamus. Quid autem habent admirationis, cum prope accesseris? Conferam tecum quam cuique verbo rem subicias: nulla erit controversia. Omnia peccata paria dicitis.*

Hier kritisiert Cicero die Politiker, die aufgrund ihrer Redekunst das Steuer des Staates fest in der Hand haben, und Macht und Geldmittel ergreifen. Sie geben sich als wahre Staatslenker, d.h. wie ein *sapiens*, aus: Vgl. *Parad.* V, bes. §36 *Et ,sumus', inquam, ,civitatis principes.'* *Vos vero ne conservorum quidem vestrorum principes estis.* Die Politiker hingegen, die nicht auf ihrer Seite stehen, betrachten sie wie *exules* (diese *stulti* und *insani* werden in *Parad.* IV mit *exul'es* angesprochen, vgl. *Parad.* 32 nicht ich selbst, sondern du bist *exul*; vgl. *Fin.* 2,76 *At vero illa quae Peripatetici, quae Stoici dicunt, semper tibi in ore sunt in iudiciis, in senatu. Officium, aequitatem, dignitatem, fidem, recta, honesta, digna imperio, digna populo Romano, omnia pericula pro re publica, mori pro patria, haec cum loqueris, nos barones stupemus, tu videlicet tecum ipse rides.*) Ciceros Behauptung ist folgende: Genau die Politiker, die nach den *externa bona* streben oder schon diese *externa bona* besitzen, sind verrückt. Daher mahnt er zum *officium*: 4,76 *Ergo in gubernando nihil, in officio plurimum interest quo in genere peccetur.* Wie im *Lucullus* gesehen werden konnte, wird man hierbei die Möglichkeit nicht ausschließen, daß das *officium* die politische Bedeutung (z.B. Einberufung zur *contio*) impliziert. Cicero appelliert, sich das *officium* gut zu überlegen, wem man die Pflicht erfüllen soll und wenn nicht die falschen Personen sie ausführen sollen. In der Gegenwart sind alle Moralmaßstäbe umgekehrt worden (§71): [...] *ad virtutes et ad vitia nihil interesse.* Gerade auf den Punkt versucht Cicero in *De finibus* hinzuweisen. Nun ist die Kritik Ciceros durch *omnia peccata paria* offenbart worden (§78): *posse [...] duas contrarias sententias optinere.* Besonders der Unterschied zwischen den Handlungen für Staat und gegen den Staat ist nicht klar. Dabei erinnert Cicero daran, Tyrannen und Staatsschützer nicht zu vermischen.

Die obengenannte Kritik §21, der stoische Gedanke, den Cato erläutert, könne auf dem *forum* keinen Zutritt finden — rührt daher, daß, obwohl Cato die *virtus* in den Vordergrund stellt, wegen der extremen Strenge die Gefahr besteht, nicht durchschauen zu können, wer Staatsfeind oder Staatsfreund ist. Das stoische Paradoxon muß die gemeinnützige, tugendhafte und gute Politik, welche die Stoiker entwickeln, eher zerstören.

Auf diese Weise tut Cicero so, als ob er im dritten Buch die ungewandte Rede-

weise Catos und im vierten Buch das stoische realitätsfremde, inakzeptable und nicht überzeugende Paradoxon scharf kritisiert hätte. Aber in der Tat richtet er die sorgfältig nuancierte Kritik an die mächtigsten Politiker, insbesondere an den Tyrann und an populäre Staatsfeinde, gegen die er damals die Kritik nicht offen vorbringen konnte,<sup>255</sup> und an die von ihnen zu verantwortende, gegenwärtige schlechte Situation des Staates. Diese Diskussion in *De finibus* bezweckt, die verdorbenen Politiker, die in Wirklichkeit das Steuer der Staatspolitik fest in der Hand haben, ins richtige Licht zu rücken, und zu klären, was die *virtus* ist und in welcher Handlung sie liegt, und schließlich seine Mitmenschen dazu zu bewegen, sich von den *voluptates* weg den tugendhaften Handlungen zuzuwenden und die *virtus* anzustreben.

### 3.1.7.3 Das fünfte Buch — Cicero als *sapiens*

Neben dem vierten Buch wird auch im fünften Buch als politisches Thema eigentlich nur erwähnt, daß die Peripatetiker viel über den Staat, die Politik, die Rhetorik usw. verfaßt haben (5,7, 10, 11). Aber aus den scheinbar rein philosophischen Diskussionen wird auch die politische Auffassung Ciceros ersichtlich. Im fünften Buch wird hinsichtlich der Politik fast nur das Bild eines idealen Politikers durch die Beschreibung dargestellt, die gerade an Cicero selbst erinnert: Piso beschreibt, wie tief sich die Peripatetiker der *cognitio et scientia* (5,48) und der *sapientia* (§49) hingegeben hatten (s. §73). Piso berichtet (§53): *itaque multi cum in potestate essent hostium aut tyrannorum, multi in custodia, multi in exilio dolorem suum doctrinae studiis levaverunt*. Das belegt Piso mit dem Beispiel des Demetrius (§54): *Princeps huius civitatis Phalereus Demetrius cum patria pulsus esset iniuria, [...], multa praeclara in illo calamitoso otio scripsit* — schildert das Beispiel nicht genau die gegenwärtige Situation Ciceros? Piso fährt fort (§57): *Itaque ut quisque optime natus institutusque est, esse omnino nolit in vita si gerendis negotiis orbatus possit paratissimis vesci voluptatibus. Nam aut privatim aliquid gerere malunt aut, qui altiore animo sunt, capessunt rem publicam honoribus imperiisque adipiscendis, aut totos se ad studia doctrinae conferunt*. Auch dies zeigt die gegenwärtige Situation Ciceros an, der sich mit der Philosophie beschäftigt, da er politisch nicht wirksam werden kann. Piso betont diesen *labor* (§57) und behauptet, *nos ad agendum esse natos* (§58). Ich resümiere seine Definition der *honestas* in drei Punkten: 1. Philosophie, 2. Politik und 3. *virtutes*, wie z.B. die vier Kardinaltugenden und andere Tugenden, und die *actiones virtutibus congruentes* (vgl. §58<sup>256</sup>). Mit dem großen *labor*

<sup>255</sup> Über die heikle Beziehung mit Caesar, vgl. *Att.* 13,27,1; 13,28,2; auch 7,1,7 im Jahre 50, welches die dramatische Zeit des ersten und zweiten Buches ist.

<sup>256</sup> 1. *rerum caelestium*, die von der *natura* entstammenden, die uns unbekannt und von *ratio* erklärbar sind. 2. *rerum publicarum administratio aut administrandi scientia*. 3. *honestas* (5,58).



übt Cicero alle diese drei *honestas*-Handlungen in dieser Schrift aus. Eben diese Tätigkeiten (*actiones*) vermißt Cicero bei den Stoikern (vgl. 4,36, 68). Piso lehrt dagegen wahre *honoris* und *admiratio* (5,60): *Itaque omnis honoris, omnis admiratio, omne studium ad virtutem et ad eas actiones quae virtuti sunt consentaneae refertur, eaque omnia quae aut ita in animis sunt aut ita geruntur uno nomine honestas dicuntur*. Auch wiederholt Piso, daß der Begriff der *caritas* das Verbindungsmittel der *societas* (vgl. 5,65, 66) sei. In der gegenwärtigen Gesellschaft reißen nun aber falsche *honoris*, *admiratio* und *caritas* ein: wie die *gloria, quae habet speciem honestatis et similitudinem* und die *eius (honestatis) adumbrata opinio* (§69). Cicero läßt Piso bewußt die Dinge, die in der gegenwärtigen Politik nicht richtig und auf rechte Weise gebraucht werden, unter die *virtutes* rechnen. Diese Dinge werden als die *externa bona* durch das zweite Buch immer wieder kritisch behandelt. Cicero bemüht sich folglich durch seine Schrift zwischen der wahren und der falschen *honestas* deutlich zu unterscheiden. Daneben wird auch die *fortuna* erwähnt (§71): *qui omnis motus fortunae mutationesque rerum et temporum levissimas et inbecillos fore intellegant, si in virtutis certamen venerint*. Cicero verwendet öfter das Wort *fortuna*, um seine gegenwärtige politische Situation, die von dem Diktator verursacht worden ist, auszudrücken. Symbolisiert hierbei die *fortuna* Caesar und die *virtus* Cicero selbst? §§62ff. werden viele Beispiele für *pro patria* und *pro patria mori* genannt, die nicht die *utilitates suae*, sondern die *honestas* zur Richtschnur ihres Verhaltens machten. Es scheint, daß Cicero Piso damit seine gegenwärtige Situation exemplifizieren läßt.

Ein weiteres stoisches Paradoxon, *sapientis omnis esse semper beatus* (§77), spricht Cicero hier an. Cicero fragt hier nur, was konsequent gesagt werde und was mit sich selbst im Widerspruch stehe. (§79,<sup>257</sup> vgl. 83) Er greift im fünften Buch die stoischen Paradoxa nicht so vehement wie im vierten Buch an. Hier geht es nämlich allein um die Frage, ob die *externa bona* wie *amici, liberi, propinqui, divitiae, honores* und *opes* zu den Gütern zu zählen sind. Piso vergleicht zwei römische Weisen und stellt Cicero die Frage, ob Q. Metellus, der sowohl als Vater als auch als Politiker erfolgreich war, nicht glückseliger als Regulus sei, der in der Hand der Feinde durch Schlaflosigkeit und Hunger getötet wurde. Auf diese Weise wird im fünften Buch immer wieder das Bild des *sapientis* beschrieben, der, obwohl er sein Leben an der *virtus* ausrichtet, unter dem Mangel an den *externa bona* leiden muß (vgl. §§83-95, 53ff., 77, auch 12 stellt er die Frage auf, ob ob das glückliche Leben in der Macht der Weisen liege, oder es durch Widrigkeiten wankend gemacht werden könne<sup>258</sup>; *Parad.* 28 Cicero wurde von Clodius

<sup>257</sup> 'Respondebo me non quaerere' inquam 'hoc tempore quid virtus efficere possit, sed quid constanter dicatur, quid ipsum a se dissentiat.'

<sup>258</sup> 5,12 sitne ea [d.h. beata vita] tota sita in potestate sapientis an possit aut labefactari aut eripi rebus adversis.

verbannt und sein Haus niedergebrannt). Dieses Bild könnte gerade die gegenwärtige Lage von Cicero selbst darstellen. Besonders auffallend ist der Satz (§84): *bonum patria: miserum exilium*, der auf die gegenwärtige Staatslage anspielt. Cicero behauptet in den *Paradoxa Stoicorum*, daß, da nun kein Staat bestehe, man nicht *exul* genannt werde, wenn man aus dem Staat vertrieben werden sollte (§§27ff.). In der gegenwärtigen Situation stellt die *patria* in der Tat kein *bonum* dar. Daher ist das *exilium* aus einer solchen *patria* kein *miserum*. Piso klassifiziert §68 (vgl. §81) die *ipsa patria* in *haec autem quae sunt extrinsecus*, (d.h. *externa bona*), die zwar *per se* zu erstreben sind, die aber selbst keine *summa bona* sind: Er bezieht sich also auf *ἀδιάφορον* (*Fin.* 3,53), das man nicht benötigt, um glücklich zu werden. Denn wenn man nur in einem guten Staat glücklich werden kann, dann könnte man nie glücklich werden. Das heißt aber nicht, daß man weniger verpflichtet wäre, sich für den Staat einzusetzen.<sup>259</sup> Vielmehr ist der Einsatz für den Staat eine Verpflichtung, die aus der Tugend erwächst. Nur ist das ‚Ergebnis‘, das sich aus dem Einsatz für den Staat ergibt, nämlich ein richtiger, guter Staat, eben nicht selbst *summum bonum*, d.h. der Weise setzt sich für den Staat ein, auch wenn er unter Umständen damit erfolglos ist. Daher antwortet Cicero auf die obige Frage Pisos aufgrund des stoischen Standpunktes (§83): *‘Nihilo beatiorem esse Metellum quam Regulum.’* Die beiden waren zumindest glücklich, da sie sich für den Staat einsetzten. Am Ende der Pisorede (§95) ist die Position Ciceros zu betrachten, der einen Kompromiß zwischen stoischer und peripatetischer Lehre schließen möchte.

Cicero verdeutlicht, daß ohne die obigen *externa bona* wie *divitiae, imperia* usw., die nun die lasterhaften Politiker besitzen und mißbrauchen,<sup>260</sup> man zwar ein Weiser ist, dieser Weise aber den Staat nicht verwalten kann. In Wirklichkeit ist Cicero aus der aktuellen Politik verbannt worden, da es ihm an diesen Gütern fehlte. Cicero / Piso hält das *honestum / virtus* für einen Teil der Gesellschaft selbst. Nach ihnen sind alle *virtutes* mit den sozialen Begriffen verbunden. Aber nur aus dem *honestum* kann der Staat nicht bestehen, sondern er braucht noch *corporea et externa bona* wie *parentes, liberi, propinqui* (5,67, 68) usw., obwohl sie selbst nicht zum *summum bonum* gehören.

Die Diskussion zwischen Cicero und Piso versucht das Wesen des *summum bonum* unter Zuhilfenahme der vielen deutlichen Beispiele aufzuklären und nicht nur aufzuklären, sondern sie will auch erreichen, daß die Leser tatsächlich nach dem *summum*

<sup>259</sup> Im Gegenteil zu Cicero ist Aristoteles der Meinung, daß „die *externa bona* den Menschen das soziale und politische Leben verschaffen, insofern das letzte sich insbesondere auf die perfekteste Institutionen gründet. [...] Die individuelle Glücklichkeit kann nur in einer glücklichen Gesellschaft verwirklicht werden“ (Ruch, *REL* 48 (1970), S.208).

<sup>260</sup> Vgl. Arist. *Pol.* 1323b7-10, τὰ μὲν γὰρ ἐκτὸς ἔχει πέρασ, ὡς περ ὄργανόν τι, πᾶν τε τὸ χρήσιμον εἰς τι· ὧν τὴν ὑπερβολὴν ἢ βλάβειν ἀναγκαῖον ἢ μηθὲν ὄφελος εἶναι τοῖς ἔχουσιν.

*bonum* streben und ihre Handlungen nach ihm ausrichten (vgl. 5,6, 58 *nos ad agendum esse natos*, 60ff., 71; *Fam.* 3,10,4 Cicero hatte dafür Hoffnung). Die Theorien gründen sich auf den griechischen Philosophen wie Plato, Aristoteles, Theophrastus, Antiochus, Zenon usw. aber zumindest die Art und Weise der Erläuterung stammt von Cicero selbst.<sup>261</sup> Die Epikureer streben nach der *voluptas*. Stoiker streben zwar nach der *natura*, aber sie achten dabei nicht auf die *artes*.<sup>262</sup> Cicero macht geltend, daß besonders der

<sup>261</sup> Cicero hat wohl mehr zu tun versucht, als Aristoteles und Theophrastus taten. In der Pisorede findet sich wohl diese Anspielung Ciceros auf die griechischen Philosophen: *Vitae autem degendae ratio maxime quidem illis placuit quieta, in contemplatione et cognitione posita rerum, quae quia deorum erat vitae simillima, sapiente visa est dignissima.* (5,11; vgl. 1,72 die Kritik des Torquatus an Plato) Hierbei hält Piso das Leben von Aristoteles und Theophrastus für göttlich und dem eines *sapiens* entsprechend. Sie lebten zwar wie Götter und wie *sapientes*, sie schrieben auch über Philosophie und Politik, aber ihnen fehlt es an der praktischen politischen Tätigkeit, die (*actiones*) Cicero für die *honestas* hält (vgl. 5,58ff.). Cicero betont in der Einleitung der Schrift, daß er selbst sich mit den öffentlichen Tätigkeiten (*forensia opera*) beschäftigt habe (1,10). Piso sagt (5,57): *capessunt rem publicam honoribus imperiisque adipiscendis, aut totos se ad studia doctrinae conferunt.* Cicero hält die Stelle nicht für falsch, aber wenn er der Dialogsprecher wäre, hätte er nicht *aut*, sondern *et* oder *cum ... tum ...* sagen sollen. Nach ihm soll man sowohl die politische, als auch philosophische Tätigkeit gleichzeitig ausüben. Darüber hinaus hielten die Griechen *scientia* für *carior* als *patria*. (Vgl. 5,49, 73 die Anspielung darauf, daß die griechischen Philosophen die *scientia* so hoch achteten, daß sie die *res humanae* vernachlässigten.) Die Erfahrungen Ciceros als Politiker werden auf diese Weise in der Entwicklung der Auffassung in *De finibus* reflektiert.

<sup>262</sup> Ciceros kritische Äußerungen gegenüber Torquatus und Cato sind auf Grund ihrer Gemeinsamkeit — schließlich handelt es sich um teilweise sehr verschiedene Philosophien: Torquatus zielt auf *voluptas* hin, während sich Cato nur auf die *virtus* bezieht — kurios. Folgende drei Punkte sind gemeinsam; 1) Weder die epikureische noch die stoische Staatsauffassungen sind für öffentliche Tätigkeiten auf dem *forum, urbs, curia* usw. geeignet (gegen Epikureer s. 2,15, 74, 76/77, 81; Gegen Stoiker 3,3ff.; 4,21-23, 68; 5,89)(vgl. auch Gigon, Ueberlegungen zum Gehalt und zum Text von Ciceros *De finibus*, S.237; Gigon, in: *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, S.160). 2) Die Begriffe der beiden Schulen sind bloße Wiederholung der altakademischen und peripatetischen Lehre. (Gegen Epikureer: 1,7ff., 21, 76ff. Gegen Stoiker: 4,5, 12ff., 21ff., 56ff., 78; 5,74ff.) 3) Die beiden Schulen haben *ars et ratio* nicht in vollendeter Weise. Wenn man nicht beide besitzt, kann man seine Gedanken öffentlich in tatsächlichen politischen Fällen nicht voll zur Geltung bringen. Cicero stellt in seiner Ausführung der Oikeiosislehre immer wieder die *ratio* ins Zentrum, die den Unterschied zwischen Mensch und Tier ausmacht und den Menschen zur *societas* bringt (vgl. 2,45; auch Cato, 3,65ff.). Besonders Torquatus versteht die *ratio* bloß als Dienerin und Gehilfin der *voluptates* (vgl. 2,37 an dieser Stelle definiert Cicero die *ratio* als *divinarum humanarumque rerum scientia* und sog. *sapientia*), so mißbraucht er sie. Gleichermaßen behandelt er auch *virtus* und *sapientia* (vgl. 1,42/43, 46; 2,69; auch die *natura* 1,22ff., 64). Das Verhalten der Epikureer entspricht dem der Tiere, denen es an *ratio* fehlt (vgl. 2,109, 111, 115). Andererseits streben zwar die Stoiker nach der *natura* (3,63, 65, 68 es passe zu der *natura* der Menschen, daß der *sapiens* den Staat verwalte; auch Piso 5,66; der Mensch ist von der *natura* zum Zusammenleben bestimmt. Bei Cicero ist dabei der Führer der Gesellschaft nicht die *natura*, sondern die *ratio*), aber nicht nach *ars* (vgl. 2,37; 3,50). Zur Kritik Ciceros daran, vgl. 4,37, 54. Hinsichtlich der Peripatetiker vgl. 4,10; 5,48). 4) Die Kritik an den Epikureern, die den *sensus* zu hoch achten: 1,22 *iudicia rerum in sensibus ponit*, 64; 2,6, 16, 36; 3,3. Die Stoiker vernachlässigen im Gegenteil zu den Epikureern den *sensus*. Folgendermaßen kann man jeder philosophischen Schule die Attribute zuteilen:

Epikureer	<i>ars</i> (2,37. Es fehlt an <i>ratio</i> )
Stoiker	<i>natura</i> (passim. Es fehlt an <i>ars</i> )
Altakademiker und Peripatetiker	<i>ars et ratio</i> (4,10 die <i>ratio</i> betont besonders Cicero)

Daraus geht hervor, daß Cicero in Teilen offensichtlich eine Übereinstimmung der Lehre der Akademiker / Peripatetiker und der römischen *mores* voraussetzt. Sein eigentliches politisches Ideal äußert jedoch Cicero selbst nicht in *De finibus*. Da man hier leicht vermuten kann, daß die *ratio* auf die Philosophie und die *ars* auf die Rhetorik verweist, wird hier impliziert, daß sowohl die politische als auch die philosophische Tätigkeit gleichzeitig ausgeübt werden soll.

Herrscher die *ars* braucht (vgl. 4,10; 5,7 *artifices, artes*). In *De finibus* werden außer den Dialogteilnehmern nur bereits gestorbene Römer als positives Beispiel angeführt. Diese werden hauptsächlich zwecks des Lobs für ihre Handlungen, die für das Motiv *pro patria mori* stehen, herangezogen. Das Lob wird durch die Taten der bereits gestorbenen politischen Freunde Ciceros sowie der Gesprächsteilnehmer (wie Cato, Torquatus usw.) ausgesprochen. Hingegen werden die negativen *exempla* aus Ciceros Gegenwart für die Kritik an den politischen Feinden herangezogen. Ruch ist zu dem Schluß gekommen, daß Cicero in der Tat entweder als Instrument der Propaganda oder als Form der Polemik im Kampf gegen Caesar seine philosophischen Schriften verfaßt habe.<sup>263</sup> Es ist richtig, daß Cicero als Kampfform gegen Caesar diese Schrift verfaßt, aber die Kritik wird natürlich nicht nur an Caesar allein gerichtet, sondern alle, deren Verhalten und deren Handlungen zum Niedergang der römischen Republik führen. Die meisten Zeitgenossen Ciceros werden nicht als positives Beispiel herangezogen. Damit behauptet Cicero, daß es in der Gegenwart kaum ein vorbildhaftes Beispiel außer ihm selbst gebe. Das *summum bonum* wurde in der altrömischen Zeit verwirklicht, jetzt aber finde es sich nicht mehr. Viele politische Freunde wurden brutal getötet, während allein die lasterhaften Politiker übrigbleiben.<sup>264</sup> Auch daran läßt sich der desolate Zustand des Staates eindeutig erkennen. Cicero versucht mit seiner Schrift, den Wiederaufbau der *virtutes*, die die altrömischen Politiker besaßen, zu propagieren und sie unter den Leuten zu verbreiten. Um die *virtus* zu verwirklichen, benötigt man *ars et ratio* (vgl. 1,8 wo Cicero im Proömium der Schrift empfiehlt, den guten Inhalt (*res bonae*) mit ausgewählten Worten, *graviter ornateque*, darzustellen). Dies Verfahren schlägt Cicero den Lesern vor. Auf diese Weise politisiert Cicero in *De finibus* die philosophischen Telos-Themen.

### 3.2 *Tusculanae Disputationes*

In den Tusculanen werden besonders viele Beispiele in Anspruch genommen, wie es auch schon viele Forscher bemerkt haben. Zuerst läßt sich bei der Beispielsanwendung Ciceros in den Tusculanen feststellen, daß besonders viele Zitate von griechischen und römischen Dichtern herangezogen werden, worauf bereits J. E. King, Douglas,<sup>265</sup> A. Michel u.a. hingewiesen haben. Die überflüssigen Dichterzitate rechtfertigt Cicero folgendermaßen (2,26):<sup>266</sup>

---

<sup>263</sup> a.a.O. S.25.

<sup>264</sup> Cicero weist darauf indirekt hin, vgl. *Att.* 7,7,5/6.

<sup>265</sup> Beispielsweise weist A. E. Douglas, *Cicero Tusculan Disputations II&V*, S.8 darauf hin, daß diese Zitate in den Tusculanen anekdotische Elemente seien.

<sup>266</sup> s. D'Agostino, *M.Tullio Cicerone, Il secondo libro delle Tuscolane*, Torino 1960, S.XXIII.

*Animadvertetas igitur, etsi tum nemo erat admodum copiosus, verum tamen versus ab is admisceri orationi. Ac multos quidem a Dionysio Stoico. Probe dicis. sed is quasi dictata, nullo dilectu, nulla elegantia: Philo et ἴproprium nrt (numerum) et lecta poemata et loco adiungebat. itaque postquam adamavi hanc quasi senilem declamationem, studiose equidem utor nostris poetis; sed sicubi illi defecerunt — verti enim multa de Graecis, ne quo ornamento in hoc genere disputationis careret Latina oratio.*

Aufgrund dieser Stelle ist in den Tusculanen zu erwarten, daß Cicero die Beispiele und Zitate nicht zwecklos, sondern mit bestimmter Absicht in Anspruch nimmt. Er betont hier, die richtig ausgewählten Beispiele an passenden Stellen zu verwenden. Seine Originalität liegt vor allem in der Disposition und Wahl der *exempla*. Die Beispiele und Zitate in den Tusculanen können in ihrer Gesamtheit folgendermaßen klassifiziert werden:

	Paragraphen	Römer	Außer Römern	Zitat aus Dichtern	Mythisch	Summe
1	119	57 (21)	50 (20)	20 < 5 >	32	159 (41) < 5 >
2	67	5	15 < 3 >	9 < 4 >	3	32 < 7 >
3	84	8 < 3 >	17 < 2 >	18 < 1 >	8 < 3 >	51 < 9 >
4	84	16 (4) < 1 >	4	18	7 (2) < 2 >	45 (6) < 3 >
5	121	15 < 1 >	55 < 4 >	2 < 1 >	2	74 < 6 >

( ) — Beispiele für *pro patria mori*

< > — negative *exempla*

Außer Römern meistens Griechen

Der obigen Tabelle kann man entnehmen, daß Cicero (Hauptdialogteilnehmer M<sup>267</sup>) sich je nach Buch, d.h. je nach philosophischem Thema auf ganz unterschiedliche Weise auf die Beispiele beruft. Im Unterschied zu den anderen philosophischen Schriften findet Cicero seine vorbildhaften Beispiele sehr häufig bei den Ausländern wie z.B. den Griechen. Römische Beispiele werden dagegen erstaunlich wenig herangezogen. Eine Ausnahme stelle lediglich die Beispiele für das Motiv *pro patria mori* dar, die meistens nur im ersten Buch vorkommen. Darüber hinaus differiert je nach Buch die Zahl der Beispiele erheblich. Die meisten *exempla* kommen im ersten Buch vor. Aber auch im fünften Buch erscheinen wie im ersten Buch besonders viele nichtrömische Beispiele.

<sup>267</sup> Nach D'Agostino a.a.O. S.XXII-XXIII hatten die Dialogteilnehmer in den Tusculanen eigentlich keinen eigenen Namen und nur in vierten Jh. wurden die Initiale von M und Δ im Manuskript z.B. des Byzantiner I. Africanus eingeführt. Anfangs wurde Δ, *διδάσκαλος* (Magister) genannt, etwas später aber nannte man ihn A=*auditor*. Hingegen stand das M, das das Initial des *Μαθητῆς* war, für den *magister*. Andere Möglichkeiten sind M=*Marcus* und A=*Aulus (Hirtius)*, aber D'Agostino denkt eher A=*Atticus (Titus Pomponius)*. A könne nicht *adulescens* sein (vgl. A. Barigazzi S.XI; M-A oder M-D (d), *Magister, Auditor* oder *Discipules*).

Die Beispiele in den Tusculanen sind bisher bereits wiederholt untersucht worden. J. E. King<sup>268</sup> bemerkt, daß insbesondere im zweiten Buch der Tusculanen viele lateinische und griechische Dichter zitiert werden.<sup>269</sup> Ich füge hier hinzu, daß sich im zweiten Buch auffallend lange Dichterzitate finden, aber in allen Büchern im allgemeinen viel mehr Verse von verschiedenen Dichtern als in den anderen *philosophica* herangezogen werden. Auch Douglas<sup>270</sup> betont das Gewicht solcher Zitate, „die öfter mehr als die bloßen anekdotischen Zitate aus Dichtung, Geschichte und Mythologie sind, um den ‚Beweis‘ zu begründen“ A. Michel<sup>271</sup> weist darauf hin, daß Cicero in den Tusculanen Philosophie mit Rhetorik zu verbinden versucht, die beide zwar einen anderen, von einander unterschiedenen Zweck haben, d.h. die erstere eher die Strenge (Genauigkeit) und die Wahrheit einer Demonstration als die Eleganz verlange und die letztere eher auf Probabilität oder den psychologischen Wirkungen basiere.<sup>272</sup> Das Ideal, Philosophie und Rhetorik<sup>273</sup> zu verbinden, kann zwar in den Reden relativ leicht verwirklicht werden, in den rein philosophischen Schriften dagegen ist es schwieriger.<sup>274</sup> Außerdem sagt er, daß Cicero in den Tusculanen besonders im II. und III. Buch sehr viele Zitate von Dichtern heranziehe, die die Sätze ausschmücken sollen.<sup>275</sup> Dabei analysiert Michel die rhetorische Wirkung des Pathos,<sup>276</sup> die von den Zitaten aus den Dichtungen (besonders Tragödien) ausgeht. Der Effekt erscheint besonders in dem III. und IV. Buch, das III. Buch thematisiert die allgemeinen *perturbationes animi*, das IV. Buch insbesondere die *aegritudo* als die Fortsetzung des III. Buches.<sup>277</sup> Die Einheit zwischen den beiden Büchern dehnt sich auf das ganze Werk aus. Eigentlich wird die ‚*passion*‘ definiert als die falsche Überzeugung, daß man Schlechtes erleide — *opinio mali* (*Tusc.* 3,24),<sup>278</sup> aber das fünfte Buch konstituiert die Befreiung von der Fürsorge für die Leidenschaft, die die Seele in Richtung der Ruhe und des wahren Glücks führt.<sup>279</sup> So beschreiben die Tusculanen den psychischen Prozeß der Befreiung aus den Leidenschaften, durch den alle Arten der seelischen Verwirrungen geheilt werden.<sup>280</sup> Cicero behandelt in seinen Tusculanen nicht

---

<sup>268</sup> J. E. King, *Cicero Tusculan Disputations* (Loeb, Cicero XVIII), Cambridge u.a. 1927.

<sup>269</sup> Vgl. S.xii.

<sup>270</sup> A. E. Douglas, Form and Content in the Tusculan Disputations, in: Hrsg. v. J. G. F. Powell, *Cicero the Philosopher*, Oxford 1995, S.198.

<sup>271</sup> Michel, Alain, Rhétorique et philosophie dans les Tusculanes, *Revue des Etudes latines* 39 (1961), S.158-171.

<sup>272</sup> Vgl. a.a.O. S.158ff.

<sup>273</sup> Michel untersucht die Rhetorik in den Tusculanen (1,112; 3,22; 4,33), die „qu'il emploie alternativement la langue des dialecticiens et celle des orateurs“(a.a.O. S.158).

<sup>274</sup> s. a.a.O. S.159.

<sup>275</sup> Vgl. a.a.O. S.160-161.

<sup>276</sup> Vgl. a.a.O. S.169.

<sup>277</sup> Vgl. a.a.O. S.169.

<sup>278</sup> s. a.a.O. S.168.

<sup>279</sup> s. a.a.O. S.169.

<sup>280</sup> s. a.a.O. S.169.

nur das obengenannte Pathos, sondern auch die Diskussion der verschiedenen Philosophen, die auf der *ratio* (*la raison*) basieren.<sup>281</sup> Nach Michel ist es Cicero auf diese Weise gelungen, in den Tusculanen Rhetorik und Philosophie miteinander zu verknüpfen, obwohl das etwas paradox anzusehen sei.<sup>282</sup> So hat Michel vorwiegend die theoretische Seite der rhetorischen Wirkung der Zitate von den Dichtern und des *mos maiorum*<sup>283</sup> in den Tusculanen untersucht. Diese vorliegende Arbeit versucht jedoch erneut, mit Hilfe der inhaltlichen Untersuchung zur pragmatischen *exempla*-Verwendung den Appell Ciceros nachzuweisen.

Die politischen Aussagen und *exempla* in den Tusculanen sind bisher bereits wiederholt untersucht worden: Strasburger betrachtet Ciceros schärfsten Angriff auf Caesar eigens in dem I., III. und V. Buch.<sup>284</sup> Er weist auf die Betonung Ciceros hin, der an drei Stellen das Beispiel des Pompeius („das *acerbissimum miserrimumque spectaculum* des sterbenden Pompeius“) erwähnt.<sup>285</sup> Wassmann sieht in der Art und Weise, wie Cicero die *exempla* anführt, eine Kritik an Caesar<sup>286</sup> und betont diese Kritik an Caesar immer wieder, die im negativen Tyrannenbild zu betrachten ist. Bringmann folgert: „daß Cicero von der Konsequenz, mit der gerade die Stoa den Satz von der Autarkie der Tugend und dem Glück des Weisen vertrat, so stark beeindruckt war, daß er der karneadeschen Argumentation eine neue Richtung gab, hängt entscheidend mit seiner Lebenssituation unter der Herrschaft Caesars zusammen.“<sup>287</sup> So haben bisher manche Forscher Ciceros Kritik an Caesar in den Tusculanen betont. Dagegen gibt es zwar nicht viel einzuwenden, hier versuche ich aber eine neue Analyse über die politische Auffassung Ciceros hinzuzufügen oder gegebenenfalls ihre Ergebnisse zu vertiefen sowie zu korrigieren.

Folgendermaßen sollen zuerst je nach Buch der Tusculanen die politischen Aussagen und die *exempla* kurz referiert werden. Die politischen Aussagen sind in den Tusculanen im Vergleich zu der letzten Schrift *De finibus* viel weniger und kürzer zu betrachten und meistens werden diese durch wenige römische *exempla* erörtert.

Im ersten Buch, wo Cicero die Frage behandelt, ob der Tod ein Übel sei (*De contemnenda morte*<sup>288</sup>), werden vergleichsweise zu den anderen vier Büchern die meisten Beispiele, auch Politiker, ehemalige Consuln und besonders die römischen und griechischen Beispiele für *pro patria mori* angeführt. Insbesondere diese Beispiele für

---

<sup>281</sup> Vgl. a.a.O. S.170.

<sup>282</sup> Vgl. a.a.O. S.171.

<sup>283</sup> Vgl. a.a.O. S.160.

<sup>284</sup> s. S.56.

<sup>285</sup> Vgl. S.60; *Tusc.* 3,66; 1,12, 86; auch vgl. Wassmann S.186.

<sup>286</sup> Vgl. S.189.

<sup>287</sup> S.170.

<sup>288</sup> Der Titel folgender Bücher folgt D'Agostino a.a.O. S.XVI-XIX.

*pro patria mori* werden im ersten Buch oft angeführt, um die These, der Tod sei kein Übel, zu bekräftigen. Dabei werden auch die Griechen so oft als Beispiel angeführt, wie man es sonst in keiner anderen philosophischen Schrift bei Cicero findet. Auch mythische Beispiele werden häufig verwendet. Die *exempla* werden vor allem in der Mitte und am Ende des Buches lokalisiert: 1,27-35, 89-111, 116/117. §§27-35, wo hauptsächlich das Bild eines Bauern, die Sorge der Besten um die Nachwelt geschildert wird, stellt Cicero Romulus, Hercules, griechische Götter, großartige griechische berühmte Politiker wie Themistocles und sich selbst usw. als Beispiel hin, sein Leben für den Staat einzusetzen.<sup>289</sup> Er nennt dabei sich selbst als einziges lebendiges Beispiel. Offensichtlich stellt er sich hier mit den legendären mythischen Beispielen auf eine Ebene — er appelliert daran, daß sie die einzige lebendige Person in der Gegenwart ist, die sich für den Staat einsetzen kann.<sup>290</sup> Die Beispiele für *pro patria mori* erscheinen wieder am Ende des Buches. Cicero belegt die folgenden Nebenthesen des ersten Buches, daß der Zustand der Bewußtlosigkeit kein Übel sei, mit den *exempla* von Persönlichkeiten aus der römischen Frühzeit, die alle im Krieg gefallen waren,<sup>291</sup> ferner daß ein früher Tod kein Unglück sei, belegt er zumeist mit den *exempla* von Nichtrömern, die einen unverdienten Tod erlitten<sup>292</sup> (§§93-102), und daß der beste Trost ein mit *gloria* verbrachtes Leben sei, belegt er sowohl mit frühen römischen als auch griechischen Beispielen (§§109-111).<sup>293</sup>

Warum verwendet Cicero in diesem Buch so viele Beispiele für *pro patria mori*? Er hat das erste Buch verfaßt, um — politisch betrachtet — auszuführen, was die wahre *gloria* bedeutet. Er behauptet immer wieder vermittelt den obigen *exempla*, daß die wahre *gloria* die ewige *gloria* nach dem Tod sei, die *vera laus* und *mortes cum gloria* (§116). Cicero definiert den Begriff des *sapiens* folgendermaßen: *sapiens [...] in omne tempus rei p. suisque consulat, [...]. non gloriae cupiditate, sed virtutis* (§91). Die *gloria* ist selber nicht erstrebenswert, sondern sie folgt der *virtus* beiläufig.<sup>294</sup> Cicero betont darüber hinaus, es sei wichtig zu wissen, von wem man gerühmt werde (§110): *quorum*

---

<sup>289</sup> §31 *vir magnus leges instituta rem publicam non seret? 32 nemo unquam sine magna spe immortalitatis se pro patria offerret ad mortem, 33 qui semper in laboribus et periculis viveret?*

<sup>290</sup> Auch im Epilog des Buches (§116) nennt Cicero als Beispiel für *pro patria mori* keinen Römer, sondern nur die mythischen Figuren aus der Dichtung und die griechischen Redner, die sich *mortes cum gloria* gewünscht haben. Cicero ist auch Redner. Im ersten Buch tritt Cicero als einziges römisches Beispiel für *pro patria mori* auf.

<sup>291</sup> Wie *ductores nostri, universi exercitus*, Lucius Brutus, pater Decius, Scipiones, Paulus et Geminus, Marcellus, Albinus und Gracchus.

<sup>292</sup> Wie Theramenes (Politiker in Athen), vor allem Socrates, viele mythische Figuren wie Orpheus, Musaius, Palamedes, Aias, Odysseus, Sisyphus usw. (Zitat aus der Aussage des Socrates), ein unbekannter Spartaner, römische *duces et principes*, Theodorus usw.

<sup>293</sup> Wie Lycurgus Solon, Themistocles, Epaminondas, Curius, Fabricius, Calatinus, duo Scipiones, duo Africanus, Marcellus, Paulus, Cato, Laelius usw.

<sup>294</sup> §109 *etsi enim nihil habet in se gloria cur expetatur, tamen virtutem tamquam umbra sequitur.*



*similitudinem aliquam (d.h. gloriam) qui arripuerit, non eam fama populari, sed vera bonorum laude metiens, fidenti animo, [...], gradietur ad mortem.* So muß man nicht nach der *fama popularis*, nach dem Ruhm bei der Masse und auch bei den Popularen, sondern nach der *vera bonorum laus* streben. Hier werden die Masse und die Popularen den *boni* gegenübergestellt. Infolge dessen werde man sich so verhalten: *fidenti animo, si ita res feret, gradietur ad mortem.* Cicero definiert, daß genau diese Handlung als ein *summum bonum* gelte (vgl. §110). Solche *mortes cum gloria* sind kein Übel, sie machen den Mensch vielmehr glücklich. Als *miseri* werden M. Crassus (Dives) und Cn. Pompeius genannt, die beide zu diesem Zeitpunkt schon gestorben waren und auch in *De finibus* kritisiert wurden, weil der erstere durch seinen Tod sein Vermögen (*fortuna*) und der letztere so großen Ruhm (*tanta gloria*) verloren habe (vgl. §12). Um sich genau solcher falschen *gloria* in der gegenwärtigen Politik zu widersetzen, hat Cicero in diesem Buch sich selbst als einzigen Weisen herausgestellt, der sich im Kampf gegen die noch lebenden Feinde für das Sterben für den Staat vorbereitet. Das falsche Streben nach der *gloria* steht hier vermutlich für das *gloria*-Streben Caesars, der nach dem Sieg im spanischen Krieg in Munda die größte *gloria* von dem Senat und der Volksversammlung verliehen worden ist. Wassmann<sup>295</sup> analysiert das obige Beispiel des Pompeius als Ausdruck des schärfsten Angriffes von seiten Ciceros auf Caesar. Ich analysiere aber hier noch einfacher und direkter: Hierbei ist Ciceros Kritik an den Politikern, die die nach die falsche *gloria* erstreben und begehren und sich davon verleiten lassen, einen Tyrannen zu unterstützen,<sup>296</sup> stärker als die Kritik an Caesar selbst einzuschätzen.

Im zweiten Buch (*De tolerando dolore*) werden die wenigsten Beispiele<sup>297</sup> im Verhältnis zu den anderen Büchern herangezogen und negative Beispiele nehmen allein etwa 20 Prozent davon ein. Römische Beispiele treten sehr wenig auf. Wie Cato im ersten Buch (vgl. 1,3) beurteilt Cicero in Bezug auf die philosophische Grundlage die Dichter nur oberflächlich negativ (2,27 *Sed videsne, poetae quid mali adferant? [...] recte igitur a Platone eiciuntur ex ea civitate*), da Dichter viele Schmerzen übertrieben

---

<sup>295</sup> S.187ff.

<sup>296</sup> Caesar konnte sich mit der *gloria* wappnen, da sie Pompeius unterstützte, vgl. P. Grimal, *Cicéron*, Paris 1984, S.82.

<sup>297</sup> Die Einordnung der Beispiele des II. Buches von D'Agostino ist präzise; historische Figuren aus dem Ausland wie Epaminondas, Phalaris von Agrigentum, der Inder Callanus usw.; ausländische Völker neben den Griechen wie die Argivi, die Attici, die Spartani, auch die Cimbri et Celtiberi; wenige Römer wie M. Antonius, die Decii, Marius, Brutus, Scipio Africanus minor, Pompeius; griechische Dichter wie Arion (Methymnaeus), Homerus, Aeschylus, Sophocles; römische Dichter wie Ennius (Ciceros Lieblingsdichter), Accius, Pacuvius, Lucilius; Gottheiten wie Iuno, Iuppiter, Mulciber; weder Menschen noch mythische Wesen wie Gigantes, Titani, Furia, Prometheus, Heracles, Minos, Pelops, Hydra von Lerna usw.; geographische Örtlichkeiten wie Eurotas, Cyprus, die Stadt von Olympia usw.; Gestalten bei homerischen Dichtungen, die die gelehrten Zeitgenossen Ciceros gern zitieren, wie Ulixes, Hector, Patroclus, Eurypylos; sonst militärische Tätigkeiten (2,37); frühzeitiges Consulat (§41); die Zwölf Tafeln (§55); *lex Varia* (§57); die Abstimmung mit einzelner Stimme (a.a.O. S.XXVII ff.).

darstellen. Cicero zitiert vielleicht daher in diesem Buch bewußt aus vielen römischen und griechischen Dichtungen.<sup>298</sup> Darüber hinaus werden viele Gleichnisse herangezogen. Politische Themen werden in diesem Buch kaum behandelt. Cicero setzt sich fast nur mit dem philosophisch-ethischen Problem, ob Schmerz das *summum malum* sei, auseinander. Warum läßt Cicero in diesem Buch bei der Diskussion viel weniger seine politische Einstellung als im ersten Buch anklingen? Wenn man den Tod mit dem Schmerz vergleicht, ist der Tod ein viel ernsthafteres und schwierigeres Thema als der Schmerz. Bemerkenswert ist, daß im zweiten Buch die These, daß der Schmerz durch das Vorbild großer Persönlichkeiten ertragen werden könne, mit einigen vorbildhaften Vorfahren vor allem von *pro patria* belegt wird,<sup>299</sup> während im ersten Buch die These, daß der Tod infolge des Einsatzes für den Staat kein Übel sei, mit vielen Beispielen für *pro patria mori* belegt wird. Das philosophische Thema, das Ertragen des Schmerzes, hat wenig mit der Politik zu tun, oder es ist im politischen Bereich von geringer Bedeutung.

Im dritten Buch, wo Cicero sich damit auseinandersetzt, ob die *ratio* den Menschen vom seelischen Schmerz befreie (*De aegritudine lenienda*), finden sich die Beispiele<sup>300</sup> im Vergleich zu anderen Büchern, wie im zweiten Buch, in wesentlich geringerer Zahl. Es wird kein besonderes Beispiel für *pro patria mori* angeführt und auch römische Beispiele finden sich nur sehr selten, vielmehr werden fast nur sehr negative *exempla* von *contra patriam* wie von dem Tyrannen herangezogen. Weitere Beispiele sind bloß Zitate von römischen Dichtern, mythische Beispiele und Vorstellungen griechischer Philosophen.

---

<sup>298</sup> s. A. Grilli, *Marco Tullio Cicerone, Tuscolane Libro II*, Brescia 1987, S.103ff. Cicero gebe auf, seine zeitgenössischen Dichter zu zitieren, um die Patina (archaische Atmosphäre) des Ausdrucks des Aischylos zu schildern. Grilli untersucht ausführlich die Wirkung der Alliteration in der Tragödie, die das Pathos verstärkte und betone. Die mehrsilbigen Verse vergrößern die *gravitas*.

<sup>299</sup> Nur am Ende des Buches führt Cicero in seiner Beweisführung einige positive *exempla* an; so große Wirkung der Anspannung sei beim M. Antonius zu betrachten, der sich angestrengt anlässlich der Lex Vatina verteidigte (2,57). Den Decii, die in ihre Schlachtreihe eindringen, nahmen *nobilitas mortis et gloria* jede Furcht vor Wunden (§59). Dem Epaminondas sei es der Trost für die größten Schmerzen zuteil geworden, daß er seinem Vaterland in Knechtschaft die Herrschaft über die Spartaner hinterließ, d.h. er hat den Staat gerettet. Besonders in den letzten zwei Beispielen ist die Meinung Ciceros zu erkennen, daß die Handlung von *pro patria* sogar die *summi dolores* lindert oder ganz löscht und man es im Gegensatz zur epikureischen Lehre ertragen kann.

<sup>300</sup> Die Beispiele im dritten Buch analysiert Barigazzi interessanterweise wie folgt: Cicero fange am Anfang des Buches an, die These theoretisch zu behandeln, aber er gehe schließlich in die Behandlung des Problems, das sich auf individuelle Menschen beziehe, über. Am Ausgangspunkt befaßt er sich mit der griechischen Philosophie, aber sein zu erreichendes Ziel kennzeichne die Natur des Römers (vgl. S.IV). Cicero habe eine tiefe Sympathie zur stoischen Ethik empfunden, daher sei seine Moralvorstellung im Prinzip stoisch. Aber ihm genüge nicht der trockene Syllogismus der Philosophen, um den Wert der Seele, d.h. der *virtus* zu verherrlichen. Dabei kommen ihm als vorbildhafte Beispiele, Sokrates, Platon, Pythagoras, antike griechische und römische Dichter, glänzende Figuren aus der vaterländischen Geschichte, seine artistische Sensibilität als Redner und seine umfassende politische Erfahrungen zugute (vgl. S.XIX).

Cicero stellt im diesen Buch offensichtlich den Staatsfeinden wie dem Tyrannen, den Popularen, der Masse usw. das Bild des niedergeschlagenen Weisen, der in widrige Verhältnisse gerät, gegenüber. Die ersteren veranschaulicht Cicero mit vielen schlechten *exempla* von Handlungen *contra patriam*.<sup>301</sup> Die *exempla* im dritten Buch gehen wenig auf Politik ein und auch die politischen *exempla* stellen meistens nur negative Fälle dar. Die politische Kritik findet man vielmehr in den folgenden Sätzen im Proömium des dritten Buches (§3):

*cum vero eodem quasi maxumus quidam magister populus accessit atque omnis undique ad vitia consentiens multitudo, tum plane inficimur opinionum pravitate a naturaque desciscimus, ut nobis optime naturae vim vidisse videantur, qui nihil melius homini, nihil magis expetendum, nihil praestantius honoribus, imperiis, populari gloria iudicaverunt. ad quam fertur optimum quisque veramque illam honestatem expetens, quam unam natura maxime anquirat, in summa inanitate versatur consecaturque nullam eminentem effigiem virtutis, sed adumbratam imaginem gloriae.*

Diese Stelle ist bisher von vielen Forschern als eine Anspielung auf Caesar betrachtet worden.<sup>302</sup> Natürlich wird hier Cicero auch indirekt Kritik an Caesar geübt haben. Wenn man die Worte an dieser Stelle jedoch genau betrachtet, richtet Cicero seine Kritik an dieser Stelle eher direkt an den *populus* und die *multitudo*. Darüber hinaus warnt er hier den *optumus*, d.h. Optimat, davor, *honores, imperia* und *popularis gloria* nicht in einer extremen Weise und nicht im Übermaß zu erstreben. Cicero weiß, daß die Optimaten hauptsächlich von Natur aus die *vera honestas* erstreben. Und der Verwirklichung ihrer derartigen Natur sind die obengenannten äußerlichen Güter hinderlich. Cicero tadelt auch hier (wie im zweiten Buch) die falsche *gloria, popularis gloria, fama popularis* sowie *adumbrata imago gloriae* (vgl. 3,4), während er im ersten Buch die wahre *gloria* wiederholt exemplifiziert hat. Er setzt fort (§4): *qua* (d.h. *gloria*) *caecitate homines, cum quaedam etiam praeclara cuperent eaque nescirent nec ubi nec qualia essent, funditus alii everterunt suas civitates, alii ipsi occiderunt*. Beispielsweise könnte hier als Vertreter der ‚*alii everterunt suas civitates*‘ Caesar und als Vertreter der ‚*alii ipsi occiderunt*‘ Pompeius bedeuten, der auch 1,86 kritisiert wird, daß er unter dem Mangel an äußerlichen Gütern leiden mußte, da er länger lebte. Aber nicht nur Caesar und Pompeius, sondern auch alle Popularen und auch Optimaten, die Staatsfeinde werden können, können in die Gruppe der *alii* eingeschlossen werden. Seine Warnung richtet sich an alle derartigen Politiker. Cicero betont hier, die Philosophie, *animorum medicina* (§4, 6)

---

<sup>301</sup> Neben Dionysius tyrannus wird Tarquinius (Wassmann S.186 betrachtet das Beispiel des Tarquinius als einen Ausdruck des Hauptvorwurfs Ciceros gegen Caesar angesichts des Bürgerkrieges) genannt, der *impudentius* sei und Krieg mit denen führe, die seine *superbia* nicht ertragen hatten. Er sei in Cumae mit *senium et aegritudo* gestorben (3,27); C. Gracchus, der sehr große Spenden gab, und daher die Staatskasse (*aerarium*) verschleudert hatte, in seinen Reden aber eben die Staatskasse verteidigte (3,48); C. Piso Frugi, der zwar immer gegen das Getreidegesetz gesprochen hatte, als das Gesetz angenommen worden war, als Consul kam, um sein Getreide entgegenzunehmen.

<sup>302</sup> Vgl. O. Heine S.5; E. A. Kirfel S.508.

verhindere, daß die Menschen in eine derartige wie der obigen Blindheit (*caecitas*), wie er sie beschreibt, gerieten.<sup>303</sup> Den obigen gefährlichen Politikern und der Masse wird das Bild des Weisen gegenübergestellt, der sich in der Widerwärtigkeit befindet, im Gegensatz zu dem frühzeitigen glückseligen Weisenbild im ersten Buch. Dies Bild stimmt überraschend mit dem gegenwärtigen Zustand Ciceros überein: das Zitat aus Euripides (§29),<sup>304</sup> Beispiel des Telamon, der aus dem Vaterland vertriebene Weise (vgl. §§39ff.), der Fragestellung des Carneades, ob der Weise, dessen Vaterland erobert worden sei, in *aegritudo* (Kummer, Trübsinn) verfallen werde (§54) und die *multi inhonorati*, die *honor* verachten und sich in ihrem privatum *otium* aufhalten (vgl. §57), womit Cicero sich selbst zu trösten scheint. §70 nennt Cicero drei Römer, Q. Maximus, L. Paulus und M. Cato, die ihre Söhne begraben mußten, deren Bild an Cicero selbst anklingt, der vor kurzem seine Tochter verloren hat. Am Ende des Buches zählt er die Begriffe auf, die genau an dem politischen Zustand Ciceros anklingen; *paupertas, vita inhonorata et ingloria, exilium, interitus patriae, servitus* (vgl. §§81ff. Zitate aus Dichtungen, 44ff.; vgl. 4,40). Auf diese Weise schildert Cicero im dritten Buch implizit sich selbst und seine politische Umgebung. Cicero ist ein verborgener Weiser, der sich so um den Staat kümmert, daß er den oberflächlichen *honor* ablehnt, und der deshalb aus dem Staat, in dem eine ungerechte Macht das Sagen hat, vertrieben werden. Im Inland wird dagegen nur noch *contra patriam* gehandelt, was seinen Grund in dem Streben nach der *popularis gloria* hat.

Im vierten Buch, wo ‚*De reliquis animi perturbationibus*‘ thematisiert wird, finden sich auch nur, genau wie im zweiten und dritten Buch, sehr wenige Beispiele. Allerdings werden hier etwas mehr römische Beispiele herangezogen. Die bedeutenden römischen Beispiele kommen vor allem am Anfang des Buches (4,1-7 Vorrede) und in der Mitte des Buches (§§50-52 Widerlegung der Peripatetiker ausgehend von der stoischen Lehre) relativ gesammelt vor. Die politischen Idealbilder Ciceros werden nur am Anfang des Buches erwähnt, wo Cicero die Entstehung der frühzeitigen römischen Staatsorganisation lobt (vgl. §1), die aber in der gegenwärtigen Politik nicht mehr existiert. Sie werden durch die Aufzählung der großartigen römischen Vorfahren veranschaulicht. Aber Cicero unterbricht seine Rede über die Politik mit dem Wort, daß er die weitere Erklärung im sechsten Buch von *De re publica* bereits gegeben habe. Die darauf folgenden Teile des vierten Buches sind fast alle nur der rein stoischen Diskussion gewidmet. Cicero erläutert 4,1-6 mittels der römischen *exempla*,<sup>305</sup> daß die *principes*

<sup>303</sup> Nach Barigazzi (vgl. S.5) ist man viel mehr von der falschen *gloria* als von der wahren *gloria* fasziniert, die nicht von der *honestas* zu trennen ist.

<sup>304</sup> „Ich habe mir kommendes Leiden vorgestellt, den bitteren Tod oder die traurige Flucht in die Verbannung oder irgendein ungeheures Übel.“

<sup>305</sup> Numa, Zitat aus Cato, Laelius, Scipio, damalige *principes* usw.

in der Zeit des Laelius und des Scipio sich mit den *studia doctrinae* (d.h. der Philosophie) so beschäftigt hatten, daß sie die Philosophen zu diesem Amte (*illud munus*) wählten (vgl. §5). Diese *principes* verfaßten über alle anderen Themen wie Zivilrecht, ihre Reden, die Urkunden der römischen Vorfahren Schriften, aber die *bene vivendi disciplina* haben sie mehr durch ihre *vita* als durch ihre *litterae* dargestellt (§5). Hier läßt sich entnehmen, daß Cicero die Aufgabe, die nicht einmal seine Vorfahren ausübten, nun übernimmt — d.h. seine *philosophica* zu verfassen. Diese Leistung macht Cicero zu einem von den *sapientes*. Nun beansprucht der römischer Staat sie, weil C. Amafinius, der Epikureer, mit seinen Schriften die Masse (*multitudo*), dadurch daß sie leicht verständlich waren und sie zur Lust verlockten, zu seiner Lehre bewegen (vgl. §6). Die epikureische Lehre trennt die Philosophie von der Realpolitik (vgl. 3,51) und diese Tendenz hat sich seitdem immer mehr in Rom durchgesetzt. Sonst finden sich nur negative *exempla*,<sup>306</sup> die allzu großen Kummer widerspiegeln, bloße Vorstellungen verschiedener griechischer Philosophen, Zitate aus Dichtern oder mythische Beispiele Erwähnung. Im vierten Buch wird deutlich, daß Cicero zwar die Politik der früheren Zeit lobt, dagegen aber die gegenwärtige Politik sehr skeptisch und mißtrauisch betrachtet. Aber dieses Thema des Buches bezieht sich eigentlich, wie im zweiten und dritten Buch, nicht so sehr auf die Politik.

Im fünften Buch (5,1 *virtutem ad beate vivendum se ipsa esse contentam*), zu dessen These, die *virtus* allein sei für das glückliche Leben ausreichend, sich jede philosophische Schule bekennt,<sup>307</sup> haben in Bezug auf die Politik viele Forscher eine Kritik Ciceros am Tyrannen Caesar festgestellt. Aber Strasburger vermeidet sorgfältig die direkte Verbindung des Tyrannenbildes mit Caesar.<sup>308</sup> Darin unterscheidet er sich von Wassmann,<sup>309</sup> der aufgrund der Analyse des zeitgeschichtlichen Hintergrundes um Caesar in *Ad Atticum* u.a. beurteilt, daß der Tyrannen-Angriff im fünften Buch gerade gegen Caesar gerichtet sei. Dabei bezieht Wassmann sich vor allem auf die Belege aus *Ad Atticum* im Jahre 49. Zwar kritisieren diese Stellen Caesar deutlich, das Datum dieses Briefes aber und die Abfassungszeit sowie die dramatische Zeit der Tusculanen liegen zeitlich weit auseinander. Die Beziehung zwischen Caesar und Cicero im Jahre 45 stellt

---

<sup>306</sup> P. Rupilius, der sich nach Fannius über die Niederlage seines Bruders bei der Consulwahl ‚zu maßlos‘ geirrt hat, und deshalb gestorben war (4,40). Zitat aus dem Werk des Komödienschreibers Afranius, in dem ein Sohn ausspricht ‚*heu me miserum!*‘ (4,45), worauf der Vater antwortete, ‚möge er (sein verdorbener — *perditus ac dissolutus* — Sohn) Kummer empfinden, worüber er will, wenn er nur über etwas Kummer empfindet‘ (4,55).

<sup>307</sup> 5,31 Epicurus, §§39ff. Cicero, Brutus, Aristoteles usw.

<sup>308</sup> S.62: ‚Der Tyrann, den Cicero im fünften Buch der Tusculanen vorführt, soll nicht Caesar darstellen, wie er derzeit *ist*, sondern wie er nach der Logik der griechischen Staatstheorie dereinst einmal *werden* könne oder müsse.‘

<sup>309</sup> S.195ff.

sich viel problematischer als im Jahre 49 dar. Wie J. E. King<sup>310</sup> den damaligen politischen Hintergrund interpretiert, hat sich Cicero damals mit Caesar (nach außen hin) eher ausgesöhnt. Im fünften Buch behandelt Cicero vor allem zwei extrem entgegengesetzte Personenbilder, *sapiens* und *tyrannus*, abwechselnd. Eine positive politische Aussage wird im fünften Buch fast nur am Anfang geäußert: Cicero erörtert die stoische Oikeosislehre, die Philosophie sei Ursprung einer Gesellschaft (vgl. §5 *societas*). Dabei betont er durch diese Sätze, daß er selbst jetzt mit der Philosophie eine Bindung eingegangen sei, die jetzt in Rom fast verschwunden sei. Anschließend stellt Cicero sich selbst §§7-11 neben großartige griechische σοφοί. Er führt auch §§105-109 lieber Beispiele aus der griechischen Philosophie als aus der römischen Geschichte an (vgl. §105), um das tragische Bild des Weisen zu veranschaulichen, der von seinem Staat vertrieben wurde. Wo der gegenwärtige Zustand Ciceros indirekt ausgedrückt zu werden scheint, klingt dieser zugleich an das tragische Bild des Weisen an (vgl. 5,15, 24, 29). Cicero führt §§49-70 auch die negativen griechischen und römischen *exempla*<sup>311</sup> an, und seine Unzufriedenheit mit *magnificentia et sumptus epularum* (§97 private Ausgaben für Essen und Trinken) äußert Cicero durch die frugalen *exempla* der zahlreichen griechischen Philosophen und Ausländer (vgl. §§89-101).

Andererseits werden sog. *externa bona* wie *divitiae, honores, opes, imperia, gloria* usw. nebeneinander genannt, wohl um die Kritik an den materialistischen Staatsfeinden zu üben (§22, 30, 45/46, 61). Cicero verweist darauf, daß das von diesen *externa bona* abhängige Leben den Menschen nicht glücklich macht.

Eine Anspielung auf Caesar oder zukünftigen Tyrann seinesgleichen, ist §45 zu betrachten, wo Cicero den Tyrannen *miser* nennt. Anschließend übt er §§49-70 vermittels vieler *exempla* ehemaliger griechischer und römischer Politiker lange Kritik an dem Tyrannen. Die entscheidende Kritik an dem Tyrannen kommt §64 zum Ausdruck: *Non ego iam cum huius vita, qua taetrius miserius detestabilius excogitare nihil possum, Platonis aut Archytae vitam comparabo, doctorum hominum et plane sapientium*. Hier wird der Tyrann den *sapientes* gegenübergestellt.

Die Beispiele im fünften Buch sind zwar zahlreich, aber die meisten Beispiele werden nur von Griechen oder sonstigen, weniger relevanten Ausländern genommen. Besonders gute vorbildhafte Beispiele werden vor allem von den alten griechischen Philosophen genommen. Sonst werden nur die Lehren griechischer Philosophen in großer Länge und Ausführlichkeit dargestellt. Cicero stellt dagegen nicht so wichtige Rö-

---

<sup>310</sup> S.xii.

<sup>311</sup> Beispielsweise der grausame Cinna, der seine Kollegen, den Consul und ehemalige Consuln, umgebracht hatte, C. Marius, der durch den Mord an seinem Kollegen, Catulus, seine sechs Consulatsjahre verdunkelte, *miserrimus* und *iniustus* Dionysius tyrannus usw. Wassmann S.189 hält die *exempla* von Cinna und Marius (5,56 *accipere quam facere praestat iniuriam*) für ‚einen politisch motivierten Angriff gegen Caesar‘, und auch gegen Dionysius.

mer als positives Beispiel hin. Auch Beispiele für *pro patria mori* erwähnt er nicht. Obwohl die römischen Vorfahren in der Mitte des Buches (§§49ff.) genannt werden, sind sie nur negative *exempla*, die zusammen mit Dionysius tyrannus aufgezählt werden. Statt dessen führt Cicero sehr viele griechische vorbildhafte Beispiele am Ende des Buches an.

### 3.2.1 Fragestellung bei den Tusculanen

#### 3.2.1.1 Unterschied und Ähnlichkeit zwischen den Tusculanen und den *Paradoxa Stoicorum*

Über den Unterschied zwischen den Tusculanen und den *Paradoxa Stoicorum* haben sich einige Forscher bereits geäußert. Bringmann<sup>312</sup> weist darauf hin, daß Cicero in den *Paradoxa Stoicorum* die stoischen Dogmen im suggestiven Diatribenstil vortrage und das Abstrakt-Logische stoischer Beweisführung durch den forensischen Stil ersetze. An den Tusculanen breite er die technischen Beweisgänge und Syllogismen der Stoiker aus. Diese Bemerkungen von Bringmann sind aufschlußreich, und aus seiner Bemerkung ist herzuleiten, daß Cicero die *Paradoxa Stoicorum* ‚rednerisch‘ und die Tusculanen ‚philosophisch‘ ausführt. Was die Struktur angeht, gibt es zwischen den beiden Schriften eine Gemeinsamkeit. Im Parad. I und z.T. II werden sehr viele Römer aus der Frühzeit als positive *exempla* für *pro patria mori* herangezogen. Das reflektiert die Anspielung Ciceros darauf, daß es im frühzeitigen Rom gute Politiker gab, die sich für den Staat einsetzten. Vom Parad. III bis VI werden Römer aus der jüngeren Vergangenheit oder Gegenwart kritisiert, die aber bereits alle gestorben sind. Besonders im Parad. IV stellt sich Cicero seinen Feinden wie Catilina und Clodius gegenüber. Auch in den Tusculanen werden im ersten Buch viele römische *exempla* für *pro patria mori* herangezogen. Vom zweiten bis zum vierten Buch wird die stoische *sensus*-Lehre ausgeführt, die mit der Politik wenig zu tun hat. Im fünften Buch werden zwar viele Weise als Beispiele hingestellt, die aber in Not geraten sind (d.h. sie mußten im Exil leben).

Das Thema, *virtutem ad beate vivendum se ipsa esse contentam* (5,1), des fünften Buches macht eine Klimax in den Tusculanen aus. Warum behandelt Cicero das Thema in den Tusculanen? Hier erscheinen als Beispiel entweder viele (meistens griechische) Weise, die finanziell nicht sehr gut situiert waren, oder es treten einige griechische und römische Tyrannen als negative *exempla* auf. Im fünften Buch der Tusculanen,

---

<sup>312</sup> Neben Bringmann untersucht auch Douglas den Unterschied zwischen den *Paradoxa Stoicorum* und den Tusculanen (vgl. Form and Content in the Tusculan Disputations, in: *Cicero the Philosopher*, Oxford 1995, S.200).

das die *virtus* würdigt, könnte jedoch das politische Ideal Ciceros mit den dazu passenden Handlungen der vielen r ö m i s c h e n großartigen Vorfahren erläutert werden. Aber Cicero beschreibt im fünften Buch ausschließlich die tragische Situation des griechischen Weisen, das unter dem Mangel an sog. *externa bona* leiden mußte. Daneben stellt er sogar viele Staatsfeinde dar.

Der Unterschied der Darstellungsweise zwischen den *Paradoxa Stoicorum* und den Tusculanen rührt von dem unterschiedlichen Zweck, dem beide Werke dienen, her. In den *Paradoxa Stoicorum* kritisiert Cicero seine zeitgenössischen Politiker durch die Diskussion um die stoischen Paradoxa. Um die Kritik herauszustellen, schildert er im Parad. I den idealen Zustand des frühzeitigen römischen Staates. Im Gegenteil dazu hält Cicero in den Tusculanen den allzu deutlichen Angriff gegen die politischen Feinde einigermaßen zurück, sondern schildert dagegen vielmehr ausführlich seine gegenwärtige Situation. Dieses tut er genau im fünften Buch der Tusculanen. Das fünfte Buch der Tusculanen legt dabei dar, daß, obwohl Cicero als römischer Weiser die *virtutes* besitzt,<sup>313</sup> der gegenwärtige Staat ihn nicht als den Politiker annimmt, da die Regierung vom Tyrannen sowie dessen Anhängern usw. beherrscht wird. Viele *sapientes*, die sich einer solchen Situation widersetzen, treten im fünften Buch auf. Das fünfte Buch der Tusculanen beschreibt also gerade die Lage, in der sich Cicero befindet, und zugleich auch die des römischen Staates. Damals hat Cicero zwar die *virtutes* besessen, aber er mußte während seines Lebens im Exil in Tusculum unter der Not an den *externa bona* leiden. Er beschreibt sich selbst durch das Bild der vielen σοφοί, die in der Gegenwart als einzige *sapientes* leben, während sie sich als Vertriebene nicht in ihrem Staat befinden dürfen. Er betont durch das Buch, daß seine jetzige Handlung mit den Handlungen der vielen Römer gleichwertig ist, die auch im Parad. I als Beispiel für *pro patria mori* angeführt werden.

### 3.2.1.2 Unterschied zwischen den Tusculanen und *De finibus*

Während in *De finibus* wie in den *Paradoxa stoicorum* durch die philosophischen Fragestellungen wie die stoischen Paradoxa viele politische Inhalte beschrieben, gelehrt und kritisiert werden, tauchen sie in den Tusculanen erstaunlich viel weniger als in *De finibus* auf. Eigentlich beziehen sich die Tusculanen stark auf *De finibus*, da Cicero beide als ethische Schriften verfaßt hat. In der ersteren versucht er, sich theoretisch und in

---

<sup>313</sup> Diesen Weisen charakterisiert nicht nur *iustitia*, sondern auch *amicitia* (5,72) und *temperantia*, *fortitudo*, *magnitudo animi* und *patientia* (d.h. vier Kardinaltugenden, vgl. §80). Cicero äußert seinen Wunsch (§72): *transeat idem iste sapiens ad rem publicam tuendam*. Dieser *sapiens* werde auf die folgende Weise den Staat regieren (§72): *quid eo possit esse praestantius, cum contineri prudentia utilitatem civium cernat, iustitia nihil in suam domum inde derivet, reliquis utatur tot tam variisque virtutibus?*



der letzteren praktisch die ethischen Probleme zu orientieren (vgl. *Tusc.* 1,7). Bringmann behauptet, daß Cicero in den Tusculanen die Antwort auf die ethische Grundfrage, die in *De finibus* offengeblieben war, gegeben habe.<sup>314</sup> Weiterhin bemerkt er, daß der sachliche Zusammenhang zwischen den Tusculanen und *De finibus* darin zu sehen sei, daß die Frage nach dem *beate vivere* eng mit der nach dem höchsten Gut verknüpft sei.<sup>315</sup> *Cum virtute vivere* ist also die höchste Lebensform. Daher muß es zwischen den beiden Schriften gemeinsame Züge geben. Es ist klar, daß in den Tusculanen viele Beispiele verwendet werden, da sie, wie oben gesagt wird, eine praktische Version von *De finibus* sind. Der Titel jedes Buches der Tusculanen scheint mit dem von *De finibus* übereinzustimmen. Inhaltlich und auch politisch müssen die Tusculanen eigentlich die Fortsetzung von *De finibus* sein.

Aber warum wird die deutliche Ausführung über die Politik in den Tusculanen plötzlich geringer, und warum sinkt der Ton der politischen Kritik? Auch die zeitgenössischen römischen *exempla* finden sich nicht so viele wie in *De finibus*. Während Cicero darüber hinaus in *De finibus* andere Dialogteilnehmer an den Dialogen mitwirken läßt, redet er in den Tusculanen fast allein. Ein solcher Redestil gestaltet sich als ein Vortrag,<sup>316</sup> der die Belehrung bezweckt. Es ist offensichtlich, daß Cicero in dieser Schrift in sich selbst versinkt. Durch die Tusculanen will er genau sich selbst auf das Weisenbild projizieren, obwohl er nirgendwo explizit sagt, daß er selbst der *sapiens* ist. Daher redet er in allen Büchern als *sapiens* fast allein. Eigentlich hat Cicero dasselbe Ziel wie Aristoteles (1,7): (*Aristoteles*) *dicere docere etiam coepit adulescentes et prudentiam cum eloquentia iungere*, aber er benutzt dazu ein anderes Mittel als Aristoteles — nämlich die zahlreichen Beispielen (*eloquentes homines*) *quam* (d.h. *gravitatem dignitatemque virtutis*) [...] *ad caelum extulerunt* (vgl. 5,85). Die Rhetorik muß mit der *virtus* verbunden sein, genau wie auch die *gloria* mit der *virtus* verbunden sein muß. Trotzdem verwendet Cicero in den Tusculanen wenige römische *exempla*. Warum? Es läßt sich an-

<sup>314</sup> S.169; s. Görler S.13; vgl. Douglas a.a.O. S.213; vgl. D’Agostino a.a.O. S.XXII.

<sup>315</sup> s. S.139.

<sup>316</sup> Vgl. 1,7, wo Cicero seine forensischen Aktivitäten während seines politischen Lebens zu entbehren scheint, s. D’Agostino a.a.O. S.49; diese *declamatio* dient eigens der Übung für die gewinnbringenden Reden auf dem *forum*, s. A. Grilli a.a.O. S.256. Im Proömium dieses Werkes setzt Cicero voraus, daß die Tusculanen eine Redeübung (1,7 *ut enim antea declamitabam causas, quod nemo me diutius fecit, sic haec mihi nunc senilis est declamatio*) seien (vgl. 1,113; 2,26; *Fin.* 2,1ff.; *De or.* 1,251; *Brut.* 310). Zugleich hält er die Schrift für die *scholae* (nach A. E. Douglas, *Tusculan Disputations II&V*, S.7 stellt die *schola* die Besonderheit der Tusculanen dar, mit der Cicero eine ganz andere Methode als in anderen Dialogen verwende), „die philosophischen Disputierübungen über ein aufgestelltes Thema“ (Tischer, Gustav, *M. Tulli Ciceronis, Tusculanarum disputationum, ad M. Brutum libri quinque*, Leipzig 1850, S.9) und die *vetus et Socratica ratio contra alterius opinionem disserendi* (1,8). In dieser Schrift nimmt Cicero die folgende Redeweise an (*Fin.* 2,2): *Ubi enim is qui audire vult ita dixit, “Voluptas mihi videtur esse summum bonum”, perpetua oratione contra disputatur*. Er redet zwar nicht genau nach der *disputatio in utramque partem*, anders als er selbst äußert (vgl. 1,9), da er aber fast allein redet, läßt er seinen Mitredner eine kurze Antithese aufstellen.

nehmen, daß inzwischen irgendein bedeutendes politisches Ereignis vorgefallen ist, das Cicero besonders für verabscheuungswürdig hält.

### 3.2.2 Politischer Hintergrund

Es läßt sich vermuten, daß zwischen der Abfassungszeit von *De finibus* und den Tusculanen ein für Cicero besonders unangenehmes Ereignis vorgefallen sei. Ein solcher politischer Hintergrund ist aus *Ad Atticum* zu entnehmen. Aus diesen Briefen kann man erfahren, daß Cicero sich bis zum 24. August 45 in seiner Villa in Tusculum befunden hat. Es ist gut möglich, daß die Tusculanen zwischen Juni und August verfaßt wurden. In Bezug darauf trifft die Bemerkung von Wassmann<sup>317</sup> zu. Die Nachricht, daß Caesar zu Balbus am 1. August nach Rom zurückkomme (vgl. *Att.* 13,21a3), hat wahrscheinlich Ciceros politische Aussagen in den Tusculanen beeinflußt.

Nachdem Cicero die Tusculanen geschrieben hatte (nach *Att.* 13,51 am 24. August 45), kehrte Caesar im Oktober wieder nach Rom zurück und hielt dort zum fünften Mal einen Triumphzug ab. Bis dahin, während Cicero *De finibus* schrieb und, nachdem er sich in seine Villa in Tusculum zurückgezogen hatte, die Tusculanen geschrieben hatte, hat er eine angespannte Zeit erlebt. Er schreibt am 11. August 45 an Atticus, daß Caesar laut seinem Brief an Lamia vor den *Ludi Romani* (die am 5. September beginnen<sup>318</sup>) nach Rom zurückkehren werde (vgl. 13,9,2; 13,13-14,5; 13,21a3; 13,37a; 13,38; 13,40; 13,45,1; 13,46,2; 13,47; 13,50,3/4; 13,51,2). Cicero muß Caesar wider Willen in Empfang nehmen. Er deutet Atticus an, daß er sich durch Brutus mit Caesar versöhnen will (aber unwillig, vgl. 13,41,2). Wassmann<sup>319</sup> bemerkt, daß allein Brutus von den Zeitgenossen in allen fünf Büchern jeweils zu Beginn angesprochen werde. Cicero wollte in den Tusculanen Brutus zum obigen Zweck anführen.

Von den Briefen Ciceros ist auch auf einen weiteren politischen Appell in den Tusculanen zu schließen. Die Umgebung Ciceros ist ihm selbst teilweise feindlich gesonnen gewesen. Es war für ihn schwierig, zu unterscheiden, ob jemand für ihn ein politischer Freund oder Feind war. Beispielsweise klagt Cicero über Quintus minor, den Sohn seines Bruders, der überall, insbesondere bei Gastmählern, vor Ciceros Abneigung gegen Caesar warnt und die Persönlichkeit seines Onkels angreift (vgl. 13,37,2<sup>320</sup>). Auch Tigellius, ein Caesarianer, tadelt Cicero höchst unberechtigt (vgl. 13,49,1). Es herrschte Unklarheit darüber, wer Staatsfeind ist und wer wahrer Weiser war. Auch im Jahre 56 klagte Cicero bereits in *Ad Familiares*, daß er genau wie P. Lentulus (vgl.

---

<sup>317</sup> Vgl. S.195ff.; vgl. Strasburger S.57.

<sup>318</sup> Vgl. Shackleton Bailey, *Cicero's Letters to Atticus*, Bd. V, S.383.

<sup>319</sup> S.183.

<sup>320</sup> Vgl. Shackleton Bailey a.a.O. S.391, an dieser Stelle könnte das Wort ‚convicia‘ ausfallen.

*Fam.* 1,6,2) von seinen Freunden, den Optimaten, manchmal um seine Position beneidet wurde, deshalb habe er in der Not während seines Exils im Jahre 58 keine Hilfe von ihnen bekommen (vgl. *Fam.* 1,7,2,<sup>321</sup> 8ff.). Auch im Proömium von *De finibus* erwähnt Cicero den Neid der Menschen aus seiner Umgebung (vgl. *Fin.* 1,3).

In *Ad Atticum* bekundet Cicero, daß er nicht in Sklaverei geraten sei. Er sei kein Sklave der Caesarianer (*isti*), sondern sie seien sogar selbst Sklaven Ciceros (vgl. 13,49,2). Cicero sei nicht der Sklave aller Menschen. Außer dem obigen Tigellius hätten alle Caesarianer Cicero hoch geachtet, als dieser den Staat beherrscht zu haben schien (vgl. *Fam.* 7,24,1). Obwohl Cicero auf diese Weise beteuert, daß er kein Sklave sei, gleicht seine Lage in Wirklichkeit aber nahezu der eines Sklaven, der ins Exil getrieben wird. Er bekennt sich offenbar als Sklave (vgl. *Fam.* 9,17,3; 9,26,1). Der Appell Ciceros, daß Cicero nicht in die Lage gerät, ein Sklave Caesars zu sein, stimmt mit dem Appell im *Parad.* V, das den Titel hat: ‚*Solum sapientem esse liberum, et omnem stultum servum.*‘ Aus dem Kapitel der *Paradoxa Stoicorum* läßt sich schließen, daß das *Parad.* V eine Kritik an Caesar beinhaltet.

Dieser Zustand hat Cicero eine Weile entmutigt. In dieser hoffnungslosen Situation hat sich Cicero innerlich aus der Politik zurückgezogen. Damals war er wegen der Politik in Rom nahezu verzweifelt. Das ist auch daraus abzulesen, daß Cicero in den *Tusculanen* lieber und viel mehr griechische Philosophen als Römer als *exempla* anführt.

Im ersten Buch der *Tusculanen* behauptet Cicero (Unterredner M) (§16): *non modo malum non esse, sed bonum etiam esse mortem*. Diese These belegt Cicero mit den vielen *exempla* für *pro patria mori*. Ein derartiges Gefühl äußert Cicero auch in *Ad Atticum*. In der Phase der Abfassungszeit der *Tusculanen* hat Cicero real an seinem eigenen Tod gedacht (vgl. 1,118).

Eine ähnliche Entmutigung wie zur Abfassungszeit der *Tusculanen* beschreibt Cicero wieder nach der Ermordung Caesars, wie er später in *Ad Atticum* schreibt. Am 19. April 44, etwa 9 Monate nach der Abfassungszeit der *Tusculanen*, äußert Cicero seine Meinung in *Ad Atticum*, daß es für ihn besser gewesen wäre, bei der Ermordung Caesars ums Leben zu kommen, als den unerträglichen gegenwärtigen Zustand mitzuerleben (d.h. die Caesarianer sowie die politischen Feinde Ciceros gewannen immer mehr Anhänger, vgl. *Att.* 14,10,2). Weiterhin äußert Cicero, daß laut Atticus die *virii boni* reden, als ob der Staat am Ende wäre (15,20,2; Cicero denkt dasselbe vgl. 14,13,6). Und auch Cicero selbst sei verzweifelt gewesen, seitdem er gesehen habe, daß seine

---

<sup>321</sup> Cicero vergalten seine politischen Freunden das Gute mit Schlechtigkeit: *ut quos tu rei publicae causa laeseras palam te oppugnarent, quorum auctoritatem, dignitatem voluntatemque defenderas non tam memores essent virtutis tuae quam laudis inimici.*

Mitmenschen nur noch so viele Hoffnung auf Leben gehabt hätten, wie Antonius ihnen erlaubt habe. Er sagt ausdrücklich, daß er die Hoffnung auf einen besseren Tod habe (vgl. 15,20,2).

Die Zeit nach der Ermordung Caesars erinnert Cicero an die schwierige Zeit in der Abfassungszeit der Tusculanen. In *Ad Atticum* blickt Cicero im Mai 44 (nach der Abfassung der Tusculanen und nach der Ermordung Caesars) auf die Tusculanen zurück. Er äußert (15,2,4): *Quod prima disputatio Tusculana te confirmat sane gaudeo; neque enim ullum est perfugium aut melius aut paratius*. Hier bezeichnet Cicero das erste Buch der Tusculanen, dessen Thema ‚*non modo malum non esse, sed bonum etiam esse mortem* (1,16)‘ ist, als ‚*perfugium*‘ (Zuflucht, auch vgl. 2,66 *praesertim cum paratum sit illud ex hesterna disputatione perfugium*). Er betrachtet dabei den Tod selbst nämlich als *portus* sowie *perfugium* (1,118): [...] *ut exeamus e vita, [...] portum potius paratum nobis et perfugium putemus*. Auch in *Ad Atticum* betrachtet Cicero *portus* als Tod (14,19,1): *nos autem alium portum propiorem huic aetati videbamus; in quem mallet equidem perveni florente Bruto nostro constitutaque re publica*. Auf diese Weise verbinden sich die Tusculanen mit dem Bild des Todes und der Metapher von Zuflucht sowie Hafen. Da Cicero öfter in seinen Werken die Politik mit der Metapher von Seefahrt darstellt — beispielsweise den Staat als ein Schiff (*navis, navigium/a*), den Politiker als einen Steuermann (*gubernator, gubernatrix, rector*<sup>322</sup> usw.), die Staatsverwaltung als das Steuern [*gubernare (rem publicam), gubernaculum*], die Gefahr des Staates als Sturm (*tempestas*, vgl. *De orat.* 1,2) usw., können das ‚*perfugium*‘ und der ‚*portus*‘, die beide zugleich die Tusculanen symbolisieren, auch ein ‚Zwischenpause‘ sowie ein ‚Sich-Zurückziehen‘ aus der Politik andeuten.<sup>323</sup> Die Seefahrt, also die Politik bedeutet für den Seefahrer sowie den Steuermann (also Politiker sowie Staatslenker) eine Gefahr. Wenn das Schiff in den Hafen einläuft, befreit es sich aus der Gefahr wie aus einer *tempestas*. In den Hafen einzulaufen, d.h. der Rücktritt aus der Politik wird auch mit dem Ausdruck von *sine periculo, in otio* usw. geäußert. Da die Tusculanen ein *otium*, die Philosophie sowie Ciceros privates Leben symbolisieren, könnten auch diese *sine periculo* und *in otio* in einem Zusammenhang mit den Tusculanen stehen. Es gibt eine interessante Bemerkung von Görler, derzufolge Cicero zwischen dem Leben als Philosoph und dem als Politiker, also zwischen *vita contemplativa* und *vita activa* geschwankt habe.<sup>324</sup> Cicero sei in seiner Jugend eigentlich unschlüssig gewesen, ob er Politiker oder Philosoph werden solle.<sup>325</sup> „Im Leben hatte Cicero zu wählen zwischen

---

<sup>322</sup> Vgl. *De orat.* 1,211; *N.D.* 2,90; Scott S.20.

<sup>323</sup> Vgl. *Att.* 4,6,2 *quid si cessare libeat et in otio portum confugere?* Betreffe der Metapher von Seefahrt, vgl. Scott, Clifton Earl, *Imagery in Cicero's De oratore*, Diss. Iowa, (Microfilm) 1980, S.8-37.

<sup>324</sup> Vgl. S.65.

<sup>325</sup> Vgl. S.61.

Philosophie und Politik. Er entschied sich für Politik. [...] Er konnte sich wohl nicht anders entscheiden.“<sup>326</sup> Er wollte eigentlich Philosoph werden, aber er mußte notgedrungen die Politik wählen, weil der Staat das von ihm verlangte („gegen seinen Willen, gewaltsam rief ihn jedoch das Vaterland.“<sup>327</sup>) Erst in seinen letzten Lebensjahren konnte er in der erzwungenen Muße unter Caesars Diktatur zur Philosophie zurückkehren. So ist für ihn die Philosophie eigentlich seine eigene Lebensweise. Aber er hat sich mit der Politik nicht widerwillig beschäftigt. Dabei besteht sein Ideal darin, Politik und Philosophie zu verbinden: „Unser Beweisziel ist es jedoch nicht, Cicero als Philosophen zu stilisieren; es geht darum, die Stellung der Philosophie neben, oder ciceronischer gesagt: im Verein mit der politischen Betätigung zu erweisen.“<sup>328</sup>

Nach dem Tod Caesars (am 24. Mai 44) erwähnt Cicero in seinem Brief an Atticus die Tusculanen zweimal (15,4,2):

*itaque stulta iam Iduum Martiarum est consolatio. animis enim usi sumus virilibus, consiliis, mihi crede, puerilibus. excisa enim est arbor, non evulsa; itaque quam fruticetur vides. redeamus igitur, quod saepe usurpas, ad Tusculanas disputationes.*

Cicero verzweifelt an den *Idus Martiae* — an dem Tod des Caesar. Den Mord an Caesar hält Cicero aus Angst vor einem Gegenangriff von den Caesarianern für leichtfertig. Cicero sagt: „Kehren wir zu den Tusculanen zurück.“ Dabei bedeutet die *Tusculanae disputationes* als Synonym für ‚Philosophieren‘. Cicero fährt fort (*Att.* 15,4,3):

[...] *me Iduus Martiae non delectant. ille (d.h. Caesar) enim numquam revertisset, nos timor confirmare eius acta non coegisset, aut, ut in Saufei eam relinquamque Tusculanas disputationes ad quas tu etiam Vestorium hortaris, ita gratiosi eramus apud illum (quem di mortuum perduint!) ut nostrae aetati, quoniam interfecto domino liberi non sumus, non fuerit dominus ille fugiendus.*

An dieser Stelle bedeuten die *Tusculanae disputationes* ‚Beschäftigung mit der stoischen Philosophie‘.<sup>329</sup> Wo das Wort ‚*Tusculanae disputationes*‘ in den Briefen *Ad Atticum* auftritt, verzweifelt Cicero an der Politik und wendet sich der griechischen Philosophie sowie dem Stoizismus zu. So tritt der Ausdruck ‚*Tusculanae disputationes*‘ in *Ad Atticum* als Symbol für das private Leben und als Schlüsselwort für die Philosophie auf.

Cicero schwankt sozusagen zwischen dem griechischen Leben als Philosoph und dem römischen Leben als Politiker. Eine solche Haltung ist auch in seinen philosophischen Werken erkennbar. Während Cicero sich nämlich in das griechische philosophische Leben zurückgezogen hatte, verfaßte er die philosophischen Werke wie die Tusculanen, *De fato* u.a. verfaßt. Dagegen hat Cicero die relativ ‚politisierten‘ römischen

<sup>326</sup> S.72.

<sup>327</sup> S.66.

<sup>328</sup> S.67.

<sup>329</sup> Vgl. Shackleton Bailey, *Cicero's letters to Atticus*, Bd.VI, S.250: „The *Tusculans* being predominantly Stoic doctrine.“

Werke wie *Lucullus*, *De amicitia*, *De officiis* usw. verfaßt, während er die Hoffnung gehabt hat, in die Politik zurückzukehren. Die griechische Philosophie behandelt die rein private Ethik stärker als die römische Philosophie dies tut. Dagegen bedeutet die *virtus* des römischen Bürgers die Hingabe für den Staat. Aber im Rom existiert kein Staat mehr — den Cicero zu schützen bereit ist.

Cicero beobachtet den sukzessiven Verfallsprozeß der römischen Republik. Durch das Triumvirat von Pompeius, Caesar und Crassus, am 14. April 56 in Lucca ab gegründet wurde, und den Bürgerkrieg ist die Republik erschüttert worden. Von der Truppe des Pompeius, die einst Cicero unterstützen mußte, hat er sich (nach dem Tod des Pompeius) entfernt (vgl. *Att.* 11,6,2). Während Cato mit seinem Tod seinem Grundsatz treu blieb, überläßt Cicero nun sein Schicksal der *clementia* Caesars<sup>330</sup> — so befindet er sich nicht nur in seiner politischen, sondern auch in seiner privaten familiären Notlage.<sup>331</sup> Cicero selbst war darüber schwer krank geworden (*summa infirmitas corporis*, vgl. *Att.* 11,4a, in der Stadt Dyrrachium<sup>332</sup>) — genau dieselbe Situation eines *sapiens* schildert Cicero im fünften Buch der Tusculanen (vgl. 5,15, 24, 29, auch 40). Cicero betont, daß diese deprimierende Situation jeden *sapiens* treffen könnte (vgl. §29). Kann man solchen Mensch als glücklich betrachten? Ja, er sei trotz seiner schlechten Situation *beatissimus* (vgl. §32). Nur Cicero sei frei (§33 *solus sumus liberi*).

Cicero appelliert durch seine philosophische Schrift an die Öffentlichkeit: Während Caesar nun (ab 20. Juli 45) bei seinen Festen, den *ludi Victoriae Caesaris*, vergöttert wird (vgl. *Att.* 13,44,1<sup>333</sup>), stürzt er in Wirklichkeit den Staat. Er ist für den Staat kein Gott, sondern vielmehr ein Feind. Nicht Caesar, sondern eben Cicero sorgt für den Staat. Daher vergleicht sich Cicero im fünften Buch der Tusculanen mit den vielen legendären halbgöttlichen griechischen Weisen. Cicero ist zwar nun gar kein Sklave, aber zugleich kein solcher Weiser, der alle äußerlichen Güter besitzt und den Staat verwaltet. Sogar wird er von dem Staat vertrieben und lebt im Exil in Tusculum. Obwohl er aus dem Staate vertrieben wird, ist er dem Caesar gleichgestellt, und seinen Verdiensten gemäß nicht Caesar, sondern er der Weise (vgl. *Att.* 13,51,1). Obwohl Cicero als Weiser die *virtus* besitzt, an der es Caesar mangelt, wird er aller Möglichkeit beraubt, sie in der

---

<sup>330</sup> In *Pro Ligario* (§29, vgl. 6, 10, 15, 19, 29, 30) nennt Cicero sich selbst als Beweis für die *clementia* Caesars: er sei Pompeianer gewesen und nach dessen Tod von Caesar begnadigt worden.

<sup>331</sup> Wie oben gesehen werden, ist das Verhältnis zwischen Cicero und seinem Bruder Quintus problematisch geworden (seit sie sich in Patrae befanden, vgl. *Att.* 11,5,1, vgl. Shackleton Bailey, *Letters to Atticus*, Bd. V, S.270). Darüber hinaus hat er seine Tochter, Tullia verloren (vgl. *Att.* 11,6,4) und wollte sich bald von seiner Frau, Terentia, scheiden lassen.

<sup>332</sup> Vgl. Shackleton Bailey a.a.O. S.269.

<sup>333</sup> Bei dieser Fest werden seine Statue mit die der Göttin *Victoria* nebeneinandergestellt, s. Shackleton Bailey a.a.O. S.382. Gelzer schreibt darüber; „die Aufstellung von Caesars Bild unter den Königsstatuen erregte große Unzufriedenheit und das Gerüde, man habe einen Tyrannen“ (*Caesar, Der Politiker und Staatsmann*, S.285).

Politik zu verwirklichen. Wenn die Tusculanen einen politischen Zweck verfolgen, könnte sie natürlich auch im Angriff auf Caesar bestehen, aber hier scheint eher der Appell an Ciceros Existenz selbst eher als der Angriff auf Caesar abzulesen zu sein. Im Vergleich zu anderen *philosophica* ist der Angriff Ciceros auf Caesar relativ verhalten. Die Personen, die als positives Beispiel benannt werden, sind fast alle frühzeitige legendäre Weise. Die Zeitgenossen, die Cicero benennt, treten außer ihm selbst in den Tusculanen nur wenig auf. Wassmann<sup>334</sup> bemerkt, daß in den Tusculanen keiner der anderen Gesprächsteilnehmer mit Namen kenntlich gemacht werde. So tritt in den Tusculanen nur wenige begrenzte Anzahl von Zeitgenossen nicht nur als Gesprächsteilnehmer, sondern auch in den Beispielen auf. Daher trifft die Bemerkung von Douglas<sup>335</sup> zu, daß Cicero in *De officiis* sich von den introvertierten Interessen der Tusculanen zur Ethik des sozialen und politischen Lebens wende. Hierzu läßt sich hinzufügen, daß sich Cicero in *De amicitia* und der darauffolgenden Schrift *De officiis* von der inneren Reflektion zum öffentlichen Aufruf wendet. Durch die Tusculanen erinnert Cicero eben an seinen gegenwärtigen Zustand und an die Staatslage. Mit ihm soll ein neuer Staat begründet werden.

### 3.2.3 Folgerung

Die Tusculanen werden gleichsam als Heilmittel zur Linderung der psychischen Leiden Ciceros verfaßt. In dieser Phase war er weit weg von Rom und hatte sich in seine Villa in Tusculum zurückgezogen. Die Tusculanen sind die Werke, in denen er sich auf sich selbst konzentriert hat. Das zeigt sich auch in der Beispielverwendung Ciceros, denn die in den Beispielen der Tusculanen auftretenden Personen stammen fast alle Personen aus dem klassischen Griechenland. Der Schwerpunkt des Werkes liegt besonders auf dem Thema *pro patria mori*. Das Thema des ersten Buches, wie man die Furcht vor dem Tod überwinden könne, und das des fünften Buches, ob man nur mit der *virtus* glücklich leben könne, beziehen sich auf den Begriff *pro patria mori*. Hingegen stehen die Themen vom zweiten bis zum vierten Buch, die Befreiung von Schmerzen, *perturbationes* usw. kaum in Verbindung mit diesem Motiv. Da das Ideal *pro patria mori*, das bisher nur von den gestorbenen *sapientes* oder *σοφοί* verwirklicht wurde, wird durch viele verschiedene Weisenbilder im ganzen Werk exemplifiziert. Je näher das Thema des Buches in Verbindung mit der Politik steht, desto ausführlicher wird das Weisenbild entworfen. Daher finden sich die Erwähnungen zum idealen Staatsbild ebenso wie die *exempla*

---

<sup>334</sup> S.183.

<sup>335</sup> A. E. Douglas, in: *Cicero the Philosopher*, S.215.

hierfür vor allem im ersten und fünften Buch konzentriert.<sup>336</sup> Allerdings wird im ersten Buch das ideale Staatsbild in der Vergangenheit, und im fünften Buch das gegenwärtige oder zukünftige Staatsbild dargestellt, wie es auch in den *Paradoxa Stoicorum* zu beobachten ist. Daher dient im fünften Buch kein römisches Beispiel zur Veranschaulichung für das Motiv *pro patria mori*. Warum aber kommen im fünften Buch nur die griechischen σοφοί und Cicero selbst als Beispiele für die *sapientes* vor? Durch die Nebeneinanderstellung seiner Person mit den prominenten griechischen σοφοί will Cicero behaupten, daß er der einzige gegenwärtige *sapiens* ist. Im gegenwärtigen Rom befindet sich kein weiserer Politiker als er selbst. Da Cicero in den Tusculanen implizit zum Ausdruck bringt, daß er an der gegenwärtigen Politik besonders verzweifelt, lobt er den Tod, der mit Ehre verbunden ist, durch welchen man sich für den Staat einsetzt, also das *pro patria mori* verwirklicht, besonders nachdrücklich. In den Tusculanen entfernt Cicero sich vom Zentrum der Politik und er blickt aus der Distanz auf den Staat herab. Trotzdem verhält Cicero sich in seiner Schrift, den Tusculanen nicht rein philosophisch und nicht rein stoisch, sondern eher skeptisch. In den Tusculanen tritt Cicero als Philosoph, Weiser, aber insbesondere als ein römischer Weise, der nicht zwischen den griechischen σοφοί zu finden ist, sondern der sich mit der aktuellen Politik skeptisch auseinandersetzt. Cicero läßt Brutus behaupten (vgl. 5,34), daß ein Weiser ständig glücklich sei.<sup>337</sup> Aber der römische Staat ist zu dieser Zeit so gut wie vernichtet. Die Frage ist: ob ein Weiser trotz einer solchen Lage glücklich sein kann. Man muß vermutlich konstatieren, daß er es nicht sein kann, denn er ist in der Tat nicht absolut glücklich. Durch die Abfassung der Tusculanen versucht Cicero als Weiser trotz dieser sehr schwierigen Lage in dem Maße, wie es noch aufgrund der Situation möglich ist, glücklich zu werden. In diesem Rahmen des Versuchs, sich unerschütterlich für den Staat einzusetzen, kann ein Weiser beständig glücklich sein.<sup>338</sup>

---

<sup>336</sup> W. Görler S.20ff. befaßt sich mit den Strukturgemeinsamkeiten zwischen den ersten und fünften Büchern.

<sup>337</sup> Auch im Epilog des dritten Buches kommt Cicero zum Schluß, daß *aegritudinem omnem procul abesse a sapiente* (3,82). Cicero behauptet, daß Weise von jener Art Kummer weit entfernt ist.

<sup>338</sup> Cicero behauptet in den Tusculanen, daß man nicht unglücklich ist, obwohl man sich als Politiker an der Staatsverwaltung nicht zu betätigen vermag.



## 4 Schicksalslehre und Cicero als freiwilliger Politiker

### 4.1 *De fato*

Am Anfang der Schrift *De fato* legt Cicero ausdrücklich sein Ideal von der Verbindung von Philosophie und Rhetorik dar (§3):

*[...] nam cum hoc genere philosophiae, quod nos sequimur, magnam habet orator societatem: subtilitatem enim ab Academia mutuatur et ei vicissim reddit ubertatem orationis et ornamenta dicendi. quam ob rem' inquam 'quoniam utriusque studii nostra possessio est, [...]*.

Obwohl bisher viele Autoren *De fato* untersucht haben, haben sie sich hauptsächlich nur von der philosophischen Seite her mit dem Schicksalsproblem eingehend auseinandergesetzt und dabei die Rhetorik kaum analysiert. Da die bisherigen Untersuchungen über *De fato* sich fast nur auf die Auseinandersetzung mit rein philosophischen Fragestellungen beschränken, bedarf es eines neuerlichen Versuchs, *De fato* auch aus einer anderen Blickrichtung zu interpretieren. Die vorliegende Arbeit unternimmt den Versuch, die Wechselbeziehung zwischen der philosophischen Frage des Schicksals und der Rhetorik aufzuklären. Außerdem wird die Arbeit untersuchen, wie diese Frage mit der Realpolitik des römischen Staates zusammenhängt, wobei sie auch den damaligen politischen Hintergrund in Betracht zieht.

#### 4.1.1 Fragestellung bei *De fato*

Im Proömium von *De fato* sagt Cicero ausdrücklich, daß sein ganzes Gespräch mit Hir-tius, einem Dialogpartner dieser Schrift, sich damals mit den Überlegungen befaßt habe, welches die Gründe für den neuen Aufruhr nach dem Tod Caesars (vgl. §2) seien. Man würde dabei erwarten, daß diese Schrift bezweckt, zur Beruhigung dieses Aufruhrs einen Beitrag zu leisten, so daß die Schrift gerade diese politischen Themen behandelt. Obwohl Cicero im Proömium ein solches politisches Thema erwähnt, wird in den folgenden Teilen dieser Schrift fast ausschließlich eine rein philosophische und abstrakte Diskussion über das Schicksal (*fatum*) verfolgt. Warum? Die Darstellungsweise in *De fato* ist ebenfalls der griechischen Disputationsart ähnlich, da sie viele sehr abstrakte Gleichnisse verwendet und keine konkreten historischen *exempla* von römischen Politi-

kern anführt. Darüber hinaus redet Cicero fast allein in dieser Schrift. Obwohl auch die anderen *philosophica* wie *De finibus*, *De natura deorum* u.a. rein philosophische Themen wie *De fato* behandeln, werden die abstrakten Themen in diesen Schriften von vielen Gesprächspartnern und vermittels von Beispielen der politischen Leistungen und Handlungen vieler Römer und Ausländer konkret ausgeführt.

Kann Cicero durch *De fato*, eine sehr abstrakte und schwerverständliche Schrift, sein politisches Ziel, dem Staat Frieden zu bringen, verwirklichen? Der Inhalt scheint, wie wir in den folgenden Abschnitten sehen werden, auf die Politik kaum Bezug zu nehmen und auf die Staatspolitik kaum anwendbar zu sein — aber gerade deshalb hat die Schrift nicht dieselbe Ausdrucksweise wie die Werke der griechischen Philosophen wie des Chrysippus, Posidonius u.a. Dieses Kapitel versucht die folgenden Fragestellungen zu verdeutlichen: I. Wo liegt die Originalität Ciceros in dieser Schrift? Zu welchem politischen Zweck wurde diese Schrift verfaßt? II. Warum wurde diese Schrift wie andere rein spekulative *philosophica* wie *De finibus* nicht auf eine konkretere Weise, sondern so abstrakt verfaßt?

Man darf dabei allerdings nicht vergessen, daß ungefähr ein Drittel von *De fato*, insbesondere der Anfang und das Ende der Schrift,<sup>339</sup> verloren ist. Man muß daher aus dem erhaltenen Teil des Textes auf die politische Einstellung Ciceros in *De fato* schließen. Da die direkte politische Erörterung sich manchmal in anderen *philosophica* Ciceros auf den Anfang und das Ende des Textes konzentriert, könnte davon leider auch ein großer Teil verloren sein. Dennoch kann sich aus der Beispielsanalyse in dem erhaltenen Teil die politische Einstellung Ciceros hinreichend entnehmen lassen.

#### 4.1.2 Politischer Hintergrund

Das Werk *De fato* wurde etwa von März, kurz nach der Ermordung Caesars am 15. März 44, bis Juni 44 verfaßt.<sup>340</sup> Etwa drei Monate zuvor (im Dezember 45) hatte Caesar die Villa Ciceros in Puteoli besucht,<sup>341</sup> welche die Szenerie dieses Werkes darstellt. Cicero hat damals von 7. April bis 31. August 44 (zwei Tage nach der ersten philippischen Rede) Rom verlassen.<sup>342</sup> Als Cicero sich mit *De fato* befaßte, glaubte er daran, daß er

---

<sup>339</sup> Vgl. Bayer S.102; C. Szekeres S.57; Sharples, *Cicero: On fate, Boethius: The consolation of philosophy*, Warminster 1991, S.16 u.a.; außer den Verstümmelungen am Anfang und Ende des Textes gibt es §§4/5 (Hirtiusrede) eine große und §§45/46 eine wohl kürzere Lücke.

<sup>340</sup> Vgl. Bayer S.96.

<sup>341</sup> Vgl. T. N. Mitchell, *Cicero, the senior statesman*, New Haven and London 1991, S.287.

<sup>342</sup> Vgl. *Att.* 14,1 (Ciceros Brief an Atticus aus Rom); Mitchell S.295; D. L. Stockton S.280; Fuhrmann S.169; Sharples a.a.O. S.5.

nach dem Attentat an Caesar als Politiker wieder tätig werden<sup>343</sup> und die Freiheit des römischen Staates wieder hergestellt werden könne.<sup>344</sup> Den damaligen Zustand Ciceros erklärt P. Grimal<sup>345</sup> wie folgt: Cicero habe sich beeilt, seine philosophischen Werke zu vollenden, um sich mit den politischen Tätigkeiten zu beschäftigen, die ihn nach seiner wiedererlangten Freiheit erwartet hätten. Aber nachher mußte Cicero zu der Erkenntnis gelangen, daß Antonius, der Amtskollege Caesars in 44, als einziger damaliger Consul und neuer Tyrann, die Absicht Ciceros verhindern würde.<sup>346</sup> Th. N. Mitchell<sup>347</sup> erklärt, Antonius, der am 21. April 44 nach Campania gegangen sei, um Caesars Veteranen wieder zu sammeln und dessen *acta* zu unterstützen, sei in der zweiten Hälfte vom Mai 44 mit der Masse dieser Veteranen nach Rom zurückgekehrt. Dies Ereignis habe für Cicero und die anderen Republikaner gefährlich ausgesehen.<sup>348</sup> Darüber hinaus habe Antonius entschieden, sich selbst als treuer Caesarianer zu erweisen.<sup>349</sup>

Als Consuln für die Nachfolge des Antonius für das folgende Jahr (ab 1. Januar 43) waren bereits Hirtius und Pansa ausgewählt worden, die beide Freunde und zugleich Schüler Ciceros in der Redekunst und auch Rivalen des Antonius<sup>350</sup> waren. Cicero erwartete von den beiden Consuln eine Regierung, die zumindest besser als Caesar den Staat verwalten würde.<sup>351</sup> Außerdem glaubte er auch, daß die militärische Führerschaft in den Personen des C. Octavius<sup>352</sup> und Brutus fähig seien, die Macht des Antonius einzudämmen.<sup>353</sup> Octavius sei nach dem Tod Caesars aus Apollonia nach Italien zurückgekehrt und habe zuerst seinen Stiefvater L. Philippus in Campania sowie prominente Caesarianer getroffen, bevor er Anfang Mai nach Rom gefahren sei. Damals habe er auch Cicero, einen Nachbarn des Philippus, in Puteoli besucht.<sup>354</sup> Am 21. April<sup>355</sup> trafen sich Cicero, Balbus, Hirtius, Pansa, Octavius und Lentulus Spinther in Puteoli (vgl. *Att.* 14,11,2). Aber die politische Lage hatte sich immer noch nicht verbessert. Cicero hat im September 44 seine Beziehungen zu Antonius völlig abgebrochen — anlässlich der er-

---

<sup>343</sup> Vgl. P. M. Huby S.83.

<sup>344</sup> s. Fuhrmann S.171: Die Iden des März hätten jedoch in Wirklichkeit die Situation bloß verschlechtert, weil Caesars Monarchie nach und nach immer willkürlicher geworden sei (vgl. *Att.* 15,4,2ff.). Stockton S.281: Der Tyrann sei gestorben, aber die Tyrannei überlebe.

<sup>345</sup> S.111.

<sup>346</sup> Vgl. *Att.* 14,22,2; 15,4,2; 15,11,2 (allerdings ohne die namentliche Nennung des Antonius).

<sup>347</sup> S.292.

<sup>348</sup> s. Mitchell S.292; *Att.* 14,21,2; 14,22,2; 15,5,3; *Phil.* 2,100-108.

<sup>349</sup> Mitchell S.295.

<sup>350</sup> Vgl. Habicht S.101.

<sup>351</sup> Aber Cicero verläßt sich weniger auf Pansa und Hirtius, s. *Att.* 14,12,2 (vgl. Shackleton Bailey, *Cicero's Letters to Atticus*, Bd.VI, S.225); 15,12,2.

<sup>352</sup> C. Julius Caesar Octavianus nennt er sich nach dem Tod Caesars, später Augustus.

<sup>353</sup> Vgl. Habicht S.99.

<sup>354</sup> s. Mitchell S.293 und M. Paolillo S.12; *Att.* 14,11,2; 14,12,2.

<sup>355</sup> s. Shackleton Bailey, *Cicero's Letters to Atticus*, Bd.VI, S.23.

sten Rede der *Philippica*.<sup>356</sup> Habicht erwähnt, „Antonius wird in der zweiten *Philippica* als der Staatsfeind Nummer Eins gezeichnet, ein Catilina, Clodius, Caesar in einer Person.“<sup>357</sup> *De fato* ist daher in einer solch angespannten Lage und inmitten von diesen wichtigen Politikern sowie mächtigen Staatsfeinden geschrieben worden. Erst ein halbes Jahr nach der Abfassung von *De fato*, d.h. ab Dezember 44 (bis Juli 43) hat Cicero begonnen, sich wieder voll im politischen Alltag Roms zu betätigen.<sup>358</sup>

#### 4.1.3 Das beinahe einzige politische Thema in *De fato* — *pax* Wahl der Dialogteilnehmer und Bestimmung des Redestils (im Proömium)

Man bemerkt im ersten Augenblick, daß auch in *De fato*, neben in den *Academica*, den *Tusculanen* u.a., in welchen die philosophisch subtilsten Argumentationen entfaltet werden, auch staatspolitische Themen behandelt werden. Obwohl *De fato* eigentlich ein rein philosophisches Werk ist, wird auch die politische Absicht Ciceros im Proömium deutlich verkündet (§2):

*nam cum essem in Puteolano Hirtiusque noster, consul designatus, isdem in locis, vir nobis amicissimus et his studiis, in quibus nos a pueritia viximus, deditus, multum una eramus, maxime nos quidem exquirentes ea consilia, quae ad pacem et ad concordiam civium pertinerent. [...] cum ad me ille venisset, primo ea, quae erant cotidiana et quasi legitima nobis, de pace et de otio.*

Hier betont Cicero ausschließlich den Frieden (*pax*): „Wir (Cicero und Hirtius) waren viel zusammen, wobei wir vor allem solche Maßnahmen erörterten, die für den Frieden und die Eintracht unter den Bürgern dienlich sein könnten.“ Cicero hat Aulus Hirtius als seinen Dialogpartner in *De fato* gewählt, der ein Freund Caesars war und als Fortsetzer von Caesars *Commentarii de bello Gallico* bekannt ist.<sup>359</sup> Hirtius ist einer von den beiden Consuln, die von Caesar als Consuln für das Jahr 43 designiert worden waren, und der im Jahre 43 tatsächlich Consul geworden ist.<sup>360</sup> Er hatte sich nach Caesars Tod mit Antonius verbunden.<sup>361</sup> Aber da die despotische Arroganz des Antonius Hirtius wider-

---

<sup>356</sup> Vgl. Habicht S.95.

<sup>357</sup> S.95.

<sup>358</sup> Vgl. Sharples a.a.O. S.5; Habicht S.99.

<sup>359</sup> s. Bayer S.109.

<sup>360</sup> Vgl. Sharples a.a.O. S.5; Büchner S.414.

<sup>361</sup> Strasburger S.80 bezieht sich auf *Att.* 14,22,1 (am 14. Mai 44 *meus vero discipulus qui hodie apud me cenat valde amat illum quem Brutus noster sauciavit. et si quaeris [...], timent otium*; 14,21,4), daher behandelt Cicero in *De fato* extra das *otium*; 15,5,1 (am 27. oder 28. Mai 44) *Cassius vero vehementer orat ac petit ut Hirtium quam optimum faciam. sanum putas?* Vgl. auch 15,6,1; 15,22. Eine besonders abschätzige Beurteilung Ciceros über den Charakter des Hirtius sei zu finden *Fam.* 16,27 (im Dez. 44, Quintus Cicero an Tiro). Nach Mitchell S.294; „Soon afterwards Brutus and Cassius issued a new edict, most likely in response to Antony’ conciliatory speech, in which they offered to resign their offices in the interests of harmony and freedom“. Es sei kein Zufall, daß Cicero in dieser Phase in *De fato* den Begriff des Friedens behandelt habe.

strebte, hatte dieser sich vom öffentlichen Leben in Puteoli zurückgezogen und hielt sich gerade in der Nähe von Ciceros Landsitz (Villa) auf. Obwohl Cicero und Hirtius damals politisch entgegengesetzte Positionen einnahmen, waren sie als Nachbarn scheinbar miteinander befreundet.<sup>362</sup> Mit Hirtius hat Cicero also täglich über den Frieden und die Eintracht (§2 *pax et concordia civium; pax et otium*) diskutiert. Ciceros einziger Kontakt mit der Politik vollzog sich in dieser Zeit nur über das Gespräch mit Hirtius, dem *consul designatus*, und anderen Politikern, die Cicero besucht haben. Aufgrund dessen hat er wohl Hirtius als Dialogteilnehmer für das Werk gewählt.

Man würde von dieser Vorrede erwarten, daß in dem folgenden Teil der Schrift gerade ein wichtiges politisches Thema wie der Friedensbegriff, etwa wie der Staat zum Frieden zurückzuführen sei, eingehend diskutiert wird, aber merkwürdigerweise taucht keine weitere deutliche politische Erörterung darüber in dieser Schrift mehr vor: der folgende Teil widmet sich fast nur den rein philosophischen Diskussionen. Daneben erscheinen in dieser Schrift kaum ausführliche Beispieldarstellungen von lebenden römischen Politikern. Cicero führt nur wenige Beispiele oder Gleichnisse aus den griechischen Werken, Legenden und Mythen, oder Namen von Römern usw. an — wie griechische Philosophen wie beispielsweise Platon es tun. Wieso verfaßt Cicero auf die oben genannte Weise diese Schrift? Warum redet Cicero in dieser Schrift fast allein, und in welchem Zusammenhang damit steht das politische Motiv für die Abfassung dieser Schrift?

Dabei ist die Bemerkung von Strasburger<sup>363</sup> für das Verständnis wichtig: *De fato* wähle ausnahmsweise einen Caesarianer, Aulus Hirtius, als Gesprächspartner und es sei die erste und einzige Wahl eines Gesprächspartners aus politischer Opportunität. Hirtius sei der einzige wirkliche Gesinnungs-Caesarianer gewesen.<sup>364</sup> Weiterhin weist Strasburger auf die Möglichkeit hin, daß Cicero für *De fato* ursprünglich ein gleichrangiges Zweiergespräch mit Quintus vorgesehen hatte, obwohl dies nicht als sicher gelten könne. Jedenfalls war Hirtius die Teilnahme an *De fato* eigentlich nicht zugehört, sie sei vielmehr die Folge eines unvorhergesehenen Umstandes. Ohne einen besonderen aktuellen Anlaß wäre dies wahrscheinlich nicht geschehen.<sup>365</sup> Warum wurde gerade Hirtius

---

<sup>362</sup> Vgl. H. Rackham, *Cicero. De oratore book III, De fato, Paradoxa stoicorum, De partitione oratoria*, London 1942 (Loeb Classical Library), S.189-190.

<sup>363</sup> Strasburger S.47 hält in Anbetracht der entsprechenden Briefe an Atticus (S.80; über Hirtius z.B. *Att.* 14,20,4; 14,21,4; 14,22,1; 15,1,2/3; 15,3,2; 15,5,1; 15,6; 15,8,1; 15,12,2) das Proömium von *De fato* geradezu für ein Stück Tagespolitik.

<sup>364</sup> Strasburger S.40; vgl. S.80; zu Hirtius: *Att.* 7,4,2 *venisse Hirtium a Caesare, qui esset illi familiarissimus.*

<sup>365</sup> S.40.

also als Gesprächsfigur ausgewählt? Vielleicht hat Cicero versucht, Hirtius in dieser gespannten Situation für die Optimaten zu gewinnen.<sup>366</sup>

Diese Vermutung von Strasburger ist plausibel, weil Hirtius am 27. April 43 auf der Seite von Octavianus stand und tatsächlich in der Aktion gegen Antonius gefallen ist, der bei Mutina gesiegt hat.<sup>367</sup> Obwohl Antonius vertrieben und von den vereinigten Streitkräften der beiden Consuln und des Octavianus vor Mutina besiegt worden sei,<sup>368</sup> sei Hirtius in dem Krieg ermordet worden.<sup>369</sup> Hirtius hat sich für den Staat eingesetzt, soweit er es vermochte, und er hat infolge dessen das römische Ideal *pro patria mori* verkörpert — d.h. ein Ziel, das Cicero mit dieser Schrift verfolgte, hat sich gewissermaßen erfüllt. Man vermutet, daß diese Schrift *De fato* Hirtius selbst gewidmet worden ist.<sup>370</sup> Angesichts dieses nachfolgenden Geschehnisses ist das auch wahrscheinlich.

Anschließend sagt Cicero von der Politik (§2):

*cum enim omnes post interitum Caesaris novarum perturbationum causae quaeri viderentur iisque esse occurrendum putaremus, omnis fere nostra in his deliberationibus consumebatur oratio.*

An dieser Stelle läßt sich bemerken, daß Cicero seit dem Tod Caesars dessen Namen in seinen philosophischen Schriften (ab *De divinatione*) ausdrücklich nennt. Cicero wollte diese Schrift eigentlich im Stil einer *disputatio in utramque partem* verfassen. Eine Deutung über den Redestil in *De fato* bietet M. Paolillo an; Cicero führe allein die *fatum*-Frage aus und spreche Hirtius an, der in dem ganzen Werk die Rolle eines stummen Zuhörers spiele. Es sei bisher angenommen worden, daß Cicero die Optimaten dadurch für sich gewinnen wolle, indem er in seinem Werk ihn als Gesprächspartner reden lasse.<sup>371</sup> Diese monologische Redeweise von *De fato* ist jedoch eigentlich für die Unter- richtung in der Philosophie sowie für die Behandlung von Fachkenntnissen nicht geeignet.

An der normalen Ausführung der *disputatio in utramque partem* hinderte Cicero ein unvorhergesehenes Ereignis, der Untergang Caesars. Die Schrift *De fato* wird daher in der Form eines Monologs verfaßt, obwohl sie eigentlich in Dialogform geplant wurde. Beachtenswert ist, daß Cicero seinen Monologstil in *De fato*, d.h. eine rhetorische (oder philosophische) Frage, einem politischen Ereignis zuschreibt. Büchner bemerkt

---

<sup>366</sup> Das ist wahr, aber Cicero beklagt sich über Hirtius, *λήρος πολὺς!* (*Att.* 14,21,4); *ὁ γραφεὺς ἀνθρώπων* (15,5,1).

<sup>367</sup> H. Rackham a.a.O. S.190.

<sup>368</sup> s. Habicht S.102.

<sup>369</sup> s. Sharples a.a.O. S.160.

<sup>370</sup> Beispielsweise F. Guillaumont, *Philosophe et augure. Recherches sur la théorie cicéronienne de la divination*, *Collection Latomus* 184 (1984), S.160.

<sup>371</sup> Vgl. S.14.

hier besonders, daß *De fato* eine ähnliche Form wie die Tusculanen habe.<sup>372</sup> Cicero erwähnt tatsächlich *Fat.* 3 ausdrücklich den akademischen Diskussionsstil der *disputatio in utramque partem* der Tusculanen. Auch die Tusculanen haben die Dialogform, aber in Wirklichkeit gestalten sie sich eher als Monolog. Sharples<sup>373</sup> stellt die folgende Meinung als die von Büchner<sup>374</sup> vor, daß die Darstellungsweise Ciceros (d.h. Cicero vermeidet in *De fato* die Form der *disputatio in utramque partem*) einfach eine literarische Technik sei, um Cicero seine eigene Meinung direkt äußern zu lassen.<sup>375</sup> Diese Vermutung würde m.E. in einem gewissen Sinne zutreffen.

Um diesen *novarum perturbationum causae* entgegenzutreten, äußert Cicero, daß die *g a n z e* Rede eine Überlegung über das Ereignis des Untergangs Caesars darstelle. Der Anlaß für die Abfassung von *De fato* entstand zumindest aus einem politischen Grund. Hinter „allen Gründen für neue Wirren“ vermutet Büchner<sup>376</sup> Mächenschaften und Umtriebe des Antonius, da in *De fato* auf schwierige politische Fragen angespielt werde.<sup>377</sup> Büchner<sup>378</sup> vermutet weiterhin in der Lücke in der Einleitung von *De fato* eine Rede des Hirtius, in der er Cicero darum gebeten haben könnte, etwas in der Art der Tusculanen auszuführen.

Die vorliegende Arbeit wird die Lösungen für die obengenannten Fragestellungen aus der Analyse der wesentlichen Züge der Schrift in den folgenden Abschnitten erschließen.

#### 4.1.4 Die *fatum*-Diskussion — Ciceros politischer Aufruf an die Leser

Zuerst ist die Haltung Ciceros zu den Positionen von drei philosophischen Schulen über das Schicksal kurz zusammenzufassen: Die Stoiker bejahen die Existenz des Schicksals und den Determinismus, *omnia fato fieri*<sup>379</sup> (πάντα καθ' εἰμαρμένην γίγνεται<sup>380</sup>). Man könne sich gegen sein Schicksal nicht auflehnen.<sup>381</sup> Die Epikureer hingegen lehnen die Existenz des Schicksals völlig ab und versuchen, mittels ihrer mit ihrem Atomismustheorie,<sup>382</sup> dem Schicksal zu entfliehen. Diese Epikureer, die aufgrund ihres Atomis-

---

<sup>372</sup> Vgl. Cicero. *Bestand und Wandel seiner geistigen Welt*, Heidelberg 1964, S.414.

<sup>373</sup> a.a.O. S.5.

<sup>374</sup> a.a.O. S.415.

<sup>375</sup> Allerdings äußert Büchner selbst diese Meinung nirgendwo, soweit ich mich vergewissert habe.

<sup>376</sup> a.a.O. S.415.

<sup>377</sup> s. Wassmann S.49.

<sup>378</sup> Vgl. a.a.O. S.414.

<sup>379</sup> Diese Ausdrucksvariante: §21 *fato omnia fiunt*, 33 *omnia fato fieri*, 23 *necessitate omnia fieri*, 31 *omnia antecedentibus causis fiunt*.

<sup>380</sup> s. H. Eisenberger S.153.

<sup>381</sup> Vgl. A. J. Kleywegt S.346; R. W. Sharples a.a.O. S.8.

<sup>382</sup> Vgl. §§21ff.; s. MacKendrick S.201ff.; vgl. R. W. Sharples a.a.O. S.7; S.9.

mus die *causae* gar nicht anerkennen, lehnt Cicero völlig ab.<sup>383</sup> Cicero behauptet aber als Akademiker aufgrund der Lehre des Carneades gegen die Stoiker wie Posidonius, einen Freund Ciceros, und vor allem gegen Chrysippus, daß der Mensch seine Freiheit, besonders die Willensfreiheit, besitze. Aber im Grunde zielen sowohl die Stoiker als auch Carneades jedenfalls auf dieselbe Richtung: daß die Freiheit des menschlichen Willens (*voluntas*) trotz der determinierenden Vorsehung (*εἰμαρμένη* / *fatum*) möglich sei. Die beiden Schulen glauben daran.

Obwohl ein Unterschied in der *fatum*-Lehre zwischen den Stoikern (Chrysippus) und den Akademikern (Carneades, Cicero) besteht,<sup>384</sup> wird dieser aber in *De fato* nicht im besonderen Maße betont. Cicero selbst bekennt schließlich, daß der Unterschied zwischen den beiden Schulen nur in der Ausdrucksweise des Begriffs liege (§44):

*ex quo facile intellectu est, quoniam utrique patefacta atque explicata sententia sua ad eundem exitum veniant, verbis eos, non re dissidere.*

Er stimmt der stoischen Lehre des Chrysippus prinzipiell zu. Unzufrieden ist er eigentlich nur mit der Argumentationskunst des Chrysippus, vor allem mit dessen Beweisführung. Dies sagt Cicero ausdrücklich (§39):

*Ac mihi quidem videtur, cum duae sententiae fuissent veterum philosophorum, una eorum, qui censerent omnia ita fato fieri, ut id fatum vim necessitatis adferret, in qua sententia Democritus, Heraclitus, Empedocles, Aristoteles fuit, altera eorum, quibus viderentur sine ullo fato esse animorum motus voluntarii, Chrysippus tamquam arbiter honorarius medium ferire voluisse, sed adplicat se ad eos potius, qui necessitate motus animorum liberatos volunt; dum autem verbis utitur suis, delabitur in eas difficultates, ut necessitatem fati confirmet invitus.*

Hier behandelt Cicero zwei verschiedene philosophische Positionen: 1) Alles geschehe aus einer *vis necessitatis*, also nach Chrysippus<sup>385</sup> aus *causae perfectae et principales*

---

<sup>383</sup> s. Gelzer, *Cicero, Ein biographischer Versuch*, S.339, Cicero habe den Versuch Epikurs, mit dessen Lehre der leichten Abweichung der fallenden Atome die Willensfreiheit zu retten, verworfen, da solche Bewegung ohne Ursache physikalisch unmöglich sei.

<sup>384</sup> Der feine Unterschied zwischen den beiden Schulen ist folgender: die Stoiker und Carneades glauben gemeinsam, daß jede Sache ihre Ursache (*causa*) habe. Aber während die Stoiker glauben, alle *causae* seien *externae et antecedentes* (§§23ff. oder *antegressae* 19ff.), leugnet Carneades das. Während die Stoiker die Freiheit des menschlichen Willens dadurch anerkennen, daß sie von den *causae externae et antecedentes* (auch der menschlichen Handlung) die *necessitas* freilassen (dafür hat Chrysippus die *causae* in zwei Teile geteilt; *causae perfectae et principales* und *causae adiuuantes et proximae*, vgl. Paolillo S.16; Kleywegt S.342), erkennt Carneades sie an, indem er die *causa* der menschlichen *voluntas* von den *causae externae et antecedentes* befreit (die stoische Position kann nämlich folgendermaßen sein: §45 *cum hae causae antegressae sint, non esse in nostra potestate, quin illa eveniant*; die Position des Carneades scheint dagegen wie folgt zu sein: §45 *quorum causae fuerint, quibusdam autem in rebus causis antegressis in nostra tamen esse potestate, ut illud aliter eveniat*) — d.h. nach Carneades stammt zumindest der menschliche Wille aus einer inneren Ursache des Menschen, und er ist unabhängig von den *causae externae et antecedentes*. Paolillo S.18 erklärt, die Stoiker und Chrysippus versuchen dabei des Weiteren mit dem Kompromiß die Freiheit zu bewahren und eine absolute Notwendigkeit (*necessitas*) von einer relativen Notwendigkeit, die das Prinzip der inneren Determination besitze, zu unterscheiden.

<sup>385</sup> W. Görler, ‚Hauptursachen‘ bei Chrysipp und Cicero? Philologische Marginalien zu einem vieldiskutierten Gleichnis (De fato 41-44), *RhM* 130 (1987), S.254-274 hat den Unterschied der stoischen *causae-*



(§41 nach Chrysippus sind alle *causae ,externae et antecedentes‘*, was Carneades be-  
streitet). Diese Position vertreten alte Philosophen wie Democritus, Heraclitus, Empe-  
docles und Aristoteles<sup>386</sup> (nach Huby<sup>387</sup> merkwürdigerweise). 2) Es gebe eine solche  
freiwillige seelische Bewegung (*animorum motus voluntarii*), die von dem *fatum* befreit  
sei. Diesbezügliche Sachen geschehen nach Chrysippus aus *causae adiuvantae et pro-*  
*ximae*. Hier bleibt Raum dafür, daß der Mensch seine negative Veranlagung, die 1) an-  
geborene Charaktere verursachen, durch *voluntas, studium* und *disciplina* überwindet  
(§11).<sup>388</sup> Obwohl das Schicksal sicherlich besteht, bleibt dem Menschen noch der  
Raum, sein Schicksal selbst irgendwie zu ändern: §31 *Est autem aliquid in nostra pote-*  
*state*. Das gilt auch für die ‚Zustimmungen‘ des Menschen (*adsensiones*, vgl. §40<sup>389</sup>),  
die *mens hominis* (vgl. §20) und den *adpetitus* (§40 nach einer Handlung). Da die  
menschliche Seele (*animus hominum*) wenigstens bezüglich seines Willens frei vom  
*fatum* und von der *necessitas* (§38) ist,<sup>390</sup> kann sie auch seine *actiones* beherrschen.<sup>391</sup>

Diesbezüglich reflektiert die Untersuchung von Görler über die Stufentheorie  
der drei philosophischen Schulen: „Wenn man die Frage nach der Determinierung des  
Menschen durch ein *fatum* in das Stufenschema einbezieht, ist der « höchste », der sich  
vom Beweisbaren am weitesten entfernende, Standpunkt der der Stoiker. Diese Position  
hat Cicero nie bezogen.“<sup>392</sup> Chrysippus zielt jedoch auf das Ideal, zwischen diesen bei-  
den Richtungen, d.h. dem Determinismus (§20 *necessitas fati; εἰμαρμένη*) und der Wil-  
lensfreiheit (*voluntas*) zu vermitteln.<sup>393</sup> Auch Cicero will sowohl *fatum* als auch *animo-*

---

Lehre in *De Fato* zwischen den *perfectae et principales* und den *adiuvantae et proximae* (§41) im  
Vergleich zu den anderen *philosophica* Ciceros mit Blick auf viele verschiedene griechische Quellen  
präzis interpretiert. Dabei machen seine Hinweise (S.254ff.), daß *principales* ‚anfängliche‘ oder ‚erste‘  
(vgl. auch S.273) und *proximae* ‚nächste‘ bedeuten, die Deutung dieser verwickelten stoischen  
Ursachenlehre zugänglicher als die bisherige Interpretation, die die *principales* als ‚vollendete  
Hauptursachen‘ und die *proximae* als ‚mitwirkende Nebenursachen‘ bezeichneten, die nach Görler  
unhaltbar sind, dies machen konnten. Auch über die Unterscheidung des Chrysippus zwischen den *causae*  
*perfectae et principales* und *causae adiuvantae et proximae* vgl. MacKendrick S.202; Huby S.83; Eisen-  
berger S.158; A. A. Long S.181ff.

<sup>386</sup> Sharples a.a.O. S.186 vermutet, Aristoteles hätte den universalen Determinismus abgelehrt, aber er  
hätte keine genaue Position darüber statuiert. Paolillo S.77 interpretiert, in der *Ethica Nicomachea* sei die  
Grundlage der Moral die freiwillige Bewegung des Geistes, und das Prinzip der Aktivität sei die überlegte  
Wahl (vgl. EN 1139a31f. *πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις [...]*), daher sei es merkwürdig, hier  
auch Aristoteles genannt zu werden. Aber Cicero hätte dieses Werk des Aristoteles nicht gekannt (d.h.  
nicht gelesen), da man damals noch allein die literarischen Werke der Philosophen gelesen hatte. Es sei  
daher nicht merkwürdig, Cicero sage wiederholt, daß der Unterschied der moralischen Doktrin zwischen  
Peripatetikern und Stoikern nur in diesem Ausdruck liege.

<sup>387</sup> S.83ff.

<sup>388</sup> Vgl. K. Bayer S.122; vgl. W. Görler, *RhM* 130 (1987) S.256; 262.

<sup>389</sup> Vgl. K. Bayer S.97.

<sup>390</sup> Vgl. Kleywegt S.342.

<sup>391</sup> s. MacKendrick S.201-202.

<sup>392</sup> Görler S.112.

<sup>393</sup> Vgl. Görler, *RhM* 130 (1987), S.254ff.; 265. Den Chrysippus nennt Sharples ‚soft determinist‘ (a.a.O.  
S.9); auch s. S.18; vgl. Kleywegt S.342; Eisenberger S.165.

*rum motus voluntarii* zugleich anerkennen, damit er die These bestärken könnte: das Schicksal existiert, aber es besitzt die *vis necessitatis* nicht unbedingt.<sup>394</sup>

Cicero stellt Chrysippus als ‚*arbiter honorarius*‘ dar, was auf einen Richter an einem Gerichtshof anspielt. Für ihn gibt es nämlich keinen ehrenhafteren Richter als Chrysippus. Cicero hat eigentlich im Grunde nicht gegen Chrysippus als Richter (d.h. als Philosoph), der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit oder das Gute und das Schlechte verurteilt, nichts einzuwenden. Aber er ist mit Chrysippus als Redner wie beispielsweise als Verteidiger (der stoischen *fatum*-Lehre) nicht zufrieden (vgl. §12). Während Chrysippus sich seiner eigenartigen Terminologie bedient, die den gewöhnlichen Zuhörern sowie anderen Richtern, die nicht aus seinem philosophischen Kreis kommen oder Philosophen sind, schwer zugänglich sind, gleitet er in die Richtung des Aristoteles hinunter und kommt zuletzt dazu, die *necessitas fati* unwillig zu bestätigen. So scheitert Chrysippus wegen seiner ungeschickten Redeweise daran, seine Behauptung zu begründen.

#### 4.1.5 Unterschied der *similia*-Verwendung zwischen den Stoikern und Cicero

##### Stoiker—Gleichnisse von griechischen Philosophen

Was den Komplex der philosophischen Schrift *De fato* ausmacht, ist vor allem der rein spekulative und komplizierte Inhalt, dann aber auch der Ausdruck.<sup>395</sup> Cicero behandelt die *fatum*-Frage mit der ungelenten und ungewandten Redeweise des Posidonius (allerdings nur kurz) und Chrysippus, die Stoiker sind. Er verwendet die Ausdrücke, die die beiden Philosophen aufführen würden, wenn sie an diesem Gespräch tatsächlich teilnähmen. Dabei stellt er neben der Lehre dieser Stoiker auch seine Meinung vor. Die Redeweise, die diese Stoiker verwenden, ist aus folgenden Gründen schwer verständlich: Am Anfang dieser Schrift kritisiert Cicero die Beispielführung des Posidonius als sinnlos (§5); *quaedam* (d.h. Gleichnisse bei Posidonius) *etiam Posidonius – pace magistri dixerim – comminisci videtur: sunt quidem absurda*. Um die Existenz der *fortuna* zu beweisen, führt Posidonius nach Cicero die folgenden Gleichnisse an: jener unbekannte Schiffbrüchige (§5 *naufragus ille sine nomine*), Iadius (§§5/6 Räuber / *praedo*) und Daphitas (§5 Sophist aus Telmessus<sup>396</sup>). Cicero selbst äußert die Kritik, daß diese Gleichnisse bloß unwichtige oder namenlose Figuren sind: §5 *quid autem magnum aut naufragum illum sine nomine in rivo esse lapsum?* Daher sind sie als Beweis für die

---

<sup>394</sup> Auch Carneades (§23), s. MacKendrick S.201.

<sup>395</sup> Obwohl Cicero und auch Hirtius im Proömium dieser Schrift die rhetorische Fähigkeit Ciceros und die Verbindung zwischen Philosophie und Rhetorik betonen (vgl. §§3ff.), werden in der ganzen Schrift die subtilsten rein philosophischen Themen vermittelt sehr abstrakter und unrealer Gleichnisse diskutiert.

<sup>396</sup> s. Paolillo S.33.

These nicht ausreichend überzeugend. Mit diesen Gleichnissen kann man die *fortuna* nicht richtig verstehen.<sup>397</sup>

Anschließend ab §7 stellt Cicero auch die Lehre des Chrysippus vor. Auch die Gleichnisse, die Cicero stellvertretend für Chrysippus anführt, sind genau wie die bei Posidonius sowohl hinsichtlich ihres Ausdrucks als auch hinsichtlich ihres Inhalts obskur und schwer verständlich. Kritik an der Redeweise (der *divinatio*-Lehre) des Chrysippus übt Cicero mit folgender Warnung (§12): *vigila, Chrysippe, ne tuam causam, in qua tibi cum Diodoro, valente dialectico, magna luctatio est, deseras*. Diese ‚*tua causa*‘ spielt dabei sowohl auf einen praktischen Gerichtsprozeß an, als auch auf die *causa*-Lehre, die Chrysippus verteidigt. Eine ähnliche Kritik an der Beweisführung des Chrysippus äußert Cicero oft (§15 *o licentiam iocularem!*, 17 *hae contortiones orationis*). Die Kritik an der Redeweise richtet Cicero nicht nur gegen die Stoiker, sondern auch gegen die Epikureer (vgl. §38 *o admirabilem licentiam et miserabilem inscientiam disserendi!*) Cicero führt als Beispiel bei Chrysippus die folgenden Gleichnisse an; ‚jemand (*quis*)‘; Fabius (§12, 14), der lediglich eine imaginäre Person ist<sup>398</sup>; bloße Berufe wie *medici*, die von Stoikern als Gleichnisse verwendet werden (§§28f.), *geometrae* u.a. (§15). Er will belegen, daß der stoische Determinismus schließlich das Aufhören der menschlichen Handlung verursache (§28 *cui si pareamus, nihil omnino agamus in vita, 29 omnis e vita tolletur actio*).<sup>399</sup> Auch um zu behaupten, §24 (*hominum*) *animum sine antecedente et externa causa moveri* (i.e. Mensch kann mit seinem freien Willen, *voluntas*, seine Handeln kontrollieren), verwendet Cicero das Gleichnis von *vas inane* (§24). Daß die Lehre des Chrysippus zwischen *simplicia* und *copulata* (§30) unterscheidet, belegt Cicero mit den rein imaginären Gleichnissen der Griechen.<sup>400</sup>

Die typischen und bekannten Gleichnisse von Chrysippus in *De fato*, mit den sich viele Forscher bisher auseinandergesetzt haben,<sup>401</sup> sind die von Walze und Kreisel

---

<sup>397</sup> Vgl. Szekeres S.60.

<sup>398</sup> Bei dieser ‚Operation (Bayer S.124)‘ der Änderung von dem allgemeinen (oder definitiven, s. Sharples a.a.O. S.167, über τὰ ἐρωτήματα, vgl. DL 7, 68ff.) Satz (*si quis* [...]) zu einem konkreten (mittleren, s. Sharples a.a.O. S.167) Fall (*si Fabius* [...]) könnte Cicero statt des banalen römischen Namens des Fabius noch andere berühmte und wichtige Römer anführen, worauf er allerdings verzichtet.

<sup>399</sup> Vgl. MacKendrick S.201.

<sup>400</sup> Wie Socrates, Oedipus (auch §33), Milon (§30 aus Croton, Ringer), Carneades (§19 gegen die stoische Lehre *omnia fato fieri sit necesse*. Außerdem zieht Cicero nicht-konkrete Gleichnisse heran; von Unbelebtem wie von *vulnus mortis, cruditas morbi, ignis ardoris*, und von einem Reisenden (§34 *viator*) sowie nicht reale Figuren aus der griechischen Mythologie wie Hecuba, Tyndareus (§34) und Medea (§35 aus Zitat des Ennius) u.a. um die stoische Lehre, die die Ursache (*causa*) als ‚*quod cuique efficienter antecedat* (§34)‘ definiert, zu belegen. Auch den Philoctetes (§§36/37) führt dabei Cicero an, um seine Behauptung ‚*ratio [...] eventus aperit causam* (§37)‘ zu begründen.

<sup>401</sup> Beispielsweise W. Görler, *RhM* 130 (1987), S.254-274; S. Schröder, Philosophische und medizinische Ursachensystematik und der stoische Determinismus, *Prometheus* 16 (1990), S.149; Sharples a.a.O. S.9; 18; 191; Philippson, *Philolog. Wochenschrift* 54 (1934), S.1033; Kleywegt S.342ff.; Bayer S.161 beurteilt §44 als ‚die schwierigste Stelle des gesamten Werkes‘; Eisenberger S.160ff.

(§§42f. *cylindrus et turbo*).<sup>402</sup> Mit den Gleichnissen versucht Chrysippus schließlich zu beweisen, daß die Zustimmung (*adsensio, συγκατάθεσις*) des Menschen nicht aus *vis et necessitas* heraus resultiert (vgl. §§40f.). Daher besitzt der Mensch eine Willensfreiheit (*voluntas*), obwohl jede Handlung im Voraus von den *causae antecedentes* (§9, 39, 19 *causae antegressae*, 21) beherrscht wird.<sup>403</sup> Aber mit diesen abstrakten Gleichnissen ist die Lehre des Chrysippus bezüglich des Schicksals und der zwei verschiedenen menschlichen *causae* kaum zu begreifen. Diese Gleichnisse scheinen mit dem realen menschlichen Leben, mit Handlungen, Politik u.a. zunächst kaum in Verbindung zu stehen, was auch in den griechischen philosophischen Schriften öfter zu beobachten ist.

Der folgende Text ab §45 ist leider verloren. An diesen verlorenen Stellen könnte man vermuten, daß Cicero die Art und Weise der ungeschickten Beweisführung des Chrysippus kritisiert und er selbst die vorbildhafte Beispielführung vorstelle, die Chrysippus eigentlich hätte anführen müssen.

### **Cicero—Gleichnisse von römischen Politikern**

Während manche Ausdrücke, die in *De fato* verwendet werden, sich auf die abstrakten Gleichnisse beschränken, kommen daneben nur an den bestimmten begrenzten Stellen auch die konkreten Gleichnisse von römischen Politikern vor. Im Proömium der Vorstellung der Chrysippus-Lehre erklärt Cicero die Lehre über die *natura loci* durch das Gleichnis von sich selbst (§8):

*diiunge longius: quid enim loci natura adferre potest, ut in porticu Pompeii potius quam in campo ambulemus? tecum quam cum alio? Idibus potius quam Kalendis?*

P. MacKendrick<sup>404</sup> weist darauf hin, daß im *porticus Pompeii* der Senat angehalten wurde, als Caesar ermordet wurde. Der *porticus Pompeii* verweist vermutlich indirekt auf die stoische Schule sowie Philosophie und der *campus* auf das Marsfeld,<sup>405</sup> das in

<sup>402</sup> §43 'Ut igitur' inquit 'qui protrusit cylindrum, dedit ei principium motionis, volubilitatem autem non dedit, sic visum obiectum imprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed adsensio nostra erit in potestate, eaque, quem ad modum in cylindro dictum est, extrinsecus pulsa, quod reliquum est, suapte vi et natura movebitur. Wenn man nämlich die Walze und den Kreisel anstößt, rollen sie bzw. drehen sie sich. Die *causae adiuuantes et proximae* stoßen die Walze und den Kreisel an. Aus diesem Anlaß rollen bzw. drehen sich die Walze und der Kreisel, aber die können ohne ihr eigenes Potential (*suapte vi et natura*), das zum Rollen prädisponiert ist und das mit äußerer Einwirkung (d.h. *causae perfectae et principales*) nichts zu tun hat, nicht rollen (vgl. Bayer S.166; Görler S.265f.; Eisenberger S.168; Long S.185; Hunt, H.A.K., *The humanism of Cicero*, Melbourne 1954, S.155ff.).

<sup>403</sup> Die Erklärung von Kleywegt S.342-343 wäre zugänglich; „Especially in human behaviour an action is determined by fate only in so far as a preceeding event must have occurred, i.e. the perfection of an object by the agent, moving his impulse; the mind, however, may withhold its assent, so that human freedom is unimpaired. If one proceeds to action moved by the perception of such an object, the latter is no more than a *causa adiuuans et proxima*, the will of the subject being the *causa perfecta et principalis*. In this way free choice is safeguarded against brute fatality.“

<sup>404</sup> S.202.

<sup>405</sup> Der *campus* wird *Catil.* 2,1 als Symbol der Volksversammlung neben *forum* und *curia* gestellt.

der Ebene am Tiber liegt und für Wahlversammlungen und als Exerzierplatz benutzt wird. So könnte dabei der *porticus Pompeii* die Philosophie und der *campus* die politische Tätigkeit symbolisieren. Diese Situation stimmt auch mit der gegenwärtigen Lage Ciceros überein, daß Cicero nun nämlich nur philosophieren darf. Der Satz, *„tecum quam cum alio?“*, könnte auch eine politische Bedeutung haben.<sup>406</sup> Wie wir oben gesehen haben, hatte Cicero damals von den römischen wichtigen Politikern fast nur mit Hirtius in Kontakt gestanden. Cicero versucht, tatsächlich Hirtius auf seine Seite zu ziehen. Die *Idus* können offensichtlich auf den 15. März 44, den Tag der Ermordung Caesars hindeuten.<sup>407</sup> Die *Kalendae* könnten auf die Tage anspielen, als Caesar seinen Machtbereich immer mehr vergrößert hat, beispielsweise am 1. Januar 45, als der Julianische Kalender von Caesar eingeführt wurde.

Anschließend behauptet Cicero gegen Chrysippus (§9): *non enim, [...] nostrarum voluntatum atque adpetitionum sunt causae naturales et antecedentes*. Obwohl angeborne Eigenschaften nicht in menschlicher Macht liegen, steht es den Menschen wegen ihres Willens und Verlangens zumindest frei, wie man sich handelnd betätigt, d.h., welche Handlung in Aktion tritt.<sup>408</sup> Diese Behauptung Ciceros über den menschlichen freien, insbesondere politischen Willen, also der politische Appell Ciceros, wird in den obigen konkreten Gleichnissen reflektiert.

Neben den obigen Gleichnissen von sich selbst führt Cicero die Namen von römischen Politikern als Gleichnis an, um die stoische These *fato omnia fieri* (§21),<sup>409</sup> die als Ursachen vom Schicksal bestimmt sind, zu widerlegen (§19 *neque tamen erant causae fatales*); Scipio sei ermordet worden (§18 *‘necatus est Scipio’*) und werde Numantia erobern (§§27ff. *‘capiet Numantiam Scipio’*); Cato werde in den Senat kommen (§28); Hortensius werde ins Tusculanum kommen (§28), Cicero selbst werde auf das Marsfeld hinabgestiegen sein (§34) usw. Insbesondere in den Gleichnissen von Cato, Hortensius und Cicero zeigt sich der Wille Ciceros. Hierbei deutet Cicero seine zukünftige Handlung an, daß er sich mit der Politik irgendwann beschäftigen werde. Die oben genannten römischen Gleichnisse sind die Zeitgenossen sowie politischen Freunde Ciceros oder er selbst. Nur diese Gleichnisse sind politisch und sehr einfach, zu verstehen. Da die anderen Gleichnisse, die als die des Chrysippus vorgestellt werden, abstrakt, schwerverständlich sind und kaum mit der Politik zu tun haben, erregen insbesondere diese römischen schlichten realen Gleichnisse nicht die Aufmerksamkeit des Publikums. Durch diese wenigen, aber augenfälligen Gleichnisse von sich selbst und seinen

<sup>406</sup> Vgl. K. Bayer, *Cicero: De fato*, München 1963, S.118.

<sup>407</sup> Bayer S.127 und Sharples a.a.O. S.165 beurteilen, daß es noch unsicher sei, ob die Iden auf das Schicksal Caesars anspielen.

<sup>408</sup> Vgl. Görler, *RhM* 130 (1987), S.267: ‚nur durch die Verbindung einer *causa principalis* (προκαταρ-τελική) mit einer *causa adiuvans* kommen hier Wirkungen, also Handlungen zustande.‘

<sup>409</sup> Diesen stoischen Determinismus tadelt Cicero mit dem Wort *‘illa ignava ratio’* (§28).

politischen Freunden appelliert Cicero an die Freiheit des menschlichen Willens, der zugleich der Wille Ciceros als Politiker ist, von den gezwungenen Ursachen und an freiwillige Aktion. Dabei legt er die Existenz des menschlichen Willens und seinen freien Willen als Politiker übereinander.

Hier ist die Gesamttendenz der Gleichnisse in *De fato* zu überblicken. Zuerst treten insgesamt relativ wenige Beispiele in *De fato* auf. Im Verhältnis dazu finden ebenfalls keine wichtigen politischen Beispiele wie *pro patria (mori)* und *contra patriam* Erwähnung. Auch die Gleichnisse der Römer werden nur wenig und ausschließlich in der Gegenrede Ciceros herangezogen. In diesen römischen Gleichnissen führt Cicero nur seine Zeitgenossen an. Obwohl wichtige römische und nahezu zeitgenössische Beispiele<sup>410</sup> nur ganz kurz genannt werden, werden ihre großartigen Handlungen und politischen Leistungen nicht näher ausgeführt, sondern es werden bloß ihre Namen in Form von kurzen Gleichnissen genannt. Auf jeden Fall unterscheiden sich *De fato* in der knappen Ausführung der Beispiele von den anderen *philosophica* wie z.B. *De finibus*, wo sehr viele und verschiedenartige römische Beispiele eingehend und lang dargestellt werden. Ein anderer Römer, der in dieser Schrift und nur in der Vorstellung der Chrysippus-Lehre oftmals genannt wird, ist ein gewisser Fabius, der eine rein erfundene Beispielsfigur ist (§12, 14). Eine solche Art und Weise der Beispielverwendung, d.h. daß eine bestimmte imaginäre Figur wiederholt genannt wird, ist in anderen philosophischen Schrift außer in *De fato* nicht zu sehen.

Man kann aus der obigen Analyse der Gesamtzüge der Gleichnisse Schlüsse über den spezifischen Charakter der Schrift *De fato* ziehen; *De fato* gestaltet sich zwar nach dem Stil der *disputatio in utramque partem*, aber in Wirklichkeit ist diese Schrift ein Selbstgespräch Ciceros.<sup>411</sup> Das ganze Gespräch hindurch redet daher Cicero allein in der ersten Person ‚wir (d.h. ich)‘. Die Diskussionen, die Beispielsfigur, die Gleichnisse, diese Methode u.a., die in *De fato* angewandt werden, sind also alle spekulativ, denn letztlich werden alle Antworten des Chrysippus von Cicero formuliert und ausgeführt. Diese Methode ist ähnlich wie die, die sich auch in den Tusculanen beobachten läßt. Auch die Tusculanen sind fast ein Monolog, obwohl sie sich formell als Dialog gestalten.

---

<sup>410</sup> Wie Scipio (§18, 27/28), Cato (§28), Hortensius (§28), Cicero selbst (§34), M. Marcellus (§33) usw.

<sup>411</sup> Cicero fragt Chrysippus und antwortet anstelle des Chrysippus selbst auf seine Frage. Cicero überlegt selbst, wie Chrysippus entsprechend seines Charakters und der Lehre, die er vertritt, auf die Frage Ciceros reagiert hätte, und formuliert aus diesen Überlegungen heraus die Antworten des Chrysippus. Dabei bedenkt Cicero über die Lehre des Chrysippus hinaus sogar, führt welche Gleichnisse Chrysippus vielleicht zur Stützung seiner Thesen angeführt hätte, wenn Chrysippus in diesem Gespräch anwesend gewesen wäre.

#### 4.1.6 Untersuchung zur Fragestellung I — Die politische Kritik Ciceros in den *similia* bei Chrysippus

Warum stellt Cicero das Thema des Schicksals auf diese merkwürdige Weise dar? Warum kommt in dieser Schrift so wenig Politik vor, und warum werden nur die Gleichnisse vorgebracht? Ein möglicher Grund ist folgender: *De fato* wurde bekanntermaßen kurz nach dem Attentat auf Caesar geschrieben. Cicero konnte damals seinen politischen Appell nicht direkt äußern und veröffentlichen, weil er mit einer zu expliziten, unverhohlenen politischen Kritik in seinen philosophischen Schriften sich selbst und seine Freunde hätte gefährden könnten. Zwar wird anfangs in der Schrift §2 der Name Caesars explizit genannt, dessen Tat selbst wird aber nicht kritisiert, sondern es wird nur die *novarum perturbatio causae* erwähnt, die der Tod des Caesar hervorgerufen hat. Eine solche stellen die verbliebenen Caesarianer dar. Die scharfe, deutliche Kritik an Caesar äußert Cicero erst einige Zeit später in seiner letzten philosophischen Schrift *De officiis* (allerdings ohne die namentliche Nennung Caesars). Cicero hat vorläufig auf die Gefahr des Gegenangriffs seitens der übrigen Caesarianer,<sup>412</sup> vor allem von Antonius hingewiesen. Er hat deshalb in der rein philosophischen Spekulation (über die Ethik, die Logik und die Physik) seinen politischen Plan versteckt eingeflochten. Daher kritisiert Cicero vermittelt der ungewandten Redeweise des Chrysippus die gegenwärtige Politik implizit. Die ungeschickten *similia* dienen also sowohl zu der Erziehung der Leser, als auch als Mittel zu einer indirekten politischen Kritik, um so ohne eine zu scharfe und deutlichen Kritik sich selbst sowie seine politischen Freunde zu gefährden.

Cicero appelliert am Anfang der Schrift durch die Gleichnisse von sich selbst, wie oben gesehen dargestellt worden ist, an den freien menschlichen Willen. Dabei äußert er ausdrücklich (§11): [...] *ut is ipse, qui ad ea propensus fuerit, a tantis vitiis avocetur, non est id positum in naturalibus causis, sed in voluntate, studio, disciplina. quae tolluntur omnia, si vis et natura fati ex divinationis ratione firmabitur.* Der Zweck dieser Schrift liegt darin, die gegenwärtigen Laster durch freien Willen, d.h. die Entscheidung für die Vernunft und gegen die Laster, Bemühung und Erziehung zu vertreiben. Er hat entschieden dieses Werk als Mittel der Erziehung zu verfassen und zu publizieren. Die Gleichnisse außer den obengenannten Gleichnissen der römischen Politiker beschränken sich in *De fato* fast alle auf die unkonkreten Gleichnisse. Cicero äußert dabei durch diese unbeholfenen Gleichnisse bei Chrysippus implizit seine politische Kritik, wie sie auch in *De finibus* u.a. nachgewiesen werden kann. Es gibt einige Gleichnisse, die eine Kritik Ciceros an der gegenwärtigen Politik darzustellen scheinen.

---

<sup>412</sup> Att. 14,12,1; 14,11,1, s. Fuhrmann S.170 und 230. Vgl. 14,9,2 *o di boni! vivit tyrannis, tyrannus occidit!*; 14,14,2/3.

Cicero kritisiert durch die *similia* das Volk, das blind an die Divination glaubt,<sup>413</sup> d.h. ‚die passive Seite‘ der gegenwärtigen Laster, wie er es auch in *De divinatione* getan hat. Cicero bestreitet die stoische These *omnia fato fieri* durch die Gleichnisse von M. Claudius Marcellus (§33), der auch in *De divinatione* (2,76ff.) als *exemplum* angeführt wird. Er zieht dabei die Lehre des Carneades heran, daß eine Sache nicht wahr werde, weil das Schicksal im voraus so bestimme; sogar Gott selbst wie Apollon könne nicht ein solches zukünftiges Ereignis voraussehen, daß z.B. Marcellus im Meere umkommen werde, bevor er die Ursachen kenne, die jegliche Sache bewirken (vgl. §§32ff.). Erst nachdem die Sache wirklich geschehe, stelle die Sache sich als wahr heraus. Daher könne jede *causa* nicht ‚*antecedens*‘ sein (vgl. §34, passim). Cicero kritisiert dabei, daß wenn die Stoiker diese These behaupten, sie auch solche Orakel und alles übrige, das aus der Divination abgeleitet wird, anerkennen müssen (vgl. §33). Hier deutet Cicero die politische Kritik an, daß das abergläubische Volk<sup>414</sup> den Orakeln blind folgt. Ge-

---

<sup>413</sup> Vgl. W. Görler, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*, S.112: „Auch der Glaube an ein Fatum also führe zu einer Art Versteinerung.“

<sup>414</sup> Die Interpretation von Eisenberger ist hierbei aufschlußreich: Eisenberger sagt, daß Carneades / Cicero die *causae antecedentes* des menschlichen Willens des Chrysippus nicht anerkenne (S.167). Chrysippus scheitert wegen dieser Ursachenlehre (auch des Unterschiedes zwischen den *causae principales et perfectae* und den *causae adiuvantes et proximae*) in seinem Versuch einer Harmonisierung der Willensfreiheit (d.h. daß die *adsensio* in menschlicher Macht steht) mit dem *fatum* (S.165ff.). Cicero definiert die *causae* ganz anders (vgl. §36), insbesondere die der *divinatio* (vgl. §33). Dabei zielt die Diskussion Ciceros gegen das stoische Dogma *omnia fato fiunt* nicht auf eine Anerkennung von diesem Versuch des Chrysippus, sondern auf das Aufzeigen der Möglichkeit einer Anerkennung der stoischen Grundthese *omnia fato fiunt* und einer anderen Begründung der Willensfreiheit — mit der Kritik an dem Glauben an die Mantik als *superstitio* (s. S.170), weil Cicero die Wirkung des philosophischen Dogmas *πάντα καθ' εἰμαρμένην γίνεται* als Stütze für den superstitiösen Glauben *omnia fato fiunt* in Rom gefürchtet habe (S.171). Cicero habe darin eine Gefahr für das Bewußtsein der eigenen Verantwortung, für die Tatkraft, die *virtus* und die Geltung der in *laudationes* und *vituperationes*, *honores* und *supplicia* wirkenden Ordnungsprinzipien der *res publica* gesehen (vgl. S.172). Über die abergläubische Mantik der Römer interpretiert auch F. Guillaumont S.163-164: der Zweck der Kritik Ciceros am Stoizismus sei es, zu zeigen, daß es unmöglich sei, die Existenz der Mantik als gewiß zu bestätigen. Cicero leugne dabei nicht jeden Glauben an die Divination. Er behaupte gegen die Stoiker, daß es in der Zukunft einen zufälligen und unbestimmten Teil gebe. Bestimmte Ereignisse seien im voraus nicht erkennbar, weil die Ursachen, die sie ergeben werden, noch nicht gegeben werden. Carneades behaupte, man könne die Zukunft wissen, soweit man die effiziente Ursache kenne, die irgendein Ereignis oder irgendeine Handlung bestimme. Unter diesen Bedingungen könne Apollon dem Mensch die Ereignisse ankündigen, die sein eigener Wille oder der souveräne Wille des Zeus verursache. Selbst wenn man den *fatum*-Begriff ablehne, könne daher die Divination auf der Idee der Vorsehung basieren. Die Stoiker, die die Existenz des Schicksals unterstützen, seien gezwungen, alle Divinationsformen anzuerkennen. Dagegen können die Philosophen der Neuakademie, die dem Menschen größere Gedankenfreiheit zugestehen, eine nuancenreichere Einstellung zur traditionellen Religion haben — Kurzum: nach Guillaumont unterstützen die Stoiker auch die abergläubische, römische Divination, Cicero aber ist dagegen. Im Hinblick darauf ist Eisenberger mit Guillaumont einig. Ich bin nichts gegen Guillaumont. Ich werde aber in folgendem Punkt von Eisenberger abweichen; Cicero versucht in seiner Gegenrede gegen die These *omnia fato fieri* eine andere Begründung der Willensfreiheit wie beispielsweise in einer Kritik an der *superstitio* zu finden, damit er schließlich den Versuch des Chrysippus bestärke. Im Prinzip hält Cicero diesen Versuch für die ideale Haltung der Menschen, sowohl die Schicksalsexistenz als auch die Willensfreiheit zu billigen. Cicero bemüht sich durch die Ergänzungen der Rhetorik des Chrysippus im Grunde darum, auf dessen Versuch der Vereinbarung der Willensfreiheit mit dem *fatum* auf die Verwirklichung möglichst nah zuzugehen, selbst wenn Cicero



fährlich ist dabei, daß diese Wahrsagung von eigennütigen Politikern ausgenützt werden könne. Die Divinationen könnten auch die politische Macht (sogar die stärkste Autorität im Staat, vgl. *Leg.* 2,31) ausüben. Wenn man der stoischen These *omnia fato fieri* folgen würde, müßte man solche falschen Divinationen blind akzeptieren, ohne zu hinterfragen, ob sie wirklich wahr sind oder nur zum politischen Zwecken missbraucht worden sind. In einem solchen Fall verzichtet man auf jede philosophische Tätigkeit. Dieses ist gleichbedeutend mit dem Verzichten auf die Überlegung über die Politik und die Indifferenz. Wenn man die stoische These unterstützt, wird man nichts in Aktion setzen<sup>415</sup> (§28): *Nec nos impedit illa ignava ratio, quae dicitur; appellatur enim quidam a philosophis ἀργὸς λόγος, cui si pareamus, nihil omnino agamus in vita.* Das verursacht die Resignation der römischen Politiker und die Alleinherrschaft des Diktators.

Darüber hinaus kritisiert Cicero ‚aktive Täter‘ der *vitia* wie Caesar. In dieser Schrift scheint Cicero zwar die Stoiker wie Poseidonius und Chrysippus zu kritisieren, seine Kritik richtet sich aber hauptsächlich nur gegen deren Redeweise und Beweisführung. In Wirklichkeit richtet sich die stärkere Kritik Ciceros hinsichtlich des Schicksals eher gegen den Epikureismus (vgl. §48). §40 behandelt Cicero das Problem der Zustimmungen (*adsensiones*<sup>416</sup>): Wer die These *omnia fato fieri* unterstützt, denkt auch, daß die *adsensiones* mit Gewalt und Zwang (*vis et necessitas*) gezwungen werden (§40). Diese Kritik erinnert uns an die Kritik Ciceros an den Popularen im *Lucullus* (§144), das Volk zur Beteiligung an der *contio* zu zwingen. Demgegenüber befreie die Position, *sine ullo fato esse animorum motus voluntarii*, die Zustimmungen von dem Schicksal (vgl. *Fat.* 39). Hier ist das Ziel der Schrift zu betrachten, die skeptische Haltung der Leser gegenüber der gegenwärtigen Politik als der Folge des zwingenden Schicksals zu fördern.

Über die Beziehung zwischen der philosophischen *fatum*-Einstellung Ciceros und dessen politischen Standpunkt ist folgendermaßen zu urteilen: ‚die Ursache (*causa*)‘ in dieser Schrift (wie *causae perfectae et principales*) könnte auf den politischen Übergriff Caesars anspielen. ‚Das Schicksal (*fatum*)‘ als die Folge der *causa* könnte die gegenwärtige Staatslage, d.h. den Untergang des Staates bedeuten. Cicero appelliert durch die Schrift daran, daß es ebenfalls das Schicksal gibt, das auch ein Mensch wie Cicero ändern kann (vgl. §31). Oder: §45 *quorum causae fuerint, quibusdam autem in rebus causis antegressis in nostra tamen esse potestate, ut illud aliter eveniat.* Jede Ursache ist nach Carneades nicht unbedingt *perfecta et principalis* und der Mensch kann mit sei-

---

nicht jede Ursachenlehre des Chrysippus wie die *divinatio*-Ursache und die extreme These *omnia fato fieri* akzeptieren könnte, die Cicero in seiner Gegenrede gegen Chrysippus zu korrigieren versucht.

<sup>415</sup> Vgl. Görler S.60: „die Lehre von der Unfreiheit des menschlichen Willens lähme jede Aktivität“; vgl. S.112.

<sup>416</sup> *Assensio* ist nach Huby S.84 eine stoische Terminologie.

ner *voluntas* seine Handlung einigermaßen selbst kontrollieren. Die Epikureer behaupten dagegen, daß jede Sache nicht unbedingt ihre *causa* habe. Diese Lehre stellt den Grund für die gegenwärtige Verantwortungslosigkeit<sup>417</sup> der Politiker dar. Die gegenwärtige Situation des Staates ist vor allem die Folge des diktatorischen Regimes Caesars (vgl. §25). Caesar war ein solcher Diktator, der seinen *adpetitus* nach seiner Alleinherrschaft selbst nicht kontrollieren konnte.<sup>418</sup> So gibt es zumindest bezüglich der gegenwärtigen Staatslage die *causa*.

Am deutlichsten ist an der folgenden Stelle die äußerliche Kritik an den Epikureern, aber in Wirklichkeit die an Caesar herauszufinden (§48);

*nec vero quisquam magis confirmare mihi videtur non modo fatum, verum etiam necessitatem et vim omnium rerum sustulisseque motus animi voluntarios, quam hic, qui aliter obsistere fato fatetur se non potuisse, nisi ad has commenticias declinationes confugisset.*

Die Kritik an der epikureischen Atomlehre wird entweder mit der politischen Kritik in zwischen vertauscht, oder sie hat sich in die philosophische Kritik eingeschlichen. Daher nennt Cicero das Objekt seiner Kritik nicht deutlich, sondern er drückt es hier im Singular, *hic*, aus. Caesar, der mit dem *hic* bezeichnet wird, hat das Schicksal des Staates, die Meinungsfreiheit, den freien Ausdruck des Willens usw. nicht nur Ciceros, sondern auch des ganzen römischen Volks mit seiner *necessitas et vis omnium rerum* gewaltsam in die Hand genommen. Genau diese *necessitas* wollte Chrysippus abstreiten (vgl. §41), aber er ist wegen seiner ungeschickten Redeweise mit diesem Versuch gescheitert. Aufgrund seiner ungewandten Redeweise muß er schließlich wie die Epikureer und auch Peripatetiker zu der Schwierigkeit gelangen, die *necessitas fati* zu akzeptieren, obwohl er im Inneren den menschlichen freien Willen anerkennt (vgl. §40). In dieser Lage gerät man leicht in Abhängigkeit von den Staatsfeinden. Wenn man nicht überzeugend reden kann, kann man sich mit der Politik nicht auseinandersetzen und seine philosophische Auffassung in die reale Politik nicht einführen. Dabei muß man nicht nur dem erzwungenen Beschluß blind folgen, sondern man kann auch das Denkvermögen der Masse, die in der Philosophie nicht bewandert ist, nicht fördern. Daher hat Cicero mit seiner Argumentationskunst Chrysippus geholfen, den menschlichen Willen zu bestärken.

---

<sup>417</sup> Vgl. MacKendrick S.202 interpretiert die Position Ciceros: ‚Our will is free, and we are responsible for our action (41)‘; S.204 ‚We are morally free‘ (als ein Einfluß Ciceros auf J. S. Mill); vgl. Bayer S.164-165; Sharples a.a.O. S.7, Diese Position behaupten auch die Stoiker, S.9; vgl. Eisenberger S.172.

<sup>418</sup> Vgl. §41 *si omnia fato fiant, sequi illud quidem, ut omnia causis fiant antepositis, verum non principalibus causis et perfectis, sed adiuvantibus et proximis. quae si ipsae non sunt in nostra potestate, non sequitur ut ne adpetitus quidem sit in nostra potestate. at hoc sequeretur, si omnia perfectis et principalibus causis fieri diceremus, ut, cum eae causae non essent in nostra potestate, ne ille quidem esset in nostra potestate.*

Wenn Chrysippus eine richtige rhetorische Fähigkeit besessen hätte, die er auch bei verschiedenartigen Reden (wie *laudationes*, *vituperationes*, *honores* und *supplicia*, vgl. §40<sup>419</sup>) hätte geltend machen können, hätte Cicero wenig gegen Chrysippus einzuwenden.<sup>420</sup> Obwohl Cicero in seiner Diskussion gegen den stoischen Determinismus im Prinzip die Seite des Carneades vertritt, nicht jedes Schicksal sei bestimmt, bedeutet das nicht, daß Cicero die Existenz des Schicksals absolut leugnet. Dieser ‚antithesenfreudige Redner‘<sup>421</sup> leugnet gleichermaßen auch in *De divinatione* in der Tat die Möglichkeit der Divination nicht, obwohl er eine entgegengesetzte Position vertritt. Cicero wollte fast nur die Redeweise des Chrysippus korrigieren und Chrysippus die musterhafte Beispielführung zeigen, damit Cicero das gemeinsame Ideal zwischen Chrysippus und sich selbst in seiner Schrift darzustellen.

Durch dieses Werk hat Cicero seine Leser dahingehend zu erziehen versucht, daß sie den *causae perfectae et principales*, *necessitas* u.a. nicht blind folgen, und daß sie ihr Denkvermögen und ihre Urteilskraft so entwickeln und ausbilden, daß sie selbstständige Kritik ausführen können. Cicero appelliert dabei an seine Leser sowie an seine politischen Freunde wie Hirtius, die gegenwärtige, zerstörte Staatslage, d.h. die Folge der *causae perfectae et principales* sowie des politischen Übergriffs Caesars,<sup>422</sup> mit einem freien Willen, wie ihn Cicero selbst als Politiker gezeigt hatte, zu ändern.

Obwohl Cicero in *De fato* nur ein rein philosophisches Schicksalsproblem zu diskutieren und die Stoiker wie Posidonius und Chrysippus zu kritisieren scheint, ist der Sachverhalt in der Tat viel komplizierter und vielschichtiger. Cicero versucht, das Problem des *fatum* verborgen in die Politik des Staates einzubeziehen und auf versteckte Weise seine Idee von der realen Politik in dem zukünftigen Staat darzulegen. Ciceros Kritik richtet sich eher auf die epikureische verantwortungslose Schicksalslehre<sup>423</sup> und zugleich auf die epikureischen Politiker, die nur für den Augenblick und eigennützig leben, Gemeingüter ausbeuten und auf das Schicksal und die Zukunft des Staates kaum Rücksicht nehmen. Auch gegen das epikureische Prinzip, sich von der Politik fernzuhalten, wendet Cicero sich.<sup>424</sup> Cicero wollte mit diesem Werk Hirtius und seinen ande-

---

<sup>419</sup> Diese Wörter werden in *De fato* in diesem Kontext erwähnt; wenn die *causa adpetitus* nicht in unserer Macht liegt und sich vom *fatum* herleitet, könnten diese nicht gerecht sein (vgl. Gelzer, *Cicero, Ein biographischer Versuch*, S.340). Eisenberger S.171-172 weist darauf hin, daß Cicero in dem stoischen Lehrstück, *omnia fato fiunt*, eine Gefahr für die Geltung der in *laudationes*, *vituperationes* usw. gesehen habe.

<sup>420</sup> Beispielsweise ist das Gleichnisse des Chrysippus vom Räuber Icadius nicht geeignet, um das Schicksalsdasein zu begründen (§5 *ne hercule Icadi quidem praedonis video fatum ullum*).

<sup>421</sup> Dies Wort aus Görler S.268, aber aus anderem Kontext.

<sup>422</sup> Die Beziehung des freien Willens mit Befreiung aus der Tyrannei Caesars erwähnt MacKendrick S.201; vgl. Eisenberger S.159.

<sup>423</sup> Z.B. *declinatio atomi* (§22 Bahnabweichung des Atoms), 21 Cicero kritisiert sie als *plaga*. Vgl. R. W. Sharples a.a.O. S.7ff.; Eisenberger S.169ff.

<sup>424</sup> Vgl. *Att.* 14,20,5.

ren Freunden,<sup>425</sup> die vor dem *otium* Angst haben,<sup>426</sup> Mut machen, daß der Mensch das Schicksal des Staates ändern kann. Auch Cicero selbst muß wieder politisch tätig werden. Das Werk *De fato* ist ein Mittel, durch welches Cicero dem Staat das *otium* zurückzubringen versucht. Den Staat verkörpert der Verfasser selbst und das *otium* ist ein Symbol für Cicero selbst.<sup>427</sup> Cicero ist in dieser Phase von *De fato* bereit, sein Schicksal mit dem des römischen Staates zu teilen.<sup>428</sup>

#### 4.1.7 Untersuchung zur Fragestellung II und Gesamtfolgerung

Aus der obigen Analyse könnte man vermuten, daß Cicero in dieser Schrift ausschließlich oder am stärksten sich selbst ins Zentrum stellen möchte. Auf überhaupt keinen Römer außer auf sich selbst, somit also auch auf keinen Gesprächspartner, keine Beispielspersonen usw. legt Cicero den Schwerpunkt in seiner Rede.<sup>429</sup> Cicero wollte durch die Beweisführung in *De fato* behaupten, daß nur er selbst von den gegenwärtigen römischen Politikern in der Lage sein werde, den Staat, der von Caesar zerstört worden ist, wiederherstellen und Frieden zu stiften.<sup>430</sup> Statt dessen beschreibt er die großartigen griechischen Philosophen wie Socrates relativ ausführlich.<sup>431</sup> Wahrscheinlich wollte Cicero sich selbst mit diesen Philosophen auf die gleiche Linie stellen und damit betonen, daß er in der Gegenwart der einzige lebende Philosoph ist.

So ist die Lösung der Fragestellung II, warum diese Schrift wie andere *philosophica* nicht auf eine konkretere Weise, sondern so abstrakt verfaßt wurde, folgendermaßen zu erschließen. Die Bestimmung des Stils und des Inhalts der philosophischen Schriften Ciceros scheint eng dem jeweiligen politischen Zustand verbunden zu sein. Dabei läßt sich aus den bisherigen philosophischen Schriften Ciceros erschließen, daß der politische Hintergrund die Wahl des dramatischen Datums und die Wahl, ob die Schrift ein Dialog oder Monolog ist, beeinflußt. Jedes Mal nämlich, wenn ein großes

---

<sup>425</sup> Vgl. *Att.* 15,4,2.

<sup>426</sup> Vgl. *Att.* 14,21,4; 14,22,1. Hirtius äußert seine Angst im Brief an Cicero (*Att.* 15,6,3): *non me dius fidius acerrimis consiliis plus quam etiam inertissimis, dum modo diligentibus, consequentur.*

<sup>427</sup> Grimal S.113 sagt, der Name von Cicero sei das Symbol der Freiheit des Staates gewesen.

<sup>428</sup> Vgl. *Att.* 15,18,2; 15,20,2.

<sup>429</sup> Daher führt Cicero keine wichtigen römischen Politiker aus der Frühzeit Roms wie beispielsweise Romulus, die Decii u.a. an, die in anderen *philosophica* häufig auftreten.

<sup>430</sup> Meine Vermutung ist mit Mitchell S.298 nicht vereinbar: „Cicero did not aspire to a commanding role für himself in efforts to restore the Republic after Caesar’s death. He considered himself too old for such a burden; it was a young man’s task.“ Wenn es wirklich so wäre, warum hebt Cicero dann in seiner Schrift nur sich selbst hervor? Cicero äußert in seinem Brief an Atticus seinen Wunsch, politisch wieder tätig zu werden, vgl. *Att.* 14,6,2; 14,20,5.

<sup>431</sup> Man erkennt als Beispielszüge, die *De fato* eigen sind, daß die Namen der griechischen Philosophen wie Stilpon, Socrates (§10) usw. nicht nur genannt werden, um ihre Lehre zu zitieren, sondern auch um ihre Lebensweise als Beispiele hinzustellen. Bemerkenswert ist, daß daneben auch Cicero als ein Beispiel angeführt wird. Diese Methode kann man auch in den *Tusculanen* erkennen (1,71, 93 u.a.).

politisches Ereignis wie ein politischer Wechsel geschieht, ändert Cicero die Art der Gesprächsführung von einem Dialog in einen Monolog, um die Aufmerksamkeit der Leser fast ausschließlich auf ihn selbst zu konzentrieren. Wenn Cicero sich in das Zentrum stellen möchte oder wenn sich erwarten läßt, daß Frieden Einzug in den Staat erhalten wird, oder wenn das Gegenteil geschieht, redet er monologisch.

Folgendermaßen stelle ich die Übersicht der *philosophica* dar:

	Dramatisch .Datum	Echtes Datum	Form	Gewidmet	Politischer Inhalt	Beispiele	Politisches Ereignis und sonstiger Hintergrund
<u>Paradoxa Stoicorum</u>	Gegenwart	Früh Frühling 46	Fast <u>Monolog</u> Ciceros	Brutus	<i>iusitia, libertas</i> , Kritik an der ‚ungerechten‘ Diktatur. Kritik an Clodius.	1.viele Beisp. von PPM 2.röm.Beisp. inkl.Cicero 3.negat. Gleichnis., 4. negat. Exmpl. v. <i>contra patriam</i> , 5.negat.Gleichn. 6.schlech. Gleichn.	<u>Tod des Pompeius</u> . <u>Selbstmord des Cato Uticensis</u> . <u>Caesar ist Diktator geworden</u> u. Okt.45 wieder in Rom.
<u>Hortensius</u>	61 oder 60	Frühling 45	Dialog (verloren)	Hortensius	Politik + Philosophie	Kriegsbeisp. Krit.Exempl.an popul. Politikern	
<u>Academica</u>	Gegenwart	Mai-Juni 45	Dialog Cicero (nur wenig erhalten) Varro	Varro	rein philosophische Diskussion. Wenig. Politik, erscheint nur im Beisp. Ciceros.	Varro — kaum Beisp. Cicero — nur Cicero als Beisp.	<u>‚Anticato‘ Caesars</u>
<u>Lucullus</u>	63-60	März u.Mai 45	Dialog 1. Lucullus 2. Cicero	Lucullus	politische Karriere Lucullus’. Scharfe Kritik an Caesar (namenlos). <i>sapiens</i> nur in Cicerorede.	Röm. positiv. Beisp. (nur in Cicerorede)	Caesars Sieg bei Munda (17. März 45). Luc. wurde in die Acad. umgeschrieben.
<u>De finibus</u>	1. 50 2. 52 3. 79	Mai-Juli 45	Dialog 1.Torquatus (Ep.) 2.Cicero, 3. Cato (Stoa), 4.Cicero, 5.Piso (Akad. / Perip.) u. Cicero	Brutus	viel Politik. <i>societas, iustitia</i> , Kosmopolit usw. (Aber fast nur I.u.II. Buch)	1.wenig, 2.sehr viele Beisp., 3. kaum, 4. viele Beispiele (auch PPM), 5. viele Beisp.	
<u>Tusculanae Disputationes</u>	Gegenwart	Juni-August 45	Dialog, aber beinahe ein <u>Monolog</u> Ciceros	Brutus	Kaum Politik. Über den Weisen ( <i>sapiens</i> = Cicero)	1. viele griech. Beisp. u. Zitate. Wenig: 2.,3. (negat.) u. 5. (betont nur Cicero) 4. <i>Contra patriam</i> u. PPM	(Cicero teilte mit, nach Balbus komme <u>Caesar ab am 1. August nach Rom zurück</u> , <i>Att.</i> 13,21a3)
<u>De natura deorum</u>	77-75	Juni-August 45 od. Ende 45	Dialog 1. Velleius (Ep.) 2. Balbus (Stoiker) 3. Cotta (Akad.)	Brutus	Religionspolitik ( <i>augures, haruspices</i> usw., Kosmologie). Balbus spricht nur theoretisch. Cotta ergänzt Rhet. Balbus’.	Velleius — wenig, Balbus — viel, aber nur negativ. Römer, Cotta — sehr viel (PPM, Römer, <i>contra patriam</i> usw.)	Caesar kam im Okt. nach Rom zurück. Am 1.Jan. 44 war Caesar dictator perpetuus geworden.
<u>De divinatione</u>	Gegenwart	44	Dialog 1. Quintus (Stoiker) 2. Cicero (Neuakad.)	Quintus	Religionspolitik ( <i>auspicia</i> usw.)	1.ausländ.Beisp. Zeitgenös. Römer (mit schlecht. Inhalt) 2.Beisp.Ciceros, PPM	<u>Caesar wurde am 15.3.44 ermordet</u> .
<u>De fato</u>	Gegenwart	März (April ?) - Juni 44	Dialog, aber beinahe ein <u>Monolog</u> Ciceros (Akad.)	Hirtius?	kaum Politik außer <i>pax, concordia</i> und <i>otium</i>	Nur wenige Zeitgen. Ciceros als Gleichnis	Kurz nach dem <u>Attentat Caesars</u> . Mai 44 kam Antonius nach Rom zurück.
<u>De senectute</u>	150	Ende 45 od. Anfang 44	Beinahe ein Monolog des Cato (=Cicero)	Atticus	Betonung der Senatsordnung	Sehr viele röm. Verfahren inkl. Cato	
<u>De amicitia</u>	129	Sommer od. früh Herbst 44	Beinahe ein Monolog des Laelius	Atticus	viel Politik. Amicitia zwischen Politikern	Beisp. von Laelius u. Gracchus	
<u>De officiis</u>		Oktober 44	Monolog Ciceros	Marcus (Sohn Ciceros)	Scharfe Kritik an Caesar (meistens ohne namentl. Nennung) in II. Buch. Politik nur I. u. III. Buch. Stoische Weltpolitik	viele zeitgenös. Beisp. PPM. Viele Tyrann. als negat. Exmpl.	Cic. hat Sept.44 mit Antonius völlig gebrochen. (Nachher Dez.44-Juli 43 wieder polit. tätig.) <i>Phil.</i> (1.Jan.-21.Apr. 43) 7. Dez. 43 Tod Ciceros.

An der oben gezeigten Tabelle läßt sich erkennen, daß die folgenden *philosophica* ähnliche Charakterzüge gemeinsam haben. Allen diesen Schriften ist eine fast durchgehende Monologform zu eigen und ihr dramatisches Datum ist immer auf die Gegenwart bezogen; nämlich die letzte Hälfte der *Paradoxa Stoicorum* (beinahe ein Monolog, dramatisches Datum: Gegenwart), die *Academica posteriora* (Dialog, aber meistens redet Cicero allein, dramatisches Datum: Gegenwart), die als Fortsetzung der letzten *Paradoxa Stoicorum* konzipiert zu sein scheinen, teilweise auch der *Lucullus* (Ciceros Redeanteil umfaßte davon die Hälfte und wurde nachher angeblich wegen der zu deutlichen Kritik an Caesar in die *Academica* umgeschrieben), die *Tusculanen* (beinahe ein Monolog, dramatisches Datum: Gegenwart), *De divinatione* (Dialog, Ciceros Redeanteil umfaßt mehr als die Hälfte der Schrift, dramatisches Datum: Gegenwart) und schließlich *De fato* (beinahe Monolog, dramatisches Datum: Gegenwart). Außerdem ähneln sich die obengenannten Schriften bezüglich der Auswahl der Beispiele: Cicero wählt in den obigen Schriften als Beispiele meistens seine Zeitgenossen. Außer seinem eigenen Beispiel findet man in diesen Schriften dabei nicht viele andere wichtige Beispiele, die Cicero betont, und mit dem Begriff des *sapiens*, der auf Cicero selbst anspielt, versucht Cicero dabei die ganze Aufmerksamkeit der Leser fast nur auf sich selbst zu richten. Ein weiterer gemeinsamer Punkt zwischen den obigen Schriften liegt darin, daß ihre Abfassungszeiten jeweils in eine Periode fallen, in der gravierende politische Ereignisse und Umschwünge stattfanden. Beispielsweise geschahen folgende Ereignisse; Pompeius und Cato Uticensis, Ciceros politische Freunde, sind gestorben, Caesar ist Diktator geworden und nach Rom zurückgekehrt (entspricht der Abfassungszeit der *Paradoxa Stoicorum*), Caesars Schrift *Anticato* ist veröffentlicht worden (*Academica*), Caesar hat im Kampf bei Munda gesiegt (*Lucullus*), Caesar ist nach Rom wieder zurückgekehrt (*Tusculanae Disputationes*), Caesar ist ermordet worden (*De divinatione*) und Ciceros neuer Feind, Antonius, ist nach Rom zurückgekehrt (*De fato*).

Auf diese Weise scheint auch die aktuelle politische Situation des Staates auf die Wahl des dramatischen Zeitpunktes Einfluß zu haben: wenn ein gravierendes politisches Ereignis geschehen ist oder zu geschehen scheint, wenn eine für den Staat entscheidende Phase anbricht, so läßt Cicero die philosophischen Schriften in der Gegenwart spielen. Dabei verfaßt er seine philosophischen Schriften absichtlich in monologischer Form und setzt besonders dem Begriff des *sapiens* ein, dessen Position der Ciceros entspricht: in solchen Schriften versucht Cicero, die Aufmerksamkeit des Lesers weitgehend auf seine Person zu lenken. Als Beispiel tauchen fast nur Zeitgenossen Ciceros auf. Für die politischen Themen, die Cicero empfiehlt, führt Cicero seine politischen Freunde auf. Aber davon stellt Cicero sich selbst als Beispiel am stärksten heraus.

Insbesondere aus der Beispielführung Ciceros der obengenannten Schriften (besonders der letzten Hälfte der *Paradoxa Stoicorum* und der Tusculanen, der *Academica posteriora* und *De divinatione*) ist die Technik zu ersehen, wie Cicero sich selbst ins Zentrum stellt, um so gewissermaßen wieder als Politiker,<sup>432</sup> besonders als Consul tätig zu werden. Solche philosophischen Schriften, insbesondere die *Paradoxa Stoicorum* und *De fato* diskutieren den Begriff des *otium* ausführlich. Wo Cicero vornehmlich sich selbst hervorheben möchte, versucht er sein eigenes *sapiens*-Bild mit den Begriffen von *otium*, *pax*, *libertas* u.a. zu verbinden, die das Bild des Friedens für den Staat evozieren. Er wäre der einzige Politiker der Gegenwart, der dem römischen Staat den Frieden bringen könnte. Die *philosophica* Ciceros stellen insofern eine Möglichkeit vor, wie dem Staat das *otium* zurückgebracht werden kann; dieser politische Appell Ciceros läßt sich aus den *philosophica* entnehmen.

Wenn Cicero im Gegenteil dazu den jeweiligen politischen Umständen entsprechend andere Politiker oder Freunde auf seine Seite zu ziehen und mehr politische Mitstreiter zu gewinnen sucht, so verteilt er die Hauptanteile der Reden auch an andere Gesprächspartner und läßt auch diese anderen Gesprächspartner ihre Positionen darstellen. Diese Tendenz läßt sich beispielsweise z.T. im *Lucullus* (aber Cicero mußte anlässlich des Sieges von Caesar bei Munda nachher die Schrift umschreiben, um seine Freunde, die als Gesprächsteilnehmer in der Schrift auftraten, nicht zu gefährden), in *De finibus*, in *De natura deorum* u.a. erkennen. So verfährt Cicero aber nur bis zum Tod Caesars. Nach dem Tod Caesars ändert sich deutlich die Ausdrucksweise seiner politischen Auffassung und er betont ausschließlich sich selbst.

---

<sup>432</sup> Vgl. *Att.* 14,6,2. Beispielsweise führt Cicero in *De fato* zwar in seiner Rede gegen Chrysippus etwas konkretere römische Gleichnisse als Chrysippus an, sind die Gleichnisse, die in *De fato* genannt werden, im allgemeinen abstrakt und beziehen sich sehr wenig auf die Politik.



## 5 Ciceros Endziel der *philosophica* — *Virtutes* und *virī boni* in den späten philosophischen Schriften (nach dem Tod Caesars)

### 5.1 *De senectute*

*De senectute* ist vor den Iden (am 15.) des März 44 (einige Wochen vor dem Attentat auf Caesar<sup>433</sup>) oder Ende 45<sup>434</sup> (nach Powell und M. Manfredini Anfang 44, vgl. *Att.* 14,21,3; nach Bengtson vor dem 11. Mai 44)<sup>435</sup> verfaßt worden. Dazwischen liegt eine Unterbrechung wegen der Abfassung von *De divinatione*,<sup>436</sup> daher habe Cicero in dieser Zeit (etwa drei Jahre lang) mit großer Aktivität, geradezu in Eile seine philosophischen Schriften verfaßt.<sup>437</sup>

Über das Werk *De senectute* haben bisher zahlreiche Forscher eingehende und überzeugende Untersuchungen durchgeführt. Vor allem hat man bisher bemerkt, daß das Werk durch die *exempla* römischer Vorfahren spezifisch römisch geprägt sei.<sup>438</sup> In diesem Werk wird eine große Zahl von Beispielen angeführt, die sowohl dem griechischen, wie auch dem römischen Kulturkreis entstammen. Weil das Werk die Alten thematisiert, kommen natürlich besonders viele Beispiele von römischen Alten vor. Auch die Wahl des Cato maior als Hauptredner mache einen wesentlichen römischen Zug in diesem Werk aus. Nicht nur die *exempla* und das Catobild, sondern auch der Begriff des Alters werde auf original römische Weise beschrieben. Powell weist darauf hin, daß Plato vor seinen philosophischen und poetischen Bemerkungen über das hohe Alter dazu geneigt habe, pessimistisch oder realistisch zu sein. Sogar Socrates selbst habe nach

---

<sup>433</sup> Vgl. Knoche S.161.

<sup>434</sup> MacKendrick S.205.

<sup>435</sup> Vgl. Powell, *Cicero, Cato maior de senectute*, Cambridge 1988, S.1; Manfredini S.278; Bengtson S.261.

<sup>436</sup> Vgl. Narducci S.121.

<sup>437</sup> s. Manfredini S.278.

<sup>438</sup> Beispielsweise untersucht Venini anhand der Beispiele in *De senectute* (*M. Tulli Ciceronis Cato maior de senectute*, Firenze 1960), daß, obwohl der Gedanke in diesem Werk im Grunde griechisch sei, die Farbgebung des Dialogs aber durch die stattliche Zahl der *exempla*, die die größten Persönlichkeiten der römischen Geschichte heraufbeschwören, offensichtlich römisch sei. Wie M. Rambaud S.40 darauf verweist, sei das Übergewicht der römischen Beispiele über die griechischen Beispiele in *De senectute* deutlicher als in anderen Schriften Ciceros zu betrachten. Die Schlagkraft des Arguments bestehe eher in der Autorität der Beispiele als in der Logik der Beweisführung. Das ganze Werk sei eine Verherrlichung der größten Werte der lateinischen Kultur: die *humanitas*, die *auctoritas*, die *pietas*, die *aequitas*, das Streben nach *gloria*, Wunsch nach Unsterblichkeit, Lob des ländlichen Lebens und der patriarchalischen Schlichtheit (vgl. S.XI).

Xenophon diskutiert, daß der Tod der Schwäche des höchsten Alters vorzuziehen sei.<sup>439</sup> Daher ist es gut möglich, daß der positive Versuch Ciceros, das hohe Alter möglichst angenehm zu verbringen, einer rein römischen oder originalen Haltung entspricht. E. Lefèvre stellt zwischen *De senectute* und Platon folgenden Vergleich an: der Beginn des *Cato maior* nehme den Beginn der platonischen *Politeia* auf, obwohl „Cicero es für seine Argumentation nicht nötig hatte, sich an dieser Stelle auf Platon zu beziehen.“<sup>440</sup> Infolge der Analyse von *Politeia* 328d7-330a6 kommt er zu dem Schluß, daß Kephalos, der Hauptredner in der *Politeia*, als Mensch, Cato als *sapiens* spreche. Mit *auctoritas* und *sapientia*, Charakteristika des römischen Staatsmannes, verlagere Cicero die ‚menschliche‘ Szene Platons in ein angemessenes ‚politisches‘ Ambiente.<sup>441</sup>

Demgegenüber gibt es auch die Analysen, die den Einfluß der griechischen Autoren betonen.<sup>442</sup>

### 5.1.1 Fragestellungen bei *De senectute*

In *De senectute* finden sich die folgenden drei Fragestellungen:

---

<sup>439</sup> a.a.O. S.25.

<sup>440</sup> Die künstlerische Bedeutung der Platon-Nachfolge in Ciceros *Cato* 6-9, in: Hrsg. v. H. C. Günther und A. Rengakos, *Beiträge zur antiken Philosophie, Festschrift für Wolfgang Kullmann*, Stuttgart 1997, S.288.

<sup>441</sup> S.292.

<sup>442</sup> Beispielsweise weist A. Marsili S.VI f. auf einen Einfluß des mythischen und musikalischen *Phaedo* des göttlichen Platon in *De senectute* Ciceros hin: Für Cicero habe die *ratio* völlig harmonisch und musikalisch sein müssen. Auch der Tod sollte musikalisch und ein Meisterwerk wie das ganze Leben sein (S.VII). Nach Marsili ist der Unterschied der Melancholie zwischen dem *Phaedo* Platons und *De senectute* Ciceros folgender: Die Melancholie des ersteren sei schön, aber die des letzteren sei weniger schön, sondern eher realistisch, weil sie durch die Erfahrung Ciceros geschah und aus einer historischen Realität und einer herben Enttäuschung entstanden und geäußert worden sei. Auf diese Weise, wenn Cicero nun in seinen Gedanken nichts Originales habe, sucht er jedoch immer nach Schönheit, Wahrheit, Eleganz und Ruhe (S.VIII). Marsili scheint also Bedenken zu haben, die Originalität Ciceros zu betonen. Noch dazu untersucht Manfredini den Einfluß von Posidonius in dem Beispiel des Arganthonius (§69), des mythischen Königs von Tartessos. Unter den griechischen Werken gibt es über das Alter *περὶ γήρωος* von Ariston von Chios. Aber das Werk des Ariston unterscheidet sich in der folgenden Hinsicht völlig von dem Werk Ciceros: Der Hauptredner von *περὶ γήρωος* des Ariston sei eine mythologische Figur wie Tithonos (§3), daher könne es sich weder auf die Autorität von *summi philosophi* (§77) noch auf *exempla* beziehen (S.282-283). Wahrscheinlicher sei der Zusammenhang des Werkes Ciceros mit *Εἰς Πρεσβυτέρων* von Plutarchus, zumindest bezüglich bestimmter Beispiele (Appius Claudius, *senatus*, Sophocles, Nestor, Masinissa, Lysander, Solon und Pistratus). Es ist zu bemerken, daß in dem Werk des Plutarchus die anderen Altersbeispiele bei Cicero nicht erscheinen (S.283ff.). Infolge des Vergleiches einzelner gemeinsamer Beispiele und deren gemeinsamen Motive zwischen *De senectute* und den *Moralia* des Plutarchus ist Manfredini zum Ergebnis gekommen: wenn es anzunehmen sei, daß Cicero wie später Plutarchus von Polybius das *exemplum* von Masinissa entnommen habe, könne die Quelle nicht anderes als eine Schrift des Posidonius sein, der das *exemplum* des Arganthonius geschrieben habe. Das Beispiel des Arganthonius, das Plutarchus nicht erwähne, habe Cicero geschrieben, vielleicht um die These aufzustellen, daß die Dauer des Lebens unbedeutend sei. Dagegen beschränkt sich das Thema des Plutarchus darauf, daß das Alter *a rebus publicis gerendis* nicht ablenke. Daher führt Plutarchus nur die Beispiele von *μακρόβιοι* an, die auch im Alter Denkkraft und Autorität zeigen (vgl. S.291).

◁ I ▷ Das Bild des Cato maior wird in *De senectute* sowohl hinsichtlich des Charakters, als auch hinsichtlich der Leistung nicht historisch korrekt dargestellt. Cicero berichtet in *De senectute*, daß Cato maior in der Tat an seinem Lebensabend viele griechische Autoren gelesen habe (§26).<sup>443</sup> Der historische Cato hat jedoch wie damalige gewöhnliche Römer die griechische Literatur abgelehnt. Der historische Cato maior war nach U. Knoche sogar „der Typ des alten, tüchtigen, auch herben und starren Römer­tums lebendig, der Mann, der, jeder Überfremdung abhold, bis zu seinem Tode anno 149 v. Chr.“<sup>444</sup> Cato war tatsächlich sozusagen ein typischer Römer, der durch die Abneigung gegen das Griechentum charakterisiert ist. Daher kommen vermutlich in dieser Schrift besonders viele genuin römische Begriffe vor. Aber warum unterscheidet sich der historische Cato maior von dem in *De senectute*? Hat Cicero mit politischer Absicht das reale Bild des Cato maior in *De senectute* geändert? Narducci weist darauf hin, daß Cicero selbst sich dieser Verfremdung der historischen Tatsache bewußt gewesen sei. (*Brut.* 42 [...] *concessum est rhetoribus ementiri in historiis, ut aliquid dicere possint argutius.*)<sup>445</sup>

Viele Forscher haben bisher analysiert, daß das Bild des Cato maior in *De senectute* die eigenen Gedanken Ciceros über das Alter widerspiegeln.<sup>446</sup> Knoche interpretiert: „Cicero identifiziert sich mit seinem Cato in hohem Grade.“<sup>447</sup> Auch G. Pacitti stellt fest, daß Cicero eine idealisierte Biographie Catos beschreibe.<sup>448</sup> Er setzt fort: Cato werde die ideale Figur, um die Verknüpfung zwischen historischem und philosophischem, kontingentem und universalem Interesse zu realisieren. Und die Geschichte des Vaterlandes, die Cato zusammen mit Cicero erzählen werde, werde für ernüchterte Leser in einer widersprüchlichen Epoche mit Hilfe einer Beweisführung durch *exempla* historischer Gedanken und Aussage; diese Geschichte sei sowohl die des politischen als auch des moralischen Interesses und die des Individuums innerhalb der römischen Gemeinschaft.<sup>449</sup> Cicero beschreibt Cato maior auch in seinen anderen Schriften oftmals, wo er die Beinamen von *censorius*, *sapiens* und *orator* hat. Wie in *De senectute* vorgestellt wird, habe Cato maior *ius civile* studiert und sei zugleich *senator*, *optimus impe-*

---

<sup>443</sup> Bengtson S.264 tut dar: „Dies wird auch daraus ersichtlich, daß er Cato großes Interesse an der griechischen Philosophie nehmen läßt, ein Zug, der der historischen Wahrheit nicht entspricht. Denn von den Griechen hielt Cato nichts. Richtig ist, daß Cicero hier seine eigenen Interessen zur Geltung gebracht hat.“

<sup>444</sup> S.164.

<sup>445</sup> Vgl. S.129.

<sup>446</sup> Vgl. Knoche S.164; Bengtson S.263; G. Pacitti S.237ff.; Venini, *Athenaeum* 38 (1960), S.98ff. (in dieser Abhandlung untersucht Venini extra die Alter einzelner wichtigen römischen Beispielfiguren in *De senectute*); Gnauk S.99ff.; Narducci S.128ff.; Della Corte, Francesco, *Catone Censore. La vita e la fortuna*, Firenze (La Nuova Italia) 1969, S.174ff.

<sup>447</sup> S.164.

<sup>448</sup> Vgl. S.238ff.

<sup>449</sup> S.242-243.

rator (vgl. *De Orat.* 3,135) und *orator* (*Brut.* 65) gewesen.<sup>450</sup> Pacitti sieht im Bild des Cato maior das dialektische Verhältnis zwischen einer transzendentalen und einer menschlichen Tugend und eine ideale Synthese zwischen (griechischem) Philosophen und (römischem) Weisen.<sup>451</sup> Genau betrachtet ein ‚Naheverhältnis Cicero-Cato maior‘, wie es zwischen Marius und Cicero zu finden sei. Sein interessanter Schluß ist, „daß Cato für Cicero Vorbild ist, also abseits aller Kritik steht, während mit Marius Cicero auf gleicher Ebene stand.“<sup>452</sup> Dies kann man auch aus der Tatsache ablesen, daß während Cicero Cato maior für einen *sapiens* hält, er keineswegs Marius als *sapiens* darstellt. E. Narducci bietet in dieser Hinsicht eine interessante Bemerkung an; „bis zur Zeit des Prozesses gegen Verres behauptet Cicero die deutliche Analogie der politischen Karriere zwischen sich selbst und Cato. Dieser Cato Censorius (maior), wie öfter dessen Landsmann Marius, repräsentiert für Cicero das Paradigma des *homo novus*, der nicht vermeidet, sich die Feindschaft mächtiger Personen zuzuziehen, weil der *homo novus* bestrebt ist, die Tür zu politischen Aktivitäten zu öffnen und eine tatkräftige Unterstützung für die Opfer der arroganten Aristokratie zu bieten. Ein solcher *homo novus* hat zwar in sich kein Prestige der Abstammung, aber er hat das Prestige, das von einer *virtus* stammt, die durch eigene dauernden Leistungen (*labores*) glänzt (*Verr.* II,5,180).“<sup>453</sup> So könnte Cato maior für Cicero auch als ein *homo novus* vorbildlich sein.

Auf diese Weise haben viele Forscher das Bild des Cato in *De senectute* mit Cicero selbst vielseitig identifiziert. Gegen diese Analysen hat die vorliegende Arbeit nichts einzuwenden. Sie wird jedoch des weiteren den politischen Grund dieser Fragestellung ausführlich aufklären.

< II > Venini kommt zu dem Schluß, daß in *De senectute* inkonsequenterweise zwei verschiedene Konzeptionen hinsichtlich des Altersbeginns zu betrachten seien; 1. jene allgemeine Definition, nach welcher das Greisenalter mit 60 Jahren beginne (was in ciceronischer Zeit gelte) und 2. jene römische, die das Greisenalter mit 46 Jahren beginnen lasse (was nur in römischer Frühzeit als *senex* gegolten habe, vgl. §60).<sup>454</sup> Während Cicero in diesem Werk den Zustand eines 60jährigen, also sein damaliges Alter, beschreibe,<sup>455</sup> wähle er manche *exempla* aus der 2. Alterskategorie, die in der Tat bei ihrem Tod jünger als 60 Jahre alt waren.<sup>456</sup> Obwohl nämlich Cicero in seiner Schrift durch Cato maior das Bild eines ungefähr 60jährigen beschreibt, führt er als Beispiele auch die

---

<sup>450</sup> Vgl. Pacitti S.239.

<sup>451</sup> Vgl. S.243.

<sup>452</sup> S.104.

<sup>453</sup> S.130.

<sup>454</sup> La vecchiaia nel ‚De senectute‘ di Cicerone, *Athenaeum* 38 (1960), S.101; vgl. Powell a.a.O. S.231.

<sup>455</sup> Vgl. S.101.

<sup>456</sup> s. S.102ff. Die Verschiebung der Altersgrenze von 46 auf 60 Jahre läßt sich durch die höhere Lebenserwartung in ciceronischer Zeit begründen.

Römer an, die bei dem Gespräch damals ungefähr 46 Jahre alt waren, d.h. sie waren tatsächlich viel jünger als die Beispiele eines *senex* in der ciceronischen Zeit. Daher scheint das Bild des Alters in dieser Schrift inkonsequent. Aber warum drückt Cicero das Bild eines Alten durch die damals 40jährigen Vorfahren aus? Hat er dabei eine politische Absicht?

◁ III ▷ Die Merkmale wie der Redestil, die Wahl des Hauptredners, der Inhalt u.a. in *De senectute* sind alle dogmatischer geprägt als in anderen philosophischen Schriften. Aber warum verfaßt Cicero dieses Werk in so dogmatischer Manier? Obwohl diese Schrift mit drei Dialogteilnehmern wie Marcus Cato maior (84 Jahre alt, s. §32, Consul 195) als Hauptsprecher, Scipio Aemilianus (35 Jahre alt, Consul 147, 134) und Gaius Laelius (40 Jahre alt, Consul 140) eine Dialogform einnimmt, redet in der Tat fast ausschließlich Cato maior allein und monologisch. Nach einer kurzen Einleitung zeigt Cato maior in einem langen Monolog die Entwicklung seiner Theorie auf, wobei dies zum Teil dogmatische Ausprägungen annimmt. G. Fink bemerkt hinsichtlich des Redestils von *De senectute* große Ähnlichkeit mit einer *schola*, vergleichbar mit den Tusculanen, in denen ein Lehrer (*magister*) seinem Hörer (*auditor*) auf dessen Fragen in längeren Reden antwortete.<sup>457</sup> Powell analysiert den Diatribestil und „die direkte philosophische Predigt“<sup>458</sup> in *De senectute*, die zu belehren bezwecke und das alltägliche Leben betreffe.<sup>459</sup> Nicht nur bezüglich des Ausdrucks, sondern auch bezüglich des Inhalts ähnelt *De senectute* den Tusculanen. Knoche und L. Alfonsi<sup>460</sup> bemerken eine enge Beziehung des Textstils [4] von *De senectute* zu dem ersten Buch der Tusculanen mit dem Titel ‚*De contemnenda morte*‘, deren Abfassung nur ein paar Monate vorauslag. In den beiden Büchern wird die These diskutiert, daß der Tod jeden Tag an den Menschen herantreten könne. Auf diese Weise zeigen sich in *De senectute* viele Parallelen zu den eher dogmatischen Tusculanen.

Nicht nur der monologische Redestil des Cato, sondern auch die Wahl der Dialogteilnehmer wirkt eher dogmatisch als skeptisch. Besonders Cato maior, Laelius, dessen Schüler Africanus (Scipio) und dessen Enkel, die Gracchi, werden schon in der Schrift in der Jugendzeit Ciceros (vgl. *Inv.* 1,4ff.) als vorbildliche Vorfahren von ‚*pro patria*‘ sehr gelobt. Hierdurch unterscheidet sich die Schrift in ihrem Charakter von den dialogreichen Schriften wie *De finibus*, *De natura deorum* usw. Ein Dialogaufbau kann

---

<sup>457</sup> Faltner, Max, hrsg. mit e. Einf. u. e. Reg. von Fink, Gerhard, *Marcus Tullius Cicero, Cato der Ältere über das Alter, Laelius über die Freundschaft*, München u.a. 1988 (Tusculum), S.237-238. Fink weist auch auf den Diatribestil hin, den volkstümlichen Art philosophischer Disputation, wie sie vor allem die Kyniker liebten (S.238).

<sup>458</sup> a.a.O. S.13.

<sup>459</sup> Die Images der *exempla* seien ganz empirisch wie Theater, Schiff, Landwirtschaft usw.

<sup>460</sup> U. Knoche S.172 und L. Alfonsi, *Das ciceronische Denken in De senectute*, in: Hrsg. v. K. Büchner, *Das neue Cicerobild*, S.223.

in *De senectute* nicht entstehen, da der Monolog von einem idealen, musterhaften *maior* geführt wird, dem aufgrund dieses Status niemand widersprechen kann. Ohne Kritik, Gegenfragen, Anregungen, die allesamt einen Dialog ausmachen, erscheinen die Worte Catos dogmatisch. Im Proömium §3 äußert Cicero als Narrator ganz deutlich, daß es den Mythen oder Fabeln an Autorität fehle (*parum enim esset auctoritatis in fabula*), weshalb er den Monolog nicht Tithonos aus der griechischen Mythologie, der im Werk des Ariston aus Keos redete, sondern den real lebenden *senex* Cato reden lasse. Auch in *De amicitia* (§4) erwähnt Cicero, daß er in *De senectute* das Gespräch nicht selbst aufnehme, sondern Cato reden lasse, der sehr lange in hohem Alter gelebt habe, weil ein solcher Stil des Gesprächs aufgrund der Autorität der alten und berühmten Ahnen mehr *gravitas* zu besitzen scheine. Auf diese Weise wird die ganze Diskussion um das Alter aufgrund der Autorität des Sprechers ausgeführt. Nicht nur der Hauptsprecher und die sonstigen Gesprächsteilnehmer, sondern auch Atticus, dem Cicero diese Schrift und auch die kurz danach folgende Schrift *De amicitia* gewidmet hat<sup>461</sup> und der fast gleichaltrig mit Cicero war (er war damals nur drei Jahre älter als Cicero<sup>462</sup>), haben *auctoritas*. Atticus habe aus Athen nicht nur *cognomen Athenis*, sondern auch *humanitas et prudentia* mitgebracht (§1). Neben Cato maior freundet sich auch Atticus mit dem Römerum und Griechentum sowie mit dem Gräzismus an. Natürlich ist sich auch Cicero dessen bewußt, obwohl er gewiß noch kein Greis ist, daß das Alter zwangsläufig auf ihn zukomme.<sup>463</sup> Wichtige Personen in dieser Schrift sind mindestens älter als der 62jährige Cicero, haben ihre *auctoritas* und bezeichnen sowohl *Latinitas* als auch *Graecitas*.

Während Cato maior in *De senectute* als ein idealer Greis dargestellt wird, tritt sein Großvater, Cato minor (Uticensis), bereits im dritten Buch von *De finibus* bzw. in *Pro Murena* als ein unnachgiebiger und von Cicero wegen seiner Welt- und Wirklichkeitsfremdheit kritisierte Stoiker auf. Mit einem solchen Gesprächspartner, der ein Nicht-Weiser ist, ist es möglich, durch *disputatio in utramque partem* den Gesprächspartner sowie die Leser zu erziehen. Cicero versucht in seinen anderen *philosophica* besonders den oftmals viel zu strengen Cato minor mit Hilfe des Beispiels seiner eigenen Vorfahren dazu zu überreden, sich in seinen Standpunkten seiner Auffassung anzunähern. So hat *De senectute* viele dogmatische Eigenschaften, die sich von anderen skeptischen *philosophica* unterscheiden.

### 5.1.2 Wesenszüge der Beispiele in *De senectute*

---

<sup>461</sup> Vgl. G. Pacitti S.236; Narducci S.121.

<sup>462</sup> s. Knoche S.163.

<sup>463</sup> s. Knoche S.163.

Das Werk wird je nach Thema der Widerlegung Catos in vier Abschnitte geteilt: das Alter hält man für ein Unglück, [1] weil es verwehre, Großes zu leisten (§§15b-26), [2] weil es den Körper entkräfte (§§27-38), [3] weil es den Menschen fast alle Lüste wegnehme (§§39-66a) und [4] weil es vom Tod gar nicht mehr weit entfernt sei (§§66b-85a, vgl. §15). Wenn man die politischen Themen und die angeführten Beispiele in *De senectute* genauer und im Zusammenhang betrachtet, bemerkt man, daß die ganze Schrift sich je nach Inhalt grob in zwei Teile klassifizieren läßt: der erste Teil reicht von der Einleitung bis [3], wo die zeitgenössischen oder der Catozeit vorausgehenden Römer als Beispiele hingestellt werden und wo man sich mit dem Thema der *certatio virtutis et voluptatis* auseinandersetzt. Davon ist in [3] dieses Thema am genauesten zu untersuchen. Der erste Teil ist des weiteren je nach Thema noch in zwei weitere zu gliedern; von der Einleitung bis [2], wo der Schwerpunkt auf dem Thema von *pro patria* liegt und fast nur positive Beispiele neben einigen Ausnahmen aufgeführt werden, und [3], wo tugendhafte Alte mit der durch *voluptas* charakterisierten Jugend verglichen werden, wobei der extreme Kontrast der politischen Handlungen zwischen *pro patria* von den Alten und *contra patriam* von der Jugend infolge der *voluptas* geschildert wird. Die negativen *exempla* in [3], obwohl deren Zahl sehr wenig ist, beschreiben hier die schlimmsten politischen Fälle, während die negativen *exempla* von der Einleitung bis [2] nicht von besonderer politischer Bedeutung sind.

Der zweite Teil gilt [4], wo weder der Begriff der *voluptas* noch die Jugend behandelt wird, sondern neben dem Thema des Todes nur die *virtus*, das Bild des hohen Alters, *sapiens* usw., was als etwas Ewiges sowie Göttliches beschrieben wird. Dabei wird das Thema mit den *exempla* von den Dialogteilnehmern selbst oder deren direkten Ahnen außer den kurz erwähnten Namen von *pro patria mori* belegt. Der Abschnitt [4] ist daher einigermassen vom Stoizismus sowie vom Platonismus geprägt.

Folgendermaßen ist das ganze Werk zu gliedern:

- [A]: Einleitung — [3] ..... *virtus* vs. *voluptas*  
     [1][2] Betonung der Handlungen von *pro patria* bei Alten — Wiederherstellung des *senatus*  
     [3] Gegenüberstellung zwischen den Handlungen von *pro patria* von den Alten und *contra patriam* von den Jungen — Kritik an der *voluptas*, von der sich die Jungen leiten lassen
- [B]: [4] *pro patria mori*..... nur *virtus*

Die Beispielszüge im Teil [A] (Einleitung, [1], [2] und [3]) unterscheiden sich vom Teil [B] deutlich. Die Beispielszüge von Einleitung bis [3] (d.h. der obige Teil [A]) sind einander sehr ähnlich. Die *exempla* im Teil [A] haben die folgenden Gemeinsamkeiten: Fast alle Personen werden als positive Beispiele und z.T. als *exempla* von *pro patria* angeführt. 1. Cato führt 1. sich selbst und seine Gesprächspartner sowie deren Vorfah-

ren, 2. seine zeitgenössischen oder etwas früheren römischen Politiker, meistens ehemalige Consuln, und 3. die berühmten griechischen Autoren an. Demgegenüber werden auch negative sowie nicht mustergültige *exempla* in *De senectute* angeführt, aber deren Zahl ist sehr gering. Sie kritisieren meistens die *voluptas*. Darüber hinaus sind diese politisch wenig von Bedeutung. Als negative *exempla* werden ständig nur die Zeitgenossen des Cato oder die unwichtigen Personen außer Staatspolitiker, wie z.B. Redner, Jurist, Sportler usw. d.h. *plebs* herangezogen. Dabei wird kein berühmter großartiger römischer Consul oder Imperator als schlechtes Beispiel angeführt. Diese negativen Beispiele erscheinen nur im Abschnitt, der von der Einleitung bis [3] reicht. Obwohl als negative *exempla* auch damalige Consuln wie C. Salinator und Sp. Albinus genannt werden, sind sie die Zeitgenossen Catos (d.h. für Cato haben sie kaum *auctoritas*) und spielen keine wichtige politische Rolle. Powell stellt sich eine Frage: „Es ist undeutlich, warum Cicero diese relativ unbekannteren Consuln ausgewählt hat.“<sup>464</sup> Diese Arbeit vermutet folgenden Grund: Cicero wollte als negative *exempla* möglichst unbedeutende Personen nennen. In dieser eher dogmatischen Schrift, die vom Anfang bis zum Ende die *auctoritas* des Verfassers, des Hauptprechers, der gewidmeten Person, der zitierten Beispiele usw. beherrscht, wollte der Verfasser keine politisch negativen Figuren auftreten lassen.

Die Beispiele, die in [4] herangezogen werden (d.h. Teil [B]), haben deutlich andere Züge als die Beispiele von der Einleitung bis [3] (Teil [A]). Nur in [4] werden besonders *exempla* von *pro patria mori* (§75 wie L. Brutus, die Decii, M. Atilius, die Scipiones, L. Paulus und M. Marcellus) mit kurzen schablonenhaften Erklärungen über ihre vorbildhaften Handlungen, die auch in anderen ciceronischen Schriften oftmals vorkommen, häufig angesprochen. Darüber hinaus erscheinen in [4] als römische Beispiele außer den *exempla* von *pro patria mori* nur der Hauptprecher Cato selbst und die direkten Ahnen sowie Verwandten aller Dialogteilnehmer (d.h. Cato, Scipio und Laelius).<sup>465</sup> Auffallend ist, daß in [4] keine aktiven römischen bejahrten Politiker in der Catozeit als Beispiele auftreten, obwohl sie von der Einleitung bis [3] oftmals erschei-

---

<sup>464</sup> a.a.O. S.116. Lefèvre S.292 ist gegen die Bemerkung von Powell. Er denkt, C. Salinator und Sp. Albinus sind politisch hoch einzuschätzen, weil „jener Römer sowohl den ersten, der im Syrischen Krieg gegen Antiochos den Großen 191 den Seesieg bei Chios errungen, als auch den zweiten, der 186 die Bacchanalien entdeckt und unterdrückt hatte. Es waren Helden aus Catos großer Zeit, der Dekade zwischen Konsulat und Zensur.“ Das kann gut möglich sein, aber trotz dieser militärischen Leistungen der beiden Consuln behandelt Cicero die beiden in seinem Werk geringschätzig. Dies läßt sich aus der Analyse der Beispielverwendung ablesen. In dieser Hinsicht würde ich eher der Analyse Powells zustimmen.

<sup>465</sup> Beispielsweise wie Sohn des Cato (§68 *optimus filius*), Brüder des Scipio (§68 *ad amplissimam dignitatem fratres*), Vater des Scipio (§77 *vestri patres*, 82 *pater tuus*), die Großväter des Scipio (§82 *Paulus et Africanus*), der Urgroßvater des Scipio usw. (§82 *Africani pater aut patruus*) und der Vater des Laelius (§77 *vestri patres*).



nen. Sonst werden die griechischen Autoritäten<sup>466</sup> als Beispiele hingestellt. Außerdem kommen Zitate aus Dichtern, griechische Mythologie und namenlose Figuren vor.<sup>467</sup> Auf diese Weise sind fast alle Personen, die in [4] als *exempla* angeführt werden, *sapientes*.<sup>468</sup> Hier ist die Methode Ciceros, die auch in anderen *philosophica* wie den *Paradoxa Stoicorum* usw. zu finden ist, zu beobachten, den Hauptsprecher Cato mit den verstorbenen griechischen und römischen Weisen oder ihresgleichen auf eine Linie zu stellen, um Cato, d.h. Cicero selbst als einzigen lebendigen Weisen in der Gegenwart herauszustellen.

Im Folgenden werden alle Beispiele in *De senectute* je nach Typ systematisch aufgeschlüsselt. Hierzu findet sich folgende Strukturierung bzw. Zuordnung der *exempla* zu verschiedenen Themen:

		Cato u. andere Dialog-Partner	Verwandte, Freunde, Bekannte usw. der Dialogpartner	Vorfahren anderer Dialog-partner	Zeitgenössische oder etwas frühere Consuln	Griechische Philosophen sowie Autoren	negative Exempla	Sonstige Beispiele
[A]	Proömium §§1-15			1	4	4	2	1(Mythische Figuren) 2(Ennius)
	[1] §§15-26	3+1	1	1	6	17	1	1(Ausländer) 3(Dichter)
	[2] §§27-38	3+1		4	2	2	1	3(Jurist) 1(Ausländer) 1(Dichter)
	[3] §§39-66a	3	1	2	15	8	2	1(Schauspieler) 4(Dichter) 1(Diktator) 1 (Ausländer)
[B]	[4] §§66b-85	4	4	7	—	7	—	1 (Ausländer) 1(Ennius) 6 (PPM) 1(Mythos)

Aus der obigen Tabelle ist zu entnehmen, daß es zwischen [A] und [B] einen Unterschied in der Beispielführung gibt und in [B] nur die Vorfahren von besonderer Autorität als Beispiele herangezogen werden. In der ganzen Schrift kommen nur wenige negative *exempla* vor, und die Personen sind unbedeutend und nicht berühmt, entweder Griechen und Ausländer oder wenig bekannte Römer.

### 5.1.3 Politische Aussagen in *De senectute*

<sup>466</sup> Beispielsweise griechische *sapientes* wie Solon (§72, 73) und die großartigen griechischen Philosophen wie Pythagoras (§73, 78), Socrates und Plato (§78).

<sup>467</sup> Zitat aus Dichtern: Ennius (§73), Xenophon (§79); griechische Mythologie: Pelias (§83); namenlose Figuren: *histriones*, *sapientes* und *agricolae* (§70) usw.

<sup>468</sup> Cicero betrachtet eigentlich wohl die Personen wie Q. Maximus, Scipio maior u.a., die ihr Leben dem Dienst am Staate gewidmet haben, als *sapientes*, aber auch die Personen, die keine Politiker sind oder waren, die vielmehr die *vita contemplativa* geführt haben, wie Plato, Isocrates, Gorgias, und auch römische Dichter wie Ennius können auch bei Cicero als *sapientes* gelten (vgl. §§13/14).

[A] *Certatio virtutis et voluptatis* — *Rehabilitierung des senatus*

Cicero schreibt §15 insbesondere [1] (*cur senectus misera videatur, unam quod avocet a rebus gerendis*), in dem als typische Altersproblematik die Entfernung vom politischen Leben angesprochen wird, [2] (*alteram quod corpus faciat infirmius*) und zum Teil auch [3] (*tertiam quod privet fere omnibus voluptatibus*), um vor allem die Existenz des Senates zu betonen. Betont wird dabei der positive Aspekt des Alters, daß jemand trotz körperlicher Schwäche mit allein geistiger Kraft dem Staat wertvolle Dienst leisten kann. Dabei wird offensichtlich den geistigen Tätigkeiten mehr Wert zugestanden als der Körperkraft.

Cato wirft zuerst §15 mit Hilfe der bejahrten römischen Politiker<sup>469</sup> die Frage auf, ob es für alte Menschen Aufgaben gebe, die trotz körperlicher Schwäche mittels geistiger Kraft ausgeführt werden können, und bemerkt, daß besonders Fabricius, Curius und Coruncanius mit *consilium* und *auctoritas* den Staat geschützt hätten. Auch in seinem Gleichnis (*imitatio, μιμησις*) des politischen Lebens mit der Seefahrt (§17), in dem Cicero in *De re publica* den Politiker als Steuermann (*gubernator*) und den Staat als Meer darstellt, legt Cicero weniger Wert auf Kraft, Behendigkeit oder Schnelligkeit des Körpers (§17 *vires aut velocitas aut celeritas corporum*) als auf *consilium*, *auctoritas* und *sententia*, also die für den Politiker nötigen Geistestätigkeiten. Cato behauptet dabei, daß mit diesen Vorteilen für Alte die *res magnae* ausgeführt werden könnten. Weiterhin exemplifiziert Cato §19 den Großvater seines Gesprächspartners, Scipio, der im Krieg weder seine körperlichen Kräfte wie *excursio*, *saltus* oder *hastae*, noch seine militärische Ausrüstung, wie *gladii*, in den Mittelpunkt gestellt habe, sondern sich auf seine entscheidenden Qualitäten wie *consilium*, *ratio* und *sententia* berufen habe. Dabei identifiziert Cato *senes* mit *senatus*. Cato sagt, daß er öfter den Senat besuche und dabei nicht die körperlichen Kräfte, sondern die geistigen Kräfte ausübe (vgl. §38).

Auf diese Weise stellt Cato insbesondere in [1] den Senat in den Vordergrund und versucht, den Senat mit den Alten zu verbinden. Die in der obengenannte Reihe von Begriffen, welche die Alten kennzeichnen, wie *consilium*, *ratio*, *sententia*, *auctoritas* usw. symbolisieren zugleich den Senat und die Nobilität, also die Herrscherschicht des Staates. Demgegenüber klingen die Eigenschaften der Jungen wie die körperlichen Kräfte im Krieg, besonders im Bürgerkrieg an, mit dem der Tyrann den Staat zerstört hat. Aufgrund der *certatio virtutis et voluptatis* wird auf diese Weise die Gegenüberstellung zwischen Alten-Frieden und Jungen-Krieg beschrieben. In [1] vergleicht Cato die geistigen Tätigkeiten, die besonders die Staatsverwaltung verlangt, mit den körperlichen Kräften, wie sie besonders im Krieg vonnöten sind. Cato exemplifiziert §20 an ei-

---

<sup>469</sup> Q. Maximus, L. Paulus (Vater seines Dialogpartners Scipio sowie Schwiegervater seines Sohnes).

nem ausländischen Beispiel (ohne bestimmten Namen), daß die mächtigsten Staaten von jungen Menschen erschüttert, von alten Männern hingegen aufrechterhalten und wieder in Ordnung gebracht worden seien. (Hierbei wird die Jugend mit der nicht herrschenden Klasse, der *plebs* bzw. dem *populus*, in Verbindung gebracht). Cato erlaubt aber die Kriege, die gegen die römischen Feinde im Ausland geführt werden. §18 behauptet er mit dem Beispiel von sich selbst, daß er aufgrund seiner Erfahrungen als Politiker den Senat anweise, welche Kriege geführt werden sollten, und daß er Carthago, das seit langer Zeit Schlimmes im Schilde führe, längst den Krieg androhe. Darüber hinaus sagt §32 Cato, daß der Senat (*curia*) von Cato nicht die Anwendung körperlicher Kraft erwarte, die er, als er jung war, in den Kriegen (gegen Carthago und in Thermopylae) gezeigt habe.

Das Motiv der *certatio virtutis et voluptatis* taucht in [3] wieder auf, wo vorwiegend die *senectutis auctoritas* der *voluptas corporis* der Jungen gegenübergestellt wird, während in [1] die Tugenden der Senatsangehörigen nicht direkt der *voluptas*, sondern der körperlichen Kraft entgegengestellt werden. Das Thema von [3], §15 (*causam tertiam quod privet fere omnibus voluptatibus*), diskutiert Cicero vor allem, um die *voluptates* der Jungen zu kritisieren und die der Alten zu würdigen. In [3] wird besonders Epicurus (ohne namentliche Nennung) kritisiert, der sich als *sapiens* betrachte und meint, daß alle menschlichen Handlungen nach der jeweiligen *voluptas* beurteilt werden sollten (§43). Die *voluptates* drückt Cato mit §39 *quod est in adulescentia vitiosissimum!* aus.

Zuerst führt Cato ein glaubhaftes Beispiel von Archytas von Tarentum an, dessen Episode Cato selbst mit Q. Maximus in Tarentum gehört habe (§§39/40):

*nullam capitaliorem pestem quam voluptatem corporis hominibus dicebat a natura datam, cuius voluptatis avidae libidines temere et effrenate ad potiundum incitarentur. hinc patriae proditones, hinc rerum publicarum eversiones, hinc cum hostibus clandestina colloquia nasci, nullum denique scelus, nullum malum facinus esse ad quod suscipiendum non libido voluptatis inpelleret.*

Aus den *voluptates corporis*, mit denen vor allem die Jugend behaftet ist, und unter denen hier vor allem skrupellose Machtgier und Gewinnsucht begriffen werden, ergeben sich die staatswidrigen Handlungen (*contra patriam*). Cato verbindet die Eigenschaften der Jugend mit dem Bild von Staatsfeinden. Cato sagt (§41): *neque omnino in voluptatis regno virtutem posse consistere*. Dieser Satz scheint auf die gegenwärtige Situation des Staates anzuspielen, daß es in Rom keine Tugenden mehr gebe, d.h. keine tugendhaften Politiker mehr zu finden seien, da nun die Verkörperung der *voluptas* den Staat regiere. Damals hat Caesar den Staat beherrscht. Eine solche Begierde wird durch negative *exempla* kritisiert (§42): *tam flagitiosa et tam perdita libido, quae cum probro privato*

*coniungeret imperii dedecus*. Ein solches *imperii dedecus* hat Caesar während der Abfassungszeit dieser Schrift begangen. (Diesem Beispiel fügt er noch Platon als Autorität hinzu, der dieser Unterhaltung beigewohnt hat. In dem Beispiel werden zwei gegensätzliche Schichten von Begriffen, *virtus–voluptas*, *mens (animus)–corpus*, *libido–temperantia* usw. dargestellt. Die erstere Schicht wird gleichzeitig mit *natura*, *deus*, *ratio* und *cogitatio* ausgedrückt.) §47 wird Sophocles beschrieben, der von dem wilden, zügellosen Gebieter, also von der *voluptas corporis* mit Freuden befreit gewesen sei (*ergo hoc non desiderare esse iucundius*).<sup>470</sup> Auch ab §60 werden viele Beispiele, die den Wert der *auctoritas* hochschätzen, herangezogen. §60 wird Marcus Valerius Corvinus als Beispiel angeführt, der in höchstem Alter mehr *auctoritas* und weniger *labor* als in mittlerem Alter gehabt habe und deshalb in höchstem Alter glücklicher als in seinen mittleren Jahren gewesen sei. Daneben werden §§60/61 Lucius Caecilius Metellus und Aulus Atilius Calatinus erwähnt, die gleichfalls eine *senectutis auctoritas* besaßen. Auch die Zeitgenossen des Cato<sup>471</sup> werden benannt, die wegen ihrer *auctoritas* die *senectus honorata* verbrachten. Hier legt Cato ganz deutlich mehr Wert auf die *auctoritas* als auf die *omnes adulescentiae voluptates*. Auf diese Weise verwendet Cicero vor allem [1] und [2], um die politische Fähigkeit von Alten zu würdigen. Hier wird stets die *auctoritas* der Alten mit den *voluptates corporis* der Jungen verglichen, und die erstere nimmt besonders in der Staatspolitik einen höheren Stellenwert als die letztere ein. Dabei redet Cato auf redegewandte und angemessene Weise. Die *exempla*, die Cato anführt, sind alle realistisch und überzeugend.

Die gegensätzlichen Verhältnisse zwischen den Alten und den Jungen können schließlich folgendermaßen eingeordnet werden:

	Mensch	Begriffe	Nebengriffe (Charaktere)	Gesellschaft	Symbole
senex, senectus	animus, mens	virtus	temperantia, ratio, sapientia, auctoritas, imperium, gloria, cogitatio, consilium, prudentia	Senat, Optimaten	Cato maior, Cicero
adulescens, adulescentia	corpus	voluptas	petulantia, libido, ambitio, contentio, inimicitia, cupiditas, temeritas	Popularen, Epikureer	Caesarianer, Caesar, Antonius (indirekt)

Cicero / Cato verkörpert in diesem Werk die Seite der *virtus* und die Caesarianer (indirekt Caesar) die Seite der *voluptas*. Damit kritisiert Cicero, daß mit einer Politik, wie sie Caesar betreibt, der Staat nicht ewig bestehen kann und der Staat statt Caesar noch andere, richtige Politiker wie einen Weisen, der in *De senectute* geschildert wird, braucht.

<sup>470</sup> Dieser Satz reflektiert ein epikureisches Endziel: die Befreiung von den seelischen Qualen, die ἀταραξία (Seelenfrieden), d.h. die katastematische Lust (ἡδονὴ καταστηματικὴ) wie innere Ruhe (vgl. *Fin.* 2,9 *stabilitas voluptatis*, 16 *voluptas in stabilitate*, 31 *voluptas stans*, 75 *stabilis voluptas*).

<sup>471</sup> Publius Crassus, Marcus Lepidus, Paulus, Africanus und wieder Maximus.

Besonders [3], der Abschnitt, der sich gegen die *voluptas* richtet, nimmt den größten Teil in dieser Schrift ein. Das könnte auch als ein Angriff oder als eine Kritik gegen den Epikureer und auch gegen Caesar betrachtet werden.

### [B] — Die Welt des *sapiens*

Die dogmatische Tendenz in *De senectute* tritt am deutlichsten in dem letzten Abschnitt [4] (§§66b-85a) hervor: §15 (*causam*) *quartam quod haud procul absit a morte*. Da hier das Thema des Todes behandelt wird, wird der Begriff der *voluptas* überhaupt nicht erwähnt, d.h. niemand empfindet normalerweise Lust am Tod. In [4] dagegen wird der Begriff des Todes aber ständig positiv dargestellt. Das Beispiel von Solon §72 sagt aus, daß der Tod der Natur entstamme, ein ebenso natürliches Phänomen sei wie die Geburt, also nichts Erschreckendes in sich berge. Cato schätzt §73 das Argument des Ennius höher ein, der den Tod gar nicht für betrauernswert hielt, da ja auf den Tod die Unsterblichkeit folge. Der Weise Solon hingegen wünschte sich, daß sein Tod von seinen Freunden beklagt und beweint werde. Nur in diesem Abschnitt kommen §75 viele römische *exempla* vor, die dem Staat ihr Leben geopfert hatten.<sup>472</sup>

Am Anfang von [4] betont Cato: *non miser post mortem aut beatus etiam futurus sum* (§67). Den Grund dafür erklärt §69 mit den *exempla* vom König von Tartessos und Arganthonios in Gades, weil das, was mit *virtus* und *recte facta* erreicht werde, von Dauer sei. So sei die Frucht des Greisenalters die *memoria* der Güter, die man vorher geschaffen habe (§71). §82 werden wieder die großartigen Ahnen des Scipio<sup>473</sup> erwähnt, die Bewundernswertes für das Gedächtnis der Nachwelt nicht unternommen hätten, ohne zu berücksichtigen, ob ihre Handlungen eine Wirkung auf die Nachwelt hatten. Die *memoria* an die großartigen Taten der Ahnen währt ewig. Der Verfasser weist durch diese vorbildhaften *exempla* darauf hin, daß die edlen und selbstlosen Handlungen dieser Ahnen damit ewig bleiben können, daß sie so in der *memoria* der Nachfahren fortleben, obwohl ihre Körper vergehen. So liegt der Zweck dieser Schrift darin, die *memoria* an die Vorfahren zu bewahren (vgl. §81). Das bedeutet, gerade die *memoria* an Cicero zu bewahren. In [4] wird immer wieder betont, daß Cato seinen besten Sohn verloren habe (vgl. §68). Cato ist bereit, in die göttliche Welt (*divinum animorum concilium coetus*) zurückzukehren, wo sein Sohn sich befindet (vgl. §84). Dieses Motiv, daß man

---

<sup>472</sup> Lucius Brutus, der für die Freiheit des Vaterlandes starb, die Decii, die ihre Pferde freiwillig zu ihren Feinden hinlenkten und starben, Marcus Atilius, der zur Hinrichtung abreiste, um seinen Feinden treu zu bleiben, die beiden Scipionen, die den Puniern sogar mit ihren eigenen Körpern den Weg versperren wollten, Lucius Paulus, den Großvater des Scipio minor, also eines Dialogteilnehmers, der die Verwegenheit (*temeritas*) seines Kollegen bei der Niederlage von Cannae mit seinem Leben büßte, und Marcus Marcellus, bei dessen Tod sogar sein grausamster Feind für eine ehrenvolle Bestattung sorgte (§75).

<sup>473</sup> Paullus, Vater des Scipio, beide Großväter Paulus und Africanus des Scipio, oder der Vater oder der Onkel des Africanus usw.

seine Kinder verloren hat, erinnert uns an Cicero selbst, dessen Tochter Tullia gestorben ist.

Es ist nicht nur *memoria*, *virtus* und *recte facta*, was ewig bestehen bleibt, sondern auch *animus*: Cato belegt mit den Vätern des P. Scipio und des C. Laelius, den Dialogfiguren dieses Werkes, daß der *animus* zum Himmel gehöre und das gemeinsame Wesen zwischen Göttern und Menschen sei (vgl. §77; vgl. *Pl. Ti.* 41D f.). Den folgenden Gedanken führt er auf die Autorität von Platon und Pythagoras zurück, daß die unsterblichen Götter die Seelen deswegen in menschliche Körper verpflanzt hätten, damit es Wesen gebe, die sich um die Erde kümmern und welche die Ordnung des Himmels beobachten, um ihn mit *vitae modus* und *constantia* nachzuahmen (§77). Darüber hinaus zitiert Cato aus Pythagoras, den Pythagorei, Platon und Xenophon die Aussage des Cyrus maior, daß die Seele auch nach dem Tod ewig lebe und unsterblich sei (vgl. §79). §74 erwähnt Cato die Lehre der ‚Übung des Todes‘ des Socrates in Platons *Phaedo*, die den Menschen einen *tranquillus animus* verschafft. Für Socrates ist die Philosophie einerseits die Liebe zur Wissenschaft, andererseits ist sie eine Übung des Sterbens, um die Seele vom Einfluß des Körpers soweit wie möglich zu lösen.

Auf diese Weise steht in [4] statt des Begriffs von *voluptas* besonders der Begriff der Ewigkeit wie *animus*, *virtus*, *deus*, *natura*, *recta facta*, Mythos (vgl. §83), römische *sapientes* usw. konstant im Brennpunkt, die an die stoische Kosmologie anklängen. Hier wird nur die Seite der unsterblichen Wesen beschrieben.<sup>474</sup> Der Verfasser beschreibt sich selbst durch das Bild des Cato als *sapiens*. In [A] (von der Einleitung bis [3]) setzt sich Cato mit der sterblichen Welt auseinander und behandelt in [4] die unsterbliche Welt sowie eine von Platon geprägte Gedankenwelt. Cato stellt unter ständigem Vergleich zu der Tugend der Alten immer wieder die von der Jugend repräsentierte körperliche Lust dar, um die unsterbliche Welt in [4] herauszustellen. Kurzum: Die konstanten Themen, die als Beispiele angeführt werden, von der Einleitung bis [2] sind *pro patria* und *pro senatu*. In [3] ist noch dessen Variante, der Kontrast zwischen *pro patria* und *contra patriam* zu beobachten. In [4] wird nur das Motiv von *pro patria mori* sowie das Motiv der Ewigkeit beschrieben.

#### 5.1.4 Lösungen für die Fragestellungen in *De senectute*

Aus der obigen Analyse sind die folgenden Lösungen für die Fragestellungen [I], [II] und [III] zu entnehmen:

---

<sup>474</sup> In diesem Werk werden offensichtlich zwei gegenüberstehende Schichten dargestellt:

Unsterbliches——	<i>animus</i> ..... <i>deus</i> ..... <i>virtus</i>	[B]
Sterbliches——	<i>corpus</i> ..... <i>homo</i> ... <i>voluptas</i>	[A]

< I > Warum wird Cato maior auf diese von seinem realen Bild abweichende Weise dargestellt? Im Gegensatz zum historischen Cato maior steht dieser in *De senectute* der griechischen Kultur positiv gegenüber. Die Lösung ist vor allem aus der Analyse von [A] und [B] herzuleiten. Offensichtlich wollte Cicero den Cato maior eher als *sapiens* denn als *homo* darstellen. Aber warum? Auch in dieser Schrift wird die aktuelle politische Frage aufgeworfen. Wie wir bisher gesehen haben, setzt sich die Schrift, die zwar ein philosophisches Thema, nämlich das Greisenalter, hat, in der Tat mit der *auctoritas*, insbesondere der des Senates auseinander. Cicero hat durch das Bild des Cato maior als *sapiens* in *De senectute* versucht, die *senectutis auctoritas*, d.h. die Autorität des Senates wiederherzustellen. Gnauk interpretiert: „Auch die in den 50er Jahren stärker werdende Hinneigung Ciceros zu italischer Art verknüpfte ihn noch fester mit Cato. Von ausschlaggebender Bedeutung aber war, daß Cicero nach der Verbannung bald in seiner kritischen Lage ein wirkliches Mut und Richtung gebendes Vorbild brauchte, und das wurde ihm Cato.“<sup>475</sup> Auch die Bemerkung von Narducci ist lehrreich. Narducci liest in dem Catobild in *De senectute* die Konzeption Ciceros von einer idealen Eintracht innerhalb der führenden Klasse (sog. *concordia ordinum*) ab. Er vermutet den Versuch Ciceros, der aristokratischen Herrschaft des Senats, die sich nun fast in einem endgültigen Zusammenfall befinde, mit einer neuen Lösung entgegenzutreten.<sup>476</sup>

Wie E. Hübener erklärt, war im Jahre 44 die Autorität der alten Senatoren schon sehr fragwürdig geworden. Obwohl Ciceros Freund Atticus in dieser Schrift Autorität hat, mußte er in der Tat bei dieser ironischen Vertauschung von Argument und Postulat schwermütig lächeln.<sup>477</sup> Bemerkenswert ist, daß genau gleichzeitig mit der Abfassung von *De senectute* Caesar dieses römische Senatssystem zerstört hat.<sup>478</sup> Der Senat war nur noch eine Marionette Caesars und erfüllte damit seine eigene Funktion nicht mehr. Aus diesem aktuellen Grund übt Cicero durch *De senectute* Kritik an dem gegenwärtigen Zustand des Senats und fordert dessen Reform. Dieser römische Senatorenstatus muß nicht den Söhnen von Freigelassenen, Centurionen und geborenen Kelten, sondern nur den *boni* wie den römischen Vorfahren erteilt werden, die in dieser Schrift auftreten, die entsprechende Referenzen haben, die zum *pro patria mori* bereit sind und wie Cicero ständig wachsam für das Gemeinwohl sorgen. In dieser Hinsicht ist auch hier die Gegenüberstellung zwischen den Alten, die den Staat schützten und den Jungen, die ihn zerstören, sichtbar.

---

<sup>475</sup> S.103-104.

<sup>476</sup> S.129-130.

<sup>477</sup> Vgl. S.47.

<sup>478</sup> Den Senat hat Caesar bekanntermaßen durch seine Neuernennungen auf 900 Mitglieder erweitert, um seine Anhänger zu belohnen [Cass. Dio. 43,47,3; vgl. *Der Neue Pauly* 11 (2001), S.401].

Neben der obigen Lösung ist auch die folgende Lösung vorstellbar: Cicero versucht in diesem Werk ein neues Bild von einem *sapiens* durch das *exemplum* des Cato maior herzustellen, welcher den traditionellen römischen Weisen verkörpert, der über Erfahrungen in militärischen und politischen Beschäftigungen verfügt und auch in seiner Familie patriarchalisch herrscht, und welcher darüber hinaus noch zusätzlich die griechische Philosophie verinnerlicht hat. Diese ‚philosophierenden‘ Tätigkeiten helfen dem Menschen, die aktuelle Politik kritisch zu beurteilen. Nun werden die Positionen wie die der Senatoren, Auguren, des Pontifex Maximus usw., die in *De senectute* exemplifiziert werden und eigentlich zur alten Schicht gehören, ausschließlich von Jungen, vor allem von Caesar beherrscht. Cicero möchte traditionsgemäß in diese römischen Hauptämter wieder die *sapientes* einsetzen. Die römische Politik soll von den Weisen verwaltet werden. So hat Cicero versucht, die gegenwärtige politische Ordnung in Rom zu rekonstruieren. Die Ämter im römischen Staat sollen die Versammlung der Weisen sein. Insbesondere [1] und [2] werden verfaßt, um die Teilnahme der Alten an der Politik zu würdigen. Hierbei spricht Cicero von sich selbst, der damals (vor den Iden des März 44) 62 Jahre alt war.

< II > Warum stellt Cicero in dieser Schrift das Bild von dem Alten mittels *exempla* dar, in denen Personen genannt werden, die erst etwa 46 Jahre alt sind? Die Lösung ist aus der Analyse von [3] zu entnehmen. In [3] werden die Jungen heftig kritisiert, aber warum? In der Abfassungszeit von *De senectute* war Cicero 62 Jahre und Caesar 56 Jahre alt. Die beiden gelten zwar nicht mehr als jung, aber noch nicht als solche, die das hohe Alter (*senectus*) erreicht haben. Wer aber gilt in dieser Schrift konkret als alt bzw. jung? Als Alte werden offensichtlich Cato maior sowie die römischen Vorfahren, die in der Schrift erwähnt werden, angesehen. Aber auf welche Jungen spielt Cicero an? Hübener liest in dem Beispiel des Dramatikers Naevius die kühne Aussage Ciceros heraus: „in jener Zeit war der Marschall Antonius, die rechte Hand des ungekrönten Monarchen, 38 Jahre alt, und der am politischen Himmel eben aufgehende Stern Octavius, der spätere Kaiser Augustus, den Cäsar im Jahre zuvor adoptiert hatte, zählte 18 Jahre.“<sup>479</sup> Darüber hinaus wären auch die jungen Caesarianer als Junge in diesem Sinne denkbar. Die vorliegende Arbeit vermutet eine weitere mögliche Lösung für diese Fragestellung: Cicero wollte das Bild von der weisen Alten in *De senectute* nicht mit dem abgelebten Greisenalter, sondern eher mit dem sowohl körperlich als auch gesellschaftlich und politisch kräftigsten Alter darstellen. Die Politiker in diesem Alter sind erfahren, gewandt und besitzen die nötige *auctoritas* und besitzen außerdem noch genügend körperliche Kraft, um sich mit der Politik zu beschäftigen. Als Cicero im Jahre 63 einst Consul war, war er 43 Jahre alt. Vom 43 bis zum 46 Lebensjahr hatte Cicero auf dem

---

<sup>479</sup> S.46.



Gipfel seiner politischen Laufbahn gestanden. Das damalige Alter Ciceros stimmt ungefähr mit dem Bild von *docti senes* (§75) in *De senectute* überein. Das Bild der vorbildhaften *exempla* römischer Politiker stellt Cicero mit dem Bild seiner Blütezeit als Politiker in Parallele.

Andererseits ist Caesar im Jahre 63 mit 37 Jahren Pontifex Maximus und im Jahre 59 mit 41 Jahren Consul geworden. Cato maior, damals 84 Jahre alt, redet seine beiden Dialogteilnehmer an, die nach Knoche<sup>480</sup> „Männer im kräftigsten Alter“, darstellen, „die auf dem Weg sind, sich zu führenden Staatsmännern zu entwickeln.“ Scipio ist 35 Jahre und Laelius 40 Jahre alt. Knoche betont, daß Cicero dieses Alter zwischen 35 und 40 als das wirksamste und fruchtbarste für Politiker betrachtet. Aber die vorliegende Arbeit vermutet, daß Cicero Politiker von diesem Alter eher nach als Junge betrachtet, die er in *De senectute* kritisiert. Die Zeit zwischen 37 und 41 Jahren stimmt mit dem Alter Caesars überein, als er die einflußreichen Positionen des Pontifex Maximus und Consuls ergriffen hatte.

In den folgenden Sätzen ist die Anspielung Ciceros auf das damalige Augurensystem zu berücksichtigen. Cicero lobt das Augurensystem der *Lacedaemonii* (§64):

*multa in vestro collegio praeclara, sed hoc de quo agimus in primis, quod ut quisque aetate antecedit, ita sententiae principatum tenet, neque solum honore antecedentibus, sed iis etiam qui cum imperio sunt, maiores natu augures anteponuntur.*

Dies Gespräch des Lysandros von Lakedaemon erklärte die Politik in Sparta, wo der ältere Augur seine Meinung nicht nur vor den höheren Staatsbeamten, sondern vor den obersten Befehlshabern äußern durfte. Erscheint dieser Satz nicht als eine Anspielung auf das Augurensystem in der gegenwärtigen römischen Politik, das diese Vorteile gar nicht hat? Caesar wurde in 63 zum einzigen *pontifex maximus* gewählt, obwohl eigentlich Folgendes galt: „Diese höchste sakrale Würde des römischen Staats war bisher immer den angesehensten Consularen zuteil geworden.“<sup>481</sup> Im folgenden Jahr, 62, ist Caesar anschließend Praetor geworden. Bis dahin war Caesar weder Consul noch Praetor gewesen. Caesar hatte nämlich vielmehr das damalige Augurensystem an sich gerissen, ohne den obligatorischen *cursus honorum* zu durchlaufen. Caesar hat alle benötigten Stufen der Ämter ausnahmsweise übersprungen.

*§50 quid de P. Licini Crassi et pontificii et civilis iuris studio loquar aut de huius P. Scipionis qui his paucis diebus pontifex maximus factus est?*

Cicero lobt hier das Gesetz der Pontifex, das bürgerliche Recht des P. Licinius Crassus (Consul 205) und den neuen *pontifex maximus*, P. Scipio, d.h. er lobt das Pontifexgesetz

---

<sup>480</sup> S.166.

<sup>481</sup> Gelzer, *Caesar, Der Politiker und Staatsmann*, S.42.

und den *pontifex maximus* in der catonischen Zeit. Hier wirft Gnauk eine Frage auf; „Um so mehr Wert legt er (Cicero) deshalb auf das Augurat. Es ist nicht feststellbar, ob Cato Augur war. De div. I. 28 steht er sogar in Opposition zu diesem Kollegium. Hier aber §64 hebt er seine Bedeutung hervor. Doch nur deshalb, weil Cicero dadurch mitgehört wird.“<sup>482</sup> Vermutlich wäre das jedoch unwichtig, ob Cato historisch wirklich Augur war, oder nicht. Wichtig wäre für Cicero das Lob für das Augurat in catonischer Zeit und die Kritik an dem gegenwärtigen Augursystem, das nun von Caesar absolut beherrscht wird.

< III > Warum verfaßt Cicero dieses Werk eher in dogmatischem Stil? Die Antwort ist aus der Analyse von [4] herzuleiten, wo Cicero nur sich selbst hervorheben wollte. Das milde, ideale Sapiensbild Catos durchzieht die gesamte Schrift *De senectute*. Die Person Catos wird als die Verkörperung typisch altrömischer *virtutes* beschrieben. Cato maior tritt jedoch in diesem Werk als kein typischer bei weitem ‚zu strenger Stoiker‘, wie sein Urenkel auf, sondern als das Ideal eines in Sinne Ciceros gewandten Redners. Cicero beschreibt in seiner Rede einen mäßigen, milden und menschlichen *sapiens* auf beredsame Weise, während Cato minor in *De finibus* das Bild des stoischen *sapiens* in unverständlicher Weise ausgedrückt hat. Das Bild des *sapiens*, das Cato darstellt, ist gerade das des Cato selbst.<sup>483</sup>

Cato trägt in seiner Rede einige stoische Begriffe, beispielsweise *natura*, besonders in der Form *secundum naturam vivere*, vor. Cato verbindet §4 das Greisenalter (*senectus*) mit *naturae necessitas*. Die *natura* gibt den Menschen die *senectus*, deshalb ist die *senectus* nichts Schlechtes. Weiterhin sagt Cato §5, „meine *sapientia* besteht darin, daß ich der Natur als der besten Führerin (*optima dux*) wie einem *deus* folge und mich ihr zu beugen weiß.“ Deshalb stammt der *sapientia*-Begriff des Alters aus der Natur. An dieser Stelle identifiziert Cato die *natura* mit den Göttern (*dei*).

Weiterhin fällt die Häufigkeit auf, mit der der Begriff des *sapiens* und dessen Gegenbegriff des *insapiens* genannt werden (vgl. §8). Auch diese Erwähnungen könnten auf weitere stoische Theorien, die in *De senectute* implizit gegenwärtig sind, schließen lassen §8. In größter Not sei das hohe Alter nicht einmal für einen Weisen erträglich. Die ähnliche Erwähnung kommt oft in anderen *philosophica* Ciceros auf und erinnert uns an seinen gegenwärtigen Zustand. Dieser Weise ist kein gottähnlicher, unrealistischer Weiser; der bedingungslos nur nach *virtus* oder *honestum* lebt, sondern ein an seinem Verstand und an der peripatetischen Philosophie orientierter Weiser, der außer *honestum* auch mindestens *opes*, *copiae* und *dignitas* benötigt, dessen Lebensform also

---

<sup>482</sup> S.100.

<sup>483</sup> Gnauk S.103 analysiert das Catobild in *De senectute* und hebt hervor, daß er „nicht allein mehr der *vir vere Romanus* [war], sondern dazu die Züge eines milden Stoikers und Lehrers des Scipio angenommen hatte.“

für einen Menschen realisierbar ist. Pacitti bemerkt, in *De senectute* lehre ein alter Weiser nicht das Ideal des Philosophen wie die Weisheit, sondern eher etwas Menschliches.<sup>484</sup> Cato sei ein Weiser, der nach den vielen Jahren an Lebenserfahrung reich sei.<sup>485</sup> Den erfahrenen Cato maior lobt Scipio in *Rep.* 2,1 über alles. Auch Gnauk untersucht den Weisentyp, den Cato verkörpert. Cicero erwähnt auch in *De amicitia* Cato maior. In *De amicitia* schätzt Fannius Cato als einen Weisen ebenso „nur wegen dessen vielseitiger Lebenserfahrung“ wie auch wegen seiner „einsichtsvollen Ratschläge und politischer und sonstiger Tätigkeit“<sup>486</sup> ein. Dagegen ist das Weisenbild des Laelius bei Fannius anders. Laelius gelte nach Fannius nicht nur wegen seiner *natura* und seiner *mores* als *sapiens*, sondern auch wegen seines *studium* und seiner *doctrina*, daher lasse er sich „unter die philosophischen Weisen zählen“ (*Amic.* 6ff.<sup>487</sup>). Aber nachher korrigiert Laelius extra die Einschätzung des Fannius über Cato (*Lael.* 9/10); [...] *ille (Cato) sapiens fuit. quo modo ut alia omittam, mortem filii tulit! memineram Paulum, videram Galum, sed hi in pueris, Cato in perfecto et spectato viro. quam ob rem cave Catoni anteponas ne istum quidem ipsum quem Apollo ut ais sapientissimum iudicavit; huius enim facta, illius dicta laudantur.* Cato ist nach Laelius sogar ein richtiger Weiser, der sich auf eine Ebene mit Socrates stellen läßt, da er mit einzigartiger Festigkeit (*constantia*) den Tod seines Sohnes ertrug.<sup>488</sup> Das spielt zugleich auch auf Cicero selbst an, der gerade seine Tochter Tullia im Februar 45 verloren hat. Auch hinsichtlich dieses Punktes ist zu vermuten, daß die Gestalt des Hauptstprechers Cato das ideale Bild der Politiker, d.h. der Weisen und zugleich Ciceros selbst reflektiert (vgl. *Lael.* 4). Cato ist nicht als *sapiens* nach dem streng stoischen Maßstab zu beurteilen, sondern er ist zu den allgemeinen *sapientes*, den schlechthin *virii boni* (§18), zu rechnen, „denen die im Erdenleben höchst erreichbare Tugend eignet“<sup>489</sup> (*Amic.* 21); [...] *nec eam (virtutem) ut quidam docti verborum magnificentia metiamur virosque bonos eos qui habentur, numeremus, Paulos Catones Galos Scipiones Philos.* Cato maior erklärt in *De senectute* anstelle des Verfassers direkt das Ideal Ciceros.<sup>490</sup>

---

<sup>484</sup> Vgl. S.240.

<sup>485</sup> S.242.

<sup>486</sup> S.97.

<sup>487</sup> S.97.

<sup>488</sup> Vgl. Gnauk S.98; 100.

<sup>489</sup> Gnauk S.98.

<sup>490</sup> Das könnte man auch in der Beispielführung Catos betrachten: Cato stellt Q. Maximus als ein vorbildhaftes Beispiel hin, der eine von Freundlichkeit geprägte Würde (*comitate condita gravitas*) besaß. Demgegenüber kritisiert Cicero in *Pro Murena* an Cato minor, daß es ihm an der *comitas* fehle (§66 *sed si illius comitatem et facilitatem tuae gravitati severitatique aspseris, non ista quidem erunt meliora quae nunc sunt optima sed certe condita iucundius*). Daraus kann man entnehmen, daß der Hauptstprecher Cato in *De senectute* es für nötig hielt, sich der *comitas* zu bedienen. Die von Cicero in seiner Kritik an der Stoa verwendeten Wörter kommen auch *Sen.* 65/66 vor, wo zwei polare Charaktere des Alters, *diritas* und *comitas* entgegengestellt werden. Man kann die *severitas* des Alters billigen, aber dessen *acerbitas* keinesfalls akzeptieren.

In dem Beispiel des C. Galus ist das Greisenalter nicht nur infolge der seelischen Befreiung von allen *cupiditates* wie *libido*, *ambitio*, *contentio* und *inimicitia* angenehm, sondern auch infolge von *studium* und *doctrina*: *Sen.* §49 *si vero habet aliquod tamquam pabulum studii atque doctrinae, nihil est otiosa senectute iucundius*. Diese *otiosa senectus* gehört zum *moderatum* und *honestum otium*, das den *propugnatores* der *res publica* gewährt wird (vgl. *Sest.* 138, 101; *Brut.* 8), deshalb hat sie eine besondere Bedeutung hinsichtlich der Herrscherschicht. Das *otium* verweist zugleich auch auf Cicero selbst, der im damaligen Rom dem Staat den Frieden hätte bringen können. Es ist bemerkenswert, daß in den philosophischen Schriften Ciceros der Begriff der Ruhe viel öfter erwähnt wird, als in den theoretischen Schriften seiner jüngeren Jahre wie in *De inventione*. Besonders der Begriff des *otium* erscheint neben der letzten Schrift *De fato* auch in *De senectute* häufig. Das scheint dem damaligen politischen Zustand Ciceros zu reflektieren. Cicero „blieb nur noch das *otium*, durch Cäsar eine Ruhezeit in Ehren, ein *otium cum dignitate*.“<sup>491</sup> Hübener erklärt weiterhin die damalige heikle Lage Ciceros; „Nach Niederlage und Tod des Pompejus wurde er [*d.h. Cicero*] zwar von dem Sieger Cäsar begnadigt, aber er hatte es doch für besser gehalten, einstweilen von der politischen Bühne abzutreten, sich auf seine Landgüter zurückzuziehen und dort eine philosophische Schriftstellerei zu betreiben, [...] jetzt lebte er in einer halbfreiwilligen Verbannung, nur von wenigen Freunden häufiger besucht.“<sup>492</sup> Das erwähnt Cicero in *De senectute*. Eine spezielle Lust (Freude) der Alten veranschaulicht Cato §§45/46 mit Beispielen, die auf ihn selbst verweisen: geselliges Zusammensein und Gespräche (*coetus amicorum et sermones*), denen Cato mehr Wert als den *voluptates corporis* beimesse. Das erinnert an das alltägliche gegenwärtige Leben Ciceros. Die Abfassungszeit von *De senectute* stimmt mit der Zeit, als Cicero in seinen Villen seine politischen Freunde gesammelt hat, überein.

So ist der Begriff des *otium* doppelsinnig: Einerseits bezeichnet es den eigenen politischen Zustand Ciceros und kennzeichnet ihn selbst als den einzigen Politiker in Rom, der das *otium* des Staates, d.h. den Frieden (*pax*) wiederherstellen kann. Cicero versucht durch den Mund des Hauptredners Cato, das *otium* des Staates und das Bild von sich selbst als gerechtem Politiker zu verbinden. Andererseits kennzeichnet der Begriff *otium*, und zugleich der des Friedens (*pax*) die eigentliche Herrscherschicht der alten Autoritäten in der Politik, d.h. des Senates, während die jungen Politiker wie Caesar und die Caesarianer eher Staatsfeinde darstellen, die den Bürgerkrieg verursacht und den Staat ruiniert haben. Auf diese Weise drücken diese *otiosa senectus* und *coetus amicorum et sermones* zugleich die gegenwärtige Situation Ciceros aus.

---

<sup>491</sup> Knoche S.160.

<sup>492</sup> S.46.

Auch im Motiv des Bauern und der Landwirtschaft (§59 *agri cultura*<sup>493</sup>), das durch das ganze Werk wiederholt erscheint, spiegelt sich die politische Absicht Ciceros wider. Das Motiv der Landwirtschaft reflektiert den Zustand Ciceros, der sich damals von der politischen Bühne zurückgezogen hatte, in Arpinum u.a. sein Landleben führte und deshalb in den Schatten gestellt wird. Cato veranschaulicht §§24/25 durch das Beispiel eines römischen Bauern, der sein Nachbar und ein Freund von ihm ist, die Wichtigkeit der Landwirtschaft.<sup>494</sup> Mit dem Motiv des Bauern stellt Cato §§25/26 metaphorisch den Alten dar, der nur für die nächste Generation arbeitet und die Jugend mit seinen Lehren oder Ratschlägen zum Streben nach den Tugenden führte. §§55/56 werden die ehemaligen Politiker, die von der Landwirtschaft lebten, gelobt: Curius, L. Quinctius Cincinnatus und auch manche anderen älteren Herren wurden gewöhnlich aus ihren Landhäusern in den Senat geholt — hier scheint Cicero den Wunsch zu äußern, sich wieder mit der Politik zu beschäftigen. Auf diese Weise betrachtet Cicero die Landwirtschaft als positiv für die Arbeit im hohen Alter. Das Motiv des Bauern bedeutet metaphorisch die Rückkehr zu den politischen Tätigkeiten.

Auch die *memoria* gehört zu den wichtigsten Begriffen in *De senectute*, wo sie besonders oft erwähnt wird, und viele Beispiele demonstrieren ihre Notwendigkeit. Um das hohe Alter auf angenehme Weise verbringen zu können, ist besonders die *memoria* unerlässlich. Der größte Nachteil des hohen Alters ist jedoch das Nachlassen des Gedächtnisses. Aber in *De senectute* wird die *memoria* immer mit dem Motiv ihrer Übung (wie der *exercitatio*) beschrieben, da die gute *memoria* eine Waffe gegen die negative Seite des hohen Alters werden kann. *Recordatio*, eine Ausdrucksvariante von *memoria*, wird §9 neben *conscientia bene actae vitae* als herrliche Frucht der *virtutes* vorgestellt, die neben den Wissenschaften und der praktischen Verwirklichung der Fähigkeiten und Tugenden (*artes exercitationesque virtutum*) die besten Waffen gegen die Beschwerden des Alters (*arma senectutis*) sind. Als Feldherr, der eine gute *memoria* besaß, wird Q. Maximus §§10-13 gelobt, der nicht nur alle inländischen, sondern auch alle ausländischen Kriege im Gedächtnis hatte (§12). Neben Q. Maximus konnten auch Scipio und seinesgleichen die Erinnerung an ihre militärische Leistungen genießen (vgl. §12, 19). Diese Art von *memoria* kann nämlich nur der Mensch haben, der militärische oder staatspolitische Leistungen aufzuweisen hat. So ist der Begriff der *memoria* auch mit den Erfahrungen öffentlicher Tätigkeiten verbunden.

---

<sup>493</sup> Das Beispiel des Cyrus (§59 *Persarum rex*), der nach Socrates bei der Arbeit der Landwirtschaft *virtus* und *fortuna* in ihm vereint, lobt die *agri colendi studia* im Lebensalter.

<sup>494</sup> Cato selbst beschäftigte sich mit der Landwirtschaft im Sabinerland.

Die *memoria* ist darüber hinaus eng mit dem Begriff von *pro patria mori* und der *gloria* verbunden.<sup>495</sup> §§70/71 wird die *memoria*, als eine reiche Erinnerung an all das Gute, das man in früherer Zeit geschaffen hat, mit den Früchten im Herbst verglichen. Das menschliche Leben wird also mit den vier Jahreszeiten in Parallele gesetzt, wobei die *memoria*, deren Wichtigkeit immer wieder unterstrichen wird (§80), besonders mit dem Alter verbunden ist.

§80 *Nec vero clarorum virorum post mortem honores permanerent, si nihil eorum ipsorum animi efficerent, quo diutius memoriam sui teneremus.*

Cato exemplifiziert mit dem Beispiel des Cyrus den Satz, der insbesondere den Teil [4] bezeichnet. Die *memoria* ist ein unerläßliches Element, damit *clarum virorum honores* nach ihrem Tode fortbestehen können, weswegen gerade die Erinnerung an Menschen wie Cyrus zugleich auch Catos großen Wunsch §81 ausmacht. Daher verbindet sich der Begriff der *memoria* mit dem obigen Motiv des Bauern. Cyrus tritt hier wie ein Gott bzw. als ein Weiser auf: *sic me colitote [...] ut deum* (§81). Dieser Satz symbolisiert, daß in [4] die Menschen und Götter sowie die Weisen als Beispiele oder als Sprecher auftreten. Gnauk betrachtet: „Höchst erfreulich ist vor allem die ‚conscientia bene actae vitae multorumque bene factorum recordatio.‘ Das ist es ja, was Cicero allein übrig gelieben ist, seine unfreiwillige Muße mit Wissenschaften hinzubringen und sich an den eigenen Werken der Vergangenheit zu erbauen.“<sup>496</sup> Weiterhin schreibt er: „Zur Zeit gebietet es Cicero ja nun an honores.“<sup>497</sup> Die *memoria* ist für Cicero wichtig, um seine *honores* wiederzuerstellen. Auf diese Weise ist nicht nur in rhetorischer, politischer und römisch traditioneller Hinsicht, sondern auch auf persönlicher Ebene die *memoria* von Bedeutung. Ciceros Appell in dieser Schrift ist: Seine *honores* sollen wie die der römischen Vorfahren wie die des Cato maior in ewiger Erinnerung bleiben.

### 5.1.5 Folgerung

Die Schlüsselwörter in *De senectute* wie *senectus*, *otium*, *agri cultura*, *coetus amicorum et sermones*, *auctoritas*, *pro patria mori* u.a. verweisen alle neben den philosophischen Bedeutungen auf die politische Lage Ciceros. In *De senectute* wird die ideale Politik in der catonischen Zeit geschildert. Darüber hinaus ist die Kritik an jeder aktuellen Politik zu bemerken, obwohl diese Kritik nicht explizit geäußert wird. Obwohl Cicero die gegenwärtige Politik zu kritisieren scheint, nennt er jedoch in der Schrift den Namen Cae-

---

<sup>495</sup> In *De oratore* hebt Cicero die Wichtigkeit eines guten Gedächtnisses (*memoria*) hervor, wenn man die Beispiele richtig verwenden möchte (vgl. 1,18). So ist die *memoria* sowohl als praktische Redetechnik, als auch für die Überlieferung der *mores maiorum* von Generation zu Generation unerläßlich.

<sup>496</sup> S.100.

<sup>497</sup> S.100.

sars überhaupt nicht. Aus Furcht vor dessen Macht mußte Cicero seinen politischen Appell und seine Kritik in der Catorede verhüllt zur Sprache bringen. Die ideale Politik in der catonischen Zeit und die gegenwärtige Politik, die von Caesar beherrscht wird, werden miteinander verglichen. Infolge dessen ist *De senectute*, obwohl sie mit einem ethischen Thema betitelt wird, ein Werk, das voll von politischer Auseinandersetzung ist.

In dieser Schrift ist auf diese Weise die Wirkkraft Ciceros als Politiker indirekt erkennbar. Daher scheint die folgende Analyse über die Meinung Ciceros von A. Marsili etwas zu platonisch zu sein: „Cicero ist zu dichterisch, zu sentimental (insbesondere nun, wenn er sich von dem Lärm der forensischen Welt abtrennt und einsam lebt) und zu schriftstellerisch, um den Mut für den Glauben daran zu haben, daß die Ewigkeit der Welt im alternierenden Geschehen der menschlichen Dinge besteht [...].“<sup>498</sup> Ich möchte genau das Gegenteil behaupten. In diesem Werk sind genügend reale römische Eigenschaften zu beobachten. Marsili schließt sein Buch wie folgt: „Wie manche Alte, die mit dem *Phaedo* Platons in ihrer Hand umkommen möchten, wünscht Cicero, in der musikalischen Ruhe in den letzten Jahren seines Lebens zu verschwinden. Aber er hat nicht die Verzweiflung und die Selbstmordsehnsucht eines Pessimisten, sondern er fühlt in sich selbst die Musik des schönen Todes, der wie das langsame Ende einer brennenden Liebe für alles ist, was im Leben schön und harmonisch ist.“<sup>499</sup> Obwohl Cicero auch in *De senectute* wie in seinen anderen *philosophica* den hochgesinnten Tod lobt und er wohl zu einem solchen Tod bereit ist, macht er sich Hoffnung, sich wieder als Politiker dem Staat zu widmen. Der Zweck Ciceros von *De senectute* ist nicht unbedingt, in passiver Weise einen friedlichen Tod, wie ihn Marsili beschreibt, zu erwarten.

Cicero hat in der angespannten damaligen Situation des Staates seine Kritik an der herrschenden Politik und seinen Wunsch, um der Rettung des Staates willen noch im Alter wieder politisch tätig zu werden, in dem ruhigen Ton von *De senectute* implizit formuliert. Das Ziel hat er tatsächlich später — wenn auch nur für kurze Zeit — erreicht. Auf diese Weise betont Cicero in *De senectute* durch das Bild Catos ausschließlich sich selbst und die alten Autoritäten der Politik und des Senates.

## 5.2 *De amicitia*

Das Werk *De amicitia* ist besonders umfassend von vielen Philologen untersucht worden. Beispielsweise verweist J. E. G. Zetzel<sup>500</sup> darauf, daß *De amicitia* das Werk eines

---

<sup>498</sup> S. VI.

<sup>499</sup> S. VII-VIII.

<sup>500</sup> S. 179.

gealteten Politikers sei, der, nachdem er sich lange zurückgezogen hatte, vorsichtig hervorkomme und auf die politische Atmosphäre hoch empfindlich reagiere. Obwohl diese Schlußfolgerung interessant ist, bleibt die Analyse von Zetzel nur formal; er untersucht die Bestimmung der Abfassungszeit, die Figuren, den politischen Hintergrund usw., aber er geht in seiner Analyse nicht auf den politischen Inhalt ein. Was den politischen Sinn der *amicitia* und den damaligen Hintergrund angeht, haben vor allem P. Pucci und M. Bellincioni<sup>501</sup> bereits ausführliche Untersuchungen vorgenommen. Die prosopographische Analyse von Strasburger<sup>502</sup> über die Gestalten des Scipionenkreises aus *De oratore*, *De re publica* und *De amicitia* wird dieser vorliegenden Arbeit zugute kommen, dieses Kapitel wird sich jedoch eher darum bemühen, vor allem die politische Auffassung in *De amicitia* aufzuklären, die noch nicht geklärt worden ist.

### 5.2.1 Fragestellung bei *De amicitia*

Die Fragestellung bei *De amicitia* kann aus einem Vergleich mit einer griechischen Schrift, die das Thema Freundschaft behandelt, gefunden werden. Zwar gehört *De amicitia* zu den *philosophica* Ciceros, doch sie hat gleichzeitig als ein richtiges politisches Werk zu gelten. Die Begriffe, Gedanken, Kritik, Beispiele, die Rhetorik usw., die in *De amicitia* Ausdruck finden, implizieren einen römischen politischen Inhalt. Neben der letzten Schrift *De senectute* ist auch *De amicitia* politisch von gravierender Bedeutung. Cicero zieht viele römische *exempla* vor allem aus dem Scipionenkreis heran, dessen Mitglieder nicht lange vor der Zeit gelebt haben, als Cicero dieses Werk verfaßte. Der Hauptredner, Laelius, redet als römischer Weiser weitgehend monologisch und führt diese *exempla* als seine Zeitgenossen an, von denen allerdings historisch nicht ganz korrekt vorausgesetzt wird, daß sie ungefähr im dramatischen Jahr von *De amicitia* (im Jahre 129) gelebt hatten.

Die Menge der *exempla*, die in *De amicitia* angeführt werden, unterscheidet *De amicitia* von anderen griechischen philosophischen Schriften. Beispielsweise diskutiert auch Aristoteles zwar sehr lang und ausführlich in seiner *EN* das Thema, *φιλία* (1155a3-1172a15), er führt dort allerdings kaum Beispiel an. Er behandelt darüber hinaus nicht so viele konkrete und reale politische Probleme wie Cicero. Bezüglich der Politik stellt er nur sehr wenige Analysen an, beispielsweise über die Freundschaft in verschiedenen Regierungsformen (vgl. *EN* 1160a31ff.) und *ἡ ὁμόνοια* (*EN* 1167a22ff.). Sonst kommt kaum ein öffentlicher Freundschaftsbegriff in *EN* des Aristoteles vor. Aristoteles scheint

---

<sup>501</sup> Pucci, Piero, *Politica ed ideologia nel De amicitia*, *Maia* 15 (1963), S.342-358; Bellincioni, Maria, *Struttura e pensiero del Laelius ciceroniano*, Brescia 1970.

<sup>502</sup> Strasburger, Herman, *Der 'Scipionenkreis'*, *Hermes* 94 (1966), S.60-72.



eher die allgemeine Freundschaft zum Gegenstand zu haben: Z.B. Freundschaft zwischen Einzelpersonen, Familien, Mann und Frau usw. Dagegen scheint Cicero seine Diskussion über die Freundschaft eher auf die in der politischen Welt zu konzentrieren. Warum untersucht Cicero mittels der relativ neuzeitlichen *exempla* des Scipionenkreises die politische *amicitia*? Darüber hinaus wiederholt Cicero in *De amicitia* dieselben politischen Fragen, wie Büchner bemerkt.<sup>503</sup> Es scheint also, als ob diese Schrift unsystematisch verfaßt worden sei, wie Schanz-Hosius behauptet.<sup>504</sup> Warum behandelt Cicero die Frage der Freundschaft nicht ganz systematisch? Durch die Untersuchung des Verhältnisses zwischen *exempla* und *amicitia*-Diskussion soll die vorliegende Arbeit Ciceros Begriff von Freundschaft herausfinden.

### 5.2.2 Unterschied des Freundschaftsbegriffs zwischen Griechen und Römern

Bevor wir auf die ausführliche Untersuchung über *De amicitia* eingehen, erscheint es sinnvoll und notwendig, daß wir an dieser Stelle den Unterschied des Freundschaftsbegriffs zwischen Griechen und Römern näher betrachten. Während Cicero in *De amicitia* sehr viele politische *exempla* aus der römischen Geschichte heranzieht, führt er die griechischen Beispiele nur in sehr geringer Zahl an.<sup>505</sup> Darüber hinaus beziehen sich diese griechischen Beispiele fast alle nur auf die private Freundschaft. In diesem Zug scheint sich der wesentliche Begriffsunterschied zwischen griechischer *φιλία* und römischer Freundschaft (*amicitia*) widerzuspiegeln.

Die römische *amicitia* bezeichnet eher eine öffentliche freundschaftliche Beziehung als eine private Beziehung und kann sowohl innenpolitische als auch außenpolitische Bedeutung haben. Was die innenpolitische Bedeutung der *amicitia* angeht, hießen *amici* in öffentlicher Hinsicht gegen Ende der Republik die politischen Anhänger und Unterstützer eines angesehenen Mannes.<sup>506</sup> Beispielsweise können sie die *clientes* der römischen Magistraten (oder *patroni*)<sup>507</sup> und einen anderen politischen Zweckverband, sofern jemand derselben Interessengemeinschaft angehört, bezeichnen. J. Steinberger analysiert dabei ausführlich; „Das gesamte Staatsleben in der libera res publica: Politische Nahverhältnisse, Gerichts-Klientenwesen, Ämterbewerbung und Ämterlaufbahn, verlangen schon um der Selbsterhaltung willen Interessen- und Zweckverbindungen, ihrem Sog gegenüber entwickelt die *amicitia* zu wenig sittliche Kräfte, um für sich als Ei-

<sup>503</sup> Büchner, Karl, *Der Laelius Ciceros*, MH 9 (1952), S.88.

<sup>504</sup> I<sup>4</sup> S.518; s. Büchner a.a.O. S.88.

<sup>505</sup> K. Heldmann S.79 bemerkt, daß *Fin.* 2,79 als Beispiele für vorbildhafte Freundestreue Orestes und Pylades angeführt werden (auch *Tusc.* 5,63; *Off.* 3,45), während in *De amicitia* die griechischen Beispiele fehlen.

<sup>506</sup> Beispielsweise: *Att.* 7,17,1 [...] *minime amici Pompeio nostro esse debetis.*

<sup>507</sup> *Ver.* 4,140 *istius* (i.e. *Verris*) *clientes atque amici.*

genwert selbst bestehen zu können.<sup>508</sup> Darüber hinaus können sie die Genossen eines Parteiführers sein, die sich bei der *salutatio* einstellen.<sup>509</sup> Was die außenpolitische Bedeutung der *amicitia* angeht, kann *amicus* auch ‚Freund des römischen Staates‘ bedeuten.<sup>510</sup> So sei nach Steinberger die *amicitia* weniger ein Humanum, vielmehr ein Politicum in jeglicher Variante.<sup>511</sup>

Wenn Cicero den Begriff der Freundschaft im privaten Sinne ausdrücken will, benutzt er das Wort *familiaritas*. Steinberger erklärt diese *familiaritas*: „die *familiaritas* ist gleichsam ein Prägnanzbegriff zur bislang abgegriffenen und utilitaristisch gewerteten *amicitia*. [...] Die Urform aller Bindungen und ihrer Intentionen ist somit die Familie.“<sup>512</sup> *Familia* umfaßt zunächst vermögensrechtlich auch die dazu gehörigen Sachen, die *res Mancipi*, im Unterschied zu *pecunia*, die *res nec Mancipi*; dann, übertragen auf das Haus in privatrechtlicher Hinsicht, die Agnatenfamilie, die unter der Gewalt desselben *paterfamilias* steht.<sup>513</sup> *Familiaris* steht für die private Seite des Lebens wie für einen Haushalt sowie für eine Familie oder für die Menschen, welche zu einem Haus gehören oder die durch (persönliche) Freundschaft gebunden sind, d.h. für einen Bekannten, für Freunde Hausfreunde usw.<sup>514</sup> Steinberger lenkt seinen Blick auf den apolitischen Gesprächspartner, Atticus, in *De amicitia*; „Damit hat Cicero selbst ein Urteil zugunsten des zweiten Gliedes *tum nostra familiaritate*“<sup>515</sup> gefällt: Die Darstellung der Freundschaft mit Attikus ist ihm somit das eigentliche humane Anliegen dieser Schrift. Nachdem der Freundschaftsbegriff noch nicht geklärt ist, verwendet Cicero an Stelle des politisch belasteten *amicitia*-Begriffes den die intimeren Werte bekundenden Ausdruck: *familiaritas*.“<sup>516</sup> Auf diese Weise unterscheidet Cicero in *De amicitia* zwischen *amicitia* und *familiaritas*.

Während die römische *amicitia*, wie oben gezeigt, auf die obige Weise mehr eine politische Freundschaft bedeutet, bezeichnet die griechische *φιλία* eher eine private

---

<sup>508</sup> S.46-47.

<sup>509</sup> F. Lübkers, *Reallexikon des klassischen Altertums*, Leipzig u.a. 1914; *RE* S.1831.

<sup>510</sup> Beispielsweise *Phil.* 2,93 *de rege Deiotaro, populi Romani amicissimo*; *Ver.* 53 *socii atque amici populi Romani*, s. *Oxford Latin Dictionary*. *Amicus populi Romani* ist ein einzelner oder ein Staat (zuweilen auch zugleich *socius* p.R.), mit dem Rom einen gegenseitigen, öfter auch durch den Exekrationseid bekräftigten Freundschaftsvertrag abgeschlossen hat. Ein solcher Vertrag ist ohne zeitliche Begrenzung (doch erstreckt sich der mit einem König oder Fürsten geschlossene nicht auf dessen Nachkommen), kann aber gelöst werden. Die beiden Staaten geloben sich Frieden, Unterstützung im Kriegsfall, Aufnahme der Gesandten als Gäste der Gemeinde unter besonderen Ehren (F. Lübkers a.a.O. S.55).

<sup>511</sup> S.45.

<sup>512</sup> S.106.

<sup>513</sup> F. Lübkers a.a.O. S.364.

<sup>514</sup> *Oxford Latin Dictionary*, 1968; K. E. Georges, *Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch*, 1 Bd. S.2683.

<sup>515</sup> s. *Amic.* 4.

<sup>516</sup> S.55.

Freundschaft und freundschaftliche Zuneigung, Gunst, Huld, Familienliebe zwischen Mann und Frau, zwischen Eltern und Kindern und zwischen Geschwistern u.a. (auch *φιλότις*<sup>517</sup>). Außerdem kann sie auch ein persönliches Verhältnis zwischen Göttern und Menschen bezeichnen (z.B. Athene-Odysseus bei Homer<sup>518</sup>). Darüber hinaus steht sie für das öffentliche Freundschaftsbündnis zwischen Staaten und Gemeinschaften und für politische und gesellschaftliche Verbindungen in realer Form.<sup>519</sup> Zu den *φίλοι* zählen nach E. Klein<sup>520</sup> auch die Blutsverwandten (*συγγενείς*), die Gefährten einer gemeinsamen Unternehmung (*εταίροι*), Gäste und Schutzsuchende (*ξένοι*). Normann<sup>521</sup> findet im Wort einen Tatbestand ausgedrückt: die Zusammengehörigkeit. Aber ihm zufolge kann das Wort einerseits eine persönliche, andererseits eine vertraglich-juristische Bindung ausdrücken. Die *φίλοι* können neben Freunden, Blutsverwandten und Geliebten auch Verbündete sowie Bundesgenossen bezeichnen.<sup>522</sup> Für die außenpolitische Konzeption wird jedoch eher das Wort *συμμαχία*<sup>523</sup> als *φιλία* gebraucht.

Obwohl *φιλία* und *φίλοι* sowohl eine private als auch öffentliche Bedeutung haben, werden sie in *De amicitia* Ciceros fast nur im Sinne der privaten Freundschaft (beispielsweise zwischen Orestes und Pylades §24) herangezogen. Cicero betont offensichtlich die private Seite der griechischen *φιλία*. Cicero hat festgestellt, daß Aristoteles in seiner *EN* das Thema Freundschaft mehr philosophisch als politisch behandelt,<sup>524</sup> d.h. daß er eher die innere private Seite des Begriffs *φιλία* thematisiert.<sup>525</sup> Während Aristo-

<sup>517</sup> Diese *φιλότις* kann sowohl private, als auch öffentliche Freundschaft bedeuten, aber eher private wie Liebe, Zuneigung, Gemütsbewegung, Freundschaft, Gastfreundschaft u.a. Wenn sie die Freundschaft zwischen Staaten bedeutet, muß sie zusätzlich mit anderen Wörtern erklärt werden; *πιλότητα και ὄρκια πιστὰ ταμόντες* (II.3,73; 94,323, vgl. Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1867, S.1941).

<sup>518</sup> Vgl. Steinberger S.2.

<sup>519</sup> Vgl. Liddell-Scott S.1934; vgl. Passow, *Griechisches Wörterbuch*, Leipzig 1857, S.2261. Auch das Verhältnis einzelner Bürger zum Volke (*Isocr.* 16,28), das eines Fürsten zu anderen Völkern (*Diod.* 1,66) und die Zuneigung Geringerer zu den Mächtigeren (*Xen. An.* 1,6,3) kann *φιλία* bedeuten (allerdings nicht bei Aristoteles).

<sup>520</sup> S.25.

<sup>521</sup> Normann, Friedrich, *Die von der Wurzel φιλ- gebildeten Wörter und die Vorstellung der Liebe im Griechischen*, Diss. Münster 1952.

<sup>522</sup> Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon*, S.1939.

<sup>523</sup> Vgl. Steinberger S.113.

<sup>524</sup> Darüber analysiert Steinberger S.9: das Freundschaftsproblem selbst ordnet Aristoteles in seine Eudaimonielehre ein, die den Höchstwert seiner Ethik bildet (vgl. *EN* 1176a30; 1179a33). Diese Grundbegriff-Wertung der *φιλία* im Bereich der Eudaimonie, sowie deren Koordination mit den beiden anderen Komplementärwerten legen bereits das Wesen der *φιλία* in ihrer Grundstruktur fest.

<sup>525</sup> Steinberger S.18 verdeutlichtet das Verhältnis zwischen aristotelischer *φιλία* und *ἀγαθόν*; „Aristoteles kann demnach bei der begrifflichen Ableitung nicht vom Realwert der *φιλία* ausgehen, sondern muß den Ideenwert des Begriffes, wie er in der Vorstellung gegeben ist, zugrunde legen; denn die bisherigen realen und begrifflichen Grundwerte der *φιλία* — *φίλησις*, *φιλότις*, *φιλικόν* — sind mit dem *ἀγαθόν* keineswegs artgleich. Nur der Ideenwert gibt die Basis für die Rezeption des *ἀγαθόν* als *ἀρετή* der *φιλία*“ (vgl. *EN* 1155b20/21). Aristoteles behandle die Ideenwertung der *φιλία* mit Bezug auf die *ἀρετή* (1155a3f., während Cicero im Gegensatz zu Aristoteles die *amicitia* nicht als *virtus* bezeichne (vgl. Steinberger S.121).

teles aufgrund des Wertes des *ἀγαθόν* den Begriff der *φιλία* behandelt, stellt Cicero realistisch fest, daß es eigentlich schwer ist, *amicitia* und *virtus* miteinander zu vereinbaren. Soweit ist der Begriffsunterschied zwischen *amicitia* und *φιλία* klar geworden. Die Bereiche, in welchen der Begriff der griechischen *φιλία* Geltung erlangen kann, sind wesentlich zahlreicher als jene für die römische *amicitia*.<sup>526</sup> Während die *φιλία* tiefe Gefühlskräfte besitze, sei die römische *amicitia* weniger im Gemüt verankert, als vielmehr vor der *ratio* postuliere.<sup>527</sup> Cicero entwickelt keine rein theoretisch philosophische Diskussion, wie sie zwischen griechischen Philosophen (etwa bei Platon) üblich ist, er geht eher auf die römische tagespolitische Topik und die praktischen ethischen Fälle im alltäglichen Leben ein (vgl. §17), wobei er viele speziell römische Begriffe vorstellt. Den Unterschied zwischen *amicitia* und *φιλία* bringt Cicero in *De amicitia* besonders vermittle seiner *exempla*-Verwendung zum Ausdruck. Er führt somit die römischen und griechischen *exempla* offensichtlich auf unterschiedliche Weise an.

### 5.2.3 Die Beispiele und die politischen Themen

*De amicitia* kann nach den Beispielen ungefähr folgendermaßen gegliedert werden;

	Passus	Philosophische Themen	Passus	Beispiele
1)	1- 5	Widmung	1-5	Vorstellung der Dialogfiguren
	6-16	Fannius und Scaevola laden Laelius dazu ein, die Freundschaft (Fr.) zu behandeln.	6-16	positive Beispiele von <i>sapientes</i> (Scipio u.a.)
	17-24	Definition und Wert des Begriffes der Fr.	18-28a	positive vorbildhafte Beispiele von <i>viri boni</i> (Scipio u.a.)
	25	Exkurs. Kurze Anregung zur weiteren Laeliusrede bei Fannius und Scaevola		—
2)	26-43 (26-32) (33-35) (36-43)	Fr. <i>propter inbecillitatem atque inopiam</i> Ursprung der Fr. Dauer der Fr. Was die Fr. nicht erlaubt	28b-54	Negativste <i>exempla</i> ( <i>contra patriam</i> wegen der Fr.)
3)	44-76a (44-47) (45/55) (56-60) (61-66) (67/68) (69-76a)	Wahre Fr. der Weisen Positive Normen der Fr. Die <i>virtus</i> als Basis der Fr. Der falsche Konzeption der Fr. Die aufrichtige Fr. Neue und alte Fr. Fr. unter verschiedenen Umständen	59-77	positive Beispiele des Scipio
4)	76b-100 (76b-85a) (85b-88a) (88b-99) (100a)	Leichte Freundschaft Der Bruch der Fr. Die <i>utilitas</i> der Fr. Die <i>adsentatio</i> der leichten Fr. Übergang zur Fr. der Weisen	87/88 89-93	negative griechische <i>exempla</i> kritisches Zitat aus Terenz bezüglich der <i>adsentatio</i>
5)	100b-104	Fr. der Weisen Die <i>virtus</i> als Basis der Fr.	96-103	gute Beispiele von <i>viri boni</i> (Scipio, Laelius u.a.)

<sup>526</sup> Steinberger S.102.

<sup>527</sup> Vgl. Steinberger S.110-111.

Nach den Themen und Beispielszügen kann *De amicitia* folgendermaßen gegliedert werden; 1) §§1-28a (positiv), 2) §§28b-43 (negativ), 3) §§44-85 (positiv), 4) §§86-100a (negativ), 5) §§100b-104 (positiv). Aus diesem Überblick läßt sich leicht entnehmen, daß für die positiven Freundschaftsthemen auch die positiven Beispiele und für die negativen Themen auch die negativen *exempla* herangezogen werden. Die Themen und Beispiele, welche sie exemplifizieren, sind aufeinander abgestimmt. So ist das ein ganz normales Verfahren. Was aber besonderes in *De amicitia* auffällt, ist Folgendes: Man würde erwarten, daß Laelius, da er allein als idealer *sapiens* fast dogmatisch redet, vorbildhafte Inhalte und *exempla* entwickelt, aber die positiven Beispiele und die negativen *exempla* treten abwechselnd auf. Die positiven Beispiele werden fast nur von den römischen *virii boni* oder aus dem Scipionenkreis gewählt. Man hat deswegen die Schrift *De amicitia* als unsystematisch qualifiziert.<sup>528</sup> Weshalb hat Cicero das Thema der *amicitia* auf so ‚unsystematische‘ Weise behandelt? Warum fügt er zwischen den Diskussionen über die wahre *amicitia* zweimal die Diskussion über die falsche *amicitia* ein?

Diese Struktur bezeichnet die Eigenschaft von *De amicitia*, die sich von der letzten Schrift *De senectute* unterscheidet. Auf die Gemeinsamkeiten zwischen *De amicitia* und der letzten Schrift *De senectute* haben bereits viele Philologen hingewiesen, allerdings basieren sie nur auf dem Stil der Schrift.<sup>529</sup> Beispielsweise teilen die Haupt Sprecher in beiden Schriften gleichermaßen Lebenserfahrungen über die Themen dieser Schriften mit<sup>530</sup> und reden gleichermaßen ausschließlich als römische Weise.<sup>531</sup> Daher sprechen die beiden Redner aufgrund ihrer Autorität als Weise in erster Linie monologisch. Die stilistischen Gemeinsamkeiten lassen sich auch in der Beispielverwendung feststellen, weil in den beiden Schriften dergleichen auffallend viele herangezogen werden. Obwohl zwischen *De amicitia* und *De senectute* viele Gemeinsamkeiten zu finden sind, sind sie jedoch nur stilistischer und oberflächlicher Art. Es gibt einen entscheidenden Unterschied: *amicitia* ist, so Zetzel,<sup>532</sup> im politischen Sinn ein wichtigerer Topos als die *senectus*, und sicherlich bezieht sie sich auf das öffentliche römische Leben. Nach

<sup>528</sup> Beispielsweise Schanz-Hosius I<sup>4</sup> S.518.

<sup>529</sup> Z.B. J. E. G. Zetzel, R. Syme, R. E. Jones usw.

<sup>530</sup> §5 *sed ut tum ad senem senex de senectute sic hoc libro ad amicum amicissimus scripsi de amicitia. tum est Cato locutus, quo erat nemo fere senior temporibus illis, nemo prudentior; nunc Laelius et sapiens (sic enim est habitus) et amicitiae gloria excellens de amicitia loquetur. tu velim a me animum parumper avertas, Laelium loqui ipsum putes.* Cicero wählt in den beiden Schriften als Hauptredner bewußt die titelgemäßen Personen.

<sup>531</sup> Am Anfang von *De amicitia* wird klar gestellt, daß Gaius Laelius ein Weiser sei: §1 *Q. Mucius augur multa narrare de C. Laelio socero suo memoriter et iucunde solebat nec dubitare illum in omni sermone appellare sapientem.* §6 *sed existimare debes omnium oculos in te esse coniectos unum; te sapientem et appellant et existimant.* Dieser Laelius gilt auch in exakter Bedeutung als einziger Weiser in Rom, der dem Socrates gleichgestellt wird (vgl. §7).

<sup>532</sup> S.177. Das glaube ich auch, aber natürlich behandelt Cicero auch das Thema des Alters in *De senectute* nicht rein philosophisch, sondern er versucht auch, die reale Politik einzubeziehen. Das Thema *senectus* bezieht sich in dieser Schrift eher auf den Senat.

Zetzel<sup>533</sup> liegt dieser Unterschied mehr in den Themen begründet. Ihm ist im Grunde zuzustimmen. Aufgrund der Beispielsanalyse ist jedoch Folgendes noch konkreter zu ergänzen: Während in *De senectute* fast nur positive Beispiele herangezogen werden, um das Alter zu würdigen, werden in *De amicitia* positive und negative *exempla* im Wechsel angeführt. In *De senectute* wollte Cicero offensichtlich das Alter sowie die ältere und höhere Schicht in der Gesellschaft, wie den Senat und die Optimaten würdigen. Dagegen kritisiert Cicero die jüngere Schicht in der damaligen römischen politischen Welt scharf. Cicero läßt Cato in *De senectute* mittels fast ausschließlich guter Beispiele eher dogmatisch sprechen. Dagegen redet in *De amicitia* Laelius zwar allein, aber er behandelt das Thema der Freundschaft nicht als etwas absolut Gutes, wie das Thema der *senectus* behandelt worden ist, sondern eher in skeptischer Weise. Daher kommen auf die oben erläuterte komplizierte Weise die beiden Themen der guten und schlechten Freundschaft abwechselnd zur Sprache. *De senectute* bezweckt, die Alten zu würdigen, während *De amicitia* bezweckt, die gegenwärtigen Freundschaften zu kritisieren. Nach Ciceros Absicht gab es an den damaligen Freundschaften zwischen Politikern viel mehr Anlaß zur Kritik als am Begriff des *senex*. *De amicitia* schildert den römischen Staat sowie die politischen Probleme viel realistischer als *De senectute*.

Darüber hinaus bemerken Zetzel, R. Syme und R. E. Jones<sup>534</sup> Folgendes: Cato trete im Gegensatz zu seinem bekannten strengen, asketischen Charakter als ein sympathischer Greis auf, der seinen Lebensabend mit griechischem Studium und Gartenarbeit verbringe. Dagegen verrate Laelius in *De amicitia* niemals die hellenistische Kultur, die ihn so oft in anderen Werken charakterisierte. Cicero wollte sich offensichtlich bei seiner Freundschaftsdiskussion in *De amicitia* nicht am aristotelischen *φιλία*-Begriff orientieren. Er hat sich mit dem Ziel in *De amicitia* auf das Problem der realpolitischen Freundschaft konzentriert, gegenwärtige Freundschaftsverhältnisse zu verbessern, und er wollte sicherlich seinen Lesern die Bedeutung römischer Freundschaft ins Gedächtnis rufen. Im Folgenden soll das Verhältnis zwischen den Beispielen und deren Themen ausführlich untersucht werden.

### 5.2.3.1 *Vera amicitia* (ideale Freundschaft zwischen römischen Weisen)

1) §§1–28a, z.T. 3) §§44–85 Beispiele kommen nur §§59–77 vor und 5) §§100b–104 Beispiele §§96–103

Sowohl in 1) als auch in 5) wird die Lehre, *sine virtute amicitia esse ullo pacto potest* (§20, vgl. 23, 100ff.), veranschaulicht. In 1), 3) und 5) wird die *vera amicitia* gemeinsam fast nur durch vorbildhafte positive *exempla* vieler zeitgenössischer Römer von

<sup>533</sup> S.178.

<sup>534</sup> s. Zetzel S.177; R. Syme, *Sallust*, Berkeley 1964, S.45; R. E. Jones, Cicero's Accuracy of Characterization in his Dialogues, *AJP* 60 (1939), S.315f.

Laelius sowie *sapientes* lobend erörtert. Dabei werden fast nur Scipio oder der Scipionenkreis<sup>535</sup> als *exempla* herangezogen: 1) §§59-77, wo hauptsächlich die *vera amicitia* zwischen *virii boni* (§59) definiert und intensiv behandelt wird (s. §61), und 5) §§100b-104, wo Laelius zum Thema über die *amicitiae perfectorum hominum, id est sapientium* zurückkehrt. Cicero betrachtet nämlich die Angehörigen des sog. Scipionenkreises<sup>536</sup> als *perfecti homines*, d.h. *sapientes* sowie *virii boni* (§21). Außerdem werden zu den *virii boni* viele römische Vorfahren<sup>537</sup> aus der Laeliuszeit gezählt, die gemäß der *natura* leben (vgl. §19, 1-25 werden fast alle zeitgenössischen Römer als vorbildliche Beispiele genannt), die *nostrii maiores* und Cicero als *sapientes* wie Socrates beurteilt haben, aber trotzdem nach zu strengem stoischen Maßstab nicht als solche gelten (§§18/19, insbesondere §§18-25 und auch im *Lucullus* ist die Anspielung auf die Stoiker zu bemerken) und die Gesprächspartner wie Scaevola, Scipio und Laelius werden zwar nicht deutlich als *sapientes* bezeichnet, allerdings werden sie implizit als *sapientes* und damit als vorbildhafte Beispiele angeführt. Als griechische *sapientes* werden die Pythagorei, Socrates und Empedocles ohne namentliche Nennung wegen ihrer philosophischen Lehre genannt.<sup>538</sup>

Da Cicero niemals die Namen der griechischen *sapientes* konkret nennt, läßt sich vermuten, daß er die Absicht verfolgt, nur die römischen Vorfahren in der Laeliuszeit sowie den Scipionenkreis (anstelle weit entfernter Beispiele wie Romulus) und besonders römische Eigenschaften herauszustellen. Ausländische Beispiele dagegen betont er nicht. Obwohl auch die private Freundschaft zwischen Griechen wie Orestes und Pylades in dem Zitat des M. Pacuvius geschildert wird (vgl. §24), sind sie jedoch nur mythische Figuren mit wenig Realitätsbezug. Als weitgehend einzige Ausnahme wird der Volkstribun Publius Sulpicius<sup>539</sup> als negatives *exemplum* genannt. Er war es, der den politischen Freund Ciceros, Pompeius, verraten hatte. Hier ist eine Anspielung Ciceros auf die Popularen und Volkstribunen zu erkennen. Offensichtlich wollte Cicero die rö-

<sup>535</sup> §101 zählt Laelius seine Freunde auf: Ältere Freunde wie L. Paulus, M. Cato, C. Galus, P. Nasica und Ti. Gracchus, seine zeitgenössische Freunde wie Scipio, Laelius, L. Furius, P. Rupilius und Sp. Mummius und zuletzt jüngere Freunde wie Fannius, Scaevola, Q. Tubero, P. Rutilius und A. Verginius.

<sup>536</sup> Beispielsweise Paulus, Cato, Galus, Scipio und Philus u.a. s. J. Adamietz, *Marcus Tullius Cicero, Pro Murena*, Darmstadt 1989, S.213f. Zum sog. Scipionenkreis, vgl. W. Schadewaldt, *Humanitas Romana, Hellas und Hesperien*, Zürich-Stuttgart 1970, S.685-700; A. E. Astin, *Scipio Aemilianus*, Oxford 1967, S.294-306; J. Christes, *Bildung und Gesellschaft*, Darmstadt 1975, S.161ff.; Strasburger, *Hermes* 94 (1966), S.60-72; Zetzel, *Cicero and the scipionic circle*, *HSPH* 76 (1972), S.173-179.

<sup>537</sup> Beispielsweise C. Fabricius, M'. Curius und Ti. Coruncanus.

<sup>538</sup> Die Leute, die in diesem Land gelebt und Großgriechenland mit ihren *instituta et praecepta* belehrt haben (§13 Pythagorei, aber nicht genannt), der vom Orakel des Apollo als der *sapientissimus* beurteilt wurde (§7, 10, 13, Socrates, aber niemals unbenannt) und Empedocles (§24).

<sup>539</sup> §§1-25 kommt als negatives *exemplum* nur Publius Sulpicius (§2) vor, der als Tribun von dem damaligen Consul Quintus Pompeius getrennt gewesen sei, obwohl er mit Pompeius einen höchst engen und freundlichen Umgang hatte. Aber dieses Beispiel selbst wird nicht in der Laeliusrede (§§6-25) erwähnt, sondern in der Widmung der Schrift.

mischen *virī boni* betonen, die sich von den griechischen Weisen unterscheiden.

Laelius kündigt deutlich an, daß er sich in dieser Schrift nicht mit der präzisen philosophischen Diskussion über die Freundschaft, sondern eher mit den Freundschaften in alltäglichen Lebenserfahrungen auseinandersetzen werde (vgl. §§17/18). Durch die obengenannten *exempla* werden folgende Themen behandelt: Scipio habe sich keinesfalls vor Jüngeren oder Untergeordneten gebrüstet und verehrte sogar den Quintus Maximus, der im Vergleich zu Scipio nicht besonders vortrefflich, aber älter als Scipio ist (vgl. §69). Mit diesen Beispielen des Scipionenkreises (§69 *Scipionis grex*) wird belegt, daß ein begabter oder glückseliger Mann seinen Freunden seine *virtus*, sein *ingenium* und seine *fortuna* zugute kommen lassen solle. Weiterhin erklärt Laelius §73 an dem Beispiel des Scipio den peripatetischen Begriff der gemäßigten Milde: Hilfe zwischen Freunden soll sowohl für den Geber als auch für den Empfänger mäßig sein. Scipio konnte P. Rupilius das Consulat verschaffen, aber dessen Bruder Lucius konnte er nicht unterstützen. Hier erachtet Cicero die Hilfe aus Freundschaft als rein politisch, besonders die Freundschaft zwischen Politikern. Die Freundschaft bedeutet, daß die Inhaber hoher politischer Ämter Freunden andere und weitere politische Ämter zuteilten. Daran läßt sich erkennen, welche große Rolle die Freundschaft in der römischen Gesellschaft, besonders in der Politik, gespielt hat. Darüber hinaus wird am Ende in 3) wieder Scipio als gutes Beispiel der Lehre Catos (§76 wie man eine schlechte Freundschaft aufkündigen kann, d.h. *dissuendae magis quam discindendae*) lobend herangezogen: Als Scipio sich wegen Laelius von der Freundschaft mit Q. Pompeius zurückgezogen und sich wegen politischer Meinungsverschiedenheiten von dem Kollegen Metellus entfremdet hatte, habe er sich *graviter* verhalten und eine *auctoritas* ohne *offensio animi acerba* gezeigt (§77). Von schlechten Freunden sollte man sich also anständig und mit Würde, ohne verletzende Worte trennen. Offensichtlich entwickelt Cicero besonders mit seiner Freundschaftsdiskussion die praktischen Themen, wie geschickt man sich in der politischen Welt verhalten soll, die Aristoteles kaum behandelt. Die echten *sapientes* sind in der realen politischen Welt schwierig zu finden, aber man könnte selbst als lebendiger Mensch durch seine Handlung ein *vir bonus* werden.

Es werden die Gründe diskutiert, warum man die bestimmten Römer als Weise bezeichnet. Von der oben genannten Analyse ausgehend sind die Gründe folgendermaßen einzuordnen:

Personen	Politik	Philosophie	Charaktere	Tod des Sohnes erlitten
Marcus Cato	<i>ius civile</i>			schon Erwachsene
Laelius		<i>studium, doctrina</i>	<i>natura, mores</i>	
Scipio	<i>gloria, dignitas, (fortuna)</i>		<i>mores facillimi, pietas, liberalitas, bonitas, iustitia</i>	
Lucius Acilius	<i>multarum rerum usus (et in senatu)</i>			



	<i>et in foro</i> )			
(die Pythagorei)		<i>instituta, praecepta</i>		
Scaevola			<i>ingenium, iustitia</i>	
Fabricius, Curius, Coruncanus			<i>natura</i>	
Paulus, Galus				noch Kinder

Aus dieser Tabelle ist abzuleiten, daß Cicero die Römer nicht nur wegen der Wissenschaften, sondern auch wegen ihrer politischen und militärischen Leistungen, Kenntnisse und Bemühungen, der geeigneten Eigenschaften und Charakter für Politiker und wegen ihrer Duldsamkeit, mit der sie den Tod ihrer Nachkommen ertrugen, als *sapientes* verehrt,<sup>540</sup> während die Griechen hier nur wegen ihrer Lehrtätigkeiten oder Forschungen als philosophische Lehrer als Weise angesehen werden. Die römischen *viri boni* sind reale politische Weise, deren Tugend im Rahmen des Erreichbaren liegt. Sie unterscheiden sich wegen ihrer politischen Fähigkeit und Tätigkeit von den griechischen spekulativen *ἀγαθοί*.<sup>541</sup> Ideale Weise verfügen nach römischem Maßstab sowohl über philosophische Kenntnisse als auch über die nötigen politischen Erfahrungen. Auch ihre Charaktere müssen zu der Freundschaft passen. Sie müssen nämlich mit den nicht-stoischen ‚abgemilderten‘ Moralbegriffen umgehen können, sie benötigen eine gewisse Begabung und Fähigkeit, um in der politischen Welt Erfolg zu haben.

### 5.2.3.1.2 Wertbegriffe, die *amicitia* zu eigen sind

<sup>540</sup> Die folgenden Römer werden aus verschiedenen Gründen *sapientes* genannt: Laelius (§1, 6/7 nicht nur wegen *natura et mores*, sondern auch wegen *studium et doctrina*, 7 und 10 weil er den Tod seines Freundes, Scipio, ertragen hatte), Scaevola (§1 *pontifex maximus* im Jahre 89, als *et ingenio et iustitia praestantissimus* gelobt), Marcus Cato (J. 234–149, §6 wegen *ius civilis* galt er als *prudens*, 9 weil er *mortem filii tulit!* Sein Sohn war schon erwachsen und ein ausgezeichnete Mensch, 10 in gleichwertiger Weise wie Socrates), Lucius Acilius (§6 wegen seines *multarum rerum usus*, wie daß *multa eius et in senatu et in foro vel provisa prudenter vel acta constanter vel responsa acute ferebantur*, galt er als ein *sapiens*), Paulus und Galus (§9 weil sie den Tod ihrer Söhne, die allerdings noch Kinder waren, ertragen haben) und schließlich Publius Scipio (§§6-15, 6 wird er gelobt *nec enim melior vir fuit Africano quisquam nec clarior*): §§11/12 werden nicht nur seine politische Karriere (er war zweimal Consul) und seine militärischen Leistungen (er habe zwei feindliche Städte zerstört und damit gegenwärtige und zukünftige Kriege beendet), sondern auch seine tugendhaften Charakterzüge wie *mores facillimi, pietas in matrem, liberalitas in sorores, bonitas in suos, iustitia in omnes* und seine *fortuna* und *gloria* geschildert. Der Grad seiner *dignitas* war so hoch, daß er die göttliche Welt erreichte (§12, vgl. 14), d.h. Scipio wird hier mit dieser Vergöttlichung wie ein *sapiens* gelobt.

<sup>541</sup> In *De amicitia* erscheinen im allgemeinen drei Arten von Freundschaften; eine zu strenge *amicitia*, die nicht in der realen römischen politischen Welt, sondern nur zwischen den stoischen *sapientes* bestehen kann, ideale *amicitia* zwischen *viri boni*, d.h. römischen *sapientes*, und die leichte *amicitia* vor allem zwischen den Popularen. Diese würden wohl mit der Dreiteilung der Freundschaft von Görler S.61 übereinstimmen: höchste Stufe der Freundschaft: *amicitia propter se solum petenda*, mittlere Stufe: *amicitia propter se et utilitatem petenda* und tiefste Stufe: *amicitia propter utilitatem modo petenda*.

In 1) (§§18-25) und 5) (ab §102) werden wichtige Nebenbegriffe, die sich auf die Freundschaft beziehen und in den Handlungs- und Verhaltensweisen von römischen Personen dargestellt werden, besonders zahlreich erörtert. Auch in 4), wo häufig negative *exempla* angeführt werden, wird ein Bezug zu positiven Freundschaftsbegriffen hergestellt, um sie mit den negativen *exempla* zu vergleichen und den Unterschied zu ihnen herauszustellen.

### ***Benivolentia und caritas***

Während in anderen philosophischen Schriften die idealen römischen Weisen mit Attributen versehen werden, die einen ‚festen‘ oder ‚harten‘ Eindruck erwecken, werden ihnen in *De amicitia* nicht nur ‚harte Attribute wie *auctoritas* (vgl. §77 Scipio), *dignitas* (§12 Scipio), *gravitas*, *maiestas* (§96 Scipios) u.a. zugeteilt, sondern sie zeichnen sich ebenfalls durch ‚milde Tugenden‘ aus. Besonders *benivolentia* und *caritas* kommen im Zusammenhang mit der *amicitia* häufig vor. Die *benivolentia*, die zwischen den *boni* unerlässlich sei, wird §50 als *amicitiae fons* definiert, also ist sie von der Freundschaft untrennbar. Laelius §20 definiert die Freundschaft wie folgt: *Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benivolentia et caritate consensus*. Die Freundschaft ist nämlich ein Mittel, um einen Konflikt zwischen zwei extremen Ebenen, der göttlichen und menschlichen Welt, zu schlichten und zwischen beiden zu vermitteln. Für die Übereinstimmung (*consensio*) auf der Basis der Freundschaft zwischen beiden Welten sind dabei *benivolentia* und *caritas* unerlässlich. Die *benivolentiae coniunctio* ist eine Grundlage der Gesellschaft: *quodsi exemeris ex rerum natura benivolentiae coniunctionem, nec domus ulla nec urbs stare poterit, ne agri quidem cultus permanebit* (vgl. §23). Auch die *amicitia* und die *concordia* haben diese gleiche Funktion, und sie sind das Gegenteil von *dissensiones* und *discordiae*, die den Staat auseinanderbringen (vgl. §23).

Einen Unterschied zwischen dem *benevolentia* (in *De amicitia: benivolentia*)- und *caritas*-Begriff Ciceros und dem *εὐνοια*- und *ἀρετή*-Begriff des Aristoteles erklärt Steinberger; „Die griechische *ἀρετή* ist viel weiter als die römische *virtus*. [...] Die *caritas* entlastet gleichsam die *benevolentia* für eine Verbindung mit der *virtus*, sie ist nicht so eng mit letzterer verbunden wie bei Aristoteles die *εὐνοια* mit der *ἀρετή*. So erscheint auch bei Cicero als Quelle der *benevolentia* nicht die *virtus* wie bei Aristoteles sondern der *amor* bzw. die *caritas*: §26 [...]“<sup>542</sup>

Laelius betont am Schluß des Werkes die Zerbrechlichkeit und Vergänglichkeit der *res humanae* und die daraus resultierende Notwendigkeit, jemanden zu suchen, der sowohl liebt als auch geliebt wird. Ohne *caritas* und *benivolentia* habe das Leben des

---

<sup>542</sup> S.134.

Menschen keine *iucunditas* mehr (vgl. §102, vgl. 47). Auf diese Weise haben die ‚emotionalen‘ menschlichen Tugenden wie *caritas* und *benivolentia* eine starke Verbindung mit der *iucunditas*, die eher zur materiellen Seite wie der *voluptas* als zur *virtus* gehört.<sup>543</sup> Dieses Begriffspaar fehlt bei einer Charakterisierung stoischer Weiser.<sup>544</sup> §28 sagt Laelius: *nihil est enim virtute amabilius*. Die *virtus* flößt das Gefühl der Liebe (*caritas benivola*) ein (vgl. §28, s. Beispiele von C. Fabricus und M. Curius). Auf diese Weise versucht Cicero die *amicitia* der *virtus* (also einem ‚harten‘ Begriff) dadurch anzunähern, daß er die *virtus* mit der *benivolentia* und der *caritas* verbindet.

Am Schluß der Schrift erinnert sich Laelius an seine verschiedenen Bekanntschaften, wobei er den Ausdruck *benivolentia* besonders bei seinen älteren Freunden, *caritas* hauptsächlich bei seinen jüngeren Freunden verwendet. Die *benivolentia* und die *caritas* haben besonders Laelius selbst und Scipio in ihrer Freundschaft verkörpert (vgl. §102f.). *De amicitia* Ciceros fördert nach Steinberger<sup>545</sup> besonders diese innerstaatlich so notwendige Verbindung und Annäherung der Parteien. Dies analysiert Steinberger<sup>546</sup> noch ausführlicher; „Als Grundkraft der *amicitia* fungiert bei Cicero die *benevolentia*. [...] §§69-73: hier ist vielleicht auch der tradierte politische Sprachgebrauch von *amicitia* von einem gewissen Einfluß, nach dem die *benevolentia* einerseits — etwa seitens eines parteipolitischen Anhangs — die Entsprechung eines *beneficium* seitens eines Parteiführers ist.“ Auf diese Weise steht die *benivolentia* nicht nur für das emotionale Liebesgefühl, sondern auch für die materielle politische Gunst.

Darüber hinaus hält Cicero die Weisen §82 für ideal und menschlich, da sie sowohl die höchsten Tugenden wie *honestas* und *virtus* als auch ‚milde‘ Eigenschaften wie *benivolentia* und *caritas* gleichermaßen besitzen, die sozusagen die zwischenmenschlichen Beziehungen ermöglichen; die diplomatische Methode auf politischer Ebene, wie z.B. um Menschen für sich zu gewinnen). Zuletzt vermitteln sie ebenfalls zwischen *honestum* und *utile* sowie der göttlichen und menschlichen Welt. Das Ideal wurde in der Zeit von Laelius und Scipio verwirklicht. In ihrer Zeit hat sich die menschliche Welt der göttlichen Welt angeglichen. Ihre ideale *amicitia* ist sowohl mit der *virtus*, der geistigen Ebene, als auch mit der *voluptas*, der materiellen Ebene, eng

---

<sup>543</sup> Diese Aussagen erinnern an die Kritik Ciceros gegenüber der stoischen Lehre in *De finibus*, die die Empfindung (*sensus*) der Weisen sowie der Menschen leugnet (*ἀπάθεια*, *Luc.* 130) und dabei nur die geistige Welt in Betracht zieht. In Bezug auf den *sensus* tadelt Cicero/Laelius auch die epikureische Lehre, daß der Tod der Seele und der des Körpers identisch seien und keine Empfindung (*sensus*) überleibe. [...] Wenn nämlich die Empfindung verloren gegangen sei, sei es, als wenn man überhaupt nicht geboren worden wäre (s. §14).

<sup>544</sup> Steinberger S.83 bietet eine interessante Bemerkung über den Unterschied zwischen stoischem und ciceronischem *amicitia*-Begriff an: „Während aber stoischer Kosmopolitismus und hellenistischer Individualismus in engster Korrelation stehen, bringt Cicero die echten Valenzen der Du-Bezogenheit des *societas*-Begriffes zum Bewusstsein.“

<sup>545</sup> S.54.

<sup>546</sup> S.133.

verbunden. Auch zwischen Optimaten, die die *virtus*-Welt symbolisieren, und Popularen, die die *voluptas*-Welt<sup>547</sup> symbolisieren, herrschte wegen ihrer Freundschaft Eintracht. Zwischen diesen beiden Schichten würde die *benivolentia* etwa seitens eines parteipolitischen Anhangs aussöhnen.

Am Ende von 1) (§15) und 5) (d.h. am Ende des Werkes §§102/103) werden die gemeinsamen Lebenserfahrungen und die langjährige, beständige Freundschaft zwischen Scipio und Laelius dargestellt, in der Laelius *de re publica consensus, rerum privatarum consilium* und *requies plena oblectationis* gefunden habe. Durch die erhabenen römischen Politiker (d.h. *virii boni*) herrschte ein *consensus de re publica* im römischen Staat, sie brachten der römischen Republik den Frieden. Die römischen Weisen waren zugleich tüchtige Politiker. Weiterhin sollen diese der *amicitia* eigenen ‚milden oder weichen‘ Tugenden neben der *benivolentia* und der *caritas* ausführlich untersucht werden.

### ***Fides, constantia u.a.***

Auch *fides* und *constantia* werden besonders durch die römischen *exempla* dargestellt. In *De amicitia* wird eigens die Freundschaft zwischen Scipio und Laelius behandelt, daher erwähnt Laelius Scipio in seinen Erinnerungen sehr oft. Laelius charakterisiert Scipio wie folgt (§11): *quid dicam de moribus facillimis de pietate in matrem liberalitate in sorores bonitate in suos iustitia in omnes?* Durch das *exemplum* des Scipio werden neben *iustitia* viele weitere ‚weiche‘ Begriffe wie *mores facillimi*, *pietas*, *liberalitas* und *bonitas* als Eigenschaften des Weisen vorgestellt. Auch andere römische *virii boni* wie C. Fabricius, M. Curius und Ti. Coruncanius werden mittels der Tugenden der *fides*, *integritas*, *aequalitas*, *liberalitas* und *magna constantia* charakterisiert (§§18f.). Die *integritas* und die *aequalitas* sind Nebenbegriffe von *iustitia*, ansonsten wird hier zusätzlich noch der Begriff *fides* verwendet. *Fides* und *iustitia* stehen in einem sehr engen Verhältnis zueinander.<sup>548</sup>

Auch *fides* und *stabilitas* / *constantia* stehen in enger Verbindung. Dies Verhältnis wird §65 ausführlich definiert: *Firmamentum autem stabilitatis constantiaeque est eius quam in amicitia quaerimus, fides; nihil est enim stabile quod infidum est. simplicem praeterea et communem et consentientem, id est qui rebus isdem moveatur, eligi par est, quae omnia pertinent ad fidelitatem.* Laelius sieht in dem Vertrauensverhältnis

---

<sup>547</sup> Vgl. Das Volk wird in *Respublica* Platons durch Lust (*ἐπιθυμία*) charakterisiert.

<sup>548</sup> Diesen Zusammenhang zwischen *fides* und *iustitia* erklärt E. Meyer<sup>548</sup> wie folgt: „[...] So tritt sowohl im klassischen römischen Recht wie im Staatsleben zu den rechtlichen und gesetzlichen Bestimmungen und Vorschriften ergänzend hinzu der Appell an die anständige Gesinnung und das anständige Verhalten, das Vertrauen darauf, daß jemand das, was man von ihm erwarten darf, ehrlich, anständig und gewissenhaft erfüllen wird. Römisch hieß das *fides*, was man etwa mit Vertrauen oder Vertrauenswürdigkeit übersetzen kann.“

zwischen Freunden die *constantia*; man solle sich weder daran erfreuen, seinem Freund Vorwürfe zu machen, noch solle man vorgebrachten Vorwürfen mißtrauen. Daher: *amicitiam nisi inter bonos esse non posse* (§65). In *De amicitia* können die obengenannten verschiedenen Konzepte in folgende vier Kategorien eingeordnet werden;

- |                             |  |
|-----------------------------|--|
| 1. Psychische innere Treue: | <i>fides, pietas, verecundia</i>                   |
| 2. Stabilität:              | <i>constantia, stabilitas,</i>                     |
| 3. Gerechtigkeit:           | <i>iustitia, aequitas, integritas,</i>             |
| 4. Freundlichkeit:          | <i>liberalitas, bonitas, caritas, benivolentia</i> |

Die vierte Kategorie umfaßt hierbei eine Gruppe von Tugenden, die in engem Zusammenhang mit der Freundschaft steht, weshalb es nicht überrascht, daß diese Worte häufig in *De amicitia* Erwähnung finden. 1. bis 3. werden häufig zusammen genannt, obwohl sie angeblich keine direkte Verbindung zur *amicitia* besitzen. Wie verbinden sich diese Begriffe mit der Freundschaft? Derjenige, der durch *fides*, *constantia* und *iustitia* die *amicitia* bewahre, werde die *maxima gloria* gewinnen (§25). So helfen diese Begriffe, die Freundschaft aufrecht zu erhalten. Die Freundschaft ist ein variabler gemildeter Begriff, aber dieser Kern muß fest und stabil bleiben. Ebenfalls an anderen Stellen wird — mit den obengenannten Begriffen — der ideale Weise dargestellt (§82):

*par est autem primum ipsum esse virum bonum tum alterum similem sui quaerere. in talibus ea quam iam dudum tractamus, stabilitas amicitiae confirmari potest, cum homines benivolentia coniuncti primum cupiditatibus iis quibus ceteri serviunt, imperabunt, deinde aequitate iustitiaque gaudebunt, omniaque alter pro altero suscipiet neque quicquam unquam nisi honestum et rectum alter ab altero postulabit neque solum colent inter se ac diligent, sed etiam verebuntur. nam maximum ornamentum amicitiae tollit, qui ex ea tollit verecundiam.*

Der Weise, der hier dargestellt wird, besitzt nicht nur die *virtus* oder das *honestum*, sondern auch alle anderen wichtigen Werte, die für eine richtige Freundschaft unerlässlich sind. Laelius zeigt an dieser Stelle seine Überzeugung, daß es mit *virtus* allein nicht möglich sei, das höchste Gut (*summa*) zu erreichen. Dafür sei vielmehr eine Verbindung und Vereinigung mit anderen Tugenden (*coniuncta et consociata*) unerlässlich (§83). Aber es gibt in der Tat keinen Menschen, der alle diese Tugenden in sich vereint. Der lebendige Weise existiert nicht im römischen Staat. Deshalb muß jeder Politiker, der eigene Tugenden besitzt, sich durch aktive Bemühungen um die Freundschaft zu anderen an das höchste Gut annähern. *Virtus* allein reiche nicht aus,<sup>549</sup> sondern man müsse für die wahre Freundschaft auch die sozialen Tugenden wie *aequitas* und *iustitia* besitzen. Woran appelliert Cicero an dieser Stelle? Cicero behandelt zuerst die Freundschaft auf der sozialen Ebene. Es sei möglich, daß Cicero in den damaligen Freundschaften zwischen Politikern besonders nach dem Attentat auf Caesar keine Gerechtigkeit und keine

---

<sup>549</sup> Dieser Gedanke ist als Kritik an der stoischen Lehre, daß Menschen nicht allein mit der *virtus* leben könnten, ebenfalls in *De finibus* und in *Pro Murena* zu finden.

*virtus* mehr gefunden habe. Seine scharfe Kritik wird vor allem im folgenden Kapitel betrachtet.

### 5.2.3.2 *Leves amicitiae* sowie *simulatio amicitiae* (oberflächliche Freundschaft zwischen schlechten Politikern bzw. vorgetäuschte Freundschaft) — 2), 3) und 4)

Die Art der Freundschaft, die in *De amicitia* als ‚leicht‘ (§93 *levitas*, 86-100a, bes. 100 *leves amicitiae*), ‚vergänglich‘ (vgl. §75 *infirmus, mollis*) oder ‚schwach‘ (§93 *flexibile, devium*) charakterisiert und dargestellt wird, besteht nicht zwischen Weisen, sondern zwischen gewöhnlichen Menschen (*vulgares amicitiae*). Von 2) bis 4) setzt sich Laelius mit der niedrigen Freundschaft auseinander. Zuerst wirft er die Frage auf, ob die *amicitia* aus Schwäche und aus einer Notlage heraus (*propter inbecillitatem atque inopiam*) oder aus *utilitates* zu erstreben sei (vgl. §26), d.h. durch das Geben und Nehmen von verdienstvollen Taten (*merita*), die man selbst nicht im Stande zu erlangen ist. Diese Freundschaft wird nämlich allein des Nutzens wegen (*utilitatum causa*) angestrebt (vgl. §51, 80), so daß sie von Laelius nicht als wahre Freundschaft (*verum et voluntarium*), sondern als *simulatio amicitiae* (*fictum, simulatum*) kritisiert wird (§26).<sup>550</sup> Dagegen behauptet Laelius, daß die *amicitia* (§27, 32) und auch *sensus diligendi et benivolentiae caritas* (§32) der menschlichen *natura* entstamme. Offensichtlich stellt Laelius diese wahre *amicitia* der *simulatio amicitiae* gegenüber. Unter dieser theoretischen Definition der niedrigen Freundschaft unternimmt Laelius, sich mit den falschen Freundschaften in den praktischen, insbesondere politischen Fällen auseinanderzusetzen.

In 2) werden im wesentlichen nur die negativen *exempla* aus der Zeit des Laelius, die ihren Ursprung in einer falschen Freundschaft finden und besonders in Handlungen *contra patriam* enden, herangezogen und scharf getadelt. Meistens sind es nur römische Politiker, die auf die Seite der Gracchen getreten waren. Vor allem §§36-54, wo gewöhnliche Freundschaft thematisiert wird, treten solche negativen *exempla* verstärkt auf.<sup>551</sup>

---

<sup>550</sup> Diese Kritik ist nach Powell<sup>550</sup> in Plato, *Lysis* 214e-215c und *Symposium* 201d-204e und in Aristoteles *NE* 9. 1169b zu finden.

<sup>551</sup> Folgende negative *exempla* werden herangezogen: Wenn Coriolanus Freunde gehabt hätte, hätten nicht seine Freunde mit ihm den Angriff *contra patriam* geplant (§36). Auch wenn Vecellinus und Maelius, die die Königsherrschaft angestrebt hatten, ihre wahre Freunde gehabt hätten, hätten ihre Freunde sie nicht unterstützt. Es fehlte diesen Figuren an guten Freunden, die deren Handlungen gegen den Staat hätten aufhalten können. Andere schlechte *exempla* sind folgende: als Tiberius Gracchus die *res publica* erschüttert hatte, wurde er von seinen Freunden wie etwa Q. Tubero vernachlässigt (§37). Dies *exemplum* zeigt, daß er wegen seiner Handlung gegen den Staat seine guten Freunde verloren hat. C. Blossius, der den Tiberius Gracchus so hoch geschätzt hatte, daß er, falls Gracchus beabsichtigt hätte, das Kapitol anzuzünden, dem Gracchus gehorcht hätte. In der Tat habe er sich sogar als Führer des *furor* des Gracchus gezeigt. Als Anhänger des Ti. Gracchus wird nämlich Blossius hierbei kritisiert.

Diese falsche Freundschaftsebene wird in einer viel komplizierteren Komposition entwickelt als die Diskussion über die wahre Freundschaft in 1) und 5). In 2), 3) und 4) wird an vielen Stellen wiederholt das Thema des Verhältnisses zwischen Staatsämtern und Freundschaft behandelt. Besonders die folgenden drei Problemstellungen kommen auffälligerweise immer wieder vor: A) Bevorzugen der Ämter vor Freundschaft, B) staatswidrige Handlungen von schlechten Freunden und C) übermäßige Freundschaften (*nimiae amicitiae*). Diese Problemstellungen und Lösungen werden an mehreren Stellen diskutiert. Über das Thema A), das Cicero an den meisten Stellen behandelt, schreibt auch Aristoteles. Aristoteles berichtet aber bloß die Lage der Freundschaft zwischen den Hochgestellten, die zweierlei Freunde, nämlich nützliche und angenehme, brauchen und weder angenehme Leute, die Tugend besitzen (*EN 1158a30 ἡδέεις μετ' ἀρετῆς*), noch nützliche für die Ausführung der schönen Sache (*χρησίμους εἰς τὰ καλὰ*) suchen (*EN 1158a30/31*). Er erwähnt das Thema nur und nimmt es nicht als ein gesellschaftliches Problem auf. Deshalb bietet er keine konkrete Lösung an. Aristoteles behandelt auch das Thema C), aber dessen Schwerpunkt liegt nur bei der Anzahl der Freunde, d.h. bei der Frage, wieviel Freunde man zugleich haben kann (vgl. *EN 1170b29-31*). Cicero behandelt eher das Maß der Vermittlung politischer Ränge, d.h. bis zu welchem politischen Rang man seine Freunde erheben kann.

In Bezug auf diese politischen Diskussionen kann die Komposition der ganzen Schrift ungefähr folgendermaßen schematisch eingeteilt werden:

<p><b>1)</b> (§§28-43)</p> <p>§§28ff. Darstellung von verschiedenen <i>virtutes amicitiae</i></p>	<p><b>3)</b> (§§44-85)</p> <p>C) Problemstellung (§45)</p> <p>§§46ff. Darstellung von verschiedenen <i>virtutes amicitiae</i> (<i>benivolentia et caritas</i>)</p>	<p><b>4)</b> (§§86-100a)</p> <p>§§88ff. Darstellung v. verschied. <i>vitia amicitiae</i></p> <p>A) Problemstellung (§§93-94)</p>
<p><b>2)</b> (§§28b-43)</p> <p>A) Problemstellung (§34)</p> <p>B) Problemstellung (§§36ff.)</p>	<p>A) Problemstellung (§49)</p> <p>§§49ff. Darstellung von verschiedenen <i>virtutes amicitiae</i></p> <p>A) Problemstellung (§64)</p> <p>§§64ff. Darstellung v. verschied. <i>virtutes amicitiae</i></p> <p>A) Lösung (§§69ff.)</p> <p>C) Problemstellung (§§73-75)</p> <p>B) Lösung (§§76ff.)</p> <p>§§82-84 <i>societas</i> der ganzen <i>virtutes amicitiae</i></p>	<p><b>5)</b> (§§100b-104)</p> <p>§§100ff. <i>in virtute est convenientia rerum</i></p> <p>[Als die endgültige Lösung der ganzen politischen Probleme wie A), B) und C) ]</p>

Was kann man aus dieser Tabelle erschließen? Es wird deutlich, daß Laelius dieselben Probleme nicht an einer Stelle behandelt, sondern an mehreren Stellen zerstreut, wobei er allmählich die Diskussion vertieft. Von 2) bis 4) kommen dieselben politischen Hauptthemen und Problemstellungen immer wieder abwechselnd vor. Die Lösung für die Problemstellungen wird von Laelius immer in den gleichen Freundschaftstugenden, vor allem der *benivolentia* und der *caritas*, gesehen, die besonders die Freundschaft zwischen Laelius und Scipio sowie die innerhalb des Scipionenkreises kennzeichnen. Laelius wiederholt die gleichen Problemstellungen und bietet die gleichen Lösungen an. Dabei fügt er zu diesen zwei Tugenden immer wieder neue Freundschaftstugenden hinzu. Als Lösungsmöglichkeit für politische Probleme schlägt er die Ausübung der für die Freundschaft wesentlichen Tugenden vor. Dieses Verfahren unternimmt er immer wieder. Warum behandelt Laelius diese politischen Probleme auf so komplizierte Weise? Leicht läßt sich hieraus folgern, daß Cicero darauf bedacht war, seinen Lesern besonders diese Problemstellungen vor Augen halten und damit an den Wert und die Bedeutung guter Freunde appellieren wollte. Dies zeigt sich darin, wie schwer diese Probleme den damaligen römischen Staat bedrängten.

In 2) und 4), wo Laelius die Probleme der politischen Freundschaft aufwirft, übt er Kritik an einer problematischen Freundschaft oder an Staatsfeinden mit Hilfe von negativen *exempla*. Wenn er hingegen die Lösungen der Problemstellung vorschlägt, entfaltet er das Bild einer idealen Freundschaft und diesbezügliche Moralbegriffe mittels der vorbildlichen *exempla* des Scipio. Welche Wirkung hat diese zerstreute Disposition der politischen Themen und Beispiele? Es wäre viel einfacher und hinsichtlich der Struktur deutlicher, wenn man einmal an einer Stelle die Problemstellung und deren Lösung schreibt. Zumindest beabsichtigte Cicero, die Problemstellungen zu betonen und die genannten populären Staatsfeinde und Scipio ausführlich und wiederholt vergleichend nebeneinanderzustellen. Folgendermaßen soll diese Arbeit den einzelnen politischen Themen entsprechend auf den jeweiligen Textteil eingehen.

In 2) (§§28b-43) setzt Laelius sich vor allem mit den Problemen A) und B) auseinander. Er legt zuerst die folgende Problemstellung auf: Die Gier nach Geld (*pecuniae cupiditas*) hindert die Masse an ihrer Freundschaft. A) Sogar zwischen den *optimi*, d.h. den Politikern von höchstem Rang sowie den Würdenträgern, sei es schwierig, die Freundschaft zu bewahren, wenn es um *honor et gloria* geht (vgl. §34). Dieser *honor* (*honoris contentio*, *honoris certamen*) bedeutet direkt ein Ehrenamt im römischen Staat (vgl. §64). Außerdem würden folgende Dinge die Freundschaft behindern: divergierende Interessen, Meinungsverschiedenheiten über die Republik, Änderung der Charaktere, Verlangen nach ungerechtem Vorgehen usw. (vgl. §33, 35). Scipio überläßt



hierbei nur Weisheit und Glück (*sapientia* und *felicitas*) die Lösung und gibt dabei zunächst gar keine konkrete Lösung.

Anschließend werden B) staatschädigende Handlungen durch schlechte Freunde ab §36 ausführlich behandelt. Laelius beschreibt durch zahlreiche sehr negative *exempla* schlechter Freunde verschiedene Handlungen von *contra patriam*. §§39-54 werden nur tadelnswerte *exempla* wie C. und Ti. Gracchus, C. Blossius, C. Carbo, C. Cato usw. herangezogen, die auf der Seite des Ti. Gracchus gestanden haben.<sup>552</sup> §§36-43 legt Laelius nur die Problemstellung und die Kritik daran vor, daß man die *simulatio amicitiae* der Wahl des Staates vorzieht. Diese *exempla* werden als derartige Täter und Staatsfeinde getadelt. Ein besonders negatives, schlechtes *exemplum* hierfür ist Ti. Gracchus, der die Alleinherrschaft zu erringen versucht und sogar tatsächlich ausgeübt habe (§41). Offensichtlich kritisiert Laelius an diesen Stellen einen Tyrannen und dessen Anhänger. Gleichzeitig warnt Laelius vor den *futuri casus rei publicae* (§40). Historisch hat tatsächlich sechs Jahre nach diesem Zeitpunkt (im Jahre 123) das Tribunat von C. Gracchus angefangen, das schließlich zu dem Konflikt zwischen Optimaten (Senat) und Popularen (Volksversammlung) führte.<sup>553</sup> Das spielt auch auf die Situation des gegenwärtigen römischen Staates an. Laelius beklagt die gegenwärtige politische Situation: *deflexit iam aliquantum de spatio curriculoque consuetudo maiorum* (§40). Auch Laelius verweist auf die Trennung des Volkes vom Senat und die Entscheidung der wichtigsten Angelegenheiten durch die Masse. Er sieht eine enge Verbindung zwischen Tyrann und Masse — der Masse, die von dem Tyrannen beherrscht wird. Dabei ist auch die Stellung des Tribuns wichtig. Wenn der Tribun völlig abhängig von dem Tyrannen ist, wie es nach Laelius im Tribunat des C. Gracchus der Fall war, kann der Tyrann die ganze Masse beherrschen. Laelius warnt hier davor, daß man nicht daran denken sollte, Staatsfeinden folgen zu dürfen (vgl. §43). Aus Ciceros Appell ist hier abzulesen, daß man das Wesen der Freundschaft durchschauen muß. Man muß prüfen, ob die Freundschaft tugendhaft ist. Daraus läßt sich vermuten, daß man damals durch den schlechten Einfluß politischer Freunde öfter und leichter in die Versuchung geraten konnte, Staatsfeinde zu unterstützen, und daß Cicero dieses Problem besonders in *De amicitia* zur Sprache bringen wollte. Zu den Personen, die durch den Einfluß schlechter Freunde (*simulatio amicitiae*) staatswidrig handeln, zählt Laelius nämlich die obigen negativen *exempla* der

---

<sup>552</sup> Im Gegensatz zu den obigen Vorfahren hatten C. Carbo, C. Cato und Gaius (Gracchus, jüngerer Bruder des Tiberius) auf der Seite des Ti. Gracchus gestanden. Es geht nun um das Problem der Ausrede (*excusatio*), daß man gezwungen sei, für seine Freunde eine Handlung von *contra rem publicam* zu begehen. Ti. Gracchus hatte versucht, die Königsherrschaft zu erlangen, und er hatte sie tatsächlich einige Monate lang besessen. Nicht nur er selbst, sondern auch seine Freunde und Verwandte hatten P. Scipio (oder P. Nasica), den Anstifter des Attentates des Ti. Gracchus, getötet. Daher hatte Laelius Carbo von diesem Rückschlag abgehalten. An das Tribunat des C. Gracchus möchte Laelius gar nicht denken (§41).

<sup>553</sup> Vgl. Powell S.100.

Tyrannen wie des Ti. Gracchus, dessen Anhänger und Schmeichler, den vom Tyrannen abhängigen Tribun und die Masse auf, die alle dem Senat gegenüberstehen. In diesem Zustand sind Senat und Volk gänzlich voneinander getrennt, was dem Ende der Republik entspricht.

In 3) (§§44-76a) werden vor allem Scipio und der Scipionenkreis als positive Beispiele angeführt, wie wir oben bereits gesehen haben. Dabei entwickelt Laelius viele positive und auch z.T. ‚weiche‘ Nebenbegriffe der Freundschaft. In dieser Hinsicht hat 3) formell sehr ähnliche gemeinsame Züge mit 1) und 5). Aber inhaltlich macht 3) die Antwort und Lösung auf die politische Problemstellung in 2) aus. In 3) behandelt Laelius vor allem A) und C). Die Problemstellung C) erörtert Laelius §45 und §49 greift er das Problem A) auf, daß man etwa *honor* und *gloria*, sogenannte *externa bona*, der Freundschaft vorziehe. Dabei fügt er erst an dieser Stelle mit der Form der rhetorischen Frage einen Lösungsvorschlag hinzu (§49): [...], *animante virtute praedito, eo qui vel amare vel ut ita dicam redamare possit, non admodum delectari? nihil est enim remuneratione benivolentiae, nihil vicissitudine studiorum officiorumque iucundius*. Eine weitere konkretere Lösung für das in A) dargestellte Problem gibt Laelius hier nicht mehr. Hier stellt er nur den Konzepten der Freundschaft auf der niedrigen Ebene die idealen positiven Freundschaftsbegriffe entgegen.

Ab §52 wird schon wieder die gleiche Problemstellung wie in A) erwähnt, *imperium* und *potestas* werden der Freundschaft vorgezogen (§54). Aber Laelius unternimmt dabei einen weiteren Versuch. Mit einem *exemplum* von Tarquinius ordnet er diese niedrigere Freundschaftsebene dem Leben der Tyrannen zu, wo keine *fides*, *caritas* und *stabilis benivolentiae fiducia*, d.h. wo gar keine Freundschaft bestehen könne (vgl. §52). Hier möchte Cicero behaupten, daß Mangel an *fides*, *caritas* und *stabilis benivolentiae fiducia* das Problem A) (Staatsämter wie *honor*, *gloria* u.a. vor der *amicitia* zu bevorzugen) bedingt. Laelius analysiert hier also die Ursache des Problems A).

Ein interessanter Unterschied zwischen Cicero und Aristoteles liegt darin, daß, während Aristoteles zumindest eine geringe Freundschaft in der Tyrannei anerkennt (EN 1161a32 *έν τυραννίδι γάρ οὐδέν ἢ μικρόν φιλίας*), Cicero darin überhaupt keine Freundschaft sieht. So billigt Cicero die zu milde Position des Aristoteles nicht. Demgegenüber kritisiert Cicero auch die Position, die die Freundschaft zu hart beansprucht (vgl. §48):

*quid enim interest motu animi sublato non dico inter pecudem et hominem, sed inter hominem et truncum aut saxum aut quidvis generis eiusdem? neque enim sunt isti audiendi, qui virtutem durum et quasi ferream esse quandam volunt; quae quidem est cum multis in rebus tum in amicitia*

*tenera atque tractabilis, ut et bonis amici quasi diffundatur et incommotis contrahatur.*<sup>554</sup>

Hier ist die typische Kritik Ciceros am Stoizismus zu erkennen, daß die stoische *amicitia* das menschliche Gefühl (*motus animi*, der in anderen Werken wie *De finibus* mit *sensus* dargestellt wird) nicht in Betracht zieht. Die harte *virtus* soll durch die Verbindung mit der *amicitia* weich und geschmeidig erscheinen. Diese Ebene der Freundschaft, d.h. zu strenge und extreme *amicitia*, die praktisch kein Mensch erreichen kann und die nur zwischen den stoischen *sapientes* bestehen kann, wird in *De amicitia* nur kurz diskutiert.<sup>555</sup> Dagegen finden überhaupt keine politischen Auffassungen und keine besonderen *exempla* an den wenigen Stellen Erwähnung, wo die Freundschaften zwischen den stoischen Weisen in *De amicitia* behandelt werden. Dafür werden keine besonderen *exempla* angeführt. Was die Politik anbelangt, so spielt Cicero vielleicht darauf an, daß der stoische Freundschaftsbegriff nur *virtus* bezweckt. Diejenigen, die diese stoische Freundschaftsidee als richtige Freundschaft ansehen, philosophieren nur. Es fehlt ihnen an politischen Tätigkeiten, durch welche sie ihre Philosophie in die Tat umsetzen können. Nur mit der *virtus* kann man aber die Freundschaftsidee nicht verwirklichen. Bei der Beschäftigung mit der Politik würden diese ‚weichen‘ Nebenbegriffe der Freundschaft als wirkendes Hilfsmittel funktionieren.

Nachdem Cicero diese zu strenge Position hinsichtlich der Freundschaft kritisiert hat, schlägt er eine mäßige Form der Freundschaft vor, die er für ideal hält. Laelius definiert den Zweck der wahren Freundschaft (§59 *finis verae amicitiae*) erneut (§61):

*His igitur finibus utendum arbitror, ut, cum emendati mores amicorum sint, tum sit inter eos omnium rerum consiliorum voluntatum sine ulla exceptione communitas, ut, etiamsi qua fortuna acciderit ut minus iustae amicorum voluntates adiuvandae sint, in quibus eorum aut caput agatur aut fama, declinandum de via sit, modo ne summa turpitudine sequatur; est enim, quatenus amicitiae dari venia possit, [...].*

Hier ändert Laelius seine Grundhaltung; man darf seinen Freunden sogar ungerechte Wünsche erfüllen, wenn es um ihr Leben oder ihren Ruf geht — das stimmt nicht mehr mit der früheren Behauptung des Laelius (§40 *Haec igitur lex in amicitia sancitur ut*

---

<sup>554</sup> Vgl. Görler S.109.

<sup>555</sup> Diese stoische Lehre tritt nur in 1) und 3) auf, wo vor allem gute Beispiele vorkommen. In 1) unterscheidet Laelius zwischen seiner und der zu strengen *amicitia*-Konzeption (§18, vgl. 65): *sed hoc primum sentio nisi in bonis amicitiam esse non posse; neque id ad vivum reseco ut illi qui haec subtilius disserunt, fortasse vere, sed ad communem utilitatem parum.* Die *illi qui haec subtilius disserunt* sind zwar hier nicht deutlich benannt worden, aber es wird deutlich, daß Laelius die Stoiker meint. Dieser Meinung kann Laelius, d.h. Cicero (s. §5 Laelius ist in *De amicitia* Sachwalter Ciceros: *tu velim a me animum parumper avertas, Laelium loqui ipsum putes*), nicht ganz zustimmen, weil sie für die Menschen zu streng, realitätsfern sowie nicht praktikabel ist. In 3) kritisiert Laelius wieder diese zu strenge Freundschaft (§66): *tristitia autem et in omni re severitas habet illa quidem gravitatem, sed amicitia remissior esse debet et liberior et dulcior et ad omnem comitatem facilitatemque proclivior.* Diese zu strenge *amicitia* wird zum ersten Mal hier mit den negativen Ausdrücken *tristitia*, *severitas* und *gravitas* kritisiert (diese Ausdrucksvarianten für „Strenge“, werden auch öfters in anderen Werken wie *Pro Murena* oder den *Paradoxa Stoicorum* u.a. verwendet, um die Stoiker zu kritisieren).

*neque rogemus res turpes nec faciamus rogati*, auch B) 25, 39) überein. Man muß aber hier nur die *summa turpitude* vermeiden. Er sagt weiter (§61): *nec vero neglegenda est fama nec mediocre telum ad res gerendas existimare oportet benivolentiam civium; quam blanditiis et adsentando colligere turpe est; virtus quam sequitur caritas, minime repudianda est*. Hier empfiehlt Laelius wieder *benivolentia* und *caritas*, aber noch konkreter: man soll die *benivolentia civium* unbedingt über die *virtus* erwerben. Er möchte wahrscheinlich behaupten, daß man sich den jeweiligen Umständen einigermaßen anpassen muß, um die *benivolentia civium* zu gewinnen. Für den Zweck steht die Gerechtigkeit (*iustitia*) nicht unbedingt in der ersten Linie (d.h. man darf eventuell etwas Anderes neben der *summa turpitude* der Gerechtigkeit vorziehen). Auch §82 ist die *benivolentia* am wichtigsten und in der zweiten Linie steht *aequitas iustitiaque*.<sup>556</sup> Was braucht dabei ein Politiker? Einfach Geldmittel (*opes* und *copiae*).<sup>557</sup> Das Bild des idealen Politikers verrät Cicero (§51): *tantumque abest ut amicitiae propter indigentiam colantur, ut ii qui opibus et copiis maximeque virtute, in qua plurimum est praesidii, minime alterius indigeant, liberalissimi sint et beneficentissimi*. Nur mit der *virtus*, wie der stoische Weise, kann man keine *benivolentia*, erst recht nicht die des Volkes gewinnen. Dabei braucht man unbedingt neben der *virtus* die *opes* und die *copiae*, die sogenannte *externa bona*. Als gewandter Politiker muß man selbst flexibel sein, vor allem vor dem Volk. Außerdem lehnt Laelius §61 zum erstenmal *adsentandum* (schmeicheln) ab, mit dem er sich in 4) wiederholt auseinandergesetzt hat.

In der Mitte von 3) (ab §63) geht es um folgende Probleme: A) die menschliche *natura* ist so schwach (*inbecilla*), daß man Macht und Einfluß (*honores, magistratus, imperia, potestates* und *opes*) der Freundschaft vorzieht (vgl. §63). Hier fügt Laelius zu dieser wiederholt genannten Problemstellung A) die neue These hinzu: es sei schwer, zwischen Politikern, die ehrenamtlich fähig sind, die *verae amicitiae* zu finden: *qui igitur utraque in re* (d.h. in guten und in bösen Tagen) *gravem constantem stabilem se in amicitia praestiterit, hunc ex maxime raro genere hominum iudicare debemus et paene divino* (§64). Wenn es jemanden gelänge, die wahren Freundschaften beizubehalten, wäre er fast ein Gott. Mit dem Ausdruck ‚*gravis*‘ wird oben auch der stoische Weise charakterisiert. Laelius setzt nämlich hierbei voraus, daß es fast keine wahre Freundschaft in der römischen politischen Welt gibt. Nur zwischen Göttern ist wahre Freundschaft zu finden. Was möchte Cicero hier sagen? Vertraut er den damaligen Würdenträgern nicht? Es ist zugleich schwierig, gegenüber dem Volk Gerechtigkeit zu bewahren

<sup>556</sup> Die ähnliche Meinung ist auch in der *EN* des Aristoteles zu betrachten (1155a22-27): *ἔοικε δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἢ φιλία, καὶ οἱ νομοθέται μᾶλλον περὶ αὐτὴν σπουδάζειν ἢ τὴν δικαιοσύνην*. [...] *καὶ φίλων μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης, δίκαιοι δ' ὄντες προσδέονται φιλίας*. [...].

<sup>557</sup> Um die *benivolentia civium* zu gewinnen, braucht der Politiker den Fonds für politische Aktionen wie etwa Wahlgelder.

(daher drängt Cicero nicht darauf, die *iustitia* in erster Linie und absolut zu wahren). Darüber hinaus existiert auch kaum wahre Freundschaft unter den Magistraten. Wo gibt es dann überhaupt wahre Freundschaft in der römischen Republik? Nirgendwo. Durch die Schrift *De amicitia* scheint Cicero genau diese Erkenntnis den Lesern vermitteln zu wollen.

Nachdem Laelius als Lösung für die Problemstellung A), daß man nämlich hohe Ämter der Freundschaft vorzieht, die *benivolentia* und *caritas* mindestens dreimal betont hat, und zu diesen wichtigen Freundschaftsbegriffen auch *fides* (§65) und *vetustas et consuetudo* (§68) hinzugefügt hat, gibt er hier endlich die ausführlicheren konkreten Lösungen für A) an: In der Freundschaft ist es am wichtigsten, daß man sich zu den Untergeordneten herablasse (§69, 71) und man die Niedrigerstehenden gewissermaßen erhebe (§72). Wer die anderen an *virtus*, *ingenium* und *fortuna* übertrifft, soll seinen Kreis daran teilhaben lassen (§70). Wenn jemand von niedriger Herkunft ist und moralisch und sozial schwächere Verwandte hat (*habeant inbecilliore vel animo vel fortuna*), soll man deren *opes* vergrößern und ihnen zu *honor et dignitas* verhelfen (§70).

Aber Laelius stellt eine weitere Warnung auf: C) *recte etiam praecipitur in amicitia ne intemperata quaedam benivolentia, quod persaepe fit, impediatur magnas utilitates amicorum* (§75). Was bedeutet hierbei die *benivolentia* für die Politiker und deren Kollegen? — Besonders die *benivolentia*, mit der man seine Freunde in die mächtigsten Ehrenämter bringe (vgl. §73). Diese könne man jedoch nicht allen seinen Freunden bieten (§73). So ist die *benivolentia* unerlässlich für die Freundschaft, aber man muß dabei das rechte Maß (*verecundia*: ein gewisses Scham- oder Anstandsgefühl) halten. Auf diese Weise wird erst an dieser Stelle klar, daß die *benivolentia* für römische Politiker vor allem die Vermittlung von Ehrenämtern bedeutet. Derjenige, der die *benivolentia* gegenüber seinen Freunden in übertriebener Form ausübt (die maßlose Haltung wird durch die obigen negativen *exempla* des Tyrannen und dessen Anhänger ausgedrückt), ist *infirmus*, *mollis natura* und in der Freundschaft *parum iustus* (vgl. §75). Hier ist Ciceros Anspielung auf die Tatsache zu erkennen, daß alle Politiker in dem gegenwärtigen Staat (vor allem der Tyrann und dessen Unterstützer) einen schwachen Charakter besitzen, aufgrund der *intemperata benivolentia* verdorben und daher ungerecht geworden sind. Man könnte daraus vermuten, daß viele Politiker auf ungerechte Weise zu ihrer Position gelangt sind. Ciceros Appell ist folgender: Man soll allen seinen Freunden auf die Weise zu mehr Ansehen *per se* (aus eigener Macht) führen, wie es Scipio (er ist ebenfalls Stoiker) getan hat (vgl. §69). Das wäre jedoch bloß ein Ideal Ciceros, das man kaum verwirklichen kann. Ohne die *benivolentia* (d.h. die Vermittlung der Ehrenämter durch einen politischen Machthaber) und *per se* wäre es unter dem bestehenden Umständen sehr schwierig, Politiker zu werden. So verstehen die Stoiker die

reale politische Situation. Damals genoß Cicero selbst nicht mehr die *benivolentia* Caesars, weshalb er sich aufs Land zurückziehen mußte.

Dies alles sind die konkreten Vorsichtsmaßregeln für die Vorgesetzten, um die staatswidrigen Handlungen zu vermeiden. Für die Untergebenen gilt, daß sie darüber nicht trauern sollten, von ihrem Kreis an *ingenium, fortuna* oder *dignitas* übertroffen zu werden (§71), d.h. die Untergebenen dürfen die höhergestellten Amtsinhaber nicht allzusehr um ihre Position beneiden und daher nicht nach deren Ämtern verlangen. Die Kritik richtet sich möglicherweise indirekt gegen die jüngere Generation wie Antonius, Octavianus und weitere.

Nach dieser Diskussion von C) legt Laelius erst am Ende des Teils 3) (§§76ff.) die konkrete Lösung für die Problemstellung B) über die staatsgefährdenden Handlungen bei schlechten Freunden in 2) vor. Laelius weicht nämlich in die praktische Gewandtheit (Methode) ein, wie man sich von schlechten Freunden lösen könne. Dabei zitiert Laelius Catos Aussage, man solle solche Freundschaften eher allmählich auflösen als plötzlich abbrechen (§76, vgl. 78).<sup>558</sup> Man müsse sich darum bemühen, daß keine *amicorum discidia* entstehen (§78). Sogar die *iurgia, maledicta* und *contumeliae*, die aus den *graves inimicitiae* entspringen würden, müsse man ertragen. Außerdem müsse man alter Freundschaft *honos* erweisen, so daß nicht der, welcher Unrecht erleidet, sondern der, welcher Unrecht begehe, schuldig werde (§78). Oben (§61) haben wir Ciceros Inkonsequenz bezüglich seiner Auffassung von Gerechtigkeit behandelt. Hier aber ist seine zunächst unklare Auffassung noch deutlicher geworden: Die Ungerechtigkeit gegen den Staat soll man unbedingt vermeiden (vgl. §40), aber im Umgang mit Freunden muß man etwaiges Unrecht ertragen (vgl. §78). Insgesamt wird hier besonders verdeutlicht, wie geschickt und diplomatisch die Freundschaft mit anderen Politikern gepflegt werden kann. Diese empirische Lehrmeinung reflektiert die Gewandtheit Ciceros als Politiker. Cicero entfaltet in *De amicitia* die Lebensphilosophie insbesondere in der politischen Welt.

Dieser Abschnitt 3) endet mit der Aufzählung wichtiger Freundschaftsbegriffe wie *benivolentia, aequitas, iustitia, honestum, rectum, verecundia, honestas, gloria, tranquillitas animi* und *iucunditas* — nämlich der *societas* der Tugenden (vgl. §§82-84). Alle politischen Probleme von A), B) und C), die Laelius in 3) behandelt hat, könnten mit dem Zusammenspiel aller genannten Tugenden gelöst werden.

---

<sup>558</sup> Noch konkreter erklärt Laelius dies mit einem *exemplum* des Scipio: Auch wenn es sich nicht vermeiden läßt, daß Meinungsverschiedenheiten zwischen den Parteien der Republik entstehen, muß man darauf achten, nicht den Eindruck zu erwecken, als ob nicht nur die Freundschaften gelöscht würden, sondern sogar Feindschaften (*inimicitiae*) begännen (§77, vgl. 78).

In 4) (§§86-100a) kommt ein griechisches *exemplum* nur einmal vor (Timon<sup>559</sup>) und dabei wird wieder nur dessen private Freundschaft dargestellt. In Bezug auf die Politik werden zahlreiche Römer beinahe nur als negative *exempla* herangezogen, wobei Popularen, Tribune und die Volksversammlung als Staatsfeinde kritisiert und Begriffe über falsche Freundschaften (§§92f. *simulatio amicitiae*) diskutiert werden. Diese *simulatio* (Heuchelei) bezeichnet Laelius §92 als etwas Lasterhaftes (*vitiosa*), zu denen auch *adulatio*, *blanditia* und *adsentatio* (§91) gehören, als das genaue Gegenteil von *virtus*. Die *simulatio amicitiae* vernichte die *veritas*. Die Kraft der Freundschaft liege darin, daß sie mehrere Seelen sozusagen zu einer Seele vereinige. Daher dürfe der einzelne menschliche *animus* bei der Freundschaft nicht *varius*, *commutabilis* und *multiplex* sein (vgl. §92).

So äußert Laelius in 4) fast nur Warnung, Kritik und Mahnung. Vor allem konzentriert er sich in 4) auf die Auseinandersetzung mit der *adsentatio*. Vor der *adsentatio* warnt Cicero mit Hilfe des Zitates von Terentius<sup>560</sup>: *Comitas* werde nützen,<sup>561</sup> aber die *adsentatio*, d.h. die *vitiorum adiutrix*, müsse ferngehalten werden, da sie eine *vitiorum adiutrix* sei und man sie nur vor einem Tyrannen zeige. Laelius definiert fest, daß man *adsentatio* nur in Gegenwart eines Tyrannen betreibe (vgl. §89).

Die gleiche Problemstellung A) wird auch in 4) wiederholt, daß das Gemüt mancher Politiker, die *locus*, *fortuna* und *fama* besitzen, *flexibile* und *devium* sei, da sie sich nicht nur nach *sensus ac voluntas* anderer Menschen, sondern auch nach *vultus atque nutus* ändern (vgl. §§93/94). In 4) wird aber zu den bisherigen Diskussionen eine neue Analyse hinzugefügt: Die *adsentatio* zwischen Politikern von Rang sei besonders problematisch, weil sie trotz ihren leeren Behauptungen die *auctoritas* haben (vgl. §94). Zwischen diesen Politikern findet sich öfter die *simulatio amicitiae*, die sich nur auf Egoismus und auf dem Streben nach dem eigenen Vorteil, Macht, Ruhm usw. gründet.

§§95-99 wird besonders das Thema der *adsentatio* zwischen Popularen (*popularis*, *id est adsentator et levis civis*) intensiv behandelt. Die *adsentatio* wird nicht nur von den Würdenträgern betrieben, sondern auch in der Volksversammlung, deren Mitglieder keinerlei Erfahrung haben: §95 [...] *contio, quae ex imperitissimis constat*. Den *popularis* definiert Laelius als *adsentator et levis civis* (§95). Hier werden Popularen als nega-

---

<sup>559</sup> Die Lehre des Archytas aus Tarentum, die menschliche Natur vertrage die Einsamkeit nicht, wird mit dem Beispiel des Timon aus Athen exemplifiziert; Timon hatte die Zusammenkunft mit Menschen vermieden und gehaßt, aber im Grunde benötigte er doch jemanden, um ihm seinen Schmerz anzuvertrauen (vgl. §87). Er hatte keine richtigen Freunde.

<sup>560</sup> §§89-98 werden kritische Zitate aus den Komödien von Terentius (*Andria*) herangezogen.

<sup>561</sup> Die Anspielung des Terentius, §89 *'obsequium amicos, veritas odium parit'*, könne manchmal zutreffen, aber vor dem *obsequium* werde die *comitas* die Freundschaft fördern.

tive *exempla* herangezogen.<sup>562</sup> Laelius warnt, daß man zwischen diesem leichten *popularis* und dem *constans, severus et gravis* richtig unterscheiden solle (§95). Darin besteht nämlich der Unterschied zwischen dem *blandus amicus* und dem *sincerus atque verus amicus* (§95). Laelius zitiert Cato (§90), daß für gewisse Leute ihre bittersten Feinde wertvoller seien als ihre angenehmsten Freunde, da die Feinde öfter die Wahrheit sagen, die die Freunde nicht sagen.

Als Gegenmittel für die *adsentatio* zwischen Würdenträgern und *populares* schlägt Laelius die *veritas* vor. Die *contio* definiert Laelius als Bühne, die voll von *rebus fictis et adumbratis loci plurimum* sei. Aber sogar auf einer solchen Bühne würde das *verum* seine Kraft zur Geltung bringen, wenn es nur enthüllt und ins Licht gebracht wird (vgl. §97). Darüber hinaus kann die *adsentatio*, wenn man einen stabilen, starken Charakter behält, nicht verderblich sein (vgl. §97). Diese Charakteristika, die für Politiker notwendig sind, hat Laelius, wie wir oben gesehen haben, wiederholt mittels vieler römischer *exempla* verdeutlicht. Es handelt sich um die *virtutis opinio*. Es gibt nur weniger Menschen, die tatsächlich die *virtus* besitzen wollen, als solche, die nur den Anschein erwecken wollen, sie zu besitzen. Besonders diese Menschen lassen sich durch die *adsentatio* erfreuen. Aber das ist keine Freundschaft (§98).

Nachdem Laelius nicht nur die obigen leichtsinnigen Menschen, sondern auch die ernsthaften und beständigeren (*graviore constantioresque*) besonders vor der *callida adsentatio* warnt (§99), schließt Laelius in 5 (§§100b-104) das Werk mit der ausführlichen Erklärung des Begriffs der *virtus* und der *amicitia* ab.

§100 *Virtus, virtus, inquam, C. Fanni et tu Q. Muci et conciliat amicitias et conservat. in ea est enim convenientia rerum, in ea stabilitas, in ea constantia; quae cum se extulit et ostendit suum lumen et idem aspexit adgnovitque in alio, ad id se admovet vicissimque accipit illud quod in altero est; ex quo exardescit sive amor sive amicitia.*

Am Anfang des Satzes wiederholt Laelius extra zweimal das Wort *virtus*. Die *virtus* steht hier für die Übereinstimmung aller Dinge, vielleicht aller Ränge und Welten. Sie charakterisiert den Begriff von Stabilität. Die *amicitia* muß sich auf *virtus* gründen. Sie bringt auch von selbst ihre *utilitas*, ohne daß man zusätzlich nach *indigentia* und *utilitas* strebt (§100). Laelius hat an der obigen Stelle die Vereinigung aller Tugenden theore-

---

<sup>562</sup> C. Papirius, der sich kürzlich bei der *contio* eingeschmeichelt habe, als er die *lex de tribunis plebis faciendis* wieder eingesetzt hatte. Laelius sei dagegen gewesen und diesen Versuch habe Scipio mit seiner *oratio* abgelehnt, die *gravitas* und *maiestas* hat, wie alle Dialogteilnehmer die sie gehört haben (vgl. §96). C. Licinius Crassus habe versucht, mit seiner volkstümlichen (*popularis*) *lex de sacerdotiis* die Ergänzungswahl zu den Priesterkollegien (*collegia*, sc. *collegia sacerdotum* s. D'Agostino, *Laelius De amicitia, con presentazione e commento*, Torino 1971, S.160) in die Hände des Volkes zu geben. §99 wird ein Vers aus Statius zitiert, wo ein *comicus stultus senex* seinen Ärger äußert, weil er von einer *callida adsentatio* zum Narren gehalten wird. Der Ausdruck des *callidus* erinnert an die Kritik an den Epikureern.



tisch behauptet. Hier führt er folgende *exempla* an: Dieses römische Freundschaftsideal verwirklichte nur der Scipionenkreis (vgl. §101). Nochmals betont Laelius die Wichtigkeit von *caritas benivolentiaque*, die sich mit *omnis iucunditas* verbinden (§102). Ciceros Absicht besteht darin, durch die gesamte Schrift über die Freundschaft vor allem den *de re publica consensus* (§103) herauszustellen. Genau diese Wiederherstellung der Eintracht (*consensus*) ist der Zweck seiner Schrift. Der Scipionenkreis, das Symbol der einträchtigen Politik, darf mit der *recordatio et memoria* nicht in Vergessenheit geraten (vgl. §104).

Auf diese Weise greift Laelius einige politische Probleme wie die obigen A), B) und C) wiederholt auf, wofür er nicht sofort die entscheidenden Lösungen vorstellt, sondern die Lösungsmöglichkeiten sukzessiv entwickelt. Als zentrale Lösung der Probleme schlägt er im Prinzip die *virtus* vor. Dazu fügt er *benivolentia* und *caritas*, und allmählich auch andere Begriffe wie *iustitia*, *fides* u.a. Er erklärt die Lösungen für verschiedene politische Probleme immer mit diesen römischen Begriffen, während er den Lesern die Lebenskunst, die auf der Gewandtheit und auf den forensischen Erfahrungen als Politiker basiert, vorlegt. Schließlich versucht er alle politischen Probleme durch die Vereinigung der *virtus* mit den anderen Tugenden zu lösen. Am Ende der Schrift verrät er endlich explizit den Zweck der Schrift *de re publica consensus*.

#### 5.2.4 Folgerung

Wie wir bisher gesehen haben, behandelt Cicero in *De amicitia* vor allem die Freundschaft zwischen Politikern im römischen Staat. Dabei setzt er sich mit einigen aktuellen politischen Problemen auseinander. Diese Problemstellung und die Lösung beschreibt Cicero nicht einfach an einer Stelle, sondern wiederholt sie an mehreren Stellen. Zwischen den Problemstellungen und Lösungen hat Cicero immer die Analyse der römischen Tugenden bezüglich der *amicitia* eingefügt. Er beginnt diese Darstellung der Tugenden mit der *benivolentia* und *caritas*, zu denen Cicero allmählich weitere Tugenden hinzufügt. §84 legt Cicero schließlich den Weg zu den *optimum maxumumque* vor, welche die *virtus* nur zusammen mit anderen Tugenden erreichen könne. Am Ende des Werkes wiederholt Cicero den Begriff *virtus* zweimal und klärt den Zusammenhang zwischen *virtus* und *amicitia*. Es gebe allein in der *virtus* die *convenientia rerum*, die *stabilitas* und die *constantia* (§100). Die *virtus* hält Cicero nun für ein absolut erhabenes, sozusagen göttliches Prinzip und Wesen. Hier betont Cicero, daß diese *virtus* mit anderen Tugenden mit dazu beitrage, das Höchste zu erreichen, was dem Menschen möglich ist, das *summum bonum*.

Da der Titel der Schrift *De amicitia* auf ein philosophisches Thema verweist, mußte Cicero die politischen Problemstellungen mit der philosophischen Diskussion um die *virtus* sowie um die *amicitia* sukzessive miteinander verschmelzen und die beiden abwechselnd behandeln, um die Leser allmählich zur Lösung der verschiedenen politischen *amicitia*-Probleme zu führen, da Politik und Philosophie eigentlich schwierig zu synthetisieren sind. Genau diese Methode spiegelt den Versuch Ciceros wider, die reale Politik mit der theoretisch spekulativen Philosophie zu vereinigen. Cicero versucht diese zwei extremen Bereiche, diese ungleichen Elemente dadurch zu einigen, in dem er wiederholt die gleichen Probleme in der philosophischen Schrift aufstellt und aufgrund der idealen *exempla* die Lösung vorschlägt.<sup>563</sup> Man beurteilt zwar die Schrift als unsystematisch, aber Cicero hat diese Komposition bewußt in dieser Weise geplant.

Die verschiedenen Freundschaftsprobleme in der Politik lassen sich durch die Untersuchung der philosophischen Tugenden lösen. Während Cicero ein einzelnes politisches Problem wiederholt vorlegt, versucht er mit der Analyse der Tugenden die Lösung zu finden. Man kann allerdings mit der *virtus* allein die Politik nicht ausführen, weil diese nicht von Gott, sondern von Menschen betrieben wird. Andererseits wäre *amicitia* ohne *virtus* für die Politik nutzlos. Sowohl die *virtus* als auch die *amicitia* sind konstitutiv und unerläßlich für die Politik. Doch wie kann man diese ‚harte‘ sog. göttliche, weltabgewandte *virtus* mit den Freundschaften in der realen Politik vereinen? Die *amicitia* ist von der Politik untrennbar. Wenn man daher die *amicitia* nicht geschickt handhaben kann, kann man keine angemessene Politik ausführen. Aus guter Freundschaft entsteht gute Politik. Um mit der Freundschaft gewandt umzugehen und um sie zu bewahren, bedarf man der Beherrschung der passenden praktischen Tugenden wie z.B. *benivolentia* und *caritas*, mit denen man alle gesellschaftlichen Schichten von den Optimaten, den Popularen, dem Volke usw. für sich gewinnen kann. Diese Freundschaftstugenden verhelfen der *virtus* dazu, sich im Bereich der praktischen, realen menschlichen Tätigkeiten wie in der politischen Welt zu entfalten. Sie bewirken eine Harmonie zwischen Menschen, zwischen Politikern, die verschiedene Charaktere und Tugenden haben, und zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Rängen und führen zu einer Eintracht unter ihnen. Die Freundschaftstugenden der *benivolentia*, *caritas* u.a. bewirken zwischen zwei unvereinbaren Elementen, der harten konstanten *virtus* und der flexiblen, ganz realistischen *amicitia* — d.h. der diplomatischen Lebenskunst für Politiker — eine Verbindung. Der ideale Weise für Cicero, d.h. der *vir bonus*, ist der Politiker, der sich sowohl an der *virtus* orientiert, als auch Diplomatie und Gewandtheit in der Politik anzuwenden weiß.

---

<sup>563</sup> So etwa, als ob man zwei unvereinbar scheinende Substanzen emulgieren würde.

Zur Umsetzung politischer Interessen, die sich auf die *virtus*, die schließlich dem Senat zugeordnet wird, gründen, muß der einzelne Politiker die Freundschaftstugenden (wie philosophische Kenntnisse, praktische Ethik, Erfahrung und ein für die Politik geeigneten Charakter) besitzen und sie auf der Bühne der Politik zur Geltung bringen.

Cicero beklagt in *De amicitia* die Spaltung zwischen dem Senat und der Volksversammlung, die die gewaltsame Diktatur Caesars verursacht hat. Nun verschwinden auch die *exempla maiorum*. Wie kann man diese zwei aktuellen Probleme lösen? Cicero führt in *De amicitia* viele Beispiele an, die die ideale Republik in der Praxis verwirklicht hatten — vor allem Scipio und den Scipionenkreis. Besonders Scipio ist für Cicero ein vorbildhaftes Beispiel und stellt den idealen Weisen dar. Cicero führt keine Beispiele aus der Frühzeit Roms wie Romulus an, weil es zu dieser Zeit keine Republik gab. Die Personen seiner Beispiele müssen über Kenntnisse der Philosophie verfügen. Genau diese Bedingung erfüllen die von Cicero in *De amicitia* genannten Beispiele. Diese einzelnen Personen zeichnen sich durch die traditionell eigentümlich römischen Tugenden aus. Jede Person steht charakteristisch für eine andere dieser Tugenden. Die Tugenden bezeichnen die Menschen selbst. Der Konsens der Tugenden bedeutet den der Politiker, die verschiedene eigene Tugenden besitzen. In der Laeliuszeit hatte jeder Politiker eine eigene Tugend besessen, und durch deren Konsens konnte im Staat *virtus*, d.h. Einhelligkeit (§103 *de re publica consensus*) bestehen. Aristoteles lehrt dabei (*EN* 1169a8-11): πάντων δὲ ἀμιλλωμένων πρὸς τὸ καλὸν καὶ διατεινομένων τὰ κάλλιστα πράττειν κοινῇ τ' ἂν πάντ' εἶη τὰ δέοντα καὶ ἰδίᾳ ἑκάστῳ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν, εἴπερ ἡ ἀρετὴ τοιοῦτόν ἐστιν. Während Aristoteles das höchste Gut im Bereich der privaten Person lokalisiert, legt Cicero eher den Schwerpunkt darauf, es im öffentlichen Bereich zu verwirklichen.<sup>564</sup>

An dieser Stelle blicken wir auf den Begriffsunterschied zwischen römischen *viri boni* und griechischen *ἀγαθοί*. Wie wir oben gesehen haben, bedeutet nach Cicero die *virtus* die Gesamtheit der Tugenden der *viri boni*. Die Tugenden, die guten Attribute der *viri boni*, sind diejenigen, die entscheidend zum Wohl der Gesellschaft und zur Politik beitragen. Sie stehen in *De amicitia* für die Fähigkeit, gewandt die Freundschaft handzuhaben und sie auf gute Politik anzuwenden. Wenn dieser Versuch gelänge, würde man sich dem göttlichen Status (*divinum*) annähern. Um das Ideal der göttlichen *virtus* in die reale *amicitia*-Welt einzuführen, versucht Cicero das praktische Verfahren aus

---

<sup>564</sup> Ansonsten bemerkt Steinberger dabei einen anderen Unterschied des ἀρετή/ *virtus*-Begriffs zwischen Cicero und Aristoteles; „Dieser Einzelwertung der ἀρετή zufolge kann nun Aristoteles auch die φιλία als ἀρετή τις bezeichnen“ (S.120). „Cicero bezeichnet im Gegensatz zu Aristoteles die *amicitia* nicht als *virtus*. Beide Begriffe stehen nur in einer allerdings wesenbedingten Koordination“ (S.121). Die ‚weiche‘ *amicitia* schließt Cicero nämlich nicht in die ‚harte‘ *virtus* ein. Das erinnert an die Kritik Ciceros in *De finibus*, daß Aristoteles zu viele Sache in das *summum bonum* einschließt.

den vielen tatsächlichen *exempla maiorum* besonders des Scipionenkreises abzuleiten (vgl. §21). Daher hat Cicero in *De amicitia* zur Exemplifizierung nicht nur eine ideale Freundschaft zwischen Scipio und Laelius, sondern auch einen Zusammenschluß von vielen Politikern, sc. den Scipionenkreis, angeführt. Andererseits bezeichnen die *ἀγαθοί* bei Aristoteles im Prinzip die Philosophen, die über *φιλία* den Menschen ihre Lehre vermitteln und sie verbreiten. Sie konzentrieren sich auf die moralische innerliche Entwicklung des einzelnen Menschen. Bei ihnen ist die Kooperation mit anderen Menschen nicht von so großer Bedeutung wie bei den *viri boni*. Sie zielen hauptsächlich darauf ab, in sich selbst das Gute (*ἀγαθόν*) zu vollenden, d.h. die griechische *φιλία* ist nicht in erster Linie politisch. Deshalb bedient sich Cicero in dieser Schrift kaum des griechischen Freundschaftsbegriffs. Eher stellt er den Unterschied heraus. Aus den griechischen *exempla* und der Auffassung von *φιλία* läßt sich kaum ein Hinweis ableiten, um viele verschiedene politische Probleme bezüglich der Freundschaft in dem heutigen römischen Staat zu lösen. Daher hat Cicero mit vielen Beispielen verschiedener Politiker die göttliche *virtus*-Welt belegt, was Aristoteles kaum unternommen hat. Der *virtus*-Begriff Ciceros leitet sich von dem Menschen selbst her. Cicero betont dabei die soziale Verbindung durch Freundschaft viel stärker als Aristoteles. Um den Unterschied zwischen römischer und griechischer Freundschaftsauffassung klarzumachen, begrenzt er die griechischen *exempla* nur auf die großen griechischen Philosophen wie Socrates und auf mythische Beispiele.

Der stoische *sapiens* gleicht einem Gott, der allein alle Tugenden verkörpert, und der nach Ansicht der Stoiker keine Freunde benötigt. Ein solcher Politiker existiert zumindest nicht in der gegenwärtigen römischen Gesellschaft. Und wenn alle Tugenden in einem Mensch existieren und man allein damit in sich vollendet ist, braucht man keinen Freund.<sup>565</sup> Aber wenn der einzelne römische Politiker, der verschiedene Tugenden besitzt und nach dem Gemeinnutzen strebt, mit der wahren Freundschaft wie der zwischen Laelius und Scipio zueinander an der Lösung politischer Probleme mitwirkt, würde der *de re publica consensus* zwischen Politikern, gesellschaftlichen Rängen, und die *virtus* in der Politik verwirklicht werden. Danach würde auch endlich Friede im römischen Staat einkehren. Die Rolle der *vera amicitia* besteht darin, den menschlichen Staat dem idealen Staat wie dem göttlichen anzunähern. Die Redeweise, die auf den *exempla maiorum* basiert, wird von Cicero verwendet, um konkrete Vorschläge zur Verbesserung der Staatslage zu liefern. Sie würde den Einklang zwischen dem Senat und dem Volk und der Wiederherstellung der *exempla maiorum* verwirklichen. Darüber hin-

---

<sup>565</sup> Vgl. Ar. EN 1169b17-19 οὐδεὶς γὰρ ἔλοιτ' ἂν καθ' αὐτὸν τὰ πάντ' ἔχειν ἀγαθὰ· πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός. καὶ τῷ εὐδαίμονι δὴ τοῦθ' ὑπάρχει; 1171b 32/33 οὕτω καὶ τοῖς φίλοις αἰρετώτατόν ἐστι τὸ συζῆν; κοινωνία γὰρ ἢ φιλία.

aus betont diese Redeweise, welche *exempla* darauf verweisen, daß zuerst die Handlungsweise einer einzelnen Person verdeutlicht werden muß.

Bisher haben wir die Analyse über die vorbildhaften *exempla* in *De amicitia* vorgenommen. Jetzt sollen auch die schlechten *exempla* zusammengefaßt werden. Warum führt Cicero in *De amicitia* so viele negative Beispiele an? Warum appelliert er in diesem Werk immer wieder an die Wichtigkeit der *virtus*? Er beschreibt durch die *exempla* Scipios die Eigenschaften des Senates wie die *dignitas* (§12), *auctoritas* (§77), *gravitas* (§96), *maiestas* u.a. Scipio war der führende Politiker des römischen Volkes. Cicero scheint den Charakter Scipios mit dem des Senatsorgans zu vergleichen. Aber in der ciceronischen Zeit besaß der Senat praktisch seine eigentliche Funktion kaum mehr.<sup>566</sup> Das Wort *virtus* verweist zugleich auf den Senat. Cicero fordert die Neuorganisation des Senats, in dem einzelne Politiker ihre eigenen Tugenden politisch umsetzen.

Andererseits war das Ziel des Ti. Gracchus, der als gefährlichster Staatsfeind immer kritisiert wird, nicht die Reform, sondern der politische Umsturz. Am gefährlichsten ist der Tyrann, der die Volksversammlung und die Tribune manipuliert und die Alleinherrschaft anstrebt. Wenn die *amicitia* keine *bonitas* und *benivolentia* mit sich bringt, die die Verbindung zwischen *virtus* und *amicitia* schaffen, so beschwört sie zahlreiche politische Probleme herauf und schließlich würde der Tyrann die Politik beherrschen. Dort gibt es keine Freundschaft mehr, sondern nur *adsentatio* (§90). Der Tyrann wie Ti. Gracchus und dessen Anhänger würden die *benivolentia* der undifferenzierten Masse durch *adsentatio* gewinnen, womit sie schließlich den Senat vom Volk trennen würden. Diese Kritik spielt darauf an, daß Caesar die Funktion des Senats zerstört und unter dem Deckmantel seiner *clementia* seinen Anhängern viele politisch wichtige Ämter verschafft hat. Eine solche Handlung betrachtet Cicero als tyrannisch und erkennt keine *virtus* in ihr.

Wenn *De amicitia* nach dem Tod Caesars geschrieben wurde, könnte man die negativen *exempla* in *De amicitia* als eine Warnung vor der Erscheinung eines zweiten Gracchus betrachten. Sowohl in *De senectute*, als auch in *De amicitia* zeigt Cicero seinen Respekt und seine Achtung vor den Alten. Dabei bemerkt Steinberger<sup>567</sup> besonders den Unterschied zwischen Cicero und Aristoteles: „Wenn Aristoteles die Nützlichkeitsfreundschaft vornehmlich auf die älteren Leute beschränkt, so folgt Cicero ihm darin nicht, er neigt vielmehr zur gegenteiligen Auffassung.“ Als einen weiteren Grund fügt er hinzu: „Cicero schreibt eben im gereiften Alter über die Freundschaft, die er erst jetzt als *senex* in ihrem wahren Wesen erkannt und lieben gelernt hat.“ Es ist möglich, daß

---

<sup>566</sup> Vgl. Strasburger, *Hermes* 94 (1966), S.67.

<sup>567</sup> S.164.

dies zutrifft. Aber die vorliegende Arbeit möchte noch folgende Gründe hinzufügen: Das Alter, das Cicero in seinen spätphilosophischen Schriften beschreibt, symbolisiert den Senat. Daher liegt es nahe, daß Cicero die Wichtigkeit der erfahrenen *senes* (die Altersschicht) in der Politik betonen wollte. Darüber hinaus warnt er vor dem Auftreten der *callidi*, der Popularen sowie der Anhänger des Caesar wie des Antonius, Octavianus u.a., die anstelle Caesars oder des Senats die Politik tyrannisch beherrschen würden. Auf die Namen dieser drei neuen Feinde Ciceros wurde von anderen Forschern bereits verwiesen.<sup>568</sup> Darüber hinaus warnt Laelius die *contio* vor der Schmeicheleien der Volkstribunen (vgl. §96). Dort kann keine Freundschaft Bestand haben und existiert nur die *simulatio amicitiae*. Die Popularen kritisiert Cicero als *callidi* (ein Ausdruck, der hier negativ besetzt ist und soviel wie ‚gerissen‘ und ‚verschlagen‘ bedeutet) Die Kritik klingt an diejenige in der Gegenrede Ciceros gegen Torquatus in *De finibus* an.<sup>569</sup> Die Popularen werden mit den Epikureern in Verbindung gebracht. Denn es ist charakteristisch für Ciceros Zeit, daß es viele Epikureer unter den Popularen gab.

Folgendermaßen kann die Gesamtkonstruktion des Freundschaftsbegriffs eingeordnet werden (vgl. §20):

amicitia	Welt	Zweck	Schule	Symbol	Begriffe
Oberste Ebene	von Göttern	§80 <i>amicitia per se et propter se expetita</i> ; §46 <i>benivolentia</i> und <i>caritas</i>	Stoiker	Senat	konsistent: §20 ( <i>perfecta</i> ) <i>sapientia, consilia, summum bonum, virtus</i> ; §44 <i>honestas</i> ; §32 <i>altum, magnificum, divinum</i>
Ideale Ebene	von <i>virii boni</i> , röm. Weisen	( <i>amicitia propter se et utilitatem petenda</i> , vgl. Görler <sup>570</sup> )	Cicero	Optimaten (s. §26, 80)	beständig: <i>amicitia</i> verbindet durch <i>fides, benivolentia, caritas</i> u.a. Tugenden die anderen beiden Ebenen
Niedrigere Ebene	von Tieren	§26 <i>propter inbecillitatem atque inopiam</i> ; §51 <i>propter indigentiam</i> ; §80 <i>per se sibi</i>	Epikureer	Popularen	vergänglich: §20 <i>divitiae, bona valetudo, potentia, honores, voluptates</i> ; §49 <i>honor, gloria, aedificium, vestitus cultusque corporis</i> ; §63 <i>honores, magistratus, imperia, potestates, opes</i>

Während die göttliche Welt, wie oben bereits erläutert, mit Eigenschaften wie Härte und Strenge oder auch Dauerhaftigkeit dargestellt wird, wird *amicitia* in der ‚tierischen‘ Welt mit schwachen sowie vergänglichen Eigenschaften beschrieben. Bemerkenswert ist, daß das Wort *amor*, eine Ausdrucksvariante von *amicitia*, mit dem Wort *princeps* dargestellt wird, womit Cicero sowohl Platon als auch Gott (*deus*) bezeichnet.<sup>571</sup> Dar-

<sup>568</sup> Beispielsweise H. L. F. Drijepont, Ciceros Laelius de Amicitia: Eine Einheit, *Proceedings of the classical association of south Africa*, 6 (1963), S.79.

<sup>569</sup> Vgl. *Fin.* 2,53ff.

<sup>570</sup> s. S.61.

<sup>571</sup> §26; s. *Rep.* 6,26; *N.D.* 2,32 *deus philosophorum*.

über hinaus wird §29 die untere Ebene im oben angeführten Schema als *humilis et minime generosus ortus amicitiae* erläutert, wobei dies einen eindeutigen Verweis auf die Popularen darstellt.<sup>572</sup>

Die unterste Ebene wird folgendermaßen materialistisch charakterisiert: Zuerst werden §20 die Menschen erwähnt, die der Freundschaft Reichtum, Gesundheit, Macht, Ehre oder — häufiger — Lüste vorziehen.<sup>573</sup> Hierbei hält Laelius, die letzteren, also die *voluptates*, für tierisch. Bemerkenswert ist, daß Laelius §20 diese sogenannten ‚körperlichen Güter‘ in Relation zum Schicksal setzt (*fortunae temeritas*; auch vgl. *Off.* 1,26 *temeritas* Caesars wird kritisiert). Sie sind vergänglich und der Willkür des Schicksals unterworfen. Deshalb wird diese untere Ebene immer mittels Begriffen charakterisiert, die das Schwache, Unsichere, Leichte, Vergängliche und Wertlose ausdrücken. Den Gegensatz zum Schicksal bilden nach Laelius menschliche Entschlüsse (§20 *consilia nostra*), die hierbei in enger Beziehung zum Senat stehen. Weiterhin zählt Laelius §49 wieder die körperlichen Güter<sup>574</sup> auf, als deren Gegensätze er das Erfreulichste vor allem wie die Vergeltung des Wohlwollens und das Gegengeschenk der Zuneigung und der Freundschaftsdienste<sup>575</sup> nennt. Was den Unterschied des Ruhmbegriffs zwischen Cicero und Aristoteles angeht, so ist zu sagen, daß, während Cicero *honor* und *gloria* als privat betrachtet, Aristoteles *τιμή* als öffentlich betrachtet; τὸ κοινὸν γὰρ δίδοται τῷ τὸ κοινὸν εὐεργετοῦντι, ἢ τιμὴ δὲ κοινόν (*EN* 1163 b7/8).

Auf die untere Ebene kann man jedoch nicht absolut verzichten. Nachdem bereits *amicitia* mit *virtus* verglichen worden ist, erscheint es interessant, daß die *amici* mit dem sogenannten ‚Hausrat (§55 *supellex*)‘, einem ganz materiellen und alltäglichen Objekt, verglichen werden. Es gibt materielle (sog. körperliche) Güter,<sup>576</sup> aber die wertvollsten Güter davon sind die *amici* (vgl. §55, auch 17). Laelius äußert §86, daß bei diesen menschlichen Angelegenheiten die *amicitia* das einzige sei, dessen Nutzen (*utilitas*) mit allen übereinstimmen könnte. Daher steht die *amicitia* offensichtlich sowohl mit der *virtus* als auch mit der *voluptas* in Verbindung.

Auf diese Weise gilt zwar *De amicitia* als philosophische Schrift, aber in der Tat setzt Cicero sich darin mit der Organisation der Staatspolitik auseinander. Durch seine *amicitia*-Diskussion zielt er auf die Eintracht zwischen Politikern im Staat ab. In diesem

---

<sup>572</sup> Die Anspielung Ciceros auf die Popularen stellt sich wie folgt dar: Jene glauben, daß die *benivolentia* und damit auch *amicitia* aus der *inbecillitas* abstammen, d.h. daß man von einem anderen Menschen bekommen könnte, was man sich wünscht (§29).

<sup>573</sup> *divitias alii praeponunt, bonam alii valitudinem, alii potentiam, alii honores, multi etiam voluptates.*

<sup>574</sup> Wie *honor, gloria, aedificium, vestitus* und *cultus corporis*.

<sup>575</sup> *nihil est enim remuneratione benivolentiae, nihil vicissitudine studiorum officiorumque iucundius.*

<sup>576</sup> Wie z.B. wie Pferde, Diener, prachtvolle Kleidung und kostbare Gefäße, die man durch Geld erwerben kann.

Prozeß würde der *de re publica consensus* denn realisiert, wenn der römische Staat von den Politikern gelenkt würde, die durch *vera amicitia* verbunden sind.

### 5.3 *De officiis*

#### 5.3.1 Gesamtzüge der *exempla* in *De officiis*

Um die mögliche Intention, die der Beispielverwendung in *De officiis* zugrunde liegt, zu erkennen, sollen zunächst alle Beispiele in *De officiis* nach den Motiven, welche sie kennzeichnen, klassifiziert werden:

Buch	Römer			Nicht-Römer			Zitat aus Dichtern od. Philosophen			Mythische Beispiele			Summe		
	I	II	III	I	II	III	I	II	III	I	II	III	Zahl der Passus		
													106	84	95
positiv	21	12	10	9	5	3	2	6	6	-	-	1	32	23	20
pro patria	8	27	4	5	2	1	-	2	-	-	-	1	13	<u>31</u>	6
pro pat. mori	1	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	<u>1</u>	<u>0</u>	<u>1</u>
negativ	5	2	19	3	4	2	3	2	7	2	-	3	13	8	<u>31</u>
contra patriam	-	13	10	3	3	4	-	-	1	-	-	-	3	16	15
neutral	23	2	9	12	3	-	7	1	13	1	-	-	44	6	22

	Textlänge (Zahl der Passus)			positiv	negativ	neutral	Summe der Anzahl der <i>exempla</i>
Summe:	I	161		46	16	44	106
	II	90		<u>54</u>	24	6	84
	III	121		27	<u>46</u>	22	95

An dieser schlichten Tabelle ist zunächst der große Unterschied in der Textlänge (Zahl der Passus) zwischen den drei Büchern zu ersehen. Dem ersten Buch, welches das *honestum* thematisiert, teilt Cicero die meisten Passus zu. Danach folgt das dritte Buch und am kürzesten (fast nur die Hälfte des ersten Buches) ist die Länge des zweiten Buches. Daß Cicero das Thema des zweiten Buches, das *utile*, weniger schätzt, läßt sich daraus erschließen, daß die Länge des zweiten Buches am kürzesten ist.

Die Struktur der Behandlung der Themen und die Beispielszüge des I., II. und III. Buches von *De officiis* ähneln dem in II. und IV. (den Ciceroreden) und V. Buch (der Pisorede und der Cicerorede) von *De finibus*. Wenn man dabei die Beispielszüge in den einzelnen Büchern von *De officiis* betrachtet, wird man bemerken, daß Cicero sich trotzdem je nach Buch auf verschiedene Weise auf die *exempla* beruft, obwohl der Unterschied nicht so extrem wie in *De finibus* ist. Der feine Unterschied zwischen den beiden Schriften ist folgender Art: während Cicero im zweiten Buch von *De finibus* extrem



viele *exempla* und im vierten Buch dagegen eine maßvolle Zahl an *exempla* anführt, führt Cicero in *De officiis* in allen Büchern nahezu die gleiche Anzahl von *exempla* an. Der Unterschied in der Zahl der *exempla* zwischen den drei Büchern in dieser Schrift ist kaum zu sehen, da Cicero allein redet. Da jedes Buch von *De officiis* von unterschiedlicher Länge ist, spiegelt sich allein der Unterschied der Textlänge in dem geringen Unterschied der Beispielszahl zwischen den drei Büchern von *De officiis* wider. Cicero mißt offensichtlich vor allem dem *honestum* die größte Bedeutung bei (vgl. 1,6 [...] *maxime honestatem propter se expetendam*), daher ist klar, daß er den Inhalt des ersten Buches am meisten betonen möchte. Das Ideal, *honestum*, ist den drei philosophischen Schulen wie *Stoici*, *Academici* und *Peripatetici* eigentlich gemeinsam, aber Cicero scheint zu behaupten, daß man nicht sagen könne, daß die griechischen Philosophen wirklich dieses Ziel erreicht hätten. Daher ist hier zu erwarten, daß Cicero erneut in seiner Schrift diese Aufgabe wahrscheinlich mit seiner neuen Technik als Redner auf sich nehme. Im Folgenden soll das Verhältnis zwischen den *exempla* und den ethisch-politischen Themen in *De officiis* ausführlich analysiert werden, um Ciceros Intention und den Grund für die spezifische Redeart in *De officiis* zu klären. Aus dem Ergebnis wird die direkte politische Absicht Ciceros, die geschickt in die Diskussion um das Problem des *officium* eingehüllt wird, zutage treten.

Der Unterschied der Beispiele zwischen *De officiis* und der Schrift, welche er vor *De officiis* verfaßt hat, also *De amicitia*, ist folgender: während in *De amicitia* als gute Beispiele fast nur Zeitgenossen des Laelius und viele negative *exempla* von *contra patriam* auftreten, kommen in *De officiis* neben den Zeitgenossen auch viele *exempla* aus der frühen römischen Geschichte vor. Die negativen *exempla* von *contra patriam* sind auch in *De officiis* besonders im zweiten Buch zahlreich zu finden. In *De amicitia* treten dagegen überhaupt keine *exempla* für das Motiv *pro patria mori* auf. Auch in *De officiis* werden nur wenige Beispiele von *pro patria mori* erwähnt, während in *De finibus* viele Beispiele von *pro patria mori* herangezogen werden.

Ein Grund für den Unterschied der Beispielszüge zwischen *De officiis* und *De amicitia* liegt bereit im Thema der jeweiligen Schrift, das sich auch in ihrem jeweiligen Titel widerspiegelt. Das Thema von *De amicitia* beschränkt sich allein auf die Freundschaft, vor allem auf die zwischen Staatspolitikern. Daher werden in der letzten Schrift *De amicitia* als positive Beispiele fast nur die des Scipionenkreises hingestellt. Demgegenüber behandelt *De officiis* ein noch allgemeineres praktisch-ethisches Thema, das *officium*, ‚*atque haec quidem quaestio communis est omnium philosophorum*‘ (1,5) als es die Freundschaft ist. Diese Frage von *officium* werde sich auf alle Lebensfälle anwenden lassen (vgl. §4). Daher setzt sich Cicero in *De officiis* mit vielen verschiedenen römischen und eigenen traditionellen Wertbegriffen mit Hilfe von vielen *exempla* aus-

einander. Aus diesem Grund werden viele römische und ausländische Vorfahren und auch Zeitgenossen Ciceros als Beispiele hingestellt, so daß die Beispiele in *De officiis* vielfältiger als die in *De amicitia* erscheinen. Die Beispielszüge in *De officiis* entsprechen also dem Thema der Schrift, und das, was sie zeigen, überrascht somit nicht besonders. Merkwürdig ist, daß in dieser Schrift nur ein *exemplum* von *pro patria mori* (nur Regulus; vgl. *Att.* 16,11,4 hier erwähnt Cicero in der kurzen Erwähnung über *De officiis* absichtlich das *exemplum* des Regulus) angeführt wird.

### 5.3.2 Fragestellungen bei *De officiis*

In *De officiis* könnten für jedes Buch einzelne Fragestellungen aufgestellt werden. Die gemeinsame Frage jedoch, die alle Bücher von *De officiis* durchzieht, ist folgende: Mit welcher Absicht behandelt Cicero in diesem Werk die philosophischen Themen, die er diskutiert, nicht unbedingt inhaltlich präzise gemäß den Themen? Diese haben bisher einige Forscher bereits bemerkt.<sup>577</sup> Da die Frage bei *De officiis* jedoch bisher nur im begrenzten Rahmen untersucht worden ist, möchte diese Arbeit sie genauer untersuchen und weiter entwickeln. Die Untersuchung der Frage wird ermöglichen, den eigenen Stand Ciceros in dieser Schrift zu klären. Was die vorliegende Arbeit in diesem Kapitel erneut darlegen möchte, ist folgende Beobachtung: Genau an den Stellen, wo die philosophischen Thematiken nicht präzise gemäß dem Thema (d.h. eigentlich unlogisch) behandelt werden, spiegelt sich die eigene politische Auffassung Ciceros wider. Dabei verwendet Cicero öfter die zeitgenössischen *exempla*. Diese Methode ist auch in den bisherigen philosophischen Schriften wie in den *Paradoxa Stoicorum* (wo Cicero jedes Paradoxon nicht unbedingt philosophisch und gemäß dem Inhalt, den man eigentlich erwartet hätte, behandelt), im *Lucullus*, in *De finibus* (besonders in der Diskussion um *omnia peccata paria*) zu betrachten. So nützt Cicero die philosophischen Auseinandersetzungen, die manchmal inhaltlich inkonsequent ausgeführt werden, um Staatsfeinde implizit zu kritisieren. Aus diesem Grund verfaßt Cicero seine *philosophica* sowohl als Philosoph, als auch als Redner sowie als Politiker. Folgendermaßen soll jede Fragestellung, die sich für jedes Buch hauptsächlich formulieren läßt, überblickt werden.

---

<sup>577</sup> Beispielsweise analysiert A. Dyck [Notes on composition, Text and sources of Cicero's 'De officiis', *Hermes* 112 (1984), S.216ff] betreffs der *exempla*, daß die *exempla Romana* in *De officiis* beinahe das einzige zweifellose ciceronische Element sei. Sie werden in die philosophische Argumentation von *De officiis* eingebettet. Eine sorgfältige Untersuchung zu ihrer Relation mit dem Kontext werde Ciceros ‚Arbeitsweise‘ in diesem Werk weitgehend aufklären. Wie Dyck auch bereits bemerkt, werden die meisten *exempla* ausgewählt, um die betreffenden philosophischen Lehren zu illustrieren. Dyck fährt fort: „However, a surprisingly large minority are not relevant to or even at variance with the theoretical argument they are adduced to support.“

### 5.3.2.1 Das erste Buch

In *De officiis* passen die philosophischen Themen nicht unbedingt zu den Inhalten und den *exempla*, wie oben erwähnt wird. Beispielsweise werden im ersten Buch zwar die vier Kardinaltugenden behandelt, die Inhalte und auch die *exempla* entsprechen aber nicht unbedingt genau den Themen: Der Begriff der *fortitudo* sowie der *magnitudo animi* würde insbesondere geeignet sein, um den Gedanke von *pro patria mori* darzustellen. Daher würde man erwarten, daß Cicero den Begriff der *fortitudo* mit den vielen dazu geeigneten *exempla* von *pro patria mori* belegen würde, aber er tut das nicht. Er erwähnt als das *exemplum* von *pro patria mori* nur einmal 1,39, wo die *iniustitia* (§§23-41) behandelt wird und daher meist nur negative *exempla* angeführt werden, das positive *exemplum* Marcus Atilius Regulus wird nur kurz erwähnt.

Darüber hinaus behandelt Cicero unter dem Titel der vier Kardinaltugenden vor allem das Problem der Gerechtigkeit. Er diskutiert mit dem Titel über *iustitia* in der Tat eher mehr *iniustitia* und *benivolentia et caritas* als die *iustitia* selbst. Er führt dabei viele tadelnswerte Vorfahren an, die eher den Begriff der *iniustitia* als die titelgemäßen Begriffe exemplifizieren. Im ersten Buch behandelt Cicero mehr eigen römische und menschlich soziale Tugenden (d.h. Nebenbegriffe der *iustitia*) als *honestum* selbst. Was bezweckt Cicero damit? Es läßt sich vermuten, daß er damals besonders die Gerechtigkeit für problematisch gehalten hat.

### 5.3.2.2 Das zweite Buch

Es läßt sich aus der Methode Ciceros in den bisherigen Schriften leicht annehmen, daß das zweite Buch, dessen Gegenstand der Begriff des *utile* ist, aus einer politischen Absicht heraus verfaßt wird, um die Politiker, die dem Staat gegenwärtig schaden (vor allem Caesar, Caesarianer, Popularen u.a.), zu kritisieren. Darüber hinaus läßt sich auch vermuten, daß *De officiis*, welches das Problem des *honestum* und des *utile* erwägt und die Entscheidung einer Handlung entweder für das *honestum* oder für das *utile* diskutiert, hauptsächlich die Form des *genus deliberativum* anwendet. Die Art und Weise, in welcher Cicero besonders im zweiten Buch die politischen Feinde wie Caesar kritisiert, scheint der Form der forensischen sowie öffentlichen Reden (1,3 *forense dicendi genus*) zu ähneln. Das *forense dicendi genus* beinhaltet sowohl *genus deliberativum* als auch *genus iudiciale* (*de Orat.* 1,22, vgl. 81): *sed seposuisse a ceteris dictionibus eam partem dicendi, quae in forensibus disceptationibus iudiciorum aut deliberationum versaretur, et id unum genus oratori reliquisse*. Die Gründe sind folgende: Zum einen behauptet Cicero im Proömium von *De officiis* ausdrücklich, daß er das Griechische mit dem La-

teinischen nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Übung der Reden (*dicendi exercitatio*) verbunden habe und auch sein Sohn eine solche Haltung nachahmen solle. Man solle die beiden Reden gleichermaßen beherrschen (1,1). Darüber hinaus betont er immer wieder, daß er mit der Ausführung und der Redeweise anderer griechischer philosophischen Schriften nicht absolut einverstanden sei (vgl. 1,3f. Plato, Aristoteles, Isocrates u.a., 28 Plato, 69ff.), da sie keine forensische sowie öffentliche Rede (*forense dicendi genus*) behandelt haben. Durch die bisherigen Redeweisen in den griechischen Schriften ist die Idee in der politischen Welt nicht zu verbreiten. Daher verfaßt Cicero diese Schrift im Stil einer öffentlichen Rede. Nur Cicero bemüht sich, sowohl um die öffentlichen Reden, als auch um die ruhige philosophische Diskussionsweise (§3 *illud forense dicendi et hoc quietum disputandi genus*).

Zum zweiten wird nur im zweiten Buch vermieden, den Name Caesars deutlich zu nennen. Im zweiten Buch wird Caesar, obwohl er nicht namentlich erwähnt wird, am stärksten und heftigsten kritisiert. Diese Methode wendet er auch auf die forensischen Reden an.

Zum dritten behandelt Cicero zwar im zweiten Buch dem Titel nach das *utile*, in Wirklichkeit aber behandelt er eher die unrechten Handlungen. Cicero betont auch im zweiten Buch immer wieder das Unrecht und versucht, die Gerechtigkeit im römischen Staat wiederherzustellen. Dieser Zweck stimmt insbesondere mit dem der Gerichtsrede (*aequum*) überein. Die Kritik im zweiten Buch übt nämlich Cicero, um das *aequum*, die Gerechtigkeit, zu verteidigen. Die Kritik Ciceros im zweiten Buch folgt der Belangung.

Warum formuliert Cicero seine Kritik als öffentliche Rede? Er will bei seinen Lesern den Eindruck erwecken, daß er nicht um seines eigenen Vorteils willen und aus persönlichem Groll heraus seine politischen Feinde angreift, sondern daß er um des Staates und des Gemeinnutzes willen die Staatsfeinde anprangert (vgl. 2,51; *Att.* 16,15,1). Die Kritik in *De officiis* wird um des Staates willen, also aus Pflichtgefühl gegenüber dem Staat, geübt. Das *honestum*, das in *De officiis* diskutiert wird, sei, für den Staat zu sorgen (vgl. 3,40): *quod erat utile, patriae consulere, id erat ita honestum*. Dieser Zweck stimmt mit dem Zweck des *genus deliberativum* (auch mit dem des *genus demonstrativum*) überein. Das *honestum* ist untrennbar verbunden mit der *verecundia*, die die skeptische Haltung symbolisiert, und das *rectum*, das der Nebenbegriff des obigen *aequum* sowie der *iustitia* ist (vgl. 1,148): *verecundia, sine qua nihil rectum esse potest, nihil honestum*. Im zweiten Buch kritisiert Cicero die ungerechten Handlungen der Staatsfeinde aufgrund seiner skeptischen Position. Darüber hinaus will er mit zu heftiger und zu unverhohlener Kritik sich selbst und seine politischen Freunde nicht gefährden. Aus diesen Gründen läßt sich erwarten, daß Cicero in seiner Schrift eine neue Methode als forensischer Redner auf seine *officium*-Diskussion anwendet.

### 5.3.2.3 Das dritte Buch

Das dritte Buch thematisiert die Vermittlung zwischen *honestum* und *utile*. Man würde daher erwarten, daß Cicero in diesem Buch sein Ideal entwickeln und es mit vielen römischen Vorfahren, die ein positives Beispiel darstellen, belegen würde. Aber er tut dies gerade nicht, sondern er führt vielmehr negative *exempla* von *contra patriam* als positive *exempla* an. Demgegenüber tritt als ideales positives *exemplum* von *pro patria mori* nur Regulus auf. Das *exemplum* wird im dritten Buch (§§99-115) besonders lang und ausführlich beschrieben. Während in anderen philosophischen Schriften sehr viele *exempla* von *pro patria mori* erscheinen, wird in *De officiis* nur Regulus als *exemplum* von *pro patria mori* herangezogen. Aber warum führt Cicero nur Regulus als *exemplum* von *pro patria mori* in diesem Werk an? Und warum betont er am Ende der Schrift nur Regulus so lang? Es läßt sich vermuten, daß Cicero das Bild von sich selbst in dem *exemplum* des Regulus sieht. Cicero selbst versucht die Leistung des Regulus, die Wiederherstellung des Senatsorgans und die Einigung mit dem Ritterstand zu unternehmen. Cicero wollte durch dies Werk sich selbst als Symbol der Herstellung des Senats und des Wiedererlangens des Friedens im Staat betonen. Cicero hat das dritte Buch verfaßt, um die gegenwärtige Situation des römischen Staates darzustellen.

Dies Werk weist ähnliche relativ dogmatische Züge wie die Tusculanen auf. Es charakterisiert das Werk als einigermaßen dogmatisch, daß als positives ausführliches *exemplum* nur Regulus auftritt. In den drei Büchern von *De officiis* redet Cicero seinen Sohn Marcus fast allein monologisch an (vgl. *Att.* 15,13a,2; 16,11,4). Da sein einziger Zuhörer dabei sein Sohn ist, redet er aufgrund seiner absoluten *auctoritas* als Vater (1,4), daher klingt seine Rede bereits dogmatischer als in den anderen philosophischen Schriften, die er zuvor verfaßt hat. Die Absicht dieser Schrift liegt wie die der Tusculanen in der Belehrung. Gärtner<sup>578</sup> bezeichnet die Form in *De officiis* als ‚am meisten römisch‘, die Cicero für eine seiner philosophischen Schriften gewählt habe. Aber diese Ausführung ist natürlich nicht absolut dogmatisch (vgl. 2,8), weil Cicero in den jeweiligen Büchern ganz andere und einander entgegengesetzte Themen behandelt: I. Buch *honestum* (d.h. das höchste Gut, 1,7 *quod pertinet ad finem bonorum*), II. Buch *utile* (d.h. Vorschriften für einzelnes praktisches Leben, §7 *quod positum est in praeceptis, quibus in omnes partes usus vitae conformari possit*) und III. Buch *honestum et utile*. Cicero betont, daß, obwohl Panaetius die *officia* in dreifach klassifiziert habe, nämlich 1. ob eine Sache *honestum* oder *turpe* sei, 2. ob sie *utile* oder *inutile* sei und 3. wenn ein scheinbares *honestum* mit einem scheinbaren *utile* in Konflikt stehe, er nur den Punkt 3 tatsächlich nicht behandelt habe (1,9ff.; 3,7; *Att.* 16,11,4). Daher möchte Cicero diesen

---

<sup>578</sup> Gärtner, Hans Armin, *Cicero und Panaitios*, Heidelberg 1974, S.68.

Punkt (die Aufgabe der Vermittlung zwischen *honestum* und *utile*) in dieser Schrift erneut behandeln (3,34). Es läßt sich annehmen, daß das dritte Buch am meisten das eigentliche Anliegen Ciceros reflektiert.

Diese äußerliche Komposition von *De officiis* ist ähnlich wie die von *De finibus*. Aber trotzdem gibt es einen großen Unterschied zwischen *De finibus* und *De officiis*: Während in *De finibus* je nach Buch der Hauptredner wechselt, bleibt in *De officiis* mit Cicero in allen Büchern immer der Hauptredner gleich. Daher kann man nicht in *De officiis* wie in *De finibus* erwarten, daß je nach Buch sich die Grundzüge der Redensart völlig ändern. Weil sich nämlich in *De finibus* je nach Gesprächsteilnehmer dessen Fähigkeit der Redekunst, Richtschnur u.a. ändert, fällt den Lesern auch der Unterschied in ihrem jeweiligen Ausdruck in jedem Buch auf. Weil Cicero dagegen in *De officiis* aber nur als ein reif gewandter forensischer Redner die Diskussion um das *officium* ausführt, bleibt im Prinzip die Ausdrucksfähigkeit in allen Büchern von *De officiis* gleich. Dagegen ist in *De finibus* der Unterschied der Beispielverwendung zwischen den redengewandten Cicero / Piso und anderen Dialogpartnern wie Torquatus und Cato (beispielsweise die Zahl der angeführten Beispiele, Beispielspersonen und -verwendung) groß. Daher treten in *De officiis* in allen Büchern gleichermaßen viele *exempla*, die auf die geschickte Weise formuliert sind, auf. Was noch einen anderen Unterschied zwischen *De officiis* und *De finibus* angeht, waren nach Gärtner<sup>579</sup> die ethischen Anweisungen (*praecepta*) ja das Ziel von *De officiis* im Gegensatz zu allgemeinen theoretischen Erörterungen in *De finibus* (*Off.* 1,7, auch vgl. §5). *De officiis* habe es zwar auch mit dem höchsten Gut zu tun, sei aber mehr auf die Belehrung ausgerichtet, wie man allgemeinen sein Leben einrichte. So werde man als Tendenz Ciceros in *De officiis* einen Zug zum ethischen praktischen Einzelproblem annehmen können.

### **5.3.3 Die politischen Auffassungen Ciceros, die sich aus der Beispielverwendung und der philosophischen Diskussion entnehmen lassen**

#### **5.3.3.1 Das erste Buch**

Was die philosophischen Themen im ersten Buch anbelangt, stellt sich folgende Frage: die philosophischen Themen stimmen nicht unbedingt genau mit dem Inhalt und den *exempla* überein. Folgendermaßen wird dies Verhältnis zwischen philosophischen Themen und Inhalt sowie den *exempla* kurz überblickt werden. Das erste Buch wird den ethischen Themen der vier Kardinaltugenden wie folgt systematisch gegliedert:

---

<sup>579</sup> Gärtner a.a.O. S.65-66.

§§18/19	1) <i>prudentia</i> und <i>sapientia</i> (als Fundament der stoischen Kosmologie)
§§20-41	2) <i>iustitia</i>
§§23-41	<i>iniustitia</i>
§§42-59	3) <i>beneficientia</i> — <i>benignitas</i> und <i>liberalitas</i>
§§61-92	4) <i>fortitudo</i>
§§93-151	5) <i>temperantia</i>

1) Cicero teilt der Diskussion des Begriffs der *prudentia* nur kurze Passagen zu.<sup>580</sup> Obwohl dieser Abschnitt mit ‚*prudentia*‘ überschrieben wird, wird eher der Begriff der *sapientia* behandelt. §§153ff. vergleicht Cicero die *prudentia* mit der *iustitia* und mißt den *officia iustitiae* sogar ein größeres Gewicht als der *prudentia* bei. Die *prudentia* bezieht sich daher nur wenig auf die reale Politik.

Insbesondere im ersten Buch wird die stoische Kosmologie der *societas hominum* wiederholt erläutert (§§11-14, 50/51, 53-58, 149, 152-161; 3,53, 69). Das reflektiert die Zuneigung Ciceros zum Stoizismus in *De officiis*. Diese stoische Weltpolitik wird vor allem im ersten Buch und ein wenig auch im dritten Buch ausgeführt, im zweiten Buch dagegen überhaupt nicht. Das ist überzeugend, da das zweite Buch nur das *utile* behandelt. Es zeigt sich, daß sich die stoische Weltpolitik vor allem auf das *honestum* bezieht. Obwohl diese ideale Welt ausführlich und wiederholt entfaltet wird, wird sie von überhaupt keinem *exemplum* außer dem göttlich mythischen Beispiel von Hercules (3,25) veranschaulicht. Es läßt sich annehmen, daß Cicero die stoische Weltpolitik zumindest im gegenwärtigen römischen Staat für unrealistisch hält, wie er in *De finibus* ausgeführt hat. Diese Welt hat bisher noch nicht existiert. Aber offensichtlich hält Cicero diese Welt für möglich und versucht, die reale Welt mit der stoischen Weltpolitik, die Götter und Menschen gemeinsam besitzen, zu verbinden.

Diese aus stoischer Sicht ideale Gesellschaftstheorie stellt ein Fundament dar für die *sapientia* (*σοφία*), die *princeps omnium virtutum* sei. Cicero erklärt diesen Begriff folgendermaßen (1,153; vgl. 2,5): [...], *rerum est divinarum et humanarum scientia, in qua continetur deorum et hominum communitas et societas inter ipsos*. Sie unterscheidet sich von der *prudentia* [...], *quam Graeci φρόνησιν dicunt, [...], quae est rerum expetendarum fugiendarumque scientia* (1,153). Diese *sapientia* wird immer wieder an vielen verschiedenen Stellen, die die stoische Kosmologie behandeln, erklärt. Warum betont aber Cicero immer wieder anstelle der *prudentia* sondern eher die *sapientia*? Die *sapientia* hat die Kraft, die Menschen zu einer Gesellschaft zu verbinden, während die *prudentia* eine rein wissenschaftliche Kenntnis ist. Der Zweck von *De officiis* ist, bei den *viri boni* die *sapientia* auszubilden (vgl. 1,155), damit schließlich mit ihren vereinten Kräften der römische Staat mit dem idealen göttlichen Staat in Einklang gebracht werden kann.

---

<sup>580</sup> Dyck bemerkt, daß die *prudentia* merkwürdigerweise nur kurz behandelt werde, vgl. A. Dyck, *Hermes* 112 (1984), S.218.

2) §§20-41, wird, obwohl die *iustitia* thematisiert wird, jedoch viel mehr die *iniustitia* (§§23-41) als die *iustitia* selbst abgehandelt und kritisiert. Vor allem an diesen Stellen werden viele politische Probleme vorgestellt. Von den vier Kardinaltugenden steht die *iustitia* mit der Staatspolitik in engster Verbindung. Darüber hinaus werden viele besonders negative Beispiele an diesen Stellen angeführt. §§20-41 tauchen die Themen der *iustitia* und der *iniustitia* wechselnd auf.

Durch die *iniustitia*-Diskussion kritisiert Cicero vor allem seine zeitgenössischen Politiker und führt sie als *exempla* für das Zufügen von Unrecht (§27 *inferenda iniuria*) an. Zuerst kritisiert er insbesondere die ‚aktiven‘ Staatsfeinde. Beispielsweise wird M. Crassus (Dives), genau wie in *De finibus*, wegen seiner *cupiditas* nach *pecunia* bzw. *opes* und der daraus resultierenden *gratificandi facultas* sowie wegen seiner *avaritia* kritisiert, die der Grund für *vitium* sei (vgl. §25). Cicero zitiert die Aussage des Crassus, daß kein Geldmittel groß genug für denjenigen sei, der im Staat *princeps* sein wolle. Hier spielt Cicero auf den starken Staatsfeind an, der aufgrund seiner Geldmittel ein eigenes Heer und militärische Stärke besitzt.

§26 wirft Cicero das gleiche Problem auf, das er auch in *De amicitia* behandelt hat (im vorhergehenden Kapitel über *De amicitia* 5.2.3.2 ist dieses Thema ‚A‘ genannt worden): Viele Menschen vergessen die *iustitia*, wenn sie der *imperatorum, honorum, gloriae cupiditas* verfallen. Das exemplifiziert Cicero mit der *temeritas* des Caesar, mit der Caesar alle göttlichen und menschlichen Rechte verkehrte, um den *principatus* zu erlangen (§26). Die *temeritas* erinnert uns an die Kritik Ciceros an den Jungen in *De senectute*, die den Staat zerstörten (§20): *temeritas est videlicet florentis aetatis, prudentia senescentis*. Caesar wird in dieser Schrift allein an dieser Stelle ausdrücklich namentlich kritisiert. Dabei zitiert Cicero Ennius (*Off.* 1,26): *‘nulla sancta societas nec fides regni est’, id latius patet. nam quidquid eiusmodi est, in quo non possint plures excellere, in eo fit plerumque tanta contentio, ut difficillimum sit servare sanctam societatem*. Cicero spielt hierbei darauf an, daß das erste Triumvirat den römischen Staat daran gehindert hat, eine ideale Welt wie die obengenannte gemeinsame Welt zwischen Göttern und Menschen zu verwirklichen.

Während oben die ‚aktiven‘ Staatsfeinde kritisiert werden, werden auch die ‚passiven‘ wie z.B. Philosophen (Platon) kritisiert, die zwar das eine erreichen, daß sie niemanden durch eigenes Unrecht schädigen, aber dennoch Unrecht begehen, da sie in ihrem Forschungsdrang diejenigen vernachlässigen, die sie schützen sollten (§28, vgl. 69). Cicero kritisiert weitere ‚passive‘ ungerechte Handelnde, die sich mit der Politik nicht beschäftigen, ausdrücklich: *qui altero genere iniustitiae vacant, in alterum incurrun; deserunt enim vitae societatem, quia nihil conferunt in eam studii, nihil operae,*



*nihil facultatum* (§29). Cicero kritisiert nämlich die Personen, die sowohl mit ihrer ‚aktiven‘, als auch ‚passiven‘ ungerechten Haltung die *societas* vernachlässigen. Auf diese Weise appelliert Cicero in dieser Schrift an die Kooperation der ‚positiven‘ sowie ‚freiwilligen (vgl. §29 *voluntarium*)‘ Politiker.

Insbesondere die Verdrehung des Gesetzes durch boshafte Schlaueit wird kritisiert (§33): *existunt etiam saepe iniuriae calumnia quadam et nimis callida, [sed malitiosa] iuris interpretatione*. Diese Ausdrücke *callida* und *malitiosa* werden öfter verwendet, um die Epikureer zu kritisieren. Darüber hinaus wird die *calumnia* auch im *Lucullus* erwähnt, um den Dogmatismus auszudrücken. Sie wird der *verecundia* gegenübergestellt (vgl. *Luc.*14). Dyck<sup>581</sup> bemerkt, daß in der Diskussion um die *iura belli* in 1,34 (-40), ob man *per disceptationem* oder *per vim* einen Streit entscheide, das erstere dem Menschen und das letztere den Tieren eigen sei, offensichtlich aus Panaetius stamme. Als „Tiere“ werden ebenfalls die Epikureer bezeichnet. Darüber hinaus wird §41 die *iniuria*, die von *vis et fraus* begehrt werde, mit einem Tier verglichen. Auf diese Weise werden an dieser Stelle die epikureischen Politiker implizit kritisiert. Cicero spielt darauf an, daß der Zusammenbruch des Triumvirats den Bürgerkrieg veranlaßt hat<sup>582</sup> (§35): *mea quidem sententia paci, quae nihil habitura sit insidiarum, semper est consulendum. in quo si mihi esset obtemperatum, si non optimam, at aliquam rem publicam, quae nunc nulla est, haberemus*. Von den Triumvirn wird nur Pompeius nicht kritisiert. Cicero beschreibt Pompeius in dieser Schrift als seinen Freund (vgl. §78).

Während auf diese Weise im Abschnitt der *iustitia* hauptsächlich die mächtigen und zeitgenössischen Politiker sowie Epikureer kritisiert werden, werden auch die politischen Freunde Ciceros als positive *exempla* angeführt: Beispielsweise wird §32 Marcus, Ciceros Sohn, als *exemplum* des *iustus homo* und *vir bonus*, angeführt. Dabei wird das von *metus* und *dolus* erzwungene Versprechen kritisiert. Die Kritik klingt an diejenige des die Epikureismus an. Darüber hinaus wird §36 durch den Sohn von Cato maior die *belli aequitas* exemplifiziert. §39 wird Regulus angeführt, der sich sowohl für den *senatus* eingesetzt habe, als auch die *fides*, die er den Puniern versprochen habe, gehalten habe. Dyck<sup>583</sup> bemerkt, daß die Lehre, die Cicero mit dem *exemplum* von Regulus belegt (vgl. §39), eher von Cicero selbst stamme als von Panaetius, da sie der Lehre des Panaetius in §32 widerspreche. So bemerkt Dyck, daß dies *exemplum* von Regulus ein Zeugnis für die Originalität Ciceros ist. Cicero drückt seine Haltung durch das *exemplum* des Regulus aus. Auf diese Weise werden im Abschnitt der *iustitia* die politischen Freunde Ciceros (inklusive Cicero selbst bei dem *exemplum* des Regulus) als gute Bei-

---

<sup>581</sup> A. Dyck, *Hermes* 112 (1984), S.219.

<sup>582</sup> Vgl. A. Dyck, *A Commentary on Cicero, De Officiis*, S.141.

<sup>583</sup> A. Dyck, *Hermes* 112 (1984), S.219.

spiele den staatswidrigen Feinden als schlechten Beispielen gegenübergestellt. Dabei vergleicht Cicero die gerechten mit den ungerechten Handlungen.

3) §§42-59, wo die *beneficientia* (*benignitas*, *liberaritas*, §48 *beneficium*), als *iustitiae fundamentum* bezeichnet wird, werden besonders viele politische Themen behandelt, die den Themen in *De amicitia* gleichen. In diesem Abschnitt kommen Problem <A> und <C>, die diese Arbeit in *De amicitia* klassifiziert [<A> Bevorzugen der Ämter vor Freundschaft, <B> staatswidrige Handlungen (in *De officiis* ungerechte Handlungen) von schlechten Freunden, <C> übermäßige Freundschaften: *nimiae amicitiae*], abwechselnd vor; §42 Problem <C> (die *beneficientia* und *liberalitas* sollten mäßig sein), §43 Problem <A> (*cupidi splendoris et gloriae*), §43 Problem <B> (Kritik an der Handlung von *pecuniarum translatio ad alienos* von L. Sulla und C. Caesar), §44 Problem <C>, §44 Problem <A> (*simulatio liberalitati*), §45 Problem <C>. Ab §46 werden viele verschiedene ‚mäßigerer‘ Tugenden (*virtutes leniores* wie *modestia*, *temperantia* und *iustitia*, die zu den *virii boni* gehören) behandelt. Cicero betont diese mäßigeren Tugenden, da sie die stoische Kosmologie, die *societas hominum coniunctioque*, die die *ratio* und die *oratio* verbindet, ausmachen (vgl. §§50/51). §§53-58 behandelt Cicero den *gradus societatis hominum*, der die *benivolentia* und *caritas* (§55) erhöht. Die beste *societas* besteht dann, wenn die *virii boni* in ihren *mores* ähnlich seien und durch Freundschaft (*familiaritas*) verbunden seien (§55). §57 hält Cicero die Verbindung der *res publica* durch einen einzelnen Menschen für am wichtigsten und führt dabei den Begriff von *pro patria mori* aus. Das *officium* für *patria et parentes* ist vorrangig (§58). Cicero kritisiert §57 ohne namentliche Nennung die *immanitas* von Antonius (über die gespannte Beziehung zu Antonius s. *Att.* 16,8,1ff.; 16,9; 16,10,1; 16,11,6; 16,12; 16,13,4<sup>584</sup>; 16,13a(b),1; 16,14,1; 16,15,3 Antonius und Octavianus),<sup>585</sup> die mit allen Verbrechen die *patria* zerfleischt hätten, sich damit beschäftigt hätten und auch nun beschäftigen, sie von Grund auf zu vernichten. Auf diese Weise werden auch durch die philosophische Diskussion die zeitgenössischen politischen Feinde Ciceros kritisiert. Dabei wirft Cicero zahlreiche politische Probleme auf und versucht mit der Diskussion um die ‚weichen‘ Tugenden (*virtutes leniores*), die den *virii boni* eigentümlich sind, eine Lösung für diese Probleme zu finden.

4) §§61-92 wird, obwohl der Begriff der *fortitudo* behandelt wird, tatsächlich eher der Begriff der *iustitia* und der *aequitas* immer wieder betont. Der Begriff der *fortitudo* ist immer mit dem der Gerechtigkeit verbunden. §62 wird die *fortitudo* definiert: die *forti-*

---

<sup>584</sup> Vgl. Shackleton Bailey, *M. Tulli Ciceronis, Epistulae ad Atticum*, Bd. VI, S.305.

<sup>585</sup> Vgl. A. Dyck, *A Commentary on Cicero, De Officiis*, S.179, vgl. *Phil.* 2.52/53.

*tudo* sei die Tugend, welche *pro aequitate* kämpft. Aber wenn der *animus* sich nicht für die *utilitas communis*, sondern für *sua cupiditas* einsetze, heiße er nicht *fortitudo*, sondern *audacia* (§63). §65 werden die *fortes et magnanimi* bestimmt, die kein Unrecht tun, sondern es abwehren. So liegt das Ziel der *fortitudo* darin, die *iustitia* sowie die *aequitas* (die *aequitas* gehört zur *iustitia*, §64 *servare aequitatem, quae est iustitiae maxime propria*) zu erlangen und gegen das Unrecht (*iniuria*) zu kämpfen. Wie wir im Abschnitt der *iustitia* gesehen haben, verweist Cicero mit seiner Erwähnung der *iniuria* (Unrecht) auf das charakteristische Verhalten seiner politischen Feinde wie Caesar und Crassus Dives. Auch die *audacia* kennzeichnet das Verhalten politischer Feinde (wie z.B. Catilina). Hier in diesem Abschnitt empfiehlt Cicero den Lesern die *fortitudo*, durch welche sie den staatwidrigen Feinden widerstehen und entgegentreten sollen. Mit seiner Darstellung der *iustitia* und der *fortitudo* verbindet Cicero sowohl ein Kritik an den ‚aktiven‘ als auch an den ‚passiven‘ Übeltätern (§§69ff.). Dieselben Probleme, die in *De amicitia* behandelt werden, treten also auch hier immer wieder auf (<A>: vgl. §64, 65, 87, 92 *liberalitas et beneficentia*).

Weil an diesen Stellen alle Römer als positive Beispiele gelobt werden und als negatives *exemplum* nur ein Ausländer, Callicratidas, angeführt wird, ist anzunehmen, daß Cicero mit dem Begriff der *fortitudo* der römischen Vorfahren im allgemeinen nur zufrieden ist, wenn die *fortitudo* der *iustitia* folgt und nicht ein Ziel *pro suis commodis* verfolgt, sondern sich *pro salute communi* als nützlich erweisen wird. Da dieser Abschnitt den Begriff der *fortitudo* behandelt, wird natürlich das Motiv von *pro patria mori* ausführlich ausgeführt (§84): *promptiores igitur debemus esse ad nostra pericula quam ad communia dimicareque paratius de honore et gloria quam de ceteris commodis*. Da Cicero in anderen Schriften, z.B. in *De finibus* IV, wo das *honestum* thematisiert wird, viele *exempla* von *pro patria mori* anführt, ließe es sich annehmen, daß Cicero auch in der Diskussion um die *fortitudo* viele berühmte *exempla* von *pro patria mori* anführen würde. Aber genau das tut er nicht, sondern merkwürdigerweise zählt er bloß die Namen der römischen Vorfahren, die in anderen Werken öfter als Beispiel von *pro patria mori* genannt werden, kurz auf (vgl. §61<sup>586</sup>). Sie werden hier aber nicht als *exempla* von *pro patria mori*, sondern als *exempla* von *animi magnitudo* und *studium bellicae gloriae* angeführt. Warum führt Cicero hier die ‚Standardexempla‘ von *pro patria mori* nicht an? Ein großer Unterschied hinsichtlich der Vorstellung von *pro patria mori* zwischen den bisherigen Schriften und *De officiis* liegt darin, daß Cicero den Gedanken von *pro patria mori* in *De officiis* genauer und realistischer als in den anderen Schriften behandelt. Er empfiehlt ausdrücklich in einem höherem Maße die Tapferkeit und Leistung in der Innenpolitik (§74 *res urbanae*, 78 *domesticae fortitudines*) als die im Krieg

---

<sup>586</sup> Cocles, die Decii, Cn. et P. Scipiones, M. Marcellus usw.

(§74 *res bellicae*, 78 *militares fortitudines*, vgl. 70ff.). Daher wählt Cicero als römische *exempla* der *fortitudo* vornehmlich die Politiker, die wegen ihrer Innenpolitik der *res publica* genützt haben, als die Kriegsführer, die im Krieg gefallen waren, um den Staat zu schützen. Als das wichtigste *exemplum* unter diesen führt Cicero sich selbst in seiner Consularzeit auf (§77). Seine eigene Leistung als Consul betont Cicero des weiteren mit der Bestätigung des Cn. Pompeius über sein (*meum*) *in rem publicam beneficium* (§78). So lobt Cicero neben sich selbst auch seinen politischen Freund. Aus diesem Grund führt Cicero in dieser Diskussion eher die berühmten Politiker und sich selbst als die römischen Feldherren, die für das Motiv *pro patria mori* stehen, an. Cicero betont (§83): [...], *sed fugiendum illud etiam, ne offeramus nos periculis sine causa, quo esse nihil potest stultius*. In dieser Phase reflektierte Cicero ernsthaft über *pro patria mori*. Er hat die Überlegung vertieft, wie effektiv er sich für den Staat einsetzen kann. Die Frage von *pro patria mori* behandelt Cicero viel realistischer und tiefer als in den vorherigen philosophischen Schriften.

5) Auch in der Diskussion um die *temperantia* (§§93-151) behandelt Cicero immer wieder dieselben politischen Themen, die er auch in *De amicitia* behandelt hat. Hier lehrt er, welche Charaktere Politiker im Idealfall besitzen sollen. Außer an den Stellen bezüglich der *fortitudo* führt er auch an den Stellen, welche die *temperantia* behandeln, fast nur positive römische *exempla* an. Offensichtlich wendet sich Cicero nicht gegen die traditionelle römische *temperantia*. Er hält vielmehr die *iustitia* für viel problematischer als die *temperantia*.

Auch den Begriff der *temperantia* verbindet Cicero mit dem der *iustitia* (vgl. §94). Und ebenfalls wird die *verecundia* zuerst (§93) als ein der *temperantia* zugehöriger Nebenbegriff vorgestellt. Die Nebenbegriffe sind folgende: §93 [...] *quasi quidam ornatus vitae, temperantia et modestia omnisque sedatio perturbationum animi et rerum modus*.

Was sich schickt, erklärt Cicero folgendermaßen: man solle die *ratio* und die *oratio prudenter* verwenden, was man tue, solle man überlegt tun und in jeder Sache solle man darauf achten und bewahren, was zur Wahrheit gehöre (§94). Diese Haltung ist genau die, die Cicero seinen Mitmenschen als die Haltung eines Politikers auch in anderen philosophischen Schriften (wie z.B. im *Lucullus*) empfiehlt, d.h. daß der Politiker sowohl Philosophie als auch Rhetorik beherrschen und bei jeder Handlung überlegen und eine skeptische Haltung gegenüber der Politik einnehmen müsse.

Ab §107 beschreibt Cicero viele verschiedene Wertbegriffe mit den *exempla* vieler römischer und griechischer Politiker. Ein besonders interessantes *exemplum* ist

das des Marcus Cato (minor, §112). Gill<sup>587</sup> richtet seine Aufmerksamkeit auf das *exemplum*. Cato minor sei ein gutes *exemplum*, um das *honestum* (und zugleich auch die stoische Rigorosität, die dem traditionell römischen Ideal von Patriotismus und *fides* gegenübersteht<sup>588</sup>) auszudrücken. „Cato habe seine angeborene *gravitas* mit der *perpetua constantia* behalten“,<sup>589</sup> und er hat sich nicht das Leben genommen, bevor er den Tyrannen zu Gesicht zu bekommen hatte.“ Aber von anderen, deren *vita ‚lenior‘* und deren *mores ‚faciliores‘* gewesen seien, wäre ein solcher Selbstmord eher unpassend, ja sogar als moralisch falsch (*vitium*) betrachtet worden. Ein solches *exemplum* reflektiert die Originalität Ciceros. Es scheint nach Gill einen generellen Unterschied in der Behandlung der moralischen Frage zwischen Panaetius und Cicero zu zeigen. Durch dieses *exemplum* des Cato minor kritisiert Cicero offensichtlich den Tyrann, Caesar. Die Anspielung auf die politischen Feinde Ciceros taucht auch §115 auf: *nam regna, imperia, nobilitas, honores, divitiae, opes eaque, quae sunt his contraria, in casu sita temporibus gubernantur*. Diese *regna, imperia, nobilitas* und *honores*, die an Caesar anklingen, und die *divitiae* und *opes*, die an Crassus Dives anklingen, sind vom Zufall und der zeitlichen Situation abhängig. Andererseits stamme die *persona*, die wir besitzen wollen, aus unserer *voluntas*. Diese Behauptung Ciceros erinnert uns an den politischen Appell Ciceros in *De fato*. Hier sind die zwei extremen Positionen, die in *De fato* (vgl. §20) behandelt werden, zu bemerken: Die Gegenüberstellung zwischen Determinismus und Willensfreiheit (§120 in *De officiis* zwischen *natura* und *fortuna*). Den dogmatischen Determinismus vertreten die staatswidrigen Feinde wie Caesar, Crassus u.a. Für die Willensfreiheit stehen die *exempla maiorum*, Cicero und dessen politische Freunde. Cicero appelliert an die Leser, an die Mitwirkung jeder *persona* (vgl. 1,121). Insbesondere die *magistratus* sollen ihre jeweiligen Tugenden, die sie besitzen, untereinander ergänzen und sich vereint für die *civitas* einsetzen, da die *persona civitatis* sich aus der *persona* der Magistraten zusammensetzt. §§140ff. ist wie auch im *Hortensius* die Kritik an einem übermäßigen Aufwand für die Pracht z.B. der Wohnung zu bemerken.

Zuletzt stellt Cicero am Ende des ersten Buches einen Vergleich zwischen der *sapientia* (*σοφία, communitas, eloquentia*) und der *prudentia* (*φρόνησις, cognitio, cogitatio*) an. Die *sapientia*, die nämlich in der *rerum divinarum et humanarum scientia* bestehe, beinhalte die *deorum et hominum communitas et societas inter ipsos* (§153). Die Gemeinschaft der Menschen (*sapientia*) solle man der Wissenschaft (*prudentia*) vorziehen (§153), da die *eloquentia* (d.h. *sapientia*, Rhetorik) die Menschen miteinander verbindet und umfaßt, während die *cogitatio* (d.h. *prudentia*, Philosophie) den Menschen

---

<sup>587</sup> S.185ff.

<sup>588</sup> Vgl. S.199.

<sup>589</sup> Gill S.186.

nur in sich selbst versinken läßt (vgl. §156). Cicero unterstreicht mittels seines eigenen *exemplum* die enge Verbindung zwischen der Gesellschaft und der Rhetorik, daß er dem Staat dadurch geholfen habe, die *doctrina*, die ihm seine Lehrer beigebracht hätten, in den Staat einzubringen (vgl. §155). In diesen Worten Ciceros zeigt sich dessen Überredungskunst. Cicero verfolgt also in dieser Schrift das Ziel, die beiden Tätigkeiten gleichzeitig auszuüben (§156 *eloqui copiose, modo prudenter*).

Im ersten Buch überprüft Cicero auf diese Weise die römischen Tugenden an Römern, die tatsächlich gelebt haben. Da der Mensch die Staatspolitik gestaltet, betont Cicero eher den Menschen sowie die Charaktere (vgl. §§107ff., 112ff.) als die einzelnen philosophischen Themen. Für Charakter und Zustand des Staates ist jeder Politiker verantwortlich. Die Tugend, an der es einem Menschen fehlt, läßt sich durch Mitwirkung von anderen Politikern ergänzen. Diese römischen, sozialen Tugenden stellen das Gegenmittel gegen die Ungerechtigkeit, die im ganzen ersten Buch diskutiert wird, dar, weil sie die zerstreuten Politiker zur Einigkeit bewegen. So äußert Cicero ausdrücklich, daß das Ziel dieser Schrift darin bestehe, die voneinander getrennten Politiker (Magistraten, hierbei die *viri boni*, vgl. §120 über *amicitia* zwischen *sapientes*) gemeinsam zum Verfolgen von einem bestimmten Ziel (§155 d.h. *pro patria*, Gemeinwohl sowie *iustitia* [...], *quae pertinent ad hominum utilitatem*; 3,88 *non esse aequam, quia non esset utilis rei publicae*) zu bewegen.<sup>590</sup> Hierbei ist in *De officiis* derselbe Diskussionsvorgang wie in *De amicitia* zu beobachten: die Fragestellung der gegenwärtigen, realen Politik (z.B. §115 <A>, 138-140 <C>), die Analyse der römischen Wertbegriffe als Lösungsmöglichkeit und die Beweisführung durch positive und negative *exempla*. *De officiis* verfolgt den gleichen politischen Zweck wie *De amicitia* und im politischen Sinn ist offensichtlich die Fortsetzung von *De amicitia*. Cicero hat diese Werke verfaßt, um seine Umgebung zu einer Kooperation in einem Bestreben nach der Rettung des Vaterlandes aufzurufen. Cicero bemüht sich in diesen Werken, wie er die Politiker durch ihre Mitwirkung zum Gemeinwohl inspirieren kann (auch vgl. *Att.* 16,8,2 *videtur enim mihi et plebeculam urbanam et, si fidem fecerit, etiam bonos viros secum habiturus*). Oberflächlich behandelt dies Werk die philosophischen ethischen Themen unsystematisch, aber es ist in der Tat raffiniert und richtig kalkuliert. Im diesen Werk nützt Cicero ein weiteres Mal die philosophischen Themen, um die gegenwärtigen politischen Probleme zu kritisieren. Er bezweckt dabei seine Idee zu lehren.

### 5.3.3.2 Das zweite Buch

---

<sup>590</sup> Vgl. *Catil.* 4,22 *Neque ulla profecto tanta vis reperietur quae coniunctionem vestram equitumque Romanorum et tantam conspirationem bonorum omnium confringere et labefactare possit.*

Cicero klagt im Proömium des zweiten Buches die gegenwärtige schlechte Lage des römischen Staates an (§§2/3, vgl. 29 *rem vero publicam penitus amisimus*, 45):

*ego autem quam diu res publica per eos gerebatur, quibus se ipsa commiserat, omnes meas curas cogitationesque in eam conferebam. cum autem dominatu unius omnia tenerentur neque esset usquam consilio aut auctoritati locus, socios denique tuendae rei publicae summos viros amissem, [...]. atque utinam res publica stetisset quo coeperat statu nec in homines non tam commutandarum quam evertendarum rerum cupidos incidisset!*

Die *meae curae cogitationesque* sind die typischen Wörter, die auf die Consularzeit Ciceros verweisen. Der *dominatus unius* spielt offensichtlich auf die Diktatur des Caesar an. Als die *socii tuendae rei publicae summi viri* zeigen sich die politischen Freunde Ciceros wie Pompeius und Cato minor. Er habe seine Freunde verloren. Der *consilio aut auctoritati locus* bedeutet hier den Senat. Die *homines non tam commutandarum quam evertendarum rerum cupidi* deuten auf neue Staatsfeinde wie auf Antonius sowie auf dessen Anhänger hin. Wie Cicero hier andeutet, werden auf diese Weise im zweiten Buch zwei entgegengesetzte Seiten, nämlich Cicero als Staatsschützer sowie seine Freunde wie Pompeius, Cato minor, M. Marcellus (vgl. *Att.* 16,15,6), Brutus (vgl. 16,8,2) u.a. auf der einen und Caesar, Caesarianer wie Crassus Dives und Antonius als Staatsfeinde geschildert. Dann setzt Cicero fort (§3):

*primum enim, ut stante re publica facere solebamus, in agendo plus quam in scribendo operae poneremus, deinde ipsis scriptis non ea, quae nunc, sed actiones nostras mandarem, ut saepe fecimus. cum autem res publica, in qua omnis mea cura, cogitatio, opera poni solebat, nulla esset omnino, illae scilicet litterae conticuerunt forenses et senatoriae.*

Cicero äußert hier ausdrücklich, daß er, wenn nun der Staat wie in seiner Consularzeit gesund wäre und existiert hätte, nicht diese philosophische Schrift verfaßt, sondern eher forensische sowie senatorische Reden (d.h. *genus iudiciale* und *genus deliberativum*) gehalten hätte. Auch im Proömium des dritten Buches klagt Cicero darüber, daß er durch ruchlose Waffen und Gewalt Cicero aus der *res publica* und den *forensia negotia* vertrieben worden sei (§1). Das zwingt ihn zum *otium* (vgl. §3). 1,35 beklagt Cicero, daß es nun keinen Staat mehr gebe. 3,2 fährt er fort, daß sowohl der Senat als auch die Gerichte ausgelöscht worden seien. Er kann sowohl im Senat als auch auf dem *forum* nichts bewirken, wo er eigentlich seine Reden halten wollte. 2,6 äußert Cicero, daß er andere philosophische Schriften (hierbei *Hortensius*) bei der Darstellung philosophischer Lehren genauer als *De officiis* gewesen sei: *sed haec cum ad philosophiam cohortamur, accuratius disputari solent, quod alio quodam libro fecimus*. Auch §35 äußert Cicero ausdrücklich, daß er sich der im Volke gebräulichen Ausdrücke bediene: *quam ob rem, ut vulgus, ita nos hoc loco loquimur, [...]. popularibus enim verbis est agendum et usitatis, cum loquimur de opinione populari, [...].* §§47ff. betont Cicero die Wichtigkeit der Beredsamkeit ausführlich. Auf diese Weise stellt diese philosophische

Schrift für ihn einen Ersatz für die Rede dar, die er eigentlich halten wollte, um die Gerechtigkeit zu verteidigen und die Ungerechtigkeit zu kritisieren.

Es läßt sich vermuten, daß Cicero im zweiten Buch nach der Art einer forensischen Rede die Diskussion um die Gerechtigkeit entwickelt. Im zweiten Buch, wo das Problem des *utile* thematisiert wird, behandelt er wie im ersten Buch immer wieder das Thema der Gerechtigkeit und des Unrechts. Cicero verwendet gerade die Diskussion um die *iniuria*, um seine obengenannten politischen Feinde zu kritisieren. Die Diskussion um *iustitia* und dessen Nebengriffe wie *verecundia*, *fides*, *benivolentia*, *beneficientia*, *liberalitas* u.a. verwendet Cicero, um sich selbst und seine politischen Freunde (*amici boni*) als positive Beispiele herauszustellen. Beispielsweise spielt Cicero §§21-29 auf die Kritik der Politik Caesars an. §§21ff. wird die Schreckensherrschaft (§22 Politik mit *metus* und *vis*) und die Methode des Caesar sowie der Popularen, nicht mit der *virtus*, sondern mit Lockmittel, *pecunia*, *largitiones* (Bestechungsgelder) Anhänger zu gewinnen (auch vgl. §53). Hinsichtlich des Todes Caesars erwähnt Cicero folgendermaßen ohne namentliche Nennung (§23): *nec vero huius tyranni solum, quem armis oppressa pertulit civitas, [apparet cuius] maxime [mortui] interitus declarat, [...]*. Cicero stellt §24 den *metus* der *benivolentia fidelis* und der *caritas* gegenüber, und dabei läßt sich vermuten, daß der *metus* Caesar und die *benivolentia fidelis* und *caritas* Cicero symbolisiert. Wegen der Furcht vor den Caesarianern wird hier im zweiten Buch der Name Caesars überhaupt nicht erwähnt, aber Caesar wird mit den anderen Tyrannen wie Dionysius, Phalaris, Demetrius u.a. (§§25ff.) verglichen. Cicero kritisiert, daß das *imperium populi Romani* von Caesar nicht durch *beneficia*, sondern durch *iniuria* ergriffen worden sei (vgl. §26). Caesar habe nicht nur die Güter einzelner Bürger eingezogen, sondern auch alle Provinzen unter dem einem Rechte des Unglücks (d.h. dem Gesetz des besiegten Landes zufolge) gleichermaßen behandelt. Eine solche frevelhafte Herrschaft der Bundesgenossen (§28 *multa [...] nefaria in socios*) Caesars hält Cicero für ungerecht (§29): *quae si populo Romano iniuste imperanti accidere potuerunt, quid debent putare singuli?* Cicero spielt weiterhin daran, daß nach dem Tod Caesars immer noch die Staatsfeinde existieren (vgl. §28 *multi improbi*, d.h. Antonius und dessen Anhänger). Die Plutokratie Caesars (vgl. §29 *talia praemia*) veranlasse den Bürgerkrieg.

Neben dem obengenannten Caesar werden §52 auch dessen Unterstützer sowie untätige, müßige Politiker kritisiert. Zuerst wird vermutlich Caesar selbst kritisiert (§55): *prodigi, qui epulis et viscerationibus et gladiatorum muneribus ludorum venationumque apparatu pecunias profundunt [...]*. Genau mit dem großen Aufwand wie den Festessen, den Fleischspenden, den Gladiatorenspielen, den Schaustellungen und den Tierhetzen hat Caesar die Herzen des Volks gewonnen. §57 werden P. Crassus (Dives), die Luculli, Hortensius, P. Lentulus, Scaurus und auch Pompeius kritisiert, die auch in



anderen philosophischen Schriften wie *Hortensius* wegen ihrer Verschwendungssucht getadelt werden. Weiterhin wird das Agrargesetz der Popularen kritisiert, das die *fundamenta rei publicae* erschüttere und die *concordia* der Menschen und die *aequitas* nicht mehr bestehen lasse (vgl. §78). Die Kritik am Agrargesetz wird auch in *De senectute* geübt. Auch Caesar hat bekanntermaßen das Gesetz ausgenützt, um seine Geldmittel zu vermehren. Diese Handlung nennt Cicero *iniuria* (§80). Auf diese Weise werden an den Stellen, wo im zweiten Buch die *iniuria* behandelt wird, hauptsächlich Caesar sowie dessen Anhänger und Popularen kritisiert.

Den obengenannten Staatsfeinden werden die Staatsschützer wie Cicero und dessen Freunde wie die *virii boni* gegenübergestellt. Um den Begriff der *iustitia*, dessen Nebenbegriffe wie *benevolentia*, *caritas*, *fides* u.a. auszudrücken, verwendet Cicero die *exempla* von sich selbst, seinen politischen Freunden und den *virii boni*. Beispielsweise wird §29 die *benevolentiae vis* (implizit Ciceros) der *metus vis* (Caesars) gegenübergestellt. Während Caesar mit der *metus vis*, Geldmittel u.a. des Volkes Herz (hier §31 *honor et gloria et benevolentia civium*) gewonnen hat, versucht Cicero mit den *virtutes* wie *liberalitas*, *beneficientia*, *iustitia* und *fides*, alle milden Tugenden, das Volk zu gewinnen (vgl. §32, 38). Um die *iustitiae vis* darzustellen, werden C. Laelius, der *Sapiens* genannt werde, und die *maiores nostri* angeführt (§§40ff.). Laelius ist der Hauptredner in *De amicitia* und Cicero betrachtet ihn als einen politischen Feind (allerdings war er zur Abfassungszeit von *De officiis*<sup>591</sup> bereits gestorben). §42 betont Cicero, daß die *iustitia* um ihrer selbst willen erstrebt werden solle, um *honor et gloria* zu vermehren. Während oben die Staatsfeinde wie Caesar und Crassus Dives durch ihre *pecunia* Beliebtheit beim Volk zu gewinnen versuchten, gewinnt Cicero sie durch seine *opera* (vgl. §52). Diese *opera* (§53 auch *virtus*, *industria*) stammt aus dem freien Willen (*liberalis voluntas*) und der *virtus*, während die *pecunia* aus der Staatskasse (*arca*) herbeigebracht werde (§52). Auch hier spiegelt sich der freie Wille Ciceros wider, den er auch in *De fato* gegen das zwangsläufige, unabänderliche Schicksal (implizit der Macht Caesars) verteidigt. Als vorbildhafte *exempla* der gemäßigten *largitio* werden Cicero und dessen Freunde wie z.B. Cotta angeführt (vgl. §59). Auch Pompeius wird als ein *exemplum* erwähnt (vgl. §60).

Es ist bemerkenswert, daß, während Cicero den Namen des mächtigsten Staatsfeindes, d.h. des Caesar ausnahmslos sorgfältig mit vielen Ausdrücken verdeckt,<sup>592</sup> er

<sup>591</sup> *De officiis* soll in kurzer Zeit, von 24. Oktober bis ca. 12. November 44 verfaßt worden sein, s. A. Dyck, *Hermes* 112 (1984), S.226; *Att.* 15,13a,2; 16,14,3/4 (auch vgl. Erren, Manfred, Wovon spricht Cicero in *De officiis*?, *WJA* 13 (1987), S.193); 16,11,4.

<sup>592</sup> Sein eigener Name wird immer durch andere Ausdrücke der Demonstrativpronomen so etwa wie 2,23 *hic tyrannus*, 26 *hic noster (tyrannus)*, 27 *secutus est, qui [...]*, 2 und 28 *unus*, 84 *hic victor*, 84 *is*; 3,83 *qui rex populi Romani dominusque omnium gentium esse concupiverit idque perfecerit*, 83 *is, qui se eo obstrinxerit* u.a. ersetzt.

sich selbst sowie dessen Freunde ausdrücklich nennt. Cicero kritisiert durch die oben genannten philosophischen Diskussionen über das Unrecht seinen politischen Feind indirekt und vorsichtig. Auch sein politischer Freund, Pompeius, wird vorsichtig kritisiert (vgl. §60). Alle diese Behandlungsweisen klingen an die forensischen Reden, insbesondere an die Gerichtsrede, an. Beispielsweise wird Antonius, ein möglicher künftiger Tyrann, nicht mit seinem eigenen Namen, sondern immer mit den Schimpfwörtern, die Cicero in *In Verrem*<sup>593</sup> gegen Catilina sehr oft verwendet, wie *avaritia*, *audacia*, *cupiditas* u.a. angesprochen. Es läßt sich annehmen, daß Cicero die Kritik im zweiten Buch nach der Art der forensischen Rede, insbesondere der Gerichtsrede, verfaßt. Im zweiten Buch wird die Gerichtsrede besonders oft erwähnt. Cicero definiert überdies das *forense dicendum genus* (§49):

*sed cum sint plura causarum genera, quae eloquentiam desiderent, multique in nostra re publica adulescentes et apud iudices et apud populum et apud senatum dicendo laudem assecuti sint, maxima est admiratio in iudiciis, quorum ratio duplex est. Nam ex accusatione et ex defensione constat, quarum etsi laudabilior est defensio, tamen etiam accusatio probata persaepe est.*

Im zweiten Buch greift Cicero vor allem die Tyrannei bei Caesar an. Diesen Angriff führt er in der Art und Weise der *accusatio* einer Gerichtsrede aus. So stellt er bezüglich der Ungerechtigkeit Caesar als Tyrann unter Anklage. Als ein erfolgreiches *exemplum*, das durch die *accusatio* Beifall gefunden habe, führt Cicero sich selbst an (§49). Cicero nennt Caesar nicht, sondern er verweist auf ihn mit seiner Behandlung von negativen Charaktereigenschaften wie *audacia*, *cupiditas* usw. Ebenso verfährt er auch im dritten Buch, wo auch das *utile* behandelt wird. Genau diesen gleichen Begriffen verwendet Cicero z.B. in *In Catilinam*, *Philippica* u.a. Diese Methode stimmt mit dem Punkt, den man beachten soll, überein: man solle bei den *causae* (Prozessen) bei niemanden kränken (§68 *ut animadvertant, [...], ne quos offendant*). Genau das ist die Rolle der *verecundia* (1,99): *iustitiae partes sunt non violare homines, verecundiae non offendere*. So führt Cicero seine *accusatio* mit der *verecundia* aus. Damit vermeidet Cicero die *iracundia* (§137): *Rectum est autem etiam in illis contentionibus, quae cum inimicissimis fiunt, etiam si nobis indigna audiamus, tamen gravitatem retinere, iracundiam pellere*.

Cicero äußert, daß seine *accusatio* um des Staates willen (2,50 *rei publicae causa*) und nicht gegen *aequitas* und nicht für *iniuria* (vgl. §71) geschehe. Es ist instruktiv, wenn wir nun die eigene Theorie der Gerichtsrede Ciceros nochmals überblicken. Während bei Aristoteles der Zweck der Gerichtsrede sowohl in der Gerechtigkeit als auch in der Ungerechtigkeit (*Rh.* 1358b26 τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικοι) liegt, ist bei Cicero nur *aequum* der Zweck. Das *aequum* ist ein Nebenbegriff des *honestum*. Cicero bestimmt den Zweck seiner Schrift als *honestum*. Das *honestum* bedeutet bei Cicero zugleich die

<sup>593</sup> Beispielsweise 2,1,87; 2,3,152; 2,5,42; 2,5,189, passim.

Handlung *pro patria* (3,40 *quod erat utile, patriae consulere, id erat ita honestum*) und diese endgültige Handlung zeigt sich darin, daß man bereit ist, für das Vaterland zu sterben. Der Zweck seiner Anklage liegt nicht in seinem eigenen Vorteil (*commoda sua*), sondern *pro patria*. Er werde daher nicht getadelt, wenn er oftmals die Staatsfeinde strafe (§50). Der Zweck seiner Schrift entspricht auch dem seiner forensischen Rede. Cicero klagt an, daß neben *omnes dignitatis gradus* (vor allem dem Senat) auch die *iuris civilis scientia*, die die ehemaligen *principes* sowie *unus iustus et bonus vir* (§42 d.h. Cicero) behalten haben, nun vernichtet werden (§65). So hat Cicero durch die Diskussion im zweiten Buch Anklage gegen die Ungerechtigkeit der Tyrannei erhoben, um die römische Rechtsprechung und die *iustitia* (vgl. §42) wiederherzustellen.

Aber mit welcher Absicht verwendet Cicero in seinen philosophischen Diskussionen gerade diese Redetechnik? Cicero sagt, daß man mit der *oratio benigna* die Masse für sich einnehmen kann (vgl. §48). Wie wir oben gesehen haben, könne man durch die *eloquentia* vor den Gerichten größte Bewunderung erregen (§49). Die *dominagae res et salutare* sei ohne die Unterstützung der anderen Mensch nicht auszuführen (§16). Die Unterstützung der Menschen verschafft die Beredsamkeit. Cicero ruft im zweiten Buch seine Leser immer wieder zu ihrem Mitwirken (§39 *adiumenta hominum*) auf (vgl. §§19ff.). Die *ad benigne faciendum adiutores* könne man durch die obengenannten *opera, virtus* und *industria* bekommen (vgl. §53). Um seine politischen Freunde zu gewinnen, hat er immer wieder auch in *De officiis* den Begriff von *benevolentia* und *caritas* als Gegenmittel gegen die Ungerechtigkeit entwickelt. Cicero belegt mit dem *exemplum* von sich selbst (und im dritten Buch auch von Regulus), daß insbesondere die *fides* den Staat am stärksten einigen könne (§84). Diese *fides* macht die Grundlage der Gerichtsreden aus. Im dritten Buch erwähnt Cicero (§44): Unsere Vorfahren hätten traditionell den Richter darum gebeten, was der Richter ohne *fides*-Verletzung tun könne. Die *fides* ist untrennbar mit der *iustitia* verbunden (vgl. 2,33; 1,23).

Auf diese Weise verwendet Cicero die Beredsamkeit, um sein eigentliches und höchstes Ziel zu erreichen. Daher hat er in der Schrift eine Rede so ausgeführt, als ob er auf dem *forum* oder in der *curia* von den politischen Problemen aus seiner philosophischen Sichtweise heraus redet, obwohl die schlechte Staatslage ihn der Möglichkeit beraubt, daß er auf der Bühne der realen Politik seine Rede zu halten.

### 5.3.3.3 Das dritte Buch

Das dritte Buch betrachtet das Verhältnis zwischen *honestum* und *utile*. Es behandelt sowohl das *honestum* als auch *utile*. Im dritten Buch werden dabei mehr negative als

positive *exempla* angeführt, obwohl das dritte Buch neben dem Thema des *utile* auch das des *honestum* behandelt. Daneben treten sehr viele politische Problemstellungen auf. Warum aber entwickelt das dritte Buch den Begriff des *honestum* weniger genau?

Als positive *exempla* werden im dritten Buch entweder die berühmten Vorfahren, welche das *pro patria mori* verkörpern, oder mythische Figuren wie Hercules (§25), oder das *exemplum* von Regulus, das er ausführlich darstellt, genannt. Im dritten Buch werden die *exempla*, die mehrmals in anderen Schriften als *exempla* für das Motiv *pro patria mori* herangezogen werden, mit Ausnahme des Beispiels des Regulus schärfer und negativer beurteilt. Beispielsweise wird §41 Romulus (d.h. Quirinus) wegen seines Brudermordes für schuldig (*peccavit*) befunden, obwohl Romulus in anderen Schriften öfter als ideales *exemplum* für das Motiv *pro patria mori* herangezogen wird. Obwohl die römischen Vorfahren, die sich unter Lebensgefahr für den Staat einsetzten, als positive *exempla* angeführt werden (§16 wie die Decii, die Scipiones, Fabricius, M. Cato, C. Laelius u.a.), werden ihre Namen nur kurz genannt, und Cicero sagt dabei, daß niemand von ihnen so weise sei, wie wir geneigt sind, uns den Weisen vorzustellen. §47 versucht Cicero die vorbildhaften Fälle zu exemplifizieren, in welchen der scheinbare Vorteil des Staates im Vergleich zu *honestas* geringgeschätzt werde. Er äußert anschließend, daß „unser Staat sehr viele solche *exempla* hat (§47 *plena exemplorum est nostra res publica [...]*).“ Daher würde man erwarten, daß Cicero von jetzt an viele solcher *exempla* anführen würde. Aber in Wirklichkeit führt er gar keine römischen *exempla* an, sondern nur die *exempla* der Athener wie Cysilus und Aristides (§§48/49). Die Römer werden im dritten Buch außer Regulus und C. Fabricius, der mit Aristides verglichen wird, sowie dem Senat (§§86/87), meistens eher als negative *exempla* ausführlich behandelt. Als richtiges positives *exemplum* (insbesondere für das Motiv *pro patria mori*) wird nur Regulus genannt (§§99ff.). Sonst wird nur Quintus Scaevola (§62) als positives *exempla* für *virii boni*, der aber nicht als klug (*sapiens*) von der Allgemeinheit der Leute betrachtet wird, herangezogen.

Im dritten Buch werden als negative *exempla* entweder mächtige Tyrannen wie Caesar (ohne Namen, es ist möglich, daß auch auf Antonius als zukünftigen Tyrannen angespielt wird) oder die schlaunen und habgierigen zeitgenössischen Politiker wie Orata, die auch im *Hortensius* kritisiert werden, oder die Personen wie Gyges (§38, 78), die gegen die angemessene Handlung der *virii boni* verstoßen, oder allzu strenge Politiker wie Cato erwähnt. Zuerst wird §19 die Ermordung Caesars ohne namentliche Nennung als schönste Leistung gelobt. Im dritten Buch werden weitere negative *exempla* als positive herangezogen, weil man, wenn *honestum* und *utile* sich einander gegenüberstehen, besonders als Politiker zumeist nur das *utile* wählt. Die Kritik in §§21ff., daß man seinem Mitmenschen etwas entziehe und dadurch auf dessen Kosten sich selbst Vorteile

verschaffe, und daß ein solches Verfolgen seines eigenen Vorteils das Zusammenleben der Menschen, *societas, beneficentia, liberalitas, bonitas* und *iustitia* (§28 davon hält Cicero *iustitia* für *omnium domina et regina virtutum*) vernichte, erinnert uns an die Kritik an Caesar im zweiten Buch (vgl. §43 die Anspielung auf die Plutokratie Caesars, daß er die Provinzen ausgeplündert habe, um die Beute unter die Caesarianer sowie unter das Volk zu bringen, um seine Beliebtheit zu steigern, auch vgl. die Kritik in §36 *hinc sicae, hinc venena, hinc falsa testamenta nascuntur, hinc furta, peculatus, expilationes, direptionesque sociorum et civium, hinc opum nimiarum, potentiae non ferendae, postremo etiam in liberis civitatibus regnandi existunt cupiditates, [...]*). Dabei wird statt Caesar der Tyrann Phalaris als negatives *exemplum* kritisiert (§§29-32). Diese Tyrannen stehen für *divitiae, potentia, dominatio* und *libido* (§39).

Neben den obigen, mächtigen Tyrannen werden auch die nur scheinbaren *viri boni*, die in der Tat *certe non aperti, non simplicis, non ingenui, non iusti, non viri boni, versuti potius obscuri, astuti, fallacis, malitiosi, callidi, veteratoris, vafri* sind (§57 hier drückt Cicero diese als *boni* aussehende Menschen mit so vieler Variante aus)<sup>594</sup> mehrmals als negative *exempla* herangezogen. Cicero versucht zuerst wieder vorbildhafte *exempla* von *sapiens et bonus vir* zu veranschaulichen, die *utilitas* und *honestas* verbinden (§50). Dabei zieht Cicero aber nur ein langes *exemplum* des Antipater und des Diogenes,<sup>594</sup> aber keine *exempla* von Römern heran (§§51-55). Und dann versucht Cicero §§57ff. die obengenannten scheinbaren *viri boni* zu exemplifizieren. Dabei führt er als negative *exempla* sehr viele Römer an. Beispielsweise wird Pythius als negatives *exemplum* eines *dolus malus* (§§58-60), T. Claudius Centumalus (§§66/67) und M. Marius Gratidianus (§67 auch dessen Verteidiger Antonius indirekt), die ihr Haus verkauft hätten, ohne dem Käufer über die Mangel des Hauses zu informieren, kritisiert. Darüber hinaus werden anschließend als negative *exempla*, die für *boni* gehalten werden, auch M. Crassus (Dives) und Q. Hortensius, welche die mächtigsten Zeitgenossen seien (§73), angeführt. Dieser Crassus wird §75 wieder als negatives *exemplum* angeführt. Als die echten *viri boni* werden dabei nur C. Fimbria und M. Lutatius Pinthia, die keine bekannten römische *exempla* darstellen, angeführt. Da Fimbria ehemaliger Consul und Pinthia römischer Ritter ist, erinnern sie uns an die politische Laufbahn von Cicero selbst. Daher hat Cicero diese Römer als positive *exempla* angeführt. Weiterhin werden auch die Popularen wie C. Marius und der obige Gratidianus (Tribun im Jahre 87<sup>595</sup>) als *exempla* für die *utilitas* hingestellt, die den Menschen den Namen von *boni viri* sowie *fides iustitiaque* entreißen (§82).

<sup>594</sup> A. Dyck, *Hermes* 112 (1984), S.225-226, bemerkt, daß bei Nachahmung von Diogenes des Hecato und Antipater Cicero die Topik mit der Technik des *in utramque partem disputare* entwickle, die er natürlich von seiner rhetorischen Übung kenne.

<sup>595</sup> s. A. Dyck, *A commentary on Cicero, De officiis*, S.598.

Diejenigen, die die *potentia* den *omnia recta et honesta* vorziehen, werden §§82ff. kritisiert. Beispielsweise werden ohne namentliche Nennung Pompeius maior, der nach der Macht Caesars gestrebt habe (vgl. §82 *audacia*), und Caesar (§83) kritisiert, dessen *cupiditas, rex populi Romani dominusque omnium gentium* zu werden, sich erfüllt habe. Wer diese *cupiditas* für *honesta* halte, billige den Untergang der *leges* und der *libertas* und halte ihre Unterdrückung für *gloriosa* (§83). Cicero bezeichnet Caesars Handlung als *parricidium patriae* und betrachtet ihn als denjenigen, der die Herrschaft *iniuste* erlangen habe (§§83/84). So versucht Cicero in dieser Schrift die Gesetze und die Freiheit im römischen Staat wiederherzustellen.

Neben den obigen mächtigen Tyrannen und Triumvirn, den scheinbaren *viri boni*, werden auch zu strenge Politiker wie Cato, Ciceros Freund, kritisiert, der die *socii* verweigert habe. Diese Handlung werde *ordinum coniunctio* verhindern (vgl. §88).

Auf diese Weise werden §§21-96, wo die *iustitia* diskutiert wird, Römer meistens nur als negative *exempla* angeführt. Sogar die politischen Freunde wie Pompeius und Cato minor werden als negative *exempla* herangezogen. Im dritten Buch behandelt Cicero vornehmlich den Begriff der *iustitia*. Er behandelt in dieser Schrift die vier Kardinaltugenden nicht gleichermaßen. In allen Büchern betont er immer wieder am stärksten die Gerechtigkeit und darüber hinaus die Wiederherstellung der Gesetze und der Gerichte. Daraus läßt sich folgern, daß Cicero die damalige *iustitia* für problematisch hält, was er dem Leser vor Augen hält.

Cicero erklärt anschließend den Begriff der *animi magnitudo* und exemplifiziert ihn dabei fast nur mit dem sehr langen *exemplum* des Regulus (§§99-115). Als wirklich positives vorbildhaftes *exemplum* (auch von *pro patria mori*) erscheint im dritten Buch nur Regulus. Regulus habe den Eid gegenüber dem Feinde einem Eid gegenüber dem *consularis dignitatis gradus* und der Position des Senators vorgezogen. Er habe es als die *utilitatis species* beurteilt, daß er den Rang der Würde des Consuls weiter einnehme (§§99/100). Im *exemplum* des Regulus handelt es sich um *iustitia* und *fides* (§104). Er habe diese *iustitia* und *fides* (*pactionesque bellicae et hostiles*) gegenüber seinem *iustus et legitimus* Feind behalten, auch wenn es das Leben kostet (§108).

Auch in dieses lange Beispiel des Regulus (§§99-115) werden viele römische *exempla* von Handlungen *contra patriam* eingeschoben. Regulus wird mit negativen *exempla* verglichen: wie mit T. Veturius und Sp. Postumius, die ohne die Erlaubnis des *populus* und des *senatus* einen Frieden abgeschlossen hätten, mit Ti. Numicius und Q. Maelius, die Tribune gewesen seien, und auch mit C. Mancinus, der in derselben Weise gehandelt habe (§109). Demgegenüber habe Regulus nicht auf seiner Beurteilung beharrt, sondern er habe sich der Sachlage angepasst und das *iudicium senatus* respektiert.

Die Aussage des Regulus hinsichtlich der Gefangenen sei dadurch gekennzeichnet, daß daß er im Sinne des Staates gedacht habe (§115). Auf diese Weise hat Regulus sowohl den Senat, die Gerechtigkeit, als auch den römischen Staat gerettet. Durch diesen Abschnitt, in welchem Cicero die *magnitudo animi* behandelt, versucht er, daran zu appellieren, daß der Senat seine Funktion, die er zur Zeit der Republik innehatte, wiederaufnehmen möge.

Dieses Beispiel des Regulus war bereits für viele Forscher der Gegenstand ihrer Untersuchung.<sup>596</sup> Insbesondere dieses *exemplum* haben bisher einige als Zeugnis für die Eigentümlichkeit Ciceros angesehen. Beispielsweise bemerkt Dyck, daß Cicero im *exemplum* von Regulus (3,108) die römische Definition eines gerechten Krieges und die Doktrin des Panaetius ignoriere.<sup>597</sup> Betreffs der Topik des Krieges müsse Cicero eine große Modifikation der Theorie des Panaetius vornehmen, um seine *exempla Romana* damit in Einklang zu bringen. Aber dieser Versuch Ciceros gelinge nicht immer unbedingt und nicht alle *exempla* passten perfekt zur Argumentation (beispielsweise 1,37 Cato, 38 Pyrrhus bei Ennius, 40 C. Fabricius).<sup>598</sup> Das *exemplum* des Regulus illustriere das Problem des Konfliktes zwischen *honestum* und *utile*, d.h. die eigene Auffassung Ciceros (vgl. *Att.* 16,11,4).<sup>599</sup> Auch Gill<sup>600</sup> betrachtet das *exemplum* des Regulus im dritten Buch als eigenes *exemplum* Ciceros, das von Panaetius abweicht. Diese Betrachtung gelte nicht nur für Regulus, sondern für die anderen wichtigen zeitgenössischen *exempla* in *De officiis*: Nach M. Pohlenz<sup>601</sup> scheint Cicero 3,58-88 von griechischen Quellen im wesentlichen unabhängig zu sein. Insbesondere wird die eigene Auffassung Ciceros, die davon unabhängig ist, §§73ff. (Crassus), 82 (Pompeius) und 82/83 (Caesar), wo an den Triumvirn Kritik geübt werden, reflektiert.<sup>602</sup> Die *exempla* §§58-88 betrachtet auch Dyck für die bemerkenswerteste Verwendung der römischen *exempla* in *De officiis*. Er<sup>603</sup> bemerkt: „Insbesondere im *exemplum* des Scaevola, der Pontifex Maximus war, diskutiert Cicero, daß der Verkäufer von Eigentum, der den Fehler des Eigentums verschweige, moralisch schuldhaft sei.“ Dyck stellt fest, daß das *exemplum* des Scaevola, wie das *exemplum* von Regulus, mit der Diskussion nicht übereinstimme. Ciceros Wunsch, Römer zu loben und Handlungen von römischen Vorfahren zum morali-

---

<sup>596</sup> M. H. Fugier, Séance du 16 Décembre 1972, *REL* 50 (1972), S.46-49 und z.T. auch A. Dyck, *Hermes* 112 (1984), S.215-227.

<sup>597</sup> A. Dyck a.a.O. S.219.

<sup>598</sup> A. Dyck a.a.O. S.220. Auch Gill S.187 bemerkt, daß Cicero den Fall des Regulus nicht mit den Wörtern der Theorie des Panaetius diskutiere, obwohl er fühle, daß die Theorie nicht zur moralischen Position passe, die er in Bezug auf Regulus einnehme.

<sup>599</sup> A. Dyck a.a.O. S.225.

<sup>600</sup> S.187.

<sup>601</sup> M. Pohlenz, Cicero de officiis III, *NGG* I 1, Göttingen 1934, S.25 (oder *Kleine Schriften* I, S.277), s. A. Dyck a.a.O. S.220.

<sup>602</sup> s. A. Dyck a.a.O. S.220.

<sup>603</sup> a.a.O. S.220.

schen Muster zu nehmen, habe ihn dafür blind gemacht, daß ein solcher Versuch zu dem ethischen System, das er erläutere, im Widerspruch stehe.<sup>604</sup> Dies sind wichtige Bemerkungen.

Weiterhin bemerkt Gill,<sup>605</sup> daß das *exemplum* des Regulus mit unnötiger moralischer Strenge gegen sein eigenes Interesse handle. Diese Haltung differiere deutlich von der neutralen Haltung, die Cicero im ersten Buch in den *exempla* der strengen und flexiblen Typen (dessen partielle Ausnahme Cato minor sei) einnehme. Cicero führe das *exemplum* des Regulus eigentlich an, um den Begriff von *magnitudo animi et fortitudo*, den er im ersten Buch definiere, zu exemplifizieren. Aber Cicero tue das nicht, sondern versuche dabei eher, mehr deontologische Prinzipien (*deontological principles*) wie *officium*, *fides*, und Patriotismus, die absolute Ansprüche seien, darzustellen. So versuche Cicero im *exemplum* des Regulus zwischen moralischer Rigorosität und konventionellem Gemeinsinn (*common sense*) zu vermitteln.

Auf diese Weise behandelt Cicero auch dieses wichtige *exemplum* des Regulus nicht unbedingt der Logik und der Konsequenz gemäß. Genau an den Stellen, wo Cicero die *exempla* und die philosophischen Themen inkonsequent behandelt hat, sind die Originalität Ciceros sowie seine politische Position und Kritik erkennbar. Gerade an diesen Stellen führt Cicero öfter zeitgenössische *exempla* an. Diese Methode findet sich auch in anderen Schriften wie z.B. *Fin.* 3,75.

Es ist klar, daß das sehr lange Beispiel des Regulus von *pro patria mori* (§§99-105) einen Höhepunkt des Werkes ausmacht. Aber warum hat Cicero dieses Beispiel so stark betont? Es läßt sich folgern, daß Cicero im dritten Buch die gegenwärtige Situation des römischen Staates darstellt: Es gibt im römischen Staat nur noch schlechte Politiker, auf die beispielsweise im dritten Buch angespielt werden. Als einziger guter Politiker dagegen befindet sich zur Abfassungszeit dieser Schrift lediglich Cicero unter ihnen in Rom. Cicero schildert sein eigenes Bild durch das *exemplum* des Regulus.

Aber warum sind andere *exempla* außer Regulus für die *magnitudo animi* sowie die *fortitudo* nicht geeignet? Cicero versucht in dieser Schrift den Senat, die Gerichten und schließlich den Staat zu retten. Diese Haltung stimmt genau mit der des Regulus überein. Regulus war nicht wegen der militärischen Leistung, sondern deswegen berühmt, weil er dem Befehl des Senates gefolgt, die *fides* gegenüber dem Feind behalten, und infolge dessen den Senat und den Staat bewahrt hat. Es gab viel römisches Militär, das für den Staat gestorben war. Aber Cicero denkt, daß nicht das Militär, sondern eher die Politiker diese *magnitudo animi* haben sollen. Daher tritt Regulus in *De officiis* als einziges Beispiel auf, welches das in den Augen Ciceros richtige Ideal: *pro patria mori*

---

<sup>604</sup> a.a.O. S.221.

<sup>605</sup> Vgl. S.198-199.



darstellt. Darüber hinaus war er ein höchst geeignetes Beispiel für die Lösung der *certatio virtutis et voluptatis*.<sup>606</sup>

Cicero wollte in dieser Schrift genau das Ideal von *pro patria mori* schärfer, genauer und realistischer als in anderen Schriften darstellen. Er hält die Handlung *pro patria mori* für das endgültige *honestum*, aber die Handlung muß richtig um des Gemeinwohles willen und nicht um *sua cupiditas* willen vollzogen werden. Andernfalls gilt sie nicht als *fortitudo*, sondern als *audacia* (vgl. 1,63). Darüber hinaus muß der freiwillige Tod nicht sinnlos sein. Man darf nicht blindlings sterben. Der Tod des Regulus war in diesem Sinn ideal. In dieser gespannten Phase hat Cicero ernsthaft über das *pro patria mori* nachgedacht. Aber das Ziel der Schrift, den Staat zu retten, kann nicht mit der Kraft Ciceros allein erreicht werden. Was ist der politische Zweck von *De officiis*?

Es fällt auf, daß in *De officiis* besonders viele römische *exempla* angeführt werden. Auch Aristoteles behandelt in seiner *EN* die Pflicht. Dabei führt er aber nicht so viele *παράδειγματα* wie Cicero an. In der ciceronischen Schrift liegt der Schwerpunkt in den *personae* viel stärker als in den griechischen Schriften auf der Pflichtenlehre. Cicero charakterisiert jede wichtige Person über viele verschiedene römische Wertbegriffe. Die philosophische Grundlage sowie Wertbegriffe, die Cicero in *De officiis* durch die *exempla* darlegt, betreffen alle Personen. Er stellt die Wertbegriffe bezüglich des *officium* immer mit Hilfe von Menschen, welche mit diesen Wertbegriffen in Verbindung zu bringen sind, und mit ihren Handlungen dar. Diese Methode verwendet Cicero auch in seinen Reden. Er nennt seine Freunde und Feinde bewußt nicht bei ihrem eigenen Namen, sondern kennzeichnet sie über die römischen Wertbegriffe. Warum betont Cicero aber in *De officiis* so stark die Menschen? Die Antwort muß lauten: Weil die Menschen die Staatspolitik schaffen und Staatsorgane aufbauen. ‚Nächst den Göttern können die Menschen den Menschen am meisten nützlich sein‘ und auch ‚man denkt, die Menschen schaden den Menschen am meisten‘ (vgl. 2,12). Am Beispiel des Hercules erklärt Cicero, daß der Mensch die *exempla* benötige, da er selbst seinen Weg nicht wählen könne. Daher sind die *exempla* aus der vergangenen Zeit praktisch und nützlich, um den gegenwärtigen Menschen ein Vorbild hochsinniger Charaktere vor Augen zu halten. Darüber hinaus machen den Charakter des Staates die Charaktere der *magistratus* aus (1,124). Cicero betrachtet es als sein *officium*, die Charaktere der Politiker zu verbessern. In seiner Gegenwart allerdings werden seine Mitbürger selbst verdorben. Da die Personen, d.h. das Element der Politik, aber verdorben sind, gibt es in dem realen Staat

---

<sup>606</sup> Eine interessante Bemerkung von Gill (S.187) ist, daß Regulus eine mit Cato vergleichbare Figur sei, da auch er ungewöhnliche Entscheidungen (inklusive seines Todes, 3,99ff.) getroffen habe. Aber die Wahl des Todes, die Regulus vollzogen hat, sei vernünftiger (wohl vernünftiger als Cato minor). Insoweit versucht Cicero durch das *exemplum* des Regulus den Konflikt zwischen *honestum* und *utile* zu lösen.

keine Gerechtigkeit und keine Gesetz mehr (vgl. 2,75). Auch die anderen *virtutes* existieren nicht mehr im Staat (vgl. 3,118). Die *multa praeclara maiorum* (nämlich *mores maiorum*), *iuris civilis* [...] *cognitio atque interpretatio*, *honores* und *omnes dignitatis gradus* werden nun vernichtet (vgl. 2,65). Cicero beklagt überall in dieser Schrift, daß die Justiz und der Senat (*senatus* und *curia*) nicht mehr funktionieren, weswegen auch die gesamte Republik nicht mehr bestehen kann (vgl. 2,3; 3,2, 83).

Wie kann man einen solchen Staat retten? Den Staat kann man zumindest ohne Hilfe seiner Freunde nicht retten (vgl. 2,16). Er wußte, daß er allein den Staat, den Senat und die Gerichte nicht würde retten können. Er klagt im Proömium des zweiten Buches (2,2), daß sowohl er selbst als auch sein Sohn, Marcus (2,20, 29-31), ihre politischen Freunde (*summi viri*) verloren haben. Die halb legendären Figuren wie Regulus, Hercules und Socrates, deren *fides* durch die stoische *societas*-Lehre immer wieder betont hervorgehoben wird, stellen selbst die höchsten Vorbilder für den Menschen dar. Ihre *fides* ist ideal. Politiker braucht unbedingt die Mithilfe seiner Freunden (vgl. 2,39). Kein Mensch ist jedoch göttlich wie die obengenannten Vorfahren (1,148 Socrates und Aristippus haben *magna et divina bona* besessen). Es sei sehr selten, daß ein Mensch alles besitze (vgl. 1,119). Das *officium* jedes einzelnen Menschen besteht darin, das zur Verfügung stellen, was in seiner eigenen Macht liege (vgl. 1,121) und den eigenen Mangel durch die Hilfe und die Mitwirkung anderer Menschen ergänzen. Dafür muß Cicero seine Leser als Mitarbeiter und Helfer gewinnen, damit sie für ihn und seine Position eintreten. Erst nachdem er seinen Helfern mit seinen *opera*, seiner *virtus* und *industria* genützt hat, hat er die Möglichkeit, sie zu seinen *adiutores* zu machen (vgl. 2,53).

Um die zerstrittenen Politiker zu versöhnen und zu vereinigen und den Staat in seiner Form, wie er zur Zeit der Republik war, wiederherzustellen, hat Cicero die Ausführung und die Zielsetzung, die er auch in *De amicitia* verfolgt hat, übernommen und darüber hinaus einen weiteren Schritt zur Verwirklichung des *iustitia*-Ideals im römischen Staat unternommen: er appelliert an seine Leser, für die sozialen Begriffe wie *iustitia*, *benevolentia* und *caritas* einzutreten, die zugleich die Gegenmittel gegen die tyrannische Ungerechtigkeit darstellen. Mit den *viri boni* bezeichnet Cicero in rechtlicher Hinsicht die nicht gegen die *fides* verstoßenden Richter, d.h. *vir iustus*<sup>607</sup> (vgl. 2,33; 3,44, 66, 70, 74). Die Menschen, welche die *iustitia* besitzen, nennt man die *viri boni* (1,20); *iustitia, in qua virtutis splendor est maximus, ex qua viri boni nominantur, et huic coniuncta beneficentia, quam eandem vel benignitatem vel liberalitatem appellari licet*. Die *gloria* als *viri boni*, *fides* und *iustitia* sind immer eng miteinander verbunden (3,82; vgl. 2,43 Beispiel des Socrates, 38 [...] *maxume iustitia, ex qua una virtute viri*

---

<sup>607</sup> s. A. Dyck, *A Commentary on Cicero, De Officiis*, Michigan 1996, S.163.

*boni appellantur, mirifica quaedam multitudini videtur, nec iniuria*). Darüber hinaus werde man als Herrscher denjenigen wählen, dessen *iustitia* hoch bewertet werde (2,42). *qui igitur adipisci veram gloriam volet, iustitiae fungatur officiis* (2,43). Aber die *benevolentia* und *caritas* dürfen nicht mißbraucht werden, wie es Caesar getan hat. So versucht Cicero durch die Schrift seinen Lesern die Bedeutung von *benevolentia* und *caritas* nahezubringen und die Menschen zu erziehen, so daß sie zu römischen *viri boni* werden, die sowohl *iustitia* als auch *fides* besitzen. Cicero fordert genau die Wiederherstellung des Gerichts und dessen System (2,85):

*ab hoc igitur genere largitionis, ut aliis detur, aliis auferatur, aberunt ii, qui rem publicam tuebuntur, imprimisque operam dabunt, ut iuris et iudiciorum aequitate suum quisque teneat [...]. haec magnorum hominum sunt, haec apud maiores nostros factitata, haec genera officiorum qui persecuntur cum summa utilitate rei publicae magnam ipsi adipiscentur et gratiam et gloriam.*

Cicero hat in *De officiis* unter diesem Ideal immer wieder die sozialen Tugenden gefordert. Das Ziel der Schrift besteht also auch darin, den Leser aus seiner Passivität zur Aktivität aufzurufen und sie zum Einsatz für das Gemeinwohl des Staates bewegen. Die Art und Weise der Rede ermöglicht dem Verfasser, seine Umgebung wirkungsvoller anzusprechen, ihr Interesse und Engagement zu wecken und schließlich die Mitwirkung seines Umfeldes zu erlangen. Die Redeweise Ciceros läßt ihre Leser in Aktion treten (insbesondere *pro patria mori*), während die griechischen Philosophen nur das Innere des Menschen zu vollenden scheinen und an die innere Seite der Menschen appellieren. Offensichtlich richtet sich jedoch der Gesichtspunkt Ciceros eher auf die Außenwelt. Diese ciceronische Methode unterscheidet sich von griechischen Philosophen: Sie führen keine konkreten praktischen Beispiele an, anhand derer ihre Leser selbst in Aktion treten könnten. Die Verfasser scheinen ausschließlich bestrebt zu sein, sich selbst zu vervollkommen und ihr Ideal des Weisen zu verwirklichen. Cicero vermag sich mit seiner philosophischen Lehre dank seiner gewandten Redekunst direkt an die Masse zu wenden. Cicero verbreitet die philosophische Lehre mit seiner Redekunst (1,156): [...], *quod cogitatio in se ipsa vertitur, eloquentia complectitur eos, quibuscum communitate iuncti sumus*. Als eine Methode, um sein Endziel, Senat und *res publica* wiederherzustellen, hat Cicero in *De officiis* seine eigene Theorie und Praxis der forensischen Reden verwendet. Damit kann er seine Feinde geschickt angreifen, die Herzen seiner Zuhörer gewinnen und damit mehr Anhänger finden. Die Tyrannen wie Caesar haben dagegen nicht mittels der rhetorisch überzeugenden Fähigkeit, die auf der *virtus* basiert, sondern mittels der falschen *benevolentia* und der *caritas* (wie z.B. Beuten aus den Provinzen, *socii*) das Volk verführt und auf diese Weise ihre Anhänger vermehrt. Durch die Redekunst kann Cicero sein politisches Ideal in der realen Republik verwirklichen.

Cicero hat wiederholt die ideale gemeinsame Gesellschaft zwischen Göttern und

Menschen dargestellt. Das Fundament ist die *iustitia*. Die *iustitia* ist eine Tugend, die sich auf die menschliche Gesellschaft bezieht (1,53ff.). Cicero hält jedoch die gegenwärtige *iustitia* für problematisch, weswegen er diese *iustitia* und den Gemeinschaftsgedanken überall thematisiert und auch mittels seines eigenen *exemplum* betont. Die *sapientia*, die mit vielen *exempla* illustriert wird, veranlaßt die Menschen zum Zusammenhalt und zur Mitwirkung (vgl. 2,17). Folgendermaßen belegt er dies mit Aratus (2,83): *at ille Graecus, id quod fuit sapientis et praestantis viri, omnibus consulendum putavit, eaque est summa ratio et sapientia boni civis, commoda civium non divellere atque omnis aequitate eadem continere*. Darüber hinaus betont Cicero in der Diskussion um die *societas* stets die Rhetorik (1,156). Wenn mit *prudencia* die Philosophie gemeint ist, könnte mit *sapientia*, [...], *rerum est divinarum et humanarum scientia* (1,153), die Rhetorik gemeint werden (vgl. 1,94, 93 *verecundia* [...], 94 *nam et r a t i o n e uti atque o r a t i o n e prudenter et agere quod agas considerate omnique in re quid sit veri videre et tueri decet*). Die *sapientia* und die Rhetorik spielen genau dieselbe Rolle; sie sollen die Menschen miteinander verbinden. Cicero hat die Leser als *virii boni*, d.h. seine politischen Mitkämpfer gegen die Ungerechtigkeit zu gewinnen versucht, indem er in diese rein philosophische Schrift seine rhetorischen Fähigkeiten (1,132ff. *vis orationis*) einfließen lassen hat.

Wie wir bisher gesehen haben, behandelt Cicero in *De officiis* nicht unbedingt dem Titel dieser Schrift entsprechend die Probleme bezüglich des *officium*. Cicero verwendet dagegen jedes philosophische Thema vielmehr, um seine politische Auffassung auszudrücken. Beispielsweise behandelt er den Begriff der *sapientia*, um die Rhetorik zu betonen, den Begriff der *iustitia*, um vor allem seine politischen Feinde zu kritisieren und die Gerichte sowie das Gesetz zu retten, den Begriff der *fortitudo*, um das Ideal für Politiker von *pro patria mori* darzustellen und den Senat zu retten und schließlich den Begriff der *temperantia*, um seine Grundhaltung der *verecundia* vorzustellen. Es sind genau die Verfahrensweisen eines Redners, Schwachpunkte zu verbergen, seine Behauptung immer wieder zu betonen und jedes Thema nicht unbedingt präzise zu behandeln (vgl. 2,51). Cicero belegt mit sich selbst, daß der Inhalt der Behauptung nicht unbedingt vollständig wahr sein müsse, sondern *veri simile*.

#### 5.3.4 Die skeptische Grundhaltung Ciceros

Diese Haltung von *veri simile* bei Gerichtsreden stimmt dem Begriff von *verecundia* überein, der in philosophischem Sinn die skeptische Haltung Ciceros ausdrückt. Wenn auch halbgöttliche Wesen wie Socrates oder Aristippus *contra morem consuetudinemque civilem* verstoßen oder gehandelt haben, erlaubt er aber dem gewöhnlichen Men-

schen diese Handlung keinesfalls, während er Socrates und Aristippus wegen ihrer *magna et divina bona* (vgl. 1,148) erlaubt. Diese Handlung verstößt gegen die *verecundia, sine qua nihil rectum esse potest, nihil honestum* (§148). So dogmatisch dürfen sich nur die göttlichen Menschen verhalten. So soll das Grundprinzip der menschlichen Handlungen die *verecundia* sein. Auch im politischen Sinn spielt die *verecundia* eine wichtige Rolle. Sie gewährleistet die Zusammenhalt der Gesellschaft: *urbes vero sine hominum coetu non potuissent nec aedificari nec frequentari, ex quo leges moresque constituti, tum iuris aequa discriptio certa que vivendi disciplina; quas res et mansuetudo animorum consecuta et verecundia est effectumque* (2,15). So ist die *verecundia* die Grundlage der menschlichen Gesellschaft.

Andererseits besitzt die *verecundia* auch im Hinblick auf die Rhetorik eine gravierende Bedeutung. Die Rolle der *verecundia* ist die, niemanden zu beleidigen: *verecundiae (partes sunt homines) non offendere* (1,99). Beispielsweise vermeidet Cicero neben der namentlichen Nennung Caesars auch vorsichtig die des Pompeius, den er als sein Freund betrachtet, wenn er auch die *largitio* des Pompeius kritisiert (2,60). Diese *verecundia* ist mit der *iustitia* verbunden: (1,99 *est autem quod differat in hominum ratione habenda inter iustitiam et verecundiam. iustitiae partes sunt non violare homines, verecundiae non offendere*). Die gleiche Rolle spielt auch die *verecundia* in den Gerichtsreden (2,68). Cicero kritisiert gleichermaßen die Ungeschicklichkeit des Brutus (des Caesarmörder, der zugleich Stoiker war) als Redner: Obwohl Brutus einen Gesetzesspezialisten als Vater hat, wenn er *accusator* (d.h. ein hartherziger Mensch oder vielmehr kaum noch Mensch) genannt wird, kann er nicht seinen Zweck erfüllen (d.h. Prozeß zu gewinnen). Hier ist die Anspielung Ciceros auf Brutus zu sehen. Obwohl Brutus *prudencia* (Spezialkenntnisse) besitzt, kann er, wenn er nicht über die richtigen rhetorischen Mittel und Fähigkeiten verfügt, um beispielsweise einen Prozeß zu gewinnen, sein Ziel nicht erreichen. Weiterhin verstößt Brutus gegen die *verecundia*; sein unbedachtes Attentat hat dem Wohl des Staates schließlich nicht gedient, weil infolgedessen die Gemüter vieler Caesaranhänger erregt wurden und der römische Staat seitdem von zahlreichen und im Vergleich zu Caesar schädlicheren und gefährlicheren Tyrannen erschüttert worden ist.

Die Kritik im zweiten Buch nimmt die Methode von Prozeßreden auf. Eines der politischen Ziele Ciceros in *De officiis* ist der Angriff auf die Staatsfeinde und Anmpfehlen von Handlungen *pro patria* (vgl. 2,50ff.). Die *verecundia* mildert die Kritik. Sie spiegelt sich in der Behandlung der philosophischen Diskussion Ciceros wider. Nach Cicero soll das Ziel der Anklage der verbale Angriff gegen Staatsfeinde sein. Sie soll nicht durch private Interessen motiviert sein, sondern dem Wohle des Staates dienen. Diese Methode hat geholfen, die dringenden politischen Probleme den Lesern ein-

drucksvoll und geschickt zu vergegenwärtigen. Am Ende des Werkes findet sich die Aussage Ciceros, daß er sein Werk für den Staat verfaßt hat. Die *verecundia* bewirkt, daß die Menschen aufgrund der Überlegung im Sinne der Besonnenheit (*temperantia*) das Maß halten und keine extremen Handlungen vollziehen. Diese Haltung stimmt auch mit der politischen Problemstellung Ciceros überein, die er in *De amicitia* und in *De officiis* immer von neuem wiederholt.

Cicero hat sich in *De officiis* mit den politischen Problemen im realen Staat aufgrund der philosophischen Diskussion auseinandergesetzt. Um diese Lösung in die reale Politik einzuführen und politische Freunde zu gewinnen, die mit Cicero in Aktion treten, hat er mit Bedacht die Methode der forensischen Rede ausgewählt, mit der er dank langjähriger Erfahrung vertraut ist. Schließlich strebt er in dieser Schrift danach, den Senat, der sowohl *dignitas* (d.h. *honestas*) als auch *utilitas* anstrebt, die *res publica* wiederherzustellen. Die Rhetorik kann in Konflikt stehende, in Zwietracht lebende Menschen vereinigen.

### 5.3.5 Gesamtfolgerung

Cicero ändert je nach der jeweiligen politischen Situation die Ausdrucksweise und die Themen seiner philosophischen Schriften. Nach dem Tod Caesars stellt er sich selbst in den Mittelpunkt seiner *philosophica*. Seine Schriften erwähnen und postulieren immer mehr die tradierten römischen Wertbegriffe und weisen ein immer stärkeres römisches Gepräge auf. Darüber hinaus behandeln die philosophischen Schriften nach dem Tod Caesars plötzlich politische Themen, obwohl Cicero kurz davor die rein philosophischen Schriften wie *De natura deorum*, *De divinatione*, *De fato* u.a. behandelt hat. In den philosophischen Schriften nach dem Tod Caesars ist deutlich der Entschluß Ciceros zu betrachten, den Senat und den Staat wiederherzustellen, auch wenn es das Leben kosten sollte. Die Zielsetzung, die Cicero aus *De amicitia* in *De officiis* übernommen hat, liegt darin, seine Mithelfer für das endgültige Ideal *pro patria mori* zu gewinnen und zu sammeln. Die *exempla* verdeutlichen, wen Cicero für sich gewinnen will, und wen er kritisieren will. Im Allgemeinen durchzieht aber die folgende Methode alle philosophischen Schriften: Genau an den Stellen, wo Cicero die philosophischen Themen inkonsequent behandelt, zeigt sich die Originalität Ciceros, da Cicero gerade an diesen Stellen die Kritik an den mächtigen Politikern implizit zu Tage treten läßt. Dabei führt er öfter zeitgenössische *exempla* an.

Cicero hat in seinen philosophischen Schriften zwar seine Feinde kritisiert, aber er hat sich selbst und seine Freunde wegen seiner *verecundia*, die die Schrift durchzieht,

nicht gefährdet.<sup>608</sup> Cicero äußert, daß er sich eigentlich nach Athen begeben wollte, aber das Vaterland bzw. sein Pflichtgefühl gegenüber dem Staat, habe ihn zurückgerufen: [...] *me e medio cursu clara voce patria revocasset* (*Off.* 3,121<sup>609</sup>). Er ist nicht nach Athen gefahren, sondern kurz nach dem 9. Dez. 44<sup>610</sup> (vgl. *Fam.* 11,5,1; *Att.* 16,15,6) wieder nach Rom zurückgekehrt und hat dort seine philippischen Reden gehalten. Während der Abfassungszeit der *philosophica* wurde Cicero nicht wegen seiner *verecundia* als Politiker, sondern wegen seiner zu direkten Kritik der philippischen Reden von Schergen des Antonius ermordet. So hat er mit realen Reden das Ideal von *pro patria mori*, das er in den philosophischen Schriften, insbesondere in seiner letzten philosophischen Schrift realistisch dargestellt hat, selbst verwirklicht. Er ist mitten auf dem Weg der *progressio ad virtutem* gefallen. Cicero sagt (*Off.* 2,71): *fundamentum enim est perpetuae commendationis et famae iustitia, sine qua nihil potest esse laudabile*. Erst mit dieser *fama* kann Cicero den Menschen zu tatsächlichen Handlungen einer *ad virtutem progressio* (3,17) veranlassen (2,2, 48 *quae autem in multitudine cum contentione habetur oratio, ea saepe universam excitat [gloriam].*) Die *philosophica* hätten zur Verwirklichung ihres Endzwecks beitragen können, die politischen Freunde mehr zu gewinnen und zu einigen und schließlich die *amissa res publica* und den *senatus* wiederherzustellen und die *iustitia*, das Fundament des Staates, zu stärken,<sup>611</sup> wenn Cicero seine philippischen Reden, eine direkte Offensive gegen Antonius, anstelle der bisherigen komplizierten Kritik, nicht so leidenschaftlich gehalten hätte — aber das war genau sein Zweck, sich als Redner auf dem Weg zur *virtus* für den Staat einzusetzen, obwohl er selbst mit seinen eigenen Augen die wahre *res publica*, die gemeinsame Welt zwischen Göttern und Menschen, nicht sehen konnte. Die *memoria* an eine solche *gloria* dieser hochsinnigen Handlung Ciceros wird zusammen mit anderen römischen *exempla* von *pro patria mori* wie mit dem des Regulus in der römisch republikanischen Geschichte ewig bestehen.

---

<sup>608</sup> Obwohl Cicero in *De officiis* viel den Begriff der *iustitia* behandelt, hat er seine Schrift nicht unter dem Titel ‚Von der Ungerechtigkeit (*De iniustitia*)‘ veröffentlicht, da dieser Titel das Mißtrauen der übrigen Caesarianer erregt hätte. Sein politischer Appell, gegen die *iniustitia* vorzugehen, und sein Aufruf zum Widerstand als *officium civis* wird implizit in den *exempla* des Regulus und Ciceros selbst deutlich. Die einzige Möglichkeit, seine Einschätzung der gegenwärtigen Politik effektiv auszudrücken, war, das *officium*-Buch als Gerichtsrede zu gestalten und sie mit der Diskussion um Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zu durchweben. Wenn er das Werk etwa unter dem Namen *De iniustitia* direkt veröffentlicht hätte, hätte er sich selbst in Gefahr gebracht.

<sup>609</sup> Vgl. *Att.* 16,8,2 Cicero überlegt im Dezember 44, ob er nach Rom gehen soll; auch vgl. 16,10,2; 16,11,6; 16,13,3.

<sup>610</sup> Vgl. W. Glynn Williams, *Cicero, The Letters to his friends*, Bd. II, London 1959 (Loeb Classical Library), S.439,

<sup>611</sup> Vgl. *Att.* 16,14,3 [...] *michi non est dubium quin quod Graeci καθήκον, nos 'officium'. id autem quid dubitas quin etiam in rem publicam praeclare caderet? nonne dicimus consulum officium, senatus officium, imperatoris officium?* Das philosophische Thema bezieht sich auch auf den Staat.

## Literaturverzeichnis

### Antike Texte

- Atzert, C., hrsg., *M. Tulli Ciceronis scripta quae manservnt omnia, Fasc. 48, De officiis, De virtutibus*, Leipzig 1963.
- Bywater, Ingram, hrsg., *Aristoteles, Ethica Nicomachea*, Oxford 1954.
- Giomini, Remo, hrsg., *M. Tulli Ciceronis scripta quae manservnt omnia, Fasc. 46, De divinatione, De fato, Timaeus*, Leipzig 1975.
- Grilli, Albertus, hrsg., *M. Tulli Ciceronis Hortensius*, Milano 1962. (Haupttext)
- Kasten, H., hrsg., *M. Tulli Ciceronis scripta quae manservnt omnia, Fasc. 18, Oratio Pro L. Murena*, Leipzig 1932.
- Nickel, Rainer, hrsg., *M. Tullius Cicero, De legibus, Paradoxa Stoicorum*, München, u.a. 1994. (Sammlung Tusculum)
- Plasberg, O., hrsg., *M. Tulli Ciceronis scripta quae manservnt omnia, Fasc. 42, Academicorum reliquiae cum Lvcillo*, Stuttgart 1966.
- Pohlenz, M., hrsg., *M. Tulli Ciceronis scripta quae manservnt omnia, Fasc. 44, Tvscvlanae Disputaciones*, Stuttgart 1965.
- Reynolds, L. D., hrsg., *M. Tulli Ciceronis De finibus bonorum et malorum libri quinque*, Oxford 1998.
- Ross, William David, hrsg., *Aristotelis Ars Rhetorica*, Oxford 1959.
- Ross, William David, hrsg., *Aristotelis politica*, Oxford 1996.
- Ruch, Michel, *L' Hortensius de Cicéron, Histoire et Reconstitution*, Paris 1958. (Nebentext)
- Shackleton Bailey, D.R., hrsg., *M. Tulli Ciceronis Epistulae ad Atticum, Bd. I, Libri I-VIII*, Stuttgart 1987.
- Shackleton Bailey, D.R., hrsg., *M. Tulli Ciceronis Epistulae ad Atticum, Bd. II, Libri IX-XVI*, Stuttgart 1987.
- Shackleton Bailey, D.R., hrsg., *M. Tulli Ciceronis Epistulae ad familiares, Libri I-XVI*, Stuttgart 1988.
- Simbeck, K., hrsg., *M. Tulli Ciceronis scripta quae manservnt omnia, Fasc. 47, Cato maior · Laelius*, Leipzig 1917.
- Straume-Zimmermann, Laila, u.a., hrsg., *Marcus Tullius Cicero, Hortensius. Lucullus. Academici libri*, 2. Auflage, Düsseldorf, u.a. 1997. (Nebentext des *Hortensius*)
- Stroebel, Eduardus, hrsg., *M. Tulli Ciceronis scripta quae manservnt omnia, Fasc.2, Rhetorici libri duo, qui vocantur De inventione*, Leipzig 1915.
- Wilkins, A. S., hrsg., *M. Tulli Ciceronis Rhetorica I, libros De oratore tres continens*, Oxford 1902.
- Wilkins, A. S., hrsg., *M. Tulli Ciceronis Rhetorica II, Brvtvs, Orator, De optimo genere oratorvm, Partitiones oratoriae, Topica*, Oxford 1903.
- Ziegler, K., hrsg., *M. Tulli Ciceronis Scripta quae manservnt omnia, Fasc. 39, De re pvblica, librorvm sex quae manservnt, 7. ed.*, Leipzig 1969.

### Sekundärliteratur

- D'Agostino, Vittorio, *Laelius De amicitia, con presentazione e commento*, Torino 1971.
- D'Agostino, Vittorio, *M.Tullio Cicerone, Il secondo libro delle Tusculane*, Torino 1960.
- D'Anna, Giovanni, *La polemica anti epicurea nel De finibus di Cicerone, Università degli Studi di Roma, Facoltà di Lettere e Filosofia*, Roma 1961-62.
- Alfonsi, Luigi, *Das ciceronische Denken in De senectute*, in: Hrsg. v. K. Büchner, *Das neue Cicerobild*, S.208-228. (Deutsche Übersetzung aus dem Italienischen von Horst Seidl; Il pensiero ciceroniano nel De senectute, *Studi Letterari in onore di Giulio Sentini*, Palermo).
- Alfonsi, Luigi, *Studi sull' Hortensius di Cicerone*, *Athenaeum* N.S. 42 (1964), S.121-130.
- Allison, Clara Janet, *Cicero's De officiis and the social studies program*, *CJ* 37 (1942), S.193-200.
- Annas, Julia, hrsg., Woolf, Raphael, übers., *Cicero, On moral ends*, Cambridge 2001.
- Astin, A.E., *Scipio Aemilianus and Cato Censorius*, *Latomus* 15 (1956), S.159-180.



- Baldassarri, Mariano, *La logica stoica : testimonianze e frammenti ; testi originali con introd. e trad. commentata VI, Cicerone, testi dal Lucullus, dal De fato, dai Topica con introduzione e traduzione commentata*, Como u.a.1985.
- Barigazzi, Adelmo, *M. Tulli Ciceronis, Tusculanarum disputationum liber tertius*, Torino u.a. 1956.
- Bayer, Karl, *M. Tulli Ciceronis De fato, über das Schicksal*, Düsseldorf u.a. 2000. (4. Auflage)
- Bellincioni, Maria, *Struttura e pensiero del Laelius ciceroniano*, Brescia 1970.
- Bengtson, Hermann, *Bemerkungen zu Ciceros Schrift Cato maior - de senectute*, in: Hrsg. v. A. Kraus, *Land und Reich, Stamm und Nation. Probleme und Perspektiven bayrischer Geschichte. Festgabe für Max Spindler zum 90. Geburtstag*, Bd.I, München 1984, S.261-267.
- Bollók, János, *Une source oubliée du Cato maior*, *ACD* 20 (1984), S.21-30.
- Bringingmann, Klaus, *Untersuchungen zum späten Cicero, Hypomnemata* 29, Göttingen 1971.
- Büchner, Karl, *Cicero. Bestand und Wandel seiner geistigen Welt*, Heidelberg 1964, S.413-420.
- Büchner, Karl, *Der Laelius Ciceros*, *MH* 9 (1952), S.88-106.
- Carassali, Settimio, *Academica. Libro I*, Torino 1949 (Collezione di classici greci e latini.)
- Castner, Chatherine, J., *Difficulties in identifying Roman Epicureans: Orata in Cicero De fin. 2.22.70*, *CJ* 81 (1986), S.138-147.
- Celluprica, Vincenza, *Necessità Megarica e fatalità stoica*, *Elenchos* Anno III, 1982, 2, S.361-385.
- Classen, C. Joachim, *Maledicta, contumeliae, tum iracundiae... indignae philosophia*, *Agora, zu Ehren von Rudolph Berlinger, Perspektiven der Philosophie* 13 (1987), S.318-329.
- Classen, C.Joachim, *Die Peripatetiker in Cicero's Tuskulanen*, in: Hrsg. v. W. W. Fortenbaugh, and P. Steinmetz, *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, New Brunswick / London 1989, S.186-200.
- Combès, Robert, *Cicéron, Lélius de l'amitié* (Budé), Paris 1993.
- Della Corte, Francesco, *Catone maggiore ei 'Libri ad Marcum filium'*, *Rivista di Philologia* 19 (1941), S.81-96.
- Craig, Christopher P., *The accuser as amicus. An original Roman tactic of ethical argumentation*, *TAPhA* 111 (1981), S.31-37.
- Diano, Carlo, *Il Titolo «De finibus bonorum et malorum»*, *GCFI* 14 (1933), S.167-169.
- Diels, Hermann, *Zu Aristoteles' »Protreptikos« und Ciceros »Hortensius«*, in: Hrsg. v. Moraux, Paul, *Frühschriften des Aristoteles*, 1975, Darmstadt, S.59-80.
- Doignon, Jean, *Cicéron a-t-il comparé Épicure à Liber ? (Academicorum fragm., apud Augustinum, C. Acad. 3,7,16)*, *REL* 59 (1981), S.153-163.
- Doignon, Jean, *Nuances esthétiques du stoïcisme chez Cicéron d'après un fragment de l'Hortensius et un trait du De officiis*, *Hermes* CXIII, 1985, S.459-468.
- Doignon, Jean, *Un éclairage nouveau du fragment 104 (Grilli) de l'Hortensius de Cicéron*, *Hermes* 111 (1983), S.458-464.
- Doignon, Jean, *La problématique cicéronienne du protreptique du De Libero Arbitrio II, 35 de saint Augustin*, *Latomus* XL, 1981, S.807-817.
- Doignon, Jean, *Pivots et tensions de l'éthique cicéronienne dans la Cité de Dieu de saint Augustin*, *Latomus* XLIII, 1984, S.813-826.
- Douglas, A. E., *Cicero Tusculan Disputations II & V, with a summary of III & V*, Wiltshire 1990.
- Douglas, A. E., *Form and Content in the Tusculan Disputations*, in: Hrsg. v. J. G. F. Powell, *Cicero the Philosopher*, Oxford 1995, S.197-218.
- Douglas, A. E., *Three passages in Cicero, Tusculan Disputations II (16. 48-49, 49-50)*, *Liverpool Classical Monthly* 15 (1990), S.101-105.
- Drijepondt, H. L. F., *Ciceros Laelius de Amicitia: Eine Einheit*, *Proceedings of the classical association of south Africa*, 6 (1963), S.64-80.
- Duszynska, *Cicero's argumentation in the first dialogue of his De finibus bonorum et malorum*, *Eos* 43, 1 (1948-1949), S.211-218.
- Dyck, Andrew R., *A Commentary on Cicero, De Officiis*, Michigan 1996.

- Dyck, Andrew R., Notes on composition, Text and sources of Cicero's 'De officiis', *Hermes* 112 (1984), S.215-227.
- Eisenberger H., Zur Frage der ursprünglichen Gestalt von Ciceros Schrift de fato, *GB* 8 (1979), S.153-172.
- Englert, W., Bringing philosophy to the light. Cicero's 'Paradoxa Stoicorum', in: Hrsg. v. Nussbaum, Martha C., *The Poetics of Therapy, Hellenistic Ethics in its Rhetorical and Literary Context*, Edmonton, u.a. 1990, S.117-142.
- Fugier, M. H., Séance du 16 Décembre 1972, *REL* 50 (1972), S.46-49.
- Fuhrmann, Manfred, *Cicero and the roman Republic*, Oxford 1990.
- Gargiulo, T., Aspetti politici della polemica anti epicurea di Cicerone in Laelius de amicitia, *Elenchos* 1 (1980), S.292-332.
- Gärtner, Hans Armin, Cicero und Panaitios. Beobachtungen zu Ciceros De officiis, Heidelberg 1974.
- Gärtner, Hans Armin, Moralische Normen und politischer Erfolg. Zentrale Gedanken von Ciceros De officiis - ihr Verhältnis zu griechischen Vorstellungen und römischen Werten, in: Hrsg. v. Neukam, Peter, *Vermächtnis und Herausforderung*, München 1997. S.146-163.
- Gelzer, Matthias, *Caesar. Der Politiker und Staatsmann*, Wiesbaden 1960.
- Gelzer, Matthias, *Cicero, Ein biographischer Versuch*, Wiesbaden 1969.
- Gelzer, Matthias, *Die Nobilität der römischen Republik*, Stuttgart 1983.
- Giancotti, Francesco, Der innere Grundzug von 'De finibus', 1961, in: Hrsg. v. K. Büchner, *Das neue Cicerobild*, S.388-416.
- Gigon, Olof, Die Szenerie des Ciceronischen Hortensius, *Philologus* 106 (1962), S.222-245.
- Gigon, Olof, The Peripatos in Cicero's De finibus, in: Hrsg. v. W. W. Fortenbaugh, and P. Steinmetz, *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, S.159-185.
- Gigon, Olof, Ueberlegungen zum Gehalt und zum Text von Ciceros De finibus, in: Hrsg. v. della Corte, Francesco, *Filologia e forme letterarie II* (1987), Università degli studi di Urbino, S. 235-246.
- Gill, Christopher, Personhood and personality. The four-personae theory in Cicero, De officiis I, *OSAPh* 6 (1988), S.169-199.
- Giusta, Michelangelo, Antioco di Ascalona e Carneade nel libro v del De finibus bonorum et malorum di Cicerone, *Elenchos* 11 (1990), Heft 1., S. 29-49.
- Gnauk, Rudolf, *Die Bedeutung des Marius und Cato maior für Cicero*, Diss. Berlin 1935.
- Gnilka, Christian, Altersklage und Jenseitssehnsucht, *JbAC* 14 (1971), S.5-23.
- Görler, Woldemar, Antiochos von Askalon über die 'Alten' und über die Stoa. Beobachtungen zu Cicero, *Academici posteriores* 1,24-43, in: Hrsg. v. P. Steinmetz, *Palingenesia, Beiträge zur hellenistischen Literature und ihrer Rezeption in Rom* 28 (1990), S.123-139.
- Görler, Woldemar, 'Hauptursachen' bei Chrysipp und Cicero? Philologische Marginalien zu einem vieldiskutierten Gleichnis (De fato 41-44), *RhM* 130 (1987), S.254-274.
- Görler, Woldemar, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*, Heidelberg 1974, S.20-26. (In dieser Arbeit wird nur die Abkürzung genannt: Görler)
- Graeser Andreas, Ein unstoischer Beweisgang in Cicero, De finibus 3,27?, *Hermes* 100 (1972), S.492-495.
- Grilli, Alberto, *Marco Tullio Cicerone, Tuscolane Libro II*, Brescia 1987.
- Grilli, Alberto, Sull'amicizia epicurea nel 'Laelius', *Elenchos* 5 (1984), S.221-224.
- Groebe, P., Die Abfassungszeit des Brutus und der Paradoxa Ciceros, *Hermes* 55 (1920), S.105-107.
- Habicht, Christian, *Cicero der Politiker*, München 1990.
- Haltenhoff, A., *Kritik der akademischen Skepsis. Ein Kommentar zu Cicero, Lucullus 1 - 62*, Frankfurt a. M., u.a. 1998 (Studien zur Klassischen Philologie 113).
- Hamelin, Octave, *Sur le De fato*, Paris 1978.
- Harrison, S. J., Cicero and crurifragium, *CQ* 33 (1983), S.453-455.
- Heilmann, Willibald, *Ethische Reflexion und römische Lebenswirklichkeit in Ciceros Schrift De officiis. Ein literatursoziologischer Versuch*, Wiesbaden 1982 (Palingenesia; 17).
- Heine, Otto, *Ciceronis Tusculanarum Disputationum Libri V, zweites Heft Libri III-V* (Teubner), Stuttgart 1957.

- Helander H., Nouns that express negation. An analysis of some expressions in Cicero's *De finibus*, *Eranos* 77 (1979), S.121-126.
- Heldmann, Konrad, Ciceros Laelius und die Grenzen der Freundschaft, *Hermes* 104 (1976), S.72-103.
- Heusch, H., Zum Proömium von Ciceros Laelius, *RhM* 96 (1953), S.67-77.
- Hübener, Erhard, Ciceros ‚De senectute‘ in gerontologischer Schau, *Altertum* 3 (1957), S.46-52.
- Huby, Pamela M., An Epicurean Augument in Cicero, *De fato* XVII-40, *Phronesis* 15 (1970), S.83-85.
- Huxley, Leonard, *Cicero Cato maior, De senectute*, Oxford 1957.
- Inwood, Brad and Mansfeld, Jaap, hrsg., *Assent and Argument. Studies in Cicero's Academic Books. Proceedings of the 7th Symposium Hellenisticum* (Utrecht, August 21-25, 1995), Leiden, u.a. 1997.
- Johann, Horst-Theodor, *Gerechtigkeit und Nutzen. Studien zur ciceronischen und hellenistischen Naturrechts- und Staatslehre*, Heidelberg 1981.
- Johanson, Carmen and Londey David, Cicero on propositions: *Academica* II. 95, *Mnemosyne* 41 (1988), S.325-332.
- Kammer, Ulrich, *Untersuchungen zu Ciceros Bild von Cato Censoris*, Diss. Frankfurt a. M. 1963.
- Kilb, Gerorg, *Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre Übertragung durch Cicero; im dritten Buch de finibus bonorum et malorum*. Diss. Freiburg 1939.
- Kinsey T. E., Cicero, *De finibus* iii, 75, *Mnemosyne* 42 (1989), S.96.
- Klein, Erika, *Studien zum Problem der "römischen" und "griechischen" Freundschaft*, Freiburg Diss. 1957.
- Kleywegt, Adrianus Jan, Fate, free will, and the text of Cicero, *Mnemosyne* 26 (1973), S.342-349.
- Knoche, Ulrich, Ciceros Dialog über das Alter, in: *Das Altern. Veröffentlichungen der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg*, Göttingen 1966, S.158-175.
- Krömer, Dietfried, Kyros' Unterblichkeitsbeweis bei Xenophon und Cicero, *WJA* 3 (1977), S.93-104.
- Kumaniecki, Kasmir, Ciceros' Paradoxa Stoicorum und die römische Wirklichkeit, *Philologus* 101 (1957), S.114-134.
- Lefèvre, Eckard, Die künstlerische Bedeutung der Platon-Nachfolge in Ciceros Cato 6-9, in: Hrsg. v. H. C. Günther und A. Rengakos, *Beiträge zur antiken Philosophie, Festschrift für Wolfgang Kullmann*, Stuttgart 1997, S.287-295.
- Lefèvre, Eckard, Cicero als skeptischer Akademiker. Eine Einführung in die Schrift *Academici libri*, *Gymnasium Beiheft* 9, S.108-132.
- Leonhardt, Jürgen, *Ciceros Kritik der Philosophenschulen*, München 1999. (In dieser Arbeit wird nur die Abkürzung genannt: Leonhardt)
- Leonhardt, Jürgen, Senat und Volk in Ciceros Reden 'De lege agraria', *ACD* 34-35 (1998-1999), S.279-292.
- Leonhardt, Jürgen, Theorie und Praxis der deliberatio bei Cicero: der Briefwechsel mit Atticus aus dem Jahre 49, *ACD* 31 (1995), S.153-171.
- Lévy, C., La dialectique de Cicéron dans les livres ii et iv du *De finibus*, *REL* 62 (1984), S.111-127.
- Long, A. A., Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action, in: Hrsg. v. A. A. Long, *Problems in Stoicism*, London 1971, S.173-199.
- Luck, Georg, On Cicero *De fato* 5 and related passages, *AJPh* 99 (1978), S.155-158.
- Lueder, Annemarie, *Die philosophische Persönlichkeit des Antiochos von Askalon*, Diss. Göttingen 1940.
- MacKendrick, Paul, *The Philosophical Books of Cicero*, London 1989.
- Manfredini, Mario, Argantonio re di Cadice e le fonti del *Cato maior* ciceroniano, *RFIC* 98 (1970), S.278-291.
- Marshall B. A., Q. Cicero, Hortensius and the Lex Aurelia, *RhM* 118 (1975), S.136-152.
- Marsili, Aldo, *M.Tulli Ciceronis Cato maior De senectute liber, introduzione testo latino e commento*, Pisa 1958.
- Michel, Alain, Cicéron et les Paradoxes Stoïciens, *AAntHung* 16 (1968), S.223-232.
- Michel, Alain, Rhétorique et philosophie dans les Tusculanes, *Revue des Etudes latines* 39

- (1961), S.158-171.
- Michel, Alain, A propos du bonheur. Pensée latine et tradition philosophique, *REL* 56 (1978), S.349-368.
- Michel, Alain, À propos du souverain bien: Cicéron et le dialogue des écoles philosophiques, *Hommages à Marcel Renard (Collection Latomus)* 101 (1969), S.610-621.
- Michel, Alain, Le Caton et le Laelius. Originalité philosophique et expérience personnelle dans deux traités cicéroniens, *VL* 85 (1982), S.12-18.
- Mingay, Jean, Coniunctio inter homines hominum, Cicero, de Finibus V 65 and related passages, in: Hrsg. v. S. M. Stern, Hourani, Albert und Brown, Vivian, *Islamic philosophy and the classical tradition, Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his seventieth birthday*, Oxford 1972, S.261-275.
- Mitchell, Thomas N., *Cicero, the senior statesman*. New Haven, u.a. 1991.
- Molager, Jean, *Cicero, Les paradoxes des stoïciens*, Paris 1971 (Budé).
- Moreschini, Claudio, *M. T. Cicerone. Lucullo*, Torino 1969 (Testi e cretomazie).
- Nauck, C. W., *M.Tulli Ciceronis Laelius. De amicitia*. Berlin 1879.
- Neuhausen, Karl August, Ciceros Vater, der Augur Scävola und der junge Cicero, *WS* 13 (1979), S.76-87.
- Neuhausen, Karl August, Academicus sapiens. Zum Bild des Weisen in der Neuen Akademie, *Mnemosyne* 40 (1987), S.353-390.
- Pacitti, Guerino, Sul significato ultimo del ‚Cato maior‘ di Cicerone, *GIF* 18 (1965), S.236-260.
- Packer, M. N. P., *Cicero's presentation of Epicurean ethics. A study based primarily on De finibus I and II*, New York 1938.
- Paolillo, M., *M. T. Cicerone, De fato, introduzione e commento*, Firenze 1957.
- Patzig, G., Cicero als Philosoph, am Beispiel der Schrift ‚De finibus‘, *Gymnasium* 86 (1979), S.304-322.
- Pesce, Domenico, *L'etica stoica nel terzo libro del de finibus*, Brescia 1977 (Antichità classica e christiana 15).
- Philippson, Robert, Das dritte und vierte Buch der Tusculanen, *Hermes* 67 (1932), S.245-294.
- Philippson, Robert, M. Tullius Cicero, Philosophische Schriften, *RE* 13 / 2 (1939), S.827-1274.
- Plezia, Marian, Les Philosophes ‚Consulaires‘, ‚Politiques‘ et ‚Plebeiens‘ de Ciceron, *Zetesis : Album amicorum; door vrienden en collega's aangebonden aan Prof. Dr. E. de Strycker; gewoon Hoogleraar aan de Universitaire Faculteiten Sint-Ignatius te Antwerpen ter gelegenheid van zijn vijffenzestigste verjaardag*, Antwerpen 1973, S.367-372.
- Pohlenz, Max, *Antikes Führertum. Cicero De officiis u. das Lebensideal des Panaitios*, Amsterdam 1967.
- Pohlenz, Max, *Ciceronis Tusculanarum Disputationum Libri V, erstes Heft: Libri I et II*, Stuttgart 1957 (Teubner).
- Poliseno, Antonio, Dalla spontaneità dell'amicizia al dovere della solidarietà. Attualità del ‚Laelius‘ di Cicerone, *Maia* 40 (1988), S.263-269.
- Powell, Jonathan G. F., *Cicero, Cato maior de senectute*, Cambridge 1988.
- Powell, Jonathan G. F., *Cicero: Laelius, On friendship and The dream of Scipio*, Warminster 1990.
- Pucci, Piero, Politica ed ideologia nel De amicitia, *Maia* 15 (1963), S.342-358.
- Rambaud, M., *Cicéron et l'histoire romaine*, Parigi 1953.
- Reid, J. S., *M. Tulli Ciceronis de finibus bonorum et malorum Libri I,II*, Cambridge 1925.
- Ricken, Werner, Zur Entstehung des Laelius de amicitia, *Gymnasium* 62 (1955), S.360-374.
- Ronnick, Michele V., *Cicero's Paradoxa Stoicorum*, Frankfurt a. M., u.a. 1991 (Studien zur Klassischen Philologie 62).
- Ruch, Michel, A propos de la chronologie et de la genèse des *Academica* et du *De finibus*, *Eos* 19 (1950), S.13-26.
- Ruch, Michel, *Cicéron. Academica Posteriora, livre primus, Secondes Académiques, livre I*, Paris 1970.
- Ruch, Michel, Un exemple du syncrétisme philosophique de cicéron *Academica posteriora* §21, *REL* 48 (1970), S.205-228.
- Shackleton Bailey, D. R., hrsg., *Cicero's Letters to Atticus*, Bd. I-VI, Cambridge 1965-1967.

- Shackleton Bailey, D. R., hrsg., *Cicero: Epistulae ad Familiares, Bd. I-II*, Cambridge 1977.
- Schäublin, Christoph, Kritisches und Exegetisches zu Ciceros 'Lucullus', *MH* 49 (1992), S.41-52.
- Schäublin, Christoph, Kritisches und Exegetisches zu Ciceros 'Lucullus' II, *MH* 50 (1993), S.158-169.
- Sharples, R. W., Causes and necessary conditions in the Topica and De fato, in: Hrsg. v. J. G. F. Powell, *Cicero the Philosopher*, Oxford 1995, S.247-271.
- Sharples, R. W., *Cicero: On fate, Boethius: The consolation of philosophy*, Warminster 1991.
- Steinberger, Josef, *Begriff und Wesen der Freundschaft bei Aristoteles und Cicero*, Erlangen, Diss. 1955.
- Steinmetz, Peter, hrsg., *Beiträge zur hellenistischen Literatur und ihrer Rezeption in Rom*, Stuttgart 1990 (Palingenesia 28).
- Stockton, David L., *Cicero: A Political Biography*, Oxford 1971.
- Stok, F., *Omnes stultos insanire. La politica del paradosso in Cicerone*, Pisa 1981 (Akroamata 2).
- Strasburger, Herman, *Ciceros philosophisches Spätwerk als Aufruf gegen die Herrschaft Caesars*, hrsg. von Strasburger, Gisela, Hildesheim, u.a. 1990. (In dieser Arbeit wird nur die Abkürzung genannt: Strasburger)
- Strasburger, Herman, Der 'Scipionenkreis', *Hermes* 94 (1966), S.60-72.
- Striker, Gisela, Sceptical strategies, in: Hrsg. v. M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes, *Doubt and dogmatism: studies in Hellenistic epistemology*, Oxford 1980, S.54-83.
- Stroux, Johannes, Das Gericht über die Lebensziele (Cicero de fin. II 36ff.), *Philologus* 89 (1934), S.126-132.
- Szekeres, Csilla, Contagio und vis fatalis, einige Bemerkungen zu Ciceros de fato, *ACD* 26 (1990), S.57-61.
- Tischer, Gustav, *M. Tulli Ciceronis, Tusculanarum disputationum, ad M.Brutum libri quinque*, Leipzig 1850.
- Venini, Paola, La vecchiaia nel 'De senectute' di Cicerone, *Athenaeum* 38 (1960), S.98-117.
- Venini, Paola, *M. Tulli Ciceronis Cato maior de senectute*, Firenze 1960.
- Wallach Price, Barbara, Rhetoric and Paradox: Cicero, 'Paradoxa Stoicorum IV', *Hermes* 118 (1990), S.171-183.
- Wassmann, Herbert, *Ciceros Widerstand gegen Caesars Tyrannis: Untersuchungen zur politischen Bedeutung der philosophischen Spätschriften*, Bonn 1996. (In dieser Arbeit wird nur die Abkürzung genannt: Wassmann)
- Wilson J. P., A note on Cicero's De finibus 3.75, *Mnemosyne* XLV (1992), S.364-365.
- Wright, M. R., *Cicero. On Stoic good and evil. De Finibus 3 and Paradoxa Stoicorum*, Wiltshire 1991.
- Zetzel. J. E. G., Cicero and the scipionic circle, *HSPH* 76 (1972), S.173-179.