

Universitätsbibliothek Wuppertal

Die Geschichte des griechischen Skeptizismus

Goedeckemeyer, Albert

Leipzig, 1905

3. Der absolute-probabilistische Skeptizismus

Nutzungsrichtlinien Das dem PDF-Dokument zugrunde liegende Digitalisat kann unter Beachtung des Lizenz-/Rechtehinweises genutzt werden. Informationen zum Lizenz-/Rechtehinweis finden Sie in der Titelaufnahme unter dem untenstehenden URN.

Bei Nutzung des Digitalisats bitten wir um eine vollständige Quellenangabe, inklusive Nennung der Universitätsbibliothek Wuppertal als Quelle sowie einer Angabe des URN.

[urn:nbn:de:hbz:468-1-2714](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:468-1-2714)

erträgliches Verhältnis herausgebildet haben muß.¹ Indessen dauerte dieser friedliche Zustand nur ganz kurze Zeit.² Denn schon Hegesinus' Nachfolger Carneades,³ der später allgemein für den größten Akademiker erklärt wurde,⁴ ließ die Haltung seines Vorgängers unbeachtet und ging über ihn hinaus auf Arcesilaus zurück, um den von diesem begonnenen Streit gegen die Dogmatiker, nur noch auf viel breiterer Basis, zu erneuern.⁵

3. Der absolute-probabilistische Skeptizismus.

a. Carneades 214/3—129/8.

Carneades wurde im Jahre 214/3⁶ in Cyrene⁷ als Sohn des Epicomus oder Philocomus⁸ geboren. Nachdem er nach Athen gekommen war,⁹ trat er in die akademische Schule ein, die damals bereits von Hegesinus geleitet worden zu sein scheint.¹⁰ Daneben ließ er sich von dem Stoiker Diogenes in der Dialektik unterrichten,¹¹ und wandte sich, auch darin der Tradition der akademischen Skepsis folgend, mit ganz besonderem Eifer den naturphilosophischen und ethischen Werken der Stoiker¹² zu, insbesondere den Schriften Chrysipps¹³. Aber wissensdurstig

¹ Num. bei Eus. pr. ev. XIV 8, 1: Καρνεάδης δὲ ἐκδεξάμενος παρ' Ἡγησίου, οὗ χρεῶν φυλάξαι ὅσα ἀκίνητα καὶ ὅσα κεννημένα ἦν, τούτου μὲν ἡμέλει, εἰς δ' Ἀρκεσίλαον, εἴτ' οὖν ἀμείνω εἶτε καὶ φαυλότερα ἦν, ἐπανενεγκὼν διὰ μακροῦ τὴν μάχην ἀνενέαζε.

² Vgl. S. 52.

³ Cic. ac. II, 6, 16; Num. l. c.

⁴ Strabo XVI 838; vgl. Cic. de or. III 36, 147; Plut. de com. not. I 4.

⁵ Num. l. c.

⁶ Nach Apoll. ap. D. L. IV 65. (Über die Quellen des Diog. für Carneades vgl. Vick, quaest. carn. p. 1 ss., der auch die auf Carneades Leben bezüglichen Fragmente gesammelt hat; ib. p. 8ss.), starb er im Jahre 129/8 im Alter von 85 Jahren (vgl. Pseudo-Luc. Macrob. 20; Cic. ac. II 6, 16. Val. Max. VIII 7, 5 ext. und Censor. de die nat. XV 3 sprechen von 90 Jahren. Jedoch ist Ersteres wahrscheinlicher. Vgl. Zeller III a. S. 498₁; Vick l. c. p. 22s.

⁷ Cic. tusc. IV 3, 5; Strabo XVII 3, 22; Plut. qu. conv. VIII, 1, 2, 1; D. L. IV 62; Suidas Καρν.; vgl. Hermiae irris. gent. 15.

⁸ D. L. IV 62; Suidas Καρν.

⁹ Vgl. Philostr. vit. soph. I 4.

¹⁰ Vgl. Cic. ac. II 6, 16: audivit enim Hegesinum.

¹¹ Cic. ac. II 30, 98.

¹² D. L. IV 62; Eus. pr. ev. XIV 7, 15.

¹³ Plut. stoic. rep. X 4; D. L. IV 62.

und arbeitsam wie kein anderer,¹ weshalb er sich auch von den Gastmählern fern gehalten haben soll, zog er auch noch die Systeme² der übrigen gleichzeitigen Schulen, der peripatetischen³ und epicureischen, sowie die Ausführungen der älteren Philosophen⁴ in den Bereich seines Studiums, und verschaffte sich auf diesem Wege zugleich eine eingehende Kenntnis der sämtlichen Disziplinen der Philosophie, vor allem der Ethik.⁵ So ausgerüstet und obendrein mit einer überaus glänzenden Beredtsamkeit begabt⁶ war der anfangs wenig berühmte⁷ Mann am besten dazu geeignet, nach dem vermutlich zwischen 164 und 160 erfolgtem Tode des Hegesinus in die Stelle des Scholarchen einzurücken,⁸ in welcher Eigenschaft er dann an der berühmten Philosophengesandtschaft nach Rom im Jahre 156/5 teilgenommen hat.⁹

Durch ihn wurden nun aber die bisherigen Prinzipien der Akademie in nicht unerheblicher Weise modifiziert.

Dazu trugen wesentlich die Angriffe bei, welche die Stoiker und zwar vor allen Chrysipp,¹⁰ ihnen folgend¹¹ aber auch die Epicureer, insbesondere Colotes¹² — jedoch wird uns auch von dem Peripatetiker Hieronymus Rhodius ein Werk gegen die skeptische Zurückhaltung genannt¹³ — gegen die Grundsätze der

¹ D. L. IV 62; Val. Max. VIII 7 ext. § 5.

² D. L. IV 63.

³ Cic. fin. III 12, 41; tusc. V 41, 120.

⁴ Vgl. Sextus adv. math. VII 159; Cic. de re publ. III 6, 9.

⁵ Cic. ac. I 12, 46; D. L. IV 62, s. S. 67 Anm. 1.

⁶ S. 87.

⁷ Vgl. Plut. de garr. 21, 25.

⁸ Cic. ac. I 12, 46; II 6, 16; Num. ap. Eus. pr. ev. XIV 8, 1; vgl. 7, 15; Galen hist. phil. 3 ap. Diels dox. p. 600, 1; D. L. IV 60; Clem. Alex. 221, 2. — Als Carneades im Jahre 156/5 an der Philosophengesandtschaft nach Rom teilnahm, hat er zweifellos bereits an der Spitze der Akademie gestanden (vgl. Zeller III a. S. 498₁.) Vermutlich aber auch schon im Jahre 159/8, in dem Clitomachus, der sich damals seit vier Jahren in Athen befand, in seine Schule eintrat.

⁹ Ind. herc. col. XXII 21 ff.; vgl. die übrigen Citate bei Vick I. c. cap. 9.

¹⁰ Plut. Stoic. rep. 1, 4 f.: 10, 1; 12; 35, 4; com. not. 36, 1; 44, 1; 47, 12; D. L. VII 198. Aber auch Aristo wird als sein Gegner bezeichnet. D. L. VII 162; IV 40.

¹¹ Vgl. Plut. adv. Col. XXVI 3.

¹² Plut. l. c. XXVI 1 ff.

¹³ Vgl. Hirzel, Unters. III S. 24₁.

arcesilaischen Skepsis erhoben hatten.¹ Sie hatten erklärt, daß die absolute Zurückhaltung der Zustimmung überhaupt nicht menschenmöglich sei, da es im Widerspruch mit der menschlichen Natur stehe, in allen Dingen die Entscheidung dahingestellt sein zu lassen;² sie hatten aber außerdem unter ausdrücklicher Ablehnung der Lösung des Arcesilaus³ den schon von diesem eingehend besprochenen⁴ Einwand erneuert, daß ohne Zustimmung kein Handeln möglich sei,⁵ und ihm noch die weitere, eine scharfe Provocation enthaltende Pointe hinzugefügt, daß man sich ohne Zustimmung nicht einmal darüber äußern könne, ob etwas ein Mensch oder eine Ameise sei,⁶ der skeptische Standpunkt somit jede Lebensführung unmöglich mache.⁷

Denn in diesen Einwänden glaubte Carneades einen nicht unberechtigten Kern zu erkennen. Er glaubte zugeben zu müssen, daß es dem Menschen, der als solcher doch nicht aus Stein gemeißelt oder aus Holz geschnitzt, sondern ein empfindendes und denkendes Wesen sei, in der Tat über die Kraft gehe, in allen Problemen mit seiner Ansicht zurückzuhalten;⁸ er glaubte aber auch zugeben zu müssen, nicht nur, daß zur Lebensführung irgend ein Kriterium nötig sei, was ja auch seine Vorgänger nicht bestritten hatten, sondern selbst dieses, daß dies Kriterium nicht ganz ohne ein Bewußtsein theoretischer Geltung sein dürfe.⁹ Und

¹ Mit Hirzel, *Unters.* III S. 1₁, aber anzunehmen, daß Chrysipp auch gegen die pyrrhonische Skepsis gestritten habe, berechtigen die von ihm aus *Cic.* zitierten Stellen nicht.

² *Cic. ac.* II 33, 107: *primum enim negatis, fieri posse, ut quisquam nulli rei adsentiatur.* Die Berücksichtigung dieses Einwandes von seiten des Carneades folgt aus *Anm.* 8.

³ Chrysipp ap. *Plut. stoic. rep.* 47, 12.

⁴ S. S. 42.

⁵ *Cic. ac.* II 33, 108: *alterum est, quod negatis actionem ullius rei posse in eo esse, qui nullam rem adsensu suo comprobet.* Die Berücksichtigung dieses Einwandes von seiten des Carn. folgt aus *Aug. ac.* III 18, 40.

⁶ *Aug. contra ac.* III 10, 22: *credo secum ipse, ut fit, loquens: „Ergone, ait, Carneades dicturus es nescire te utrum homo sis an formica? Vgl. Num. ap. Eus. pr. ev. XIV 8, 4 (Cic. ac. II 46, 141).*

⁷ Vgl. *Cic. ac.* II 31, 99.

⁸ *Num. ap. Eus. pr. ev. XIV 7, 15; vgl. Cic. ac. II 31, 99 ff.*

⁹ Vgl. *Cic. ac.* II 31, 99: *etenim contra naturam est probabile nihil esse, et sequitur omnis vitae . . . eversio; vgl. ib. 32, 104; Num. ap. Eus. pr. ev. XIV 8, 4; Aug. contra ac. III 18, 40.*

so ließ er sich denn durch diese Erwägungen¹ zu jener Modifizierung der arcesilaischen Position bestimmen, die ihn zum Gründer der als weniger schroff bezeichneten² dritten Akademie hat werden lassen.³

Dabei griff er aber bis auf die Grundthese der arcesilaischen Skepsis zurück, den Satz, daß nichts erkannt werden könne. Und mit vollem Recht. Denn solange diese These die einzige Grundlage der akademischen Lehre bildete, war an eine Milderung der Forderung absoluter Zurückhaltung nicht zu denken. Nur eine Modifikation des Grundes konnte auch zu einer Modifikation der Folge führen.

Nun wäre es aber ein vollkommener Irrtum, wenn man annehmen wollte, daß des Carneades Sinn auch nur im Geringsten auf eine Aufhebung dieser Grundthese gestanden hätte. Im Gegenteil: wir lernen in ihm einen ihrer schärfsten und erfolgreichsten Verteidiger kennen,⁴ der sich, wie es scheint, noch viel eingehender um sie bemüht hat als Arcesilaus, und dem Dogmatismus so wenig wie dieser auch nur irgendwie entgegengekommen ist.

Diese Bemühungen nehmen aber bei ihm sogleich und auch äußerlich die Form eines Kampfes gegen das Kriterium der Wahrheit an, das er über Arcesilaus hinausgehend nicht mehr lediglich in seiner stoischen Gestalt, sondern in jeder Form, die es im Laufe der philosophischen Entwicklung angenommen hatte, bekämpft.⁵ Dabei verfährt er jedoch nicht so, daß er die historischen Auffassungen des Kriteriums der Wahrheit einzeln bespricht, sondern giebt seiner Erörterung von vorn herein einen prinzipiellen Charakter dadurch, daß er die überhaupt möglichen Ausgestaltungen desselben ins Auge faßt und dementsprechend zeigt, daß weder die Sinne noch die aus ihnen auf bloß natürlichem Wege entstandenen allgemeinen Vorstellungen oder⁶ die Gewohnheit, noch

¹ Vgl. die vor. Anm., insbes. Aug. I. c.

² Cic. ac. II 10, 32; vgl. Hirzel, Unters. III S. 212.

³ Vgl. S. E. hyp. I 220; Eus. pr. ev. XIV 7, 15; 4, 16; Aug. ac. III 18, 40; als neue wird sie bezeichnet bei Cic. de or. III, 18, 68; Galen hist. phil. 3 ap. Diels dox. p. 600₁; S. E. I. c. Suidas Καρυ; vgl. auch Vick I. c. cap. 7.

⁴ Vgl. Clit. ap. Cic. II 34, 108.

⁵ S. E. math. VII 159, s. S. 35 Anm. 4.

⁶ Vgl. z. B. Plut. com. not. XI 4.

auch die Vernunft als Kriterium der Wahrheit angesehen werden könne.¹

Zum Nachweis dieser Behauptung, in dem er sich mit besonderer Vorliebe der von seinem Gegner Chrysipp unter der vorübergehenden Einwirkung akademischer Lehren aufgestellten Argumente bediente,² berief er sich nun hinsichtlich der sinnlichen Wahrnehmungen auf den alten Beweisgrund ihrer Relativität. Weil uns die Sinne die Gegenstände je nach der Verschiedenheit der sie begleitenden Umstände bald so, bald anders zeigen, können wir wohl sagen, wie uns die Dinge erscheinen, nicht aber wie sie an sich sind. Denn wenn der Gesichtssinn z. B. einen Turm aus der Nähe viereckig, aus der Ferne dagegen rund, ein Schiff für die an Bord Befindlichen ruhend, für die am Ufer Stehenden bewegt erscheinen läßt, so ist klar, daß er uns nicht immer die Wahrheit sagt, sondern uns oft wie ein schlechter Bote täuscht. Wer aber einmal täuscht, den kann man, wie schon die Epicureer bemerkt haben, überhaupt nicht für glaubwürdig halten.³

Und aus dem gleichen Grunde wird er sich auch gegen die allgemeinen Vorstellungen und die Gewohnheit ausgesprochen haben,⁴ da sich schon sein Vorbild Chrysipp in seinem Werke gegen die Gewohnheit⁵ in erster Linie an die Verschiedenheit der Gebräuche bei verschiedenen Völkern gehalten hatte.⁶

¹ S. E. math. VII 159: καὶ δὴ πρῶτος μὲν αὐτῷ καὶ κοινὸς πρὸς πάντας ἐστὶ λόγος, καθ' ὃν περιστάται ὅτι οὐδέν ἐστιν ἀπλῶς ἀληθείας κριτήριον, οὐ λόγος, οὐκ αἰσθησις, οὐ φαντασία, οὐκ ἄλλο τι τῶν ὄντων· πάντα γὰρ ταῦτα συλλήβδην διαφεύδεται ἡμᾶς; daß zu dem ἄλλο τι auch die Gewohnheit gehört, ergibt Cic. ac. II 27, 87 Schl., und darum ist es berechtigt, die von Cic. ib. 13, 42 als akademisch überlieferte Disposition auch für Carneades in Anspruch zu nehmen.

² D. L. IV 62: εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρυσίππος, οὐκ ἂν ἦν ἐγώ; vgl. Cic. ac. II 27, 87; Plut. stoic. rep. X 4; D. L. VII 184. — Daß Chrysipp schliesslich ein entschiedener Gegner der Akademie war, geht aus Plut. sto. rep. II 5 hervor.

³ Vgl. S. E. math. VII 159; 163; 412 ff., eine Stelle, die ihrem ganzen Tenor nach zu der ib. 402 beginnenden Erörterung der carneadeischen Lehre zu rechnen ist (vgl. Zeller III a S. 502₃); Cic. ac. II 31, 101; 32, 101, ein Paragraph, den man ebenfalls zu der § 99 beginnenden Erörterung der carneadeischen Stellung wird rechnen dürfen, obwohl sich Cicero in dem zweiten Teile dieser Schrift zunächst an Philo hält. Vgl. Hirzel, Untersuch. III S. 279 ff.

⁴ Vgl. S. E. math. VII 159; Cic. ac. II 27, 87; (13, 42); n. d. I 30, 83 f. und dazu S. 67 Anm. 2.

⁵ Vgl. D. L. VII 184.

⁶ Wenigstens dürfte das die Absicht seiner ethnologischen Studien gewesen sein, von denen Cic. tusc. I 45, 108 spricht.

Die Zuverlässigkeit der Vernunft aber nahm er vor allen Dingen durch den Hinweis auf gewisse dialektische Schwierigkeiten in Anspruch, indem er den schon von Arcesilaus in engerem Zusammenhange benutzten Sorites ins Feld führte, und diesem noch den sog. Lügner hinzufügte.¹ Von ihnen ließ aber der Sorites die Unzulänglichkeit der Vernunft daraus erkennen, daß er die Unmöglichkeit zeigte, bei einem sich durch fast unmerkliche Unterschiede aus einer Beschaffenheit in eine andere entwickelnden Objekte oder Zustände mit Sicherheit den Punkt anzugeben, an dem die Umwandlung vor sich geht, z. B. zu sagen, mit welchem Korne aus einer Mehrheit von Körnern ein Haufen, wann aus einem Armen ein Reicher, aus Kurzem Langes, aus Kleinem Großes wird usw.² Der Lügner dagegen, d. h. ein Schluß von folgender Beschaffenheit:

wenn du sagst, daß du lügst, und du sagst die Wahrheit,
so lügst du;
nun sagst du aber, daß du lügst und sagst die Wahrheit,
also lügst du —;³

dieser Lügner ließ sich gegen das Vertrauen auf die Vernunft insofern ausspielen, als er, wenn man auf ihn das logische Grundprinzip anwendet, daß jede Gedankenverbindung entweder wahr oder falsch sein muß, infolge der daraus entstehenden Absurditäten geradezu zur Aufhebung eben dieses Prinzipes, und damit, sofern es das Fundament der Dialektik bildet, der ganzen Dialektik führt. Denn läßt man ihn als wahr gelten, so ergibt sich die absurde Behauptung, daß jemand zugleich die Wahrheit sagt und lügt; erklärt man ihn aber für falsch, so wird damit die ganze syllogistische Kunst wertlos, da sie sich stets und überall in eben dieser Form vollzieht.⁴

Und vielleicht in diesem Zusammenhange hat er nun noch ein weiteres Argument gegen die syllogistische Beweisführung geltend gemacht,⁵ das auf die Erklärung hinausgekommen sein dürfte, daß jeder Beweis zu seiner Geltung selbst wieder eines

¹ Vgl. Cic. ac. II 29, 93; 30, 98.

² Cic. ac. II 29, 92.

³ Cic. ac. II 30, 96; vgl. Zeller IIa S. 265₁.

⁴ Vgl. Cic. ac. II 29, 95 ff.

⁵ Vgl. auch S. 95 Anm. 7.

Beweises bedürfe, dieser wiederum und so fort ins Unendliche.¹

Aber dieser allgemeinen Betrachtung des Kriteriums ließ nun Carneades, der akademischen Tradition getreu, noch eine besondere Erörterung der kataleptischen Vorstellung der Stoiker folgen, zumal er ihr soviel zugestand, daß, wenn überhaupt, nur in ihr das Kriterium der Wahrheit gefunden werden könne, da sie sich auf der einen Seite von allen übrigen Sinneswahrnehmungen durch ein ihr allein eigentümliches Merkmal unterscheiden sollte, und auf der andern Seite den natürlichen Ausgangspunkt auch jedes höheren, vernünftigen Erkenntnisfaktors bildete.² Aber auch

¹ Vgl. S. E. math. VIII 347. Nur gegen dieses Argument (*τὴν τοιαύτην ἔνστασιν*) richtet sich der auf die Existenz von glaubwürdigen speziellen Beweisführungen gegründete Einwand des Epicureers Demetrius Laco, eines jüngeren oder etwas älteren(?) Zeitgenossen des Zeno aus Sidon (vgl. darüber die zusammenfassende Erörterung bei Susemihl a. a. O. S. 711 ff.), auf Grund dessen allein (vgl. Zeller IIIa S. 504₄; Susemihl a. a. O. S. 260 f.) man aus dem bei Sextus Vorhergehenden abnehmen kann, was Carneades-Clitomachus mit einiger Sicherheit zugewiesen werden darf. Ich kann deshalb Zellers Vermutung IIIa S. 504₂, daß das Carneades zuzuweisende Stück bereits mit § 316 beginne, keineswegs für gerechtfertigt halten, um so weniger, als ich weder die Einteilung der *ἀδηλα* (§ 317 ff.) für carneadeisch oder auch überhaupt nur für akademisch zu halten, noch auch gleichgültig darüber hinweggehen vermag, daß Sextus seine Ausführungen verschiedentlich (vgl. 325, 328, 334; vgl. Natorp, Forsch. S. 262) den pyrrhonischen Skeptikern zuschreibt. — Daß ferner Carneades, was alles gar Arcesilaus, auch gegen eine stoische Induktionstheorie gekämpft habe, deren Vorhandensein mir Schmekel durch die von ihm in seinem Werke über die Philosophie der mittleren Stoa S. 341₁ angeführten Zitate, die immer nur vom Kriterium sprechen, keineswegs bewiesen hat, halte ich für irrig. Auch die von Schmekel aus Cicero herbeigezogenen Stellen ac. II 31, 101 und 103 sprechen von der kataleptischen Vorstellung nur als Kriterium, und daß dieses von dem *σημείον* der Induktionstheorie zu unterscheiden ist, lehrt Sextus, der sich mit ihnen in getrennten Erörterungen beschäftigt, zur Genüge (vgl. S. 293 ff. bzw. 302 ff.). Auch daß Carneades selbst eine Induktionstheorie ausgebildet habe, kann ich Schmekel nicht zugeben. Denn die carneadeischen Ausführungen bei Sextus, auf die er sich beruft, behandeln allein die Merkmale, welche die verschiedenen Arten der wahrscheinlichen Vorstellung besitzen, nicht aber den Übergang von einem Bekannten zu einem Unbekannten. Und es ist ein offenkundiges Versehen, wenn Schmekel Carneades den Terminus der *συνδρομὴ τῶν σημείων* zuweist, wo doch Sextus ihn nur den davon ganz verschiedenen einer *συνδρομὴ τῶν φαντασιῶν* benutzen läßt. Dagegen ist es möglich, daß er der epicureischen Induktion widersprochen hat; vgl. S. 88 Anm. 7.

² S. E. math. VII 163 ff.

ihr glaubte er die in Anspruch genommene Bedeutung nicht zu erkennen zu dürfen, und zwar aus demselben Grunde, mit dem ihr schon Arcesilaus entgegengetreten war, dem Hinweis darauf nämlich, daß sie, so trefflich sie auch im übrigen von den Stoikern definiert werde, doch in einem Punkte zu weit gehe, darin nämlich, daß sie sich für eine Vorstellung ausbebe, wie sie von einem Nichtseienden nicht herrühren könnte.¹

Das zu beweisen suchte er aber — darin, wie es scheint, über Arcesilaus hinausgehend — in getrennten Untersuchungen zu zeigen, daß sich die kataleptische Vorstellung weder in dem für sie als charakteristisch angenommene Merkmal der Überzeugungsfähigkeit, noch auch in ihrer ganzen Beschaffenheit von einer akataleptischen unterscheiden lasse.² Und zwar bewies er das erstere durch das Aufweisen dieses Merkmals auch an akaleptischen Vorstellungen. Die Traumbilder der Schlafenden führen ebenso wie die Einbildungen der Geisteskranken, die sicher nicht von einem Seienden herkommen und daher auch nicht kataleptisch sind, zu ganz denselben Gefühlen oder Handlungen wie die von wirklichen Objekten stammenden Vorstellungen. So gerät jemand, der von wilden Tieren verfolgt zu werden bloß träumt, nicht weniger in Furcht, sucht nicht weniger zu fliehen als derjenige, welcher von ihnen wirklich verfolgt wird, so tötete Heracles im Wahnsinn seine eigenen Kinder, die er für die seines Feindes hielt — nur deshalb, weil diese falschen Vorstellungen die gleiche Überzeugungskraft besaßen als die wahren.³ — Für seinen zweiten Einwand dagegen berief er sich zunächst auf die Unmöglichkeit, zwei äußerlich ganz gleiche Objekte, wie z. B. Eier oder Zwillinge, von einander zu unterscheiden, was zur Folge habe, daß man beim Erblicken des einen das andere zu sehen überzeugt sein könne, m. a. W., daß man eine akataleptische Vorstellung für eine kataleptische zu halten imstande sei.⁴ Weiterhin führte er dafür aber auch einige Fangschlüsse ins Feld, wie den Verhüllten,⁵ und mit be-

¹ S. E. math. VII 164, 402, 408; vgl. Cic. ac. II 11, 33.

² S. E. math. VII 408: ἀλλὰ γὰρ αὐτὴ μὲν ἢ ἀπαρῶν τῶν τε καταληπτικῶν καὶ τῶν ἀκαταλήπτων φαντασιῶν κατὰ τὸ ἐναργὲς καὶ ἔντονον ἰδίωμα παρίσταται· οὐδὲν δὲ ἤτιον δείκνυται τοῖς ἀπὸ τῆς ἀκαδημίας (= Carn. vgl. ib. 402) καὶ ἢ κατὰ χαρακτῆρα καὶ ἢ κατὰ τύπον.

³ S. E. math. VII 403 ff.

⁴ S. E. I. c. VII 409 f.; eine Modifikation bei Num. ap. Eus. pr. ev. XIV 8, 8.

⁵ S. E. I. c. 410.

sonderer Vorliebe den schon von Arcesilaus im gleichen Zusammenhange angewandten¹ Sorites.² —

Durch diese weit ausholende Erörterung des Kriteriums der Wahrheit, die nicht nur zur Ablehnung dieses Kriteriums selbst gelangt war, sondern in ihren Angriffen auf die Vernunft die Haltlosigkeit sogar der ganzen Dialektik als der Kunst des Beweisens gezeigt hatte, die Carneades wegen des oben erwähnten Widerspruchs, in den sie mit ihren eigenen Grundsätzen gerät, mit der ihr eigenes Gewebe auftrennenden Penelope, oder wegen der Unvereinbarkeit ihres Anspruchs auf eine alles umfassende Wissenschaft und der Selbstvernichtung, der sie bei strenger Verfolgung ihrer eigenen Behauptungen anheimfällt, mit dem seine eigenen Arme verzehrenden Polypen zu vergleichen liebte³ — durch diese Erörterung hatte nun auch er sich durchaus auf den Boden der fundamentalen These der Skepsis gestellt. Und wie bei Arcesilaus treten uns daher auch bei ihm jene Erklärungen entgegen, daß das Wahre oder Wirkliche,⁴ dessen Existenz zu leugnen auch ihm nicht in den Sinn kam,⁵ ja nicht einmal die „evidentesten“ mathematischen Sätze mit Sicherheit erkannt werden könnten,⁶ daß vielmehr alles in tiefes Dunkel gehüllt sei, das wohl die Augen eines Gottes, nicht aber die schwachen Kräfte des Menschen zu durchdringen vermöchten,⁷ und daß auch für diese These selbst, wie er besonders dem Einwurfe Antipaters gegenüber, daß jemand, der die Erkennbarkeit der Dinge leugne, wenigstens diese Behauptung als erkannt bezeichnen müsse, mit

¹ Vgl. S. 36.

² S. E. I. c. 416ff. Daß diese Stelle auf die gleiche Quelle zurückgeht wie § 402ff., d. h. in letzter Linie auf Carneades, ist wohl nicht zu bezweifeln (vgl. Natorp, Forsch. S. 261, 296). Vgl. Cic. ac. II 29, 93; Aug. ac. II 5, 12.

³ Stob. flor. 82, 13; vgl. (Plut. com. not. II 4); Cic. ac. II 29, 95.

⁴ Vgl. S. E. I. c. 168.

⁵ Num. ap. Eus. pr. ev. XIV 8, 6.

⁶ Num. ap. Eus. pr. ev. XIV 8, 6: οὐδέτερον εἶπε βεβαίως καταλαμβάνεσθαι; vgl. Cic. ac. II 48, 148; S. E. hyp. I 3; 226; Eus. pr. ev. XIV 7, 15; Hermiae irris. gent. 15; Max. Tyr. diss. 35, 7 Schl.; — Galen I 45 K: ὁ γοῦν Κ. οὐδὲ τοῦτο τὸ πάντων ἐνεργέστατον συγχωρεῖ πιστεύειν, ὅτι τὰ τῷ αὐτῷ ἴσα μεγέθη καὶ ἀλλήλοις ἴσα γίνεται.

⁷ Epiph. adv. haer. III 30; vgl. Aug. ac. III 10, 22; II 5, 12; Arnob. adv. nat. II 9.

allem Nachdruck betonte, keine Ausnahme zugestanden werden könne.¹

Aber trotz alledem strebte Carneades aus den schon oben² genannten Gründen nach einer Milderung der akademischen Stellungnahme. Und diese gewann er durch Beachtung des Umstandes, daß jede Vorstellung als das Ergebnis des Vorgestellten in dem Vorstellenden eine doppelte Betrachtung zuläßt, die eine, sofern sie in Beziehung steht zum Objekt, und die andere, sofern sie in Beziehung steht zum Subjekt. Denn von hier aus schien sich eine doppelte Einteilung der Vorstellungen zu ergeben: in ihrem Verhältnis zum Objekt ließen sie sich teilen in wahre und falsche, oder begreifende und nichtbegrreifende, in ihrem Verhältnis zum Subjekt dagegen in solche, die, wie er sich, ohne jedoch an dem Worte zu kleben,³ ausdrückte, wahrscheinlich und solche, die unwahrscheinlich sind.⁴ Und von hieraus erklärte er nun, daß es

¹ Cic. ac. II 9, 28; vgl. ib. 34, 109; daraus folgt zugleich, daß Sextus hyp. I 226 mit seinem der carneadeischen Skepsis (vgl. ib. 3) gemachten Vorwurf: διαβεβαιούνται γὰρ περὶ τούτου (sc. πάντα εἶναι ἀκατάληπτα) Unrecht hat.

² S. 53.

³ Vgl. Aug. ac. II 11, 26; 12, 27.

⁴ S. E. math. VII 167 ff.: ἡ τοίνυν φαντασία τινὸς φαντασία ἐστίν, ὅλον τοῦ τε ἀφ' οὗ γίνεται καὶ τοῦ ἐν ᾧ γίνεται . . . τοιαύτη δὲ οὖσα δύο ἂν ἔχοι σχέσεις, μίαν μὲν ὡς πρὸς τὸ φανταστόν, δευτέραν δὲ ὡς πρὸς τὸν φαντασιούμενον. κτλ.; vgl. Cic. ac. II 31, 99; 32, 103; Num. ap. Eus. pr. ev. XIV 8, 13; S. E. I. c. 174; hyp. I 227; math. VII 401. — Hieraus ergibt sich auch, in welchem Sinne Carneades den Begriff des ἐναργῆς oder perspicuum allein benutzt haben kann, wenn er ihn überhaupt benutzt hat. Aber eben dieses ist zweifelhaft, und von Hirzels Argumenten (Unters. III S. 205 ff.) hat nur die Berufung auf Cic. ac. II 11.34: simili in errore versantur, cum convicio veritatis coacti perspicua a perceptis volunt distinguere . . . (vgl. die offenbar auf dieselbe Quelle zurückgehende Stelle bei Phot. bibl. 170a 38) einen Wert. Denn diese Stelle befindet sich in des Antiochus Kritik der carneadeischen Skepsis, wie sie auch von Philo anfangs (vgl. S. 103) übernommen war, und da Philo in seiner Erwiderung auch sie bereits berücksichtigt (Cic. ac. II 32, 102 f.), so muß sich das perspicuum schon vor seiner Neuerung in der Akademie befunden haben. Beachtet man aber, daß der fragliche Terminus von Carneades sonst nirgends überliefert wird, daß er selbst in der Aufzählung der verschiedenen carneadeischen Bezeichnungen des Wahrscheinlichen bei Sextus math. VII 169 fehlt; beachtet man ferner, daß Carneades selbst in seinen grundlegenden Erörterungen den Terminus im dogmatischen Sinne versteht und verwirft (Cic. ac. II 31, 99), daß auch Philo erklärt (Cic. ac. II 33, 105): sic igitur inducto et constituto probabili . . . vides profecto . . . iacere iam illud tuum perspicuitatis patrocinium, so wird man höchstens

zwar zutreffe, daß keine Wahrnehmung begreifend sei, nicht aber auch, daß alle unwahrscheinlich, oder, wie er auch wohl sagte, unsicher seien,¹ und daß daher die akademische Kritik unserer Erkenntnis vollkommen Recht habe, wenn sie sich gegen den kataleptischen Charakter der Wahrnehmungen richte, nicht aber auch dann, wenn sie ihre Wahrscheinlichkeit beanstande. Denn dagegen lasse sich nichts sagen, da viele unserer Vorstellungen, trotzdem sie nicht begreifend seien, doch die Eigentümlichkeit besäßen, auf uns den Eindruck des Wahrscheinlichen zu machen,² d. h. den Eindruck, einem Wirklichen zu entsprechen.³

Mit dieser Modifizierung der arcesilaischen These, mit der ihre, wie es scheint, erst von Carneades aufgebrachte Formulierung, daß nichts mit Sicherheit begriffen werden könne,⁴ wohl nicht ausser Verbindung steht, war nun auch diejenige Milderung der Epoche gewonnen, welche unserem Philosophen bei dieser ganzen Überlegung als das zu erreichende Ziel vorgeschwebt hatte. Denn jetzt war es nicht mehr nötig, die Forderung der Zurückhaltung schlechthin aufzustellen,⁵ vielmehr genügte es, sie gegenüber denjenigen Vorstellungen aufrecht zu erhalten, welche sich als begreifende gaben, während die Zustimmung⁶ zu gewissen

— wenn man nicht Schlimmeres vermuten will — einen gelegentlichen und von Antiochus ganz unnötig aufgebauchten Gebrauch dieses Terminus in der akademischen Skepsis zugeben können. Und das wird dadurch bestätigt, daß Philo in seiner Beantwortung der erwähnten Stelle wohl auf den Gedanken eingeht, die Erwähnung des Terminus selbst aber gänzlich ignoriert, und daß ihm auch Cicero an einer Stelle, wo man ihn, wenn er ein wichtiger Bestandteil der akademischen Terminologie gewesen wäre, geradezu erwarten müßte, umgeht (ac. II 20, 66): *Visa enim ista cum acriter mentem sensumve pepulerunt* (vgl. ib. 11, 34), *accipio*.

¹ Eus. pr. ev. 7, 15: *διαφορὰν δὲ εἶναι ἀδήλου καὶ ἀκαταλήπτου καὶ πάντα μὲν εἶναι ἀκατάληπτα, οὐ πάντα δὲ ἀδηλα*; vgl. den Terminus *incerta* bei Cic. ac. II 20, 32 und dazu ib. 17, 54: *ea dico incerta, quae ἀδηλα Graeci*.

² Carn. bei Cic. ac. II 31, 99.

³ Daß dieses der Sinn des Wahrscheinlichen ist, stellen die S. 62 Anm. 2 gegebenen Zitate völlig sicher. Dadurch wird auch Richters Zweifel an dieser Bedeutung a. a. O. S. 113 hinfällig.

⁴ S. S. 59 Anm. 6.

⁵ Daher bei Cic. ac. II 18, 59: *ἐποχή*, . . . in qua melius sibi constitit Arcesilaus si vera sunt, quae de Carneade nonnulli existimant; vgl. ib. 48, 148; Eus. pr. ev. XIV 7, 15.

⁶ Cic. ac. II 21, 67; vgl. S. E. hyp. I 228; 230; math VII 188.

Vorstellungen, oder, wie sich Carneades auch ausdrückte, ihre lebhaftere Billigung¹ als wahrscheinlicher beziehungsweise unwahrscheinlicher ohne Bedenken gestattet werden konnte. Und darauf gestützt erklärte Carneades nunmehr das Wahrscheinliche für das Kriterium und zugleich auch für das Ziel nicht nur derjenigen Betrachtungen, welche sich unmittelbar auf die Lebenspraxis bezogen und die Arcesilaus noch allein im Auge gehabt hatte, sondern auch derer, die es mit wissenschaftlichen Fragen zu tun hatten,² und glaubte dem akademischen Weisen hiermit nicht nur die Möglichkeit des von ihm also viel weiter als von Arcesilaus gefaßten Lebens gerettet, sondern auch die Erreichung der Glückseligkeit, in der auch er das wiederum nicht näher bestimmte letzte Ziel menschlichen Strebens erkannte, gesichert zu haben.³

Innerhalb dieses Wahrscheinlichen unterschied er aber noch verschiedene Grade. Und von ihnen sprach er dem schwächsten von vornherein jede Bedeutung ab. Eine Wahrnehmung, die zwar wahrscheinlich ist, aber aus irgend einem Grunde, sei es nun die Winzigkeit des Objekts, sei es dessen Entfernung oder die Schwäche des Sinnesorganes, zu wenig deutlich, kann uns s. E. überhaupt nicht zur Zustimmung bewegen.⁴ Das vermag erst die Vorstellung, die sich außer durch ihre Wahrscheinlichkeit noch durch die Lebhaftigkeit dieses Eindrucks hervortut, die — übrigens eine Menge von Abstufungen zulassende — glaubwürdige Vor-

¹ S. E. hyp. I 230: *μετά προσκλίσεως σφοδρᾶς παιθεῖσθαι*; vgl. id. math. VII 171; Cic. ac. II 31, 99: *probare*; Aug. ac. II 5, 12.

² Cic. ac. II 10, 32: *Volunt enim (d. h. die Vertreter der neueren Akademie von Carneades an) . . . probabile aliquid esse et quasi veri simile, eaque se uti regula et in agenda vita et in quaerendo ac disserendo*; vgl. Clitom. ib. 32, 104 und dazu S. E. math. VII 175; Num. ap. Eus. pr. ev. XIV 8, 6; S. E. hyp. I 226 f.; math. 435 ff.; 401; ferner Eus. l. c. 7, 15; vgl. Num. ap. Eus. l. c. 8, 6 f.; Cic. tusc. V 4, 11; ac. II 11, 36; ungenauer ib. 18, 60; Beispiele der Anwendung des Wahrscheinlichen in wissenschaftlichen Erörterungen bietet Cic. nach Carneades (vgl. darüber S. 67 Anm. 2f.) n. d. I 44, 121; III 18, 47; fr. 2; div. II 12, 28; 17, 41; auch ac. II 45, 139; de fato 11, 23; 14, 31; Plut. fr. XXXV 95, 3, 3; Aug. ac. III 10, 23. Daraus geht zur Genüge hervor, daß das Wahrscheinliche für Carneades nicht mehr, wie Hirzel, Unters. III S. 292 f. und Brochard l. c. p. 133 meinen, lediglich praktische Bedeutung besass.

³ S. E. math. VII 166; vgl. ib. 184; Cic. ac. II 31, 99; Aug. ac. II 5, 12; III 18, 40.

⁴ S. E. math. VII 172.

stellung;¹ höher noch als sie² steht aber diejenige, welche nicht bloß fürs ich wahrscheinlich ist, sondern zugleich mit den auch sonst mit ihr verbundenen und daher an ihr gewohnten und ebenfalls wahrscheinlichen Begleitvorstellungen verknüpft ist, die — wiederum mannigfach abgestufte — glaubwürdige und jedes verdächtigen Merkmals entbehrende Vorstellung,³ und am höchsten endlich⁴ diejenige, bei der außerdem noch festgestellt ist, daß sich die subjektiven und objektiven Bedingungen, die bei ihrem Zustandekommen mitwirkten, in angemessenem Zustande befanden, der Wahrnehmende also seine geistigen Kräfte besaß, das Sinnesorgan gesund und stark genug war, das Objekt nicht zu klein, das Medium, z. B. die Luft, durchsichtig, die Entfernung nicht zu groß, der Zwischenraum ohne Hindernisse und die Zeit der Wahrnehmung nicht zu kurz — m. a. W. die glaubwürdige, jedes verdächtigen Merkmals entbehrende und obendrein in jeder ihrer Bedingungen sorgfältig geprüfte Vorstellung,⁵ in der er zugleich die vollkommenste sah, die überhaupt denkbar sein sollte.⁶ Wenn aber auch Carneades in den auf diese Weise genauer bestimmten Vorstellungen den Gegenstand unserer Zustimmung oder Billigung sah, und sich, sofern sie als Kriterien des praktischen Lebens in Betracht kamen,⁷ sogar eingehend darüber aussprach,

¹ S. E. ib. 166; 173f.; 184: *φαντασία πιθανή*; Cic. ac. II 11, 33: visio probabilis.

² Vgl. auch S. E. hyp. I 229.

³ S. E. math. VII 176ff.: *φαντ. πιθαν. ἅμα καὶ ἀπερίσπαστος* (ib. 166; 181; 184; hyp. I 228 heißt sie seltsamer Weise *φαντ. πιθαν. καὶ περιωδευμένη*; auch stimmen die Beispiele an beiden Stellen nicht überein; vgl. Hirzel a. a. O. S. 176 Anm.); vgl. z. B. ib. 179: *ὁ Ἀκαδημαϊκὸς τῇ συνδρομῇ τῶν φαντασιῶν ποιεῖται τὴν κρίσιν τῆς ἀληθείας, μηδεμιᾶς τε τῶν ἐν τῇ συνδρομῇ φαντασιῶν περισπώσης αὐτὸν ὡς ψευδοῦς λέγει ἀληθῆς εἶναι τὸ προσπίπτον.* — Daß Carneades die Übereinstimmung dieses Verfahrens mit der diagnostischen Methode „gewisser“, d. h. der empirischen Ärzte nicht verkannte, hat bereits Philippson: de Philodemi libro, qui est *περὶ σημείων* p. 57 bemerkt.

⁴ Vgl. auch S. E. hyp. I 229.

⁵ S. E. math. VII 166; 181ff.: *φαντ. πιθαν. ἅμα καὶ ἀπερ. καὶ περιωδευμένη*; Cic. ac. II 11, 33: visio probabilis et quae non impediatur; vgl. ib. 31, 99.

⁶ S. E. l. c. 181: *τελειοτάτη*.

⁷ Daß sie nicht nur diese Bedeutung, die bei S. E. math. VII 166ff. entschieden allein, oder angesichts des § 175 doch fast allein ins Auge gefaßt ist, haben, ergibt sich aus dem S. 62 Gesagten und wird auch für die höheren Formen durch Cic. ac. II 11, 36 bestätigt.

in welchen Fällen man die eine oder die andere zu benutzen habe, wobei er vor allem auf die Wichtigkeit des Falles und die jeweils zur Verfügung stehende Zeit hinwies,¹ und wenn er weiterhin auch der Überzeugung war, daß sie, insbesondere die beste von ihnen, in den meisten Fällen die Wahrheit selbst erreichten oder ihr doch äußerst nahe kämen,² so machte er doch zugleich mit allem Nachdruck darauf aufmerksam, daß jene Zustimmung nur dann als eine erlaubte und dem Weisen angemessene betrachtet werden könne, wenn er sich bewußt bleibe, daß dem Gebilligten nur die Bedeutung eines Wahrscheinlichen zukomme;³ und selbst für den vollkommensten der genannten Wahrscheinlichkeitsgrade wollte er keine Ausnahme gestatten, sondern hielt daran fest, daß man sich auch bei ihm die Möglichkeit des Irrtums gegenwärtig halten müsse.⁴ Und darum betonte er auch, daß keine Entscheidung des skeptischen Weisen als ein Wissen, sondern jede nur als ein Meinen angesehen werden dürfe.⁵ Unter diesen Umständen konnte er dann aber auch nicht mehr an der Unvereinbarkeit des Meinens mit dem Charakter des Weisen festhalten, sondern mußte sich, wenn auch, wie es scheint, nicht gerade gern, dazu verstehen, es ihm in dem oben angegebenen Sinne einzuräumen.⁶

War nun aber durch diese Überlegungen die volle Möglichkeit, auch auf akademischem Boden wissenschaftliche Thesen, wenn auch nur in der Form von Wahrscheinlichkeitsurteilen, aufzustellen, nachgewiesen,⁷ so hat Carneades selbst von dieser ganzen Wahrscheinlichkeitslehre doch nur auf praktischem Boden An-

¹ S. E. I. c. 184 ff.

² Vgl. Cic. ac. II 11, 36.

³ Carn. ap. Cic. ac. II 31, 99; vgl. Aug. ac. II 5, 12.

⁴ Cic. ac. II, 36; vgl. S. E. I. c. 175.

⁵ Cic. ac. II 48, 148.

⁶ Catulus ap. Cic. ac. II 48, 148; vgl. ib. 18, 59; 21, 67; dasselbe berichten von ihm Philo und Metrodor, den Cic. selbst für einen guten Kenner des Carneades erklärt (ac. II 6, 16), ap. Cic. I. c. 24, 78; dagegen ist Clitomachus und ihm folgend auch Cicero der Ansicht, daß das *opinari magis ab eo disputatum quam probatum sei*; und bei Cicero I. c. 35, 112 heißt es: . . . *sapientem interdum opinari non repugnarem, praesertim ne Carneade quidem huic loco valde repugnante*; vgl. Hirzel, Unters. III 171 ff.

⁷ Daß sich Carneades dessen auch völlig bewußt war, zeigt (bei Cic. ac. II 45, 139) seine Stellung zu der Ansicht Calliphons über das höchste Gut, die er *ita studioso defensitabat, ut eam probare etiam videretur*.

wendung gemacht. Daß es angesichts der oder der Umstände alle Wahrscheinlichkeit für sich hat, daß jener Mann Socrates ist, daß bei ruhigem Wetter eine Fahrt auf einem guten Schiffe und mit einem tüchtigen Kapitän ihr Ziel eher erreicht als verfehlt, das auszusprechen, nahm er nicht den geringsten Anstand;¹⁾ in wissenschaftlichen Fragen aber hielt er mit aller Strenge an der entschiedenen Zurückhaltung seiner Vorgänger, insbesondere des Arcesilaus, fest²⁾ und beschränkte sich wie diese ganz und gar auf den Widerspruch gegen den Dogmatismus.

Aber auch dieses nicht ohne eine wesentliche Änderung, die wohl nicht zuletzt seiner vortrefflichen dialektischen Schulung³⁾ durch den Stoiker Diogenes zuzuschreiben ist. Hatte sich nämlich Arcesilaus in seiner Ablehnung des Dogmatismus ganz, oder wenigstens fast ganz allein gegen die Dogmen der Stoa gewandt, so faßt Carneades die akademische Stellungnahme weit allgemeiner und systematischer. Ihm genügt es nicht, eine Lösung eines Problems zu beanstanden, und sei das auch diejenige, welche von der hochangesehenen Schule der Stoiker vertreten wurde, er will vielmehr alle überhaupt möglichen Antworten auf ein philosophisches Problem in Anspruch nehmen und hält sich zu dem Ende nicht nur an die bereits vorliegenden Lösungen, sondern verbindet den historischen mit dem systematischen Gesichtspunkt, und sieht sich daher bald dazu genötigt, die vorhandenen Thesen durch solche zu ergänzen, die noch keine Vertretung gefunden hatten, sich aber ebenfalls als möglich erwiesen,⁴⁾ bald dazu, sie auf eine geringere Anzahl zu reduzieren, wenn sich herausstellte, daß sie, wie z. B. die stoische und peripatetische Güterlehre, nur äusser-

¹⁾ Vgl. S. E. math. VII 178 u. ö.; Cic. ac. II 31, 100.

²⁾ Vgl. Aug. ac. III 8, 17: quaeratur de Carneade quid sentiat. Dubitare se dicet; vgl. ib. 10, 22f.; II 5, 11; Cic. ac. II 45, 139; 34, 108; Num. ap. Eus. pr. ev. XIV 8, 3. Diese Auffassung wird bestätigt sowohl durch die erheblich stärkere Betonung des Wahrscheinlichen als Kriteriums des Handelns (z. B. bei S. E. math. VII 166 ff.; Aug. ac. III 18, 40; vgl. auch Cic. ac. II 31, 99; Num. ap. Eus. pr. ev. XIV 8, 4), als auch durch das Fehlen jeder positiven wissenschaftlichen Entscheidung. Vgl. dazu Hirzel, Untersuchungen III S. 181—187.

³⁾ Vgl. Cic. de fin. III 12, 41.

⁴⁾ Cic. fin. V 6, 16: Carneadia nobis adhibenda divisio est ille igitur vidit, non modo quot fuissent adhuc philosophorum de summo bono, sed quot omnino esse possent sententiae.

liche Unterschiede aufwiesen.¹ Carneades rückt also, wie sich bereits bei seiner Besprechung des Kriteriums der Wahrheit erkennen ließ, in seinen antidogmatischen Erörterungen nicht so sehr die einzelne Ansicht, als vielmehr das Problem in den Vordergrund. Ihm kommt es weniger darauf an, zu zeigen, daß die Ansicht dieser oder jener Schule — nicht falsch, sondern, wie er, darin durchaus eins mit Arcesilaus, ausführt — zweifelhaft ist,² er legt vielmehr das Hauptgewicht auf den Nachweis, daß das ganze Problem im höchsten Grade schwierig und dunkel ist.³ Wenn aber trotzdem auch bei ihm die Bestreitung der Dogmen der Stoiker, Zenos sowohl⁴ als vor allen Chrysipps⁵ und Antipaters,⁶ entschieden die erste Stelle einnimmt,⁷ so haben wir das neben der Wirkung der akademischen Tradition vor allem dem Umstande zuzuschreiben, daß die stoische Schule die schärfste Gegnerin der akademischen Skepsis war.⁸

Eben deshalb dürfen wir aber annehmen, daß sich die carneadeische Erörterung auch auf so ziemlich alle materialen

¹ Cic. fin. III 12, 41; vgl. tusc. V 41, 120. Mit Recht betont Hirzel *Untersuch.* III S. 276₁, daß Carneades in diesem methodischen Vorgehen Chrysipp folgt.

² Cic. n. d. III 17, 44; vgl. r. p. III 7, 11; Num. ap. Eus. pr. ev. XIV 8, 7.

³ Cotta ap. Cic. n. d. III 39, 93: haec fere dicere habeo de natura deorum, non ut eam tollerem, sed ut intellegeretis, quam esset obscura et quam difficilis explicatus haberet; (daß man für Cic. n. d. III die Quelle im wesentlichen in einer Schrift des Clitomachus zu suchen hat, ist allgemein anerkannt (vgl. Hirzel, *Unters.* I S. 243f.; Zeller III a. S. 505₃; Diels *dox.* p. 121₂; Brochard l. c. p. 139₁; 140₂; Reinhardt in *Breslauer philol. Abh.* 1888 S. 56ff.; Susemihl a. a. O. S. 129; Vick im *Hermes* Bd. 37 S. 232ff.), daß aber Clitomachus auf Carneades fußt, ergibt S. 93 Anm. 7); vgl. Cic. de re publ. III 7, 11; de fato fr. 1; Num. ap. Eus. pr. ev. XIV 8, 6; Plin. *hist. nat.* VII 112.

⁴ Gell. XVII 15, 1.

⁵ Ind. herc. col. XXII 10; Cic. tusc. III 25, 59; D. L. VII 182; Aug. ac. III 17, 39.

⁶ Cic. ac. fr. 1; vgl. (fin. III 17, 57); Plut. com. not. XXVII 15; de garr. 23; Num. ap. Eus. pr. ev. XIV 8, 11.

⁷ Cic. tusc. V 29, 83; vgl. ib. III 25, 59f.; IV 24, 53; V 30, 84; ac. II 42, 131; fin. II 13, 42; III 17, 57; n. d. II 65, 162; div. II 72, 150; Plut. de garr. 23; Eus. pr. ev. XIV 7, 15. Dagegen ist Aug. ac. III 17, 39, wo er ihn im Gegensatz zu Arcesilaus (!) sich auf die Stoiker beschränken läßt, durchaus im Irrtum.

⁸ Vgl. Plut. com. not. I 2.

Probleme erstreckt hat, die damals in den Schulen und vor allem in der Stoa aufgeworfen und beantwortet wurden.¹ Und von einem nicht unerheblichen Bruchteil wird es uns auch direkt bezeugt. So wissen wir, daß er in der Naturphilosophie das Problem von der Existenz und dem Wesen der Götter mitsamt den dazu gehörigen Fragen nach ihrem Verhältnis zur Welt und den Menschen aufs Eingehendste besprochen hat;² wissen, daß er sich mit ähnlicher Sorgfalt über den Fatalismus³ und die Divination⁴

¹ Vgl. S. 67 Anm. 6; auch Cic. ac. I 12, 46: Carn. autem nullius philosophiae partis ignarus . . . ; D. L. IV 62 sagt nur, daß er gewesen sei ἐν μὲν τοῖς φυσικοῖς ἤτιον φερόμενος, ἐν δὲ τοῖς ἠθικοῖς μᾶλλον.

² Vgl. Cic. n. d. I 2, 4; 21—44; 123 Anfang; III 5, 13 ff.; Plut. Fragm. XXXIV 95, 3, 3; S. E. math. IX 182 ff. Daß außer Cic. n. d. III, s. S. 66 Anm. 3, auch n. d. I 21 ff. auf Clitomachus zurückgeht, ist ebenfalls zuzugestehen (vgl. Hirzel, Unters. I S. 32 ff., Zeller IIIa S. 505₃; Diels dox. 121₂; 58₁; Reinhardt a. a. O. S. 24 ff. Anders jedoch nach Teuffel, Schwencke und Schmekel Susemihl a. a. O. I S. 129; 131; II S. 710; der sich jedoch mit Schmekel a. a. O. S. 99 auf § 123 nicht berufen kann, da diesen niemand auf Carneades zurückführen will. Jedoch herrscht über die Grenzen der Benutzung des Clitomachus von seiten Ciceros Streit; während nämlich Hirzel das ganze Ende des Buches auf Clitomachus zurückführt, beschränkt Reinhardt diesen Teil auf die §§ 57—102. Indessen reicht Reinhardts Begründung dieser Einschränkung nicht aus, wie ihn bereits Klotz: Ciceros philos. Schriften Bd. I S. 559₁₃₅ hätte lehren können; vgl. auch Vick, Hermes Bd. 37 S. 229₃. — Dann aber ergibt sich auf Grund einiger wichtigen Unterschiede zwischen Cicero und Sextus math. IX 13 ff. (vgl. Reinhardt a. a. O. S. 31; Hirzel a. a. O. S. 39 f.), daß nicht auch Sextus' Erörterung ganz auf Clitomachus fußen kann, was überdies dadurch nahegelegt wird, daß in diesem Abschnitte Carneades und Clitomachus von Sextus ausdrücklich in dem Zusammenhange aufgezählt werden, der von den Gottesleugnern handelt, nämlich § 140 und § 182 und 190, sodaß höchstens der Abschnitt von § 137 an auf Clitomachus beruht (vgl. Vick, Hermes Bd. 37 S. 230 f.) aber wohl (trotz Zeller IIIa S. 510₄) mit Ausnahme der Dilemmen, zum mindesten aber des dilemmatischen Verfahrens, das in der akademischen Skepsis niemals in prinzipieller Weise zu einem Teil der Methode gemacht, ja kaum hie und da (vgl. z. B. einen Ansatz bei Cic. n. d. III 14, 34; div. II 10, 25) benutzt worden ist. — Vgl. übrigens auch Susemihl a. a. O. II S. 710.

³ Cic. de fato 11, 23; 14, 31 f. — Auch dieses Werk Ciceros dürfte nach den treffenden Bemerkungen Schmekels a. a. O. S. 165 ff. in seinen Grundzügen auf Carneades-Clitomachus zurückgehen, eine Ansicht, die auch Brochard l. c. p. 151₂ teilt. Ich füge den Belegen Schmekels noch hinzu einerseits die Übereinstimmung von de fato 3, 5 nicht nur mit div. II 14, 33, sondern auch mit n. d. III 11, 28, sowie von de fato 9, 19; 11, 23 und n. d. I 25, 69 f.; ferner de fato 14, 32 f. und div. II 7, 18; andererseits

geäußert und auch das Problem der Einheit oder Vielheit der Welt ins Auge gefaßt hat.¹ So ist uns ferner bekannt, daß er in der Ethik, die ihm obendrein noch lebhafter interessiert zu haben scheint als die Physik,² die Frage nach dem höchsten Gut,³ insbesondere das Problem, ob die Tugend zur Glückseligkeit ausreiche,⁴ und die nach den Gütern und Übeln überhaupt⁵ sorgfältig in Erwägung gezogen hat, wobei er sich unter anderem auch über den Wert des guten Rufes,⁶ über den Kummer und dessen Heilmittel,⁷ den Schmerz und den Tod⁸, sowie über den Verlust des Vaterlandes⁹ aussprach, daß er ferner auch die Frage nach dem Verhältnis zwischen tugendhaften und nutzbringenden Handeln,¹⁰ sowie das Problem der Gerechtigkeit als Grundlage des privaten und öffentlichen Lebens,¹¹ und endlich das der Freundschaft¹² ins Auge gefaßt hat.

Um nun aber in seinen Disputationen — denn auch er scheint

den Umstand, daß Cap. 20 ganz offenbar auf 10, 21 ff. zurückweist, womit die Einheitlichkeit und damit auch der gleiche Ursprung dieses ganzen Abschnittes verbürgt ist. — Dagegen darf man Cic. ac. II 20, 64 ff., insbes. 36, 116 ff. im allgemeinen nicht für Carneades verwerten, da Hirzel Unters. III S. 279 ff. mit guten Gründen gegen Zeller III a. S. 501₃ (und Diels dox. p. 121) zeigt, daß diese Ausführungen in erster Linie auf Philo beruhen.

⁴ Cic. div. I 4, 7; 13, 23; 49, 109; II 3, 9; 41, 87. Im Übrigen wird mit Recht angenommen (vgl. Zeller III a. S. 511₄; Susemihl a. a. O. S. 131 A. 651), daß Cicero in der Widerlegung der Divination II 3—41; 49—72 wiederum Carneades-Clitomachus gefolgt ist.

¹ Aug. ac. III 10, 23.

² Vgl. D. L. IV 62, s. S. 67 Anm. 1.

³ Cic. ac. II 42, 131; fin. II 11, 35; 13, 42; V 6, 16; 7, 20; 8, 22; tusc. V 30, 84; 31, 37.

⁴ Cic. tusc. V 29, 83 . . . ut, quaecumque dissentientium philosophorum sententia sit de finibus, tamen virtus satis habeat ad vitam beatam praesidii, quod quidem Carneades disputare solitum accepimus. Das heißt aber doch nicht, wie Hirzel Unters. III S. 382; 472 f. will, daß er diese Ansicht haben gelten lassen.

⁵ Cic. fin. III 12, 41; tusc. V 41, 120; S. E. hyp. I 226.

⁶ Cic. fin. III 17, 57.

⁷ Cic. tusc. III 25, 59 f.; Plut. de tranqu. an. 16 p. 474. Hier bemerkt er, *ἐτι πᾶν καὶ ἔλον ἐστὶν εἰς λύπην καὶ ἀθυμίαν τὸ ἀπροσδόκητον.*

⁸ Vgl. Cic. tusc. III 25, 59 f.; D. L. IV 64.

⁹ Cic. tusc. III 22, 54.

¹⁰ Cic. fin. II 18, 59; vgl. de re publ. III 19, 29 ff.

¹¹ Cic. r. p. III argum.; 6, 9 ff.; Quint. instit XII 1, 35.

¹² Vgl. Cic. n. d. I 44, 122.

sich, von einigen Briefen an Ariarathes, den König von Kappadocien, vielleicht abgesehen, schriftlich nicht betätigt zu haben¹ — mit Rücksicht auf alle diese und verwandte Probleme seine Absicht, nämlich zu zeigen, daß sie streng wissenschaftlich betrachtet unlösbar seien,² wirklich zu erreichen, bediente auch er sich, teils in der dialogischen Manier des Arcesilaus,³ teils schon in zusammenhängendem Vortrage⁴ jener Methode, nicht sich selbst in positiver Weise zu äussern, sondern vielmehr die Wahrheit jeder These, jeder aufgestellten oder auch nur möglichen⁵ Problemlösung in Anspruch zu nehmen,⁶ eine Methode, die ihm zugleich didaktisch höchst wertvoll zu sein schien, weil sie dem Hörer selbst die Entscheidung überließ und ihm, da ihm die Gründe sowohl als auch die Gegen Gründe einer Behauptung zur Hand waren, nicht der blinden Autorität unterwarf, sondern seine eigene Vernunft zur Richterin machte.⁷ Dabei verfuhr er aber entweder so, daß

¹ Plut. Alex. s. virt. I 4; D. L. IV 65; vgl. proem. 16. Anders allerdings Gell. XVII 15, 1; Hieron. epitaph. Nepot. LX 5. Jedoch dürfte das Erstere zutreffender sein; vgl. Cic. tusc. III 22, 54; ind. herc. col. XXII 37 ff; Val. Max. VIII 7, 5, wo Gellius' Erzählung in richtigerer Form (disputaturus statt scripturus) wiedergegeben wird; auch Hirzel Unters. III S. 350 f.

² Vgl. S. 66.

³ Vgl. Num. ap. Eus. pr. ev. XIV 8, 6; vgl. ib. 11; Cic. ac. II 29; Att. XIII 21, 3.

⁴ Es bestätigen das die sämtlichen uns bekannten Bruchstücke, sodaß Cicero fin. II 1, 2 wohl auch an Carneades gedacht hat; vgl. Cic. tusc. III 22, 54; Hirzel Unters. III S. 379. Jedoch glaube ich, daß die Bezeichnung dieser Art der Untersuchung als socratisch noch nicht von Carneades herrührt, der vielmehr einen Übergang zwischen der älteren und der neueren Form bildet.

⁵ Vgl. S. 65.

⁶ Cic. n. d. J 5, 11; vgl. tusc. V, 4, 11; III 22, 54; Eus. pr. ev. XIV 15, 7; Herm. irris. gent. 15; S. 66 ff.

⁷ Antiochus ap. Cic. ac. II 13, 60; Quae sunt tandem ista mysteria? aut cur celatis . . . sententiam vestram? — Ut, qui audient, inquit (sc. Carneades), ratione potius quam auctoritate ducantur; vgl. de div. 72, 150; tusc. V, 29, 83; Galen I p. 40 f. K. — Hier im Munde des Antiochus tritt uns wohl zum ersten Male (die Zeit des Diocles aus Cnidus ap. Eus. pr. ev. XIV 6, 6 ist uns nicht näher bekannt), aber offenbar ironisch, die Erwähnung akademischer Mysterien entgegen, in denen Spätere (Diocles aus Cnidus l. c.; Num. ap. Eus. pr. ev. XIV 8, 12; 14; εἰς τοὺς ap. S. E. hyp. I 234; Aug. ac. II 10, 24; 13, 29; III 7, 14; 17, 38; 18, 40; 20, 43), vielleicht aus Mißverständnis seiner Bemerkungen, einen wesentlichen Bestandteil der akademischen Lehre sahen. Daß sie aber damit im Unrecht sind (vgl. Hirzel a. a. O. S. 225 ff.; Brochard l. c. p. 117; 188; 204; Zeller III a S. 516₆), würde angesichts alles dessen, was wir als

er der gerade vorliegenden These direkt zu Leibe ging, wie z. B. in seiner Erörterung der epicureischen und stoischen Götterlehre, in der er alle Argumente sorgfältig zusammentrug, die geeignet zu sein schienen, diese Lehren in Zweifel zu ziehen, oder indirekt, sei es durch den Hinweis auf den Widerspruch der Dogmatiker unter einander,¹ sei es durch den im Grunde bereits als Antithese zu verstehenden Nachweis, daß sich die einer zum Ausdruck gebrachten These entgegengesetzte oder koordinierte Behauptung ebensogut aufstellen und verteidigen lasse, wie er z. B. die stoische Lehre vom höchsten Gut durch Verteidigung einer ihr koordinierbaren These bestritt,² ein Vorgehen, das sich unter Umständen auch bei ihm zu einem vollständigen antithetischen Verfahren ausgestaltete, wie z. B. in seinen Reden zu Rom, deren eine für die Gerechtigkeit als Fundament des öffentlichen und privaten Lebens eintrat, während die andere das gerade Gegenteil nachzuweisen suchte.³

Was aber die einzelnen Argumente angeht, die er in seinen Erörterungen benutzte, so läßt sich sicher nicht leugnen, daß wir

akademische Lehre kennen, nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, wenn sich nicht Aug. ac. III 20, 43 für die Behauptung: *illis morem fuisse occultandi sententiam suam, nec eam cuiquam nisi qui secum ad senectutem usque vixisset, aperire consuesse* ausdrücklich auf Cicero beriefe. Denn diese Bemerkung einfach Lügen zu strafen, weil sie sich in Ciceros erhaltenen Werken nicht findet, geht angesichts des ausdrücklichen Hinweises auf Cicero kaum an. Trotzdem braucht sie aber nicht die Existenz einer akademischen Geheimplöhre auszusprechen, was auch in anbetracht dessen, das niemand auch nur den winzigsten Satz aus ihr anzuführen vermag (vgl. auch Clitomachus ap. Cic. ac. II 45, 139: *Clit. adfirmabat nunquam se intellegere potuisse, quid Carneadi probaretur*), höchst wenig passend zu sein scheint, sondern kann ursprünglich ebenfalls lediglich ein aus didaktischen Gründen abgegebenes Versprechen der Akademiker im Auge gehabt haben.

¹ Aug. ac. III 10, 23.

² Cic. ac. II 42, 131; vgl. fin. II 13, 42; 11, 35; V 7, 20; tusc. V 30, 84. Auch seiner Verteidigung der davon verschiedenen (vgl. z. B. Cic. fin. II 11, 35; V 8, 21) Ansicht des Callipho (Cic. ac. II 45, 139) ist, wie gerade ihre Verschiedenheit von jener deutlich zeigt, die gleiche Bedeutung zuzuschreiben. Vgl. Hirzel, *Unters.* III S. 181 ff. — Diese Art des akademischen Verfahrens hat Galen I S. 40K im Auge, wenn er sagt: *τὴν εἰς ἑκάστηρα ἐπιχείρησιν ἀρίστην εἶναι διδασκαλίαν ὁ Φαβῶριος φησίν. ὀνομάζουσι δὲ οὕτως οἱ Ἀκαδημαῖκοι καθ' ἣν τὴν ἀντικειμένην προσαγορεύουσι.*

³ Cic. de re publ. III 6, 9; vgl. Quint. inst. or. XII 1, 35; Eus. pr. ev. XIV 7, 15; Num. ib. 8, 2; 7.

in ihm nicht nur, wie uns schon seine methodischen Neuerungen erkennen ließen, einen tüchtigen Dialektiker, sondern auch einen ungemein scharfsinnigen Kritiker zu erblicken haben, dessen Ausführungen wohl geeignet waren, gewaltiges Aufsehen zu machen.¹ Davon wird ein kurzer Überblick über seine uns in größerem Umfange erhaltenen Kritiken zunächst der Theologie und der Weissagung leicht überzeugen.

Stützte nämlich die wissenschaftliche Theologie, sowohl der stoischen als auch der epicureischen Schule, ihre Grundthesen von der Existenz der Götter auf die allgemeine Übereinstimmung, so wies Carneades diesem Argumente gegenüber darauf hin, daß eine solche Einstimmigkeit weder nachgewiesen sei, noch auch angesichts eines Diagoras, eines Theodorus oder Protagoras u. a. faktisch bestehe, und den Stoikern insbesondere hielt er noch mit feinem Spott die grobe Kurzsichtigkeit dieses Rückgangs auf die Ansicht der großen Masse vor, die ja nach ihrer Ansicht aus lauter Toren bestehen sollte;² berief sich aber die Stoa auf die Tatsache der Divination, so wies er auf die noch zu erwähnende Zweifelhaftigkeit dieses vermeintlichen Faktums hin;³ hob sie die vielen Vorteile und Güter hervor, welche dem Menschen auf Erden zur Verfügung ständen, so richtete er gegen die damit behauptete Fürsorge der Götter für die Menschen die Lanze seiner Kritik;⁴ und glaubte sie endlich aus der Schönheit und Zweckmäßigkeit des Universums auf die Existenz eines Weltschöpfers und -leiters schließen zu können, so hielt er dem entgegen, daß man dafür ebensogut wie Strato die Natur selbst verantwortlich machen könne.⁵

Aber auch den Ansichten der genannten Schulen über das Wesen der Götter wußte er mit manchem treffenden Einwande zu begegnen. Ließen die Epicureer ihre Götter aus Atomen bestehen, so betonte er neben der Bedenklichkeit der Annahme

¹ Vgl. Cic. de re publ. III 6, 9; von Cato sagt Plinius hist. nat. VII 112: andito Carneade . . . legatos . . . censuit dimittendos, quoniam illo viro argumentante quid veri esset haud facile discerni posset.

² Cic. n. d. I 23, 62 f.; III 4, 11.

³ Cic. n. d. III 6.

⁴ Cic. l. c. 7, 18.

⁵ Vgl. Cic. n. d. III 7, 18; 9, 24 ff.; ac. II 38, 120 f., eine Stelle, in der Philo, dem diese Schrift zunächst folgt, ohne Zweifel auf Carneades fußt; vgl. Zeller IIIa S. 507₁.

eines unteilbaren Körperlichen überhaupt,¹ daß sie in diesem Falle entstanden, eben deshalb aber auch vergänglich sein müßten, woraus folge, daß sie von den ihnen von den Epicureern als ihre wichtigsten Merkmale zugeschriebenen Eigenschaften der Ewigkeit und Seligkeit weder die eine, noch auch, da ein Vergängliches stets für sein Leben zu fürchten habe, die andere besitzen könnten.² Schrieben die Epicureer ihren Göttern weiterhin menschliche Gestalt zu, weil diese Ansicht den Menschen von Natur eingepflanzt sei, weil es ferner keine schönere Gestalt gebe als die menschliche, und nur in ihr der Sitz der Vernunft gesucht werden könne,³ so erinnerte er durch Hinweis auf viele Philosophen und andere Völker, wie z. B. die Aegypter, daran, daß die anthropomorphe Vorstellung der Götter keineswegs allgemein oder auch nur erheblich verbreitet sei,⁴ betonte weiter die Relativität aller Urteile über Schönheit⁵ und ihre Abhängigkeit von der gänzlich unwissenschaftlichen Gewohnheit,⁶ und hob auch das noch hervor, wie wenig berechtigt es sei, daraus, daß wir Vernunft nur in menschlicher Gestalt bemerkten, zu schließen, daß sie in anderer Gestalt überhaupt nicht vorkommen könne.⁷ Außerdem aber wies er auch auf die vielen Ungereimtheiten und Schwierigkeiten hin, die sich aus einer solchen Annahme für die Epicureer ergeben mußten, wie z. B. auf die Widersinnigkeit, die darin liege, daß man den Göttern Glieder zuschreibe und ihnen, die sich um ihrer Seligkeit willen um nichts kümmern sollten, in demselben Athem den Gebrauch dieser Glieder abspreche.⁸

Nicht besser kam die stoische Ansicht vom Wesen der Götter davon. Wollten nämlich die Stoiker in der Welt eine Gottheit sehen, weil es nichts Besseres gebe als sie, und ihr aus diesem Grunde auch Vernunft zukommen müsse, so erklärte er u. a., daß noch keineswegs feststehe, daß das, was Vernunft besitze, besser

¹ Cic. n. d. I 23, 65.

² Cic. n. d. I 24, 68; 41, 114. Von seiner Kritik der ganz vereinzelt dastehenden epicureischen Auffassung der Götter als nicht material, sondern nur formal identischer Wesenheiten (ib. 24, 68 ff.; 37, 105 ff.) sehe ich ab.

³ Cic. n. d. I 27, 76.

⁴ Ib. 29, 81 f.; 33, 91 f.

⁵ Ib. 27, 77 ff.

⁶ Ib. 30, 83.

⁷ Ib. 31, 87 ff.; 34, 95 ff.

⁸ Vgl. ib. 33, 92 ff.

sei als das, was keine Vernunft besitze, sodaß also die Welt sehr wohl besser sein könne als alles übrige, ohne doch vernünftig und göttlich zu sein;¹ erklärten sie ferner die Gestirne für Götter wegen ihrer ewigen und gleichmäßig geordneten Bewegung, so wies er sowohl darauf hin, daß sich diese Erscheinung auch durch die Natur erklären lasse, als auch darauf, daß das Argument zuviel beweise, sofern es dazu führe, auch den Sund von Chalkis oder die sizilische Meerenge und andere Dinge, die ebenfalls eine ewig sich gleichbleibende Bewegung zeigten, zu vergöttern;² der stoischen Verteidigung des Polytheismus aber trat er auf der einen Seite mit einer großen Menge³ geeigneter Soriten entgegen, durch die er zu zeigen suchte, daß, wenn überhaupt erst einmal eine Vielheit von Göttern anerkannt werde, dann wegen der Unmöglichkeit, irgendwo eine sichere Grenze zu ziehen, niemals ein Ende zu finden sei, und nichts anderes übrig bleibe, als auch ganz offenbar ungöttliche Dinge, wie Flüsse und Quellen, Treue und Verstand u. a. mehr als Götter gelten zu lassen,⁴ während er auf der andern Seite⁵ betonte, daß die von den Stoikern beliebte allegorische Deutung der Volksreligion diese garnicht verteidige, sondern viel eher aufhebe,⁶ ganz abgesehen noch davon, daß sie uns etwas völlig Unmögliches zumute, wenn sie verlange, uns einen das Meer oder das Land durchdringenden Geist zu denken.⁷

Und nicht nur gegen die einzelnen stoischen Götter richtete er seine Kritik, sondern auch gegen ihre Gottesauffassung ganz im allgemeinen. Verstanden nämlich die Stoiker unter der Gottheit ein ewiges, körperliches, lebendiges, vernünftiges und tugendhaftes Wesen, so machte er zunächst darauf aufmerksam, daß nichts körperliches ewig sein könne, da auf der einen Seite jeder zusammengesetzte Körper wieder vergehen müsse, und auf der andern Seite, wie sogar die Stoiker selbst zugeständen, auch die

¹ Cic. n. d. III 8, 20 ff.

² Ib. 9, 23 f.

³ Vgl. Vick, Hermes Bd. 37 S. 246.

⁴ Ib. 15, 39 ff., wo Cicero im einzelnen jedoch manches von sich aus hinzugefügt hat (vgl. Vick a. a. O. S. 240 ff.); S. E. math. IX 182 ff.

⁵ Die beiden folgenden Gedanken als alleiniges Eigentum Ciceros anzusprechen (Vick a. a. O. S. 245), liegt kein Grund vor.

⁶ Ib. 24, 63.

⁷ Ib. 25, 64.

Elemente wandelbar seien;¹ betonte weiterhin die Unvereinbarkeit der Lebendigkeit mit der Ewigkeit, da alles Lebendige der Empfindung, eben damit aber auch des Leidens und des Untergangs fähig sei;² und hob endlich auch noch hervor, daß der Gottheit weder Vernunft noch auch Tugend zugeschrieben werden könne; jene nicht, weil sie nur dazu diene, aus Bekanntem auf Unbekanntes zu schließen, Gott aber nichts unbekannt sei, diese nicht, da der Tugend nur der bedürfe, welcher Unvollkommenheiten und Anfechtungen zu überwinden habe, was für Gott nicht angenommen werden könne.³

Mit gleicher Schärfe wie gegen die Existenz und das Wesen der Götter wandte er sich dann auch gegen die stoische These von der Fürsorge der Götter für die Welt, insbesondere für den Menschen.⁴

Und in dieser Erörterung wies er nun der ersten These gegenüber zunächst darauf hin, daß es durchaus unberechtigt sei, anzunehmen, daß die Materie als das Substrat aller Dinge von eben dem Gotte geschaffen sei, der aus ihr die Welt und alle Dinge gebildet habe, und daß angesichts des Umstandes, daß auch die irdischen Künstler ihren Stoff nicht schafften, sondern vorfänden, viel mehr für die Annahme spreche, daß auch Gott die Materie, und zwar mit eigenen Kräften begabt, schon vorgefunden habe.⁵ Wenn aber das, so dürfte er fortgefahren haben,⁶ wozu dann die Behauptung, daß die Welt und alle ihre Teile durch göttliche Vorsehung verfertigt seien, anstatt der von den Epicureern aufgestellten These, daß sie sich von Natur gebildet

¹ Ib. 12, 29 ff.; 14, 34 ff.; vgl. S. E. math. IX 180 f.; (151), wo ich indessen das Dilemma: εἰ ἐστὶ θεῖον ἤτοι σῶμα ἐστὶν ἢ ἀσώματον nicht auf Rechnung des Carneades setzen möchte; vgl. oben S. 67 Anm. 2 Schl.

² Ib. 13, 32 ff.; vgl. S. E. math. IX 138—147.

³ Cic. I. c. 15, 38 f.; vgl. S. E. I. c. 152—175.

⁴ Cic. n. d. III 25, 65.

⁵ Cic. n. d. fr. 2; im Zusammenhang ist der Abschnitt verloren gegangen. Daß dieses Fragment aber hierher zu weisen ist, unterliegt kaum einem Zweifel, denn es beginnt mit den Worten: primum igitur non est probabile etc.

⁶ Das Folgende gebe ich im Anschluß an Minucius Felix: Octav. V 7 ff., wo mit höchster Wahrscheinlichkeit (vgl. Neumann im Rhein. Mus. N. F. 36 S. 155 f.; Reinhardt I. c. S. 67) die verloren gegangene Erörterung Cottas bei Cicero die Vorlage gebildet hat.

habe,¹ und der ursprüngliche Zusammenschluß ihrer Teile ebenso wie sein Fortbestand ebenfalls auf rein natürlichen Ursachen beruhe?² Und warum soll man es nicht ebenfalls für möglich halten, daß auch die lebenden Wesen durch dasselbe zufällige Zusammentreffen der Elemente entstanden sind, daß die mannigfaltigen Naturerscheinungen, wie Regen und Schnee, Blitz und Donner gleichfalls auf bloß mechanischem Wege ohne jede göttliche Mitwirkung zustande kommen,³ umso mehr, als sie ohne Wahl Heiliges und Profanes, Nützliches und Schädliches treffen und vernichten, und daher von der von den Stoikern so hoch gepriesenen Zweckmäßigkeit der Welt und ihres Geschehens überhaupt nicht gesprochen werden kann?⁴

Noch mehr aber hob er diesen Punkt in der überdies un-
gemein reichen und anregenden Erörterung über die zweite These hervor.⁵ Hier machte er zunächst auf die Unvereinbarkeit dieser Annahme mit der ersten These aufmerksam. Denn aus ihr würde folgen, daß alles um des Menschen willen gemacht sei, und so z. B., wie ja Chrysipp auch wirklich behauptete, das Schwein dazu da sei, geschlachtet und verzehrt zu werden; die erste These dagegen würde zu der hiermit unvereinbaren Konsequenz führen, daß für jedes Wesen der ihm von den Göttern gesetzte Zweck vorteilhaft und gewinnbringend sei.⁶ Weiter hob er den Widerspruch hervor, der zwischen dieser These und der Tatsache bestehe, daß es so vielerlei gebe, was dem Menschen unangenehm und widerlich oder gar direkt gefahrbringend sei, wie Fliegen und Mücken, Skorpione und Schlangen u. a., ein Widerspruch, dem man, wie er hinzufügte, ohne in andere Absurditäten zu fallen, garnicht entgehen könne.⁷

Gegenüber der stoischen Bemerkung aber, daß sich vor allem

¹ Vgl. dazu auch Cic. n. d. III 10, 26; aber gerade diese Stelle bei Minucius legt die Vermutung nahe, daß bereits Carneades bei diesem Einwande auch an Strato gedacht hat, der später von Philo sogar allein gegen die Stoiker ins Feld geführt wird. Vgl. Philo ap. Cic. ac. II 38, 121.

² Min. l. c. § 7; vgl. Carn. ap. D. L. IV 64: ἡ συστήσασα φύσις καὶ διαλύσει; Cic. n. d. III 9, 24; 11, 27f.

³ Min. l. c. § 8f.; vgl. Cic. div. II 19, 43f.

⁴ Min. l. c. 9f.

⁵ Cic. n. d. I 2, 4.

⁶ Vgl. Plut. fr. XXXV 95, 3, 3.

⁷ Plut. fr. XXXV 95, 3, 4ff.; (vgl. Philo ap. Cic. ac. II 38, 120).

in der Vernunft des Menschen der Götter Fürsorge für ihn offenbare, betonte er, daß der Besitz der Vernunft eher das Gegenteil beweise als das, was die Stoiker daraus folgerten. Denn nur von den Wenigsten würde die Vernunft zum Rechthandeln benutzt, von den Meisten dagegen zur Ausübung der ärgsten Frevel und der scheußlichsten Grausamkeiten. Und da man nun unmöglich in dieser schlechten, sondern höchstens in der guten Vernunft ein Zeichen der Fürsorge der Götter für den Menschen sehen könne, das aber die der Götter unwürdige Konsequenz nach sich ziehe, daß sie sich nur um die Wenigsten kümmerten, so ergebe sich daraus die Notwendigkeit, die behauptete Fürsorge überhaupt abzulehnen.¹ Wandten die Stoiker aber hiergegen ein, daß für die Schlechtigkeit der Vernunft nicht das an sich gute Geschenk, sondern allein seine Verwendung von seiten der Menschen verantwortlich zu machen sei, so entgegnete er, daß schon die Möglichkeit einer schlechten Benutzung der Vernunft beweise, daß sie kein Geschenk der gütigen und allwissenden Götter, kein Zeichen ihrer Fürsorge für den Menschen sein könne.² Und das um so weniger, als ja die Stoiker in ihrem Paradoxon, daß alle Menschen Toren seien, ganz im Gegensatze zu ihrer kühnen Behauptung von der Fürsorge der Götter der Ansicht Ausdruck gäben, daß niemand die Vernunft richtig gebrauche, und daher alle Menschen im tiefsten Unglück lebten.³

Indessen auch davon abgesehen — wenn eine göttliche Vorsehung anerkannt werden solle, so müsse wenigstens dieses verlangt werden, daß es den guten Menschen auch gut gehe. Aber ist nicht in hundert und aberhundert Fällen das gerade Gegenteil zu konstatieren? Steht es nicht in ungezählten Fällen gerade so, daß es den Guten trotz all' ihrer Tugend schlecht, und eher den Schlechten gut geht? — Aber die Schlechten entgehen am Ende ihrer Strafe doch nicht, sei es nun, daß sie sie selbst erleiden, oder in ihren Nachkommen bestraft werden. — Wenn auch! Würde es nicht viel richtiger sein, sie von vornherein an ihren Untaten zu hindern, als sie schließlich einmal zu bestrafen? Und kann man darin ein Zeichen göttlicher Gerechtigkeit erkennen, wenn Unschuldige für die Fehler anderer zu leiden haben? Was

¹ Cic. n. d. III 25, 65 ff.

² Cic. n. d. III 28, 70 ff.

³ Ib. 32, 79.

bleibt also angesichts der offenbaren Unabhängigkeit des menschlichen Schicksals von seinem Verhalten anderes übrig, als entweder anzunehmen, daß es in den Augen der Götter, wenn sie die Urheber der Leiden der Guten und des Wohlseins der Schlechten sind, einen Unterschied zwischen Gut und Schlecht nicht gibt, oder aber zu leugnen, daß sie sich um die Menschen kümmern? — oder richtiger, was bleibt angesichts der offenbaren Unhaltbarkeit jener Annahme anders übrig als zuzugestehen, daß von einer Fürsorge der Götter für die Menschen gar keine Rede sein kann! Zogen sich aber die Stoiker vor diesen Einwänden auf ihre These zurück, daß sich die Götter nicht um jede Kleinigkeit kümmern könnten, so hielt Carneades ihnen entgegen, daß es sich hier nicht um Kleinigkeiten handle, sondern um des Menschen Glückseligkeit, der von allen die größte Wichtigkeit beigelegt werde, und daß außerdem die Stoiker mit dieser Ausflucht ihrer eigenen These widersprächen, wenn sie sowohl die Träume als von Gott den Menschen gesandte Winke auffaßten, als auch vom einzelnen verlangten, daß er sich in Gebeten an die Götter um Rat und Hilfe wende.¹

Mit gleicher Schärfe und Eindringlichkeit wie die Götterlehre hat Carneades die stoische Divination kritisiert. Ihrer Möglichkeit hielt er zunächst entgegen, daß alle Gegenstände und Ereignisse, die einer Erkenntnis überhaupt zugänglich zu sein schienen und zu denen auch die zwar nicht immer, aber doch meistens eintretenden gerechnet wurden, bereits von den verschiedenen Kunstfertigkeiten (*artes*) und Wissenschaften (*philosophia*) in Anspruch genommen seien, sodaß für die Divination nur das Gebiet derjenigen zukünftigen Ereignisse übrig bleibe, die sich durch keine Kunst oder Wissenschaft vorhersagen ließen, die m. a. W. absolut zufällig und deren Eintreten daher reine Glückssache

¹ Cic. I. c. 32, 79 — 39, 93. — Daß Carneades in diesem Zusammenhange aber auch der stoischen These, daß die Menschen den Tieren als unvernünftigen Wesen gegenüber keine Verpflichtungen besäßen, und sie daher ganz in ihrem Interesse benutzen könnten, die Behauptung von der Vernünftigkeit auch der Tiere entgegengestellt habe, auf ihn daher auch alle späteren Versuche, die darauf abzielten, *sive rationalia ea esse probare sive abstinendum iis esse evincere*, zurückzuführen seien, scheint mir durch die Argumente Hobeins, de Max. Tyrio quaest. phil. sel. p. 73s. deshalb nicht ausreichend begründet zu sein, weil bei Cicero gerade dieser Punkt völlig fehlt. Jedoch will ich nicht unterlassen, auf die von Hagnö überlieferten Anekdoten über die Vernunft der Elephanten (s. S. 99 Anm. 8) hinzuweisen.

sei.¹ Aber wie könne es von solchen Ereignissen ein Voraussagen geben, wie könne es möglich sein, etwas vorher zu wissen, für dessen Eintreten sich nicht der mindeste Grund anführen lasse? Ist doch nicht einmal ein Gott imstande, etwas vorherzusagen, von dem nicht die bewirkenden Ursachen bekannt sind, ja nicht einmal etwas Vergangenes zu wissen, wenn sich nicht noch in der Gegenwart Spuren davon erhalten haben!² Behaupteten aber die Stoiker, daß es absolut zufällige Ereignisse überhaupt nicht gebe, sondern alles von Ewigkeit her durch das Schicksal bestimmt sei, so hielt er ihnen, abgesehen davon, daß die Weissagung in dem Falle jeden Wert verliere, da dann ja doch eintreten werde, was eintreten müsse, und das Vorherwissen eines in dieser Weise absolut notwendigen Unglückes uns zu nichts nutzen könne, ja nur dazu diene, uns jede Lebensfreude zu nehmen und unsere ganze Zukunft zu verbittern — davon abgesehen also hielt er ihnen vor, daß auch dann von einer Divination keine Rede sein könne, da sich diese ja ihrer eigenen Definition zufolge gerade auf absolut zufällige Dinge beziehen solle.³

Und zu dieser allgemeinen Erörterung fügte er nun eine bis in die letzten Einzelheiten hineinreichende Kritik der beiden Arten der Divination, der künstlichen, auf Vermutung und Beobachtung gewisser äußerer Erscheinungen beruhenden, zu der man als wichtigste Arten die Opferschau, die Vogelschau, die Deutung der Blitze und die Astrologie zählte, und der natürlichen, die in einer unmittelbaren Einwirkung des göttlichen Geistes auf den des Menschen, wie in der Prophetie und den Träumen, gesehen wurde.⁴

Von ihnen hielt er aber zunächst der künstlichen Divination, abgesehen noch von der Astrologie, die ganze Unwahrscheinlichkeit ihrer Annahmen entgegen,⁵ die zudem oft genug mit jeder verständigen Naturwissenschaft in unvereinbare Widersprüche gerieten;⁶ betonte, daß ihre Unglaubwürdigkeit auch dadurch nicht beseitigt werden könne, daß sie sich bei allen Völkern finde, da, wie er auch jetzt wieder hervorhob, nichts unzuverlässiger sei als das

¹ Cic. div. II 3, 9 ff.; vgl. 14: ita relinquitur, ut ea fortuita divinari possint, quae nulla nec arte nec sapientia provideri possunt.

² Cic. l. c. 6, 15 ff.; vgl. de fato 14, 32; Aug. de civ. dei V 9 Anf.

³ Cic. l. c. 7, 19—10, 25; vgl. 25, 54 f.

⁴ Cic. l. c. 11, 26 f.

⁵ Cic. l. c. 12, 29; 14, 33 f.; 38, 80; vgl. I 7, 12.

⁶ Cic. l. c. 16, 37.

Urteil der Menge;¹ machte weiter darauf aufmerksam, daß dieser Divination viel zu wenig Beobachtungen zu Gebote ständen, um irgend einen begründeten Schluss von der Beschaffenheit einer Leber etwa auf das Eintreten oder den Ablauf eines Ereignisses wagen zu dürfen, wie die ganz verschiedene Auslegung desselben Tatbestandes durch verschiedene Divinatoren klar genug erkennen lasse,² und vergaß auch nicht, auf die Seltenheit des Eintreffens der Voraussagen aufmerksam zu machen,³ während er dem Hinweis auf scheinbar verwirklichte Wahrsagungen mit der Möglichkeit der absichtlichen Täuschung oder des zufälligen Eintreffens begegnete,⁴ und besonders der Deutung der obendrein dunklen und vieldeutigen Wunderzeichen mit äußerster Skepsis gegenübertrat, indem er sich ihnen gegenüber, soweit er sie nicht überhaupt als Erdichtungen glaubte kennzeichnen zu müssen, auf den Satz berief, daß zwar etwas gegen die Gewohnheit, nicht aber auch gegen die Natur geschehen könne, und es daher für richtiger erklärte, die Ursachen der vermeintlichen Wunder aufzusuchen, als sie zum Ausgangspunkt haltloser Behauptungen zu machen.⁵

Nicht am schlechtesten scheint er in diesem Zusammenhange aber der Astrologie entgegengetreten zu sein,⁶ wenn er ihr zunächst

¹ Cic. l. c. 39, 81.

² Cic. l. c. 12, 28 f.; vgl. 18, 42; 36, 76; 39, 82; vgl. I 13, 23.

³ Cic. l. c. 24, 51 f.; 37, 79.

⁴ Cic. l. c. 11, 27; 21, 47 f.; 24, 52; 31, 66 f.; 35, 75; 40, 83; I 13, 23.

⁵ Cic. l. c. 25, 54 ff.

⁶ Daß er das überhaupt getan hat, geht deutlich aus den Worten Ciceros hervor, mit der er den Hauptteil seines eigenen Angriffs auf die Astrologie abschließt (de div. II 47, 97): videsne me non ea dicere, quae Carn., sed ea, quae princeps Stoicorum Panaetius dixerit. Das aber, was Cicero mit den Worten: ego autem etiam haec requiro noch hinzufügt, dürfte der Bestreitung der Astrologie von seiten des Carneades entnommen sein, dem Cicero auch im Übrigen durchweg folgt. Durch diese Annahme zusammen mit der weiteren Vermutung, daß Carneades auch für Favorins und Sextus' Bestreitung der Astrologie (Gellius XIV 1 ff.; Sextus math. V) eine Quelle gewesen ist (daß er überhaupt die letzte Quelle aller erhaltenen Bestreitungen der Astrologie gewesen ist, zeigt Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung S. 36 f.), von denen der inhaltlichen Differenzen wegen Sextus weder Favorin noch Cicero, Favorin wiederum Cicero wenigstens nicht allein benutzt haben kann, würde sich dann weiterhin auch die von Schmekel a. a. O. S. 155 ff. freilich oft überschätzte Übereinstimmung zwischen diesen Autoren erklären lassen. Für des Carneades Bestreitung der Astrologie kommt weiterhin Cic. de fato cap. 3-9 in Betracht; vgl. S. 67 Anm. 3.

den Widerspruch vorhielt, in dem ihre Konsequenzen mit den Tatsachen ständen. Denn wenn sie behauptete, daß das ganze Geschick eines Menschen durch die Stellung der Gestirne bei seiner Geburt bestimmt sei, so müsse sie auch zugeben, daß den unter der gleichen Konstellation geborenen das gleiche, den unter verschiedenen Konstellationen geborenen dagegen ein verschiedenes Geschick zu teil werde. Aber wie stehe es mit diesen Konsequenzen einerseits angesichts der Tatsache, daß unter all den Altersgenossen Platos oder Homers kein zweiter Plato und kein zweiter Homer sei? Und wie stehe es mit ihnen andererseits, wenn man berücksichtige, unter welcher verschiedenen Konstellationen alle die geboren seien, die in ein und demselben Ereignis, einer Schlacht etwa oder einem Schiffbruch, zu Grunde gingen?¹ Ferner, wenn einmal die Stellung der Gestirne bei der Geburt für das Geschick eines Lebewesens entscheidend sei, müsse dann nicht das Gleiche auch für die Tiere gelten? Aber wie sei es dann zu erklären, daß z. B. ein mit einem Menschen zur gleichen Zeit geborener Esel fortwährend Lasten trage, während der Mensch mitten im öffentlichen Leben stehend von seinen Mitbürgern mit Ruhm und Ehre überhäuft werde?² Der Astrologie scheinbar günstigen Tatsachen aber, wie z. B. dem völlig gleichen Verlauf einer Krankheit bei einem bekannten Zwillingpaar, wußte er auch hier durch Hinweis auf den Zufall oder die Wirkung der Natur, ja selbst durch den Hinweis auf die Möglichkeit absichtlicher Erfindung ihre Beweiskraft zu nehmen.³ Außerdem aber hob er hervor, daß auch die methodische Grundlage der Astrologie keineswegs einwandfrei sei, wenn sie aus dem nicht zu leugnenden Einflusse der Gestirne auf einzelne irdische Erscheinungen, wie z. B. die Gezeiten, die Annahme ableite, daß alle Vorgänge auf der Erde bis zu den menschlichen Handlungen hin von ihnen abhängig seien, und das um so weniger, als sicherlich unsere

¹ Cic. div. II 47, 97; vgl. Fav. ap. Gell. XIV 1, 27—30; S. E. I. c. 88—93; Aug. de civ. dei I Ende — 6 Anf., wo vor allem die Verschiedenheit von Zwillingen behandelt wird, was Schmekel a. a. O. S. 172 vgl. 162 f. angesichts Cic. de fato 3, 5 mit Recht zu der Überzeugung geführt hat, daß uns hier ein wichtiger Teil des verloren gegangenen Anfangs von de fato erhalten ist.

² S. E. I. c. 94; vgl. Cic. I. c. 47, 98; Fav. I. c. 31; Aug. I. c. 7.

³ Cic. de fato 3, 5; vgl. Fav. I. c. 33; S. E. I. c. 87; Aug. I. c. 2; vgl. 7 Schl., aber selbstverständlich cum grano salis!

Willensentschlüsse und die daraus folgenden Handlungen keinem Zwange unterlägen, sondern als frei anerkannt werden müssten.¹ Und schließlich machte er speziell Chrysipp gegenüber noch darauf aufmerksam, daß ihn das Festhalten an der Astrologie notwendig mit seiner eigenen Auffassung des Begriffs des Möglichen in Widerspruch bringe und ihn nötige, den von ihm gerade bestrittenen Begriff Diodors anzuerkennen. Denn wer die Astrologie für berechtigt halte, der dürfe, da ja die Astrologie das Gegenteil des Zukünftigen als falsch, mithin als unmöglich erkennen lasse, mit Diodor nur das als möglich bezeichnen, was wirklich sei oder sein werde, nicht aber, wie Chrysipp wollte, auch das, was nicht eintreten werde.²

Ebenso energisch wie der künstlichen geht er dann auch der natürlichen Divination zu Leibe. Und zwar wies er zuerst den Versuch, diese Art der Divination aus solchen Prämissen abzuleiten wie die, daß die Götter den Menschen wohlwollen, daß ihnen die Zukunft bekannt sei, daß uns viel am Vorherwissen des Kommenden liege usw., dadurch zurück, daß er die Unzulässigkeit dieses Verfahrens betonte, das von Prämissen ausgehe, von denen sich jede in Zweifel ziehen lasse.³ Im Übrigen aber bediente er sich auch hier im wesentlichen der schon erwähnten Argumente, der Beanstandung der Überlieferung,⁴ des Hinweises auf die Seltenheit des Eintreffens,⁵ auf das Spiel des Zufalls,⁶ die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit einer ganz natürlichen Erklärung nicht nur der Träume,⁷ sondern auch mancher eingetroffener Prophezeiungen,⁸ vergaß aber auch nicht, hervorzuheben, wie

¹ Cic. de fato 4, 7—5, 11; vgl. Favor. l. c. 3 f.; Aug. l. c. 6 Schl.; S. E. l. c. 43 f. (?)

² Cic. de fato 6, 11—8, 16. Daran knüpft er (ib. 9, 17—20) noch die weitere Bemerkung, daß mit dem Möglichkeitsbegriffe Diodors die Annahme eines Fatums nicht notwendig gemacht werde. — Mit Recht sieht Schmekel a. a. O. S. 182 ff. auch für Plutarch de stoic. rep. 46, wo der Widerspruch zwischen Chrysipps Möglichkeitsbegriff und dem Fatum betont wird, Carneades als Quelle an.

³ Cic. l. c. 49, 101 ff.

⁴ Cic. l. c. 55, 113; 56, 116; 66, 136.

⁵ Ib. 53, 109; 56, 115; 58, 120; 62, 127 f.

⁶ Ib. 53, 108 f.; 56, 115; 59, 121.

⁷ Ib. 63, 129; 67, 136 ff.

⁸ Ib. 55, 114.

wenig sich die häufige Dunkelheit oder Zweideutigkeit der Orakel sowohl als auch der Träume mit ihrem angeblichen Zwecke vertrage,¹ und warf der Traumdeutung schließlich noch vor, daß es ihr an jedem begründeten Fundamente für ihr Verfahren, aus einem bestimmten Traume auf ein bestimmtes Ereignis zu schließen, fehle.²

Mit seinen Erörterungen gegen die Divination steht im unmittelbaren Zusammenhange seine Besprechung des Schicksals³ in dem Sinne einer ewigen und absolut zwingenden Verkettung der Ereignisse, den ihm Chrysipp gegeben hatte.⁴ Berief sich nämlich Chrysipp hierfür auf die Divination,⁵ so dürfte ihm Carneades seine Ausführungen gegen diese entgegengehalten haben,⁶ stützte er sich auf die Gültigkeit des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten, nach dem jedes Urteil entweder wahr oder falsch sein muß, was nach Chrysipp nur dann möglich sein sollte, wenn alles verursacht wäre, so erklärte Carneades, der ebenso wie Epicur in der Willensfreiheit eine Gegeninstanz gegen den Fatalismus sah, sich aber dennoch nicht zu dem Auswege Epicurs, der ganz unphilosophischen Annahme eines ursachlosen Geschehens und der Leugnung der Geltung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten entschließen mochte, daß man die allgemeine Causalität und damit auch die Gültigkeit des in Rede stehenden logischen Axioms sehr

¹ Ib. 56, 115; 57, 117; 61, 126 f.; 64, 132; 65, 134 f.

² Ib. 69, 142 ff.

³ Cicero dürfte im Anfange seines Werkes *de fato* des Carneades Erörterungen über die Astrologie und das *Fatum* mit einander verbunden (vgl. Schmekel a. a. O. S. 176), und jene obendrein in erster Linie zur Widerlegung der wesentlich astrologischen Auffassung des Schicksals bei Posidonius, die bei Chrysipp noch nicht vorhanden gewesen zu sein scheint, benutzt haben. Durch diese Annahme wenigstens erklärt sich am einfachsten die Disposition bei dem auf Cicero zurückgehenden *Aug. de civ. dei* V 1 ff., der vom Kap. 1—7 die astrologische Auffassung des Schicksals bespricht (citiert werden als ihre Anhänger Posidonius l. c. 2 Anf., 5 geg. Ende und Nigidius l. c. 3), und von Kap. 8 an die naturphilosophische Auffassung einer ewigen Verkettung der Ursachen, als deren Anhänger Séneca und die Stoiker erscheinen (l. c. 8). Spuren dieser Disposition lassen sich auch noch bei Cicero auffinden, der im Anfang von *de fato* Posidonius berücksichtigt, und sich von 4, 7 an Chrysipp zuwendet.

⁴ Gellius VII 2,1; vgl. Cic. *de fato* 9, 20; ib. 10, 22 u. ö.; Arnim *Stoic. vet. Fragm.* II p. 264 ff.

⁵ Vgl. Cic. *de fato* 5, 11; Arnim l. c. p. 270 ff.

⁶ Vgl. Cic. l. c. 6, 11.

wohl zugeben könne, ohne doch in den absoluten Fatalismus zu verfallen, sobald man nämlich nur unterscheide zwischen notwendigen Ursachen, d. h. solchen, die als Glieder einer ewigen und unabänderlichen Kette von außen einwirkender Ursachen ein Ereignis hervorbrächten, und zufälligen, d. h. solchen, die wie vor allen die Ursachen menschlicher Willenshandlungen, unabhängig von dem äußeren Causalzusammenhange in dem Subjekte selbst lägen. Denn auf diesem Wege werde auf der einen Seite die naturphilosophisch widersinnige Annahme eines ursachlosen Geschehens, auf der anderen aber auch der stoische Fatalismus vermieden und dennoch die Geltung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten gerettet.¹ Und nur auf diesem Wege, nicht aber durch die chrysippeische Annahme mitverhängter Ereignisse, ließ sich nach des Carneades Ansicht auch der aus der Annahme des Fatalismus folgenden völligen Untätigkeit im Leben entgehen.² Hielt man ihm aber entgegen, daß ein zukünftiges Ereignis, um von Ewigkeit her wahr zu sein, auch von Ewigkeit her verursacht sein müsse, so wies er auf den großen Unterschied hin, der zwischen der Annahme von Ewigkeit her wirkender Ursachen und der Behauptung bestehe, daß das Zukünftige von Ewigkeit her wahr sei.³ Denn diese Behauptung ergebe sich ohne weiteres aus dem jedem Angriff entzogenen Satze vom ausgeschlossenen Dritten, sei also eine nicht aufzubehende Vernunft Einsicht,⁴ der Annahme von Ewigkeit her wirkender Ursachen dagegen fehle es an jeder Begründung, da man als Ursache nicht jedes beliebige vorhergehende Ereignis bezeichnen könne, sondern nur dasjenige, welches einem Geschehen wirksam vorhergehe,⁵ solche Ereignisse aber immer erst unmittelbar vor einem Geschehnis und nicht schon von Ewigkeit her vorhanden seien.⁶ Und so glaubte er auch diesem Einwande gegenüber die Unberechtigkeit des Fatalismus gezeigt zu haben.⁷ Schließlich aber machte er — darin ebenfalls in den Spuren Epicurs wandelnd⁸ — auch noch die Ethik gegen ihn

¹ Cic. I. c. 10, 20 — 12, 28; vgl. insbes. 23; auch 9, 19f.

² Cic. I. c. 12, 28 — 14, 31.

³ Cic. I. c. 14, 32.

⁴ Ib. 16, 37f.

⁵ Ib. 15, 34.

⁶ Vgl. ib. 14, 32; 16, 36f.

⁷ Ib. 15, 33; 16, 38.

⁸ Vgl. Goedeckemeyer, Epicurs Verhältnis zu Democrit S. 97.

mobil, indem er erklärte, daß die Annahme eines absoluten Fatalismus mit der Verantwortlichkeit des Menschen auch die Berechtigung jeder Belohnung und Bestrafung aufhebe,¹ den Versuch Chrysipps aber, dem absoluten Zwange des fatalistischen Geschehens durch eine Unterscheidung zwischen bewirkenden und bedingenden Ursachen zu entgehen, von denen nur diese das Fatum konstituieren sollten,² so daß also eine Wollenshandlung einerseits zwar fatalistisch bestimmt ist, sofern sie durch die sie bedingenden Ursachen, die äußeren Eindrücke, in die Kette des Fatums hineinbezogen ist, andererseits aber doch nicht notwendig, sondern frei, sofern ihre bewirkende Ursache, die Zustimmung, in unserer Macht steht³ — diesen Versuch also dadurch als gänzlich verfehlt erwies, daß er mit Hülfe von Erörterungen, die uns im Einzelnen nicht mehr bekannt sind, zeigte, daß Chrysipp durch die genannte Unterscheidung in solche Schwierigkeiten gerate, daß er auch gegen seinen Willen dem absoluten Zwange des Fatums wieder anheimfalle.⁴

Außer seiner Kritik der Götterlehre und der Divination mitsamt des stoischen Fatums ist uns noch seine Erörterung gegen die Gerechtigkeit als Fundament des privaten und öffentlichen Lebens⁵ wenigstens in ihren Grundzügen erhalten.⁶ Und auch darin tritt seine dialektische Schulung ebenso wie sein Scharfsinn deutlich zu Tage. Zunächst nämlich behauptete er, daß beide, das private sowohl wie das öffentliche Leben, jedenfalls nicht auf einer natürlichen Gerechtigkeit beruhen könnten. Denn da das Natürliche für alle dasselbe und unveränderlich, zudem auch eo ipso zu befolgen sei,⁷ so beweise schon die Verschiedenheit aller Rechts-

¹ Cic. l. c. 17, 40; vgl. Gell. VII 2, 4f.

² Vgl. Cic. l. c. 18, 41.

³ Cic. l. c. 18, 41 — 19, 43; vgl. Gell. l. c. 11.

⁴ Cic. l. c. 17, 39; ib. fr. 1 ap. Gell. l. c. 15. — Die von Carneades gemeinten Schwierigkeiten hat Schmekel a. a. O. S. 180f.; 183 im Anschluß an Plut. de stoic. rep. 47 zu rekonstruieren gesucht — vielleicht in zutreffender Weise; jedoch gestattet Cicero darüber keine Entscheidung.

⁵ Vgl. Cic. de re publ. 18, 28f.

⁶ Cic. l. c. III 6, 9ff.; die Beziehung auf Carneades wird gerechtfertigt durch ib. 5, 8; 6, 9; 12, 21. Dagegen lassen sich für die Beziehung auch der Antwort des Laelius auf Carneades ib. 21, 31ff. ausreichende Gründe nicht anführen. Vgl. Zeller IIIa S. 535.

⁷ L. c. 8, 13; 11, 18.

und Sittennormen bei verschiedenen Völkern und ihr Wechsel bei demselben Volke, ebenso wie die Zwangsnatur des Rechts, daß es ein natürliches Recht und eine natürliche Gerechtigkeit überhaupt nicht gebe.¹ Wollte man aber demgegenüber einwenden, daß diese Argumente nur gegen die Natürlichkeit der bestehenden Gesetze, nicht aber gegen die Existenz einer natürlichen Gerechtigkeit überhaupt sprächen, so erklärte er, daß auch dann von einer Fundierung des Lebens auf die natürliche Gerechtigkeit keine Rede sein könne, ein solcher Versuch vielmehr die größte Torheit bedeuten würde.² Denn die natürliche Gerechtigkeit stelle die Forderung auf, für die anderen zu sorgen und jedem das Seine zu teil werden zu lassen.³ Daraus aber würde sich u. a.⁴ ergeben, daß es ein Verbrechen wäre, die Tiere zu seinem eigenen Nutzen zu verwenden,⁵ ein Verbrechen auch, andere Menschen sich untertänig und dienstbar zu machen.⁶ Wenn also ein Staat oder ein Privatmann der natürlichen Gerechtigkeit folge, so würde er seinen eigenen Vorteil, den im Auge zu haben ihm von der Natur in erster Linie bestimmt sei, hinter den Vorteil anderer zurücksetzen, mithin sich selbst schaden und damit schließlich seinen völligen Untergang herbeiführen.⁷

Wolle man also das Leben, insbesondere das Gemeinschaftsleben auf die Gerechtigkeit stellen, dann bleibe nur noch übrig, es auf die positive Gerechtigkeit zu gründen,⁸ die ebenso wie die Gemeinschaft selbst nicht von Natur, sondern durch Gewalt oder Vertrag entstehe,⁹ ihr Prinzip in dem Nutzen habe, den sie dem Einzelnen oder dem Staate gewähre, und eben deshalb auch bei verschiedenen Völkern verschieden und je nach den Umständen auch bei demselben Volke dem Wechsel unterworfen sei.¹⁰ Und auf ihr, meinte er, baue sich das Leben der Einzelnen wie der

¹ L. c. 9, 14 ff.

² L. c. 11, 21; 20, 31.

³ L. c. 11, 18; vgl. 7, 11; 12, 21; 15, 24.

⁴ Gerade dieser Teil der Erörterung ist überaus lückenhaft.

⁵ L. c. 11, 19.

⁶ L. c. 24, 36; ohne Zweifel auf die Lücke nach 11, 19 hinweisend.

⁷ L. c. 24, 36; 12, 21; 18, 28 ff.

⁸ Vgl. l. c. 20, 31.

⁹ Vgl. l. c. 13, 23; 27, 39. Hierher ist wohl auch sein Dictum zu rechnen:

ἀδορυφόρητον βασιλείαν θεοῦ θῶρον εἶναι. (D. L. V. 19).

¹⁰ L. c. 12, 20 f.

Staaten auch wirklich auf. Denn wie der Einzelne, so sei immer nur der Staat in seiner [Entwicklung fortgeschritten, der auf seinen eigenen Nutzen bedacht gewesen sei und das als gerecht bezeichnet habe, was ihm Vorteil brachte, [gleichgültig, welchen Erfolg es für andere hatte. So vor allem Rom, in dem, wie überall, derjenige für den besten Bürger gehalten werde, der auf Kosten anderer Völker die Grenzen des Staates erweitere, seine Kassen fülle und seine Mitbürger bereichere, und das in dem vorher erklärten Kriege sogar eine legitime Form, sich zu vergrößern und zu bereichern, gefunden habe.¹ Aber diese „Gerechtigkeit“, so fuhr er nun fort, könne wohl als „Klugheit, niemals aber als wahre Gerechtigkeit bezeichnet werden, da sie wegen ihrer Berücksichtigung nur des eigenen und ihrer Hintansetzung jedes fremden Vorteils zu dieser geradezu in diametralem Gegensatze stehe.² Und so folge, daß das auf die bürgerliche Gerechtigkeit gegründete Leben in Wahrheit garnicht auf Gerechtigkeit beruhe, sondern auf Ungerechtigkeit, sodaß nicht die Gerechtigkeit, sondern nur die Ungerechtigkeit das Fundament eines förderlichen und gewinnbringenden öffentlichen wie privaten Lebens bilden könne.³ Wer aber dem gegenüber auf die stete Furcht und Unruhe des ungerechten und die Sorglosigkeit und das Glück des gerechten Lebens hinwies, dem hielt er vor, wie oft gerade der Gerechte leide und der Ungerechte triumphiere, und wie viel besser es einerseits für den Staat sei, ungerecht und Herr als gerecht und unterjocht zu sein, andererseits für den Einzelnen, ungerecht zu leben als gerecht zu Grunde zu gehen.⁴

Aber alle Argumente, die Carneades in diesen Erörterungen zum Vorschein brachte, und die für die spätere Zeit eine nicht geringe Fundgrube gebildet haben, besaßen nun für ihn selbst lediglich den Charakter von Wahrscheinlichkeitsurteilen.⁵ Und darin liegt nun die letzte Ursache einer weiteren, keineswegs erfreulichen Eigentümlichkeit der von Carneades vertretenen Form der akademischen Skepsis. Ließ man nämlich den einzelnen Behauptungen nur noch den Charakter der Wahrscheinlichkeit, so

¹ L. c. 12, 20—22. 15, 25 Ende.

² L. c. 12, 20ff.; 15, 24; 20, 31.

³ L. c. 20, 31; 24, 36.

⁴ L. c. 16, 26ff.; vgl. 26, 38.

⁵ Vgl. S. 62 Anm. 2.

lag zunächst der Gedanke ungemein nahe, dem akademischen Verfahren einen rhetorischen Anstrich zu geben, da ja die Rhetorik ebenfalls in dem Wahrscheinlichmachen einer These ihr Ziel sah.¹ Und das hat Carneades in nicht geringem Maße getan. Von allen Seiten, selbst von ausgesprochenen Gegnern des Mannes wie dem Epicureer Zeno² wird uns zunächst die rhetorische Vollendung seiner Darlegungen versichert, die zauberhafte Gewalt seiner Rede, die unglaubliche Geschicklichkeit des Vortrages, der überaus reiche und mannigfaltige Inhalt seiner Ausführungen, die es bewirkten, daß er, obendrein unterstützt durch ein ungemein lebhaftes Temperament und eine gewaltige, weithin schallende Stimme³ seine Zuhörer stets zu fesseln und völlig in den Bann seiner Rede zu ziehen wußte,⁴ und seine Vorträge schließlich so berühmt machten, daß selbst die zünftlerischen Rhetoren ihre Schulen verließen, um ihm zu lauschen.⁵

Aber während nun der ernste Rhetor seine Kunst dazu verwandte, eine gewisse These unter gleichzeitigem Ausschluß ihres Gegenteils plausibel zu machen, lag diese Absicht dem Akademiker durchaus fern. Er wollte ja zeigen, daß entgegengesetzte Behauptungen gleich wahrscheinlich seien, um daraus die Notwendigkeit der Zurückhaltung abzuleiten. Ihm stand daher im allgemeinen nicht die ernste, sondern vielmehr die sophistische Rhetorik nahe. Diese allgemeine Verwandtschaft brachte nun aber gerade für subtile Köpfe, wie Carneades einer war, die Gefahr mit sich, daß sie sich auch die mit dieser Rhetorik von alters her verknüpfte Untugend der Eristik zu eigen machten. Und dieser Gefahr scheint unser Philosoph in der Tat nicht immer entgangen zu sein.⁶

Dabei braucht man garnicht daran zu denken, daß er, was ihm am Ende niemand verargen kann, seine Gründe nahm, wo er

¹ Vgl. die von Volkmann, *Rhetor. der Griechen und Römer*² S. 1 ff. zusammengestellten Definitionen; Hirzel, *Unters.* III S. 179.

² Bei Cic. *ac.* I 12, 46.

³ Vgl. Cic. *de or.* I 11, 45; 49; II 38, 161; III 18, 68; 36, 147; *r. p.* III 6, 9; *ac.* II 18, 60; *fin.* III 12, 41; *Plut. Cato maior* 22, 3f.; *an seni etc.* XIII 1; *de garrul.* 21; *Gell.* VI 14, 10. *Num. ap. Eus. pr. ev.* XIV 8, 2; 9; *D. L.* IV 63; auch *Vick l. c. cap.* 11—13.

⁴ Vgl. insbes. *Num. ap. Eus. pr. ev. l. c.*; *Plut. an seni etc. l. c.*

⁵ *D. L.* IV 62.

⁶ Ich weiche mit dieser Ansicht ganz erheblich von Brochard *l. c. p.* 168 ff. ab, dessen Verquickung von Theorie und Praxis ich obendrein von vorn herein zurückweise.

sie fand, und ohne Bedenken die Sätze der einen Schule mit Thesen der ihr feindlichen bekämpfte, wie er z. B. den Fatalismus der Stoiker nicht nur durch die Betonung der Unzulässigkeit des Schlusses aus der Wahrheit des Zukünftigen auf seine fatalistische Notwendigkeit bestritt,¹ sondern auch durch den Hinweis auf die vor allem von Epicur — wenn auch freilich nicht ganz so wie Carneades annimmt² — vertretene Willensfreiheit,³ oder ihre Ansicht von der Schöpfung und Leitung der Welt {durch Gott durch den Hinweis auf die Möglichkeit einer rein zufälligen oder natürlichen Erklärung dieser Momente, wie sie wiederum teils Epicur, teils Strato behaupteten;⁴ oder die epicureische Begründung der Freundschaft auf den Nutzen dadurch, daß er ihr die stoische Begründung auf die Tugend entgegenhielt;⁵ oder ihre Ableitung der Religion aus der bloß aesthetischen Bewunderung der Vollkommenheit des göttlichen Wesens durch den Rekurs auf die stoische These, daß nur die Sorge der Götter für den Menschen eine Verehrung derselben zu sichern vermöge,⁶ — wohl aber wird man darauf hinweisen dürfen, daß er es bei der Beanstandung einer These oft genug an dem nötigen Ernste fehlen ließ,⁷ daß er auch keinen Anstoß daran nahm, im Fortschritt der Erörterung früher erwähnte Argumente unberücksichtigt zu lassen,⁸ und selbst davor nicht zurückschreckte, in dem einen Zusammenhange Beweisgründe anzuwenden, die mit den in einem anderen benutzten nicht gerade im Einklang standen,⁹ oder auch wohl allzusehr seinem

¹ Vgl. Cic. de fato 14, 32 f.; vgl. ib. 9, 19 f.

² Carneades versteht nämlich in dem Ausdruck velle sine causa diese letzten Worte im Sinne von sine externa et antecedente causa (Cic. de fato 11, 24), Epicur dagegen faßt sie wörtlich auf (ib. 22 ff.; vgl. Goedeckemeyer a. a. O. S. 95 f.).

³ Cic. de fato 11, 23; vgl. 14, 31; daß er aber selbst Anhänger der Willensfreiheit gewesen sei (Brochard l. c. p. 138) erscheint mir doch angesichts seiner überall zurückhaltenden Stellung als höchst zweifelhaft.

⁴ Vgl. S. 74 f.

⁵ Cic. n. d. I 44, 121 f.

⁶ Cic. n. d. I 41, 115 ff.

⁷ Cic. de re publ. III 5, 9: Carn . . . saepe optimas causas ingenii calumnia ludificari solet; vgl. div. II 63, 129; auch den sehr bedenklichen Angriff auf die epicureische Induktion bei Cic. n. d. I 31, 87 f.; 34, 96 ff.; ferner Stob. flor. 119, 19.

⁸ Num. ap. Eus. pr. ev. XIV 8, 5.

⁹ Vgl. Num. ap. Eus. pr. ev. XIV 8, 9: . . . αἰρῶν καὶ θόλῃ καὶ βίᾳ τοὺς καὶ πάνυ σφόδρα παρεσκευασμένους.

Gefallen am bloßen Streite nachzugeben.¹ Dadurch ging aber seinen Ausführungen der auch von ihm selbst wenigstens mit Worten vertretene ursprüngliche Sinn des akademischen Philosophierens immer mehr verloren, und statt durch allseitige Betrachtung eines Problems die wahrscheinlichste Lösung desselben mit Ernst aufzusuchen, wuchsen sie sich immer mehr zu rhetorischen Glanzleistungen aus.² Und diese Eigentümlichkeit seines Philosophierens scheint er erst im hohen Alter, in dem ihn obendrein das mit bewundernswerter Fassung ertragene Unglück völliger Erblindung getroffen haben soll,³ wieder entsagt zu haben,⁴ — wohl nicht ohne Einfluß der scharfen Kritik der Rhetorik von seiten des Clitomachus.⁵

Aber gerade dieser Umstand machte ihn in Verbindung freilich mit seiner dialektischen Tüchtigkeit nicht nur zu dem überlegensten Redner seiner Zeit,⁶ mit dem öffentlich zu streiten auch ein Antipater, der ihn im Gegensatz zu andern, die jede Diskussion mit den nichts anerkennenden Akademikern für zwecklos erklärten,⁷ schriftlich aufs Heftigste bekämpfte,⁸ sich wohl in acht nahm,⁹ sondern verschaffte ihm auch — wenigstens äußerlich — den größten Erfolg.¹⁰ Sein Ruhm und sein Ansehen wuchsen mehr

¹ Cic. de div. I 30, 62: namque Carneades concertationis studio modo ait hoc, modo illud.

² Vgl. Cic. de re publ. III 6, 9: . . iustitiam, quam pridie laudaverat, sustulit non quidem philosophi gravitate sed quasi oratorio exercitii genere in utramque partem disserendi; vgl. Äschines ap. Plut. an seni sit ger. res publ. XIII 1; Cato maior 22; Num. ap. Eus. pr. ev. XIV 8, 2 f.; 9 f.; es steht damit natürlich nicht im Widerspruch, daß er von Cicero de or. III 147 zu den philosophisch gebildeten Rednern gerechnet wird.

³ D. L. IV 66.

⁴ Aeschines ap. Plut. l. c.: ἀλλὰ τότε γὰρ, εἶπεν (sc. Αἰσχίνης), ἐγὼ Καρνεάδου διήκουον, ὅτε τὴν βραχίαν καὶ τὸν πόρον ἀφεικῶς ὁ λόγος αὐτοῦ διὰ τὸ γῆρας εἰς τὸ χρήσιμον συνῆκτο καὶ κοινωτικόν. Anders deutet diese Stelle Zeller III a. S. 530/1.

⁵ S. S. 96 f.

⁶ Num. ap. Eus. pr. ev. XIV 8, 10; vgl. ib. 6; D. L. IV 63; Plinius hist. nat. VII 112; Philostr. vita soph. I 4.

⁷ Cic. ac. II 6, 17.

⁸ Vgl. Cic. ac. I fr. 1; II 6, 17.

⁹ Plut. de garrul. 23; Num. l. c. 11.

¹⁰ Grade von den Reden über die Gerechtigkeit, an denen Cicero (s. Anm. 2) das Überwiegen des Rhetorischen tadelt, heißt es bei Plutarch, Cato maior 22: ὡς ἀνὴρ Ἑλλήνι εἰς ἐκπληξιν ὑπερφυῆς, πάντα κηλῶν καὶ χειρῶν-

und mehr, und die Zahl seiner Anhänger, die wohl vom Beginn seines Scholarchats an nicht gering gewesen sein wird, wurde immer größer. Sie kamen aus Griechenland und Macedonien, von den Inseln des ägäischen Meeres und aus Kleinasien von Amisus am Pontus hin bis zu Soli in Cilicien, sie kamen von der Insel Cypern, aus Tyrus in Phönicien und aus Gaza in Palästina, sie kamen aus Afrika von Alexandria bis nach Carthago, und selbst Italien, in dem sich nach jener berühmten Philosophengesandtschaft, an der auch Carneades beteiligt war, das Interesse für Philosophie ebenfalls zu regen anfang,¹ sandte Carneades einige Schüler.² Und wie hingen diese Leute an ihm! Nicht nur erklärten sie ihn für den bedeutendsten Akademiker, der jemals gelebt habe,³ und feierten seinen Geburtstag, der auf ein apollinisches Fest fiel, eben deshalb mit demjenigen Platos zusammen,⁴ sondern erzählten sogar, daß sich am Tage seines im Jahre 129/8 zu Athen, das er von seiner Romreise abgesehen niemals verlassen hat,⁵ erfolgten⁶ Todes auch der Mond zum Zeichen der Trauer verhüllt habe.⁷

Aber mit der Quantität der Schüler des Carneades hielt ihre Qualität keineswegs gleichen Schritt. Ganz abgesehen von denen, welche in kaum noch ernst zu nehmender Weise ihr Vergnügen daran fanden, die akademische Methode auf direkt alberne Fragen anzuwenden wie z. B. die, ob man in Athen das Kochen der Eier in Ephesus zu spüren vermöge, und dadurch einen Polybios zu einem in seiner Verallgemeinerung sicher nicht gerechtfertigten

μενος, ἔρωτα δεινὸν ἐμβέβληκε τοῖς νέοις, ὅφ' οὗ τῶν ἄλλων ἡδονῶν καὶ διατριβῶν ἐκπασόντες ἐνθουσιῶσι περὶ φιλοσοφίαν. Und Aeschines, einem Schüler des Carneades, wird sein Zusammenhang mit diesen von einigen Sophisten garnicht geglaubt, was er mit den oben zitierten Worten erklärt; vgl. auch Num. ap. Eus. XIV 8, 9.

¹ Vgl. Cic. tusc. IV 3, 5 ff.

² Vgl. ind. herc. col. XXII 37 ff., wo etwa 50 Namen erhalten sind; Cic. de or. III 18, 68; ac. II 48, 148; auch L. Furius Philus wird zu nennen sein; vgl. Cic. r. p. III 5, 8; endlich D. L. II 64.

³ Vgl. Cic. de orat. II 37, 155; tusc. V 37, 107; Strabo XVII 3, 22; Plut. quaest. conv. VIII 1, 2, 1; de Alex. Magn. fort. I 4, 2.

⁴ Plut. l. c.

⁵ Cic. tusc. V 37, 107.

⁶ S. S. 51 Anm. 6.

⁷ D. L. IV 64; vgl. Suidas Καρυ.

höchst absprechenden Urteil über ihre Schule veranlaßten,¹ war auch die große Masse derer, welche auf diese Scherze verzichteten, nicht gerade von wissenschaftlicher Bedeutung. Vielmehr begnügte sich ein großer Teil damit, sich die Lehre des Carneades zu eigen zu machen und sie vielleicht noch wie z. B. Zeno aus Alexandria schriftlich darzustellen,² andere legten überhaupt von vornherein mehr Wert auf die rhetorische Leistung des Carneades und bemühten sich als akademisch gebildete Rhetoren Ruhm zu erwerben,³ und nur relativ wenige suchten auf Grund selbständigen Nachdenkens den philosophischen Standpunkt des Carneades in eigenem Sinne auszugestalten.

b) Carneades, Sohn des Polemarchus † 131/30 und
Crates aus Tarsus † 129/8.

Zu denen, welche des Carneades Lehre schlecht und recht übernahmen, werden wir auch seine beiden nächsten Nachfolger im Scholarchat zu rechnen haben: Carneades, den Sohn des Polemarchus, dem der ältere Carneades noch selbst, und zwar im Jahre 137/6, die Leitung der Schule übergab, der er dann sechs Jahre bis zu seinem noch vor dem Ableben des Carneades erfolgten Tode vorstand;⁴ und ferner Crates aus Tarsus, der schon zwei Jahre mit diesem zusammen die Leitung der Schule inne hatte und sie nach dessen Tode noch weitere zwei Jahre bis zu seinem eigenen Ableben im Jahre 129/8 fortführte.⁵ Irgend etwas Weiteres ist uns aber weder von dem einen, noch von dem anderen bekannt. — Viel bedeutsamer als sie ist der dritte Nachfolger des Carneades, Clitomachus.⁶

¹ Polybius cit. von Zeller IIIa S. 526.

² Vgl. D. L. IV 65; hinsichtlich Zenos ind. herc. col. XXII 37 ff.; Mekler z. d. St.

³ Wenigstens halte ich diese Annahme, zu der man Hirzel a. a. O. III S. 178 vergleichen mag, für sehr wahrscheinlich, wengleich uns erst in der folgenden Generation ausdrücklich akademische Rhetoren wie Metrodor aus Skepsis (Cic. de or. III 20, 75; vgl. Strabo XIII 1, 55) und Diodor aus Adramyttion in Mysien (Strabo XIII, 1, 66) genannt werden.

⁴ Ind. herc. col. XXIV 28; XXV 36 ff.; XXIX 39 ff.; Mekler l. c. p. 120.

⁵ Ind. herc. col. XXIV 29 ff.; XXV 13; XXVI 1 ff.; XXX 5.

⁶ Ganz unwesentlich ist es, daß ihn D. L. prooem. 14 direkt auf Carn. folgen läßt.

c) Clitomachus 187/6—110/9.

Clitomachus aus Carthago,¹ ursprünglich Hasdrubal genannt,² wurde im Jahre 187/6³ geboren und kam im Alter von 24 Jahren⁴ nach Athen.⁵ Schon von Haus aus philosophisch interessiert⁶ scheint er sich hier zunächst vier Jahre lang⁷ mit klarem Blick und eisernem Fleiße⁸ dem Studium der drei bekanntesten philosophischen Schulen, der akademischen, peripatetischen und stoischen, gewidmet zu haben,⁹ und entschloß sich dann für den Eintritt in die Schule des Carneades.¹⁰ Nachdem er ihr 19 Jahre¹¹ lang angehört hatte, eine Zeit, in der er sich vollständig griechische Bildung und griechisches Wesen aneignete,¹² errichtete er 47 Jahre alt, also im Jahre 140/39, wahrscheinlich infolge eines Zerwürfnisses mit seinem Lehrer¹³ im Palladium eine eigene Schule, der

¹ D. L. IV 67, für den Vick l. c. p. 30 s. Apollodor als Quelle annimmt; a. C. bei Mekler ac. phil. ind. herc. p. 88 Anm.

² Ibidem.

³ Er errichtete unter dem Archon Hagnotheos, d. h. im Jahre 140/39 (vgl. Mekler l. c. p. 119), im Alter von $24 + 4 + 19 = 47$ Jahren (vgl. ind. herc. col. XXV 2ff.) eine eigene Schule.

⁴ So der ind. herc. l. c.; die Angabe bei D. L. IV 67, daß er erst mit 40 Jahren nach Athen gekommen sei, ist weniger glaubwürdig. Er müßte dann, da er im Jahre 110/9 gestorben ist (vgl. ind. herc. l. c.), schon im Jahre 203/2 geboren sein, mithin das sehr hohe Alter von 93 Jahren erreicht haben. Das ist aber auch mit der zweiten Überlieferung des ind. herc. l. c. 17f.: τινὲς δὲ (κ)α(τα)στρέψαι? φα(σι)ν ἔτη (πρὸς) τοὺς ἑβ(δομήκοντα) γεγονότα) . . ., die von der ersten kaum differiert, nicht vereinbar.

⁵ Ind. herc. l. c. 2.

⁶ D. L. IV 67. — Anders dagegen Steph. Byz. s. Καρχηδών: ἄμοιρος ἦν τῶν πρώτων στοιχείων. Jedoch spricht seine Überlegung bei der Auswahl der Schule für D. L.

⁷ Ind. herc. l. c. 4f.

⁸ Vgl. Cic. ac. II 6, 16; 31, 98; D. L. IV 67.

⁹ Vgl. D. L. IV 67; Zeller IIIa S. 524₂.

¹⁰ Ind. herc. l. c. 5f.; vgl. Cic. ac. II 6, 16; D. L. IV 66; a. C. bei Mekler l. c. p. 88; vgl. Susemihl a. a. O. S. 129₆₃₈. Daraus, daß er zu der Zeit 28 Jahre alt war, erklärt sich der Irrtum des Steph. Byz. und des Eustath. (ap. Mekler p. 88), daß er mit 28 Jahren nach Athen gekommen sei. Vgl. Zeller IIIa S. 523₁.

¹¹ Ind. herc. l. c. 6f.

¹² Plut. Alex. fort. I 5.

¹³ Wenn man bedenkt, daß Carneades im Jahre 137/6 das Scholarchat an seinen jüngeren Namensvetter abtrat (s. o. S. 91), ist der Gedanke, daß diese Frage schon 3 Jahre vorher spielte und zum Bruch zwischen Carneades und Clitomachus führte, der wohl mit Recht den begründetsten Anspruch

er zehn Jahre lang vorstand,¹ bis er im Jahre 129/8 nach dem Tode des Crates und zugleich des älteren Carneades mit vielen Schülern in die Akademie zurückkehrte und sich der Leitung derselben bemächtigte.² Und in dieser Stellung, als Haupt der blühenden Akademie, stand er nun sofort ganz anders da und sah auch seine Tätigkeit viel höher gewertet als bisher.³

Diese Tätigkeit bestand aber zunächst — und angesichts der mehr als 400 Werke, die er verfaßt hat,⁴ auch wohl zu einem nicht geringen Teil — in der schriftlichen Darstellung der carneadeischen Lehre,⁵ wobei er sich ohne Zweifel oft genug auf unmittelbare Nachschriften stützte.⁶ Denn die carneadeische Philosophie bildete auch für ihn trotz seines persönlichen Gegensatzes zu seinem Lehrer den Ausgangspunkt und das Fundament seiner eigenen Anschauungen.⁷

Wie Carneades erklärte auch er, daß angesichts des unleugbaren Vorkommens falscher Vorstellungen und angesichts der Unmöglichkeit, wahre und falsche Vorstellungen auseinander zu halten — eine These, die er ebenso wie sein Lehrer durch den Hinweis auf das Fehlen jedes Kriteriums der Wahrheit, insbesondere der kataleptischen Vorstellung der Stoiker begründete⁸ — nichts mit Sicherheit erkannt werden könne;⁹ wie Carneades

auf die Nachfolge hatte, andererseits aber die Stellung und die ganze Art und Weise des Carneades durchaus nicht immer billigte (vgl. die Worte bei Cic. ac. II 45, 139, s. S. 69 Anm. 7, außerdem unten S. 96) kaum zu gewagt; vgl. auch unten Anm. 2 ff. Ciceros Behauptung aber: usque ad senectutem cum Carneade fuit (ac. II 31, 98) darf man so wie so nicht wörtlich nehmen.

¹ Ind. herc. XXV 8 ff.; XXIV 35 ff.; XXX 8 ff.

² Ind. herc. col. XXIV 32 ff.; vgl. ib. col. XXX 8 ff.; XXV 11 ff.

³ Cic. ac. II 6, 16; vgl. de or. I 11, 45; Max. Tyr. diss. X 3 nennt ihn sogar neben Aristoteles und Chrysipp das tertium philosophiae lumen.

⁴ D. L. IV 67; vgl. Cic. ac. II 6, 16.

⁵ D. L. IV 67; vgl. Cic. ac. II 31, 98; 32, 102.

⁶ Vgl. Cic. tusc. III, 22, 54.

⁷ Cic. or. 16, 51; vgl. ac. II 32, 102; auch die fast ständige Zusammenfassung beider, wie z. B. bei S. E. hyp. I 220; 230 u. ö.; Eus. pr. ev. XIV 4, 16; Hermiae irris. gent. 15.

⁸ Cic. ac. II 32, 103; vgl. Hermiae irris. gent. 15; S. E. math. VII 402 ff.; S. 58 f.

⁹ Cic. ac. II 32, 103; S. E. hyp. I 3; 226; Hermiae irr. gent. 15; Stob. flor. 98, 67 mit dem auffallenden, aber schwerlich originalen, sondern vielmehr an Aenesidem erinnernden Wortlaut: οὐδὲν τῶν ἀνθρωπίνων βέβαιόν ἐστιν, ἀλλὰ πάντα φέρεται φορᾶ τινι παραλόγῳ.

unterschied auch er zwischen begreifenden bezw. nicht begreifenden und wahrscheinlichen bezw. unwahrscheinlichen Vorstellungen,¹ und wie Carneades sprach er sich auch mit Rücksicht auf die Epoche dahin aus, daß sie hinsichtlich der sich als begreifende gebenden Vorstellungen auf das Entschiedenste zu fordern, hinsichtlich bloß wahrscheinlicher oder unwahrscheinlicher Vorstellungen dagegen, der menschlichen Natur und den Anforderungen des Lebens gemäß, ebenso einschränkungslos abzulehnen sei. Auch er stellte sich somit in dieser Frage auf den Standpunkt, daß der Weise nicht den geringsten Anstoß daran zu nehmen brauche, Vorstellungen, die ihm wahrscheinlich oder unwahrscheinlich zu sein schienen, anzuerkennen oder zu verwerfen und sie zugleich zur Richtschnur seiner theoretischen und praktischen Tätigkeit zu machen, vorausgesetzt nur, daß er sich davor hüte, sie als wahr oder falsch aufzufassen.² Und weil er sich so entschieden für Carneades erklärte, suchte er ihn auch gegen die wieder und wieder vorgebrachten Einwände zu verteidigen. So hielt er der Behauptung, daß der akademische Standpunkt jede Tätigkeit ausschließe, die Frage entgegen, ob nicht das schon eine Tätigkeit, ja sogar eine den Arbeiten des Herkules gleichzustellende Tätigkeit sei, daß Carneades aus der Seele des Menschen die Zustimmung wie eine wilde und ungeheure Bestie herausgerissen habe;³ und den Einwand, daß die Akademie die Empfindungen zunichte mache, wies er durch die Bemerkung zurück, daß es ihr niemals eingefallen sei, zu behaupten, es gebe überhaupt keine Farbe oder keinen Geschmack oder keinen Ton, sondern daß sie nur die kataleptische Natur oder den Erkenntniswert der Empfindungen in Anspruch genommen habe.⁴

Und wie den allgemeinen Standpunkt, so teilte er mit Carneades auch den daraus folgenden Gegensatz gegen den Dogmatismus.⁵ In dessen Bestreitung scheint er sich aber vorzugsweise der Methode bedient zu haben, die Thesen der einen dogmatischen

¹ Clit. ap. Cic. I. c.; vgl. S. E. hyp. I 226f.

² Clit. ap. Cic. I. c. 204; vgl. S. E. hyp. I 230f.

³ Clit. ap. Cic. ac. II 34, 108; vgl. Aug. ac. II 5, 12.

⁴ Clit. ap. Cic. ac. II 32, 103: . . . numquam dictum sit aut colorem aut saporem aut sonum nullum esse, illud sit disputatum, non inesse in iis propriam, quae nusquam alibi esset, veri et certi notam.

⁵ Hermiae irr. gent. 15; vgl. S. E. math. IX 1.

Schule mit Hilfe der Sätze der andern zu widerlegen und umgekehrt,¹ wobei ihm die schon aus seinen ersten Jahren in Athen stammende Bekanntschaft mit den einzelnen gleichzeitigen Schulen² nicht minder zu statten gekommen sein wird, als seine im Anschluß an Teophrasts Geschichte der Physik³ gewonnene und sogar schriftlich fixierte Kenntnis der älteren Systeme,⁴ die er sich ohne Zweifel nur zu diesem Zweck angeeignet hat. Und mit ihrer Hilfe griff er dann in höchst weitschweifiger Ausführung den Dogmatismus nicht nur in seinen prinzipiellen Thesen an, sondern verfolgte ihn bis in die speziellsten Sätze hinein.⁵

Uns sind hiervon freilich nur ganz geringe Bruchstücke erhalten. So dieses, daß er in der Beurteilung der Dialektik ganz auf dem Boden des Carneades stand, wenn er sie mit dem fortwährend zu- und abnehmenden Monde verglich,⁶ und daß er ebenso wie sein Lehrer ihr Hauptstück, den Beweis, zu erschüttern suchte;⁷ so aus dem Gebiete der Naturphilosophie seine eingehende Kritik der Götterlehre, der Divination und des Fatums, die wir, da sie mit Recht nur als Wiederholung carneadeischer Gedanken betrachtet wird,⁸ bereits bei Besprechung der carneadeischen Philosophie kennen gelernt haben;⁹ so endlich aus der Ethik die kurze Bemerkung, daß er nach der Zerstörung von Carthago seinen Mitbürgern zum Troste ein Buch gesandt habe, das im Anschluß an einen carneadeischen Vortrag die These bestritt, daß der Weise über die Unterwerfung seiner Vaterstadt Trauer empfinden werde.¹⁰

¹ Vgl. S. E. math. IX 1: εἰς ἀλλοτρίαν γὰρ βίην ἐμβάντες (sc. Κλειτ. καὶ ὁ λοιπὸς τῶν Ἀκαδημ. χορῆς) καὶ ἐπὶ συγχωρήσεως τῶν ἑτεροίως δογματιζομένων ποιούμενοι τοὺς λόγους ἀμέτρως ἐμήκυναν τὴν ἀντίρρησην; vgl. Diels dox. p. 211.

² S. S. 92

³ Vgl. Diels dox. p. 121; Susemihl a. a. O. S. 130₆₄₄.

⁴ Vgl. D. L. II 92: Κλειτ. ἐν τῷ πρώτῳ περὶ αἰρέσεων . . . folgt eine Mitteilung über die cyrenaische Schule.

⁵ S. E. I. c.; vgl. Cic. ac. II 36, 117.

⁶ Stob. flor. 83, 14; vgl. S. 59.

⁷ Galen XIX p. 44 K. zählt unter seinen eigenen Büchern auf: περὶ Κλει[σ]τομάχου καὶ τῶν τῆς ἀποδείξεως αὐτοῦ λύσεων ἕν.

⁸ Vgl. S. 66 Anm. 3; 67 Anm. 2 ff.

⁹ S. 71 ff.

¹⁰ Cic. tusc. III 22, 54. Nun folgt daraus freilich für Clitomachus noch nicht, wie Hirzel Unters. III S. 283 meint, daß das seine Ansicht war, sondern dem Standpunkte dieser Akademie entsprechend nur, daß sich diese Ansicht auch verteidigen lasse.

Aber trotz dieses bis in die Einzelheiten hineingehenden Anschlusses an Carneades würde man Clitomachus doch Unrecht tun, wenn man ihn für einen ganz unselbständigen Nachtreter seines Lehrers halten wollte. Er folgt ihm nur, weil er mit ihm übereinstimmt, und folgt ihm auch nur so weit, als er sich aus eigener Überzeugung mit ihm zu identifizieren vermag. Er nimmt aber nicht den geringsten Anstand, von ihm abzuweichen, sobald ihm seine Überzeugung ein Zusammengehen nicht mehr gestattet.

Und das war nun zunächst und im weitgehendsten Maße in der Form der Fall. Jene glänzende und alles gewinnende, zugleich aber auch nicht zu selten verwirrende und leichtgeschürzte Beredsamkeit des Carneades war ganz und gar nicht nach seinem Geschmacke.¹ Und so fügte er den vielen Angriffen der Akademie auf die Dialektik, Physik und Ethik noch einen weiteren hinzu, den Angriff auf die Rhetorik. Damit griff nun auch die Akademie in den durch den Peripatetiker Critolaus, den Genossen des Carneades auf der Philosophengesandtschaft nach Rom, von neuem entfachten Streit über den Wert der Rhetorik² ein und entschied sich zunächst in Clitomachus, der den Spuren des Critolaus folgte, für eine entschiedene Verurteilung jeder Art derselben.³ Und zwar ist der Haupteinwand, den Clitomachus gegen sie zu erheben weiß, und durch den er zugleich ihren Anspruch auf den Charakter einer Wissenschaft (*τέχνη*) zu vernichten strebt, der, daß sie für das Leben nicht den geringsten Nutzen habe, sondern nur Schaden bringe. Dafür beruft er sich aber zunächst auf die historische Erinnerung, daß die Staaten, die nichts, was ihnen irgendwie förderlich ist, verhindern, die Rhetorik sämtlich verboten und wo immer sie auftrat, verfolgt haben,⁴ und sucht seinen Einwand weiterhin auch durch

¹ Vgl. Cic. ac. II 45, 139; s. S. 67 Anm. 7.

² Vgl. Radermacher bei Sudhaus Philod. vol. rhet. suppl. S. XXVI; Sudhaus ib. XXVI f.

³ S. E. math. II 20. — Nun hat Radermacher a. a. O. S. IX ff. den bündigen Nachweis geführt, daß Sextus in dem Buche gegen die Rhetoren zunächst auf Critolaus beruht; ist ferner Critolaus der Urheber dieses neuen Angriffs auf die Rhetorik, und zwar auf jede Art der Rhetorik, gewesen, und faßt Sextus Clitomachus hier mit ihm zusammen, so dürfte die im Text geäußerte Ansicht begründet sein. Wie weit Clit. aber dem Critolaus folgte, wissen wir nicht. Sextus erlaubt nur, die §§ 20—43 in ihrem Hauptgedanken zu verwerten.

⁴ S. E. I. c. 20—25.

sachliche Gründe zu stützen, indem er eingehend zeigt, daß die Rhetorik in der Tat weder dem einzelnen, noch dem Staate vorteilhaft sei, sondern beiden nur zum Verderben gereiche. Dem einzelnen, weil er, um ein tüchtiger Rhetor zu sein, sich stets auf den Märkten und Richtstätten herumzutreiben habe, genötigt sei, mit allen möglichen Leuten zusammenzukommen, auch keine Schamhaftigkeit besitzen dürfe, um nicht von weniger Skrupelhaften besiegt zu werden, und in allem, selbst den gemeinsten Verbrechen, bewandert sein müsse. Auch zahllose Feinde werde er besitzen und von allen gehaßt sein, von den einen, weil er zu ihrer Verurteilung beigetragen habe, von den andern, weil sie wüßten, daß er für Geld auch gegen sie aufzutreten bereit sei. Und dabei werde er Tag und Nacht von seinen Kunden belästigt werden und ein Leben voller Kummer und Tränen führen, da er die einen ins Gefängnis, die andern aufs Tympanon bringe.¹ Für den Staat aber werde sie vor allem deshalb verderblich sein, weil sie es in erster Linie auf die Gesetze, die Seele des Staates,² abgesehen habe, da sie fortwährend an deren Veränderung arbeite, sie in der willkürlichsten Weise interpretiere, durch ihre listigen Ränke auch die Richter beeinflusse und ihnen auf diesem Wege schließlich jede Achtung und jede Autorität raube. Am schlimmsten aber wirke sie in der Hand jener Volksredner, die der großen Masse fortwährend schmeichelten und sie durch Verleumdung gegen die höher Stehenden aufhetzten, die mit Worten alles für das Gemeinwohl zu tun versprächen, in der Tat aber nur ihr eigenes Interesse verfolgten.³

Indessen stellte Clitomachus nicht nur an die Form des Philosophierens strengere Anforderungen als Carneades, sondern zeigte dieselbe Tendenz auch mit Rücksicht auf den Inhalt. Und es ist nicht unwahrscheinlich, daß er dieser seiner abweichenden Auffassung der akademischen Lehre in den Büchern an L. Censorinus und C. Lucilius Ausdruck gegeben hat, von denen Cicero das letztere als die erste Niederschrift und gleichsam systematische Darstellung der akademischen Grundlehren bezeichnet.⁴

¹ S. E. I. c. 26—30.

² Im Text (§ 31) stehen freilich die an dieser Stelle höchst auffallenden Worte: ὡς ψυχῆ σώματος φθαρέντος φθαίρεται, οὕτω νόμων ἀναιρεθέντων καὶ αἱ πόλεις διόλλυνται.

³ S. E. I. c. 31—42.

⁴ Ac. II 32, 102; vgl. Hirzel, Unters. III S. 164.

Die hier dargelegte Verschärfung des carneadeischen Standpunktes betrifft aber auf der einen Seite die Frage des Erlaubtseins der Zustimmung. Hatte nämlich Carneades die strengste Zurückhaltung der Zustimmung gegenüber allen Vorstellungen, die sich als begreifende gaben, verlangt, die Anerkennung wahrscheinlicher Vorstellungen dagegen zuweilen selbst als Zustimmung bezeichnet,¹ so will Clitomachus nunmehr auch von einer Zustimmung zu ihnen nichts mehr wissen, sondern nur noch von einer Billigung bzw. einer entschiedenen Billigung dieser Vorstellungen sprechen;² und hatte sich Carneades ferner im Zusammenhange mit dieser Terminologie genötigt gesehen, dem Weisen auch das Meinen zuzugestehen,³ so konnte sich Clitomachus jetzt auch von dieser Nachgiebigkeit befreien und dem Weisen das Meinen schlechtweg absprechen.⁴

Eine weitere Verschärfung der Skepsis tritt uns aber in der Wahrscheinlichkeitslehre des Clitomachus entgegen, sofern dieselbe dem carneadeischen Standpunkte gegenüber eine gewisse Einschränkung erfährt. Denn während Carneades nur die ganz schwach wahrscheinliche Vorstellung als Kriterium zurückgewiesen hatte,⁵ geht Clitomachus noch einen Schritt weiter und hebt auch die unterste Stufe des carneadeischen Kriteriums auf, sodaß für ihn erst die glaubwürdige und in nichts verdächtig erscheinende Vorstellung als Richtschnur bei der Behandlung theoretischer und praktischer Fragen erscheint.⁶

¹ S. S. 61.

² Cic. ac. II 32, 104; S. E. hyp. I 230; vgl. Hirzel, Unters. III S. 163 ff.; Susemihl a. a. O. S. 129.

³ S. S. 64.

⁴ Vgl. Cic. ac. II 24, 78, s. S. 64 Anm. 5.

⁵ S. S. 65.

⁶ Cic. ac. II 31, 104: neque tamen omnia eius modi visa adprobari, sed ea, quae nulla re impedirentur. Auch in der auf Clitomachus beruhenden Darstellung der carneadeischen Lehre ib. 31, 99; 101 erscheint nur dieser Wahrscheinlichkeitsgrad als Kriterium; vgl. 34, 108. Dagegen wird in ihrer auf Antiochus fußenden Darstellung ib. 11, 33 auch der von Clitomachus verworfene Wahrscheinlichkeitsgrad genannt. — Vgl. S. 94; vielleicht darf man S. E. math. II 20, wo es auch im Sinne des Clit. heißt: τὰς μὲν τέχνας οὐκ ἐκβάλλουσαν αἱ πόλεις πάνυ τι βιωφειλῆς οὐσας ἐπιστάμενοι ebenfalls dafür anführen, daß auch Clit. die Möglichkeit der Wissenschaften auf akademischen Boden erkannt hat. Im übrigen wird aber auch für ihn das gelten, was S. 64 f. von Carneades gesagt ist, und daß er ein positives Verhältnis zu den dogmatischen Schulen gesucht habe (Zeller III a S. 531), läßt sich in keiner Weise belegen.

d. Die Schule des Carneades und die Neuerungen des Clitomachus.

Die erwähnte Verschärfung, die Clitomachus dem carneadeischen Standpunkte hatte zu teil werden lassen, führte nun aber in der auch nach des Carneades Tode in hoher Blüte stehenden Akademie,¹ die nunmehr an verschiedenen Orten außerhalb Athens,² wie z. B. unter der Leitung des Callicles in Larissa³ und unter der des Zenodorus aus Tyrus sogar in Alexandria eine Abzweigung besaß,⁴ unbeschadet der breiten Erörterung ihrer übrigen Thesen⁵ eine lebhaftere Diskussion herbei, die sich freilich hauptsächlich in Athen abgespielt zu haben scheint.⁶

In der Frage der Form zunächst stellte sich Hagno aus Tarsus, von dem uns im übrigen nur mitgeteilt wird, daß er aus den Vorträgen seines Lehrers Carneades mit vielem Anklang „Brauchbares“ niedergeschrieben habe,⁸ durchaus auf die Seite des Clitomachus und ging so radikal gegen die Rhetorik vor, daß Quintilian von ihm sagt, er habe durch diesen Angriff auf die Rhetorik überhaupt jeden Anspruch auf seine wissenschaftliche Zuverlässigkeit verscherzt.⁹

Charmadas dagegen, ein anderer, keineswegs unbedeutender Schüler des Carneades,¹⁰ der selbst ein mit einem erstaunlichen Gedächtnis, das er noch durch mnemotechnische Mittel zu vervollkommenen strebte,¹¹ begabter¹² vorzüglicher Redner war,¹³ dieser

¹ Cic. ac. II 6, 16; vgl. de or. I 11, 45.

² Vgl. ind. herc. col. XXXV 36.

³ Ind. herc. col. XXXIII 8.

⁴ Ind. herc. col. XXIII. 2 f.

⁵ Vgl. S. E. math. IX 1.

⁶ Vgl. Cic. de or. I 11, 45 Philo hat den Streit jedenfalls erst in Athen kennen gelernt (vgl. S. 103).

⁸ Ind. herc. col. XXIII 4 ff. Sollte sich dieses Brauchbare näher bestimmen lassen durch Athen. XIII p. 602 c: *παρά δὲ Σπαρτιάταις, ὡς ἄγνω φησὶν ὁ Ἀκαδημαϊκός, πρὸ τῶν γαμῶν ταῖς παρθένους ὡς παιδικοῖς νόμος ἐστὶν ὀμλεῖν*, und durch die Anekdoten über die Vernunft der Elephanten, die Plut. sol. an. XII 4 von ihm berichtet?

⁹ Quint. inst. orat. II 17, 15; vgl. Cic. ac. II 6, 16, der an ihm im Gegensatz zu Charmadas das ingenium, nicht aber die eloquentia rühmt.

¹⁰ Ind. herc. col. XXIII 8; Cic. ac. II 6, 16; vgl. S. 102.

¹¹ Cic. de or II 88, 360; Quint. inst. or. I 3, 26.

¹² Cic. de or II 88, 360; tusc. I 24, 59; Plin. hist. nat. VII 24, 89.

¹³ Cic. ac. II 6, 16.

Charmadas suchte nach einer Vermittlung zwischen der oft skrupellosen Benutzung der Rhetorik von seiten des Carneades und ihrer völligen Verurteilung durch Clitomachus und fand dieselbe nach eingehendem Studium der einschlägigen Werke, insbesondere des platonischen Gorgias,¹ darin, daß er den Unterschied zwischen der gemeinen und der philosophischen Rhetorik in die Debatte zog und nun jene ebenso entschieden verwarf wie Clitomachus,² die Redekunst des philosophisch gebildeten Redners dagegen gelten ließ.³ Und in ähnlicher Weise dürften sich auch andere Schüler des Carneades entschieden haben, die, wie des Charmadas Vorbild Agathocles aus Tyrus,⁴ und der aus persönlichen Gründen aus der epicureischen Schule zu Carneades übergetretene Metrodor aus Stratonicea⁵ ebenfalls, und zum Teil wie Metrodor⁶ mit grossem Erfolge, die Rhetorik pflegten.

Wenn sich nun aber auf diesem Wege in der Beurteilung der Rhetorik, und damit zweifellos auch der Form der carneadeischen Philosophie — hat doch Charmadas nicht nur wie Clitomachus dieselben Ansichten vertreten wie Carneades, sondern auch auf dieselbe Weise⁷ — eine mildere Richtung geltend machte, so gilt das Gleiche auch hinsichtlich ihres Inhalts. Und auch mit Rücksicht hierauf scheint zunächst wiederum Charmadas zu denen gehört zu haben, die der strengeren Auffassung des Clitomachus entgegentraten,⁸ und sowohl an der „Zustimmung“ zu wahrscheinlichen Vorstellungen als auch an der „Meinung“ des Weisen festhielten,⁹ wenn er auch sicher nicht so weit gegangen ist, wie der am gleichen Strange ziehende¹⁰ dogmatische Überläufer Metrodor, der in höchst wenig akademischer Überhebung und, wie Augustin wohl

¹ Cic. de or. I 11, 47; vgl. Gomperz, griech. Denker II S. 277.

² S. E. math. II 20.

³ Cic. de or. I 18, 84; vgl. die nähere Ausführung ib. 19, 85 ff.

⁴ Vgl. ind. herc. col. XXIII 7.

⁵ Ind. herc. col. XXIV 10 ff.; XXVI 4 ff.; XXXV 34; XXXVI 8; Cic. de or. I 11, 45; ac. II 6, 17; D. L. X 9.

⁶ Vgl. ind. herc. col. XXVI 6; Cic. de or. I. c.

⁷ Cic. or. 16, 51.

⁸ Vgl. seine Zusammenfassung mit Philo bei S. E. hyp. I 220: ἐνοι δὲ καὶ τετάρτην προστιθέασι τῶν (l. τὴν Fabr.) περὶ Φίλωνα καὶ Χαρμίδην, und bei Eus. pr. ev. XIV 4, 16.

⁹ Für Philo vgl. S. 120.

¹⁰ Cic. ac. II 24, 78; vgl. Hirzel, Unters. III S. 170.

nicht so ganz mit Unrecht meint, in der Absicht, die Akademie zum platonischen Dogmatismus zurückzuführen, sogar behauptete, Carneades sei von seinen sämtlichen übrigen Schülern mißverstanden worden, da er die These, daß sich nichts mit Gewißheit erkennen laße, nicht, wie sie meinten, aus freiem Entschluß und nach reiflicher Überlegung zu einem integrierenden Bestandteil der skeptischen Philosophie gemacht habe, sondern sich ihrer nur [der Not gehorchend zur leichteren Bekämpfung der Stoiker bedient habe.¹ — Welcher Richtung sich aber Aeschines aus Neapel,² der noch eine Zeit lang den greisen Carneades gehört hat,³ vor allem jedoch ein Schüler des durch seine Liebenswürdigkeit ausgezeichneten⁴ Carneadeers und Tragikers⁵ Melanthius aus Rhodus⁶ war, ist uns nicht bekannt,⁷ trotzdem ihn Cicero⁸ neben Clitomachus, Charmadas und Metrodor zu den Häuptern der damaligen Akademie rechnet.⁹

Diese verschiedenen Beurteilungen und Ausgestaltungen der Lehre des Carneades dürften nun nach dessen Tode eine nicht geringe Rolle in den Erörterungen der Akademiker zu Athen¹⁰ gespielt haben; und ihnen wird es auch in erster Linie zuzuschreiben sein, daß sich in dieser Zeit in der Akademie selbst neben einander verschiedene Schulen bildeten. So wird neben der ohne Zweifel sehr bedeutenden¹¹ Schule des Clitomachus, aus

¹ Aug. ac. III 18, 41; vgl. ind. herc. col. XXVI 8ff; nach Cicero ac. II 6, 16 wurde er auch von andern, nämlich von Antiochus, dessen Sosus diesem Abschnitt der ac. zu Grunde liegt (vgl. Hirzel Unters. III S. 251), für einen guten Kenner des Carneades gehalten.

² D. L. II 64.

³ Plut. an seni etc. XIII-1, s. S. 89 Anm. 4.

⁴ Cic. ac. II 6, 16.

⁵ Vgl. Wilamowitz-Moell. im Hermes Bd. 29 S. 150ff.

⁶ D. L. II 64.

⁷ Wie Susemihl a. a. O. S. 132/3 aus der schon erwähnten Plutarchstelle herauslesen kann, daß sich Aeschines „in etwas anderer Weise an die positive Seite der Lehre des Carn. hielt, nämlich an die Milderung seiner Skepsis auf praktischem Gebiete“, verstehe ich nicht.

⁸ De or. I 11, 45.

⁹ Man könnte freilich geneigt sein, hierin einen Ausfluß römischer Eigenliebe zu sehen.

¹⁰ Ausser Clitomachus befanden sich sowohl Charmadas (vgl. Cic. de or. I 11, 45; II 88, 360), als auch Metrodor und Aeschines in Athen (Cic. l. c. I 11, 45).

¹¹ Vgl. ind. herc. col. XXIV 33ff.; XXX 10f.; vgl. Plut Cic. III 1; IV 1.

der uns freilich nur zwei Namen, der des Philo¹ und der des Heraclitus Tyrius² bekannt sind, auch die blühende Schule des Charmadas erwähnt,³ zu der, wie es scheint,⁴ der aus dem mithridatischen Kriege bekannte Feldherr,⁵ Redner und Sophist Diodorus gehörte,⁵ vielleicht auch der berühmte und wie Charmadas ebenfalls die Mnemonik benutzende Redner und Politiker Metrodorus aus Skepsis,⁶ und die auch L. Licinius Crassus während seiner Quästur in Macedonien, also frühestens im Jahre 110⁷ neben anderen eine Zeit lang mit besonderer Vorliebe besuchte;⁸ ferner die des Metrodor, die sich ebenfalls eines guten Zuspruches erfreut zu haben scheint,⁹ obgleich uns auch aus ihr lediglich zwei für uns völlig inhaltlose Namen bekannt sind, der eines Metrodor aus Pitane und der eines Namensvetters aus Cyzicus,¹⁰ und endlich noch die des Aeschines.¹¹

Jedoch ist uns über das weitere Schicksal dieser Schulen nichts bekannt. Nur soviel läßt sich mit Bestimmtheit sagen, daß die Richtung des Clitomachus nach dessen im Jahre 110/9¹² durch Selbstmord¹³ erfolgten Tode ausstarb, und die mildere Auffassung der carneadeischen Skepsis, die von Charmadas und Metrodor vertreten wurde, den Sieg davontrug. Ihr gehörte

¹ Ind. herc. col. XXXIII 1 ff.; Plut. Cic. III 1.

² Cic. ac. II 4, 11.

³ Ind. herc. col. XXXV 35; vgl. Cic. de or. I 11, 45; ac. II 6, 16.

⁴ Vgl. ind. herc. col. XXXV 39.

⁵ Vgl. Strabo XIII 1, 66 p. 614.

⁶ Seine Zugehörigkeit zur Akademie bezeugt Cic. de or. III 20, 75; für die im Text geäußerte Ansicht könnte man, da die Lebenszeit dieses Mannes (ca. 145—70 Susemihl a. a. O. II S. 352 f.; Zeller IIIa. S. 527₁) sie durchaus zuläßt, seine wiederholte Zusammenstellung mit Charmadas bei Cicero (de or. II 88, 360; tusc. I 24, 59; vgl. Quint. inst. or. XI 2, 26) geltend machen, nicht aber mit Zeller a. a. O. S. 527₁, Cic. de or. I 11, 45, da hier von Metrodor von Stratonicea die Rede ist (vgl. Susemihl a. a. O. S. 352₉). Im übrigen vgl. über ihn Susemihl a. a. O.

⁷ Vgl. Zeller a. a. O. S. 523₁.

⁸ Cic. de or. I 11, 45; 47 vgl. 20, 93.

⁹ Vgl. ind. herc. col. XXXVI 8 f.

¹⁰ Ind. herc. l. c. bzw. XXXV 33.

¹¹ Cic. de or. I 11, 45.

¹² Vgl. Mekler ind. herc. p. 120.

¹³ Stob. flor. 7, 55.

auch der Römer Q. Lutatius Catulus an, der im Jahre 102 Konsul war.¹ Derjenige aber, der sie in der Akademie zur Herrschaft führte, war Philo aus Larissa.

e. Philo 160/59—ca. 79.

Philo wurde im Jahre 160/59² zu Larissa in Thessalien³ geboren und erhielt dort von seinem 15. oder 16. Jahre an den ersten philosophischen Unterricht von Callicles, dem Schüler des Carneades, dem er etwa acht oder neun Jahre treu blieb.⁴ Darauf wandte er sich ungefähr 24 Jahre alt⁵ nach Athen, wo er in die Schule des Clitomachus — Carneades hatte zu dieser Zeit das Scholarchat gerade abgegeben — eintrat und 14 Jahre in ihr verweilte.⁶ Später besuchte er aber auch noch den Unterricht des Stoikers (?) Apollodor,⁷ und übernahm schließlich nach des Clitomachus Tode im Jahre 110/9 das Scholarchat der Akademie.⁸

In dieser Stellung schloß er sich nun zunächst durchaus der strengeren Richtung der Skepsis an, wie sie Clitomachus vertrat,⁹ und sah sich darin von seinem langjährigen Schüler Antiochus aufs eifrigste unterstützt.¹⁰

Aber eben dieser Antiochus scheint nun doch die Veranlassung dazu gegeben zu haben, das Philo in Rom, wohin er sich während des mithridatischen Krieges im Jahre 88 gewandt hatte,¹¹ eine gewisse Neuerung in die akademische Skepsis einführte, die ihn zum Gründer der vierten Akademie werden ließ.¹² Denn so energisch

¹ Vgl. Cic. ac. II 48, 148; 6, 18. Dagegen ist dessen Sohn, dem Cic. in der ersten Bearbeitung der ac. die Vertretung der carneadischen Skepsis zugewiesen hatte (ac. II 4, 12; 6, 18; 48, 148) wegen Cic. absprechenden Äußerungen über ihn in seinen Briefen an Attikus kaum als Skeptiker zu erwähnen.

² Ind. herc. col. XXXIII 3 f.; vgl. Mekler l. c. p. 119.

³ Stob. ecl. II 38.

⁴ Ind. herc. l. c. 7 ff.

⁵ L. c. 5 f.

⁶ L. c. 11 ff.; vgl. Cic. ac. II 6, 17; Plut. Cic. 3, 1; Stob. l. c.

⁷ Vgl. ind. herc. l. c. 13 f.; vgl. Zeller III a S. 589₁.

⁸ Ind. herc. l. c. 1 f.; Eus. pr. ev. XIV 8, 15.

⁹ Num. ap. Eus. pr. ev. XIV 9, 1; vgl. Schmekel a. a. O. S. 385.

¹⁰ Cic. ac. II 22, 69; vgl. ib. 71.

¹¹ Cic. Brut. 89, 306; vgl. Zeller a. a. O. S. 589₅.

¹² S. E. hyp. I 220; Galen hist. phil. 3; Eus. l. c. — Daß Philo sich erst in Rom zur Änderung seines ursprünglichen Standpunktes entschlossen hat, ergibt sich aus Cic. ac. II 4, 11; vgl. Zeller a. a. O.; Hirzel Unters. III S. 239₁.

Antiochus lange Zeit für die Skepsis eintrat, er konnte sich doch — wohl nicht ohne Einfluß seiner stoischen Durchbildung¹ — gelegentlichen Zweifel an der Begründetheit ihres Standpunktes nicht erwehren. Und diese Zweifel, die er auch seinem Lehrer nicht vorenthielt,² veranlaßten ihn schließlich um so eher zum Abfall, als sich Philo außerstande sah, sie in befriedigender Weise zu lösen.³ Abgefallen nahm er aber ebenso entschieden den Kampf gegen die akademische Skepsis auf, wie er sie früher verteidigt hatte.⁴ Und dieser Angriff kam nun, höchst wahrscheinlich unter weitgehender Benutzung der antiskeptischen Werke des Antipater,⁵ im wesentlichen auf Folgendes hinaus.

Er wandte sich zunächst gegen die historische Begründung des akademischen Zweifels, wie sie schon bei Arcesilaus aufgetreten ist und, wie des Antiochus Widerspruch deutlich erkennen läßt, auch den späteren Akademikern eigen war. Sich für die

Daß Antiochus den Anlaß dazu gab, folgt aus Cic. ac. II 34, 111: *ne illam quidem praetermisisti, Luculle, reprehensionem Antiochi (nec mirum; in primis enim est nobilis), qua solebat dicere Antiochus Philonem maxime perturbatum; vgl. Susemihl a. a. O. S. 286₂₅₆*. Da nun dieser „berühmteste“ Einwand des Antiochus, der, wie aus den zitierten Worten folgt, von Antiochus bereits in seinem persönlichen Verkehr mit Philo erhoben war, auch in dem auf Antiochus zurückgehenden Vortrage des Lucullus bei Cic. ac. II 4, 11 ff. und zwar § 44 vorkommt, dieser Vortrag aber nicht, wie Hirzel Unters. III S. 251 ff. (vgl. jedoch S. 270) zu erweisen sucht, dem Sosos entnommen sein kann, da sich dieser gegen den späteren Standpunkt Philos gerichtet haben soll (Cic. ac. II 4, 12: *... nec se tenuit (sc. Antiochus), quin contra suum doctorem librum etiam ederet, qui Sosos inscribitur*), während sich der Vortrag des Lucullus mit Ausnahme des § 18 gegen die arcesilaisch-carneadeische Skepsis, aber wohl in der Form, wie sie Philo anfänglich vertrat, von dem sie Antiochus während seines langen Schülerverhältnisses kennen gelernt hatte, richtet (vgl. § 12; § 59 f.; vgl. auch noch Schwencke, Jahresber. XXXV S. 79; Susemihl a. a. O. II S. 283), so liegt die Vermutung sehr nahe, daß Antiochus seine zunächst nur mündlich geäußerten Bedenken auch schriftlich formuliert hat (vgl. Susemihl a. a. O. S. 285), und wir eben in dem Vortrage des Lucullus mit Ausnahme des genannten Paragraphen, der aus dem Sosos stammen dürfte, den wesentlichen Inhalt dieser ersten polemischen Schrift des Antiochus gegen die damals auch noch von Philo vertretene carneadeische Skepsis vor uns haben.

¹ Vgl. Zeller a. a. O. S. 597; Schmekel a. a. O. S. 390 ff.

² Vgl. Cic. ac. II 34, 111, s. S. 103 Anm. 12.

³ Cic. l. c.

⁴ Cic. ac. II 22, 69.

⁵ Vgl. Cic. ac. II 6, 17; 9, 28; 34, 109.

akademische Skepsis auf einen Xenophanes und Parmenides, auf einen Empedocles, Anaxagoras und Democrit, ja sogar auf einen Socrates und Plato zu berufen, hielt er für nichts weiter als pure Demagogie. Denn einmal übersehe man hierbei ganz und gar, daß die skeptischen Äußerungen jener alten Physiker, die man immer wieder ins Treffen führe, garnicht so ernst gemeint seien, sondern gewissermaßen als Ausbrüche ihres Ärgers stets nur dort erschienen, wo sie nicht weiter wußten, während sie genau genommen viel mehr zu wissen glaubten, also viel dogmatischer waren, als ihnen eigentlich zustand; Plato aber und Socrates unter die Skeptiker zu rechnen, beweise ein völliges Verkennen ihrer wahren Ansichten; habe man doch in Plato den Begründer des vollkommensten Systemes vor sich und in Socrates den großen Ironiker, der nur, um die andern zu widerlegen, anders sprach als er dachte. Dazu komme aber weiter, daß man auch die veränderten Zeiten ganz außer Acht lasse. Denn wenn auch jene alten Philosophen den noch ganz neuen Problemen hie und da ratlos gegenüber gestanden haben sollten, so dürfe man daraus doch nicht die Behauptung ableiten, daß auch in den seither verflossenen Jahrhunderten bei Anwendung von so viel Geist und Mühe nichts herausgebracht sei! Viel eher könne man im Hinblick auf den derzeitigen Stand der philosophischen Erkenntnis und des wissenschaftlichen Verfahrens des Arcesilaus zu der Ansicht gelangen, daß er sich lediglich aus Schikane auf den Standpunkt der Skepsis gestellt habe.¹

Aber auch der sachlichen Begründung der akademischen Skepsis trat er feindlich gegenüber und fand hierbei in dem Kettenschluß, auf den wohl erst Philo² die ganze Begründung der akademischen Grundthese von der Unbegreiflichkeit aller Vorstellungen gebracht hatte,³ einen äußerst geeigneten Angriffspunkt. Dieser Kettenschluß lautete aber folgendermaßen:

Es gibt falsche Vorstellungen;

Was falsch ist, kann nicht begriffen werden;

Einer anscheinend wahren Vorstellung läßt sich stets

¹ Cic. ac. II 5, 13—6, 16.

² Wenigstens wird er uns in einem Zusammenhange, der zunächst auf Philo zurückgeht (vgl. S. 111 Anm. 3), zuerst mitgeteilt.

³ Cic. ac. II 26, 83.

eine falsche zur Seite stellen, die ihr ununterscheidbar ähnlich ist;

Von ununterscheidbar ähnlichen Vorstellungen kann unmöglich die eine begriffen werden und die andere nicht;

Also ist keine Vorstellung begreiflich;¹

und hatte, da die Geltung der zweiten und vierten Prämisse von niemand bestritten wurde, seinen Schwerpunkt im ersten und dritten Vordersatze, deren Begründung sich auch Philo in eingehender Weise widmete,² wenn ihn auch der Umstand, daß sich sein Kampf in erster Linie gegen die auch im ersten Vordersatze mit ihm übereinstimmenden Stoiker richtete,³ vor allem auf die dritte Prämisse hinwies,⁴ die er ganz in der Weise seiner Vorgänger und unter weitgehendster Benutzung ihrer Argumente sicherzustellen suchte,⁵ vielleicht mit der einzigen Neuerung, daß er die soritische Fragestellung nicht nur, was bereits Carneades getan hatte, zur Bestreitung der Glaubwürdigkeit der Vernunft verwandte, sondern mit entsprechender Änderung auch in der Beanstandung der Erkenntnisfähigkeit der Sinne benutzte.⁶ Die für sie angeführten Beweisgründe bilden daher auch den Hauptangriffspunkt für die Bemerkungen des Antiochus, der freilich von seinem dem stoischen verwandten,⁷ wesentlich sensualistischen Standpunkte aus die Widerlegung der Bestreitung der sinnlichen Erkenntnis durchaus in den Vordergrund rückte.⁸

So erklärte er zunächst dem von den Sinnestäuschungen hergenommenen Einwande gegenüber, daß die Sinne trotz aller Täuschungen doch dann als vollgültige Zeugen der Wahrheit anzuerkennen seien, m. a. W. kataleptische Vorstellungen zu liefern vermöchten, wenn sie gesund und hinreichend kräftig wären, und außerdem durch angemessene Mittel, wie beim Sehen z. B. Wechsel der Beleuchtung, der Entfernung, genügende Zeit u. s. w., alles

¹ Cic. l. c. II 13, 40; vgl. 26, 83; 34, 111.

² Vgl. Cic. ac. II 13, 41.

³ Vgl. Cic. ac. II 26, 83; Eus. pr. ev. XIV 9, 1.

⁴ Cic. ac. II 26, 83.

⁵ Vgl. Cic. ac. II 25, 79—80, 98; s. S. 55 ff.

⁶ Vgl. Cic. ac. II 15, 47 f.; die Differenz zwischen dieser Erörterung und der auf Carneades beruhenden Erörterung ib. 29, 92 ff. ist gar nicht zu erkennen.

⁷ Vgl. Zeller a. a. O. S. 71 ff.

⁸ Vgl. Cic. ac. II 7, 19 ff.

das beseitigt würde, was ihrer ungehinderten Wirksamkeit im Wege stände,¹ wobei er noch besonders auf die Möglichkeit einer Verschärfung der Sinne durch Übung und Kunst aufmerksam machte;² das von den in der Einbildung, im Traume und im Rausche, durch göttliche Eingebung oder im Wahnsinn entstandenen Vorstellungen, m. e. W. das überhaupt von Phantasievorstellungen hergenommene Argument³ aber glaubte er, ganz abgesehen von der nur gegen das soritische Verfahren gerichteten Bemerkung, daß es deshalb fehlerhaft sei, weil man mit seiner Hilfe am Ende auch beweisen könne, daß selbst zwischen Tugend und Laster, Gutem und Schlechtem, Schönem und Hässlichem kein Unterschied bestehe,⁴ vor allem dadurch zu Falle bringen zu können, daß er erklärte, zwischen den genannten Phantasievorstellungen und den kataleptischen Vorstellungen bestehe garnicht eine so große Ähnlichkeit, wie die Skeptiker behaupteten.⁵ Wer z. B. seinen Phantasiegebilden nachgegangen habe, der werde sich, sobald er nur wieder völlig zu sich gekommen sei, auch sofort des gewaltigen Unterschiedes bewußt, der zwischen ihnen und den evidenten Vorstellungen bestehe. Und das Gleiche gelte in den übrigen Fällen, während überdies noch zu erwähnen sei, daß auch die Zustimmung, die wir solchen Vorstellungen zuteil werden ließen, bei weitem nicht jene Entschiedenheit besitze, wie sie dort vorliege, wo es sich um evidente Vorstellungen handle.⁶ Dem Hinweis auf die ununterscheidbare Ähnlichkeit zwischen mehreren Vorstellungen aber, wie z. B. zwischen den Vorstellungen von Zwillingen oder Eiern, stellte er zunächst den stoischen Satz entgegen, daß jedes Einzelding gewisse nur ihm zukommende Eigentümlichkeiten besitze,⁷ von einer an Gleichheit grenzenden Ähnlichkeit also gar keine Rede sein könne,⁸ und suchte die skeptische Bemerkung, daß es sich in dieser Frage garnicht um das Sein, sondern nur um die Erscheinung der Dinge handle, durch die Insinuation zu entkräften, daß die Skeptiker das Sein der Dinge in einen bloßen

¹ Cic. ac. II 7, 19; vgl. 17, 53.

² Cic. ac. II 7, 19 f.

³ Vgl. S. 58.

⁴ Cic. ac. II 16, 49 f.

⁵ Cic. ac. II, 16, 51.

⁶ Cic. ac. II 16, 51 f.

⁷ Cic. ac. II 18, 56.

⁸ Cic. ac. II 17, 54 ff.

Schein verwandelten;¹ auf der andern Seite aber hob er auch noch dieses hervor, daß man solche scheinbar nicht zu unterscheidende Vorstellungen durch Gewöhnung und Übung am Ende doch noch auseinanderzuhalten lerne, wie eine Mutter ihre Zwillinge und der „Hühnervater“ die Eier.² Und im Zusammenhange mit diesen gegen die Leugnung einer kataleptischen Vorstellung gerichteten Argumenten wies er auch auf den Widerspruch hin, in dem die erste und dritte Prämisse des oben genannten Ketten-schlusses ständen, von denen jene, indem sie falsche Vorstellungen anerkenne, doch auch die Existenz von wahren zugebe und zwischen beiden einen Unterschied statuieren, während diese, die wichtigste von allen, jeden Unterschied zwischen ihnen leugne.³

Weiter suchte er die skeptische Bestreitung der kataleptischen Vorstellung durch den Hinweis auf die sich daraus ergebenden Konsequenzen als verfehlt zu erweisen.⁴ Denn aus den Vorstellungen in letzter Instanz entstehen die Begriffe, auf denen die ganze praktische, künstlerische und wissenschaftliche Tätigkeit des Menschen, in einem Worte sein ganzes Leben beruht.⁵ Wären nun auch diese Begriffe falsch oder rührten sie von solchen Vorstellungen her, die sich von falschen nicht unterscheiden ließen, so könnten sie unmöglich ihrer grundlegenden Aufgabe gerecht werden. Denn in diesem Falle würde nicht nur schon das Gedächtnis aufgehoben werden, da es unmöglich ein Gedächtnis für falsche Begriffe geben könne, und mit dem Gedächtnis auch jede künstlerische, wissenschaftliche und praktische Tätigkeit;⁶ nicht nur jede Möglichkeit, zwischen Gut und Schlecht, Recht und Unrecht zu unterscheiden und damit auch jedes Handeln, da das es auslösende Streben nur durch eine begreifende Vorstellung hervorgerufen werden könne,⁷ sondern auch jede Erwägung über Vereinbarkeit und Unvereinbarkeit von Merkmalen, jede Definition und Partition, die sämtlich nur für den Wert besitzen könnten, der von der Wahrheit seiner Begriffe überzeugt sei,⁸ ja sogar

¹ Cic. ac. II 14, 44; vgl. ib. 13, 40.

² Cic. ac. II 18, 56 f.

³ Cic. ac. II 14, 44; ib. 34, 111.

⁴ Cic. ac. II 7, 21 ff.; vgl. 14, 43 f.; 17, 54.

⁵ Cic. ac. II 7, 21.

⁶ Cic. ac. II 7, 22.

⁷ Cic. ib. 8, 23 ff.

⁸ Cic. ib. 7, 22; vgl. 14, 43.

jeden Fortschritt im Denken, m. a. W. die ganze forschende und schließende Vernunfttätigkeit, der es unter diesen Umständen an jedem sicheren Ausgangspunkte sowohl,¹ als auch an jedem brauchbaren Ergebnisse fehlen würde, und mit ihr dann auch die sämtlichen Grundsätze der Philosophie, der Physik nicht mehr als der Ethik, eine Konsequenz, deren Anerkennung von so frevelhafter Gesinnung zeuge, daß man ihre Bekenner selbst der gemeinsten Handlungen, des Verrates der Freundschaft und des Staates, für fähig halten müsse.² Und von hier aus suchte auch er, wie schon vor ihm Antipater, seine Gegner dazu zu bestimmen, wenigstens dieses eine zuzugeben, daß sich ihr Grundsatz, daß nichts erkannt werden könne, erkennen lasse, wenn er sich auch eines anderen Argumentes bediente als Antipater, der Bemerkung nämlich, daß es durchaus unzulässig sei, auch mit Rücksicht auf den Satz im Zweifel zu verharren, der in letzter Linie den Inbegriff der ganzen akademischen Skepsis enthalte.³ Und um diese ganze Erörterung noch eindringlicher zu gestalten, wies er schließlich darauf hin, daß Kunst und Wissenschaft auf der einen, praktische Betätigung auf der anderen Seite nicht etwa bloß äußerliche Angewohnheiten des Menschen seien, sondern in seinem tiefsten Wesen begründet lägen, so daß also die Skepsis, wenn sie jene unmöglich mache, dem Menschen jedes Mittel und jeden Schmuck des Lebens entziehe, ja eigentlich das ganze Leben von Grund aus zerstöre und ihm selbst sein Bestes, den Geist, raube.⁴

Hatten sich aber die Skeptiker solchen Übertreibungen gegenüber schon längst auf das Vorhandensein eines Wahrscheinlichen berufen, so erklärte Antiochus diesen ganzen Rekurs für vollkommen verfehlt und wies nur um so entschiedener auf die kataleptische Vorstellung oder die Evidenz als das einzig mögliche Kriterium zurück.⁵ Denn einmal könne es ein Kriterium, d. h. ein sicheres Mittel, Wahres und Falsches zu unterscheiden, nur dann geben, wenn

¹ Vgl. ib. 14, 44.

² Cic. l. c. 8, 26f., insbesondere cum enim decretum (= δόγμα) proditur, lex veri rectique proditur, quo e vitio et amicitiarum proditioes et rerum publicarum nasci solent.

³ Cic. ac. II 9, 29.

⁴ Cic. ac. II 10, 31.

⁵ Cic. ac. II 11, 33; vgl. 12, 38; 14, 45; 15, 46; 16, 51: . . . perspicuitatem, quam mordicus tenere debemus.

man zwischen Wahrem und Falschem überhaupt einen Unterschied zugestehe, was die Skeptiker nicht täten;¹ und andererseits sei das Wahrscheinliche, auf das sie sich beriefen, schon ihren eigenen Worten zufolge als Kriterium völlig unbrauchbar, da sie nicht anständen, zu erklären, daß es keineswegs mit Sicherheit zur Wahrheit führe, sondern trotz sorgfältigster Erwägung zuweilen doch zu falschen Ergebnissen leite,² noch ganz abgesehen davon, daß sich garnicht einsehen lasse, zu welcher Wahrheit eigentlich die zu gelangen hofften, die jede Differenz zwischen Wahrheit und Falschheit und damit auch jedes eigentümliche Merkmal der Wahrheit aufgehoben hätten.³

Und von hier aus gewann er nun von neuem das schon einmal angedeutete Resultat seiner kritischen Erörterung. Wurde nämlich von den Skeptikern auf der einen Seite die Existenz der Evidenz als des einzig möglichen Kriteriums geleugnet, und erwies sich auf der anderen Seite das Wahrscheinliche als absolut ungeeignet, es zu ersetzen, so blieb dem Skeptiker, wenn er nur konsequent genug war, s. E. nichts anderes übrig, als die absolute Zurückhaltung jeder Zustimmung, da er sonst wie Carneades in den Fehler des Meinens verfallen mußte.⁴ Diese Konsequenz führte aber nach des Antiochus Ansicht wiederum auf der einen Seite zu einem Widerspruch mit dem Wesen des Menschen,⁵ und hatte auf der anderen Seite angesichts der Abhängigkeit jeder praktischen, künstlerischen und theoretischen Tätigkeit von der Zustimmung noch einmal die schon erwähnte Folge, daß die Skepsis streng durchgeführt zur Aufhebung aller wahrhaft menschlichen Betätigung, zur Vernichtung des ganzen Lebens führe.⁶

Nur kurz berührte Antiochus dann am Ende seiner Polemik auch die Methode der Akademiker, alles nach allen Seiten hin zu erörtern, mit ihrer eigenen Ansicht dagegen zurückzuhalten, und warf ihnen vor, daß sie mit dem Zwecke, um dessentwillen sie sie zu befolgen vorgaben, nämlich ihre Schüler mehr auf ihr eigenes Nachdenken, als auf eine Autorität hinzuweisen, selbst

¹ Cic. ac. II 11, 33f.; vgl. 18, 59.

² Cic. ac. II 11, 35f.

³ Cic. ac. II 11, 36.

⁴ Cic. ac. II 18, 59; vgl. 12, 37ff.

⁵ Cic. ac. II 12, 38.

⁶ Vgl. Cic. ac. II 12, 38f.

in Konflikt gerieten, wenn sie den Grundsatz ihrer Lehre, daß sich nichts erkennen lasse, laut verkündeten und ihn mit allen Mitteln zu erweisen suchten.¹

An diesen Einwänden, die sich durchaus gegen die alte und anfänglich auch von Philo übernommene Form der Skepsis richteten und wohl das Bedeutendste sind, was überhaupt bis dahin gegen die neuere Akademie geäußert war,² konnte nun sicherlich kein Anhänger der Skepsis gleichgültig vorübergehen. Und so rüstete sich denn auch Philo als das Haupt der angegriffenen Schule, ihnen in angemessener Weise zu begegnen.³

Hatte nun Antiochus den Skeptikern zunächst wegen ihrer Berufung auf ältere Philosophen den Vorwurf der Demagogie gemacht, so weist Philo diesen Vorwurf mit aller Entschiedenheit durch die Bemerkung zurück, daß es den Skeptikern keineswegs darum zu tun gewesen sei, durch unberechtigte Anführung berühmter Namen für sich Stimmung zu machen, sondern daß die von ihnen erwähnten Philosophen, wie ja auch Antiochus selbst anerkenne, wirklich und nach allem, was bekannt sei, auch keineswegs nur nebenher, sondern in vollem Ernste skeptische Ansichten

¹ Cic. ac. II 18, 60.

² Vgl. Cic. ac. II 19, 63.

³ Philos Antwort, die als ein zweibändiges Werk im Jahre 87 oder 84 verfaßt worden ist (Cic. ac. II 4, 11; vgl. Zeller a. a. O. S. 589₅), dürfte von Cicero ac. II 23 ff. benutzt sein. Denn die hier gegebene Erörterung, die, wie Cicero selbst bemerkt (ad fam. IX 8), im Geiste Philos gehalten ist (vgl. Hirzel a. a. O. S. 279 ff., der freilich S. 339 die §§ 102—104 und 137 ausnimmt; Schwenke, Jahresber. 35 S. 79; Philol. Rundschau IV S. 878), geht auf die Einwände des Antiochus Strich für Strich ein, und ich kann nicht, wie Hirzel (Untersuch. III S. 321 ff.; vgl. Schwenke, Philol. Rundschau IV S. 878; Susemihl a. a. O. S. 244), finden, daß die in ihr enthaltenen Widerlegungen so schwach sind, das sie zu der der Andeutung Ciceros direkt entgegengesetzten Annahme drängten, Cicero habe hier auf eine alte Schrift Philos zurückgegriffen, die bereits durch das dem Vortrag des Lucullus zu Grunde liegende Werk des Antiochus erledigt war. Diese Hypothese Hirzels verliert überdies dadurch an Glaubwürdigkeit, daß einmal, wie schon gesagt, dem Vortrage des Lucullus nicht der Sosos zu Grunde liegt, andererseits aber der Erwiderung Ciceros, wie Hirzel selbst nachweist (a. a. O. S. 337 ff.), diejenige Schrift Philos als Vorlage diente, in der dieser die akademische Lehre in gewissen Punkten abänderte, wozu er nach des Numenius Erklärung (Eus. pr. ev. XIV 9, 2; vgl. Cic. ac. II 11, 34; 6, 18) gerade durch die uns in der behandelten Schrift des Antiochus immer wieder (s. S. 109 Anm. 5) entgegretretende Betonung der ἐνἀργεια veranlaßt sein soll.

geäußert hätten.¹ Und um zu zeigen, wie zurückhaltend sie oben drein in ihren Anführungen gewesen seien, hebt er hervor, daß sich die von ihnen ins Feld geführten Namen noch leicht durch andere ergänzen ließen, wie durch den des Alexinus, des Stilpo und Diodorus, der vielleicht schon von Clitomachus in gleichem Zusammenhange angeführten² Cyrenaiker und selbst des Chrysippus.³

Hatte aber Antiochus weiter geltend gemacht, daß, auch wenn jene älteren Philosophen wirklich zu keinen haltbaren Resultaten gekommen sein sollten, dennoch nicht angenommen werden könne, daß auch in der ganzen Folgezeit nichts geleistet sei, und von hier aus den guten Glauben des Arcesilaus in seinem Angriff gegen den zenonischen Standpunkt verdächtigt, so verweist ihn Philo hinsichtlich der Beantwortung der ersten Bemerkung auf die noch zu gebende Kritik des Dogmatismus und zwar vor allem in der Form, die ihm Antiochus selbst gegeben hatte,⁴ lehnt aber die Verdächtigung des Arcesilaus mit aller Schärfe ab, indem er betont, daß der Begründer der akademischen Skepsis von dem Wunsche beseelt gewesen sei, das Wahre zu finden, und nur deshalb zur Skepsis gelangt sei, weil er in der Ablehnung eines unwissenschaftlichen Meinens mit Zeno eins es wegen des Fehlens eines Kriteriums der Wahrheit für unmöglich gehalten habe, ein begreifendes Erkennen zu gewinnen.⁵

Hatte Antiochus ferner, vom historischen auf das sachliche Gebiet übergehend, die Beweiskraft der zu Gunsten der Ununterscheidbarkeit wahrer und falscher Vorstellungen angeführten Argumente bestritten, so folgt ihm Philo nunmehr auch auf diesem Wege,⁶ wobei er sich freilich zur Widerlegung der Behauptungen des Antiochus wesentlich auf eine Wiederholung der alten aka-

¹ Cic. ac. II 23, 72ff.; vgl. I 12, 44ff.; vermutlich geht die sehr treffende Bemerkung bei Aug. ac. II 6, 14: (die Alten einschließlich Socrates und Plato) *se hactenus crediderunt ab errore posse defendi, si se assensionem non temere commisissent: quamvis propriam de hac re disputationem in scholas suas non introduxerint, nec ab illis enucleate aliquando quaesitum sit, percipi necne veritas possit*, ebenfalls in letzter Linie auf Philo zurück. — An der zuerst citierten Stelle erscheint übrigens auch Metrodor aus Chios.

² Vgl. S. 95 Anm. 4.

³ Cic. ac. II 24, 75f.

⁴ Cic. ac. II 22, 76.

⁵ Cic. ac. II 24, 76ff.; vgl. Aug. ac. II 6, 14f.

⁶ Vgl. Cic. ac. II 26, 83.

demischen Argumente beschränkt und doch auch wohl beschränken konnte.

Der Verteidigung der Sinne von seiten des Antiochus hielt er daher neben ihrer Schwäche, die durch den Hinweis auf die Möglichkeit ihrer Vervollkommnung durch Übung und Kunst nur bestätigt werde,¹ sowohl die vielen Täuschungen entgegen, denen sie auch im Zustande völliger Gesundheit und unter den günstigsten Umständen unterlägen,² als auch die Verwechslung äußerst ähnlicher Gegenstände, oder, um dem schon erwähnten stoischen Einwande von der Unmöglichkeit einer derartigen Ähnlichkeit zwischen Gegenständen die Spitze abzubrechen — die Verwechslung ihrer Erscheinungen, deren Tatsächlichkeit sich um so weniger bestreiten ließ, als Philo von der Exemplifikation auf Naturgegenstände absah und in erster Linie auf Kunstprodukte wie völlig gleich beschaffene Statuen oder Siegelabdrücke hinwies, die ohnehin jenem stoischen Einwande entzogen waren.³ Den Versuch des Antiochus aber, dem von den Phantasievorstellungen hergenommenen Argumente durch die Behauptung zu entgehen, daß jene weder an Deutlichkeit noch an zwingender Gewalt den Vorstellungen des wachen und normalen Lebens vergleichbar seien, wie vor allem daraus hervorgehe, daß der Träumende usw. zu sich gekommen, sofort die wahre Natur seiner Einbildungen durchschaue — diesen Versuch wies er durch die Bemerkung zurück, daß es sich bei diesem Argumente gar nicht um die Frage handle, wie der Träumende oder der Wahnsinnige wieder zu sich gekommen seine Einbildungen beurteile, sondern lediglich darum, wie er sich im Zustande des Traumes oder des Wahnsinns usw. zu ihnen stelle. Und so verstanden lasse sich unmöglich bestreiten, daß es falsche Vorstellungen gebe, die sich hinsichtlich ihrer Evidenz und hinsichtlich des Grades der ihnen bewiesenen Zustimmung in nichts von den wahren unterschieden.⁴ Habe sich aber unsere sinnliche Erkenntnis erst einmal geirrt, dann sei sie, wie bereits Carneades hervorgehoben habe, damit ihrer Glaubwürdigkeit unter allen Umständen verlustig gegangen, da sie durch diesen einen

¹ Cic. ac. II 27, 86.

² Cic. ac. II 25, 79 ff.

³ Cic. ac. II 26, 84 f.

⁴ Cic. ac. II 27, 87 ff.

Irrtum gezeigt habe, daß sie nicht imstande sei, eine wahre Vorstellung mit Sicherheit von einer falschen zu unterscheiden.¹

Hatte aber Antiochus außer den Sinnen auch die Gewohnheit und die Vernunft verteidigt,² so trat ihm Philo auch in diesen Punkten entgegen,³ und beanstandete insbesondere die Erkenntnisfähigkeit der Vernunft durch die Bemerkung, daß ihre eigentlichste Disziplin, die Dialektik, weder ein Objekt besitze, auf das sie sich richten könne — denn die geometrischen Objekte gehörten der Geometrie, die musikalischen der Musik usw. —,⁴ noch auch imstande sei, jene logischen Schwierigkeiten zu lösen, auf die bereits Carneades⁵ aufmerksam gemacht habe. Und gegen Antiochus fügte er noch besonders hinzu, daß die Soriten nicht dadurch aus dem Wege geschafft würden, daß man sie für verwerflich erkläre, sondern nur dadurch, daß man sie widerlege.⁶

Hatte nun Philo durch diese Argumente die antiocheischen Einwände gegen die Grundthese der Akademie abgewiesen und diese selbst in ungeschwächter Kraft aufrecht erhalten, so mußte ihm weiterhin auch daran gelegen sein, die Angriffe auf den zweiten Hauptfaktor der akademischen Lehre, ihre Wahrscheinlichkeitstheorie ebenfalls abzuschlagen, um von hier aus die auch von ihm für bedenklich erachtete⁷ Konsequenz, daß nämlich die Skepsis mit der Natur des Menschen in Widerspruch stehe und das ganze Leben zerstöre, zurückweisen zu können.

Und zu dem Zwecke verweist er nun nach einer kurzen Klarlegung der carneadeischen Auffassung der Wahrscheinlichkeit⁸

¹ Cic. ac. II 26, 84; vgl. 32, 101.

² Vgl. S. 108f.

³ Vgl. Cic. ac. II 27, 84.

⁴ Cic. ac. II 28, 91f.

⁵ Vgl. S. 56f.

⁶ Cic. ac. II 29, 92ff.; vgl. S. 107.

⁷ Cic. ac. II 31, 99.

⁸ Cic. ac. II 31, 99. Von Cicero wird freilich die Erwähnung des Carneades damit begründet, daß es sich darum handle, zu zeigen, daß der gegen Philo erhobene Vorwurf einer Verfälschung der akademischen Lehre ungerechtfertigt sei (l. c. 31, 98; vgl. 4, 12, 6, 18). Da nun dieser Vorwurf erst nach Veröffentlichung des dem ac. II zugrunde liegenden philonischen Werkes erhoben zu sein scheint (vgl. Cic. ac. II 4, 11f.; 6, 18), so gehört diese Begründung jedenfalls erst Cicero an. Das hindert aber nicht anzunehmen, daß die hier ganz passende Erwähnung des Carneades schon von Philo selbst herrührt; vgl. Hirzel a. a. O. S. 312.

und einer kurzen Erinnerung daran, daß es den Akademikern trotz ihrer erkenntnis-theoretischen Skepsis doch niemals eingefallen sei, das Vorhandensein von sinnlichen Wahrnehmungen zu bestreiten,¹ ohne sich weiter auf die Argumente des Antiochus einzulassen, wie Carneades einfach auf Tatsachen. Das Wahrscheinliche wird faktisch als Kriterium benutzt, und zwar selbst von dem das Ideal des Antiochus bildenden stoischen Weisen. Denn besteigt der stoische Weise z. B. ein Schiff, so kann er unmöglich vorher wissen, dass die Fahrt gut ablaufen wird; ist aber das Schiff gut, der Kapitän tüchtig und die See ruhig, so wird er es mit Recht für wahrscheinlich halten. Und in anderen Fällen desgleichen. Mithin bedient er sich des Wahrscheinlichen, wenigstens des durch nichts gehinderten Wahrscheinlichen² als Kriteriums, und legt somit selbst Zeugnis ab für die akademische Wahrscheinlichkeitstheorie.³

Steht die Sache aber so, dann wird nicht nur des Antiochus Verteidigung der Evidenz überflüssig,⁴ sondern es erweisen sich auch die von ihm aus der Verwerfung des Wahrscheinlichen gezogenen Konsequenzen als hinfällig. Denn gibt es ein Wahrscheinliches, so sieht sich der Akademiker, wie Philo, scheinbar wieder unter Berufung auf seine Vorgänger, hier Clitomachus, ausführt,⁵ auf der einen Seite nicht in die allerdings der menschlichen Natur widersprechende⁶ Lage versetzt, überall in der Zurückhaltung zu verharren. Vielmehr kann er unter voller Wahrung der Zurückhaltung seiner Zustimmung zu Vorstellungen, die sich als begreifende geben — und daß dem die menschliche Natur nicht im Wege stehe, sucht Philo noch durch die Erwähnung des Panätius, der einem Hauptdogma seiner Schule, der Lehre von der Divination nämlich, seine Zustimmung versagt habe, zu

¹ Cic. ac. II 31, 100 f.; 32, 103; 33, 105.

² Vgl. Cic. ac. II 31, 101; 33, 105.

³ Cic. ac. II 31, 99.

⁴ Cic. ac. II 33, 105.

⁵ Cic. ac. II 32, 102. Hirzel, *Untersuch. III* S. 319, hat freilich aus der Art der Anführung des Clitomachus schließen wollen, daß diese Stelle erst von Cicero eingeschoben sei. Jedoch ist festzuhalten, daß das Citat aus Clitomachus das Citat aus Carneades durch Erwähnung der verschiedenen Arten die Zustimmung in sehr passender Weise ergänzt, sodaß man sehr wohl auch hierbei an Philo als Urheber denken kann.

⁶ Vgl. Cic. ac. II 31, 99.

stützen¹ — ohne jedes Bedenken das Wahrscheinliche „billigen“² oder ihm mit dem Bewußtsein, daß ein Irrtum keineswegs ausgeschlossen ist, auch „zustimmen“.³ Und auf der anderen Seite ist ihm das Wahrscheinliche auch eine vollkommen genügende Basis für die Einrichtung seines Lebens. Denn es genügt, um das Gedächtnis zu ermöglichen — und die Behauptung, daß man sich nur an Begriffenes erinnern könne, würde geradezu zu der absurden Folgerung führen, daß alles, an das man sich erinnere, auch offenbar Falsches, begriffen d. h. wahr wäre —,⁴ es genügt zur Aufrechterhaltung der Künste, um so mehr, wenn diese überhaupt nur auf Kombination beruhen oder sich geradezu bloß mit dem Wahrscheinlichen abgeben;⁵ es genügt aber auch zur praktischen Tätigkeit, wie man ja auch dem ganzen Kampfe des Carneades gegen die leichtfertigen Zustimmungen die Bezeichnung einer Tätigkeit nicht wohl absprechen könne;⁶ und es genügt endlich auch als Basis theoretischer und wissenschaftlicher Erkenntnis;⁷ und darum sei auch der Akademiker völlig im Recht, wenn er selbst seiner Grundthese nur den Charakter der Wahrscheinlichkeit zuerkenne.⁸ Und von hier aus suchte er dann auch den Haupteinwand des Antiochus zu entkräften, der einen Widerspruch hatte statuieren wollen zwischen der skeptischen Behauptung, daß es falsche Vorstellungen und eben damit auch wahre gebe, die dann von den falschen verschieden sein müßten, und der anderen, die jede Differenz zwischen ihnen bestreite, indem er erklärte, daß der Skeptiker allerdings die Existenz des Wahren durchaus anerkenne, eben deshalb aber auch keineswegs den objektiven Unterschied zwischen wahren und falschen Vorstellungen leugne, sondern nur dieses behaupte, daß er als erkennendes Subjekt nicht mit Sicherheit zwischen ihnen zu unterscheiden vermöge, sondern höchstens die eine für wahrscheinlicher halten könne als die andere.⁹

¹ Cic. ac. II 33, 107.

² Cic. ac. II 33, 107; vgl. 31, 101; 32, 104; 34, 111 probare.

³ Cic. ac. II 46, 141.

⁴ Cic. ac. II 33, 106.

⁵ Cic. ac. II 33, 107; vgl. 47, 146.

⁶ Cic. ac. II 33, 108ff.

⁷ Cic. ac. II 34, 110; vgl. ib. 32, 104; 41, 127f.; 46, 141.

⁸ Cic. ac. II 34, 109f.

⁹ Cic. ac. II 34, 111: ... nihil tam repugnare. Id ita esset, si nos

So war auch die Wahrscheinlichkeitstheorie der Akademiker gerettet, und mit ihrer Hilfe waren zugleich jene einschneidenden Vorwürfe des Antiochus abgewehrt, die zum Teil auf die Vernichtung des Lebens, zum Teil auf Widersprüche in der skeptischen Lehre hinzielten. Nur die Erörterung eines Einwandes hatte sich Philo noch vorbehalten, der Bemerkung nämlich, daß es doch kaum denkbar sei, daß in der ganzen langen Zeit philosophischer Tätigkeit durch so bedeutende und scharfsinnige Köpfe nichts Haltbares ausfindig gemacht sei.¹ Darauf zu antworten schickte er sich nunmehr an und gab diesem Kampfe gegen den Dogmatismus zugleich eine spezielle Wendung gegen Antiochus.² Und weil nun Antiochus seine Lehre gerade auf die Übereinstimmung der Hauptschulen gründete³ — sah er doch in der Akademie und dem Peripatos nur zwei Namen für eine Schule,⁴ und in der Stoa nur eine Verbesserung der alten Akademie, nicht aber eine neue Sekte⁵ — so ergab sich für Philo als das passendste Mittel zur Widerlegung des genannten Einwandes der Hinweis gerade auf die zwischen den verschiedenen Philosophen auf jedem Gebiete der Philosophie herrschenden Widersprüche, wobei dann, der Spitze gegen Antiochus entsprechend, dessen Abweichungen von den andern, insbesondere von denen, an die er sich anzuschließen vorgab, noch besonders unterstrichen wurden.⁶ Und dieses Mittels hat er sich dann unter weitgehender Benutzung der Physikgeschichte Theophrasts⁷ auch in ausgiebigstem Maße bedient, wie es scheint, und nach dem Gesagten auch durchaus erklärlich ist, viel ausgiebiger als irgend einer seiner Vorgänger.⁸ Das Resultat dieser Erörterungen, deren Zweck die im Vergleich zu den früheren Akademikern erheblich

verum omnino tolleremus. Non facimus; nam tam vera quam falsa cer-
nimus. Sed probandi species est, percipiendi signum nullum habemus.

¹ Vgl. S. 112.

² Vgl. a. a. O.; Hirzel, Unters. S. 339 u. ö.

³ Vgl. Zeller IIIa S. 601 f.

⁴ Z. B. Cic. ac. I 4, 18.

⁵ Z. B. Cic. ac. I 12, 43.

⁶ Vgl. Cic. ac. II 46, 143; vgl. ib. 38, 119; 43, 132 f.; 44, 135 f.; 45, 137.

⁷ Vgl. Susemihl a. a. O. I S. 130₆₄₄; Diels dox. p. 119 ff.

⁸ Jedoch halte ich die Einschaltungen positiv gerichteter Bemerkungen wie 39, 123; 40, 126; 43, 132; 44, 135 f.; 45, 139 für Zusätze Ciceros, da sie mit dessen Ansichten durchaus übereinstimmen, für Philo aber die Annahme positiver Äußerungen kaum zutrifft. Vgl. S. 126 ff.

größere Beachtung der alten Akademie und des Peripatos durchaus verständlich erscheinen läßt, war dann aber auf der einen Seite als Antwort für Antiochus, daß in der Tat bisher in keiner philosophischen Disziplin über irgend etwas eine endgültige Entscheidung gewonnen sei. In der Naturphilosophie wisse man, auch ganz abgesehen davon, daß ihre Argumentationen jedenfalls weniger zwingend seien, als die der Geometrie, die schon ihrerseits wegen des Postulat-Charakters ihrer Prinzipien jedenfalls nicht auf unbedingte Anerkennung Anspruch erheben könne¹ — auch davon abgesehen also wisse man in der Naturphilosophie nicht nur nichts über das Wesen der Dinge² und andere kosmologische Probleme,³ sondern nicht einmal etwas über das Wesen der Seele, ihren Sitz und selbst ihre Existenz;⁴ ja sogar die Lage und Funktion der Teile unseres eigenen Körpers seien uns unbekannt, und dem Versuche, wenigstens diese Frage durch direkte Beobachtung mit Hilfe der Sektion zu entscheiden, sei von den empirischen Ärzten der beachtenswerte Einwand entgegengehalten worden, daß möglicherweise durch die Sektion selbst eine Veränderung der inneren Teile herbeigeführt werde.⁵ In der Ethik ferner fehle es ebenfalls an irgendwelchen ausgemachten Erkenntnissen. Weder sei man sich einig über das höchste Gut und Übel,⁶ noch über die Bedeutung der Tugend für die Glückseligkeit,⁷ noch über das Verhalten des Weisen zu den Affekten, die Frage der Apathie oder Metriopathie,⁸ ganz zu schweigen endlich von den Paradoxen der Stoiker.⁹ Nicht besser stehe es aber auch mit der Dialektik, in der weder in der Frage des Kriteriums, noch auch in der formalen Logik irgend eine Übereinstimmung zu finden sei; lägen doch sogar die Stoiker selbst schon über die Beurteilung ihrer eigenen elementaren Schlußformen mit einander in Streit.¹⁰

Auf der andern Seite aber wurde diese Erörterung zugleich

¹ Vgl. Cic. ac. II 36, 116 f.

² Cic. ac. II 36, 116 ff.; insb. 116.

³ Vgl. Cic. ac. II 39, 123.

⁴ L. c. 124.

⁵ Cic. ac. II 39, 122 f.

⁶ Cic. ac. II 42, 129 ff.; insbes. 129; vgl. ib. 45, 137.

⁷ L. c. 43, 134.

⁸ L. c. 44, 135 f.

⁹ L. c. 44, 136 f.

¹⁰ L. c. 46, 142 f.

zu einer neuen Bestätigung für die antidogmatische Haltung der skeptischen Akademie. Denn wenn in diesen Fragen selbst unter den bedeutendsten Köpfen so große Meinungsverschiedenheiten möglich waren, und wenn außerdem die Gründe, welche die verschiedenen Parteien für ihre Ansichten anführten, sich fast durchgängig die Wage hielten,¹ dann verfuhr sicherlich der am richtigsten, der weder der einen noch der andern zustimmte, sondern in der Epoche verharrte,² und damit an dem Grundsatz der Skepsis festhielt. Ja, wenn sich ein Skeptiker bei dieser Lage der Dinge anders entscheiden wollte, dann würde er nicht nur durch die Behauptung von der Begreiflichkeit solch' unbegreiflicher Objekte, da es doch nur einen Begriff des Begreifens gebe, auch die ganz zweifellose Begreiflichkeit der Erscheinungen in Gefahr bringen,³ sondern es würde ihn mit Recht jener Vorwurf des Hochverrats treffen, der ihm von Antiochus mit Unrecht gemacht sei, sofern er das Verhalten der Dogmatiker ablehne.⁴

Soweit hatte sich nun Philo in seiner Erwiderung auf die Angriffe des Antiochus ganz darauf beschränkt, den gemeinsamen Standpunkt der akademischen Skepsis zu verteidigen und zu zeigen, daß er durch die Bemerkungen des Antiochus in keiner Weise erschüttert sei. Aber ein letzter Schritt seines ehemaligen Schülers veranlaßte ihn nun doch zu einigen weiteren Erklärungen, in denen er selbst freilich keineswegs Abweichungen vom carneadischen Standpunkte sah,⁵ die aber nicht nur von seinen Gegnern⁶ und den strengen Carneadeern,⁷ sondern auch von den späteren Historikern so aufgefaßt wurden, wie jene daraus erkennen lassen, daß sie ihm bewußte Verfälschung der akademischen Lehre vorwerfen,⁸ diese daraus, daß sie ihm zum Gründer der vierten Akademie machen.⁹

Dadurch nämlich, daß Antiochus nicht nur von der skeptischen Akademie abfiel, sondern diesen Abfall zugleich mit der Absicht

¹ Cic. ac. II 38, 121; 39, 124; 43, 133 f.; 46, 140.

² Cic. ac. II 43, 132.

³ Cic. ac. II 37, 119; 41, 128.

⁴ Cic. ac. II 43, 133; vgl. S. 109.

⁵ Vgl. Lucullus ap. Cic. ac. II 4, 12; vgl. 24, 78; Schmekel a. a. O. S. 385.

⁶ Vor. Anm.

⁷ Catulus ap. Cic. ac. II 6, 18.

⁸ Anm. 5.

⁹ Vgl. S. 103.

begründete, zur alten Akademie zurückzukehren,¹ machte er seinen bisherigen Schulgenossen, die sich seit Arcesilaus als die rechtmäßige Fortsetzung der alten Akademie betrachtet hatten,² implicite, aber wie es scheint auch schon damals ausdrücklich,³ den Vorwurf der unberechtigten Aneignung eines ihnen nicht zukommenden Namens.⁴ Auch darauf konnte Philo natürlich die Antwort nicht schuldig bleiben.

Um sie aber in einer dem Interesse der skeptischen Akademie entsprechenden Form geben zu können, trat er auf der einen Seite mit Entschiedenheit dafür ein, daß Plato nicht als Dogmatiker, sondern als Skeptiker aufgefaßt werden müsse, und berief sich für diese Behauptung auf die schon von Arcesilaus⁵ im gleichen Sinne geltend gemachten Eigentümlichkeiten des platonischen Philosophierens, das alle Probleme in Angriff nehme, sie aber immer nur nach allen Seiten erörtere, ohne je eine endgültige Lösung zu geben.⁶ Auf der andern Seite aber stellte er sich, um zugleich dem wichtigsten Punkte des antiocheischen Einwandes begegnen zu können, dem Hinweis darauf nämlich, daß die alte Akademie im geraden Gegensatz zur neuen ein Begreifen und ein Wissen anerkannt habe,⁷ zunächst einmal auf den Standpunkt der milderen Auffassung der carneadeischen Skepsis, die uns bereits bei Charmadas⁸ und Metrodor⁹ entgegengetreten ist, und erklärte sich mit ihnen für die Zulässigkeit der „Meinung“ des Weisen,¹⁰ ging dann aber noch einen erheblichen Schritt weiter und betonte unter Berufung auf die altakademisch-peripatetische — auch ihm gelten diese beiden Schulen im wesentlichen als identisch¹¹ — Auffassung des

¹ Vgl. Cic. ac. I 4, 13; II 22, 70; Aug. ac. II 6, 15.

² Vgl. S. 37.

³ Wenigstens legen das Philos Worte bei Cic. ac. II 47, 143 nahe: quid ergo Academici appellamur? an abutimur gloria nominis? Vgl. auch ib. I 4, 13; Aug. I. c.

⁴ Vgl. vor. Anm.

⁵ S. 37.

⁶ Vgl. Cic. ac. I 12, 46; ferner ib. 4, 13; II 23, 74.

⁷ Vgl. Aug. ac. II 6, 15; Cic. ac. I 4, 13.

⁸ S. 100.

⁹ Ebenda.

¹⁰ Cic. ac. II 35, 112; vgl. 24, 78. Aus dieser Stelle geht deutlich genug hervor, daß sich Philos Übergang zur milderen Skepsis in dem im Texte angegebenen Zusammenhange vollzogen hat.

¹¹ Vgl. Cic. ac. II 35, 112 f.; 43, 132; 46, 143.

Begreifens als der Zustimmung zu einer Vorstellung, die von einem Wahren ausgeht, ohne Hinzufügung jenes schwerwiegenden stoischen Zusatzes: wie sie nicht herkommen kann von einem Falschen,¹ daß in diesem Sinne auch der skeptische Akademiker die Begreiflichkeit der Dinge anerkennen,² und dann auch wie jene Alten das „Meinen“ des Weisen als ein Wissen bezeichnen könne.³ Und von hier aus konnte er dem Einwande des Antiochus nicht mit Unrecht entgegenhalten, daß genau betrachtet zwischen der alten und neuen Akademie ein Unterschied garnicht vorhanden sei,⁴ und die neue sich mit vollem Rechte als die direkte Fortsetzung der platonischen betrachte,⁵ ja er konnte sogar noch weiter gehen, und ihm, der sich ganz auf den Boden des stoischen Erkenntnisbegriffes stellte, seinen eigenen Vorwurf zurückgeben.⁶

Aber diese zunächst lediglich im Interesse der Rechtfertigung der neuen Akademie eingeführten Neuerungen scheinen Philo nun noch weiter die Gelegenheit geboten zu haben, der Neigung zu Kompromissen, die die ganze damalige Philosophie beherrschte, wenigstens in etwas nachzugeben. Wie wir schon sahen, galten ihm die alten Akademiker und die Peripatetiker in allen Hauptpunkten als durchaus einig. Die Wiedereinführung der Termini des Begreifens und Wissens gab ihm nun aber auch die Möglichkeit, sogar die Kluft, durch welche die Stoiker bisher absolut von dem neuakademischen Standpunkte getrennt waren, wenigstens auf

¹ Cic. ac. II 35, 113; vgl. ib. 112; Aug. ac. II 6, 14, eine Stelle, die von Zeller III a S. 593₄ (vgl. auch Hirzel a. a. O. S. 220₁) mit Recht auf Philo bezogen wird.

² Cic. ac. II 35, 112; vgl. ib. 6, 18: Philo autem dum nova quaedam commovet . . . was aber dieses Neue ist, ergibt der Schluß: hoc (sc. das stoische visum) cum infirmitat tollitque Philo, iudicium tollit incogniti et cogniti. Ex quo efficitur, nihil posse comprehendi. Ita imprudens eo, quo minime volt, revolvitur; Aug. l. c.; nicht ganz geschickt ist S. E. hyp. I 235; vgl. Hirzel a. a. O. S. 195 ff.

³ Vgl. Cic. ac. II 47, 146. Daß auch diese Stelle in den gleichen Zusammenhang gehört, ergibt der Anfang des Kapitels: quid ergo Academici appellamur? vgl. 35, 113.

⁴ Cic. ac. I 4, 13; vgl. II 35, 113; auch die *ὁμολογία* bei Num. ap Eus. pr. ev. XIV 9, 2 wird von Schmekel a. a. O. S. 389 mit Recht hierher bezogen.

⁵ Cic. ac. II 47, 143; vgl. Aug. ac. III 18, 41.

⁶ Vgl. Cic. ac. II 35, 113.

erkenntnis-theoretischem Gebiete¹ wesentlich zu verringern, indem er hervorhob, daß zwischen ihnen nur noch eine einzige Differenz bestehe: die verschiedene Auffassung der begreifenden Vorstellung, die die Stoiker definierten als eine von einem Wahren herkommende Vorstellung, die solche Merkmale an sich habe, wie sie eine von einem Falschen herkommende nicht besitze, während die Akademiker eben diesen Zusatz nicht gelten lassen wollten.²

Und im Zusammenhang mit diesen für die Stellung der Akademie grundlegenden Erörterungen scheint er dann auch darauf hingewiesen zu haben, daß es ihn keineswegs mit aller Gewalt am akademischen Standpunkte festhalte, sondern daß es ihn ehrlich freuen würde, wenn es seinen Gegnern gelänge, ihn von der Irrigkeit seiner Ansichten und von der Richtigkeit der ihrigen zu überzeugen und ihn so ganz auf ihre Seite hinüberzuziehen.³

Das nun sind die „Neuerungen“, die Philo veranlaßt durch den eingehenden Angriff des Antiochus in die akademische Lehre einführte. Setzten sie als etwas in der Akademie bis dahin völlig Unerhörtes einen Antiochus in die größte Erregung, sodaß er sich jetzt auch nicht mehr scheute, gegen seinen Lehrer selbst vorzugehen,⁴ bewogen sie Numenius zu der ähnlichen Behauptung, daß Philo seine ursprüngliche Ansicht völlig geändert habe,⁵ bestimmten sie die späteren Historiker dazu, mit ihm eine neue, die vierte Akademie zu beginnen,⁶ veranlaßten sie einen Augustin sogar, in ihnen den ersten bedeutsamen Schritt der Rückkehr der Akademie zum Dogmatismus zu sehen,⁷ so hat doch Philo selbst, wenn auch

¹ Auf den andern Gebieten ist das durchaus nicht der Fall gewesen; vgl. z. B. Cic. ac. II 38, 119; 40, 126; 43, 132.

² Cic. ac. II 24, 78; vgl. S. E. hyp. I 235; nach Cic. ac. 11, 33 müßte übrigens dieser Gedanke schon früher aufgetaucht sein. Aber jedenfalls lag er für Philo am nächsten.

³ Das dürfte der Gedanke gewesen sein, den Num. ap. Eus. pr. ev. XIV 9, 2 übertrieben so ausdrückt: πολλὴν θῆτ' ἔχων ἤδη τὴν διαίθεσιν ὑπερπεσθῆμι, εἰ οἷός τ' ἐτι, τῶν ἐλεγχόντων τυχεῖν, ἵνα μὴ ἐδόκει μετὰ νῦτα βαλὼν αὐτὸς ἐκὼν φεύγειν, während Aug. ac. III 20, 44 seinen Akademiker nur sagen läßt: quandoquidem isto se pacto a suis posteris vinci, ipsi etiam fortasse Academici optarunt; vgl. Cotta ap. Cic. n. d. III 40, 95.

⁴ Cic. ac. II 4, 11 ff.

⁵ Eus. pr. ev. XIV 9, 2.

⁶ Vgl. S. 103.

⁷ Mehr sagen nämlich Augustins Worte ac. III 18, 41 nicht: . . Philo . . qui iam veluti aperire cedentibus hostibus portas coeperat et ad Platonis auctoritatem Academiam legesque revocare, quanquam etc.

sein Versuch, seine ganze Position als eine in der Akademie längst heimische hinzustellen, den Tadel absichtlicher Irreführung durchaus verdient,¹ trotzdem ihre Tragweite völlig richtig beurteilt, wenn er in ihnen keine irgendwie wesentliche Abweichung von dem bisherigen Standpunkte, wenigstens der milderer Richtung der akademischen Skepsis, sah,² und die darauf hinielenden Vorwürfe des antiocheischen Sosus in einer neuen Schrift mit aller Schärfe zurückwies.³

Und dieser seiner eigenen Auffassung seiner Stellung entspricht vollkommen das, was er über das Verhalten und die Aufgabe des Weisen ausführt, in dem auch er das zu beschreibende Ideal sieht.⁴ Genau so wie seine Vorgänger nämlich⁵ erklärt er, daß sich der akademische Weise, so sehr er auch an der Existenz des Wahren festzuhalten habe,⁶ dennoch nicht verhehlen dürfe, daß die Wahrheit in tiefes Dunkel gehüllt sei, das nur das Auge eines Gottes zu durchschauen vermöge, während dem Menschen jedes Eindringen versagt sei,⁷ und das er sich daher die strickteste Zurückhaltung jeder dogmatischen Entscheidung, in der auch Philo lediglich eine leichtsinnige Zustimmung zu einem Unerkannten,⁸

¹ Cic. ac. II 4, 12; vgl. 6, 18.

² Cic. ac. II 4, 12; vgl. 6, 17: *Philone autem vivo patrocinium Academiae (d. h. der skeptischen) non defuit*; Plut. Luc. 42, 3.

³ Vgl. Aug. ac. III 18, 41: *sed huic (sc. Antiocho) arreptis iterum illis armis . . . Philon restitit donec moreretur*; vgl. Cic. ac. II 6, 17. Dazu Zeller a. a. O. S. 597; Susemihl a. a. O. S. 283₂₄₃. — Daß Philo nicht platonischer Dogmatiker gewesen sein kann, folgt einmal aus dem Fehlen jedes diesbezüglichen Hinweises, denn die Stellen aus Augustin (ac. III 17, 38; 18, 40; 20, 43) sprechen, wie Hirzel a. a. O. S. 216 ff. nachweist, keine historische Tatsachen, sondern Vermutungen Augustins aus, ganz abgesehen davon, daß sie Philos Namen überhaupt nicht nennen, und zweitens daraus, daß Philo Plato garnicht für einen Dogmatiker, sondern für einen Skeptiker gehalten hat (vgl. S. 120; Hirzel a. a. O. S. 219 f.; Brochard l. c. p. 194 f.). Daß er aber überhaupt in keiner Weise Dogmatiker gewesen ist, beweist alles, was von ihm schon erwähnt ist und noch erwähnt werden wird.

⁴ Vgl. Cic. ac. II 36, 115; vgl. 20, 66; 41, 128.

⁵ Vgl. S. 34; 38; 59.

⁶ L. c. 38, 119; vgl. 23, 73; 34, 111. Daß diese These keineswegs eine Neuerung Philos ist, wie Brochard l. c. p. 196 ff. behauptet, folgt aus den soeben gegebenen Rückweisen.

⁷ L. c. 39, 122; vgl. ib. 29, 92; 36, 117.

⁸ Cic. ac. II 41, 128; vgl. 43, 132 f.; 45, 138.

und darum etwas durchaus Verwerfliches sah,¹ aufzuerlegen habe;² und das Einzige, was auch er ihm in theoretischer Hinsicht zugestehen will, ist: mit Hilfe der akademischen Methode der allseitigen Erörterung,³ der er dadurch, daß er seinen Schülern dringend den Besuch der Vorträge auch anderer Philosophen empfahl,⁴ die größtmögliche, ja geradezu ideale Vollendung verlieh, nach der Wahrheit zu streben.⁵ Und diese auch seinen Vorgängern nicht fremde Aufgabe des Weisen bezeichnet er jetzt, offenbar wiederum im Hinblick auf eine Bemerkung des Antiochus,⁶ mit ganz besonderem Nachdruck, als etwas schon an sich Wertvolles, und erklärt für die einzig mögliche, wahrhaft menschliche Freude die Freude über ein auf diesem Wege gefundenes Wahrscheinliches.⁷ Aber auch hier noch bleibt ihm jede dogmatische Intoleranz fern.

¹ Cic. ac. II 43, 133; vgl. 20, 66.

² Vgl. Cic. ac. II 33, 105; 36, 114; 116; 38, 119; 41, 126; 128; 46, 141; 47, 146; auch fin. II 14, 34.

³ Cic. n. d. I 5, 11; vgl. div. II 72, 150; Galen I S. 41 K.

⁴ Cic. n. d. I 21, 59.

⁵ Cic. ac. II 41, 128; vgl. 34, 110; 18, 60.

⁶ Cic. ac. II 8, 26: *quaestio autem est adpetitio cognitionis quaestionisque finis inventio.*

⁷ L. c. 41, 127: *Indagatio ipsa rerum cum maximarum tum etiam occultissimarum habet oblectationem; si vero aliquid occurrit, quod veri simile videatur, humanissima completur animus voluptate etc.* Den Kern dieses Gedankens darf man im Hinblick auf Philo ganzen Standpunkt, die Bemerkung des Antiochus und gestützt auf ib. 39, 124; 46, 141 Philo wohl zuweisen. Dagegen erscheint es mir als im höchsten Grade zweifelhaft, in ihm, der bei Cic. ac. II 39, 123 (vgl. ib. 17, 55) erklärt: *liber igitur a tali irrisione Socrates, liber Aristo Chius, qui nihil istorum (sc. der naturphilosophischen Fragen) sciri putat posse*, auch den Urheber des Gedankens zu suchen (Cic. l. c. 127): *est animorum ingeniorumque naturale quoddam quasi pabalum consideratio contemplatioque naturae*, und das um so mehr, als er begründet wird durch die Worte: *erigimur, altiores fieri videmur, humana despiciamus cogitantesque supera atque caelestia haec nostra ut exigua et minima contemnimus*. Das ist gewiß ciceronisch (s. S. 187.); Philo würde ich diesen Gedanken aber nur zuweisen, wenn er ihm ausdrücklich beigelegt wäre, zum mindestens aber feststände, daß er sich überhaupt mit Naturphilosophie beschäftigt hat, was keineswegs der Fall zu sein scheint (s. S. 126). Hirzels Versuch nun gar, Philo den Gedanken beizulegen, „daß der Besitz der Wahrheit dem Menschen für ein künftiges Leben aufgespart ist“ (a. a. O. S. 300 ff.; 389 f.) kann ich in keiner Weise als gelungen ansehen. Denn Augustins Darstellung der akademischen Philosophie, auf die sich Hirzel in erster Linie stützt, beruht zunächst auf Cicero (vgl. Aug. ac. I 3, 7) und der

So hoch der Weise auch das auf akademischen Boden gefundene Wahrscheinliche schätzt — weil es doch immer nur ein Wahrscheinliches ist, wird er sich niemals auf Tod und Leben dafür engagieren, sondern es nur so lange vertreten, als es ihm wahrscheinlich zu sein scheint,¹ und wird darum, wie er seine Widerlegungen ohne hartnäckige Anmaßung vorbringt, auch keineswegs in Zorn geraten, wenn ihm von anderer Seite die Irrigkeit seiner Annahmen nachgewiesen wird.²

Auf dem Boden und im Geiste dieser erkenntnis-theoretischen Position hat sich nun Philo, und zwar schon in Athen,³ sowohl der Behandlung der durch Charmadas in die Akademie aufgenommenen Rhetorik, als auch der Erörterung philosophischer Probleme zugewandt, und zwar pflegte er, wie Cicero berichtet, jede dieser Beschäftigungen für sich und getrennt von der andern vorzunehmen.⁴

Damit steht es nun auch durchaus im Einklang, daß er sich in der Rhetorik, in der er im übrigen die drei bekannten Teile der gerichtlichen, beratenden und epideiktischen Beredsamkeit unterschied,⁵ nicht auf die Untersuchung allgemeinerer Probleme einließ, sondern sich völlig auf spezielle Fragen beschränkte, d. h. auf solche Fragen, die im Gegensatz zu den allgemeinen Problemen auf ganz bestimmte Begebenheiten, Zeiten und Personen zugeschnitten waren,⁶ und nur durch ihre Behandlung seinen Schülern rhetorische Fertigkeit beizubringen suchte.⁷ Aber ungeachtet dieser lediglich propädeutischen Stellung, die er hiermit der

ciceronische Standpunkt ist von demjenigen Philos nicht unwesentlich verschieden. Außerdem darf man auch nicht übersehen, daß Augustin selbst eine Zeit lang die akademische Skepsis vertreten hat, sicherlich nicht ohne Hinzufügung eigener Gedanken. Ich muß daher Hirzel, solange er nicht den schlagenden Beweis dafür liefert, das Recht absprechen, in den Akademikern Augustins Philo zu erkennen.

¹ Cic. ac. II 44, 137; vgl. 38, 121.

² Cic. tusc. II 2, 5.

³ Vgl. Cic. de or. III 28, 110.

⁴ Cic. tusc. II 3, 9.

⁵ Vgl. Cic. de or. III 28, 109.

⁶ Cic. de or. I c. nennt als Beispiel für diese: *placeatne a Carthaginiensibus captivos nostros redditus suis recuperari*, für jene: *quid omnino de captivo statuendum ac sentiendum sit*; vgl. auch Volkmann, Rhetorik der Griechen und Römer² S. 34f.

⁷ Crassus ap. Cic. de or. III 28, 110.

Uebung 494

Rhetorik zuwies, scheint er sie doch auch für die Behandlung philosophischer Fragen keineswegs gering eingeschätzt zu haben. Wird uns doch nicht nur mitgeteilt, daß er durch die äußere Form seiner philosophischen Darlegungen allgemeine Bewunderung erregte,¹ sondern auch, daß er sie ganz nach Art der Rhetoren am richtigen Platze mit gut gewählten und in ganz eigenem Rhythmus vorgetragenen Versen zu schmücken liebte.²

Den Inhalt seiner philosophischen Betrachtungen bildeten aber lediglich ethische Fragen.³ Diese erschienen ihm wie seiner ganzen Zeit nicht nur als die eigentlich wertvollen, und daher zentralen Probleme der Philosophie, er hielt sie auch für weniger schwer zu behandeln als ihre übrigen Fragen.⁴ Und so kam es, daß er sich ganz und gar auf sie beschränkte und nicht nur eine positive Behandlung logischer und spezieller naturphilosophischer Probleme unterließ,⁵ sondern selbst die auch für die Ethik wichtigen Fragen nach der Entstehung und Leitung der Welt, nach der Beschaffenheit des Menschen, insbesondere der menschlichen Seele wegen ihrer Undurchdringlichkeit völlig bei Seite gelassen zu haben scheint.⁶ Für ihn wurde also die Philosophie ganz und gar zur Ethik, der Philosoph zum Seelenarzte,⁷ und aus diesem Grunde scheint er wieder Socrates mehr als bisher in den Vordergrund geschoben zu haben.⁸

Dieser Auffassung entsprechend teilte er unter genauer Durchführung der schon alten,⁹ damals aber, wie es scheint, vor allen von den Stoikern, insbesondere Chrysipp, vertretenen¹⁰ Parallelisierung von Philosophie und Medizin die ganze philosophische

¹ Plut. Cic. 3, 1.

² Cic. tusc. II 11, 26.

³ Vgl. Susemihl a. a. O. S. 383₃₄₇.

⁴ Vgl. Cic. ac. II 41, 128.

⁵ Cic. ac. II 39, 123; s. S. 124 Anm. 7; vgl. ib. 17, 55; Galen I. c. In der ganz vereinzelt Bemerkung über die Antipoden (Cic. I. c. 123), die obendrein auch erst von Cicero herrühren kann, wird man kaum eine Gegeninstanz sehen wollen.

⁶ Cic. ac. II 39, 122; vgl. 124; 38, 121.

⁷ Stob. ecl. II 40.

⁸ Vgl. Cic. ac. II 39, 123; s. S. 124 Anm. 7.

⁹ Vgl. Diels Fragm. der Vorsokratiker S. 416, Democrit fr. 31.

¹⁰ Vgl. Cic. tusc. IV 10, 23f.; 12, 27f.; D. L. VII 115; Galen V 437ff. K.; Zeller IIIa S. 733₂.

Erörterung in sechs Teile: einen Protreptikos, der teils durch die Betonung ihres Nutzens, teils durch Abweisung aller ihr gemachten Einwürfe zur Philosophie anzuregen hatte; einen Therapeutikos, der die unrichtigen Ansichten über Güter und Übel aus der Seele zu entfernen und ihr dafür richtige einzupflanzen hatte; einen dritten, der es mit dem zu erstrebenden Ziele zu tun hatte und es in der seelischen Gesundheit oder der Glückseligkeit fand; und damit eng verbunden einen vierten, der gewisse Regeln aufzustellen hatte, durch deren Beachtung im Leben die einmal erreichte Glückseligkeit auch erhalten und bewahrt werden konnte, und der seinerseits wiederum in zwei Teile zerfiel, deren einer die zu dem Zweck an den einzelnen zu stellenden Anforderungen erörterte, wie z. B. die Frage, ob der Weise heiraten solle, während der andere sich mit den in derselben Rücksicht für alle d. h. für die Gesamtheit oder den Staat sich ergebenden Problemen beschäftigte, wie z. B. mit dem Problem der Staatsverfassung. Und diesem Teile wollte er wegen seiner überindividuellen Bedeutung auch eine selbständige Stellung neben den übrigen Hauptteilen einräumen. Ihnen fügte er schließlich um der Unweisheit der Mehrzahl der Menschen willen, die aus den ethischen Erörterungen ebenfalls Nutzen ziehen können, ohne doch aus Mangel an Zeit und aus Überfluß an Geschäften imstande zu sein, den eingehenden Abhandlungen ihre Aufmerksamkeit zu schenken und selbst die speziellen Lebensregeln aus ihnen abzuleiten, noch einen sechsten Teil hinzu, der in kurzem Abriß Vorschriften über die richtige Behandlung jedes einzelnen oder das richtige Verhalten in allen Lebenslagen enthielt.¹ Wie weit Philo aber in der Behandlung dieser Teile ins einzelne gegangen ist, können wir nicht mehr bestimmen.² Dagegen läßt sich sehr wohl erkennen, daß er sich in der Behandlung der einzelnen Probleme im allgemeinen noch ganz an die Methode seiner Vor-

¹ Stob. ecl. II 40ff.: προτρεπτικός, θεραπευτικός, παρὶ τελῶν, παρὶ βίων, πολιτικός, ὑποθετικός; vgl. Diels dox. p. 70; Susemihl a. a. O. S. 283₂₄₇; zum ὑποθετικός werden Fragen zu rechnen sein von der Art wie sie Plut. de ed puer. 10 erwähnt: πῶς θεοῖς, πῶς γονεῦσι, πῶς πρεσβυτέροις . . . χρηστέον ἐστὶ ὅτι θεῶν θεοῖς μὲν σέβασθαι κτλ.

² Vgl. Susemihl a. a. O. S. 383₂₄₇, der insbesondere Hirzels Versuch (Unters. III S. 342ff.), in Ciceros Tuskulanen den Niederschlag eines philonischen Werkes zu finden, als „schwerlich gelungen“ bezeichnet.

gänger gehalten hat, also unter Verschweigen der eigenen Ansichten nur das Für und Wider der einzelnen Problemlösungen zu erörtern und die Entscheidung dem Nachdenken des Hörers zu überlassen.¹ Zwar sehen wir ihn, auch abgesehen von der auch von seinen Vorgängern niemals angerührten allgemein griechischen Auffassung der Glückseligkeit als des letzten Zieles alles menschlichen Tuns und Lassens,² hie und da die starre Zurückhaltung der akademischen Skepsis durchbrechen, wenn er etwa für die Tugend als das wichtigste Mittel zur Glückseligkeit eintritt,³ oder die Unwahrscheinlichkeit der stoischen Apathie gegenüber der Metriopathie der alten Akademiker betont;⁴ aber schon in der Frage nach dem Wesen der Glückseligkeit und in

¹ Vgl. Galen I S. 40K: τὴν εἰς ἑκάτερα ἐπιχείρησιν ἀρίστην εἶναι διδασκαλίαν ὁ Φαβριῶνος φησὶν. . . οἱ μὲν οὖν παλαιότεροι (sc. τῶν Ἀκαδημαϊκῶν) τελευταῖαν αὐτὴν εἰς ἐποχὴν ὑπολαμβάνουσι. . . οἱ νεώτεροι δέ, οὐ γὰρ μόνος ὁ Φαβ., ἐνόησε μὲν εἰς τοσοῦτον προάγουσι τὴν ἐποχὴν, ὡς μηδὲ τὸν ἥλιον ὁμολογεῖν εἶναι καταληπτόν (nämlich im stoischen Sinne; vgl. ib. 41). ἐνόησε δὲ εἰς τοσοῦτον τὴν γνῶσιν, ὡς καὶ τοῖς μαθηταῖς ἐπιτρέπειν αὐτὴν ἄνευ τοῦ διδαχθῆναι πρότερον ἐπιστημονικὸν κριτήριον. Das aber ist der philonische Begriff des Wissens. Vgl. auch Cic. ac. II 18, 60; tusc. V 29, 83; div. II 72, 150. Dagegen kann ich Zellers Annahme III a S. 594₁ (vgl. Susemihl a. a. O. S. 282), daß Philo behauptet habe, die Akademie habe sich als esoterische Lehre den echten Platonismus vorbehalten, aus den S. 123 Anm. 3 angegebenen Gründen nicht billigen.

² Vgl. Stob. ecl. II 42.

³ Cic. ac. II 43, 143; Stob. l. c. 40.

⁴ Cic. ac. II 44, 135. Daß er sich aber für die stoischen Paradoxa ausgesprochen habe (Hirzel a. a. O. S. 450) halte ich unter diesen Umständen und bei seiner ganzen ablehnenden Stellung zur stoischen Ethik (vgl. S. 122 Anm. 1) für ausgeschlossen und vermag es auch nicht aus Cic. ac. II 44, 136 f. zu entnehmen. Denn diese Stelle schließt mit der Anekdote über Carneades, in der dieser die Paradoxa glatt ablehnt, und diese Anekdote, die den dem Antiochus von Philo schon entgegengehaltenen Einwand, daß sie nur stoisch seien, verstärken soll, lediglich für einen Zusatz Ciceros zu halten (Hirzel a. a. O. S. 319), scheint mir viel weniger begründet, als anzunehmen, daß Cicero, der wegen seiner Überzeugung von der sachlichen Identität der Stoa und der akademisch-peripatetischen Schule ein Interesse daran hatte (vgl. S. 150), in der vorhergehenden Billigung der Paradoxa über das, was ihm Philo bot, hinausgegangen ist. Vgl. auch ib. 47, 144 und S. 150. Überhaupt kann ich die von Hirzel wiederholt (z. B. a. a. O. S. 236; 449 ff.; 473) betonte Neigung Philos zur Stoa nicht entdecken, obgleich ich keineswegs leugnen will, daß seine grundlegenden Erörterungen auf eine Überbrückung der Kluft zwischen Akademie und Stoa hinzielen. Vgl. oben S. 121/2.

der andern, ob die Tugend zur Glückseligkeit ausreiche oder nicht, steht er wieder ganz auf dem alten Boden des Erwägens.¹ Von einem entschiedenen Fortschritt zu einem auch theoretischen Probabilismus kann daher auch bei Philo noch nicht die Rede sein.

Trotzdem hatte sich aber die Akademie auch unter seiner Leitung noch einer nicht geringen Blüte zu erfreuen,² und durch seine Flucht nach Rom wurde sie auch hier im weiteren Maße bekannt und beliebt, wozu neben Philo philosophischer Bedeutung³ auch seine Beredsamkeit und seine persönliche Liebenswürdigkeit nicht wenig beitrugen.⁴ Indessen hat sich doch von seinen älteren Schülern, von denen Heraclitus aus Tyrus, ⁵der der Akademie in Athen bereits unter Clitomachus längere Jahre angehört hatte,⁵ schon seit dem Anfang der achtziger Jahre und Antiochus aus Ascalo seit nicht viel kürzerer Zeit⁶ in Alexandria lebten, während sich C. Cotta in Rom aufhielt,⁷ und P. und C. Silius und Tetrilius Rogus bald hier, bald dort weilten,⁸ niemand dem für ihn eigentlich charakteristischen Standpunkte angeschlossen. Vielmehr haben sich nach allem, was wir wissen, die letzten drei, die überhaupt mehr die Rolle bloßer Zuhörer als selbständiger Denker gespielt zu haben scheinen,⁹ durchaus passiv verhalten, während für Cotta, den Pontifex,¹⁰ wenn er sich auch den allgemeinen Grundsätzen der Akademie anschloß,¹¹ persönlichere Bedeutung doch nur die

¹ Vgl. Cic. ac. II 43, 134: *distractor, tum hoc (sc. in una virtute positam beatam vitam) mihi probabilis, tum illud videtur*; vgl. 132f.; 45, 139f. Jedoch enthalten die mit § 132 unvereinbaren Anfangsworte von § 139: *a Polemonis et Peripateticorum et Antiochi finibus non facile divellor nec quicquam habeo adhuc probabilis* selbstverständlich ein Bekenntnis Ciceros.

² Plut. Luc. 42, 3; vgl. Cic. de or. III 28, 110.

³ Cic. ac. I 4, 13; vgl. Arius ap. Stob. ecl. II 40.

⁴ Plut. Cic. 3, 1; vgl. Cic. ac. I 4, 13; Brutus 89, 306; n. d. I 7, 17.

⁵ Cic. ac. II 4, 11; vgl. Zeller III a S. 608₄. Auf ihn geht vielleicht Cic. ac. II 13, 40ff. und 15, 47f. zurück; vgl. Hirzel a. a. O. S. 262ff.

⁶ Vgl. Cic. ac. II 4, 11; Susemihl a. a. O. S. 284₂₅₃.

⁷ Cic. n. d. I 7, 17; 21, 59. Er war 75 Konsul.

⁸ Cic. ac. II 4, 11.

⁹ Es heißt von ihnen bei Cic. ac. II 4, 11 lediglich, daß sie in Alexandria über Philo's Neuerung erklärten: *se illa audivisse Romae de Philone et ab eo ipso illos duo libros dicerent descripsisse*.

¹⁰ Cic. n. d. II 67, 168; III 2, 5.

¹¹ Cic. n. d. I 7, 17; 21, 57ff.; II 1, 2, III 40, 95.

theologischen Erörterungen des Carneades besaßen,¹ die er allerdings lediglich als gegen die Religion als Gegenstand des Wissens, nicht aber auch gegen sie als Sache des althergebrachten Glaubens gerichtet ansah.² Heraclit ferner stand ebenso wie Q. Lutat. Catulus, der Schüler des Carneades,³ Philo Neuerung allem Anschein nach ablehnend gegenüber und hielt im Gegensatz zu ihr im wesentlichen an dem alten, carneadeisch-clitomacheischen Standpunkte der Akademie fest,⁴ den auch Philo anfänglich geteilt hatte;⁵ und Antiochus endlich, der innerlich schon längst mit der akademischen Skepsis zerfallen war, nahm im Sosus mit aller Heftigkeit den offenen Kampf gegen seinen früheren Lehrer auf.⁶ Diesem Umstande werden wir es aber auch vor allem zuzuschreiben haben,⁷ daß die skeptische Akademie, der es zu Lebzeiten Philo niemals an kraftvoller Vertretung gefehlt hatte,⁸ nach dessen etwa im Jahre 79⁹ erfolgten Tode selbst in Griechenland immer mehr zurückging, bis sie nach der Mitte des Jahrhunderts von einem an Werken, aber auch an Alter nicht unbedeutend jüngeren Schüler Philo, in dem die Gedanken des Meisters allmählich gereift waren und unter dem Einflusse anderer Systeme sogar einige wichtige Fortbildungen erfahren hatten, noch einmal zu größerer Bedeutung erweckt wurde. Dieser Schüler war Cicero.¹⁰

f. Cicero 106—43.

Cicero wurde im Jahre 106 geboren.¹¹ Frühzeitig schon zeigte er ein reges Interesse für Philosophie, das er durch Unterricht und Selbststudium so viel wie möglich zu befriedigen suchte.¹²

¹ Deshalb dürfte ihm Cic. n. d. I 21 ff. und n. d. III I ff. die Entgegnung auf die epicureische und stoische Theologie in den Mund gelegt haben.

² Cotta ap. Cic. n. d. III 2, 6; vgl. ib. 5.; I 22, 61.

³ Cic. ac. II 48, 148; vgl. ib. 4, 12; 6, 18; vgl. Hirzel a. a. O. III S. 267 f.

⁴ Vgl. Cic. ac. II 4, 11 f.

⁵ Vgl. S. 103.

⁶ Vgl. S. 122.

⁷ Vgl. Schmekel a. a. O. S. 390 ff.

⁸ Cic. ac. II 6, 17; vgl. Aug. ac. III 18, 41.

⁹ Vgl. Zeller III a S. 589₅.

¹⁰ Cic. ac. II 4, 11: philosophia, quae nunc prope dimissa revocatur; vgl. n. d. I 3, 6; 5, 11. Selbstverständlich meint Cicero sich selbst, nicht aber, wie Brochard l. c. p. 222 meint, Heraclitus. Vgl. auch Lucretius de rer. nat. IV 472.

¹¹ Zu den Daten vgl. Ciceronis opera ed. Baiter et Kayser Bd. I S. XXII ff.

¹² Brut. 91, 315; off. II 1, 4.

So genoß er bereits als Knabe den Unterricht des Epicureers Phaedrus, der ihn damals nicht wenig für sich einnahm.¹ Später aber, als Philo nach Rom gekommen war, fühlte er sich ebenso wie seine Zeitgenossen von der ganzen Art und Weise dieses Mannes so lebhaft angezogen, daß er in seinem gerade damals besonders lebhaften Streben nach philosophischer Kenntniss, das durch die trostlosen politischen Verhältnisse seiner Vaterstadt noch wesentlich genährt wurde, sich ihm völlig hingab.² In ihm hat er daher auch stets seinen eigentlichen und von ihm sehr hoch geschätzten Lehrer in der Philosophie gesehen.³

Durch Philo, der seine Schüler zu ermahnen pflegte, sich auch mit anderen Lehren bekannt zu machen,⁴ scheint dann der wissensdurstige Jüngling zu jenem eindringenden Studium aller philosophischen Doktrinen angeregt worden zu sein, das ihn in den folgenden Jahren Tag und Nacht und, wie nicht nur seine Reden,⁵ sondern vor allem seine späteren philosophischen Schriften lehren, mit nicht geringem Erfolge in Anspruch genommen hat,⁶ und zum Teil schon damals in Übersetzungen griechischer Originale wie z. B. der Verse des Stoikers Aratus⁷ und des xenophonteischen Oekonomikus⁸ einen sichtbaren Ausdruck fand.

In dieser Zeit lernte er dann auch den Stoiker Diodotus kennen, von dem er sich, gewiß deshalb, weil ihm Philo darüber nichts mitteilte, vor allem in der später auch noch bei Antiochus getriebenen⁹ Dialektik unterrichten ließ, und mit dem ihn in der Folge eine auf Achtung und Dankbarkeit so fest begründete Freundschaft verband, daß er ihn in sein Haus aufnahm und auch den später Erblindeten bis zu seinem Tode bei sich behielt.¹⁰

Aber dieses sorgfältige Studium der Philosophie war für Cicero, so wenig er den schon in ihm selbst liegenden Genuß ver-

¹ Ep. ad. fam. XIII 1.

² Brut. 89, 306.

³ Ac. I 4, 13; tusc. II 3, 9; vgl. Plut. Cic. 3; n. d. I 3, 6 nennt Cicero neben ihm noch Diodotus, Antiochus und Posidonius; vgl. das Folgende.

⁴ Vgl. S. 124.

⁵ Vgl. n. d. I 3, 6.

⁶ Brut. 90, 308; vgl. or. 42, 146.

⁷ Vgl. n. d. II 41, 104.

⁸ Vgl. off. II 24, 87.

⁹ Ac. II 30, 98.

¹⁰ Brut. 90, 309; vgl. index Cic. op. sub Diodotus.

kannte,¹ dennoch nicht Selbstzweck. Höher als die philosophische Tätigkeit stand ihm die politische, die Teilnahme am öffentlichen Leben, und da er von dieser nur dann einen wirklichen Nutzen für das Gemeinwesen erwartete, wenn sie auf wissenschaftlicher Bildung beruhte, so galten ihm seine philosophischen Studien in erster Linie als Mittel zur Ermöglichung einer fruchtbringenden Betätigung im politischen Leben.² Sie ausüben zu können, wählte er sich aber den Beruf eines Rhetors, der ihm durch die drei den Stoff seiner Kunst bildenden Arten der Beredsamkeit den größten und, wie er, ohne Zweifel seine Stellung zu dem in der Akademie herrschenden Streit über den Wert der Rhetorik³ präzisierend, ausdrücklich hervorhob, wenn wissenschaftlich gebildet, auch den besten Einfluss auf das Leben des Staates zu besitzen schien.⁴ Um aber in diesem Berufe, in dem er im Jahre 81 öffentlich aufzutreten begann,⁵ auch formal Tüchtiges zu leisten, hatte er sich neben der Philosophie aufs eingehendste mit rhetorischen Studien beschäftigt und suchte sich in ihnen, denen er sich in den folgenden Jahren fast ausschließlich zuwandte,⁶ immer mehr zu vervollkommen. Dazu gab ihm nun eine zunächst durch Gesundheitsrücksichten veranlaßte, dann aber gerade dem Zwecke der Ausbildung in der Rhetorik dienstbar gemachte Reise durch Griechenland und Kleinasien in den Jahren 78 und 77 die beste Gelegenheit. Denn wenn er auf dieser Reise auch seine philosophischen Studien wieder aufnahm, indem er während eines sechsmonatlichen Aufenthalts in Athen die Schule des Antiochus besuchte⁷ und auch in die Vorlesungen seines alten Lehrers Phaedrus und dessen Schulgenossen Zeno ging,⁸ so waren ihm doch die rhetorischen Übungen, die er ebenda unter Leitung eines gewissen Demetrius betrieb, die Hauptsache.⁹ Sie führten ihn daher auch nach Kleinasien, wo sich damals die besten Lehrer der Rhetorik aufhielten, nahmen ihn hier unter häufigem Wechsel der Dozenten

¹ Vgl. Brut. 89, 306; ad. fam. I 9, 23.

² Vgl. inv. I 1, 1; 3, 4f.

³ Vgl. S. 99 f.

⁴ Inv. I 1 ff.; 5, 7; de or. III 17, 63; 31, 122.

⁵ Brut. 90, 311 f.

⁶ Vgl. Brut. 91, 315.

⁷ Brut. 91, 315.

⁸ Vgl. Zeller IIIa S. 372₂; 374₁.

⁹ Brut. 91, 315; or. 42, 146.

aufs äußerste in Anspruch und wiesen ihn schließlich, da ihm die asiatischen Rhetoren nicht genügten, nach Rhodus, wo er den ihm schon von Rom her als ausgezeichneten Redner bekannten Apollodorus Molo hören wollte.¹ Hier machte er nun auch die Bekanntschaft des Stoikers Posidonius und scheint mit ihm sogar in einen ziemlich engen Verkehr getreten zu sein.²

Im Jahre 77 kehrte er aber nach Rom zurück und schlug nunmehr im Jahre 76 als Quästor die höhere Beamtenlaufbahn ein, die ihm in den verschiedenen Stellungen, zu denen sie ihn im Laufe der Jahre führte, vollauf Gelegenheit bot, seinem Lebensideale, der Betätigung im politischen Leben, nachzugehen. Und nur seine kurze Verbannung im Jahre 58/7 zwang ihn, darin eine vorübergehende Pause eintreten zu lassen.

Aber auch während dieser ganzen Zeit vernachlässigte der rastlose und ehrgeizige Mann niemals das ihm liebgewordene und nach seiner Überzeugung auch für den Staatsmann unumgängliche Studium der Philosophie, wenngleich er ihm nur so viel Zeit widmen konnte, als ihm seine amtliche Tätigkeit übrig ließ. Und die reichte nur zum Lesen aus, nicht aber auch zum Schreiben, ganz abgesehen davon, daß er hieran damals auch wohl noch garnicht gedacht hat.³

Das wurde erst anders im Jahre 55. Denn in diesem Jahre wandte er sich nicht ohne Einfluß der allmählich immer schwieriger und für den überzeugten Republikaner immer unerfreulicher werdenden politischen Verhältnisse mehr als bisher den „sanfteren Musen“ zu⁴, und faßte vor allem unter dem Eindruck wiederholter Anforderungen von Seiten seines Bruders Quintus sogar den Entschluß, sich selbst zum Troste seine ganze freie Zeit zur schriftlichen Darstellung seiner im großen und ganzen schon längst abgeschlossenen Welt- und Lebensanschauung zu verwenden.⁵

Dieser Absicht dient als erstes Werk seine Schrift über den „Redner“,⁶ das die Anforderungen aufzählt, die an den besten

¹ Brut. 91, 316.

² Vgl. Zeller IIIa S. 574₂; Cic. n. d. I 3, 6; div. I 3, 6; II 21, 47.

³ Off. II 1, 4; vgl. ac. I 3, 11; n. d. I 3, 6.

⁴ Ad fam. I 9, 23; vgl. de or. III 4, 14.

⁵ De or. I 1, 1 ff., insbes. 3; vgl. ib. III 4, 14.

⁶ Cicero selbst rechnet div. II 1, 4 diese Schrift zu seinen philosophischen. Übrigens ist unter einem Redner ein im öffentlichen Leben stehender Mann zu verstehen; vgl. Hashagen, Longin über das Erhabene S. 22.

Redner zu stellen sind. Hierbei betont nun Cicero vor allen Dingen und unter Hinweis auf den Zusammenhang aller Wissenschaften die Notwendigkeit einer ausgedehnten Bildung in allen Wissenschaften, zumal in der Philosophie,¹ hebt aber zugleich auch jetzt wieder hervor, was ihn ja in erster Linie selbst den Beruf eines Rhetors hatte ergreifen lassen,² daß die wichtigste Aufgabe und der höchste Ruhm des Redners seine Tätigkeit für die Gründung und Erhaltung der Staaten, m. e. W. seine Betätigung im öffentlichen Leben sei.³ Und von hier aus weist er in einer Vergleichung der wichtigsten Lebensführungen nicht nur den wissenschaftlich ungebildeten Redner, sondern auch den lediglich theoretischer Betrachtung lebenden Philosophen ab, um dem wissenschaftlich gebildeten Redner den Siegespreis zu reichen.⁴

Aber diese Beschäftigung mit den *mansuetiores Musae* nahm unter dem Eindrucke der den Bestand der römischen Republik bedrohenden Gefahren bald eine neue — staatsphilosophische — Richtung an. Beseelt von dem Wunsche, der Republik in ihrer schweren Bedrängnis womöglich noch in letzter Stunde wirksame Hilfe zu bringen,⁵ entschloß sich Cicero im Jahre 54 dazu, seinen Mitbürgern einen Idealstaat vor Augen zu halten. Und dieser im Jahre 52 oder 51 der Öffentlichkeit übergebene Idealstaat, dessen innere Einrichtung Cicero unmittelbar darauf in den Gesetzen schilderte, trug ganz und gar die Züge der altrömischen Republik.⁶ Sie wieder zu beleben ist also die Absicht Ciceros, und zu seiner Hilfe ruft er alle die Männer auf, die gerade wegen

¹ Vgl. de or. I 2, 4f.; 5, 19f.; 26, 118; 46, 202; II 1, 5; III 6, 21; 10, 37; 14, 54f.; 20ff.

² Vgl. S. 132.

³ De or. I 8, 33ff.

⁴ De or. III 35, 142f.; vgl. 15, 56f.; 17, 64; 32, 129.

⁵ Ad Att. IX 11, 2; vgl. IV 16, 2; r. p. I 2, 3; III 29, 41; V 1; leg. II 13, 37.

⁶ Vgl. r. p. I 21, 34; 46, 70; II 23, 42; III 29, 41; V 1; leg. II 10, 23; I 13, 37. Die Absicht, die Cicero mit der Herausgabe dieser Werke verfolgte, erklärt wohl zur Genüge die berüchtigten Worte leg. I 13, 39: *perturbatricem autem harum omnium rerum, Academiam . . . exoremus, ut sileat; nam si invaserit in haec, quae satis scite nobis instructa et composita videntur, nimias edet ruinas; quam quidem ego placare cupio, summovere non audeo.* Eine Ablehnung der Akademie enthalten diese Worte jedenfalls nicht, wenngleich sie eine gewisse Mißstimmung verraten. Aber das ist unter den bei Abfassung des Werkes vorliegenden Umständen am Ende zu verstehen. Vgl. auch S. 143/44.

*vgl. aber die ähnl. Ausspr.
fin. 2, 43*

ihrer Tüchtigkeit sich immer mehr vom Staatsleben zurückzogen, indem er die Teilnahme an den Staatsgeschäften jetzt nicht mehr bloß für die wichtigste Tätigkeit erklärt, sondern sie zugleich als diejenige bezeichnet, die des herrlichsten Lohnes auch im Jenseits gewiß sein könne.¹

Aber den wohl mehr ersehnten als erwarteten Erfolg hatten diese Schriften nicht. Denn schon im Jahre 49 brach der Bürgerkrieg zwischen Caesar und Pompeius aus. Durch ihn wurde nun auch Cicero wieder ganz in das politische Leben hineingerissen, sodaß ihm fürs erste jede Muße zur Fortsetzung der kaum begonnenen philosophischen Schriftstellerei fehlte. Erst im Jahre 46, als durch die faktisch schon bestehende Alleinherrschaft Caesars wieder ruhigere Zustände eingetreten waren, zugleich aber auch eine erfolgreiche politische Tätigkeit für den einzelnen immer aussichtsloser wurde,² kehrte er, um nicht völlig untätig zu sein und zugleich der aus seiner ganzen Lage sich ergebenden Niedergeschlagenheit entgegenzuwirken, aber auch nicht ohne einen gewissen Ehrgeiz, auch als philosophischer Schriftsteller anerkannt zu werden,³ zu ihr zurück. Und auch jetzt sind es, von dem aus Anlaß des Selbstmordes Catos und obendrein nur ungerne geschriebenen Cato,⁴ sowie den damit wohl zusammenhängenden Paradoxa abgesehen, zunächst wieder die alten Gedanken, die ihn beschäftigen und die er in dem übrigens vor den beiden genannten Schriften verfaßten⁵ Brutus in eine historische Darstellung einfließt,⁶ während ihnen der darauf folgende,⁷ inhaltlich den drei Büchern vom Redner sehr nahestehende, Orator einen glänzenden, systematischen Ausdruck gibt.⁸

Da trifft ihn mitten in dieser Beschäftigung im Februar des

¹ Vgl. S. 200.

² Vgl. Brut. 2, 7; or. 43, 148.

³ Vgl. or. 43, 148.

⁴ Vgl. or. 10, 35.

⁵ Vgl. par. prooem. 5; or. 10, 35.

⁶ Brut. 2, 9; vgl. 6, 23; 41, 152; 43, 161; 72, 253 ff.; 90, 308 f.; 93, 321 f.; 96, 330 f.

⁷ Vgl. or. 7, 23.

⁸ Vgl. or. 1, 2 f.; 2, 7; 3, 11 ff.; 9, 33; 14, 45 u. ö. — In diese Zeit gehört auch die Schrift *de optimo genere oratorum*, während die Zeit der *partitio oratoria* nicht sicher festzustellen ist; vgl. *Ciceronis opera* ed. Baiter et Kayser Bd. I S. XXXIII.

Jahres 45 mit geradezu elementarer Gewalt der Tod seiner Tochter Tullia. Und hierdurch wurde er, der sich weder durch die sich häufenden Todesfälle unter seinen Freunden,¹ noch durch die vielen Anfeindungen, die ihm seine politische Tätigkeit eingetragen hatte, ja nicht einmal durch seine Verbannung hatte niederdrücken lassen — durch den Tod seiner Tochter wurde er nach seinem eigenen Bekenntnis aufs tiefste getroffen.² Und seine Erschütterung war um so größer und nachhaltiger, als der Schlag einen so wie so schon tief Gekränkten traf, dem kein politisches Ansehen mehr zur Seite stand, um ihm dem schweren Verlust tragen zu helfen.⁴ Tief bekümmert zog er sich daher auf sein Gut in der Nähe von Astura zurück, um hier nunmehr in gänzlicher Hingabe an die Philosophie zunächst Linderung für seinen brennenden Schmerz zu suchen, dann aber auch seine Muße in einer ihm zusagenden und würdigen Weise auszufüllen.³ Der Tod der Tullia ist also vor allem für Cicero das ausschlaggebende Moment gewesen, sich der zwar längst beabsichtigten,⁵ und auch wohl schon fragmentarisch in Angriff genommenen,⁶ schriftlichen Beschäftigung mit der Philosophie entschieden und mit aller Kraft zuzuwenden. Er ist aber auch Schuld daran, daß uns als das erste i. e. S. philosophische Werk Ciceros eine Trostschrift entgegentritt.⁷

Aber auch der Hortensius und die akademischen Schriften, die bereits freier und weiter blickend dem systematischen Aufbau der Weltanschauung Ciceros zu dienen bestimmt sind, stehen noch stark unter dem Einfluß dieses Ereignisses.⁸ Bald jedoch tritt

¹ Vgl. Brut. 3, 12; 1, 2.

² Consol. fr. 16.

³ Ad fam. IV 6, 1.

⁴ Ac. I 3, 11; vgl. ad Att. XII 14, 3; tusc. I 2, 5; n. d. I 4, 9.

⁵ De or. II 33, 145 (?); III 24, 95; Brut. 4, 15 ff.

⁶ Darauf weist wenigstens hin or. 43, 148; nec vero talibus modo rebus, qualis hic liber continet, sed multo etiam gravioribus et maioribus (sc. me dedo); quae si essent perfectae, profecto forensibus nostris rebus etiam domesticae litterae respondebunt; ferner ac. II 36, 115: Diodoto quid faciam Stoico? . . . qui mecum vivit tot annos, qui habitat apud me . . . verglichen mit Brutus 90, 309: eram cum Stoico Diodoto, qui cum habitavisset apud me mecumque vixisset, nuper est domi meae mortuus.

⁷ Ad. Att. XII 14, 3. — Für die im folgenden zugrunde gelegte Reihenfolge der ciceronischen Werke ist zunächst div. II 1 maßgebend.

⁸ Vgl. ac. I 3, 11.

zu diesen Beweggründen als drittes und sie eigentlich erst belebendes Motiv mit starker Betonung der in den akademischen Schriften¹ bereits gestreifte Gedanke hinzu, daß es ihm möglich sein werde, durch die bildende und versittlichende Kraft der bisher in Rom noch ziemlich vernachlässigten philosophischen Erörterungen wie früher seine öffentliche Tätigkeit, so jetzt auch seine Muße für seine Mitbürger fruchtbar zu machen.² Und er verspricht sich von dieser seiner Tätigkeit um so eher Erfolg, als er auch für sie im Gegensatz zu gewissen von anderer Seite gemachten Versuchen³ seine früheren und auch jetzt noch nicht vernachlässigten rhetorischen Studien in weitestem Maße zu werten im Sinne hat, und daher seinen Mitbürgern die schwierigen philosophischen Gedanken nicht nur überhaupt unterbreiten zu können glaubt, sondern auch in einer Form, deren rhetorische Vollkommenheit ihre Aufnahme obendrein angenehm und genußreich zu machen instande sei.⁴

Jetzt also ist es vor allem, wenn auch die zuerst erwähnten Motive noch verschiedentlich auftauchen,⁵ dieser Grund, der ihn zu weiterer philosophischer Tätigkeit anspornt und ihn immer noch im Jahre 45 die fünf Bücher über die höchsten Güter und Übel,⁶ sodann im Jahre 44 die fünf Bücher tusculanischer Gespräche,⁷ die drei über das Wesen der Götter,⁸ die beiden über die Divination⁹ und vor oder zwischen ihnen¹⁰ noch das Gespräch über das Greisenalter¹¹ herausgeben läßt. Und auch als er sich nach Caesars Tode wieder am politischen Leben zu beteiligen beginnt, sucht er die ihm lieb gewordene Beschäftigung nach

¹ Ac. I 3, 11; vgl. 5, 18.

² Fin. I 4, 10; tusc. I 3, 5; n. d. I 4, 7f.; off. I 1, 1f.

³ Vgl. ac. I 2, 5.

⁴ Tusc. I 4, 7; vgl. ac. I 2, 5; tusc. II 2, 6ff.; de fato 2, 3; off. I 1, 2f.

⁵ Tusc. V 41, 121; n. d. I 4, 9 mit dem beachtenswerten Zusätze: cuius (sc. animi aegritudinis) si maiorem aliquam levationem reperire potuissem, non ad hanc potissimum confugissem; div. II 2, 7; off. II 1, 4.

⁶ Vgl. fin. I 4, 10. Auch die Übersetzung des Timaeus scheint in diese Zeit zu gehören; vgl. Tim. 1, 1.

⁷ Vgl. tusc. I 1, 1; 3, 5.

⁸ Vgl. n. d. I 4, 7.

⁹ Vgl. div. II 2.

¹⁰ Vgl. div. II 1, 3.

¹¹ Cato maior de senectute.

Möglichkeit fortzusetzen¹ und vollendet zunächst das in den Werken über das Wesen der Götter und die Divination begonnene theologische Thema durch die Schrift vom Fatum,² spricht sich sodann im Laelius über die Freundschaft aus,³ in zwei weiteren Büchern über den Ruhm,⁴ bearbeitet gelegentlich sogar die Topik⁵ und schließt im November dieses Jahres seine philosophische Schriftstellerei mit den drei Büchern über die Pflichten ab,⁶ um sich nun wieder ganz dem politischen Leben zu widmen, in dem er als scharfer Gegner des Antiochus bis zu seiner Ermordung am 7. Dezember 43 tätig war.⁷ Diese Schriften nun, die in kurzer Zeit unter weitgehendster, aber keineswegs kritikloser Benutzung griechischer Vorbilder zustande kamen,⁸ bilden unsere wichtigste

¹ Div. II 2, 7.

² Vgl. div. II 1, 3.

³ Der Laelius ist geschrieben nach dem Cato maior (vgl. Lael. 1, 4) und vor de off. (vgl. off. II 9, 31); daß er auch nach de div. und de fato verfaßt ist, folgt wohl daraus, daß er in der Aufzählung div. II 1 fehlt.

⁴ Vor de off.; vgl. off. II 9, 31.

⁵ Top. 1, 5.

⁶ Vgl. off. II 2, 5; ad Att. XV 13, 6; XVI 11, 3f.; 14, 3.

⁷ Vgl. Ciceronis op. ed. Baiter et Kayser, Bd. I S. XXXVff.

⁸ Näher scheint Cicero, um auch diese noch immer strittige, aber für seine Philosophie relativ gleichgültige Frage kurz zu berühren, bei der Abfassung seiner Werke folgendermaßen vorgegangen zu sein. Mit Hilfe seiner eigenen reichhaltigen Bibliothek und, wo es nötig war, auch fremder Büchersammlungen (ad Att. XII 14, 3), geliehener Werke (fin. III 3, 10) oder brieflicher bzw. mündlicher Erkundigungen (vgl. ad Att. XII 23, 2f.; XVI 11, 4; 14, 4. Ob man aber gleich wie Reinhardt, die Quellen von Ciceros Schrift de ororum natura S. 32 von „literarischen Handlangern“ Ciceros sprechen darf, erscheint mir immerhin etwas fraglich) suchte er sich zunächst eine genaue Kenntnis von dem gegenwärtigen Stande eines Problems zu verschaffen, wobei ihm seine Belesenheit in philosophischen Werken nicht den geringsten Dienst geleistet haben wird, und legte sodann das ihn am meisten ansprechende Werk seiner eigenen Arbeit zu Grunde, wie z. B. den ac. II teils ein Werk des Antiochus, teils ein solches Philo (vgl. S. 103 Anm. 12; 111 Anm. 3), den Büchern de off. im wesentlichen ein Werk des Panaetius (off. III 2, 7f.; ad Att. XVI 11, 4. Übrigens ist die Bestimmung der Quellen von Ciceros Werken dort, wo er sich nicht selbst darüber äußert, noch sehr im Argen. Den letzten größeren Versuch hat Hirzel in seinen Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften gemacht, der freilich keineswegs durchweg auf eine günstige Aufnahme gestoßen ist. Vgl. die Literatur bei Überweg; für Ciceros Philosophie sind diese Versuche von sekundärer Bedeutung.) Dabei ordnete er sich ihm aber keineswegs sklavisch unter, sondern benutzte es so, daß er es einmal seinem philosophischen Standpunkte anpaßte, es außer-

Quelle für Ciceros Welt- und Lebensanschauung, die allmählich in ihm gewachsen war, und im großen und ganzen schon im Beginn seiner philosophischen Schriftstellerei ihre endgültige Gestalt besaß.¹

dem auch nur als Haupt-, nicht aber als einzige Quelle verwandte und sich endlich auch keineswegs scheute, sogar in wichtigen Punkten von ihm abzuweichen oder Ergänzungen vorzunehmen. Das ergibt sich aus de inv. II 2, 4: non unum aliquod proposuimus exemplum, cuius omnes partes, quocunque essent in genere, exprimentae nobis necessariae viderentur, sed omnibus unum in locum coactis scriptoribus (vgl. r. p. I 22, 36; consol. fr. 1; fin. I 2, 6; 4, 12) quod quisque commodissime praecipere videbatur excerpimus et ex variis ingeniis excellentissima quaeque libavimus; ex eis enim, qui nomine et memoria digni sunt, nec nihil optime nec omnia praeclarissime quisquam dicere nobis videbatur. quapropter stultitia visa est aut a bene inventis alicuius recedere, si quo in vitio eius offenderemur, aut ad vitia quoque eius accedere, cuius aliquo bene praecepto duceremur (vgl. ib. 3, 8ff.; tusc. IV 21, 47; V 29, 82). Nun bezieht sich diese Stelle zwar zunächst nur auf sein Verfahren beim Abfassen rhetorischer Schriften. Jedoch erhält sie schon durch die sogleich folgenden Worte allgemeinere Bedeutung. Ib. 5 heißt es nämlich: quodsi in ceteris quoque studiis a multis eligere homines commodissimum quodque quam sese uni alicui certo vellent addicere (vgl. tusc. IV 4, 7), minus arrogantia offenderent, non tanto opere in vitiis perseverarent, aliquanto levius ex inscientia laborarent. Und dieses Arbeitsprinzip tritt uns dann in der Tat, wie schon die angegebenen Parallelen erkennen lassen, auch in seinen philosophischen Schriften entgegen, aus denen ich an besonderen Stellen noch citiere off. I 2, 6: sequemur igitur . . . in hac quaestione potissimum Stoicos, non ut interpretes, sed ut solemus e fontibus eorum iudicio arbitrioque nostro quantum quoque modo videbitur hauriemus (vgl. leg. II 7, 17; fin. I 2, 6; off. II 17, 60; III 2, 7; 7, 34; Gell. nort. att. I 3, 11). Viel zu sehr überschätzt man dagegen ad Att. XII 52, 3: dices: qui talia conscribis? ἀπόγραφα sunt, minore labore fiunt: verba tantum adfero, quibus abundo. Worin sie zutrifft, worin sie aber in humorvoller Selbstironie zu weit geht, das kann erst aus den oben gegebenen Citaten und einer etwas eingehenderen Kenntnis der Werke Ciceros beurteilt werden.

¹ Es ist das um so zweifelloser, als sich wesentliche Schwankungen in Ciceros philosophischen Werken nicht nachweisen lassen — über leg. I 13, 39 ist oben S. 134 Anm. 6 gesprochen —, was angesichts der Schnelligkeit, mit der er sie fertig stellte, und angesichts der ganzen Art und Weise, wie er arbeitete, nur erklärlich ist bei der gemachten Voraussetzung. Von hier aus muß ich einer Annahme Hirzels widersprechen, durch die sich dieser zu einer unzutreffenden Beurteilung der ciceronischen Philosophie hat verleiten lassen. Hirzel parallelisiert nämlich von den bei Stob. ecl. II 40ff. aufgezählten Teilen der philosophischen Erörterung Philos (vgl. S. 127), in der er (auch inhaltlich) die Quelle der Tusculanen findet (a. a. O. S. 480; vgl. dagegen Schwenke, Jahresber. Bd. 35 S. 81; Susemihl a. a. O. S. 283₂₄₇),

Alle Philosophie, so beginnen Ciceros Erörterungen, muß von einer sicheren, jedem Zweifel entzogenen Tatsache ausgehen. Und diese Tatsache findet er in dem mit unserer Selbstliebe uns angeborenen, aber zunächst noch verworrenen und unklaren Streben

den ersten Abschnitt des zweiten Teiles mit tusc. I—IV, den *περὶ τελῶν λόγων* mit tusc. V und sucht nun die sich bei dieser Annahme ergebende Auffälligkeit, daß tusc. I die *consolatio*, tusc. V die Schrift *de fin.* wiederholt (a. a. O. S. 487f.), mit der Bemerkung zu erklären, daß Cicero „nachdem er einmal die Schrift *Philos* zur Hand genommen hatte, in der Benutzung derselben weiter geführt wurde als seinem ursprünglichen Plane entsprach . . .“, eine Bemerkung, die er durch die Behauptung plausibel machen will, daß Cicero selbst „hierin um so weniger etwas Arges finden mochte, als er in den beiden früheren Werken einen wesentlich anderen Standpunkt eingenommen hatte (488)“. Weil diese Erklärung meiner Auffassung von der wesentlichen Abgeschlossenheit der ciceronischen Philosophie im Beginn seiner philosophischen Schriftstellerei widersprechen würde, und mir dieser Punkt nicht unbedeutend zu sein scheint, möchte ich kurz die falschen Prämissen von Hirzels Beurteilung Ciceros aufdecken. Sie sind zu suchen in der irrigen Parallelisierung von *Stob. ecl. l. c.* und Ciceros *tusc.*, die Hirzel gibt. Die Parallele zu tusc. V ist nämlich nicht zu suchen in dem *περὶ τελῶν λόγων*, sondern in dem zwischen ihm und dem ersten Abschnitt des zweiten Teiles in der Mitte liegenden zweiten Abschnitt eben dieses Teiles, von dem Hirzel (a. a. O. S. 484f.) mit Unrecht glaubt, daß er von Cicero übergangen sei. Dann wiederholt tusc. V aber auch nicht die Schrift *de fin.*, eine Behauptung, vor der Hirzel schon *div. II 1, 2* hätte bewahren sollen, während mir die Behauptung, daß tusc. I die *consol.* wiederhole, angesichts der vollkommenen Verschiedenheit ihres Inhalts überhaupt nicht verständlich ist. Von hier aus läßt sich nun aber die Parallelisierung von Ciceros Werken und den Abschnitten der philonischen Erörterung in viel vollständigerem Maße geben, als sie Hirzel vollzogen hat. Es entspricht nämlich:

dem *Protreptikos* mit seinen beiden Teilen der *Hortensius* mit denselben Teilen (vgl. *Hort. fr. 29*; *fin. I 1, 2*; *div. II 1, 1*; *Hort. arg. 8*; *10*; *Hirzel III 490*).

dem *Therapeutikos*

 Abschnitt 1 . . . tusc. I—IV (vgl. *Hirzel a. a. O. S. 484f.*).

 " 2 . . . tusc. V.

dem *περὶ τελῶν λόγων* *de fin.*

dem " *βίων* "

 Abschnitt 1 . . . nichts.

 " 2 . . . *de re publ.* und *de leg.*

dem *Hypothetikos* *de off.* (vgl. insbes. *Stob. ecl. II 44*;

οἱ μέσως διακείμενοι ἄνθρωποι mit *Cic. off. I 3, 7*; *III 3, 14ff.*;

 vgl. *Hirzel a. a. O. S. 490f.*).

Dann aber läßt sich aus einem Vergleich zwischen Philo und Cicero eine

nach Selbsterhaltung, das sich bei fortschreitender Entwicklung der Vernunft und des Selbstbewußtseins zu dem Streben nach vollkommener Selbsterhaltung oder, was auf das gleiche hinauskommt, zu dem Streben nach Glückseligkeit ausgestaltet.¹ Daß wir glücklich sein wollen, das ist ein Faktum, das jeder Meinungsverschiedenheit entzogen ist, weil es niemand gibt, der sich ein glückliches Leben nicht wünschte. In ihm, in diesem natürlichen Triebe aller Wesen nach Glückseligkeit,² hat daher die Philosophie ihren festen Ausgangspunkt zu sehen.³

Damit aber wird die Befriedigung dieses Triebes sofort zum Grundproblem der Philosophie. Und das bestätigt die historische Erfahrung. Denn nur aus dem Grunde haben sich die Menschen dem Studium der Philosophie hingegeben, weil sie den Weg zu ihrem höchsten Gute,⁴ der Glückseligkeit, zu zeigen versprach.⁵ Und nur deshalb haben Unkundige es verachtet, weil sie diese Leistung der Philosophie verkannten.⁶ Auch für Cicero liegt also der Schwerpunkt der Philosophie in ihrem praktischen

Änderung der ciceronischen Philosophie nicht ableiten. Im Gegenteil, nimmt man noch Ciceros ac. und die ihr entsprechende Schrift *Philos* hinzu, so ergibt sich aus diesem Vergleich sogar eine gewisse Stütze für unsere Auffassung, sofern er uns zeigt, daß Cicero sich schon von Anfang an der Grundanschauung und der Disposition *Philos* angeschlossen hat (vgl. auch *div. II*, 1), wenn ihn auch besondere Umstände veranlaßten, den politischen Teil vorweg zu nehmen. Dieser Anschluß an *Philos* hinderte ihn natürlich auf der einen Seite nicht, sich in der Behandlung der einzelnen Probleme von ihm zu entfernen (vgl. z. B. *de off.*), und stand auf der anderen Seite auch einer Erweiterung der philosophischen Erörterung nicht im Wege, wie sie Ciceros theologische Schriften enthalten.

¹ *Fin.* V 9, 24; vgl. 7, 18 f.; den gleichen Gedanken führt der Vertreter der Stoa unter Ciceros Beistimmung (*fin.* III 5, 19) aus: *fin.* III 5, 16; 6, 21 f.

² Vgl. *fin.* V 9, 24; *ib.* I 4, 11; II 10, 31 ff.; IV 10, 25; V 6 f., 8, 23; 9, 26; 11, 33; *Lael.* 21, 81; *off.* I 4, 11; III 8, 35; 28, 101.

³ *Hort.* fr. 26: Cicero cum vellet in *Hortensio* dialogo ab aliqua re certa, de qua nullus ambigeret, sumere suae disputationis exordium, beati certe, inquit, omnes esse volumus; vgl. *ib.* die übrigen Stellen; *fin.* 29, 86. — Man wird natürlich in der Annahme eines festen Ausgangspunktes für die Philosophie keine Abweichung von der Skepsis sehen und in der Annahme gerade dieses festen Ausgangspunktes Ciceros völlige Übereinstimmung mit seinen akademischen Vorgängern sofort erkennen.

⁴ *Tusc.* V 17, 50.

⁵ *Fin.* II 27, 86; vgl. *ib.* V 29, 86; *tusc.* V 1, 2.

⁶ Vgl. *tusc.* V 2, 5 f.

Werte, ihrer Bedeutung fürs Leben.¹ Dabei verkennt er aber nicht im geringsten den Genuß, den die theoretische Tätigkeit schon an und für sich mit sich führt,² sieht in ihr auch eine für den Weisen im höchsten Grade angemessene Beschäftigung,³ ja, geht sogar soweit, das bloße Streben nach Wissen als eine angeborene Funktion des Menschen zu bezeichnen,⁴ aber dennoch findet er ihren eigentlichen Wert in ihrer Bedeutung fürs Leben. Das hat, so sehr auch die ganze akademische Skepsis eine solche Stellungnahme nahelegte, seinen tiefsten Grund doch in der Persönlichkeit Ciceros. Dem rastlos tätigen Manne stand von vornherein die Betätigung im Leben höher als die rein theoretische Arbeit.⁵ Ihm schien es unmöglich zu sein und durch das Beispiel aller wahrhaft tüchtigen Männer bestätigt,⁶ daß der Weise, auch im Besitz alles Wissens, das Leben würde ertragen können, ohne einer menschlichen Gemeinschaft anzugehören und sich in ihr zu betätigen.⁷ Und darum galt ihm die ganze theoretische Tätigkeit prinzipiell lediglich als Vorbereitung für das praktische Leben⁸ so sehr, daß er die Hingabe an sie nur den Mußstunden vorbehalten wollte,⁹ und es geradezu für pflichtwidrig erklärte, wenn man sich durch sie vom aktiven Leben abziehen lasse.¹⁰ Eben deshalb aber hatte für ihn die Philosophie auch nicht einen Wert, sofern sie bloßes Wissen zur Schau trug, sondern sofern sie, einer Arzneikunde der Seele vergleichbar,¹¹ das Leben regelte,¹² und als ein unendlich wertvolles Göttergeschenk¹³ die Menschen darüber belehrte, wie sie sich verhalten müßten, um ihr Leben in voller

¹ Vgl. auch ac. II 20, 65.

² Tusc. V 24, 69; vgl. leg. I 22, 58 ff.; ac. II 41, 128; fin. IV 5, 12; V 19, 50; tusc. V 23, 66; 36, 105.

³ Fin. IV 5, 12; off. I 6, 18; sein eigenes Verhalten.

⁴ Fin. IV 2, 4; vgl. ac. II 41, 127; fin. II 14, 46; tusc. I 19, 44; off. I 4, 13; 6, 18.

⁵ Off. I 43, 153; vgl. S. 132.

⁶ Vgl. off. I 43, 154.

⁷ Vgl. off. I 43, 153; r. p. I 25, 39.

⁸ Off. I 43, 153; vgl. r. p. I 18, 30; fr. 5; tusc. II 4, 11 f.; n. d. I 3, 7.

⁹ Tusc. V 25, 72; vgl. fin. IV 5, 12.

¹⁰ Off. I 6, 19; vgl. 9. 28.

¹¹ Tusc. III 3, 6; vgl. ib. II 4, 11; III 6, 13; 34, 82; IV 27, 58; auch die Bezeichnung als *cultura animi* ib. II 5, 13.

¹² Tusc. II 4, 11 f.; vgl. fin. III 2, 4; tusc. IV 38, 84.

¹³ Vgl. leg. I 22, 58; vgl. tusc. I 26, 64.

Glückseligkeit hinzubringen.¹ Und darum wurde für ihn auch die Frage der Glückseligkeit zu ihrem ersten und fundamentalen Problem.

Ehe Cicero jedoch an dessen Lösung herangeht, treibt es ihn, in einer besonderen Schrift seinen philosophischen Standpunkt darzulegen. Den hatte er aber schon längst, nämlich bereits in seinem unter dem noch ganz frischen Eindrucke der Lehren Philos in den achtziger Jahren abgefaßten Jugendwerke über die rhetorische Erfindungskunst, in der Lehre der neuen Akademie gefunden.² Aber freilich scheint dabei anfangs nicht so sehr die akademische Lehre, als vielmehr — ein interessanter Gegensatz zu des Carneades Entwicklung — der von ihm gewählte Beruf die entscheidende Rolle gespielt zu haben: dem Redner, dem es nicht darauf ankommt, ein festes Wissen zu bewirken, sondern nur darauf, Glauben oder Überzeugung in der Brust seiner Zuhörer hervorzubringen;³ der daher auch nicht so sehr auf die Wahrheit seiner Argumente als auf ihre schon mit der Wahrscheinlichkeit gegebene Überzeugungsfähigkeit sieht;⁴ dessen Beruf es ferner erfordert, daß er im Stande ist, gegen alles zu sprechen, ja jederzeit eine These sowohl zu verteidigen als auch anzugreifen⁵ — dem konnte nach Ciceros Ansicht keine philosophische Richtung sympathischer sein als die in allen diesen Punkten heimische Schule der neuen Akademie,⁶ und das um so mehr, als sie ihn auch durch die rhetorisch vollendete Form ihrer Erörterungen für sich einzunehmen geeignet war.⁷ Beruhte aber Ciceros Anschluß an die neue Akademie bis dahin auf solchen Gründen, so konnte es auch nicht ausbleiben, daß bei der ersten Gelegenheit, bei der der Redner hinter dem nach absoluten Werten suchenden Patrioten zurücktrat — es war das die Zeit der Abfassung der staatsphilosophischen Schriften — eine Entfremdung

¹ Cato maior 1, 2; vgl. Hort. fr. 19; 26; fin. V 5, 12; 29, 86 und dazu 26, 76; 28, 86; tusc. II 4, 11.

² Vgl. inv. II 3, 8ff.

³ Inv. I. 5, 6; vgl. part. or. 2, 5; 9, 31ff.; or. 19, 63.

⁴ Part. or. 2, 5; vgl. 4, 12; 9, 31ff.

⁵ De or. III 21, 80; vgl. 21, 78; 19, 71.

⁶ Fato 2, 3: nam cum hoc genere philosophiae, quod nos sequimur, magnam habet orator societatem; vgl. de or. III 17, 64; part. or. 40, 139; or. 3, 12; vgl. auch Quint. inst. XII 2, 25.

⁷ Vgl. div. II 1, 1; vgl. tusc. II 3, 9.

vgl. p. 134, 6

zwischen ihm und der von ihm gewählten Schule eintrat, die sehr schnell sogar zu einem völligen, durch den Übergang zur alten Akademie auch nach außen hin zur Schau getragenen, Bruch führte.¹ Aber gerade dieser etwas plötzliche Bruch mit der ihm von Jugend auf nahe stehenden Lehre dürfte ihn nun doch nicht lange nachher zu einem nochmaligen genaueren Studium der akademischen Skepsis geführt haben mit dem Erfolg, daß er die völlige Grundlosigkeit seines Abfalls einsah und den etwas übereilten Schritt baldigst, und zwar noch geraume Zeit vor Herausgabe der Hauptmasse seiner philosophischen Schriften, wieder rückgängig machte.² Und von der Zeit an ist er, nunmehr über den Sinn der ursprünglich aus recht oberflächlichen Motiven acceptierten Lehre ganz im Klaren bis an sein Ende und aus voller Überzeugung der akademischen Skepsis, in der auch er jetzt die wahre Fortsetzung der platonischen Akademie sah,³ treu geblieben,⁴ indem er ihren wesentlichen Vorzug, von ihrer auch dieses Mal wieder betonten Verwandtschaft mit der Rhetorik⁵ ganz abgesehen, nunmehr einerseits darin sah, daß sie wegen ihres begründeten Zweifels an der Möglichkeit einer sichern Erkenntnis schon in dem auf der dadurch bedingten und jeder übereilten, oder schon durch bloße Autorität und nicht durch eigenes Nachdenken bewirkten Entscheidung vorbeugenden Methode der möglichst allseitigen und nicht zuletzt auch auf die Konsequenzen

¹ Vgl. ac. I 4, 13; vgl. ib. 12, 43. — Die angegebene Zeit des Abfalls ergibt sich aus dem Ende 51 oder Anfang 50 geschriebenen Briefe ad fam. XV 4, 16: . . . philosophiam veram et antiquam . . . in forum atque in rem publicam atque in ipsam aciem paene deduximus (nämlich in den staatsphilosophischen Werken).

² De or. steht nach III 21, 79f. schon wieder ganz auf akademischem Boden, und ac. I 4, 14 sagt er: . . . veterem Academiam, a qua absum iam diu.

³ Vgl. S. 120. Anm. 2; n. d. I 8, 19, wo gegenüber Cotta von vester Plato gesprochen wird.

⁴ Vgl. ac. II 19, 63ff., insbes. die Worte: nisi ineptum putarem in tali disputatione id facere . . . iurarem per Jovem deosque penates me . . . ea sentire, quae dicerem; vgl. cons. fr. 12; 10; Hort. fr. 26, 90; tusc. I 4, 8; 9, 17; II 1, 4; III 20, 46; IV 4, 7; V 4, 11; fin. I 4, 11f.; II 3, 8; III 1, 3; V 26, 76; n. d. I 1, 2; 3, 6; III 40, 95; div. II 1; fat. 2, 3; off. I 5, 16; III 4, 20 u. ö.; Aug. ac. III 18, 41.

⁵ Vgl. fat. 2, 3; tusc. II 3, 9; div. II 1, 1; off. I 27, 94; 29, 104; 37, 134.

der einzelnen Thesen achtenden¹ Betrachtung² beruhenden, ernsten, aber völlig leidenschaftslosen³ und durch keine vorgefaßten Meinungen beschränkten oder von vorn herein in bestimmte Bahnen gewiesenen Forschen nach Wahrheit⁴ ihre Befriedigung fand⁵ und das höchste menschliche Glück in dem etwaigen Gewinn eines Wahrscheinlichen,⁶ andererseits aber darin, daß sie eben um dieser ihrer fundamentalen Überzeugungen willen, sowohl den Ansichten anderer Schulen gegenüber durchaus duldsam war,⁷ und sie daher, wo sie sie als falsch erkannte, mit aller Milde zurückwies,⁸ oder aber, wo sie ihr wahrscheinlich zu sein schienen, sich keineswegs zu scheuen brauchte, sie sich selbst anzueignen und sie, so lange sie sie billigen zu können glaubte, im eigenen Namen zu verteidigen,⁹ als auch ihre eigenen Thesen, eben weil sie lediglich Wahrscheinlichkeitscharakter trugen,¹⁰ ohne jede Arroganz und

¹ Tusc. V 10, 28; vgl. fin. II 20, 65; 22, 70; 25, 80; 26, 84; IV 19, 54f.; 28, 78; V 26, 77f.; 28, 83ff.; off. III 33, 117 u. ö.

² Ac. II 3, 9; vgl. ib. 8; fin. I 4, 12; II 1; III 1, 3; tusc. V 4, 11; 29, 83; n. d. I 5, 10f.; div. II 1, 2; 72, 150; off. I 1, 2; auch fin. III 1, 3; n. d. II 67, 168. — In Ciceros Werken finden sich in Ausführung des de or. III 21, 80 aufgestellten Vorbildes zwei Arten dieser Methode: einmal das Wechselgespräch in der aristotelischen (vgl. ad Att. XIII 19, 4; tusc. II 3, 9; de or. III 21, 80; Hirzel, Unters. III S. 269,) Form der Gegenüberstellung längerer Ausführungen, wie in seinen meisten Werken (im Einzelnen vgl. de re publ. I 46, 70; III arg.; de or. I 7, 28f.; fin. II 1, 3; div. II 1, 2; fato 1, 1); und zweitens die erst kürzlich seit Carneades (vgl. S. 69) in die Akademie eingeführte und fälschlich als sokratisch bezeichnete (fin. II 1, 2; tusc. I 4, 8; auch V 4, 11) Widerlegung einer aufgestellten These wie in den tusc. disp. (vgl. tusc. I 4, 8; fat. 2, 4). Dagegen hat er es in der von Arcesilaus befolgten (fin. II 1, 2; n. d. I 5, 11) und von ihm selbst so oft gelobten echt sokratischen Methode der Mäeutik nicht über kurze Anläufe hinausgebracht (vgl. fin. II 6, 17; tusc. I 8, 16f.).

³ Off. I 37, 134; vgl. ac. II 3, 9; fin. I 5, 13; 8, 28.

⁴ Ac. II 3, 7f.; fin. I 4, 11ff.; tusc. I 4, 8; II 2, 5; 3, 9; IV 4, 7; 21, 47; V 4, 11; n. d. I 7, 17; fat. 1, 1; off. II 2, 8.

⁵ Aug. ac. I 3, 7: placuit Ciceroni nostro, beatum esse, qui veritatem investigat, etiam si ad eius inventionem non valeat pervenire; vgl. Cic. fin. I 1, 3.

⁶ Ac. II 41, 127f., s. S. 124 Anm. 7; vgl. ib. 20, 66; n. d. I 7, 17; auch de or. III 21, 79.

⁷ Ac. II 3, 7.

⁸ Tusc. II 2, 5.

⁹ Off. III 4, 20; vgl. ac. II 44, 137; 45, 139; fin. V 26, 76; tusc. V 11, 33.

¹⁰ Vgl. ac. II 46, 141.

ohne jede Hartnäckigkeit vertrat, in ihrem leidenschaftslosen, aber tiefen Streben nach Wahrheit stets bereit, eine als irrig nachgewiesene Behauptung, ja sogar ihren ganzen Standpunkt, ohne jede Empfindsamkeit fallen zu lassen und das Bessere aufzunehmen.¹ Und dieses philosophische Glaubensbekenntnis hat er nun vor allem in den akademischen Gesprächen abgelegt.²

Hier eignet er sich nun zunächst diejenigen Lehren rückhaltlos an, die allen Akademikern gemeinsam waren,³ wobei nur das auffällt, daß er in der Begründung der akademischen Grundthese von der Unbegreiflichkeit aller Dinge dem von dem Widerstreit zwischen den Philosophen hergenommenen Argumente entschieden den Vorzug vor den erkenntnistheoretischen Erwägungen gibt.⁴ Dann aber stellt er sich nicht, wie man angesichts der Tatsache, daß er dieser Darstellung ein Werk Philos zugrunde gelegt hat, vielleicht erwarten könnte, auf den milderen Standpunkt seines Lehrers, sondern lehnt dessen sämtliche Neuerungen ab, um sich, hier ohne Zweifel unter dem direkten Einflusse seiner Lektüre clitomacheischer Schriften,⁵ ganz jener von Clitomachus vertretenen strengeren Auffassung der carneadeischen Lehre anzu-

¹ Tusc. II 2, 5; nos, qui sequimur probabilia . . . et refellere sine pertinacia et refelli sine iracundia parati sumus; vgl. or. 71, 237; fin. I 8 28; tusc. III 21, 51; n. d. I 6, 13; div. II 1, 1; auch tusc. III 20, 46.

² Ac. II 20, 64 ff. Jedoch darf man bei Benutzung dieses Werkes für Ciceros Philosophie nicht übersehen, daß Cicero hier zunächst Philos Standpunkt wiedergiebt (ad fam. IX 8, 1: mihi sumpsi Philonis), der mit dem seinigen durchaus nicht identisch ist (vgl. das im Texte Folgende). Man darf darum vor allem die zurückhaltende Erörterung der drei Disziplinen l. c. 36, 116 ff. nicht auf Ciceros Rechnung setzen. Vielmehr zeigen Ciceros positive Entscheidungen (s. unten S. 150 ff.), die mit ac. II 39, 124; 40, 126; 43, 132 durchaus unvereinbar sind, ebenso wie gelegentliche Unstimmigkeiten des Werkes selbst — so z. B. zwischen 35, 112 f. und 35, 113 Schl. oder zwischen 43, 132 und 45, 139 oder 44, 136 und 47, 144 (vgl. auch Zeller III a. S. 661 Anm.) — deutlich genug die Grenze, bis zu der man in der Benutzung dieser Schrift für Cicero gehen darf.

³ Vgl. außer den *academica* und den folgenden Anmerkungen auch *consol. fr.* 12; 10; *Hort. fr.* 40; *fin.* V 26, 76; *tusc.* I 9, 17; 11, 23; n. d. I 5, 12.

⁴ Ac. II 48, 147: postquam cum haec quaeremus potius de dissensionibus tantis summorum virorum disseramus, de obscuritate naturae deque errore tot philosophorum . . . quam de oculorum sensuumque reliquorum mendaciis et de sorite aut pseudomeno . . .; vgl. 31, 98; n. d. I 1, 1; 6, 13 f.; vgl. Zeller III a. S. 652.

⁵ Vgl. ac. II 32, 102 f.; auch 45, 137, sowie S. 98.

schließen,¹ der nicht nur das Begreifen und Wissen des Weisen noch völlig fremd war, sondern die auch nichts von einer Zustimmung und einem „Meinen“ desselben hören wollte,² ihm vielmehr nur die Berechtigung zugestand, Vorstellungen, die sich durch eine gewisse Lebhaftigkeit und Deutlichkeit als wahrscheinlich erwiesen³ und außerdem nirgends auf Widerspruch stießen,⁴ als Fundament seiner praktischen sowohl wie theoretischen Tätigkeit, aber mit dem vollen Bewußtsein ihres bloßen Wahrscheinlichkeitscharakters,⁵ zu billigen und entgegengesetzte zu mißbilligen.⁶

Trotzdem geht nun aber auch er nicht nur über den clitomacheischen Standpunkt, sondern auch über denjenigen Philo einen, wenn auch nicht prinzipiellen, so doch höchst bedeutsamen Schritt hinaus. Hatten sich nämlich die Akademiker seit Carneades prinzipiell für die Zulässigkeit positiver Stellungnahme auf skeptischem Boden erklärt, dennoch aber von einer Verwirklichung dieses Gedankens immer noch mit der schon erwähnten didaktischen Begründung Abstand genommen, so sieht sich jetzt Cicero unter deutlicher Bezugnahme auf jene Erklärung⁷ aus subjektiven und objektiven Motiven bewogen, mit ihr Ernst zu machen. Aus subjektiven Motiven, sofern es ihm persönlich im höchsten Grade unsympathisch war, überall mit seinen Ansichten zurückzuhalten,⁸ aus objektiven, sofern ihn seine Bekannten geradezu drängten, über die bloße Erörterung der Probleme hinauszugehen und eine positive Stellung zu ihnen einzunehmen.⁹ Und seine intime Bekanntschaft mit den bedeutendsten Dogmatikern seiner Zeit, die

¹ Vgl. Hirzel Unters. III S. 281 Anm.; 289; 317.

² Vgl. ac. II 35, 113; 20, 66 ff.; 24, 78; 48, 148; auch fin. V 26, 76; n. d. I 1, 1; div. I 4, 7; off. I 27, 94. Demgegenüber muß der gelegentliche Gebrauch von *scire* (tusc. I 22, 53) als zufällig und unbeabsichtigt erscheinen.

³ N. d. I 5, 12; vgl. ac. II 20, 66; 33, 105.

⁴ Ac. II 33, 105; vgl. 33, 107 f.

⁵ Ac. II 46, 141; vgl. 20, 66; tusc. I 9, 17.

⁶ Fin. V 26, 76; vgl. ac. II 31, 100; 32, 105; 34, 110; tusc. I 9, 17 und besonders off. II 2, 7.

⁷ Off. II 2, 7 f.: *occuritur autem nobis satisne constanter facere videamur, qui, cum percipi nihil posse dicamus, tamen et aliis de rebus disserere soleamus et hoc ipso tempore praecepta officii persequamur. Quibus vellem satis cognita esset nostra sententia. Non enim sumus ii, quorum vagetur animus errore nec habeat unquam, quid sequatur etc.*

⁸ Vgl. ac. II 20, 66.

⁹ N. d. I 5, 10.

er ja fast alle zu seinen Lehrern zählte, mag ein Übriges dazu getan haben. Und so kam es, daß er, trotz gelegentlicher Markierung der akademischen Methode,¹ dennoch mit vollem Bewußtsein² den bisherigen, lediglich erörternden Standpunkt der Akademie verließ und nicht für sich persönlich, sondern auch für den akademischen Weisen³ das Recht in Anspruch nahm, zu positiven Entscheidungen wirklich fortzuschreiten.

Dieser Entschluß Ciceros hatte nun aber noch zwei weitere Folgen für die von ihm vertretene Form der akademischen Skepsis: eine auf erkenntnistheoretischem Boden und eine für die Auffassung des Verhältnisses zwischen der Akademie und den anderen Schulen.

Handelte es sich nämlich jetzt darum, positive Entscheidungen, wenn auch nur mit dem Werte von Wahrscheinlichkeitsurteilen, zu geben, so wollte sich Cicero nicht mehr mit dem einen Kriterium der Wahrscheinlichkeit, der überzeugenden Lebhaftigkeit gewisser Vorstellungen, begnügen, sondern fügte ihm als ein zweites⁴ die — im Grunde mit den stoischen *κοινὰ ἔννοια* identischen — von Natur und ohne irgend welche Kunst in uns entstandenen Begriffe hinzu,⁵

¹ Z. B. div. II 72, 150.

² N. d. I, 7, 17 antwortet er auf die gegen Cotta und ihn selbst gerichtete Bemerkung des Velleius: ambo enim ab eodem Philone nihil scire didicistis folgendes: Quid didicimus, Cotta viderit, tu autem nolo existimes me adiutorem huic venisse, sed auditorem, et quidem aequum, libero iudicio, nulla eius modi adstrictum necessitate, ut mihi, velim nolim, sit certa quaedam tuenda sententia; vgl. dazu den Schluss III 40, 95: haec cum essent dicta, ita discessimus, ut Velleio Cottae disputatio (die die skeptische Stellung gewahrt hat) verior, mihi Balbi (des Stoikers) ad veritatis similitudinem videretur esse propensior.

³ Vgl. tusc. V 24, 68 ff., eine Stelle, die zum richtigen Verständnis von ac. II 20, 66 unerlässlich ist.

⁴ Vgl. tusc. I 15, 35; außerdem die Tatsache, daß er trotz n. d. I 6, 13 (s. Anm. 5) auch den auf dieses Kriterium gegründeten Resultaten eine Wahrscheinlichkeit zuspricht; vgl. tusc. I, 32, 78; n. d. III 40, 95.

⁵ Daß wir es hier mit einer Neuerung Ciceros zu tun haben, ergibt ein Blick auf n. d. I 6, 13; tum demum mihi proca Academia videbitur, si aut consenserint omnes, aut erit inventus aliquis, qui, quid verum sit, invenerit; vgl. 23, 62. — Die hierauf bezüglichen Stellen aber (vor allem tusc. I 12, 26 f.; 13, 30; 15, 35 f.; leg. II 11, 27; fin. II 14, 45; V 20, 55; 22, 61; n. d. I 6, 13 f.) sind äußerst schwer zu deuten. Daß ich es dennoch gewagt habe, mich für die im Texte vertretene und auch von Hirzel (a. a. O. S. 525 ff.) und Brochard (l. c. p. 203) geteilte Ansicht zu entscheiden und damit Zellers (a. a. O. S. 659 f.) Auffassung dieses Kriteriums als angeborener Ideen zu verwerfen, beruht, von Hirzels Erörterungen abgesehen, vor allem darauf,

die selbst wieder aus der gewissermaßen die „Stimme der Natur“ repräsentierenden allgemeinen Übereinstimmung, sowie den Überzeugungen der ältesten Vorfahren und den Ansichten der Besten sollten erkannt werden können, weil diese sich, wie er in Übereinstimmung mit einer noch zu erwähnenden Annahme über die Entwicklung des Menschen¹ meinte, wegen der relativen Unverdorbenheit ihrer Natur zum unverfälschten Zustandekommen solcher Begriffe am besten eigneten.²

Mit diesem Kriterium war nun aber hinsichtlich der Auffassung des Verhältnisses zwischen der Akademie und den übrigen Schulen sofort das Interesse gegeben, die Differenz zwischen ihnen als möglichst gering, ihre Übereinstimmung dagegen als möglichst groß erscheinen zu lassen. Und von diesem Interesse hat sich Cicero in seiner Beurteilung der übrigen Systeme, von denen indessen das epicureische auch für ihn keine positive Bedeutung hat,³ ohne Zweifel leiten lassen. So erklärt er sich zunächst mit Philo, obwohl dessen Gründe für ihn bedeutungslos geworden waren,⁴ für die Identität der alten und neuen Akademie,⁵ akzeptiert auch dessen Auffassung der Akademie und des Peripatos als durchaus verwandter Schulen,⁶ geht nun aber noch einen Schritt

daß die Annahme angeborener Ideen auf Ciceros Standpunkte einmal zu der Erklärung hätte führen müssen, daß uns die Gottheit diese Ideen mitgegeben habe, andererseits nicht die Bemerkung hätte zulassen dürfen, daß diese Vorstellungen erst im Laufe der Zeit unter dem Einfluß der Erfahrung in uns entstanden. Diesen Konsequenzen entsprechen aber Ciceros Ausführungen nicht. Denn die Stelle, welche der ersten Konsequenz am nächsten kommt, nämlich leg. II 11, 27 (nicht I 12, 33), sagt nur: iam ritus familiae patrumque servare id est, quoniam antiquitas proxume accedit ad deos, a dis quasi traditam religionem tueri; und mit der zweiten Konsequenz steht im unverkennbaren Widerspruche tusc. I 13, 29; sed qui nondum . . . physica didicissent (sc. prisci illi), tantum sibi persuaserant, quantum natura admonente cognoverant, rationes et caucas rerum non tenebant, visis quibusdam saepe movebantur, iisque maxime nocturnis, ut viderentur ei, qui vita exccesserant, vivere.

¹ Vgl. S. 182.

² Tusc. I 13, 30; 15, 35; n. d. I 6, 13 bzw. leg. II 11, 27; fin. IV 2, 4; tusc. I 12, 26 f.; bzw. tusc. I 15, 35.

³ Vgl. fin. I 7, 25.

⁴ Vgl. S. 146 f.

⁵ Ac. I 12, 46; 1, 3; tusc. III 6, 12; IV 34, 71.

⁶ Fin. IV 2, 3 ff.; V 3, 8; 26, 76; tusc. II 3, 9; V 30, 85; auch off. III 4, 20, vgl. S. 120.

weiter und will auch hinsichtlich [der Stoa nicht nur den auf erkenntnistheoretischem Gebiete bestehenden Unterschied möglichst verdecken,¹ sondern über Philo hinausgehend und im unmittelbaren Anschluß an Antiochus, wenn auch sicher nicht ohne Berücksichtigung gewisser Äußerungen des Carneades,² überhaupt jede wesentliche Differenz zwischen ihr und den andern beiden Schulen leugnen, indem er mit Antiochus' Worten erklärt, daß die Stoa eher eine Verbesserung der alten Lehren sei als eine neue Disziplin und sich, selbst mit Einschluß ihrer paradoxen Sätze,³ die er größtenteils schon bei Socrates nachweisen zu können glaubt,⁴ mehr den Worten als der Sache nach von ihnen unterscheidet.⁵ Eben deshalb fiel nun für ihn auch der letzte Rest der Abneigung gegen die Stoa, die noch in Philos erster Periode eine so große Rolle in der Akademie gespielt und sie auch in seiner zweiten Periode nicht ganz verloren hatte,⁶ vollständig fort.⁷

Damit war nun der Standpunkt gewonnen und bestimmt, von dem aus Cicero zur positiven Behandlung der ihn interessierenden philosophischen Fragen übergehen konnte. Und in ihrem Mittelpunkt stand, wie wir bereits wissen, das Problem der Glückseligkeit. Sie zunächst zu definieren, war Ciceros erste Aufgabe.

Unter Glückseligkeit verstand er aber in Übereinstimmung mit den dogmatischen Schulen ein naturgemäßes Leben. Das Lebewesen ist glücklich, das so lebt, wie es seiner Natur am angemessensten ist. Und so ist auch der Mensch glücklich, wenn er seiner allseitig vollendeten und nichts entbehrenden Natur gemäß lebt.⁸ Daraus folgt aber, daß die erste Voraussetzung

¹ Fin. V 26, 76.

² Vgl. fin. III 12, 41; tusc. V 41, 120; auch IV 3, 6.

³ Fin. IV 27.

⁴ Parad. prooem. 4; ac. 44, 136; tusc. III 5, 10.

⁵ Ac. I 12, 43; vgl. tusc. V 11, 32; leg. I 21, 55; fin. II 23, 76; III 3, 10; besonders IV 1, 2f.; 9, 21; 16, 44; 22ff.; tusc. V 12, 34; off. III 4, 20. Carneades erklärt das Gleiche nur mit Beschränkung auf die Stoiker und Peripatetiker.

⁶ Vgl. S. 103, 121/22.

⁷ Vgl. tusc. V 29, 83: sed is (Carneades), ut contra Stoicos, quos studiosissime semper refellebat . . . , nos quidem illud cum pace agemus; vgl. fin. IV 28, 80; n. d. III 40, 95; off. III 4, 20.

⁸ Fin. V 9, 26; vgl. ib. 24f.; 13, 37; II 11, 34; IV 6, 14; 10, 25f. Nebenbei bemerkt rechtfertigen diese Parallelstellen die Benutzung auch des zunächst des Antiochus Standpunkt wiedergebenden fünften Buches de fin. für Ciceros eigene Ansichten. Dazu kommen aber auch gewisse Bemerkungen des

eines glücklichen Lebens, die unerläßliche und für das ganze in Rede stehende Problem geradezu fundamentale Bedingung die Beantwortung der Frage nach der Natur oder dem Wesen des Menschen ist. Erst müssen wir wissen, wer wir sind, ehe wir zu sagen vermögen, wie wir glücklich sein können.¹ Die schon von Socrates geforderte Selbsterkenntnis wird daher für Cicero zum Brennpunkt der ganzen theoretischen Philosophie, und er beruft sich für diese Auffassung noch mit besonderem Nachdruck darauf, daß der sie fordernde Spruch eben um dieser ihrer fundamentalen Bedeutung willen nicht einem Menschen, sondern dem delphischen Gotte selbst beigelegt worden sei.² Eine vollständige Selbsterkenntnis ist aber nicht möglich ohne Naturphilosophie,³ kein Erkennen überhaupt ohne Logik;⁴ und so führt die Forderung der Selbsterkenntnis, die zur Lösung des Problems der Glückseligkeit gestellt werden mußte, die Notwendigkeit mit sich, der Ethik, die uns über die zur Erreichung der Glückseligkeit erforderlichen Schritte unterrichten soll, einen naturphilosophischen Unterbau zu geben, während die Einsicht von der Bedeutung der Logik für jedes Erkennen auch deren Berücksichtigung unerläßlich macht.⁵

Aber schon in diesem Gedankengange spricht sich deutlich genug Ciceros Wertung der drei philosophischen Disziplinen aus: wenn er sie auch alle drei an einer wichtigen Stelle nicht hoch genug zu preisen weiß,⁶ so läßt sich doch nicht verkennen, daß im Grunde nur die Ethik, die das Fundamentalproblem des ganzen menschlichen Seins enthält, für ihn einen eigenen Wert besitzt, während Naturphilosophie und Logik nur als dienende

Buches selbst wie z. B. 26, 76 ff: *nonne meministi licere mihi ista probare, quae sunt a te dicta?* und dann im Hinblick auf das von Piso Ausgeführte: *illud mihi a te nimium festinanter dictum videtur, sapientes omnes esse semper beatos*; vgl. 3, 8; 25, 75; 28, 86; 32, 95.

¹ Vgl. *fin.* IV 10, 25; vgl. V 12, 34.

² *Leg.* I 22, 58; vgl. *fin.* V 16, 44; *tusc.* I 22, 52; V 25, 70.

³ *Fin.* V 16, 44 vgl. *leg.* I 22, 59 ff.; *tusc.* V 25, 70. Dagegen wird die Geschichte zu diesem Zwecke nirgends fruchtbar gemacht und überhaupt gegenüber der Naturphilosophie ganz zurückgestellt. Den einzigen Wert historischer Studien sieht Cicero darin, daß sie *ad imitandos summos viros spectant*; *fin.* V 2, 6; vgl. 19, 51; *de or.* II 9, 36; *tusc.* V 27, 79 n. ö.

⁴ *Leg.* I 24, 62; vgl. *fin.* II 6, 18; *tusc.* V 25, 72.

⁵ Vgl. auch *or.* 4, 16; *fin.* I 6 f.; IV 4, 8; *tusc.* V 24, 68 ff.

⁶ *Tusc.* V 24, 69.

Glieder ihrer Schwester Bedeutung haben. Und aus diesem Grunde zumeist¹ fühlte er sich von den vermeintlichen Vorgängern der Skepsis in besonders hohem Grade, und, wie es scheint, noch mehr als schon Philo,² zu Socrates hingezogen, der seines Erachtens den gleichen Standpunkt eingenommen hatte, und den er daher geradezu als den Begründer der wahren Philosophie³ und den einzigen wirklich Weisen bezeichnete.⁴

Im einzelnen führt er seine Überzeugung aber in folgender Weise aus.

Die Kunst der wissenschaftlichen Erörterung (*ars disserendi*) zunächst erscheint ihm mit ihren beiden Teilen, der *ars inveniendi* und der *ars iudicandi*, der Topik und Dialektik,⁵ nicht allein aus wissenschaftlichen Gründen, sondern auch aus Gründen der Rhetorik⁶ als äußerst nützlich,⁷ und er will ihrem Werte auch nichts durch den Hinweis auf die natürliche logische Begabung rauben lassen, da die Kunst dem Denken unter allen Umständen größere Sicherheit verleihe,⁸ ja er bezeichnet sie geradezu als die alle übrigen Wissenschaften durchdringende Kraft⁹ und die Stütze aller ihrer Ausführungen,¹⁰ aber ihr mit eigenen Untersuchungen nahe zu treten, ist sein Interesse nicht groß genug. Er ist zufrieden, sie in der überlieferten Form der deduktiven sowohl als induktiven Logik zu beherrschen und anwenden zu können,¹¹ und als er sich auf wiederholte Aufforderung¹² hin erst ziemlich spät und ganz gelegentlich¹³ noch zu einer schriftlichen Behandlung derselben ent-

¹ Vgl. *de or.* I 10, 42; *r. p.* I 10, 15; *n. d.* I 66, 167.

² Vgl. S. 126.

³ *Tusc.* V 4, 10; vgl. *de or.* I 10, 42; *r. p.* I 10, 15; III 3, 5; *fin.* II 1, 1; (V 29, 88; *tusc.* III 4, 8); *n. d.* I 66, 167;

⁴ Vgl. S. 183; *Cato* 21, 78; *Lael.* 2, 7; 4, 13.

⁵ *Top.* 2, 6; *fin.* IV 4, 10.

⁶ Vgl. *or.* 4, 16; 32, 113ff.; *Brut.* 41, 152; 90, 309.

⁷ *Top.* 2, 7; vgl. *fin.* IV 4, 10; *tusc.* V 24, 68; 25, 72.

⁸ *Fin.* IV 4, 10.

⁹ Vgl. *tusc.* V 25, 72.

¹⁰ *Leg.* I 24, 62.

¹¹ Vgl. *inv.* I 29ff.; *Brut.* 90, 309; 93, 322; *fin.* II 9, 26; IV, 19, 55; *tusc.* I 7, 14; *div.* II 50; 52f.; *de fato* 6ff.; *top.* 10, 42; auch *ac.* II 28, 91ff.

¹² Vgl. *top.* 1.

¹³ Die Topik ist im August 44 gelegentlich einer Reise geschrieben; bei Abtassung der Bücher *de div.* scheint er an logische Schriften noch nicht gedacht zu haben; vgl. *div.* II 1.

schließt, begnügt er sich mit der Wiedergabe derjenigen Lehren, die in der damaligen Logik gang und gäbe waren, hat aber auch hiervon nur die zur Topik gehörigen dargestellt, während er zu der für eine spätere Zeit geplanten¹ Darstellung der *ars iudicandi* keine Gelegenheit mehr gefunden hat.

Ein höheres Interesse bringt er dagegen schon der Naturphilosophie entgegen. Freilich nicht, sofern sie sich als Selbstzweck betrachtet. So aufgefaßt glaubt er ihr vielmehr, gestützt sowohl auf die Dunkelheit ihrer Probleme als auch auf die Unnützlichkeits wenigstens einer großen Anzahl von ihnen, nur ablehnend gegenüberzutreten zu können.² Wohl aber wertet er sie insofern, als sie die einzige Wissenschaft ist, welche die Probleme behandelt, die die *conditio sine qua non* der Ethik, die Selbstkenntnis, betreffen.³

Dazu gehören nun in erster Linie Probleme anthropologischer Art.⁴ Ihnen wendet sich daher Cicero an erster Stelle und selbstverständlich hier wie überall unter voller Wahrung seines akademischen Standpunktes⁵ zu.

Und dabei wird nun zunächst festgestellt, daß der Mensch aus Leib und Seele besteht,⁶ von denen der Leib die Seele gewissermaßen wie ein Gefäß enthalten soll,⁸ während sie wiederum ihn beleben⁷ und sich selbst bewegend auch bewegen soll.⁹ Für das Wesen des Menschen ist jedoch nach Ciceros Ansicht der Leib von ganz erheblich geringerer Bedeutung als die Seele,¹⁰ eine Auffassung, die zuweilen in übertriebener Weise sogar bis zu der Behauptung gesteigert wird, daß die Seele allein das wahre Wesen

¹ Vgl. *top.* 2, 7.

² Vgl. *r. p.* I 10, 15; vgl. *ib.* 19, 31 f.; *ac.* II 39, 122 ff.; *Tim.* 1, 1; *Cotta in n. d.* I 21, 60; *div.* II 13, 30. Aber der an diesen Stellen vertretene radikale Standpunkt ist, wie bereits *ac.* II 41, 127, ferner Ciceros eigene naturphilosophische Erörterungen zeigen, in der im Texte angegebenen Weise einzuschränken.

³ Vgl. S. 151 Anm. 4.

⁴ Die vollständigste Zusammenfassung der Leistungen der Naturphilosophie gibt Cicero *leg.* I 22, 59 ff.; *tusc.* V 24, 69 f.

⁵ Vgl. *z. B.* *tusc.* I 9, 17; ferner 11, 23; 17, 40 n. ö.

⁶ *Fin.* V 12, 34; vgl. II 11, 33; IV 10, 25; *tusc.* III 1, 1. *off.* I 4, 11.

⁷ *Tusc.* I 22, 52.

⁸ *Tusc.* I 24, 56; vgl. 18, 42.

⁹ *R. p.* VI 24.

¹⁰ *Fin.* IV 12, 34; vgl. *ib.*; *r. p.* IV 1, 1.

des Menschen ausmache, während der Leib nur als ein wertloses, oder gar direkt abstoßendes Anhängsel der Seele angesehen werden könne.¹

Dieser Auffassung von dem Wertverhältnis der den Menschen constituirenden Teile entspricht {nun auch die wissenschaftliche Behandlung, die ihnen Cicero hat zuteil werden lassen. Vom Leibe hören wir außer einigen gelegentlichen Bemerkungen, die erkennen lassen, daß Cicero mit dem Stande der damaligen physiologischen Forschung durchaus vertraut gewesen ist,² nur, daß er sich durch seine aufrechte Stellung von den Körpern der Tiere unterscheide, daß er in sich selbst und in allen seinen Organen eine hohe Zweckmäßigkeit verrate, in deren Beschreibung sich Cicero im Anschluß an stoische Ausführungen nicht selten bis zu den plattesten Albernheiten versteigt,³ und endlich vor allem, daß er aus vergänglichen Stoffen zusammengesetzt,⁴ und daher auch selbst dem Vergehen unterworfen sei.⁵

Viel eingehender dagegen behandelt Cicero die Seele. Ihre Existenz zunächst hält er schon durch die Tatsache der psychischen Vorgänge für gesichert.⁶ Über ihr Wesen aber erfahren wir, daß sie aus zwei Teilen besteht, einem vernünftigen und einem vernunftlosen,⁷ und daß dem vernunftlosen die vegetative⁸ und sensitive Tätigkeit, diese mit den Funktionen der Empfindung,⁹ der Bewegung und des Begehrens¹⁰, zukommt, während dem ver-

¹ R. p. VI 24, 26; vgl. Hort. fr. 88f.; tusc. I 22, 52 und dazu Plato Alc. 131 A. Den Wert solcher gelegentlichen und meist unter dem frischen Eindruck der Lektüre oder gewisser Stimmungen entstandenen Äußerungen darf man nicht allzu hoch ansetzen. Cicero ist auch in seinen philosophischen Werken, ganz abgesehen davon, daß er augenblicklichen Eindrücken und Störungen ungemein zugänglich war, Rhetor geblieben, und liebte es daher, seinen Ansichten zuweilen einen etwas radikalen Ausdruck zu geben, der wörtlich genommen durchaus irre führen würde. Zu den oben citierten Stellen vgl. als Correctiv fin. V 16, 44.

² Vgl. ac. II 39, 122; 124; tusc. I 20, 46.

³ Vgl. n. d. II 54ff.; leg. I 9; fin. V 12, 35; off. I 35, 126ff.

⁴ Tusc. I 18, 42; r. p. III 28, 40. leg. I 8, 24.

⁵ R. p. VI 24; vgl. leg. I 8, 24.

⁶ Vgl. tusc. I 18, 41.

⁷ Tusc. II 21, 47; vgl. r. p. I 38, 60; fin. II 34, 115; div. I 32, 70; off. I 28, 101.

⁸ Tusc. I 24, 56.

⁹ Tusc. I 20, 46; fin. V 12, 34.

¹⁰ Div. I 32, 70; vgl. fin. II 34, 115; tusc. I 24, 56; off. I 28, 101; 36, 132.

nünftigen die intellective Tätigkeit¹ mit ihren beiden Arten des intuitiven und diskursiven Erkennens,² sowie der Wille eigen sein soll.³ Und erst in diesem vernünftigen Seelenteile mit seiner Fähigkeit, auch die Vergangenheit und Zukunft zu überschauen, also nicht nur das augenblicklich Gegebene bloß aufzunehmen, sondern es auch in seine Ursachen und Wirkungen hinein zu verfolgen, die den Menschen über die Abhängigkeit von der Gegenwart erhebt und ihn in den Stand setzt, von einem umfassenderen Standpunkte aus sein ganzes Leben unter gewisse Prinzipien und Regeln zu stellen — erst in diesem Seelenteile will Cicero des Menschen wahres, ihn vom Tiere unterscheidendes und zugleich zu der ihm eigentümlichen Bestimmung erhebendes Wesen sehen,⁴ und er ist es im Grunde auch allein, der Cicero zu der oben erwähnten scharfen Betonung des Gegensatzes zwischen geistigen und leiblichen, besser noch leiblich-sinnlichen — denn die animalische Seele stellt Cicero zusammen mit dem Körper dem Geiste gegenüber —⁵ Wesen des Menschen veranlaßt.⁶ Er soll aber auch im Unterschiede von dem vernunftlosen Seelenteile, der in seiner ganzen Tätigkeit an den Körper gebunden ist, um so lebendiger und kraftvoller wirken, je mehr er von den Einflüssen des Körpers frei ist.⁷ Und hieraus ergab sich nun für Cicero die Konsequenz, daß dieser vernünftige Seelenteile — worauf auch seine hohen und bewundernswerten Fähigkeiten des Gedächtnisses, der Wissenschaft, der dichterischen Phantasie, der Beredsamkeit und der Philosophie hinweisen sollten —⁸ überhaupt nicht auf Erden entstanden sein könne,⁹ sondern in den Menschen von außen hineingekommen, m. a. W. göttlichen Urprungs¹⁰ oder ein Geschenk der Götter sein müsse.¹¹ Diese Folgerung veranlaßte ihn dann aber auch noch

¹ Off. I 36, 132.

² Div. I 32, 70: *intelligentia et ratio*; zur *ratio* vgl. off. I 28, 101.

³ Vgl. fin. V 13, 36; vgl. off. I 36, 132.

⁴ Vgl. off. I 4, 11; r. p. VI 24; 1, 1; leg. I 10, 30; fin. II 14, 45; V 14, 38; tusc. I 22, 52; n. d. II 61, 153; off. I 30, 105.

⁵ Vgl. fin. V 21, 60.

⁶ Vgl. S. 153/54.

⁷ Vgl. div. II 32, 70.

⁸ Vgl. tusc. I 24ff.

⁹ Tusc. I 27, 66.

¹⁰ Div. I 32, 70.

¹¹ Leg. I 8, 24; vgl. tusc. I 27, 66; V 13, 38; Cato 21, 78.

zu der weiteren Annahme, daß der Geist nicht nur göttlichen Ursprungs, sondern selbst etwas Göttliches oder Gottähnliches sei,¹ was er in der Großartigkeit seiner Leistungen vollauf bestätigt fand.²

Auf Grund dieser Auffassung des Geistes in erster Linie, aber auch nicht ohne Zuhilfenahme weiterer Überlegungen, ließ sich nun sein Wesen noch genauer bestimmen, was für Cicero deshalb von hoher Bedeutung war, weil er ein intuitives Erkennen nur für die Tätigkeiten, nicht aber auch für das Wesen des Geistes für möglich hielt.³ Ist nämlich der Geist göttlich, so folgt daraus — worauf übrigens wiederum seine hohen Vorzüge hinweisen —, daß er nicht aus irdischen Stoffen bestehen kann, die zur Ausübung solcher Leistungen wie Gedächtnis, Wissenschaft und ähnliches überhaupt nicht imstande sind,⁴ sondern jene eigentümliche⁵ Natur besitzen muß, die auch Gott zukommt, und die, mag sie nun ihrem Stoffe nach hauchartig oder feurig oder ätherisch sein — Probleme, denen Ciceros Lebensphilosophie ebenso indifferent gegenübersteht,⁶ wie den Fragen nach Gestalt und Sitz des Geistes⁷ — jedenfalls als einfach und unvermischt aufzufassen ist.⁸

Weiter aber ergibt sich aus seiner göttlichen Natur auch seine Ewigkeit⁹ im vollen Sinne einer anfangslosen Prae- wie endlosen Postexistenz.¹⁰ Und auch für sie, auf die er bei aller Wahrung seines akademischen Standpunktes¹¹ doch einen ungemein hohen Wert legt,¹² weiß er zum Teil im direkten Anschluß an

¹ Tusc. V 13, 38; vgl. leg. I 8, 25; tusc. I 25, 62; 27, 66.

² Tusc. I 26, 65; vgl. ib. 25, 60; 26, 66; 28, 70; V 25, 70; auch r. p. III 1, 1; fin. V 13, 38; tusc. I 27, 66; Cato 21, 77; Lael. 4, 13.

³ Tusc. I 27, 67; 22, 51; vgl. 16, 36.

⁴ Tusc. I 27, 66; vgl. 25, 60.

⁵ Vgl. tusc. I 29, 70.

⁶ Vgl. tusc. I 29, 70; 25, 60; auch 26, 65; 17, 40f.; dem gegenüber ist r. p. VI 15 unwesentlich.

⁷ Tusc. I 27, 67; vgl. 29, 70.

⁸ Tus. I 29, 70; vgl. 27, 66; Cato 21, 78.

⁹ Tusc. I 27, 66.

¹⁰ Vgl. Tusc. I 23, 54f.; 32, 79ff.

¹¹ Vgl. r. p. VI 3; Hort. fr. 90; tusc. I 32, 78; Cato 23, 85.

¹² So heißt es tusc. I 17, 40 mit Rücksicht auf sie: num igitur dubitamus? an sicut pleraque? quanquam hoc quidem minime; vgl. 49, 118f.; Cato 23, 85.

Plato¹ noch eine ganze Reihe anderer Argumente anzuführen, wie die allgemeine Übereinstimmung,² die Ansicht der Voreltern,³ die Identität von Lernen und Erinnern,⁴ die Selbstbewegung der Seele,⁵ ihre Einfachheit, die wie ihre Teilung so auch ihre Vergänglichkeit ausschließe,⁶ ja auch das Fehlen jedes Gegengrundes vergißt er nicht, für seine Ansicht geltend zu machen.⁷ Die größte Bedeutung besitzt für ihn aber der Hinweis auf die nur unter der Annahme der Unsterblichkeit verständliche Sorge des Menschen um die Zeit nach dem Tode, die er bei allen und gerade bei den besten⁸ am intensivsten zu finden, und daher seinen erkenntnistheoretischen Ansichten entsprechend für ein von der Natur selbst stillschweigend abgelegtes Zeugnis halten zu dürfen glaubt.⁹

Und noch mehr folgt für das Wesen des Geistes aus seiner Göttlichkeit. Auch dieses nämlich, daß er ursprünglich nicht eine *tabula rasa* sein kann, sondern schon von Anfang an eine gewisse Ausstattung besitzen muß.¹⁰ Und auch hierfür beruft sich Cicero noch auf einen platonischen Beweisgrund, auf jene Bemerkung nämlich, daß die Leichtigkeit des Lernens auch der schwierigsten Gegenstände nur durch die Annahme gewisser der Seele ursprünglich

¹ Vgl. Cato 21, 78.

² Tusc. I 16, 36.

³ Tusc. I 12, 26; Lael. 4. 13.

⁴ Cato 21, 77f.

⁵ Tusc. I 23, 53f.; vgl. r. p. VI 25; Cato 21, 78.

⁶ Tusc. I 29, 71; Cato 21, 78.

⁷ Tusc. I 21, 49.

⁸ Vgl. tusc. I 15, 33; Cato 23, 82.

⁹ Tusc. I 14, 31; vgl. 15, 35. — Besonders lehrreich für seine Wahrung des akademischen Standpunktes trotz allem ist es aber, daß er ungeachtet dieses energischen Eintretens für die Unsterblichkeit dennoch ib. 38, 91 auch die entgegengesetzte Annahme für möglich erklärt.

¹⁰ Leg. I 22, 59: *nam qui se ipse norit, primum aliquid se habere sentiet divinum . . . tantoque munere deorum semper dignum aliquid faciet et sentiet, et, cum se ipse perspexerit . . . intellet, quemadmodum a natura subornatus in vitam venerit quantaque instrumenta habeat ad obtinendam . . . sapientiam, quoniam principio rerum omnium quasi adumbratas intelligentias animo ac mente conceperit.* — Aus dieser Stelle wie überhaupt aus der Identifizierung von Gott und Naturkraft bei Cicero folgt, wie alle jene häufigeren Stellen zu verstehen sind, an denen es allein von der Natur heißt, daß sie z. B. (leg. I 9, 26) *rerum plurimarum obscuras nec satis . . . intelligentias inchoavit quasi fundamenta quaedam scientiae*; vgl. 13, 35; fin. V 15, 48; 21, 59; tusc. III 1, 2; auch die folgenden Anmerkungen.

eigener, wenn auch bei ihrem Eintritt ins Leben verdunkelter, Erkenntnisse erklärt werden könne, den Satz, daß Lernen nur als Erinnern begreiflich sei.¹ Diese ursprüngliche Ausstattung besteht aber nach Ciceros Ansicht nicht nur in einem natürlichen Streben nach Wissen² und richtigem Handeln,³ wozu vor allem auch die Neigung zur Pflege jeder Art von Gemeinschaft gehört,⁴ sondern darüber hinaus auch darin, daß uns sozusagen als festes Fundament unserer ganzen Tätigkeit, als eine ursprüngliche Güte unseres Wesens,⁵ sogar die ersten Elemente des richtigen Wissens und Handelns, gleichsam der Same von beiden, von Anfang an mitgegeben sind, wenn auch lediglich in ziemlich unklarer und primitiver Beschaffenheit und keineswegs in Gestalt fertiger Begriffe.⁶

Schließlich gehört aber zu dieser natürlichen Ausstattung noch eine letzte wichtige Eigenschaft der Seele: die Willensfreiheit, d. h., wie er im Anschluß an Carneades definiert, die Fähigkeit, nicht etwa völlig ursachlos, sondern nur unabhängig von Einwirkungen der Außenwelt, rein aus sich selbst heraus zu handeln.⁷ Die Gründe für diese Annahme findet er aber, wiederum im engen Anschluß an carneadeische Ausführungen,⁸ auf der einen Seite im Bewußtsein der Freiheit⁹ und auf der andern Seite in der Unberechtetheit von Lohn und Strafe, Lob und Tadel auf deterministischem Boden.¹⁰

Diese anthropologischen Erörterungen haben nun für den Zweck, um dessetwillen sie angestellt worden sind, die Selbsterkenntnis des

¹ Tusc. I 24, 57f.; Cato 21, 78; vgl. auch leg. I 8, 25.

² Fin. IV 2, 4; vgl. ac. II 41, 127; off. I 4, 13; 30, 105; II 2, 7.

³ Fin. IV 2, 4; vgl. leg. I 22, 59; tusc. II 24, 58; off. I 4, 14; II 9, 32.

⁴ Off. I 4, 12; vgl. r. p. I 25, 39; III 27, 39; fin. II 14, 45; Lael. 5, 19; off. I 43, 153.

⁵ Off. I 2, 5: *bonitas naturae*.

⁶ Leg. I 9, 26; 22, 59; vgl. r. p. V 4, 6; leg. 12, 33; 16, 44; fin. II 11, 33; V 7, 18; 15, 41; 43; 21, 59; tusc. III 1, 2; off. I 2, 5; III 4, 16.

⁷ Vgl. fat. 11, 24f.: *communi igitur consuetudine sermonis abutimur, cum ita dicimus, velle aliquid quempiam aut nolle sine causa; ita enim dicimus „sine causa“, ut dicamus: sine externa et antecedente causa (vgl. 5, 9: naturalis et antecedens), non sine aliqua. . . . motus enim voluntarius eam naturam in se ipse continet, ut sit in nostra potestate nobisque pareat, nec id sine causa; eius rei enim causa ipsa natura est.*

⁸ Vgl. S. 83.

⁹ Fat. 14, 31.

¹⁰ Vgl. fat. 17, 40.

Menschen, das Ergebnis gehabt, uns einsehen zu lassen, daß der Mensch aus Leib und Seele besteht, daß sein Leib aus irdischen Stoffen zusammengesetzt dem Vergehen unterliegt, seine Seele dagegen göttlichen Ursprungs, ja selbst göttlich, eben deshalb aber auch ewig und mit einer ganzen Reihe ursprünglicher Besitztümer ausgestattet ist, und haben uns damit zugleich zu einem tieferen Verständnis jener Behauptung verholfen, daß die Seele einen ganz unvergleichlich höheren Wert für den Menschen besitzt als sein Leib. Aber für eine vollständige Kenntnis des Menschen ist auch seine Stellung in der Welt von nicht geringer Bedeutung. Und da sich diese nun allein aus einem Wissen um die Welt selbst gewinnen läßt, so sieht sich Cicero auch zur Behandlung kosmologischer Fragen genötigt, wenn auch nur der, die für das vorliegende Problem von Wichtigkeit sind.¹

Dazu rechnet er nun zunächst die Frage nach der Beschaffenheit der Welt. Und darauf erteilt er folgende Antwort. Die Welt ist als eine begrenzte Kugel anzusehen, deren äußerster Teil durch die Sphäre des Äthers gebildet wird, während unter dieser die sich nach allen Seiten hin ausdehnende Luft ihren Platz hat, und die Erde mit dem Wasser in ihren Höhlungen die Mitte oder das Untere der Welt einnimmt,² wo sie infolge des zum Mittelpunkte strebenden Gewichtes ihrer eigenen Massen zu einer festen Kugel gestaltet, wegen des allseitig gleichmäßigen Druckes unbeweglich ruht³ und so zugleich für das ganze Weltgebäude, das durch die von allen Seiten zur Mitte hindrängende Schwere der Elemente im Zusammenhange bleiben soll, einen festen Stützpunkt abgibt.⁴

Das so beschriebene Weltgebäude zerfällt nun aber — und das ist für das in Rede stehende Problem erheblich wichtiger — in zwei wesentlich von einander verschiedene Hälften, eine obere

¹ Vgl. leg. I 23, 61; tusc. V 25, 70.

² R. p. VI 15; 18; tusc. I 17, 40; V 24, 69; n. d. II 36, 91; 39, 100 f.; 45, 116 f.

³ De or. III 45, 178; r. p. VI 17 f.; tusc. I 17, 40; V 24, 69; n. d. II 39, 98; 45, 116. Die volle Berücksichtigung der Schrift de re publ. für Ciceros philosophischen Standpunkt rechtfertigt, von den Parallelen aus späteren Werken abgesehen, div. II 1, 3: his libris (es handelt sich um die Aufzählung der philosophischen Werke) adnumerandi sunt sex de re publica.

⁴ Tusc. V 24, 69; vgl. n. d. II 45, 115 f.; damit läßt sich auch die unentschiedener lautende Stelle tusc. I 17, 40 vereinigen.

und eine untere, von denen die obere in jeder Hinsicht über der unteren steht. Zunächst der Größe nach. Denn der Äther, aus dem sie besteht, umschließt nicht nur den ganzen unteren Teil der Welt, sondern enthält auch alle Gestirne in sich, die mit Ausnahme des Mondes sämtlich ganz unglaublich viel größer sind als die allein in der unteren Welthälfte gelegene Erde.¹ Dann aber auch der Beschaffenheit nach. Denn in ihr schlingen das Weltjahr vollendend² alle jene durch Größe und Schönheit bewundernswerten und mit göttlichem Geiste begabten Gestirne in unverbrüchlicher Ordnung und Regelmäßigkeit ihren Reigen: zu oberst die Kugelschale des Fixsternhimmels mit den prächtigen Sternbildern, unter ihr, jeder wieder in einer eigenen Kugelschale befestigt, aber in entgegengesetzter Richtung, die sieben Planeten: Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur und Mond, von denen die Sonne, die Führerin und Herrin der übrigen, alles mit ihrem Lichte durchleuchtet und anfüllt, und allein der Mond, dessen Schale die untere Grenze der oberen Welthälfte bildet, mit fremdem Lichte sich schmücken muß.³ Und indem sie sich in verschiedenen Abständen von der Erde mit erstaunlicher Geschwindigkeit drehen, erzeugen sie jene herrliche Harmonie, die mit ihrer Süße den Seligen einen unendlichen Genuß bereitet, von dem aber den Menschen allein die Musik ein schwaches Nachbild zu geben vermag.⁴

Diesen Vorzügen kann aber die untere Welthälfte, insbesondere die Erde, kaum etwas zur Seite stellen. Zwar ist auch sie schön, ja mit dem reichen Wechsel der Landschaften, dem Schmuck der Pflanzen und Tiere, für dessen unveränderte⁵ Erhaltung auch trotz der Vergänglichkeit der Individuen gesorgt ist, und nicht zuletzt mit den ihr zu sorgsamem Pflegern bestimmten Menschen sogar sehr schön,⁶ aber schon angesichts der vielen Mängel, die sie besitzt wie Wüsten, Regionen ewigen Eises und unerträglicher Hitze, die nur einen geringen Bruchteil ihrer Fläche der mensch-

¹ R. p. VI 16; n. d. II 36, 91 f.; 40, 103; 46, 117.

² Vgl. r. p. VI 22.

³ R. p. VI 16 f.; or. III 45, 178; tusc. I 28, 68 f.; V 24, 69; n. d. II 40, 104 ff.; 102.

⁴ Or. III 45, 178; r. p. VI 15; 18 f.; tusc. I 24, 96; n. d. II 38, 97.

⁵ Tusc. V 13, 38; n. d. II 47, 121.

⁶ Vgl. r. p. VI 15; n. d. II 39; 51, 127.

lichen Kultur zugänglich machen,¹ angesichts ihrer relativen Winzigkeit, die so bedeutend ist, daß einem das für so groß gehaltene römische Reich geradezu leid tun kann,² angesichts der Abhängigkeit ferner, in dem sie mit ihrem ganzen Geschehen von den Gestirnen, vor allem der Sonne, steht,³ kann ein Vergleich zwischen ihr und der oberen Welthälfte doch nur zu ihrem Nachteil ausschlagen.⁴ Und dazu kommt nun noch als wichtigstes Moment die fundamentale Verschiedenheit in der Art ihres Seins, sofern in der Welt über dem Monde alles, so wie es ist, ewig und unvergänglich fortbesteht, während in der Welt unter dem Monde, die selbst zu bestimmter Zeit bald durch Wasser, bald durch Feuer zerstört wird, um dann immer wieder von neuem zu entstehen,⁵ alles vergänglich ist — mit alleiniger Ausnahme der menschlichen Seele.⁶

Aber die Beantwortung der Frage nach der Beschaffenheit der Welt bildet für Cicero nur die Voraussetzung für die weitere Frage nach ihrer Ursache. Und diese kann nun, wie er im engsten Anschluß an stoische Gedanken ausführt,⁷ wegen der Schönheit und Zweckmäßigkeit des Ganzen sowohl als auch seiner Teile, die uns notwendig zu dem Eingeständnis zwingen, daß die Welt, so wie sie vorliegt, unter den möglichen die beste ist,⁸ sicher nicht im Zufall oder der Notwendigkeit, sondern nur in einem vernünftigen Wesen gesucht werden. Denn wenn wir es schon für unmöglich halten, daß die Annalen des Ennius durch zufälliges Zusammentreffen einer unendlichen Masse von ausgeschütteten Buchstaben zustande kommen könnte, um wieviel mehr müssen wir daran zweifeln, daß die Welt durch Zufall sollte entstanden sein!⁹ Und wenn uns schon der Anblick einer Statue oder eines Gemäldes, der Anblick irgend eines technischen Kunstwerkes, eines fahrenden Schiffes usw. auf den Gedanken an einen vernünftigen Urheber

¹ R. p. VI 19 f.

² R. p. VI 16; vgl. ib. 19; tusc. I 17, 40.

³ R. p. VI 17; de or. III 45, 178; tusc. I 28, 68; n. d. II 40, 102; 36, 92; 38, 97; 46, 119.

⁴ Vgl. r. p. VI 19.

⁵ R. p. VI 21.

⁶ R. p. VI 17; vgl. leg. I 23, 61.

⁷ Vgl. n. d. III 40, 95; div. I 5, 9.

⁸ N. d. II 34, 87.

⁹ N. d. II 37, 93.

und Leiter führt, um wieviel mehr muß dann der Anblick der mit Menschenwerk ganz unvergleichlichen Großartigkeit und Zweckmäßigkeit des Weltgebäudes den gleichen Gedanken in uns erregen, den Gedanken, daß die Welt, wenn sie entstanden ist, einem intelligenten Urheber ihr Dasein verdankt, wenn sie aber ewig ist, wenigstens von einem solchen beherrscht und gelenkt wird.¹

Aber dieser Urheber, oder, was Cicero wahrscheinlicher dünkte, dieser Herrscher² der Welt, der, wie hinzugefügt wird, wegen des durchgängigen Zusammenhangs aller Teile der Welt und alles Geschehens in ihr nur einer sein kann,³ kann nun um eben dieses selben Grundes von der unvergleichlichen Großartigkeit der Welt willen nicht wieder ein Mensch sein, sondern nur ein Gott.⁴ Und so haben wir in dieser ganzen Erörterung zugleich einen Beweis für das Dasein Gottos vor uns, für das sich Cicero außerdem noch auf jene Überlegung beruft, die aus der Existenz eines vernünftigen Prinzips in uns auf das Vorhandensein eines solchen auch in der uns umfassenden und um vieles großartigeren Welt schließt,⁵ und vor allem auf die ohne unser Zutun von Natur in uns entstandene Überzeugung, die in der für Gottes Dasein eintretenden allgemeinen Meinung ihren deutlichsten Ausdruck gefunden hat.⁶ Dagegen lehnt er den von dem Vorhandensein einer Divination hergenommenen Beweis mit Entschiedenheit ab.⁷

Mit diesem Ergebnis der Erörterung der Frage nach der Ursache der Welt hatte nun aber das kosmologische Problem sogleich eine theologische Wendung erhalten, der Cicero im Interesse seines philosophischen Grundproblems ebenfalls nachgeht. Und

¹ Tusc. I 28, 68 ff.; vgl. ib. 25, 63; n. d. II 34, 87 ff.; 38, 97.

² Vgl. r. p. VI 13; 24 f.; leg. I 23, 61; II 7, 15; III 1, 3; tusc. I, 23, 54; V 25, 70; n. d. II 7, 19; div. II 72, 148, wo immer nur vom Herrscher die Rede ist, was auch allein zu Ciceros Annahme von der Ewigkeit der Welt über dem Monde stimmt; vgl. auch ac. II 40, 126.

³ N. d. II 7, 19; vgl. auch r. p. VI 15; n. d. II 43, 115.

⁴ Vgl. n. d. II 38, 97.

⁵ Leg. II 7, 16; vgl. n. d. II 7 f.

⁶ N. d. I 1, 2; vgl. tusc. I 16, 36; n. d. II 4, 12; und dazu tusc. I 13, 30: firmissimum hoc adferri videtur, cur deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit immanis, cuius mentem non imbuerit deorum opinio; vgl. leg. I 8, 24; n. d. II 2, 5. Dabei sind Cicero die griechischen Atheisten keineswegs unbekannt; vgl. n. d. I 1, 2; div. II 51, 106.

⁷ Div. II 17, 41.

zwar widmet er sich in der damit übernommenen Besprechung zunächst der Frage nach dem Wesen Gottes.

Diese läßt sich nun, wie er erklärt, im Gegensatz zu der Frage nach seinem Dasein nur durch Vernunftgründe beantworten,¹ d. h. von der Betrachtung seiner Werke aus.² Und aus ihnen folgt, daß Gott, mag nun seine Gestalt und sein Sitz auch unerkennbar sein,³ jedenfalls — und das ist das Wichtigste⁴ — ein zwar nicht immaterielles, aber doch aus einem ganz besonderen Stoffe bestehendes,⁴ ungebundenes und freies, in ewiger Glückseligkeit lebendes⁵ Vernunftwesen⁶ ist, das, mit der „Natur“ identisch,⁷ aber dennoch getrennt von allem Vergänglichem, alles, auch das Zukünftige⁸ — so weit wenigstens seine bewirkenden Ursachen in der Gegenwart wahrnehmbar sind⁹ — kennt¹⁰ und sich selbst bewegend auch bewegt,¹¹ und daher als das Prinzip der Welt, als das allerbeste und allermächtigste Wesen aufgefaßt werden muß.¹²

Hiermit ist nun zugleich eine zweite Frage der Theologie beantwortet, die nach dem Verhältnis Gottes zur Welt. Als Prinzip der Welt muß Gott die Welt regieren und durch seine Regierung zugleich erhalten.¹³ Und er tut das ohne alle Mühe,¹⁴ indem er dem ganzen von Ewigkeit zu Ewigkeit fortlaufenden Kausalgeschehen der Welt — und ein anderes gibt es nicht in ihr — seinen Weg weist,¹⁵ er kann es aber, weil er mit seiner

¹ Tusc. I 16, 36.

² Tusc. I 28, 70.

³ Tusc. I 29, 70.

⁴ Tusc. I 27, 66; vgl. 26, 65; 29, 70.

⁵ Vgl. fin. II 34, 115; tusc. I 23, 53; 49, 118; n. d. II 61, 153.

⁶ Vgl. leg. I 7, 23; II 4, 10; n. d. II 2, 4.

⁷ Vgl. n. d. II 11, 29; 30, 75 zusammen mit 32, 81; auch S. 157 Anm. 10; tusc. I 49, 118, und überhaupt den unterschiedslosen Gebrauch von *deus* und *natura*.

⁸ Div. I 1, 1.

⁹ Fat. 14, 32.

¹⁰ Leg. II 7, 15.

¹¹ Tusc. I 27, 66; vgl. r. p. VI 25; tusc. I 23, 53.

¹² N. d. II 11, 29; vgl. leg. I 7, 23; II 7, 16; tusc. I 28, 70; n. d. II 2, 4; 17, 45; 30, 77. Hierdurch dürfte übrigens auch die r. p. VI 17 vollzogene Identifizierung Gottes mit dem Fixsternhimmel rückgängig gemacht sein.

¹³ Vgl. S. 162 Anm. 2.

¹⁴ N. d. II 2, 4; III 39, 92.

¹⁵ Tusc. V 25, 70; vgl. fin. I 6, 19; div. II 28, 60 f.; fat. 11.

Vernunftkraft die ganze Welt und alle Dinge in ihr, wenn auch in verschiedener Weise, durchdringt¹ — ein stoischer Satz, dessen Annahme Cicero auch dazu bewog, sich die Unterscheidung zwischen einem höchsten und vielen untergeordneten Göttern anzueignen und im Zusammenhang damit überhaupt, wenn auch Carneades² und von den Stoikern selbst Panaetius folgend mit Ausschluß der Divination in jeder Form,³ die ganze allegorisierende Theologie der Stoiker zu übernehmen⁴ — mithin allgegenwärtig ist und alles übersieht.⁵ Und wegen dieser seiner bestimmenden und zugleich vorausschauenden Regierung kann er auf der einen Seite als das Weltgesetz bezeichnet werden,⁶ dem alles unterworfen ist und gehorchen muß, die ganze Welt sowohl wie auch alle ihre Teile mit Einschluß des Menschen,⁷ und auf der andern Seite als Vorsehung, die für alles aufs Beste sorgt, es aufs Dauerhafteste, Schönste und Zweckmäßigste gestaltet, anordnet⁸ und vorausblickend zugleich auch erhält.⁹

Diese Fürsorge Gottes für die Welt, von der freilich Cicero im Anschluß an Carneades und mit denselben Gründen wie dieser jedes fatalistische Moment fernhalten will,¹⁰ erstreckt sich nun aber in erster Linie auf den Menschen. Das zeigen nicht nur dessen ausgezeichnete körperliche und seelische Eigenschaften,¹¹ vor allem seine Vernunft, in deren Vermutungsvermögen er sogar einen gewissen Ersatz für die Divination besitzen soll,¹² sondern auch die Tatsache, daß die Welt selbst und die Gestirne wenigstens auch, alles in der irdischen Welt aber, ihre Tiere, Früchte und

¹ Vgl. n. d. II 28, 71; fin. I 6, 18; auch r. p. VI 13; tusc. I 49, 118.

² Vgl. S. 77 ff.

³ Div. II 3, 8; 72, 148; vgl. auch 47, 98.

⁴ Vgl. vor allem n. d. II 17, 45 ff.; dazu etwa noch leg. I 7, 22 f.; II 4, 8; 11, 27 f.; r. p. VI 13; 15; 17; 24; consol. fr. 14; fin. IV 5, 11; tusc. I 26, 65; de gloria fr. 14; Lael. 6, 20.

⁵ Vgl. r. p. VI 24; leg. I 7, 21; tusc. I 27, 66; n. d. II 2, 4; div. II 60, 125.

⁶ Fin. IV 5, 11; vgl. folg. Anm.

⁷ Leg. III 1, 3; vgl. ib. II 4, 8; 10; 7, 15; n. d. II 30, 77; off. III 28, 102; 29, 104.

⁸ N. d. II 22, 58; vgl. 29, 73; 30, 75; 33, 85 ff.; 45, 115; 51, 127; tusc. V 13, 37.

⁹ R. p. VI 24; vgl. ib. 25; leg. III 1, 3; tusc. I 23, 54; auch n. d. II 7, 19.

¹⁰ Vgl. fat. 10, 21; im übrigen S. 82 ff.

¹¹ Vgl. leg. I 9, 26; n. d. II 54, 133 ff.; 56 f.; 59, 147 ff.

¹² Fin. II 34, 118.

Mineralien, allein um der Menschen willen gemacht ist.¹ Und zwar ist sie nicht nur in der Vergangenheit zutage getreten, in der die Menschen z. B. unter der Leitung der Natur auch die verschiedenen Kunstfertigkeiten gelernt haben,² sondern begleitet sie auch jetzt noch auf Schritt und Tritt, indem sie ihnen auf der einen Seite hilfreich zur Seite steht,³ auf der andern aber auch ihr Tun und Lassen im Auge hat,⁴ um sie ihrem Verhalten entsprechend nicht aus Zorn (oder Liebe), sondern aus Gerechtigkeit zu belohnen oder zu bestrafen.⁵

Aus dieser Erörterung auch der kosmologischen Probleme ergibt sich nun die gewünschte Einsicht in die Stellung des Menschen in der Welt. Zunächst sehen wir aus ihr, daß der Mensch, der allein von allen irdischen Wesen die Vernunft besitzt, das Göttlichste, das es in der Welt überhaupt gibt, nicht nur der pflegende und beaufsichtigende Herr aller übrigen irdischen Dinge ist,⁶ sondern daß mit um seinetwillen auch die Welt selbst und die Gestirne da sind,⁷ wir erkennen m. a. W., daß dem Menschen in der Welt eine ganz zentrale Stellung zukommt. Weiter aber ergibt sich daraus, daß auch die menschliche Vernunft wie alle Kräfte in der Welt nichts anderes ist, als eine Äußerung der alles durchdringenden Gottesnatur, die Einsicht, daß sie in allen dieselbe ist, mithin alle Menschen miteinander verwandt sind;⁸ ja, noch mehr: es folgt sogar, daß der Mensch nicht nur mit seinesgleichen, sondern auch mit Gott verwandt ist.⁹ Und hieraus wiederum muß abgeleitet werden, daß, wenn alle, die durch ein gemeinschaftliches natürliches Band zusammengehalten werden, zu einer natürlichen Gemeinschaft gehören, und das um so mehr, wenn sie sogar demselben Herrscher unterstehen, auch die Menschen und Götter eine solche durch das gemeinsame Band der Vernunft zusammengehaltene und dem Befehle des „höchsten Gottes“ unter-

¹ N. d. II 61, 154 ff.; vgl. ib. 53, 133; leg. I 8, 25; tusc. I 28, 69; n. d. I 2, 3.

² Leg. I 8, 26.

³ Tusc. I 49, 118; n. d. I 2, 3.

⁴ Leg. II 7, 15.

⁵ Leg. II 17, 42 ff.; off. III 28, 102; 29, 104.

⁶ N. d. II 39, 99; vgl. r. p. VI 15; leg. I 9, 27; 7, 22.

⁷ Vgl. S. 164.

⁸ Leg. I 23, 60; vgl. ib. 10, 30; Lael. 5, 19; off. I 16, 50f.; III 6, 27.

⁹ R. p. VI 24; vgl. leg. I 7, 23.

stehende Gemeinschaft bilden,¹ der Mensch also in letzter Linie nicht Bürger irgend eines in enge Grenzen eingeschlossenen Staates ist, sondern Bürger des Staates, der von Göttern und Menschen gebildet wird, Bürger der Welt.² Aus der Einsicht aber, daß des Menschen Seele in der Welt unter dem Monde das Einzige ist, was nicht wie alles andere in dieser Welt vergeht, geht endlich noch dieses hervor, daß eigentlich gar nicht die irdische Welt des Menschen wahre Heimat ist, sondern die Welt über dem Monde, der wie seine Seele ewige Himmel.³

Das also ist der Erfolg, den die Naturphilosophie für die Selbsterkenntnis des Menschen besitzt. Sie zeigt uns, daß der Mensch zwar aus Leib und Seele besteht, daß aber seine Seele von viel höherem Werte für ihn ist als der Leib, insbesondere ihr unsterblicher vernünftiger Teil, durch den er sich von den Tieren unterscheidet und sich als der Gottheit verwandt erweist; sie zeigt uns ferner, daß er eben um seiner Vernunft willen in der Welt unter dem Monde zwar die höchste und herrschende Stelle einnimmt, dennoch aber nicht eigentlich in ihr, sondern im Himmel seine wahre Heimat zu suchen hat. Auf Grund der so gewonnenen eingehenden Erkenntnis des Wesens des Menschen läßt sich nun aber auch das Grundproblem der Philosophie, die Frage nach dem Wesen und dem Wege der Glückseligkeit wieder aufnehmen, für welches ja die Selbsterkenntnis nur die Vorbereitung bildete. Und das führt Cicero nun zu der dritten, wichtigsten philosophischen Disziplin, zur Ethik,⁴ deren Hauptproblem, zugleich das Hauptproblem der ganzen Philosophie, eben das Problem der Glückseligkeit ist.

Nun verstand Cicero unter Glückseligkeit des Menschen ein Leben nach seiner allseitig vollendeten und nichts entbehrenden Natur,⁵ m. a. W. ein Leben, das im Besitze aller Güter und frei von allen den Menschen quälenden Übeln und Beunruhigungen ist.⁶ Daraus aber folgt, daß die erste Frage, die sich ihm in

¹ Leg. I 7, 23.

² Leg. I 23, 61; vgl. r. p. I 13, 19; leg. I 7, 23; n. d. II 62, 154.

³ Vgl. tusc. V 25, 70; r. p. VI 29; Hort. fr. 90; tusc. I 30, 72; 49, 118.

⁴ Fin. III 2, 6; vgl. tusc. IV 3, 5.

⁵ Vgl. S. 150.

⁶ Tusc. V 10, 28; vgl. fin. IV 6, 25; 11, 26; tusc. IV 6, 12; V 8, 23; 13, 39; Lael. 22, 84.

diesem Stadium der Entwicklung seiner philosophischen Gedanken entgegenstellte, die Frage sein mußte, was der menschlichen Natur angemessen sei und was nicht, was ihr im höheren, was im geringeren Grade angemessen sei, oder die Frage darnach, was für die Menschen ein Gut und was ein Übel, insbesondere was für ihn das höchste Gut und das höchste Übel sei. Und diese Frage erklärt er selbst für die überhaupt wichtigste in der Philosophie, da mit ihrer Beantwortung alles entschieden sei.¹

Nun läßt sich nach Ciceros weiteren Ausführungen die übliche rein formale Bestimmung des höchsten Gutes als desjenigen Zieles, auf das alles, das aber selbst auf nichts weiter bezogen wird,² m. e. W. des absoluten Zieles, inhaltlich nur durch einen Rückgang auf die von der Naturphilosophie gelieferte Erkenntnis des menschlichen Wesens bestimmen.

Diese hat uns aber zunächst gelehrt, daß wir aus Leib und Seele bestehen.³ Und schon diese Einsicht hat für die Bestimmung des höchsten Gutes die wichtige Bedeutung, daß wir mehrere der schon von Carneades unterschiedenen Auffassungen desselben als verfehlt zurückweisen müssen,⁴ insbesondere die beiden Extreme, von denen das eine das höchste Gut nur in der Tugend sehen will, gleich als ob der Mensch nichts als Seele wäre,⁵ während das andere es ganz in körperliche Lust setzt, als wenn der Mensch nichts wäre als Körper, als Tier.⁶ Und wenn Cicero die stoische Auffassung um ihrer Kraft und Erhabenheit willen auch mit einem gewissen Bedauern ausscheidet,⁷ während er dem in seinen Augen höchst verderblichen Epicureismus gegenüber in höchst wenig akademischer Weise einmal sogar nicht vor dem Appell an die Staatsgewalt zurückschreckt,⁸ so ist er doch bei beiden von der Unvermeidlichkeit ihrer Ablehnung überzeugt, weil sie in ein-

¹ Fin. V 6, 15; vgl. ac. II 43, 132; fin. I 4, 11f.; IV 6, 14; tusc. IV 38, 82; div. II 1, 2.

² Fin. II 2, 5; vgl. leg. I 20, 52; fin. I 4, 11; II 15, 48.

³ Vgl. S. 153.

⁴ Vgl. fin. V 8; II 13f.

⁵ Fin. IV 11f.; vgl. 13, 33; 16, 43; auch 28, 78.

⁶ Fin. IV 14, 36; vgl. ib. II die eingehende Widerlegung der epicureischen Doktrin.

⁷ Vgl. ac. II 43, 134; 132; tusc. III.

⁸ Fin. II 10, 30: quae iam oratio non a philosopho, sed a censore opprimenda est; weniger peinlich lautet tusc. III 21, 51; vgl. off. III 33, 116.

seitiger Weise den Menschen nur als Teil, nicht aber als Ganzes berücksichtigen.¹ Berechtigung will er daher nur einer solchen Auffassung des höchsten Gutes zuerkennen, die sowohl die Seele als auch den Körper beachtet,² mithin die Güter beider Teile ins Auge faßt,³ und das höchste Gut kurz gesagt in der möglichsten Vollkommenheit dieser beiden Teile,⁴ genauer in der Unversehrtheit des Körpers samt allen seinen Teilen und Funktionen und der vollständigen und allseitigen Ausbildung der Seele findet,⁵ wozu dann aber, sofern sie die Vollender der körperlichen Vollkommenheiten sind, auch noch gewisse äußere Faktoren, wie Freunde, Ehre, Wohlhabenheit usw., hinzukommen müssen.⁶

Indessen kommt diesen verschiedenen Bestandteilen des höchsten Gutes doch nicht durchweg der gleiche Wert zu. Hat vielmehr, wie die Naturphilosophie gelehrt hat, der Körper des Menschen eine ganz unvergleichlich geringere Bedeutung als die Seele oder streng genommen der Geist, so wird dasselbe auch für die entsprechenden Güter gelten.⁷ Die Güter des Leibes und des äußeren Lebens werden erheblich hinter denen des Geistes zurückstehen,⁸ so sehr, daß sie im Vergleich mit der geistigen Vollkommenheit als etwas durchaus Unbedeutendes erscheinen,⁹ ja sogar alle zusammengefaßt ihr gegenüber nicht einmal mehr zur Geltung kommen.¹⁰ Und daher kann es sogar den Anschein haben, als bilde die geistige Vollkommenheit ganz allein das höchste Gut,¹¹ während es doch in Wahrheit nur so steht, daß

¹ Vgl. fin. IV 14, 36.

² Fin. IV 14, 36; vgl. ib. 39; 15, 41; 17, 46; 20, 57.

³ Fin. IV 13, 32; 14, 39ff.; 16, 43; III 3, 10; V 24, 72.

⁴ Fin. V 13, 37.

⁵ Fin. V 14, 40; vgl. IV 12, 31; V 12, 35f.

⁶ Fin. V 27, 81; vgl. part. or. 22, 74; fin. V 23, 68; tusc. V 27, 76. — Die Lust wird dagegen verschieden beurteilt: fin. V 16, 45 wird sie vom höchsten Gute ausgeschlossen (vgl. leg. I 23, 60), Cato 14, 46 hinzugerechnet; fin. II 11, 34 bleibt die Frage unentschieden; off. III 33, 120 endlich heißt es, offenbar als abschließende Ansicht Ciceros: nam ut tribuamus aliquid voluptati, condimenti fortasse non nihil, utilitatis certe nihil habebit.

⁷ Vgl. fin. IV 7, 16.

⁸ Fin. V 13, 38; vgl. part. or. 22, 74; fin. V 14.

⁹ Tusc. II 13, 30; vgl. fin. IV 12, 31f.; V 24, 72; 30, 90.

¹⁰ Fin. V 30, 90; vgl. ib. 21, 60; 24, 72; 25, 75.

¹¹ Vgl. tusc. III 21, 50; V 14, 42.

sie in ihm bei weitem die erste Stelle einnimmt,¹ und nichts in das höchste Gut aufgenommen werden darf, was nicht mit ihr vereinbar wäre.²

Da nun aber dem Geiste sowohl das Denken, als auch das Wollen zukommt, so muß seine Vollkommenheit aus zwei wenigstens in der Abstraktion trennbaren³ Faktoren bestehen, den theoretischen und praktischen,⁴ oder, wie Cicero sich ausdrückt, den willensmäßigen und den nicht-willensmäßigen Vollkommenheiten.⁵ Und zwar sind zu den ersteren die Weisheit und die Klugheit nebst Unterarten⁶ zu rechnen, jene als das Wissen um die göttlichen und menschlichen Dinge und ihre Ursachen, diese als das Wissen um das, was ein Gut oder ein Übel ist,⁷ zu den letzteren dagegen die Mäßigkeit, Tapferkeit und Gerechtigkeit⁸ nebst ihren Unterarten.⁹ Auch diese Vollkommenheiten jedoch stellt Cicero nicht auf gleiche Stufe, sondern erklärt sich aus rein persönlichen Motiven, die aber, wenn auch für ihn unbewußt, aufs Glücklichste mit den letzten Konsequenzen der Skepsis übereinstimmten, mit aller Entschiedenheit für die Superiorität der praktischen Vollkommenheiten.¹⁰ Und unter ihnen wiederum weist er der Gerechtigkeit, die zusammen mit dem ihr verwandten Wohlwollen das Fundament jeder Gemeinschaft bilden sollte,¹¹ die bei weitem höchste Stelle an,¹² so sehr, daß sie geradezu zur herrschenden Vollkommenheit im Gebiete des praktischen Lebens wird, insofern als weder die Mäßigkeit noch die Tapferkeit als Vollkommenheiten

¹ Fin. IV 14, 37; 18, 51.

² Leg. I 13, 37; vgl. r. p. III 26, 38; off. I 20, 67; III 3, 13; 7, 33.

³ Fin. V 23, 67; vgl. tusc. III 8, 17; off. I 5, 15; II 10, 35.

⁴ Vgl. fin. IV 14, 36.

⁵ Fin. V 13, 36.

⁶ Darüber vgl. z. B. inv. II 53, 160.

⁷ Off. II 2, 5; vgl. inv. II 53, 160; part. or. 22, 76; fin. I 13, 36; tusc. I 24, 57; 26, 65; off. I 5, 15; bezw. fin. IV 26, 57; vgl. tusc. V 3, 7; bezw. off. III 17, 71; vgl. leg. I 23, 60; Hort. fr. 40; fin. V 6, 17; 23, 67.

⁸ Inv. II 54, 163f.; part. or. 22, 76f.; fin. V 13, 36; 23, 67; tusc. II 13, 31; III 8, 17; 17, 36f.

⁹ Inv. II 54, 163f.; tusc. II 13, 32.

¹⁰ Fin. V 13, 38; vgl. off. I 43, 153; 155; 44, 158.

¹¹ Off. I 7, 20; vgl. inv. II 53, 161; r. p. II 42; 44; III in.; 7, 11; part. or. 22, 78; 25, 88; n. d. I 41, 116; fin. V 23, 65; off. III 33, 118.

¹² Off. I 7, 20; vgl. r. p. VI 6, 16; fin. IV 7, 17; V 23, 65; n. d. I 2, 4; off. I 19, 62; II 11, 38; III 6, 28.

sollen gelten können, wenn sie sich ihnen nicht beigesellt.¹ Durch diese aus seiner Vorliebe für das öffentliche Leben² leicht begreifliche Entscheidung erhält aber die Gedankenentwicklung Ciceros eine ganz deutliche soziale Krönung. Auch seine Ethik ist nicht in erster Linie Individual-, sondern Sozialethik. Und darum konnte er nunmehr, wenn auch nicht ohne eine gewisse Änderung des ursprünglichen Einteilungsprinzips, mit vollem Rechte an die Stelle des anfänglichen Gegensatzes zwischen theoretischen und praktischen Vollkommenheiten den seine Gedanken besser wiedergebenden Gegensatz zwischen theoretischen und sozialen Vollkommenheiten setzen.³

Alle die genannten Vollkommenheiten oder naturgemäßen Ausbildungen des Geistes sind nun aber als Tugenden anzusprechen,⁴ obgleich die praktischen Vollkommenheiten diesen Namen im eigentlicheren Sinne verdienen sollen,⁵ und machen zusammen mit den ihnen entsprechenden Tätigkeiten, die allerdings, da die Tugend ihren Schwerpunkt in ihrer Betätigung hat,⁶ noch wichtiger sind als ihr bloßer Besitz, das *honestum* aus,⁷ oder, wie wir die mannigfaltigen Äußerungen Ciceros über diesen Zustand zusammenfassend, am besten sagen: die vollendete Geistesbildung,⁸ bzw. die Tugend i. e. S.⁹

¹ Off. I 19, 62; vgl. fin. V 23, 66; off. l. c. 26, 92; 44, 157; bzw. 28, 98; 35, 126; 40, 143; II 5, 18.

² Vgl. S. 132.

³ Off. I 43, 153 werden die aus den praktischen Vollkommenheiten abgeleiteten Pflichten bezeichnet als *officia, quae ex communitate ducuntur*. Die gleiche Zusammenfassung der sozialen Vollkommenheiten gegenüber den theoretischen findet sich off. I 5, 17; 7, 20; 44, 158 und beherrscht dementsprechend das ganze Werk *de off.* Gelegentlich freilich wird in ihm noch etwas weiter gegangen, wenn den sozial Tätigen nicht nur die Theoretiker, sondern auch die ihrer Vermögensverwaltung lebenden Privatmänner gegenübergestellt werden (vgl. I 9, 29; 20, 69; 26, 92). Indessen bleibt jener erste Gegensatz der herrschende.

⁴ Tusc. II 18, 43.

⁵ Fin. V 13, 36; vgl. 38.

⁶ R. p. I 2, 2.

⁷ Fin. V 21, 58; vgl. II 14, 45 ff.; V 21, 60; 23, 67; off. I 4, 12 ff.; auch r. p. I 2, 2; tusc. II 20, 46.

⁸ Vgl. fin. V 14, 38; leg. I 8, 25; 16, 45 f.; fin. IV 13, 35; tusc. II 21, 47.

— Das Verhältnis zwischen *virtus* und *honestum* bleibt sich übrigens bei Cicero äußerlich wenigstens keineswegs gleich. Bald wird das *honeste vivere* mit dem *e virtute vel naturae congruenter vivere* identifiziert (fin.

Und so ergibt sich als das Resultat dieser ganzen Überlegung, daß die vollendete Geistesbildung oder die Tugend, wenn auch nicht das einzige, so doch das größte und maßgebendste Gut, und im Gegensatz dazu das turpe oder die geistige Rohheit bzw. die Lasterhaftigkeit das größte Übel ist,¹ während alle übrigen Güter und Übel, wenn sie auch keineswegs nichts sind,² im Vergleich zu diesen beiden doch fast garnicht in Betracht kommen;³ und daß ferner entsprechend dem Begriff des höchsten Gutes die vollendete Geistesbildung als das unserer Natur am meisten Angemessene auch am meisten, wenn auch keineswegs allein,⁴ zu erstreben, die geistige Rohheit dagegen als das unserm Wesen am meisten Widerstrebende auch am meisten zu fliehen ist.⁵ Und dieses auf wissenschaftlichem Wege gewonnene Resultat wird auch hier bestätigt durch die auf rein natürlichem Wege zustande gekommenen Überzeugungen;⁶ denn es ist eine natürliche Eigentümlichkeit des Menschen, sich durch das honestum unmittelbar angezogen, durch das turpe ebenso unmittelbar abgestoßen zu fühlen.⁷ —

IV 11, 26), bald die Tugend zur Quelle des honestum gemacht (tusc. IV 15, 34; vgl. auch V 23, 64), oder das honestum als Art der Tugend bezeichnet (tusc. II 13, 30). Indessen ist Ciceros Absicht trotz dieses Schwankens unverkennbar.

⁹ Tusc. V 13, 39: hic igitur si est excultus . . . fit perfecta mens, id est absoluta ratio, quod est idem virtus.

¹ Vgl. leg. I 20, 54ff.; part. or. 21, 71; tusc. II 5, 14ff.; 20, 46; IV 15, 34; off. III 8, 35. — Dagegen geht tusc. V 14, wie Cicero ib. 27, 76 selbst betont, zu weit. Jedoch erklärt er auch off. III 7, 33 (vgl. 8, 35): ego a te postulo, mi Cicero, ut mihi concedas, si potes, nihil praeter id, quod honestum sit, propter se esse expetendum. Sin hoc non licet per Cratippum, at illud certe dabis, quod honestum sit, id esse maxime propter se expetendum. Mihi utrumvis satis est et tum hoc, tum illud probabilius videtur nec praeterea quicquam probabile. Indessen gewinnt man aus seinen sonstigen Ausführungen (vgl. auch off. I 30, 107; 31, 110) doch den Eindruck, es hier, wo die Entscheidung ziemlich nebensächlich ist (vgl. off. I 2, 6; leg. I 22, 57), mit einer rhetorischen Übertreibung zu tun zu haben.

² Vgl. S. 168; fin. IV 12, 30f.; 25, 68f.

³ Vgl. S. 168; auch off. III 7, 33.

⁴ Fin. IV 14, 39; 15, 40f.

⁵ Inv. II 54, 164; leg. I 18f.; fin. II 14, 44; V 23, 64; off. I 4, 14 und bes. III 7, 33ff.

⁶ Vgl. leg. I 16, 44f.; fin. II 18, 58; 31, 99; off. III 5f.

⁷ Fin. V 22, 61ff.; vgl. leg. I 18, 48; fin. II 14, 45; off. II 9, 32; III 5, 25; 28, 101.

Ist nun hiermit die für die menschliche Glückseligkeit wichtigste Frage, soweit es menschenmöglich ist, beantwortet, und damit das positive Ziel unseres ganzen Strebens bestimmt, oder, wie sich Cicero im Anschluß an seine metaphysischen Überzeugungen auch ausdrückt, die wahre Bestimmung des Menschen¹ festgestellt, so tritt dem Philosophen sogleich die nicht viel unbedeutendere Aufgabe entgegen, alle Hindernisse zu beseitigen, die der Erreichung dieses Zieles im Wege stehen.² Dazu gehören aber alle den Geist verwirrenden und störenden Beunruhigungen,³ die Furcht vor dem Tode nämlich und dem Schmerze,⁴ der Kummer ferner und überhaupt alles, was sich als Affekt oder Leidenschaft bezeichnen läßt.⁵ Sie sucht Cicero daher in ziemlich eingehenden Erörterungen zu beseitigen.⁶

Dabei weist er, um der Furcht vor dem Tode entgegenzutreten, zunächst auf seine Allgemeinheit und Notwendigkeit hin,⁷ die ihn sicher nicht als ein von der Natur oder den Göttern verhängtes Übel,⁸ sondern vielmehr als ein Gut erscheinen lasse.⁹ Und diese These sucht er dann auch im einzelnen zu beweisen,¹⁰ indem er sowohl die Möglichkeit ins Auge faßt, daß der Tod die völlige Vernichtung des Menschen bedeutet, als auch die andere, daß er lediglich die Trennung der fortbestehenden Seele vom Leibe darstellt.¹¹

Daß er im ersten Falle kein Unglück sein könne, ergibt sich für Cicero schon aus der einfachen, wohl der epicureischen Schule entnommenen Erwägung, daß bei völliger Vernichtung des Menschen mit dem Leben auch jede Empfindung aufhört, mithin auch die, daß man sich in einem unglücklichen Zustande befinde, sei es nun, daß man diesen in irgend welchen positiven Übeln, oder lediglich in dem Entbehren der Annehmlichkeit des Lebens finden wollte.¹²

¹ Part. or. 26, 91; vgl. fin. II 34, 113; V 8, 21; 13, 37 ff.; tusc. II 4, 11; off. I 28, 98; III 8, 35.

² Tusc. IV 38, 82.

³ Tusc. V 6, 15 f.

⁴ Tusc. V 6, 15; vgl. 16, 48; II 1, 2; leg. I 23, 60; fin. V 13, 37.

⁵ Tusc. V 6, 16; vgl. 16, 48; 15, 43; I 40, 95; III 11, 25; IV 15, 34; 17, 38.

⁶ Tusc. I—IV.

⁷ Vgl. tusc. II 1, 2; I 49, 119.

⁸ Tusc. I 42, 100; vgl. 49, 118.

⁹ Cato 19, 71.

¹⁰ Vgl. tusc. I 8, 16.

¹¹ Tusc. I 11, 23.

¹² Tusc. I 11, 24; vgl. 34, 82; 36, 87 ff.

Daß er aber auch unter Voraussetzung einer Unsterblichkeit kein Übel sein kann, geht für Cicero daraus hervor, daß er angesichts der völligen Abgeschmacktheit der populären Vorstellungen über die Unterwelt¹ für den, der gut und recht gelebt hat, nur den Übergang zu einem bessern Leben bilden kann.²

Und das Ergebnis dieser Erörterungen wird durch andere Überlegungen durchaus bestätigt. Denn ist er der Fortgang vom irdischen Leben — was hat denn das für Begehrteswertes an sich? Mag es immerhin für den und jenen von Wert sein³ — und Cicero selbst rechnet sich zu diesen⁴ —, für die meisten ist es doch nur voll Mühe und Not,⁵ sodaß die Alten garnicht so unrecht hatten, wenn sie meinten, die Menschen seien zur Strafe für frühere Verbrechen in dieses Leben gestoßen,⁶ oder wenn sie es für das Beste erklärten, niemals geboren zu werden, für das Zweitbeste, so schnell wie möglich wieder zu sterben.⁷ Und auch jenen wenigen Ausnahmen wird es nach Ciceros Ansicht schließlich zu viel.⁸ Dann aber läßt sich gewiß nicht bestreiten, daß der Tod schon für den ein Gut ist, der mit ihm alles beendet glaubt — ist er doch auch für ihn vor allem eine Erlösung vom Übel!⁹ Das gilt aber noch mehr für den, der, wie auch Cicero selbst,¹⁰ von der Ewigkeit und Unsterblichkeit der Seele überzeugt ist. Denn für den ist ja das Leben, auch ganz abgesehen von seinen sonstigen Übeln, nichts anderes als die Verbannung der Seele aus ihrer ursprünglichen Heimat und ihre Fesselung an einen ihrer Natur völlig fremden und geradezu konträren Ort,¹¹ nichts anderes als ihre Bindung an einen Leib, der sie wie ein Kerker beengt und wie eine Fessel an der ihr angemessenen

¹ Tusc. I 5, 10 f.

² Tusc. I 11, 24; vgl. 29, 71 ff.; cons. fr. 15. Zu beiden Gedanken Hort. fr. 90; Cato 19, 66 f.; Lael. 4, 14; ep. ad fam. V 16, 4.

³ Vgl. tusc. I 34, 84; 36, 87.

⁴ Cato 23, 84.

⁵ Tusc. I 34, 83 ff.; 31, 75; vgl. cons. fr. 7; Cato 21, 77.

⁶ Hort. fr. 88.

⁷ Cons. fr. 11.

⁸ Cato 23, 84; vgl. ib. 85.

⁹ Vgl. tusc. I 34, 83 f.; 49, 118; leg. fr. 1.

¹⁰ Vgl. S. 156 f.; tusc. I 49, 118 f.

¹¹ Cato 21, 77; vgl. leg. I 9, 26; tusc. I 24, 57 f.

Tätigkeit behindert.¹ Für ihn ist daher vielmehr das Leben der Tod und der Zustand nach dem Tode das wahre Leben;² der Tod selbst aber nichts anderes als die Befreiung von den Fesseln des Leibes³ und der Fortgang aus einer fremden Behausung,⁴ aus einem Gasthause, wie es im Cato⁵ heißt, nichts anderes als der Hafan, der nach langer mühseliger Fahrt die Rückkehr in die wahre Heimat vermittelt.⁶

Steht es aber so um den Tod, daß er auf der einen Seite notwendig und auf der andern jedenfalls kein Übel, sondern höchstwahrscheinlich sogar ein Gut ist,⁷ und ist weiterhin, wie Cicero ergänzend hinzufügt, auch das Sterben selbst, wenn überhaupt, so doch sicherlich nur ein ganz geringer Schmerz,⁸ dann wird ein tüchtiger Mensch, wenn er auch keineswegs seiner Aufgabe auf Erden untreu werden und sich ohne ausdrückliche Aufforderung von seiten der Gottheit vom Leben befreien darf,⁹ doch von der Furcht vor ihm ohne Frage frei sein müssen und ihn stets, auch wenn er früher eintritt als zu erwarten war, mit Gleichmut zu ertragen wissen,¹⁰ und das um so mehr, je mehr er sich am Ende seines Lebens sagen kann, daß er sich stets um die wahren Güter gekümmert, und daher auch nicht umsonst gelebt habe.¹¹ —

Die Furcht vor dem Schmerze sodann sucht er nicht dadurch aus dem Wege zu räumen, daß er die Auffassung des Schmerzes als Übel zurückweist,¹² wengleich er sich zugeben läßt, daß er nicht das größte Übel¹³ und im Vergleich zu der geistigen Rohheit sogar nur ein ganz geringes Übel, ja fast garnichts sei,¹⁴ — auch nicht dadurch, daß er sich zu der These bekennt, daß

¹ Vgl. tusc. I 49, 118; r. p. VI 14; Cato 21, 77; Lael. 4, 14.

² R. p. VI 14; vgl. ib. 15; leg. fr. 1; tusc. I 31, 75; Cato 21, 77.

³ R. p. VI 15; Lael. 4, 14.

⁴ Tusc. I 22, 51; vgl. 12, 27; 49, 117.

⁵ 23, 84.

⁶ Vgl. Cato 19, 71; tusc. I 49, 118; 22, 51; Hort. fr. 90.

⁷ Vgl. tusc. I 32, 78; 47, 112; V 40, 118.

⁸ Tusc. I 34, 82; vgl. 8, 16.

⁹ R. p. VI 15; vgl. tusc. I 30, 74; Cato 23, 84.

¹⁰ Tusc. I 40, 95f.; 49, 118.

¹¹ Tusc. I 45, 109; Cato 23, 84.

¹² Vgl. tusc. II 7, 17ff.; fin. IV 19, 52; tusc. II 10, 25; 12, 28ff.; 18, 42; 27, 66.

¹³ Tusc. II 5, 14.

¹⁴ Tusc. II 13, 30f.; 18, 42.

der Weise ihn überhaupt nicht empfinde,¹ vielmehr sieht er sich lediglich nach Mitteln um, ihn erträglich zu machen.² Solche Mittel findet er aber sowohl in der Gewöhnung an den Schmerz,³ als auch in der Vernunft, durch die das, was jene vermag, in noch viel höherem Grade muß zustande gebracht werden können.⁴ Hierbei wird man aber so zu verfahren haben, daß man sich an die Grundsätze des ganzen Lebens erinnert, daran also, daß das höchste Gut das honestum und das höchste Übel das turpe ist, und daß diesen beiden gegenüber alle übrigen Güter und Übel fast garnicht der Rede wert sind. Denn so gesinnt wird man sich in Bewunderung für das höchste Gut und in Abscheu vor dem höchsten Übel⁵ zur Tapferkeit und Standhaftigkeit aufraffen⁶ und alles feige Klagen verachten,⁷ wird m. a. W. die Vernunft in die ihr von Natur zukommende Stellung als Herrin der Seele einsetzen, und dadurch zugleich den unvernünftigen und zum Klagen nur zu geneigten Seelenteil dauernd⁸ im Zaume halten.⁹ Und es wird das noch viel leichter sein, wenn man bedenkt, daß man in einem unerträglichem Schmerze mit vollem Rechte eine Aufforderung Gottes sehen darf, freiwillig aus diesem Leben zu scheiden, und sich dadurch von allen Schmerzen überhaupt zu befreien.¹⁰ —

Was schließlich die Affekte und Leidenschaften, die vorübergehenden und eingewurzelten Passionen,¹¹ angeht,¹² so läßt sich Cicero bei ihrer Behandlung unter Berücksichtigung dessen, was die Naturphilosophie über die Natur des Menschen und seine Stellung in der Welt gelehrt hatte,¹³ gänzlich von der zugleich ihre Ursache enthaltenden Definition dieser Zustände leiten.¹⁴ —

¹ Vgl. tusc. II 14, 33; fin. II 29, 94; 32, 104; Lael. 13, 48.

² Vgl. tusc. II 12, 28; vgl. 7, 18; 14, 33.

³ Tusc. II 15, 35ff.; 17, 40; 18, 42; V 26, 74.

⁴ Vgl. tusc. II 14, 34; 17, 39; 41; 20, 46.

⁵ Vgl. tusc. II 20, 46; 24, 58.

⁶ Tusc. II 27, 66; vgl. 22, 51; 53; 24, 58.

⁷ Tusc. II 23, 55; 24, 57; vgl. auch 13, 31.

⁸ Vgl. tusc. II 27, 65.

⁹ Tusc. II 20, 47ff.

¹⁰ Tusc. II 27, 66f.; vgl. I 30, 74; 49, 118; V 40, 117.

¹¹ Vgl. tusc. IV 10, 23f.; off. II 5, 18 unterscheidet noch πάθος und ὁρμή, worauf Cicero an jener Hauptstelle indessen keine Rücksicht nimmt.

¹² Tusc. III 11, 25; vgl. 3, 5; IV 15, 34; 17, 38; 38, 82.

¹³ Tusc. IV 29, 62; vgl. III 16, 34; 24, 58; IV 26, 57.

¹⁴ Tusc. IV 21, 47; vgl. III 10, 23; 25, 61.

Alle Passionen nämlich, oder, wie Cicero sagt, alle Störungen der Seele,¹ können im allgemeinen und im Gegensatz zu den durchaus berechtigten und im wahren Sinne menschlichen Gemütsbewegungen wie Wille, Freude u. a.² definiert werden als lebhaft³ und übermäßige Erregungszustände des unvernünftigen Seelenteiles über ein gegenwärtiges oder bevorstehendes Gut oder Übel,⁴ die, einerlei ob sie auf einer angeborenen Disposition beruhen oder selbstverschuldet sind,⁵ in jedem Falle eine durch falsche Meinungen erzeugte und daher dem vernünftigen Wesen des Menschen unangemessene und zugleich widerstrebende Bewegung der Seele darstellen,⁶ und, weil das unerwartete Eintreten eines vermeintlichen Gutes oder Übels zur richtigen Beurteilung desselben keine Zeit läßt,⁷ um so heftiger sind, je weniger man auf ihr Eintreten gefaßt war.⁸ Und dementsprechend werden dann auch die einzelnen Arten zu bestimmen sein, die sich aus den möglichen Kombinationen der beiden Einteilungsprinzipien: Objekt und Zeit ergeben. So wird der Kummer zu bestimmen sein als eine Gemütsbewegung, die aus der vernunftwidrigen Meinung hervorgeht, daß etwas Gegenwärtiges ein Übel sei, und es sich zieme, darüber außer sich zu geraten,⁹ die Begierde als eine Gemütsbewegung, die aus der falschen Absicht entspringt, daß etwas Zukünftiges ein Gut sei, und daher mit lebhafter Erregung erwartet werden müsse — und ähnlich werden die Definitionen der Furcht und der Ausgelassenheit lauten, von denen sich jene auf ein kommendes Übel, diese auf ein gegenwärtiges Gut bezieht.¹⁰ Und dieses, daß jede Passion — und was mit der Gattung von den Hauptarten gilt, wird natürlich auch für die zahllosen Unterarten zutreffen¹¹ — auf einer falschen Meinung beruht, ist nun das für die Entscheidung über den Modus ihrer Bekämpfung maß-

¹ Tusc. III 4, 7: *perturbationes animi*; vgl. IV 5, 10 u. ö.

² Tusc. IV 6, 12; Lael. 13, 48.

³ Vgl. dazu tusc. III 31, 75.

⁴ Tusc. IV 5, 10.

⁵ Vgl. tusc. IV 37, 80f.

⁶ Tusc. IV 6, 11; vgl. III 11, 24; IV 10, 23; 21, 47; 37, 80f.; off. I 38, 136.

⁷ Tusc. III 22, 52; vgl. auch 23, 55.

⁸ Tusc. III 13, 28.

⁹ Tusc. IV 7, 14.

¹⁰ Vgl. tusc. IV 7, 14; 6, 11; fin. III 10, 34; tusc. III 11, 24f.

¹¹ Vgl. tusc. III 11, 24; IV 6f.

gebende Moment. Denn da irrige Ansichten jeder Festigkeit entbehren, und daher fortwährend schwanken und mit sich selbst im Widerspruch sind, ein so beschaffener Geist aber, wenn geistige Gesundheit und Tugend in einer beständigen und in sich selbst harmonischen Stimmung besteht,¹ nicht gesund und tugendhaft, sondern krank und voller Laster ist,² so kann man zur Bekämpfung der Passionen nicht so verfahren, daß man nachweist, daß sie wie der Tod keine Übel sind — denn sie sind im höchsten Grade Übel³ —, auch nicht so, daß man versucht, sie wie den Schmerz erträglich zu machen und zu mäßigen — denn wer wollte offenbare Laster mäßigen!⁴ — vielmehr ist die einzig angemessene Art und Weise ihrer Bekämpfung die, sie, wenn irgend möglich, mit Stumpf und Stiel auszurotten.⁵

Zu dem Zwecke wird man aber vor allem⁶ und obendrein so früh wie irgend angängig⁷ folgende Mittel anwenden. Man wird zunächst gegenüber dem erschwerenden Moment des Unerwarteten darauf hinweisen, daß es erforderlich sei, auf das Eintreten jedes Menschen möglichen Zufalles von vornherein gefaßt zu sein;⁸ eine Gemütsstimmung, die sich um so eher gewinnen läßt, je mehr man sich mit dem Lose des Menschen bekannt macht, insbesondere den beständigen Wechsel seiner Lebenslagen ins Auge faßt,⁹ und je mehr man die Notwendigkeit alles Geschehens durchschaut¹⁰ und einsieht, daß auf die Dauer niemand völlig frei von Unglück bleiben kann.¹¹ Aber man wird durch dieses Mittel den Affekt immer nur zu mildern imstande sein.¹² Will man mehr erreichen, so muß man seiner primären Ursache zu Leibe gehen. Und das kann nun zunächst dadurch geschehen, daß man zeigt,

¹ Vgl. tusc. IV 13, 30; 15, 34.

² Tusc. IV 10, 23; vgl. ib. 24; 13, 29 f.; 15, 34.

³ Vgl. tusc. III 16, 35; IV 37, 80; 38, 82.

⁴ Vgl. tusc. IV 17, 38 ff.

⁵ Tusc. III 6, 13; vgl. 10, 22; 34, 83 f.; IV 19, 43; 26, 57; fin. II 9, 27 f.

⁶ Vgl. im übrigen tusc. III 31, 76.

⁷ Vgl. tusc. IV 11, 24; 37, 81; aber auch III 31, 76; IV 29, 63, wo die allzu frühe Anwendung verboten wird.

⁸ Tusc. III 23, 55; IV 26, 57.

⁹ Tusc. III 16, 34 f.

¹⁰ Vgl. tusc. III 23, 55.

¹¹ Tusc. III 24, 59 f.

¹² Tusc. III 14, 29 ff.; 22, 53; 23, 55; 24, 59.

daß die meisten Ursachen der Passionen — Güter sowohl wie Übel — nur in unserer vom Willen abhängigen Einbildung als groß und bedeutend erscheinen, während sie in Wahrheit entweder gar keine oder doch nur eine ganz geringe Bedeutung besitzen,¹ was nicht nur daraus abzunehmen ist, das vorhergesehene Affekte milder sind,² sondern auch daraus, daß alle Affekte mit der Zeit geringer werden, was unter der Voraussetzung des Gleichbleibens des Menschen sowohl als auch des Objektes beides nur aus der großen Rolle erklärt werden kann, welche die Einbildung bei der Beurteilung der Affekte spielt.³ Und darum erhalten nun gerade in der Bekämpfung der Affekte die naturphilosophischen Betrachtungen einen ganz eminenten Wert. Denn wenn sie uns zeigen, wie gering im Vergleich zu der Unendlichkeit der Welt, der Erhabenheit des Himmels, der ehernen Gesetzmäßigkeit des Weltgeschehens u. a. alle irdischen Dinge sind,⁴ und wie weit das Urteil der großen Menge über ihre wahre Bedeutung hinausgeht,⁵ wenn sie uns ferner klar machen, daß von allen irdischen Gütern nur die Vollkommenheit des gottähnlichen Geistes wahrhaft ein Gut und von allen irdischen Übeln allein dessen Rohheit ein wahres Übel ist, während ihnen gegenüber alles übrige nur eingebildete Bedeutung besitzt⁶ — wer möchte dann nicht die völlige Grundlosigkeit der Affekte einsehen und sich weit über sie hinausgehoben fühlen!⁷

Indessen wird sich dieses Mittel zur Beseitigung der Affekte nicht immer und nicht überall anwenden lassen. So wird es bei noch frischen Affekten nur wenig Erfolg haben,⁸ und wird vor allem in den Fällen gänzlich versagen, in denen man es nicht mit nur eingebildeten, sondern wirklichen Gütern und Übeln als Ursachen der Affekte zu tun hat, also in erster Linie dann, wenn etwa der Mangel an Tugend oder der Überfluß an Schlechtigkeit

¹ Tusc. III 24, 58; 32, 77; 33, 79 f.; IV 27, 59 f.; 38, 83.

² Vgl. tusc. III 15, 31.

³ Vgl. tusc. III 30, 74; 22, 54; IV 17, 39.

⁴ Vgl. tusc. IV 17, 37; 26, 57; r. p. I 17, 26; III 28, 40; VI 19 ff.; ac. II 41, 127 f.; tusc. V 25, 70 f.

⁵ Tusc. III 24, 58; leg. I 23, 61.

⁶ Tusc. IV 26, 57; III 16, 34; 33, 80.

⁷ Vgl. insbes. ac. II 41, 127.

⁸ Vgl. tusc. III 32, 77; 33, 79.

die Quelle eines Affektes bildet.¹ Hier bedarf man daher noch eines anderen Mittels, um den Affekten wirksam entgegenzutreten zu können. Und dieses Mittel, von dem Cicero lobend hervorhebt, daß es nicht nur sicherer und erfolgreicher ist als das zuerst genannte, sondern auch, weil unabhängig von den subjektiven Meinungen über Güter und Übel, von allen Philosophen angewandt werden kann² — dieses Mittel besteht in dem Hinweis darauf, daß alle heftigen Gemütsbewegungen schon an sich verwerflich sind, weil sie sich in doppelter Weise mit der rechten Beschaffenheit der menschlichen Seele in Widerspruch befinden, einmal sofern sie als der Vernunft widerstrebende Bewegungen des niederen Seelenteils das rechte Verhältnis beider Teile, das in der Unterordnung der animalischen Seele unter die Vernunft besteht, umstürzen,³ und zweitens sofern sie auf der durchaus falschen und willkürlichen Annahme beruhen, daß es in gewissen Fällen schicklich sei, in übermäßige Gemütsbewegungen zu geraten,⁴ während es sich im Gegenteil gehört und auch durch das Benehmen gerade der Besten bestätigt wird,⁵ alles der wahren, gottähnlichen Natur des Menschen entsprechend, d. h. aber honeste zu tragen.⁶

Jedoch scheint Cicero auch diesem Mittel nicht überall eine absolute Wirksamkeit zugetraut zu haben.⁷ Denn in der weit ausgeführten speziellen Anwendung der genannten Heilmittel auf die vier Hauptarten der Affekte⁸ erklärt er wenigstens mit Rücksicht auf den Kummer, daß er sich vielleicht nicht völlig, sondern nur bis auf einen kleinen, notwendigen Rest ausrotten lasse,⁹ worin wir aber wohl mehr den Ausdruck einer ganz persönlichen Erfahrung — man erinnere sich an Ciceros Schmerz beim Tode der Tullia¹⁰ — zu sehen haben, als eine theoretische Annäherung an die im ganzen mit seinem Standpunkte wenig übereinstimmende Lehre der Peripatetiker.¹¹

¹ Tusc. IV 28, 61; vgl. III 32, 77 f.

² Tusc. IV 28, 60 f.

³ Tusc. IV 36, 77; vgl. r. p. I 38, 60; III 24, 36 f.; tusc. II 21, 47.

⁴ Tusc. IV 28, 61, vgl. 27, 59 f.; 31, 65; III 26, 61; 33, 79; 34, 82.

⁵ Vgl. tusc. III 28, 68 ff.; IV 35, 76; 37, 79.

⁶ Tusc. III 16, 34; vgl. IV 29, 63.

⁷ Vgl. jedoch tusc. IV 38, 82 f.

⁸ Tusc. III und IV 29, 63 ff.

⁹ Tusc. III 6, 13; 25, 61; 34, 83.

¹⁰ Vgl. tusc. IV 29, 63.

¹¹ Vgl. ac. II 44, 135.

Durch diese Erörterungen sind nun auch die Hindernisse, welche der Glückseligkeit im Wege standen, beseitigt. Der Philosoph hätte in seiner Stellung als geistiger Berater alles getan, was ihm obliegt, wenn der Begriff der Glückseligkeit nicht noch durch ein bisher vernachlässigtes Merkmal zu ergänzen wäre. Denn unter Glückseligkeit kann man nicht einen vorübergehenden und unsicheren Zustand verstehen, sondern nur einen solchen, der dauert, und die Gewißheit seiner Dauer in sich trägt; würde doch sonst die stete Furcht vor der Möglichkeit eines Verlustes jedes Glückseligkeitsgefühl schon im Keime ersticken.¹

Ist das aber der Fall, so erwächst dem Philosophen noch die neue Aufgabe, zu zeigen, daß und wie sich auch dieser Bestimmung der Glückseligkeit Genüge leisten läßt.

Nun wäre die Sicherheit des glückseligen Lebens, auf die es hierbei vor allem ankommt, offenbar dann ohne weiteres gewährleistet, wenn die Glückseligkeit nicht von irgend einem Zufall oder einem Gotte abhinge, von dem sie durch Bitten erfleht werden müßte,² sondern wenn sie abhängig wäre von einem Faktor, der ganz und gar in der Gewalt des Menschen stände³ und zugleich zu ihrer Erzeugung ausreichte.⁴ Da nun aber die Glückseligkeit des Menschen bei weitem in erster Linie von der Tugend abhängt,⁵ und diese als etwas Innerliches in unserer Gewalt steht, während alles übrige, insbesondere die körperlichen und äußeren Güter dem Zufall unterliegen,⁶ so wird alles darauf ankommen, ob sich zeigen läßt, daß die Tugend nicht nur eine Bedingung der Glückseligkeit ist, sondern daß sie die Bedingung derselben darstellt⁷ — und nur dann wird sie nach Ciceros Ansicht auch den ihr allseitig gespendeten Ruhm wirklich verdienen.⁸ Weil aber mit diesem Satze die Glückseligkeit steht und fällt, wird er von Cicero so hoch gestellt, daß ihm so leicht keine

¹ Fin. II 27, 86; vgl. ib. 89; vgl. tusc. III 11, 25; IV 5, 10; V 1, 2; 6, 16; 10, 30; 13, 40 f.; 16, 48; 23, 67; off. I 20, 69; 34, 125.

² Vgl. tusc. V 1, 2.

³ Fin. II 27, 86; vgl. ib. 89; tusc. V 10, 30; 14, 42.

⁴ Vgl. tusc. V 1, 2.

⁵ Vgl. auch tusc. V 28, 80; Lael. 22, 84.

⁶ Vgl. tusc. V 28, 82; 14, 40; 10, 29 f.; 8, 22; fin. IV 6, 14 f.: 14, 36.

⁷ Vgl. tusc. V 1, 2.

⁸ Tusc. III 17, 37.

andere philosophische These soll gleichkommen können.¹ Und deshalb will er ihn jetzt auch nicht nur aus bereits feststehenden Resultaten folgern, sondern durch eigene Argumente beweisen.²

An dieser Stelle vor allem wird nun Ciceros an Antiochus anknüpfende Auffassung des Verhältnisses zwischen Stoikern einerseits, alten Akademikern und Peripatetikern andererseits von Bedeutung.³ Denn auf den ersten Blick mußte die in Rede stehende These nur aus der stoischen Lehre von der Tugend als dem einzigen Gute zu folgen scheinen, nicht aber aus der auch von Cicero akzeptierten akademisch-peripatetischen Ansicht, die außer der Tugend noch körperliche Vollkommenheiten und äußere Faktoren zu den Gütern rechnete,⁴ und daher den damaligen Hauptvertreter dieser Schulen, Antiochus, auch zu der Erklärung veranlaßt hatte, daß die Tugend für sich allein zwar ein glückseliges, aber noch nicht das glücklichste Leben verbürge.⁵ Dem zu entgehen griff nun Cicero zunächst auf seine schon erwähnte Erklärung⁶ zurück, daß sich die Güterlehren der genannten Schulen nicht eigentlich der Sache, sondern nur den Worten nach von einander unterschieden — sofern nämlich beide Parteien die Tugend und die übrigen Güter in ganz derselben Weise werteten, und die Stoiker nur dadurch von den Akademikern und Peripatetikern abwichen, als sie in ihrer verwerflichen Neigung für sprachliche Neuerungen⁷ statt von Gütern von Vorzuziehendem und statt von Übeln von Nachzusetzendem redeten und mit ähnlicher Änderung jene nicht erstreben, sondern wählen, diese nicht fliehen, sondern fernhalten wollten usw.⁸ —, und behauptete daher, daß die Konsequenzen, die sich aus der stoischen Lehre ergäben, auch aus der akademisch-peripatetischen Ansicht hervorgehen müßten, daß also, wenn die Stoa auf ihrem Standpunkte die Tugend mit Recht als ausreichend zur Glückseligkeit und zwar gleich zur höchsten Glückseligkeit bezeichne, ganz dasselbe auch

¹ Tusc. V 1, 1; vgl. 7, 19.

² Vgl. tusc. V 7, 18 f.

³ Vgl. tusc. V 29, 83.

⁴ Vgl. besonders fin. V 26, 77 ff.

⁵ Cic. ac. II 43, 134; fin. V 27, 81.

⁶ Vgl. S. 149 f.

⁷ Vgl. fin. IV 9, 21 ff.; 22, 60; III 3, 10; V 8, 22; tusc. V 41, 120.

⁸ Fin. IV 26, 72.

dem akademisch-peripatetischen Standpunkte zustehen müsse.¹ Und diese Entscheidung² stützte er weiterhin durch den Hinweis auf seine eigenen Ausführungen über die Güter, in denen er den Wert der Tugend so überaus hoch angesetzt, die Bedeutung alles übrigen im Vergleich zu ihr dagegen so tief hinabgedrückt hatte, daß es immerhin nicht allzu gewagt erscheinen mochte, wenn er erklärte, daß der Tugendhafte immer und unter allen Umständen, sogar auf der Folter und am Kreuze, glücklich sei;³ und suchte sie endlich auch noch in einer freilich keineswegs völlig einwandfreien Erörterung dadurch sicherzustellen, daß er den Satz von der Glückseligkeit des Weisen als im Einklang mit den Ansichten und Lehrmeinungen aller Philosophen stehend behauptete,⁴ um daraus auf Grund seiner Erklärungen über die Stufenfolge der Güter mit um so größerem Rechte die Glückseligkeit desjenigen abzuleiten, dessen Weisheit ganz oder wenigstens in erster Linie in seiner Tugend bestehe,⁵ deren natürliche, aber durch die Verbindung des Geistes mit dem Körper und durch schlechte Erziehung schon von der Geburt an getrübt und verdorbene⁶ Anlage zu erkennen⁷ und als Helferin der für sich dazu nicht ausreichenden Natur⁸ ihrer höchsten Vollkommenheit entgegen zu führen, sich damit zugleich als die wichtigste Aufgabe der Philosophie als Lebenskunst herausstellte.⁹

Machte nun aber der nach Glückseligkeit strebende Mensch in dieser Weise die vollendete Geistesbildung oder die Tugend, deren Hinlänglichkeit zur Glückseligkeit die soeben angestellte Erörterung erwiesen hat, zum Prinzip seiner ganzen Lebensführung, so erhielten seine Handlungen dadurch den Charakter von Pflichten. Denn der hehre Name der Pflicht kann nur solchen

¹ Tusc. V 11, 32; 17, 51; 26, 75; 41, 119f.; zur höchsten Glückseligkeit vgl. tusc. IV 17, 38; V 8, 23; 13, 40; 16, 47; 17, 50; fin. V 27, 81; aber auch ib. 32, 95.

² Vgl. div. II 1, 2.

³ Tusc. V 27, 76; vgl. 5, 12; 16, 47f.; III 17, 37 — vgl. auch tusc. V 6, 17.

⁴ Tusc. V 29, 84ff.

⁵ Tusc. V 41, 119.

⁶ Vgl. III 1, 2ff.; r. p. VI 9; leg. I 10, 29; 12, 33; 17, 47; fin. II 11, 33; tusc. II 11, 27; 21, 47; III 2, 4; V 27, 78.

⁷ Vgl. leg. I 22, 59 und überhaupt die Forderung der Selbsterkenntnis.

⁸ Vgl. leg. I 24, 62; fin. IV 6, 17; auch off. III 3, 14.

⁹ Fin. IV 21, 60; vgl. leg. I 22, 58; 24, 62; fin. IV 7, 16f.; tusc. II 5, 13; III 1, 2; 3, 5f.; 6, 13; 34, 84; IV 38, 83f.; V 2, 5; off. II 2, 6.

Handlungen zugestanden werden, die in der Tugend ihre Quelle besitzen,¹ und darum haben nach Ciceros Entscheidung auch nur diejenigen Philosophen ein Recht, von Pflichten zu sprechen, welche in der Tugend entweder das einzige oder doch das höchste Gut und damit auch das einzige oder höchste Lebensprinzip² erblicken.³ Zu ihnen gehörte aber auch Cicero selbst, und das veranlaßte ihn nunmehr, seinen bisherigen Ausführungen auch eine Pflichtenlehre und zwar im Sinne einer angewandten Moral⁴ folgen zu lassen, die er angesichts der Möglichkeit, ihr auch die speziellsten Lebensverhältnisse zu unterwerfen, für das fruchtbarste und inhaltsreichste Kapitel der ganzen Philosophie erklärt.⁵ In ihr will er nun aber nicht mehr den Weisen berücksichtigen, sondern nur noch den *vir bonus*,⁶ d. h. einen solchen Menschen, der, ein noch Fortschreitender auf dem Wege der Tugend,⁷ diese nicht schon in ihrer höchsten Vollkommenheit, sondern nur in geringerem Maße, sozusagen erst in schattenhafter Nachbildung besitzt,⁸ wozu ihn neben der durchaus praktischen Abzweckung dieser Schrift⁹ wohl auch das Beispiel Philos,¹⁰ vor allem aber der ganze Charakter der für ihn vorbildlichen Schrift des Panaetius¹¹ veranlaßt haben wird, die den von ihm ausdrücklich erwähnten Grund, daß es absolut Weise überhaupt nicht gebe,¹² und mit Ausnahme vielleicht des Socrates auch niemals gegeben habe,¹³ vermutlich ebenfalls schon enthalten hat. Eben deshalb aber sollen nun auch die Pflichten, welche Cicero in diesem Zusammenhange behandelt, nicht den Wert von vollkommenen Pflichten haben — die allein dem Weisen möglich sind¹⁴ —, sondern nur den von

¹ Vgl. off. II 1, 1; I 5, 15; 18, 61; 43, 152.

² Vgl. fin. I 4, 11; V 6, 15; tusc. IV 15, 34; V 34, 97.

³ Off. I 2, 6.

⁴ Vgl. off. I 3, 7.

⁵ Off. III 2, 5; vgl. I 2, 4; Hort. fr. 47.

⁶ Vgl. Lael. 6, 21; 11, 38; 26, 100; off. I 10, 31; 15, 46; III 19, 75.

⁷ Vgl. fin. IV 24, 65; Lael. 22, 83.

⁸ Vgl. off. I 15, 46; III 3, 13 ff.

⁹ Vgl. off. I 2, 4.

¹⁰ Vgl. S. 127 und 139 Anm. 1.

¹¹ Vgl. off. I 2, 7; 3, 9; III 2, 7; auch 4, 20.

¹² Off. I 15, 46; III 3, 14 ff.; fin. IV 24, 65; tusc. II 22, 51; Lael. 2, 9; 5, 18; 6, 21.

¹³ Vgl. Lael. 2, 7; Cato 21, 78; Parad. 23.

¹⁴ Off. III 3, 14; 4, 15.

mittleren,¹ die er im allgemeinen definiert als Handlungen, die von jeder Vernunftwidrigkeit frei sind und zugleich einen probabeln Grund besitzen.² Sie suchte er nun zunächst in ihre Arten zu zerlegen.

Die gewann er aber durch Berücksichtigung der verschiedenen Arten der Tugend. Denn wie die Tugend im allgemeinen die Quelle der Pflicht war, so werden auch die einzelnen Pflichten aus den einzelnen Tugenden entspringen.³ Daraus ergibt sich aber vor allem der Unterschied zwischen — wir sagen am einfachsten — theoretischen und praktischen Pflichten. Und zwar sind zu den theoretischen Pflichten diejenigen zu rechnen, welche aus der Weisheit und Klugheit entspringen, nämlich das Forschen nach Weisheit einerseits auf rein theoretischem, d. h. logischem und naturphilosophischem, andererseits auf mehr praktischem d. h. ethischem und politischem Gebiete;⁴ zu den praktischen Pflichten dagegen die, welche in den übrigen Tugenden ihre Quelle haben. Und zu ihnen gehören als die aus der Gerechtigkeit fließenden Pflichten ganz allgemein gesprochen im friedlichen Zusammenleben die, niemandem, mit Einschluß auch der Sklaven,⁵ zu schaden, sondern im Gegenteil nach besten Kräften an der Förderung des allgemeinen Wohles mitzuhelfen,⁶ und bei feindlichen Zusammenstößen zwischen Privaten die, Maß zu halten, zwischen Staaten die, nur im Notfalle zum Kriege zu greifen und diesen dann auch immer nur als Mittel zum Frieden zu betrachten, außerdem den Besiegten womöglich milde, unter allen Umständen aber gerecht zu behandeln.⁷ Als die aus dem der Gerechtigkeit verwandten Wohlwollen entspringende Pflicht ferner bezeichnet er die Wohltätigkeit, die er in das Erweisen und Vergelten von Wohltaten einteilt, und deren richtigen Vollzug er durch verschiedene Vorschriften, wie z. B. die, niemandem auf Kosten eines andern wohlzutun, festzustellen sucht.⁸ Aus der Tapferkeit aber

¹ Off. III 3, 14; vgl. 4, 15.

² Off. I 29, 101; vgl. 3, 8; III 3, 13 ff.

³ Vgl. off. I 6, 19; 5. 15; II 1, 1.

⁴ Off. I 6, 18 f.

⁵ Off. I 14, 41.

⁶ Off. I 10, 31; 5, 17; 7, 20 ff.

⁷ Off. I 11, 33 ff.; III 29, 107 f.

⁸ Off. I 14, 42 ff.

ergeben sich die Pflichten, das rein Menschliche zu verachten und dagegen große und segensreiche Taten auszuführen, von denen sich die erste wieder in die beiden Unterarten spalten, nur das Sittliche für ein Gut zu halten und sich von jeder Leidenschaft frei zu machen,¹ und aus der Mäßigkeit endlich die, immer und unter allen Umständen die unserer wahren allgemein menschlichen sowohl als auch, soweit sich das damit vereinigen läßt, der einem jeden durch Charakter, äußere Stellung usw. eigentümlichen² Natur entsprechende ruhige und gleichmäßige Sicherheit des Verhaltens zu bewahren, in seinem körperlichen Benehmen jedes Anstößige und Formlose, Rohheit sowohl wie Ziererei, zu vermeiden, und in seiner seelischen Tätigkeit sein Denken nur auf würdige Gegenstände zu richten, sein Begehren aber der Vernunft unterzuordnen.³

Wie nun aber die theoretischen und praktischen oder, wie Cicero lieber sagte, sozialen Tugenden ihrem Werte nach nicht koordiniert waren, sondern die letzteren höher standen als jene, so gilt das Gleiche auch für die aus beiden abgeleiteten Pflichten, von denen Cicero nunmehr die praktischen ebenfalls mit Vorliebe als soziale ins Auge faßt⁴ und sie so hoch über die theoretischen stellt, daß er diesen nur die von sozialen Tätigkeiten freie Zeit zugestehen und sie auch nur so weit gelten lassen will, als sie irgend einen Wert fürs Leben besitzen.⁵ Und für diese Stufenfolge der Pflichten beruft er sich nun nicht nur auf das Wertverhältnis ihrer Quellen, sondern auch auf die wesentlich soziale Natur des Menschen,⁶ die vor allem in der Unerträglichkeit eines isolierten Daseins⁷ und in dem faktischen Verhalten gerade der besten zu Tage tritt, die bei Gefahren, welche die Gemeinschaft drohen, alles liegen lassen, um zunächst diese abzuwehren.⁸

Aber auch innerhalb der sozialen, insbesondere der aus der sozialen Grundtugend der Gerechtigkeit fließenden⁹ Pflichten kennt

¹ Off. I 20, 66 ff.

² Vgl. off. I 31, 100; 30, 107; 31, 112; 32, 115 ff.; 34, 122 ff.; 36, 130.

³ Off. I 28, 98; 100 f.; 30, 105 ff.; 34, 125 ff.; 39, 141.

⁴ Vgl. S. 170; auch off. I 43, 155.

⁵ Tusc. V 25, 72; off. I 4, 13; 5, 15; 6, 19.

⁶ Vgl. off. I 7, 22; 44, 158; fin. V 23, 66.

⁷ Off. I 43 153; 44, 158.

⁸ Off. I 43, 155; vgl. 7, 22; 44, 158; 45, 160; III 5, 25.

⁹ Vgl. part. or. 22, 78; n. d. I 41, 116; fin. V 23, 65.

er noch Abstufungen, die in engster Beziehung zu der Stufenfolge der möglichen Arten der Gemeinschaft stehen, von denen jede als etwas Geordnetes durch ein besonderes Band zusammengehalten wird.¹ Unter ihnen führt er aber zunächst lediglich der Größe nach an erster Stelle diejenige auf, welche alle vernünftigen Wesen, Götter und Menschen, durch die ihnen allen gemeinsame Vernunft oder, was auf dasselbe hinauskommt, durch das Gesetz der Natur, das auf diesem Standpunkte als göttliches und menschliches Gesetz erscheint, zusammenschließt (*deorum et hominum communitas*),² und deren Sitz in der Welt selbst, die daher geradezu als ein Staat von Göttern und Menschen bezeichnet werden kann, zu sehen ist.³ Ihr zunächst folgt die auf der Gemeinsamkeit der Vernunft und der Rede beruhende und ebenfalls durch die *lex naturae* zusammengehaltene Gemeinschaft des ganzen Menschengeschlechts (*universi generis humani societas*), der die Erde als Wohnsitz angewiesen ist,⁴ von der aber Tyrannen und Seeräuber ausgeschlossen sind;⁵ sodann die, welche auf der Gleichheit der Abstammung beruht und durch das unter Rechtsfähigen gültige Recht zusammengehalten wird (*eiusdem gentis societas*);⁶ darauf die auf die Zugehörigkeit zu demselben Staate gegründete und durch das unter Bürgern geltende Recht⁷ verknüpfte Gemeinschaft (*eiusdem civitatis societas*);⁸ weiterhin die verschiedenen in der Gleichheit des Blutes begründeten und durch Liebe und Wohlwollen zusammengehaltenen Gemeinschaften zwischen Verwandten (*societas propinquorum*),⁹ und endlich die auf der Gleichheit des Charakters beruhende und durch Freundschaft gefestigte Gemeinschaft zwischen guten Männern (*societas virorum bonorum*).¹⁰ Der Rangordnung nach aber weist er den ersten Platz der Gemeinschaft

¹ Vgl. r. p. III 25, 39 f.; off. III 5, 23.

² Leg. I 7, 23; vgl. 15, 43; off. III 5, 23.

³ Leg. I 7, 23; vgl. r. p. I 13, 19; n. d. II 53, 133; 62, 154.

⁴ R. p. I 17, 26; leg. I 10, 29 ff.; fin. V 23, 65; Lael. 5, 19; off. I 16, 50f.; III 6, 27; 17, 69.

⁵ Off. III 6, 32; 29, 107.

⁶ Off. I 17, 53; vgl. off. III 17, 69.

⁷ Hierzu und zum *ius gentium* vgl. Dernburg, Pandekten I 1 S. 44.

⁸ Off. III 17, 69; vgl. I 17, 53; fin. V 23, 65; Lael. 5, 19.

⁹ Off. I 17, 53 f.; fin. V 23, 65; Lael. 5, 20.

¹⁰ Lael. 5, 19; vgl. fin. V 23, 65; off. I 17, 55.

des Menschen mit Gott zu,¹ den zweiten dem Vaterlande,² den dritten den Eltern,³ den vierten der Freundschaft,⁴ den fünften der Hausgemeinschaft und so fort,⁵ und erst den letzten derjenigen Gemeinschaft, die zwischen allen Menschen besteht.⁶

Und hiernach werden nun auch die sozialen Pflichten angeordnet. Die erste Stelle erhalten daher die Pflichten gegen die Götter, die wir nicht nur wegen ihrer Gemeinschaft mit uns,⁷ sondern auch um der überreichen Fürsorge willen, die sie uns zu teil werden lassen,⁸ mit einer auf dem Boden der Naturphilosophie erwachsenen,⁹ und daher von jedem Aberglauben losgelösten, reinen und lautern Frömmigkeit,¹⁰ die auch für jede andere Gemeinschaft die *condicio sine qua non* bildet,¹¹ zu verehren haben,¹² ohne uns jedoch, mögen wir, wie Cicero selbst in vielen Fällen, persönlich dazu auch völlig ablehnend stehen,¹³ der Teilnahme an den hergebrachten und allgemein üblichen Kultushandlungen, die das Staatsinteresse, insbesondere die darin involvierte Forderung einer Gemeinsamkeit der Religion verlangt, zu entziehen,¹⁴ oder sie gar durch öffentliche Disputationen zu untergraben.¹⁵ Den zweiten Platz sodann bekommen die Pflichten gegen das Vaterland, dem wir mit pietätvoller Anhänglichkeit zugetan sein müssen,¹⁶ und

¹ Vgl. off. I 43, 153; 45, 160.

² Off. I 45, 160; vgl. 17, 57 f.; r. p. I fr. 2; off. III 25, 95.

³ Off. I 45, 160; vgl. 17, 58.

⁴ Wenigstens spricht dafür trotz off. I 17, 58 Lael. 5, 19, wo übrigens zu lesen sein wird: . . . *propinqui quam alieni* (*amici quam propinqui*); *cum his enim etc.* Denn sonst ist die hier folgende Begründung sinnlos.

⁵ Vgl. off. I 17, 58; Lael. 5, 19.

⁶ Vgl. off. I 16, 51 ff.

⁷ Leg. I 15, 43.

⁸ N. d. I 2, 3; 41, 116.

⁹ Div. II 72, 149; vgl. fin. IV 5, 11.

¹⁰ Religio: inv. II 22, 66; 54, 161; part. or. 22, 78; pietas: n. d. I 41, 116 u. ö.

¹¹ N. d. I 2, 4.

¹² N. d. II 28, 71; vgl. leg. I 23, 60; II 8 f.; n. d. I 2, 3; off. II 3, 11.

¹³ Vgl. div. II 12, 28; II 3, 8; 35, 74; 47, 97; 64, 131; leg. II 8, 19; 10, 24; 14 f.; n. d. II 28, 71.

¹⁴ Div. II 72, 148; vgl. leg. II 8, 19; n. d. II 2, 5; III 2, 5 f.; div. II 33, 70 f.; — div. II 12, 28; — leg. II 8, 19; 10, 25; 13, 32 f. (und dazu I 6, 19); III 12, 27; 19, 43; n. d. III 2, 5; div. II 33, 70; 35, 75.

¹⁵ Lact. div. inst. II 3; vgl. Cic. n. d. I 22, 61; div. II 12, 28.

¹⁶ Pietas: inv. II 22, 66; 53, 161.

den dritten die gegen die Eltern, denen gegenüber das gleiche Gefühl verlangt wird,¹ während es von den Pflichten gegen die Angehörigen der übrigen Gemeinschaften nur heißt, daß sie den erwähnten stufenweise untergeordnet sind.²

Wer nun allen den in den vorhergegangenen Erörterungen gegebenen Anregungen nachkommt, insbesondere also in der Tugend das bei weitem höchste Gut erkennt, und daher vor allem und ohne Rücksicht auf irgend welchen Nutzen³ sie sich anzueignen und die aus ihr entspringenden Pflichten zu erfüllen sucht, wer sich m. e. W. so viel an ihm liegt, bemüht, wenn auch nicht ein Weiser im strengen Sinne, so doch ein *vir bonus* zu werden,⁴ wobei ihm das Beispiel großer Männer zum Vorbild dienen kann,⁵ dem, aber auch nur dem allein,⁶ wird — und damit erhalten zugleich zwei weitere höchst wichtige ethische Probleme, die beide das Verhältnis von Sittlichkeit und Nützlichkeit betreffen, und von denen das eine die Frage aufwirft, ob das Sittliche zugleich auch nutzenbringend ist, während das zweite erwägt, ob etwa nur das Sittliche wahren Nutzen gewährt, oder ob es auch Fälle gibt, in denen beide auseinandergehen, ihre Beantwortung⁷ — dem allein also wird im geraden Gegensatze zu dem Lasterhaften⁸ im vollsten Maße das natürliche Ziel alles menschlichen Strebens, die Glückseligkeit zuteil.⁹

¹ Part. or. 22, 78; inv. l. c.

² Off. I 45, 160; vgl. auch 17, 58; r. p. VI 16.

³ Fin. II 14, 45; vgl. 18, 59; leg. I 18, 48ff.

⁴ Man muß diese Restriktion nach den S. 183 gegebenen Nachweisungen in Ciceros Gedankenentwicklung wohl einführen, wenn er auch an vielen Stellen seiner früheren Schriften (vgl. z. B. leg. I 23, 60f.; tusc. V 25, 70 ff.) ganz unbefangen den Terminus des Weisen verwendet und sogar im Laelius 18, 65 noch — vermittelnd — sagt: *est enim boni viri, quem eundem sapientem licet dicere etc.*; vgl. ib. 26, 100; tusc. V 10, 28. Ich habe deshalb auch keinen Anstand genommen, im folgenden das vom *bonus vir* der Schrift *de off.* und vom *sapiens* der früheren Schriften Gesagte zu verbinden.

⁵ Vgl. S. 151 Anm. 3.

⁶ Off. III 3, 11; vgl. II 3, 9f.; III 4, 20; 7, 34; 18, 75; 21, 83; 25, 96; 30, 110; leg. I 12, 23.

⁷ Ihre sehr ins einzelne gehende, oft völlig kasuistische Behandlung gibt Cicero im zweiten resp. dritten Buch *de off.*; vgl. off. II 3, 9f., bezw. III 2, 7; 3, 11; außerdem I 3, 9. Ich habe im folgenden jedoch auch noch andere hierher zu rechnende Ausführungen Ciceros benutzt.

⁸ Vgl. tusc. V 6, 15f.; off. III 8, 35f.

⁹ Vgl. auch tusc. V 7, 19; n. d. II 61, 153.

Denn zunächst bringt schon das Bewußtsein der Tugend und der Pflichterfüllung an und für sich selbst einen überaus herrlichen Lohn mit sich,¹ einen Lohn, der sogar so bedeutend ist, daß er auch dann völlig genügen und die Tugend unter allen Umständen zu etwas schon um seiner selbst willen absolut Erstrebenswerten machen würde, wenn sie außer ihm nichts mehr zu erwarten hätte.² Aber das ist keineswegs der Fall. Denn auch die Ausübung der verschiedenen Pflichten ist im höchsten Grade genußreich. Was kann größere Freude gewähren, als einerseits in Ausübung der theoretischen Pflichten über naturphilosophische, ethische und logische Probleme nachzudenken, und auf der andern Seite in Gehorsam gegen die praktischen Pflichten sich stets und überall in ihrem Sinne zu betätigen und vor allem den verschiedenen Arten der Gemeinschaft das, was ihnen gebührt, zuteil werden zu lassen!³

Dazu kommen aber auch, wenn sie auch niemals für den wahrhaft Tugendhaften ein Motiv seiner Tugend werden dürfen,⁴ noch alle von außen stammenden Vorteile, sowohl die, welche uns die durch fromme Verehrung errungene Gunst der Götter zuwendet,⁵ als auch die angesichts der Abhängigkeit des Menschen von seinesgleichen in allen möglichen Beziehungen des materiellen und geistigen Lebens ganz besonders wertvollen Förderungen, welche uns die durch wahre, nicht etwa bloß scheinbare⁶ Tugend gewonnene Zuneigung anderer⁷ verschafft, sei es nun, daß sie uns in der Form der Freundschaft als der mit Liebe und Wohlwollen verbundenen Übereinstimmung in allen göttlichen und menschlichen Fragen zwischen wenigen wahrhaft Guten zuteil wird,⁸ oder in

¹ R. p. VI 8; III 16, 26.

² R. p. III 29, 40; vgl. fin. II 14, 45; leg. I 18, 48ff.; fin. II 18, 59.

³ Tusc. V 24, 68ff. mit den Schlußworten: quid haec tandem vita desiderat, quo sit beator? cui refertae tot tantisque gaudiis Fortuna ipsa cedat necesse est; vgl. leg. I 22, 58ff.

⁴ Vgl. Lael. 14, 51; r. p. III 28, 40. Daran dürfen gelegentliche Bemerkungen wie z. B. off. II 13, 43 nicht irre machen.

⁵ Vgl. n. d. I 2, 3; II 2, 6; off. II 3, 11.

⁶ Vgl. off. II 12, 43. Ich habe im folgenden von allen Einzelheiten abgesehen.

⁷ Vgl. off. II 3, 12ff.; 8, 29.

⁸ Vgl. Lael. 6, 20; vgl. 8, 28 u. ö. Daß die systematische Stelle des Laelius hier zu suchen ist, folgt aus off. II 9, 31.

der Gestalt des guten Rufes als der übereinstimmenden Anerkennung aller wahrhaft Guten, die der Tugend wie ihr Schatten folgt,¹ und der Liebe und vertrauensvollen Hochachtung durch die Menge.²

Aber selbst damit ist der Nutzen der Tugend und der Pflichterfüllung noch nicht erschöpft. Wer im Leben stets der wahren Bestimmung des Menschen nachgekommen ist, dem wird nicht nur auf Erden die bisher besprochene Glückseligkeit zuteil, der findet vielmehr, wie Cicero nunmehr im engsten Anschluß an Plato ausführt,³ nach dem Tode, wiederum im Gegensatze zu den Schlechten,⁴ eine noch viel höhere Belohnung, die mit keiner irdischen irgend verglichen werden kann.⁵ Denn während die Seelen der Lasterhaften nach dem Tode unstat am Boden umherirren und erst nach endlosen Plagen in ihre wahre Heimat zurückkehren,⁶ erheben sich die Seelen der Tugendhaften, deren ganzes Leben, ein irdisches Abbild des Lebens der Götter,⁷ der möglichsten Befreiung des Geistes vom Körper gewidmet war, und somit eine dauernde Vorbereitung auf den Tod bildete,⁸ durch nichts mehr gehindert und ganz ihrer natürlichen Leichtigkeit folgend⁹ sogleich zu ihrem ursprünglichen Wohnsitz,¹⁰ und werden hier im Kreise aller wahrhaft großen und hervorragenden Männer¹¹ das durch die Harmonie der Sphären noch erhöhte herrliche Schauspiel genießen, welches das Weltall mitsamt dem Geschehen in ihm bietet,¹² und zugleich von der hemmenden Fessel des Leibes und allen damit verbundenen Hinderungen der geistigen Tätigkeit befreit und der durch diese Erlösung ungemein erleichterten und

¹ Tusc. III 2, 3; vgl. I 45, 109.

² Off. II 9, 31; vgl. 8, 30; 12, 43. Hier ist die systematische Stelle der beiden Bücher über den Ruhm zu suchen.

³ Vgl. r. p. VI 3ff.

⁴ Vgl. cons. fr. 15; tusc. I 30, 72.

⁵ R. p. VI 8.

⁶ R. p. VI 26, 29; vgl. tusc. I 12, 27; 30, 72; 31, 75; cons. fr. 15.

⁷ Tusc. I 30, 72; 31, 75.

⁸ Tusc. I 30, 74. Jedoch ist das ebenda folgende *cum grano salis* zu lesen!

⁹ Vgl. tusc. I 19, 43; 30, 72.

¹⁰ Hort. fr. 90; vgl. r. p. VI 16; 26, 29; cons. fr. 15; tusc. I 12, 27; 17, 40ff.; 30, 72ff.; Cato 23, 84.

¹¹ R. p. VI 16ff.; Cato 23, 84.

¹² Vgl. r. p. VI 16ff.; daran erinnert offenbar tusc. I 21, 47.

jetzt auch durchaus sicheren Erkenntnis aller Dinge hingegeben¹ die auf Erden doch unmögliche absolute Vollkommenheit des Geistes erreichen² und vollbefriedigt³ in ewiger durch Wissen gewürzter Seligkeit die Zeit verbringen.⁴

Mit dieser allgemeinen Erörterung über das tugendhafte und pflichtgemäße Leben verbindet sich nun aber bei Cicero noch eine weitere Frage, mit der man seine ganze Philosophie durchaus treffend abschließen kann, die Frage nämlich: welche der überhaupt in Betracht kommenden und wirklich in Betracht gezogenen Lebensweisen das geschilderte Lebensideal am vollkommensten verwirklicht, und daher auch den Erfolg desselben, die Glückseligkeit auf Erden und die ewige Seligkeit im Himmel, am besten verbürgt.⁵ Und darauf erteilt er folgende Antwort.

Wenn auch einige das Ziel des Menschen dadurch am sichersten erreichen zu können geglaubt haben, daß sie sich entweder dem Privatleben (*quieta vitae ratio*) hingaben, um — und das steht für Cicero entschieden an erster Stelle⁶ — philosophische Studien zu treiben, oder ihre Haus- und Vermögensangelegenheiten zu besorgen,⁷ oder aber die völlige und alleinige Tätigkeit in und für die Gemeinschaft wählten,⁸ und wenn sie auch sämtlich ihr Ziel bis zu einem gewissen Grade zu erreichen vermögen,⁹ so kann er die von ihnen gewählten Lebensarten doch nicht einschränkungslos gutheißen.¹⁰ Und zwar hat er an der Lebensart der Philosophen dieses zu tadeln, daß sie sich in ihrem blinden

¹ Vgl. Hort. fr. 40: *una igitur essemus beati (sc. im Jenseits) cognitione naturae et scientia, qua sola etiam deorum est vita laudanda*; vgl. r. p. VI 16ff.; tusc. I 19, 44; 20, 47.

² Vgl. Cato 22, 80.

³ Vgl. r. p. VI 23; vgl. Hort. fr. 40; tusc. I 19, 43.

⁴ R. p. VI 13; vgl. Hort. fr. 40.

⁵ Vgl. außer dem folgenden auch tusc. V 25, 72: *hinc (sc. von der Selbsterkenntnis) . . . invenitur, quae degendae aetatis ratio deligenda.*

⁶ Vgl. ad Att. II 16, wo die *quieta vitae ratio* allein durch *θεωρητικὸς βίος* wiedergegeben wird; auch r. p. III 3, 6; fin. V 4, 11.

⁷ Off. I 20, 69; vgl. 9, 28f.; 26, 92. Einmal, nämlich r. p. VI 18 gelegentlich der Erwähnung der Sphärenharmonie, werden auch die Musiker besonders genannt.

⁸ Off. I 20, 70f.; vgl. r. p. III 3, 4; off. III 5, 21 ff.; S. 193.

⁹ Vgl. consol. fr. 15; Hort. fr. 90; off. I 21, 70; 26, 92; r. p. III 3, 4.

¹⁰ Vgl. off. I 21, 70f.

Eifer für die Wissenschaft nicht nur oft genug dazu verleiten lassen, voreilige Entscheidungen zu treffen und auch ganz unerkennbare und nutzlose Probleme zu behandeln, womit sie sich gegen die richtige Ausübung der theoretischen Pflichten in zweifacher Weise vergehen,¹ sondern, wenngleich ihre Tätigkeit, soweit sie sich auf politische Fragen erstreckt, teils durch Heranbildung von Staatsmännern, teils durch rein theoretische Erörterungen nicht ohne Zusammenhang mit dem öffentlichen Leben steht,² auch dieses übersehen, daß es neben den theoretischen Pflichten noch solche sozialer Art gibt, die weit höher stehen als jene.³ Und ähnliches wirft er den ihren eigenen Angelegenheiten lebenden Privatmännern vor, die ebenfalls vor allem dadurch fehlen, daß sie, wenn sie sich ganz auf sich beschränken, die wichtigsten Pflichten des Menschen, die ihm der Gemeinschaft gegenüber obliegen, vernachlässigen.⁴ —

Die dem sozialen Leben hingegebenen Männer dagegen, deren Tätigkeit dadurch, daß sie vor allem, wenn sie die für das Gemeinschaftsleben so überaus wichtige Beredsamkeit beherrschen,⁵ auch anderen die Glückseligkeit zu verschaffen vermögen, während der Philosoph nur für sich sorgt und den andern höchstens Anweisungen zum Erreichen der Glückseligkeit gibt,⁶ als die der menschlichen Natur weit angemessenere um so viel über der rein theoretischen Beschäftigung steht,⁷ daß eine Vernachlässigung derselben um theoretischer Studien willen geradezu für pflichtwidrig erklärt werden muß,⁸ und nur dann entschuldigt werden kann, wenn ganz erhebliche Gründe wie besonders hohe Begabung für theoretische Tätigkeit, Krankheit oder noch schwerer wiegende

¹ Off. I 6, 18f.

² Vgl. off. I 44, 155f.; r. p. I 7, 12.

³ Vgl. off. I 9, 28; vgl. 21, 70.

⁴ Off. I 9, 29; vgl. 26, 92.

⁵ Leg. I 24, 62; vgl. inv. I 2, 3; 5, 6; de or. III 15, 56 ff.; n. d. II 59, 148; off. I 44, 156.

⁶ Vgl. off. I 20, 69; oben Anm. 2.

⁷ Off. III 5, 25; vgl. de or. III 15, 56 f.; 17, 64; r. p. I 2, 3; 4, 7; 19, 32; 34, 52; III 3, 6; 4, 7; VI 13; ac. II 2, 6; tusc. II 1, 1; off. I 21, 70; 26, 92; 43, 153; 155; II 1, 2. Zur richtigen Auffassung von r. p. III 3, 6 hilft tusc. V 25, 72.

⁸ Vgl. S. 142 Anm. 10.

Umstände vorliegen¹ — sie also tadelt er deshalb, weil sie nun ihrerseits die theoretischen Pflichten ungebührlich zurücksetzen.²

Und so stellt er allen diesen Lebensführungen als die vollkommenste diejenige gegenüber, welche sowohl den theoretischen als auch den sozialen Pflichten nachzukommen weiß, welche mit anderen Worten und zugleich genauer ausgedrückt die angemessen betriebene wissenschaftliche Tätigkeit mit der Tätigkeit für die Gemeinschaft in richtiger Weise zu verbinden versteht,³ sodaß sie die soziale Tätigkeit stets über die der Muße vorbehaltene theoretische stellt und dieser obendrein unter Berücksichtigung aller erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten nur so weit nachgeht, als sie für das Leben, besser gesagt, für das Gemeinschaftsleben von Wert ist.⁴

Indessen erhält diese Lebensweise, im Grunde schon von Anfang an, bei Cicero doch noch eine gewisse und für seine ganze Lebensanschauung im höchsten Grade wichtige Zuspitzung. Cicero denkt nämlich bei der erwähnten Tätigkeit für die Gemeinschaft nicht eigentlich an ein Leben, das alle früher genannten Gemeinschaftsarten gleichmäßig oder etwa ihrer dargelegten Rangordnung entsprechend umfaßt, sondern in allererster Linie an ein Leben für den Staat (*civilis vitae ratio*).⁵ Diesen Gedanken sucht er aber mit der Rangordnung der Gemeinschaften und der daraus abgeleiteten Stufenfolge der Pflichten dadurch zu verbinden, daß er die Tätigkeit für das Vaterland als die höchste Pflicht auch gegenüber der Gottheit bezeichnet.⁶ Und von hier aus stand es ihm nun frei, die Gründung und Erhaltung von Staaten für den höchsten Beweis wahrer Tugend zu erklären, zu betonen, daß der Mensch in keiner Leistung dem göttlichen Wesen näher komme als in dieser Tätigkeit,⁷ und es trotz aller deprimierenden

¹ Off. I 21, 71.

² Vgl. r. p. III 3, 5.

³ R. p. III 3, 5; vgl. leg. I 22, 59 ff.; tusc. V 24, 68 ff.

⁴ Vgl. r. p. I 18, 30; tusc. V 25, 72; off. I 4, 13; 6, 18 f.; 44, 157 f.

⁵ R. p. III 3, 6. Daß gleich diese der Gegensatz zur *quieta vitae ratio* ist, ergeben auch Stellen wie inv. II 9, 30; de or. III 15, 56 f.; tusc. V 25, 72; off. I 20, 69 f.; 21, 73; 26, 92.

⁶ Vgl. r. p. VI 13; vgl. auch off. III 6, 28.

⁷ R. p. I 7, 12; vgl. 2, 2; 20, 33; 29, 45; II 2, 4; III 3, 4; 4, 7; VI 26; off. III 1, 2.

Erfahrungen¹ laut auszusprechen, daß die vollkommenste Lebensweise die Lebensweise dessen sei, der sich dem Staate widme, und zwar — wenn man auch hierbei noch unterscheiden müsse zwischen dem Leben des Feldherrn und dem des Politikers — vor allem kraft seiner für den Staat weit fundamentaleren Bedeutung, der sich auch die Waffen unterzuordnen hätten, die Lebensweise des Politikers.² Der zugleich wissenschaftlich und rhetorisch gebildete Politiker — wie Cicero selbst, der mit aller Schärfe die Identität von Lehre und Leben forderte und diese Forderung auch nach Kräften zu befolgen suchte,³ und wir müssen sagen mit Recht, einer zu sein glaubte⁴ — der ist also nach Ciceros Auffassung derjenige, welcher der in der Natur des Menschen begründeten Bestimmung am meisten gerecht wird, dessen Lebensweise ist die, welche die ideale am vollkommensten verwirklicht,⁵ und daher auch am sichersten den Lohn der Tugend erreichen wird.⁶

Zur angemessenen Führung dieser Lebensweise bedarf es nun aber vor allen Dingen einer eingehenden Kenntnis der politischen Fragen,⁷ und darum haben wir hier die systematische Stelle von Ciceros staatsphilosophischen Werken zu suchen.⁸

Diese behandeln nun in wenigstens äußerlichem Anschluß

¹ Vgl. r. p. I 3, 4 ff.; II 25, 46; iur. I 3, 4 f.

² Off. I 22, 74 ff.; vgl. r. p. V 6, 8.

³ Tusc. I 1, 1; II 4, 12; vgl. r. p. II 1, 1; ac. II 2, 6; n. d. I 4, 7; off. II 1, 3; auch seine spätere Rückkehr zum politischen Leben.

⁴ Leg. III 6, 14; off. I 22, 77; ad Att. II 16.

⁵ Vgl. r. p. III 3, 5; leg. I 22, 59 ff.; tusc. V 24, 68 ff.; zur rhetorischen Bildung S. 192 Anm. 5.

⁶ Vgl. noch im Besonderen r. p. III 26, 29; ferner 6; 13; 16; 24. Danach ist dann tusc. I 31, 75 zu korrigieren.

⁷ R. p. I 7, 12; III 3, 4; S. 200 Anm. 9. Die Worte r. p. I 18, 30: istae quidem artes (die übrigen philosophischen Disziplinen), si modo aliquid valent, id valent, ut paulum acuunt et tamquam inirritent ingenia puerorum, quo facilius possint maiora discere, wird man angesichts r. p. I 20, 33; III 3, 4 und vor allem der späteren Schriften Ciceros leicht auf ihren richtigen Wert zurückführen.

⁸ Dafür spricht in erster Linie die ganze Entwicklung der Gedanken unseres Philosophen, die in der Hinwendung zum Politiker ihren abschließenden Höhepunkt besitzt. Außerdem kann man an die aus den letzten Anmerkungen ersichtlichen vielfachen Berührungspunkte zwischen dem letzten Werke de off. und den staatsphilosophischen Werken erinnern (vgl. auch off. II

an Plato den besten Staat und die in ihm geltenden Sitten¹ und Gesetze.²

Dabei geht Cicero aus von der Bestimmung des Staates als einer harmonischen Gemeinschaft zwischen den verschiedenartigsten Menschen, die auf der Gleichheit des Rechts und der Gemeinsamkeit des Nutzens, d. h. aber eines glücklichen und tugendhaften Lebens,³ beruht,⁴ und leitet daraus als das Prinzip des Staates eben dieses glückliche und tugendhafte Leben ab, wofür sich seines Erachtens obendrein die Entstehung ebensowohl wie der Zweck des Staates geltend machen läßt. Denn wenn sich der Mensch, wie Cicero die beiden antiken Theorien über die Entstehung des Staates kombinierend⁵ ausführt, auch ganz wesentlich durch seine soziale Natur zur Staatenbildung veranlaßt fühlte, so war doch das entscheidende Motiv die Hoffnung auf ein glückliches und tugendhaftes Leben,⁶ und daß hierin auch der Zweck des Staates besteht, unterliegt für Cicero von vornherein keinem Zweifel.⁷ Dann aber muß dieses glückliche und tugendhafte Leben auch der leitende Gesichtspunkt für eine auf die Erhaltung des Staates bedachte Regierung sein.⁸

Diese Regierung kann nun entweder in der Hand eines einzigen liegen, oder sie kann mehreren besonders Tüchtigen zustehen, oder von allen wahrgenommen werden; sie kann m. a. W. entweder eine Monarchie oder eine Aristokratie oder eine Politie sein.

Keine von diesen Formen ist indessen, auch wenn sie stets ihre Aufgabe im Auge behält und insofern als gut bezeichnet werden kann, durchaus vollkommen, vielmehr sind sie sämtlich

17, 60; ferner fin. II 18, 59; Lael. 4, 14; 7, 25), sowie daran, daß Cicero in der Aufzählung seiner philosophischen Schriften (div. II 1, 1f.) die Schrift de re publ. ans Ende stellt.

¹ De re publica.

² De legibus; vgl. leg. I 5, 15.

³ Vgl. r. p. IV 3, 3.

⁴ R. p. I 25, 39; vgl. III arg.; I 32, 49; VI 13; Aug. civ. dei XIX 21.

⁵ Vgl. r. p. I 25, 40.

⁶ Off. II 21, 73; vgl. 22, 73; r. p. IV 3, 3; auch in dem fragmentarischen Zusammenhange r. p. I 25, 39 könnte nach 26, 41 zu urteilen schließlich das zweite Motiv als das entscheidende bezeichnet sein. Unvereinbar mit der gegebenen Auffassung bleibt aber immer off. I 44, 158.

⁷ R. p. IV 3, 3; vgl. I 32, 48; II 29, 51; V 5, 7; 6, 8; leg. II 5, 11; Brutus 1, 4.

⁸ R. p. I 26, 41; vgl. II 33, 57.

mit gewissen Mängeln behaftet. Zunächst jede für sich mit einem nur ihr eigentümlichen Mangel. Die auf der Liebe des Herrschers beruhende Monarchie nämlich hält das Volk zu sehr von der Teilnahme an der Regierung fern; die durch Einsicht ausgezeichnete Aristokratie läßt der Menge keine Freiheit; und die durch die völlige Freiheit aller Bürger bestechende Politie bringt durch die Einführung absoluter Rechtsgleichheit und Beseitigung aller auf verschiedener Würdigkeit beruhenden Unterschiede eine gewisse Unbilligkeit mit sich.¹ — Insgesamt aber sind sie dadurch mangelhaft, daß sie alle eine große Neigung haben, in eine ihnen gefährlich nahe stehende schlechte Regierungsform hinüberzugleiten, wie die Monarchie in die Tyrannis, die Aristokratie in die Oligarchie und die Politie in die an Verwerflichkeit selbst die schon hinreichend scheußliche Tyrannis noch übertreffende² Herrschaft des Haufens,³ als auch durch ihre hiermit allerdings in engem Zusammenhang stehende Unbeständigkeit, ihren häufigen Wechsel und die damit gegebene Unsicherheit aller Verhältnisse.⁴

Will man aber trotz dieser ihrer Mangelhaftigkeit wissen, welche von ihnen am besten, oder besser: am wenigsten schlecht ist, so antwortet Cicero mit dem Hinweis auf die Monarchie und beruft sich für diese Entscheidung sowohl auf die Vorstellung der Völker vom Götterstaat, in dem ebenfalls einer Herrscher sei, als auch auf die von ihm selbst in weitem Umfange akzeptierte Weltanschauung der Stoiker, das Zeugnis der alten Römer, die richtige Beschaffenheit der menschlichen Seele, die gute Hauswirtschaft und andere menschliche Einrichtungen, in denen sich die Herrschaft eines einzigen als die beste erweise, und nimmt endlich auch noch die hohe Verehrung, die zu allen Zeiten großen Herrschern gezollt worden sei, sowie die Tatsache zu Hilfe, daß selbst nicht-monarchische Staaten in Tagen der Not durch die Wahl von Diktatoren wenigstens vorübergehend zu ihr zurückgekehrt seien.⁵

Höher aber als die Monarchie, ja am höchsten überhaupt stellt er diejenige, welche aus den genannten Regierungsformen

¹ R. p. I 26, 42 ff.; vgl. 31 ff.

² R. p. III 33, 45; vgl. II 23, 43; 25, 45 f.; Lael. 15, 52.

³ R. p. I 28, 42 ff.

⁴ R. p. I 42 ff.

⁵ R. p. I 35 ff.

in der Weise zusammengesetzt ist, daß sie einen Teil der Staatsgeschäfte einer allen übergeordneten Gewalt vorbehält, einen andern der Autorität der Besten überläßt und schließlich auch dem Volke gewisse Angelegenheiten zuweist.¹ Denn durch diese Teilung wird die genannte Regierungsform auf der einen Seite dem Prinzip der Gleichheit und Freiheit in angemessener Weise gerecht und wahrt sich auf der anderen Seite doch — es müßte denn sein, daß die Regierenden große Fehler machen — die zum guten Gedeihen eines Staates unbedingt notwendige Dauerhaftigkeit.²

Zur spezielleren Schilderung dieser besten Staatsform glaubt aber Cicero nicht zu einer Fiktion seine Zuflucht nehmen zu müssen, sondern ist der festen Überzeugung, sie in der durch fortschreitende Entwicklung zustande gekommenen römischen Republik vor sich zu haben, und schließt sich darum — eine, wie er meint, ganz neue Methode befolgend³ — in der nun folgenden Ausführung seiner Absicht an sie als ein historisch gegebenes Beispiel an, wobei er sich zugleich der nicht unbegründeten Erwartung hingibt, seine Darstellung dadurch ganz erheblich eindrucksvoller zu machen.⁴

Den auf diese Weise geschilderten besten Staat, weiterhin jedoch auch jeden andern, zu erhalten, ist nun aber nur die mit dem ewigen, göttlichen Gesetze übereinstimmende Gerechtigkeit imstande, die auch allein den wahren Nutzen des Staates im Auge hat, indem sie vor allem die Eintracht unter den Bürgern sichert.⁵ Und diesem Satze von der Gerechtigkeit als dem Fundament des Staates legt Cicero einen so hohen Wert bei, daß er sich nicht damit begnügt, ihn lediglich aufzustellen,⁶ sondern es auch unternimmt, ihn durch ein antithetisches Verfahren aufs Eingehendste zu begründen,⁷ ja er weist ihm in Übereinstimmung mit seinen — späteren — ethischen Ausführungen geradezu eine prinzipielle Bedeutung zu, wenn er nicht nur das Merkmal der

¹ R. p. I 45, 69; vgl. 29, 45; 35, 54; II 23, 41; 39, 65; auch 33, 57.

² R. p. I 45, 69.

³ R. p. II 11, 21 f.

⁴ R. p. I 46, 70; II 1, 2 f.; 30, 52; 39, 66.

⁵ R. p. II 42 ff.; III arg.; 22, 33 (zu der irreführenden Bemerkung 20, 31 ist zu vergleichen off. III 5, 21 ff.) Lael. 7, 25.

⁶ R. p. II 43.

⁷ R. p. III.

Gerechtigkeit in die Definition vom Staate aufnimmt,¹ sondern auch erklärt, daß die verkehrten Staatsformen den Namen des Staates überhaupt nicht verdienten, bloß deshalb, weil sie der Gerechtigkeit ermangelten.²

Was aber diese Gerechtigkeit von dem Einzelnen verlangt, das spricht am vollkommensten das eine, überall und unbedingt gültige, ewige und durch nichts aufzuhebende oder abzuändernde, mit der Vernunft des höchsten Gottes identische göttliche Gesetz³ aus,⁴ das um der Gleichheit göttlicher und menschlicher Vernunft willen auch dem Menschen als das in seiner Vernunft begründete natürliche Gesetz mitgegeben ist⁵ und sich in seiner natürlichen Neigung zu Recht und Billigkeit und seiner natürlichen Scheu vor dem Unrecht dokumentiert.⁶

Indessen genügt dieses natürliche Gesetz, wenn sich auch seine Übertretung durch Gewissensbisse und Seelenqualen hart genug rächt,⁷ in Wirklichkeit noch nicht, um den Einzelnen faktisch zur Gerechtigkeit zu bewegen. Denn wie die übrigen uns von der Natur mitgegebenen Besitztümer, so wird auch es durch Erziehung und Unterricht, schlechtes Beispiel und andere Umstände fast ganz in uns ertötet,⁸ sodaß es nur im Weisen seine volle Wirksamkeit besitzt,⁹ und nur die Guten ihm willig und gern folgen, während seine Autorität der großen Masse gegenüber versagt.¹⁰ Und darum bedarf es noch anderer Einrichtungen, um den Menschen durch Furcht und Strafe zur staatserhaltenden Gerechtigkeit zu bestimmen und damit auch zu einem glücklichen und tugendhaften Leben zu führen. Dazu gehören aber auf der einen Seite Zucht und Sitte und auf der andern die sogenannten positiven Gesetze.¹¹

¹ Vgl. S. 195.

² R. p. III 31 ff.

³ Leg. II 4, 8 ff.; r. p. III 22, 33; leg. I 15, 42.

⁴ Vgl. off. III 5, 23.

⁵ Leg. I 12, 33; vgl. r. p. III 22, 33; leg. I 13, 35; II 4, 8.

⁶ Vgl. r. p. V 4, 6; leg. I 13, 35; II 4, 9 f.; off. III 5, 21 ff.

⁷ Vgl. leg. I 14, 40 f.; II 17, 43 f.; off. III 8, 36.

⁸ Leg. I 12, 33; vgl. 10, 29.

⁹ Leg. II 4, 8; vgl. I 6, 19; II 5, 11.

¹⁰ Vgl. r. p. I 22, 33.

¹¹ R. p. IV 3, 3; vgl. II, 38, 64 f.; V 4, 6; leg. I 6, 20; 22, 57; II 5, 11; III 13, 29; off. III 5, 23; auch ib. II 12, 41 f.

Beide Faktoren scheint nun Cicero ziemlich eingehend besprochen zu haben. Jedoch sind uns diese Erörterungen nur fragmentarisch erhalten. Und zwar besitzen wir von dem die Sitte behandelnden Abschnitte nur ganz geringe Bruchstücke, die uns bloß soviel erkennen lassen, daß sich Cicero in diesem Zusammenhange über die Grundsätze der Erziehung geäußert hat, ferner über die das Eigentum, die Stellung der Frau, das Benehmen in der Öffentlichkeit, die Musik und das Schauspiel betreffenden Grundsätze und überhaupt über alle Faktoren und Einrichtungen der Sitte, die ihm für den Bestand und das Gedeihen des Staates von Bedeutung zu sein schienen,¹ und daß er auch hierbei wieder auf die alten Römer, auf die bei ihnen geltende Zucht und Sitte zurückgewiesen hat.²

Etwas besser steht es dagegen mit seinen Ausführungen über die Gesetze, denen ein besonderes Werk gewidmet ist.

Aus ihm ersehen wir nämlich, daß Cicero zunächst den Grund für die verpflichtende Kraft der Gesetze anzugeben suchte. Und den weiß er nur darin zu finden, daß Gesetz und Recht nicht auf Konvention, sondern auf unserer eigenen Natur, dem uns von der Gottheit in unserer Vernunft mitgegebenen natürlichen Gesetze beruhen.³

Daraus aber ergab sich mit Rücksicht auf die einzelnen gesetzlichen Bestimmungen sogleich, daß nur diejenigen gerecht, m. e. W. wahrhaft Gesetze im Sinne von ewigen und unverbrüchlichen Vorschriften sein können, welche mit dem ungeschriebenen natürlichen Gesetze, der einzigen niemals irreführenden Norm⁴ im Einklang stehen;⁵ weiterhin aber auch das, daß diese Gesetze wie alles, was in der Natur begründet ist, nicht wegen irgend eines Nutzens — den sie natürlich auch, ja sogar ganz

¹ R. p. IV 3, 3 ff.; V 1, 1; vgl. leg. III 13, 29; die Schrift *de off.* dürfte an vielen entsprechenden Stellen auf die Ausführungen der politischen Werke zurückgegriffen haben, z. B. I 28, 100 ff.; II 15, 52 ff.; vgl. insbes. II 17, 60: *sed de hoc genere toto (es handelt sich um Sitten) in iis libris, quos de re publica scripsi, diligenter est disputatum.*

² R. p. IV 3, 3; 10, 11 f.; V 1, 1 f.

³ Leg. I 10, 28; vgl. 5, 17; 6, 18 ff.; 12, 33; 13, 36; inv. II 22, 65. Die weitere Einteilung des Rechts gibt *part. or.* 37, 129 ff.; inv. II 53, 160 ff.

⁴ Vgl. leg. I 16, 44; II 24, 61.

⁵ Leg. I 15, 42 ff.; II 4, 8; 5, 13 f.; vgl. *off.* III 17, 69.

allein gewähren — sondern schon um ihrer selbst willen zu befolgen sind.¹

Nur solche Gesetze sollten dann auch in dem besten Staate Geltung besitzen, und daher geht Cicero weiterhin dazu über, alle Verhältnisse, die in diesem Staate überhaupt einer gesetzlichen Regelung zugänglich sind, in eingehendster Weise durch solche wahren Gesetze zu ordnen,² wobei ihm wiederum die Gesetze der Vorfahren zum Muster dienen.³ Indessen sind uns von dieser Erörterung nur die Ausführungen erhalten, welche sich auf die Religion und die Obrigkeit, die Cicero nächst der Religion⁴ für die wichtigste Stütze des Staatswesens hielt,⁵ beziehen;⁶ die übrigen dagegen, von denen ein Teil die verschiedenen Gewalten im Staate behandeln, insbesondere die Rechte des Volkes festsetzen sollte,⁷ sind verloren. Und darum mag ein näheres Eingehen auch auf jene unterlassen bleiben. —

Mit allen diesen staatsphilosophischen Fragen hat sich also der Politiker, der die wirklich beste Lebensweise erwählt, aufs Eingehendste zu beschäftigen. Er muß nicht nur, um über den Weg zur Glückseligkeit unterrichtet zu sein, die übrigen philosophischen Disziplinen, so weit nötig, beherrschen, nicht nur, um für das Gute auch stets eintreten und das Schlechte überwinden zu können, rhetorisch völlig durchgebildet sein,⁸ sondern muß auch mit den verschiedenen Staatsformen und ihrem üblichen Kreislauf vertraut sein, muß wissen, welches die beste Staatsform ist und ihre Einrichtungen und Gesetze bis ins Kleinste hinein kennen.⁹ Dann aber wird er auch sein Ziel, das glückliche und tugendhafte Leben aller Bürger, mit Sicherheit erreichen,¹⁰ und wird selbst als der unter Menschen beste, ja als ein beinahe göttlicher Mann¹¹ des höchsten Lohnes teilhaftig werden.¹² —

¹ Leg. I 18, 48 ff.

² Vgl. leg. II 6, 14; III 2, 4.

³ Leg. II 10, 23; 11, 27; III 5, 12; auch inv. I 38, 68.

⁴ Vgl. S. 187.

⁵ Leg. II 27, 69.

⁶ Leg. II 6, 14 ff.; III 3, 6 ff.; als kurze Zusammenfassungen II 8 f.; III 3 f.

⁷ Vgl. leg. III 20, 48 f.; dagegen scheint die ib. I 5, 17 gegebene Disposition verlassen zu sein.

⁸ Vgl. noch leg. I 24, 62.

⁹ R. p. I 6, 11; II 25, 45; V 3, 5 f.; leg. III 20, 48; vgl. S. 194 Anm. 7.

¹⁰ R. p. V 6, 8.

¹¹ R. p. V 6, 8; I 29, 45.

¹² Vgl. S. 194.

g) Eudorus.

In Cicero hat die akademische Skepsis für uns ihre letzte, und trotz aller Schwächen im Einzelnen im Ganzen genommen dennoch hohe, ja höchste, Blüte gefunden. Ohne die ihr seit Carneades eigene erkenntnistheoretische Basis zu verlassen, ist es ihr doch gelungen, über die bloße Zurückhaltung zu einer vollen Welt- und Lebensanschauung fortzuschreiten und den gleichzeitigen dogmatischen Systemen auch in dieser Hinsicht zum mindesten ebenbürtig zur Seite zu treten.

Diese aufs Positive gerichtete Tendenz der ciceronischen Form der Akademie hat aber in dieser Zeit in der akademischen Skepsis vielleicht nicht ohne historische Veranlassung¹ noch andere Anhänger gefunden, von denen uns Eudorus² und Arius Didymus wenigstens nicht ganz unbekannt sind.

Eudorus, der ältere von beiden, stammt aus Alexandria³ und muß etwa im zweiten Drittel des ersten vorchristlichen Jahrhunderts — und zwar eher gegen Ende als zu Anfang — auf der Höhe seiner Tätigkeit gestanden haben.⁴ In seinem Hauptwerke behandelte er die ganze Wissenschaft, d. h. Logik sowohl wie Physik und Ethik bis ins einzelste hinein,⁵ indem er, wohl

¹ Ich halte wenigstens eine Bekanntschaft des Eudorus mit Ciceros Stellung für sehr wohl möglich, und daß Arius mit ihm bekannt gewesen ist, würde durch die Vermutung Diels' (dox. 83), daß er eine nach Ciceros Vorbild von Augustus verfaßte Ermahnungsschrift zur Philosophie durchgesehen habe, sichergestellt.

² Als Akademiker bezeichnen ihn Stob. ecl. II 46; Simplicius schol. in Arist. 63a 43; Achilles Tat. isag. p. 169, 18 (Diels dox. p. 22). Und daß er skeptischer Akademiker gewesen ist, läßt einmal der Umstand erkennen, daß Arius, dessen skeptischer Standpunkt sicher steht (vgl. S. 205) sein Werk als βιβλίον ἀξιόκρητον bezeichnet (Stob. ecl. II 46), und zweitens die Bemerkung Plutarchs de an. procr. in Tim. III 2: ... Εὐδωρος οὐδ' ἐστέρους ἀμοιρεῖν οἰεῖται τοῦ εἰκότους (vgl. Hirzel a. a. O. S. 245; 249).

³ Stob. ecl. II 46.

⁴ Daß er älter ist als Arius, geht wohl daraus hervor, daß dieser ihn exzerpiert hat (Stob. ecl. II 46), daß er aber jünger ist als der Peripatetiker Aristo, der etwa 84 als Schüler des Antiochus mit diesem in Alexandria weilte (Cic. ac. II 4, 12; vgl. Zeller III a S. 628₁), ergibt sich sowohl daraus, daß er ein Werk Aristos benutzt hat (vgl. Strabo XVII 1, 5 S. 790), als auch daraus, daß ihn Cicero ac. II 4, 11 nicht nennt; vgl. auch Zeller a. a. O. S. 611₃. Steht er bereits unter Ciceros Einfluß, so wäre seine Lebenszeit der Parenthese gemäß zu bestimmen.

⁵ Diese allgemeine Bemerkung des Arius (s. S. 202 Anm. 7) wird

gestützt auf verschiedene kleinere Werke wie seinen Kommentar zu den aristotelischen Kategorien,¹ zum platonischen Timaeus,² zu der aristotelischen Metaphysik,³ seine scheinbar nicht ganz einwandfrei zustande gekommene Monographie über den Nil,⁴ u. a.⁵ jedes Problem nach akademischer Weise⁶ hin und her erwog,⁷ um sodann, ebenso wie Cicero, über die bloße Erwägung hinausgehend eine den Charakter der Wahrscheinlichkeit tragende⁸ Entscheidung zu geben.⁹

Wie aber diese Entscheidungen im einzelnen gelautet haben, läßt sich nur in wenigen Fällen feststellen. So wissen wir z. B., daß er die ganze Philosophie in Logik, Physik und Ethik einteilte und darauf jede dieser Disziplinen einer weiteren Division unterzog, von der uns Stobaeus die der Ethik erhalten hat.¹⁰ Ferner, daß er in der Logik, der er, zweifellos veranlaßt durch die kommen-

durch verschiedene Fragmente aus des Eudorus Kommentar zu den aristotelischen Kategorien (vgl. scholia 63 a 43 ff.; 70 b 26; 71 b 22; 73 b 18; 74 b 2; fol. 65^e ed. Bas. 1609) oder seiner Behandlung der Physik (vgl. z. B. Achill. Tat. isag. 169, 17 ff.) durchaus bestätigt.

¹ Arist. schol. 61 a 26.

² Plut. de an. procr. in Tim. III 2; XVI 1 ff.; hierin dürfte sich auch, wie Röper im Philologus VII S. 534 vermutet (vgl. Susemihl a. a. O. S. 294^{301b}), des Eudorus Behandlung der Pythagoreer befunden haben.

³ ? vgl. Arist. schol. 552 b 30 und Zeller III a S. 612.

⁴ Strabo XII 1, 5 S. 790.

⁵ Simpl. phys. 181₁₀ kann wohl die Vermutung erwecken, daß Eudorus auch einen Kommentar zur aristotelischen Physik geschrieben hat: hier, wenn nicht in dem Hauptwerke, können dann auch die Fragmente Achill. Tat. isag. 124 c ff.; 133 d; 167, 17 ff. gestanden haben.

⁶ Man vergleiche auch Stob. ecl. II 52, wo Eudorus mit Rücksicht auf die Einteilung der Ethik sagt: *ἔνιοι γὰρ καὶ τοῦτον* (sc. τὸν προτρεπτικόν) *ὀπὸ τόνδε τάττουσιν*, woraus man wohl soviel entnehmen darf, daß er bei seinen Überlegungen die verschiedenen Ansichten ins Auge faßte.

⁷ Stob. ecl. II 46: *βέλτιον ἀξιόκρητον, ἐν ᾧ πᾶσαν ἐπεξελέλυθε προβληματικῶς* (Hirzels Auffassung dieses Wortes, wonach es bedeuten soll, daß „die Darstellung des Eudorus sich auf die Angabe der Probleme beschränkte und auf die Lösung derselben verzichtete“ (a. a. O. S. 248; ähnlich Zeller a. a. O. S. 612), stimmt mit dem faktischen Verhalten Eudors nicht überein) *τὴν ἐπιστήμην*.

⁸ Vgl. S. 201 Anm. 2; vgl. S. 212 Anm. 7. — Nur unter dieser Annahme läßt sich auch die Seltsamkeit erklären, den protreptischen Teil der Ethik zweimal anzuführen (vgl. Stob. ecl. II 50 f. ed. Mein. p. 17 Z. 2 und 23).

⁹ Vgl. das Folgende.

¹⁰ Ecl. II 48 ff.

tierende Tätigkeit der damaligen, ihm nahestehenden peripatetischen Schule,¹ wie sein Kommentar zu den aristotelischen Kategorien deutlich erkennen läßt, ein erheblich weitergehendes Interesse entgegenbrachte als seine Vorgänger, die aristotelische Kategorienfolge durch Umstellung der Quantität und Qualität geändert² und auch zu den Arten der Qualität eine eigene Stellung eingenommen hat;³ daß er in der Naturphilosophie mit dem Stoiker Diodorus, dem Schüler des Posidonius,⁴ auf den Unterschied zwischen der Mathematik, die das aus dem Wesen der Dinge Folgende, und der Physik, die das Wesen der Dinge selbst ins Auge fasse, hinwies und die Notwendigkeit ihres Zusammengehens zur Erkenntnis der Naturerscheinungen betonte,⁵ ferner die Tiere ebenfalls wie die Stoiker als beseelte Substanzen definierte⁶ und wie Panaetius das Bewohntsein der heißen Zone behauptete;⁷ daß er endlich in der Ethik, die auch für ihn wohl an erster Stelle gestanden hat, zwischen den theoretischen und praktischen Teil einen solchen einschob, der es mit den Trieben zu tun hatte,⁸ sodann in dem theoretischen Teile, der als Ganzes über den Wert der erstrebten Dinge urteilen sollte, zwischen den Lebenszielen oder den Gütern und den Mitteln, sie zu erreichen, unterschied, und dort über das „sogenannte Vorzügliche“, die Freundschaft und im Zusammenhang damit die Liebe und die Gastmähler, ferner die Lust, den Ruhm und die Schönheit sprach;⁹ hier die verschiedenen Tugenden aufzählte¹⁰ und sich dabei in einem allgemeinen Teile über jede einzelne ausließ, während er in einem speziellen schlechthin zur Tugend ermahnte und von der Schlechtigkeit abriet; in dem hormetischen, der als Ganzes

¹ Vgl. Arist. schol. 61 a 25.

² Schol. in Arist. categ. 66 b 18; vgl. auch fol. 44^e ed. Bas. 1609.

³ Vgl. schol. l. c. 71 b 22; 73 b 18; 74 b 2; fol. 65^e ed. Bas. 1609.

⁴ Vgl. Diels dox. p. 19.

⁵ Tat. isag. 124 c ff.

⁶ Ib. 133 d.

⁷ Ib. 169, 17 ff.

⁸ Stob. ecl. II 48: θεωρητικόν, δρητικόν, πρακτικόν.

⁹ Damit ist aber noch keineswegs gesagt, daß er, wie Hirzel a. a. O. S. 244₃ meint, Lust und Ruhm für Güter erklärte.

¹⁰ Daraus folgt aber durchaus nicht, wie Hirzel a. a. O. S. 244₃ meint, daß er die Tugend nur als Mittel betrachtet habe, so wenig daraus, daß die Stoiker die Tugenden unter dem Abschnitt über die Güter besprachen (vgl. Stob. ecl. II 90 ff.), folgt, daß sie in ihnen nur Güter sahen; vgl. Stob. ecl. II 102; Alex. Aphr. de an. 156 b; Sen. ep. 92, 26).

die Triebe dem Urteil der Vernunft anpassen sollte,¹ von dem eigentlichen Triebe die Affekte als übermäßige Triebe vorübergehender oder dauernder Art trennte; und schließlich in dem praktischen Teile, dem es als Ganzes zustand, die Tätigkeiten mit den der Vernunft angepaßten Trieben in Einklang zu bringen,² einen Abschnitt aufzählte, der zu gewissen Handlungen anriet, einen zweiten, der vor gewissen Handlungen warnte, einen dritten, der die Ursachen der vollkommenen Ausbildung einzelner Tätigkeiten oder Dispositionen angab, mit dem der vierte, der die Übung behandelte, eng zusammenhängt, und endlich einen fünften, der die Gattungen und Arten der Tätigkeit zu besprechen hatte und als solche das passende und das pflichtgemäße Handeln unterschied und es in die Formen, die es im Individual- und Sozialleben annehmen konnte, verfolgte.³

Aber wenn uns diese wenigen Fragmente⁴ über die Einzelheiten seiner philosophischen Stellung nur recht mangelhaft unterrichten, so reichen sie in Verbindung mit den erhaltenen Titeln seiner Werke doch vollkommen aus, um uns ihre Tendenz durchschauen zu lassen. Und diese geht nun offenbar auf eine positive Welt- und Lebensanschauung, die er dadurch zu gewinnen sucht, daß er auf dem Boden der skeptischen Akademie, ähnlich wie Posidonius und Antiochus auf dogmatischem, Cicero ebenfalls auf neuakademischem Boden, eine auf der Überzeugung von ihrer Übereinstimmung in allen wesentlichen Punkten beruhende Verbindung zwischen den alten Akademikern,⁵ den Peripatetikern⁶ und den Stoikern⁷ herzustellen unternahm, wobei freilich die Stoiker ohne Zweifel den Ton angeben.⁸ Eben dieses⁹ wird dann aber auch

¹ Stob. ecl. II 48.

² Stob. ecl. II 48.

³ Vgl. Stob. ecl. II 52 f.

⁴ Stob. ecl. II 54—88 wie Zeller a. a. O. S. 612₄, 613₃ ebenfalls Eudorus zuzuweisen, ist durch nichts berechtigt und wird widerrufen durch den Beginn eines neuen Kapitels sowie durch das ἐμοί des § 54.

⁵ Vgl. den Kommentar zum Timaeus und das Bruchstück bei Alex. zu met. 988a 10, wo Eudorus von Plato sagt: τὰ γὰρ εἰρη τοῦ τί ἐστὶν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἶδεναι τὸ ἐν καὶ τῇ ὄλῃ; vgl. Zeller IIIa S. 612₂.

⁶ Vgl. die Kommentare zu Aristoteles.

⁷ Vgl. die Einteilung der Ethik, deren stoischen Charakter Zeller III a. S. 613₁ nachweist.

⁸ Vgl. die vorige Anm., sowie S. 203.

⁹ Vgl. Schmekel a. a. O. S. 430.

der Grund für eine fernere Eigentümlichkeit der eudorischen Philosophie gewesen sein, dafür nämlich, daß er noch einen Schritt weiter gegangen ist und auch den neuerdings wieder auf-gekommenen Pythagoreismus in der unter stoischem Einflusse — nämlich von seiten des Posidonius¹ — entstandenen monistischen Form in die von ihm vertretene synkretistische Philosophie als gleichfalls im Grunde mit den übrigen identisch aufgenommen hat.² Und hieraus können wir nun auch schließen, daß der Grundcharakter seiner Weltanschauung nicht mehr der trotz aller stoischen Tendenzen dennoch platonisch-dualistische eines Cicero gewesen ist, sondern entschieden der rein monistische der Stoa, in dem ihm auch die andern Systeme mit der Stoa überein-zukommen schienen.

h) Arius Didymus ca. 69 a. — 9/14p. Chr. n.

Wenden wir uns von Eudorus zu Arius Didymus, dem Freunde und Hofphilosophen des Kaisers Augustus,³ der in Alexandria geboren, wo er sich von einem wahrscheinlich nur kurzen Aufenthalt in Rom vor dem Jahre 29 abgesehen bis zu seiner näheren Verbindung mit Augustus auch aufgehalten zu haben scheint,⁴ von etwa 69 vor Chr. Geburt bis zwischen 9 und 14 unserer Zeitrechnung gelebt hat,⁵ so steht auch von ihm wenigstens so viel fest, daß er trotz seiner äußeren Zugehörigkeit zur Stoa⁶ auf dem Boden der damaligen akademischen Skepsis gestanden hat.⁷

¹ Vgl. Schmekel a. a. O. S. 436f.

² So wenigstens erklärt sich am einfachsten seine Auffassung der pythagoreischen Philosophie bei *Simpl. phys.* 181, 10ff. Diels; vgl. insbes. 22ff.: *φημί τοίνυν τοὺς περὶ τὸν Πυθαγόραν τὸ μὲν ἐν πάντων ἀρχὴν ἀπολιπεῖν, κατ' ἄλλον δὲ τρόπον δύο τὰ ἀνωτάτω στοιχεῖα παρεισάγειν . . . ὥστε ὡς μὲν ἀρχὴ τὸ ἐν, ὡς δὲ στοιχεῖα τὸ ἐν καὶ ἡ ἀόριστος δυάς, ἀρχαὶ ἄμφω ἐν ὄντα πάλιν;* vgl. *Alex. ad met.* 988a 10.

³ Vgl. Diels *dox.* p. 80f.; *Sen. ad. Marc. de cons.* IV 2.

⁴ Vgl. Diels *dox.* p. 84; 81f.; Zeller III a. S. 614₂.

⁵ Vgl. die Belege bei Diels *dox.* p. 84f.; Zeller a. a. O. S. 614₂; Susemihl a. a. O. S. 252f.

⁶ Vgl. *Epit. Diog.* im *Hermes* I S. 370; Zeller a. a. O. S. 615₂.

⁷ Es ergibt sich das, wie z. T. schon Hirzel *Unters.* II S. 837 Anm. gesehen hat, mit aller Deutlichkeit aus den bei Stobaeus erhaltenen Bruchstücken seines *περὶ αἰρέσεων* betitelten und die Gestalt einer Denkschrift (*Υπομνηματισμός* *Stob. ecl.* II 90; 242. Diels meint l. c. p. 83, daß

Das Wissen ist daher auch seiner Ansicht nach den Göttern vorbehalten, während den Menschen nur eine Meinung zustehen soll. Und darum erklärt auch er die Philosophie nicht für den Besitz, sondern vielmehr für das beharrliche Suchen des Wahren,¹ und bezeichnet, wie wir ohne Bedenken hieraus schließen dürfen, als das Resultat dieses Suchens das Wahrscheinliche.²

Es aufzufinden bedient er sich aber wiederum in Übereinstimmung mit den skeptischen Akademikern jenes Prinzips, das die verschiedenen Ansichten einander gegenüber stellte und durch ihre abwägende Vergleichung zu einer positiven Stellungnahme zu führen suchte. Jedoch hat die praktische Durchführung dieses Prinzips bei ihm eine neue Form erhalten. Er läßt nicht mehr irgendwelche aufgestellte Thesen bestreiten, oder die verschiedenen Schulen gegen einander auftreten, sondern stellt die Ansichten der akademischen, peripatetischen und stoischen Schule über die logischen,³ physischen und ethischen Hauptpunkte⁴ in rein historischer Darstellung einfach neben einander,⁵ und läßt nur in der dem ganzen Werke vorangeschickten, ebenfalls nach den drei Disziplinen disponierten und allem Anschein nach hauptsächlich formalen Aufgaben gewidmeten Einleitung⁶ an wenigen Stellen seine eigene Ansicht erkennen.

sie für Augustus geschrieben sei) besitzenden Hauptwerkes (ecl. II 32—334; Diels dox. S. 447—472; vgl. Zeller III a. S. 615₃ und dazu die m. E. zutreffenden Berichtigungen von Diels l. c. p. 79f.; vgl. Susemihl a. a. O. S. 254₁₀₉), insbesondere aus Stob. ecl. II 14; vgl. sein Lob Philos ib. 38f.; 46; Eudors ib. 48. Und wenn er außerdem auch Plato lobt (ib. 64; 68; 80; 82), so steht das angesichts der bekannten Beurteilung Platos von seiten der neuen Akademie dieser Auffassung nicht im Wege.

¹ Vgl. Stob. ecl. II 14.

² Auf diese erkenntnistheoretischen Erörterungen Philos dürfte es sich beziehen, wenn Arius von ihm sagt: οὗτος ὁ Φίλων τὰ τε ἄλλα πεπραγμένα τεταί δεξιῶς καὶ διαίρειν τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν λόγου; vgl. S. 212 Anm. 7.

³ ? Das steht keineswegs sicher, wenn es natürlich auch, wie Diels dox. p. 72 und Susemihl a. a. O. S. 255₁₁₃ meinen, möglich ist. Die einzige logische Bemerkung, die von ihm bekannt ist (Stob. ecl. II 46), zeigt nur, daß er mit der Logik vertraut war.

⁴ Vgl. Stob. ecl. II 90; 242; 322; Diels dox. p. 76.

⁵ Daß er sein Werk nach Schulen, nicht nach Disziplinen gliedert hat, hat Diels l. c. p. 72 nachgewiesen. Daß die Stoiker am Ende standen, geht aus ecl. II 242 hervor. Die von Diels vermutete Behandlung auch der epicureischen Schule halte ich dagegen nicht für wahrscheinlich.

⁶ In der fragmentarisch erhaltenen Einleitung zur Ethik (Stob. ecl. II

Aber auch von dieser Einleitung besitzen wir nur den auf die Ethik bezüglichen Teil und selbst diesen vermutlich nur fragmentarisch. Über seine eigenen Anschauungen sind wir daher nur höchst unvollkommen unterrichtet. Dennoch können wir wenigstens ihren allgemeinen Charakter mit ziemlicher Sicherheit bestimmen. Und der besteht ganz ähnlich wie bei Eudorus darin, daß er auf dem erkenntnis-theoretischen Boden der neueren Akademie und unter Vorherrschaft der Stoiker¹ bei sachlichen Entscheidungen — stoisch ist z. B. seine Unterscheidung des erreichten und noch erstrebten Zieles,² stoisch die Erwähnung des ursprünglichen und noch ganz unreflektierten Zieles des eben geborenen Menschen,³ stoisch auch die Identifizierung der Glückseligkeit allein mit der nach aristotelischem Vorbild im Gegensatz zu Plato nicht auch als Besitz, sondern als Tätigkeit charakterisierten⁴ Tugend unter Ausschluß der körperlichen und äußeren Güter⁵ — ohne Berücksichtigung der Epicureer, aber mit wenigstens gelegentlichem Einschluß der Pythagoreer⁶ die Systeme der Hauptschulen seiner Zeit, ohne ihre mannigfachen Differenzen zu übersehen, doch als in allen wesentlichen Fragen mit einander übereinstimmend darstellt.⁷

32—88) handelt es sich zunächst (32 ff.) um die Definition der Ethik, sodann (38 ff.) um die Einteilung derselben, und endlich (54 ff.) um die Aufzählung ihrer Probleme.

¹ Vgl. Diels dox. p. 77.

² Stob. ecl. II 60f. τέλος-σκόπος; vgl. 136f.; zu den Termini auch Galen I p. 64 K.

³ Stob. ecl. II 60; vgl. S. 140 f.

⁴ Stob. ecl. II 58; vgl. 68; 88.

⁵ Stob. ecl. II 58.

⁶ Vgl. Stob. ecl. 58; 64f.

⁷ Vgl. zur Übereinstimmung von Akademie und Peripatos (Plato und Aristoteles) Stob. II 72; 86; von Peripatos und Stoa in der Ethik Zeller a. a. O. S. 616; Diels dox. p. 71; auch den Widerspruch gegen die νεώτεροι περιπατητικοί από Κριτολάου Stob. ecl. II 56; dagegen braucht seine Freundschaft mit dem Peripatetiker Xenarchus (Strabo XIV 670) nicht gerade dafür zu sprechen; in der Physik Diels dox. p. 77; von Plato und Pythagoras in der Ethik Stob. ecl. II 64, in der Physik ib. 66; von Democrit und Plato ib. 76f.; von Stoa und den αρχαίοι ib. 62 mit der beachtenswerten Begründung (vgl. S. 112 Anm. 1), daß diese Übereinstimmung der Sache nach vorhanden sei, wenn den Alten das betreffende Wort (ὁποῦτελεις) auch noch gefehlt habe. Dagegen ist ein besonders nahes Verhältnis seines Standpunktes zu dem Philo (Hirzel. Unters. III S. 244 ff.) nicht vor-

i) Didymus Ateius und Celsinus.

Mit Eudorus und Arius Didymus hört für uns jede genauere Kenntnis der akademischen Skepsis und ihrer Entwicklung auf. Nur vermutungsweise können wir sie noch einen Schritt weiter verfolgen. Außer den genannten scheinen nämlich dieser Periode der akademischen Skepsis auch Didymus Ateius¹ und Celsinus angehört zu haben, von denen dieser ein Sohn oder Schüler (?) des Eudorus gewesen sein dürfte.² Und eben dieser Celsinus scheint nun die schon von Arius Didymus der bloß historischen Berichterstattung stark angenäherte Vergleichungsmethode der skeptischen Akademie völlig in die rein geschichtliche Darstellung übergeführt zu haben, wobei nunmehr auch die Epicureer ihre gebührende Stelle erhielten.³

In der folgenden Zeit jedoch kommt uns die akademische Skepsis zunächst völlig aus den Augen. Aber mag sie auch jetzt noch Vertreter besessen haben, die dann freilich völlig bedeutungslos gewesen sein werden,⁴ oder nicht, wie der über die philosophische Bewegung seiner Zeit freilich höchst mangelhaft unterrichtete Seneca behauptet,⁵ die Führung in der skeptischen Denk-

handen; und seine Übereinstimmung mit den Ausführungen des Antiocheers bei Cicero fin. V ist zwar in manchen Punkten unbestreitbar (vgl. Susemihl a. a. O. S. 255₁₁₁), und zwar nicht so sehr zwischen Stob. ecl. II 256—260 und Cicero l. c. 12, 34; 13, 36—38, als vielmehr zwischen ecl. II 60 und Cic. l. c. 7, 17f.; 9, 24, (vgl. auch III 6, 22), kann aber doch nicht dazu berechtigen, ihn geradezu zum Anhänger des Antiochus zu machen, von dem er auch oft genug abweicht; vgl. Hirzel a. a. O. II S. 695; 713; III S. 244.

¹ Alles, was wir von ihm wissen, beschränkt sich allerdings auf die von Suidas erhaltene Mitteilung: Δίδυμος Ἀτήϊος χρηματίσας φιλόσοφος Ἀκαδημαϊκός· πιθανῶν· καὶ σοφισμάτων λύσεις ἐν βιβλίοις β' καὶ ἄλλα πολλά; vgl. Diels dox. p. 86.)

² Vgl. Suidas Lex.: Κελσίνος, Εὐδώρου, Κασταβαλεὺς (?), φιλόσοφος. ἔγραψε συναγωγὴν δογμάτων πάσης αἵρέσεως φιλοσόφου(-ων Eudoc. vgl. Reinesius, observ. in Suidam p. 135) καὶ ἕτερα.

³ S. vor. Anm.

⁴ Ammonius war trotz einer gewissen Abhängigkeit von der Skepsis (vgl. Plut. qu. conv. IX 14, 7, 1) doch kein akademischer, was alles ein pyrrhonischer Skeptiker; darauf hätte Sepp a. a. O. S. 115 schon der eine Satz des Ammonius aufmerksam machen müssen (bei Plut. de Ei ap. Delph. 18 Ende): ψεύδεται δ' ἡ ἀσθησις ἀγνοία τοῦ ὄντος εἶναι τὸ φαινόμενον; vgl. auch Zeller IIIb S. 182.

⁵ Sen. qu. nat. VII 32, 2, wo auch die Pyrrhoneer und Pythagoreer als ausgestorben bezeichnet werden.

art hat sie um diese Zeit unter allen Umständen an die im Gegensatz zu ihr wieder erstarkte pyrrhonische Schule abgegeben, von der sie einst ihren Ausgang genommen hatte.

4. Der absolute-majoristische Skeptizismus.

a) Einleitung.

Die pyrrhonische Skepsis hatte sich, wie wir an anderer Stelle¹ anzunehmen für gerechtfertigt hielten, nach Timons Tode vom philosophischen Schauplatze in die Werkstätte der empirischen Ärzte zurückgezogen und muß hier eine nicht unbedeutende Zeit hindurch ihre volle Befriedigung gefunden haben. Wenigstens liegen zwischen Timon und dem ersten Manne, der uns auch von einem Vertreter der philosophischen Skepsis als Anhänger und zugleich Erneuerer des pyrrhonischen Skeptizismus bezeichnet wird, Ptolemaeus aus Cyrene nämlich,² als dessen Wohnsitz wir mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit Alexandria ansprechen dürfen,³ zum mindesten — die genauere Angabe hängt wesentlich von der Bestimmung der Zeit des Aenesidemus ab — hundert Jahre.⁴ Aber es scheint sogar, als wenn wir selbst mit dieser Annahme noch nicht das Richtige träfen. Es scheint, als wenn sich der skeptische Autor, dem Ptolemaeus den Ruhm des Erneuerers der Skepsis als philosophischer Richtung verdankt, aus Rücksicht auf die Wahrung der Selbständigkeit seiner Schule nicht ganz von der historischen Wahrheit habe leiten lassen.⁵ Denn wo sonst findet sich die geringste Spur von einem skeptischen Philosophen Ptolemaeus?⁶ Wo die geringste Spur davon, daß dessen Schüler⁷

¹ Vgl. S. 29.

² Vgl. S. 29 Anm. 7.

³ Hier vermuteten wir Timons Schüler (vgl. S. 29), hier haben wir auch wohl des Ptolemaeus Schüler Heraclides, den Lehrer des Aenesidemus zu suchen; vgl. S. 212.

⁴ Vgl. Zeller III a S. 484₁; III b⁴ S. 2₁, dessen Ausführungen ich nur zustimmen kann. Eben deshalb muß ich aber die Ansicht Haas' l. c. p. 64; 22, daß Ptolemaeus ein Zeitgenosse des Carneades gewesen sei, ablehnen.

⁵ Vgl. S. 257 Anm. 5.

⁶ „Was uns Sepp Pyrrh. Stud. S. 100 f. von Ptolemaeus zu erzählen weiß, beruht auf Kombinationen, deren Haltlosigkeit ich wohl kaum näher nachzuweisen brauche.“ Zeller III b⁴ S. 4 Anm. Schl.

⁷ D. L. IX 116.