Zeitschrift: Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 50 (1993)

Heft: 2

Artikel: Der Begriff veri simile bei Cicero und Augustin

Autor: Fuhrer, Therese

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-39201

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Der Begriff *veri simile* bei Cicero und Augustin

Von Therese Fuhrer, Bern

I.
'veri simile' in der stoisch-akademischen Wahrnehmungstheorie: Ciceros 'Lucullus'

Der Ausdruck *veri simile* wird von Cicero sowohl in seinen Reden wie auch in seinen philosophischen Schriften zumeist als rhetorischer Begriff verwendet (griechisch πιϑανόν oder εἰκός) im Sinn von 'wahrscheinlich, plausibel'[1]. Im Dialog 'Lucullus' (in den 'Academici Priores') dient er jedoch auch als Terminus der stoisch-akademischen Wahrnehmungstheorie: Lucullus, der als Gegner der von Cicero vertretenen Skepsis der Neuen Akademie auftritt, setzt sich in seiner Rede unter anderem auch mit den Vertretern der (gemässigteren skeptischen) These auseinander, die besagt, dass trotz der Unerfassbarkeit der Dinge nicht 'alles ungewiss' (*omnia incerta*) sei (Ac. Pr. 2, 32)[2]: *volunt enim* (*et hoc quidem vel maxime vos animadvertebam moveri*) *probabile aliquid esse et quasi veri simile, eaque se uti regula et in agenda vita et in quaerendo ac disserendo.* Mit dem Konzept, das Cicero hier mit den Begriffen *probabile et quasi veri simile* umschreibt, reagierten die Akademiker auf einen Vorwurf von stoischer Seite: Die Stoiker hatten geltend gemacht, dass die von den Akademikern geforderte Zurückhaltung der Zustimmung (die ἐποχή) zur Folge habe, dass ein Akademiker konsequenterweise auch nicht handle[3] bzw. dass er, wenn er seine ἐποχή beibehalten würde, nicht handeln könnte[4] und damit lebensunfähig würde[5]. Gegen diesen Vorwurf der ἀπραξία hatte sich schon Arkesilaos

* Der vorliegende Aufsatz ist die erweiterte Fassung eines Vortrags, gehalten am 10. Februar 1992 an den Metageitnia in Zürich. Den Proff. Chr. Schäublin (Bern) und A. Graeser (Bern) sowie Herrn PD Chr. Eucken (Bern) danke ich für ihre Anregungen.

1 Vgl. unten Anm. 27; H. Merguet, *Lexikon zu den philosophischen Schriften Ciceros*, Bd. 3 (Jena 1894) 537, s.v. *'similis'*; *Oxford Latin Dictionary* s.v. *'similis'* 3.

2 Zu dieser Differenzierung der Schulmeinungen vgl. J. Barnes, *Antiochus of Ascalon*, in: M. Griffin/J. Barnes (Hrsgg.), Philosophia Togata. Essays on Philosophy and Roman Society (Oxford 1989) 75.

3 Gemäss der stoischen Wahrnehmungslehre folgt *auf* die Zustimmung (συγκατάϑεσις/*adsensio*) zu einer Erscheinung (φαντασία/*visum*) oder *gleichzeitig* dazu ein Impuls (ὁρμή/*adpetitio*; vgl. Cic. *Ac. Pr.* 2, 24 und 30), der zu einer Tätigkeit führt (ibid. 2, 108; SVF 3, 171). Dazu G. Striker in M. Schofield/M. Burnyeat/J. Barnes (Hrsgg.), Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology (Oxford 1980) 67; A. A. Long/D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers.* Bd. 1: *Translations of the Principal Sources, with Philosophical Commentary* (Cambridge/London etc. 1987) 317 (Nr. 53QRS).

4 Dazu Striker, a.O. 67f.

5 Vgl. Plut. *Adv. Col.* 1108 d: τὸ ζῆν ἀναιροῦσιν; Cic. *Ac. Pr.* 2, 31: *totam vitam evertunt*

zur Wehr gesetzt, und zwar indem er das εὔλογον (das 'Vernünftige') als Orientierungskriterium für den Handelnden einführte[6]. Demselben Vorwurf begegnete später[7] Karneades mit dem Begriff des πιθανόν (< πείθω; das 'Überzeugende')[8], den Cicero meist mit *probabile* ('das Glaubhafte') übersetzt[9]. Der akademische Weise kann auch ohne Zustimmung[10] (also mit Beibehaltung der

funditus; vgl. ibid. 99. Weitere Stellen bei G. Striker, a.O. (oben Anm. 3) 63 Anm. 24f. Der Vorwurf der ἀπραξία gegen das Ideal des akademischen Weisen ist ein «cornerstone of antisceptic criticism» (Striker, a.O. 63). Cicero/Lucullus bringt es auch in *Ac. Pr.* 2, 23–26 (bes. 25); 37–39 und 62.

6 Mit Bezug auf das κατόρθωμα ('das sittlich Richtige') der stoischen Ethik (Sext. Emp. *Adv. Log.* 1, 156); Striker, a.O. (oben Anm. 3) 65f. Nach Long/Sedley, a.O. (oben Anm. 3) 457, beschreibt Arkesilaos mit dem Konzept des εὔλογον tatsächlich die Verhaltensstrategie des *stoischen* Weisen; vgl. auch R. Bett, *Carneades' Pithanon: A Reappraisal of its Role and Status*, OSAP 7 (1989) 62–69.

7 Dazu O. Gigon, *Zur Geschiche der sogenannten Neuen Akademie*, Mus. Helv. 1 (1944) 60 = *Studien zur antiken Philosophie* (Berlin/New York 1972) 426f.; Striker, a.O. (oben Anm. 3) 70ff.; Long/Sedley, a.O. (oben Anm. 3) 457–459.

8 Eigentlich handelt es sich um eine πιθανὴ φαντασία, eine 'überzeugende Erscheinung' (Sext. Emp. *Adv. Log.* 1, 166 u.ö.; vgl. Cic. *Ac. Pr.* 2, 33; *probabilis visio*); dazu Long/Sedley, a.O. (oben Anm. 3) 457f.; Bett (oben Anm. 6) 71f. Zur Bedeutung von πιθανόν vgl. M. Burnyeat, *The Skeptical Tradition* (Berkeley/Los Angeles/London 1983) 123f. = Schofield, a.O. (oben Anm. 3) 28f.: «'persuasive' or 'convincing'». Der Unterschied zum εὔλογον besteht darin, dass eine πιθανὴ φαντασία gleichsam zum Handeln nötigt, ohne dass es unbedingt erst einer vernünftigen Überlegung bedarf.

9 *probare* ≈ πείθεσθαι. Dazu vgl. W. Görler, *Ein sprachlicher Zufall und seine Folgen. 'Wahrscheinliches' bei Karneades und bei Cicero*, in: C. W. Müller/K. Stier/J. Werner (Hrsgg.), Zum Umgang mit Fremdsprachlichkeit in der griechisch-römischen Antike, Palingenesia 36 (Stuttgart 1991) 159–171, bes. 162 und 168: Ciceros *probare* ('billigen, prüfen, als brauchbar anerkennen') trifft die Bedeutung von πείθεσθαι ('sich überreden lassen, gehorchen') nicht, dementsprechend ist auch *probabile* nicht eigentlich synonym zu πιθανόν. Nach Görler übersetzt Cicero mit *probare/approbare* bzw. *probabile* zugleich eine ganze Reihe von anderen Verben bzw. Adjektiven, die in der stoisch-akademischen Wahrnehmungstheorie im Zusammenhang mit «'Billigung' von 'Wahrscheinlichem'» verwendet werden (πιστός/πίστιν ἐμποιεῖν/πιστεύειν; [φαντασία] φαινομένη ἀληθής/φαίνεσθαι ἀληθής; τρανότατα φαινόμενα/ἱκανῶς ἐμφαίνεσθαι/φαντασία σφοδρὸν ἔχουσα τὸ φαίνεσθαι αὐτὴν ἀληθῆ; ἐναργής; ἀποδέχεσθαι/προσέχειν/παραλαμβάνειν; πεπεῖσθαι ὅτι πιθανόν ἐστι μᾶλλον ὅ λέγουσιν / μετὰ προσκλίσεως σφοδρᾶς πείθεσθαι; συγκατατίθεσθαι; πληκτικός/κινεῖν/συναρπάζειν; εἴκειν; κατακολουθεῖν; τῷ πιθανῷ προσχρᾶσθαι o.ä.), und Ciceros Übersetzung wäre demnach eine terminologische Vereinfachung (Görler S. 165), bedingt durch die Gegebenheiten der lateinischen Sprache. Dabei werden jedoch semantisch unterschiedliche Begriffe nebeneinandergestellt (συγκατατίθεσθαι ist gerade *nicht* πείθεσθαι; ἐναργής ist *nicht* πιθανός); zudem gibt Görler selbst zu einzelnen der aufgeführten Begriffe die entsprechenden ciceronischen Wörter an (*videri* zu φαίνεσθαι ἀληθής; *perspicuum et evidens* und *visus insignis et inlustris* zu ἐναργής; *excitari* und *pellere* zu κινεῖν und συναρπάζειν; *cedere* zu εἴκειν; *sequi* zu κατακολουθεῖν; [*probabilibus*] *uti* zu τῷ πιθανῷ προσχρᾶσθαι; beizufügen wäre *assentiri* zu συγκατατίθεσθαι). Cicero hat also wohl nicht *einen* Begriff für mehrere griechische Synonyme gewählt, sondern doch gezielt πιθανόν mit *probabile* und andere griechische Termini mit möglichst entsprechenden lateinischen Wörtern zu übersetzen versucht. Görler, a.O. 171 Anm. 20, weist auf eine zu erwartende (mir noch nicht bekannte) Publikation von J. Glucker hin zu den Begriffen *probare* und *probabilis*.

10 Im Sinne der stoischen συγκατάθεσις (vgl. oben Anm. 3).

ἐποχή) handeln, indem er sich an dem orientiert, was 'überzeugend' bzw. 'glaubhaft' erscheint. In diesem Sinn kann Lucullus an der oben zitierten Stelle sagen, dass die Akademiker das Konzept des *probabile* als Lebensregel (*regula et in agenda vita*) benutzten.

Nun fügt Lucullus als Alternative zu *probabile* den Begriff *veri simile* hinzu, der zwar semantisch dem *probabile* entspricht, nicht aber bezüglich seiner Herkunft[11]. Lucullus schliesst denn auch sogleich eine entsprechende Kritik an (Ac. Pr. 2, 33): *quae ista regula est veri et falsi, si notionem veri et falsi propterea quod ea non possunt internosci nullam habemus?* Lucullus' Argumentation gründet darauf, dass er *veri simile* nicht im Sinn unseres deutschen 'wahrscheinlich' (≈ 'plausibel')[12] verstehen will, sondern wörtlich als 'das dem Wahren Ähnliche'. So scheint der Einwand berechtigt zu sein: Karneades' πιϑανόν und auch Ciceros *probabile* sind ja rein subjektiv zu verstehen ('etwas überzeugt *mich*/erscheint *mir* glaubhaft'), während der Begriff *veri simile* in der von Lucullus implizierten Bedeutung einen Vergleich mit einem Objekt oder einem objektiven Sachverhalt (dem *verum*) erfordert, was jedoch gerade die Skeptiker als nicht erkenn- und wissbar voraussetzen. Lucullus insistiert denn auch auf der Problematik dieses Begriffs (vgl. Ac. Pr. 2, 36 und 49)[13].

In seiner Gegenrede braucht Cicero dann aber beide Begriffe (z.T. nebeneinander), ohne dass er einen Unterschied deutlich macht:

- Als Qualifikation der *probabilia* dient der Ausdruck *veri similia* in Ac. Pr. 2, 99: *is quoque qui a vobis* (von Lucullus/Antiochos) *sapiens inducitur multa sequitur probabilia non comprehensa neque percepta neque adsensa sed simi-*

11 Vgl. P. Couissin in Burnyeat, a.O. (oben Anm. 8) 46; M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy* (Oxford 1987) 214; A. Graeser, *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Antike* (Stuttgart 1992) 256–258.

12 Im Sinn einer 'statistischen' Wahrscheinlichkeit. Vgl. K. Gloy, *Studien zur platonischen Naturphilosophie im Timaios* (Würzburg 1986) 35: «Unter Wahrscheinlichkeit verstehen wir im Normalverständnis ein relatives Gewissheitskriterium, das in einem subjektiven Für-wahr-Halten oder Glauben aufgrund objektiver, empirischer Erprobtheit besteht.» Der dem *veri simile* entsprechende griechische Ausdruck ὅμοιον τῷ ἀληϑεῖ findet sich nur gerade bei Aristoteles (*Rhet.* 1355 a 14f.): Der Rhetor kann mittels Syllogismen versuchen, der Wahrheit möglichst nahe zu kommen; W. M. A. Grimaldi, *Aristotle, Rhetoric I. A Commentary* (New York 1980) 23; meist verwendet Aristoteles aber den Begriff εἰκός (dazu s. unten Anm. 24).

13 Zur Problematik vgl. Long/Sedley, a.O. (oben Anm. 3) 459; Graeser, a.O. (oben Anm. 11) 256; G. O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind* (Berkeley/Los Angeles 1987) 165f. Interessant ist, dass in neuester Zeit ein Forscher Cicero denselben Vorwurf macht (allerdings ohne Bezug auf die hier zitierte Stelle in *Ac. Pr.* 2, 33!): «In the end, Cicero seems to be caught in the toils of his own scepticism: by denying that he or anyone knows the truth about what justice is, he is not in a position to claim, as he needs to do to defend his oratorical practice, some systematic way of arriving at what most resembles the truth, and so what is the best thing to say as an orator arguing one's case» (J. M. Cooper, *Plato, Isocrates and Cicero on the Independence of Oratory from Philosophy*, Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy 1 [1985] 96); vgl. auch R. Philippson, *M. Tullius Cicero (Philosophische Schriften)*, RE 7A, 1 (1939) 1181: «πιϑανόν (*probabile*; wahrscheinlich [*verisimile*] ist eine irreführende Übersetzung C.s)».

lia veri, quae nisi probet omnis vita tollatur. Eine völlige Gleichstellung haben wir in Ac. Frg. 19 Müller (aus Augustin C. Ac. 2, 11, 26)[14]: *talia ... mihi videntur omnia, quae probabilia vel veri similia putavi nominanda*; vgl. auch Tusc. Disp. 1, 17; 2, 5; Tim. 8.

- Ohne *probabile*, aber im gleichen (wahrnehmungstheoretischen) Kontext verwendet Cicero *veri simile* in Ac. Pr. 2, 127f.; *si vero aliquid occurrit quod veri simile videatur, humanissima completur animus voluptate. quaeret igitur haec et vester sapiens et hic noster, sed vester ut adsentiatur credat affirmet, noster ut vereatur temere opinari praeclareque agi secum putet si in eius modi rebus veri simile quod sit invenerit*; vgl. a.O. 2, 66: *qui enim non possum non cupere verum invenire, cum gaudeam si simile veri quid invenerim?*; vgl. auch De Fin. 2, 43.

Beide Begriffe scheinen damit ohne ersichtlichen Unterschied verwendet zu sein[15]. Dabei hat Cicero, wenn er dem Wort *probabile* den Alternativbegriff *veri simile* beifügt, wohl kaum an dessen prägnante Bedeutung gedacht, sondern ihn in der im Lateinischen gängigen Bedeutung von 'wahrscheinlich, plausibel' verwendet[16]. Auf Lucullus' Kritik lässt er sich jedenfalls nicht ein, ob mit Absicht oder aus Nachlässigkeit – bei der sehr zügigen Abfassung des Dialogs wäre dies immerhin denkbar –, bleibe dahingestellt[17]. Offensichtlich geht er, wenn er den Begriff *veri simile* verwendet, von einer Vorstellung aus, die derjenigen des *probabile*/πιϑανόν entspricht und keinen Hinweis auf einen Vergleich mit einem 'wahren' Objekt/Sachverhalt verlangt. Tatsächlich ist also Lucullus' Argument, die Akademiker implizierten mit ihrem Begriff *veri si-*

14 Frg. 33 Baiter: *ex libris incertis*; O. Plasberg, *M. Tullius Cicero. Academicorum reliquiae cum Lucullo* (Stuttgart 1980 = Nachdruck der Ausgabe von 1922) 21f.: aus Buch 2 der *Academici Posteriores.*

15 Frede, a.O. (oben Anm. 11) 213f., spricht von zwei verschiedenen Interpretationen des πιϑανόν, nämlich derjenigen des *veri simile* bei Cicero («what on due consideration appears to be the case offers us some guidance about what is actually true») und derjenigen des «plausible» ohne notwendigen Bezug zur Wahrheit. Cicero scheint aber nicht zwischen zwei Interpretationen unterschieden zu haben: vgl. J. S. Reid in seinem Kommentar *M. Tulli Ciceronis Academica* (London 1885, Nachdruck Hildesheim/Zürich/New York 1984) 217; H. J. Krämer, *Platonische und hellenistische Philosophie* (Berlin/New York 1971) 15 Anm. 56; Görler, a.O. (oben Anm. 9) 165f. Anm. 9, 11 und 13.

16 So auch bei Plaut. *Mil.* 291; *Aul.* 111; Ter. *Ad.* 627; Hirtius *De B.G.* 8, 1, 2; Liv. 5, 21, 9; 9, 37, 7; 38, 55, 9; Suet. *Claud.* 1, 5; usw. (vgl. oben Anm. 1).

17 Ciceros Quelle für die Lucullus-Rede war sicher zur Hauptsache Antiochos (dazu vgl. unten Anm. 80). J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Hypomnemata 56 (Göttingen 1978) 77f. und 404f., der die Argumente und Gegenargumente des Antiochos bzw. Philons im *Lucullus* zu rekonstruieren versucht, erwähnt das Fehlen einer Entgegnung Ciceros auf Lucullus'/Antiochos' Argument nicht. Cicero hat die Dialoge *Catulus* und *Lucullus* zwischen März und Mai 45 verfasst und bald darauf mit der (für den *Lucullus* nicht erhaltenen) Überarbeitung begonnen, woraus die *Academici Posteriores* entstanden (Juni 45). Vgl. dazu Reid (oben Anm. 15) 28ff.; E. Lefèvre, *Cicero als skeptischer Akademiker. Eine Einführung in die Schrift Academici libri*, in: H. W. Schmidt/P. Wülfing, Antikes Denken – Moderne Schule, Gymnasium Beiheft 9 (Heidelberg 1988) 113.

mile, dass die Wahrheit erkennbar sei, nicht stichhaltig, weil mit diesem Begriff im Normalverständnis wohl nie mehr als (subjektive) Wahrscheinlichkeit verbunden wird.

II.
'veri simile' als rhetorischer Begriff

Nun deutet bereits Ciceros/Lucullus' Formulierung im eingangs zitierten Abschnitt Ac. Pr. 2, 32 (*probabile ... et quasi veri simile*) darauf hin, dass es sich bei *veri simile* nicht um einen genuinen Begriff der stoisch-akademischen Wahrnehmungstheorie handelt, sondern dass er ursprünglich in einen anderen Kontext gehört[18]. Wie aus Stellen in anderen Dialogen deutlich wird, wo Cicero auf das Konzept der *veri similitudo* verweist, verbindet er damit auch die Praxis der Antilogistik der Neuen Akademie (vgl. im oben zitierten Text aus Ac. Pr. 2, 32: *eaque se uti regula ... et in quaerendo ac disserendo*): einerseits die Methode, gegen alle anderen Meinungen zu sprechen, ohne selbst eine Behauptung aufzustellen, und andererseits die Methode des *in utramque partem disserere*, d.h. die Fähigkeit, zu jeder gegebenen These Argumente und Gegenargumente beibringen zu können (das berühmteste Beispiel sind Karneades' Reden für und gegen die Gerechtigkeit)[19]: *itaque mihi semper Peripateticorum Academiaeque consuetudo de omnibus rebus in contrarias partis disserendi non ob eam causam solum placuit, quod aliter non posset, quid in quaque re veri simile esset, inveniri, sed etiam quod esset ea maxima dicendi exercitatio* (Tusc. Disp. 2, 9)[20]. Diese antilogistische Methode wurde bereits von den Sophisten ausgebildet[21]; Platon hat sie kritisiert, aber auch selber im Rahmen seiner dialekti-

18 *quasi* wird von Cicero oft einem Wort vorangestellt, das er aus dem Griechischen übersetzt (vgl. Reid [oben Anm. 15] 112; M. Puelma, *Die Rezeption der Fachsprache griechischer Philosophie im Lateinischen*, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 33 [1986] 63f.); hier dürfte dies jedoch kaum der Fall sein, da der Begriff *veri simile*, wie unten in Abschnitt II gezeigt werden soll, bereits als Äquivalent zum griechischen εἰκός etabliert ist (vgl. z.B. *De Inv.* 1, 9 und unten Anm. 26).

19 Zu den beiden Varianten der antilogistischen Methode vgl. A. A. Long, Elenchos 7 (1986) 446; Cicero hat offenbar beide als gleichwertig angesehen (dazu J. Wisse, *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero* [Amsterdam 1989] 169). Zum *in utramque partem disserere*, das Arkesilaos offenbar als erster praktiziert hat, vgl. A. Weische, *Cicero und die Neue Akademie* (Münster 1961) 78; Krämer, a.O. (oben Anm. 15) 57; vgl. D. N. Sedley in Burnyeat, a.O. (oben Anm. 8) 10f.; Long, a.O. 446.

20 Cicero nennt verschiedene Schulen als Ursprung der Antilogistik; vgl. *De Nat. Deor.* 1, 11: *eis* (scil. *Socrati, Arcesilae, Carneadi*) *quibus propositum est ... et contra omnis philosophos et pro omnibus dicere*; *De Or.* 1, 84: *mos erat patrius Academiae adversari semper omnibus in disputando*; *De Fin.* 2, 2 (Sokrates und Arkesilaos); *De Orat.* 2, 161 (Karneades); 3, 80 (Arkesilaos und Karneades); vgl. ibid. 3, 107; *De Fato* 4 (die Akademiker); vgl. *Ac. Pr.* 2, 60; *Ac. Post.* 1, 45; sowie unten Anm. 22. Dazu W. Burkert, *Cicero als Platoniker und Skeptiker. Zum Platonverständnis der 'Neuen Akademie'*, Gymnasium 72 (1965) 185.

21 Dazu G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement* (Cambridge 1981) 59ff.; G. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece* (Princeton 1963) 13; T. Fuhrer, *The Deceptive Word: A Study of a Topos in the Proem of Antiphon's Fifth Speech*, Favonius 1 (1987) 16–18.

schen Methode zur Prüfung von Hypothesen mit dem Ziel der Wahrheitsfindung eingesetzt[22]; von den Peripatetikern wurde sie im Dienst der logischen Argumentation weiterentwickelt und systematisiert[23]. Die Argumentation basiert auf dem 'Überzeugenden', dem 'Plausiblen' (englisch: 'argument from probability'), dem πιϑανόν und dem εἰκός, womit ein Sachverhalt bezeichnet wird, der nicht mit dem wahren Sachverhalt übereinstimmen muss, durch die Kunst der Rhetorik aber als solcher dargestellt und glaubhaft gemacht wird[24], sei es in einer Gerichtsrede oder in einer philosophischen Diskussion. Cicero übersetzt auch dieses Konzept des πιϑανόν/εἰκός mit *probabile*[25], meist aber verwendet er dafür den Ausdruck *veri simile*[26].

Die antilogistische Methode hatte Cicero im Rhetorikunterricht seines Lehrers Philon von Larissa kennengelernt (vgl. Tusc. Disp. 2, 9; Brut. 306)[27], wobei er allerdings deren Ursprung sowohl in Platons Dialektik (der 'sokrati-

22 Vgl. Cic. *Ep. Att.* 2, 3, 3: Σωκρατικῶς εἰς ἑκάτερον; *Tusc. Disp.* 1, 8: *vetus et Socratica ratio contra alterius opinionem disserendi*; sowie oben Anm. 20. Dazu Kerferd, a.O. (oben Anm. 21) 63ff.; Kennedy, a.O. (oben Anm. 21) 75 und 30f.

23 Zu Aristoteles vgl. Kennedy, a.O. (oben Anm. 21) 32. Aristoteles kritisiert die Methode nicht, sondern stellt sie als nützliches Mittel zur Wahrheitsfindung dar (vgl. *Rhet.* 1355 a 21f.); dazu Grimaldi, a.O. (oben Anm. 12) 70f.; M. H. Wörner, *Das Ethische in der Rhetorik des Aristoteles* (Freiburg/München 1990) 23. Zu Theophrast vgl. Wisse, a.O. (oben Anm. 19) 177f.; Weische, a.O. (oben Anm. 19) 73–82. Für einen Vergleich der Funktion der antilogistischen Methode in den verschiedenen Philosophenschulen vgl. Long/Sedley, a.O. (oben Anm. 3) 188f.

24 Dazu H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik* (München ²1973) 180: Vgl. Plat. *Phaedr.* 272 d–e; Cic. *De Off.* 2, 51 (vgl. 2, 62 und 71); *De Inv.* 1, 54. Aristoteles definiert das εἰκός (*Rhet.* 1357 a 34–b 1) als das sich meistenteils Ereignende (τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γινόμενον; vgl. Cic. *Part. Or.* 34: *veri simile* [scil. *est*], *quod plerumque ita fiat*; vgl. auch *De Inv.* 1, 46; Sext. Emp. *Adv. Log.* 1, 175). Dazu S. Raphael, Phronesis 19 (1974) 159; J. Sprute, *Die Enthymemtheorie der aristotelischen Rhetorik* (Göttingen 1982) 72f.; S. Schweinfurth-Walla, *Studien zu den rhetorischen Überzeugungsmitteln bei Cicero und Aristoteles* (Tübingen 1986) 43f.; G. H. Goebel, *Probability in the Earliest Rhetorical Theory*, Mnemosyne 42 (1989) 42.

25 *De Inv.* 1, 20, 28; 1, 21, 29; *De Off.* 2, 7f.; u.ö. In *Top.* 97 verwendet er in diesem Kontext den Begriff *credibilis* (vgl. Quint. *Inst. Or.* 4, 2, 31 und 52); weitere Stellen bei Görler, a.O. (oben Anm. 9) 166 Anm. 11. Görler sieht überhaupt den Anlass dafür, dass Cicero den Begriff *probabile* für das akademische Konzept wählte, darin, dass dieser in der Rhetorik etabliert war. Dasselbe gilt allerdings auch für das gr. πιϑανόν.

26 *Tusc. Disp.* 1, 8. 23; 2, 9; 4, 47; 5, 11; *De Nat. Deor.* 1, 69; 3, 47; *De Div.* 2, 150; *De Fato* 43; *Orat.* 238; *Part. Or.* 139; *De Inv.* 1, 9; u.ö. in den Reden (z.B. *Pro Clu.* 181; *In Verr.* 4, 11). Der Begriff findet sich in der Rhetoriktheorie nach Cicero bei Quint. *Inst. Or.* 4, 2, 31; Rhet. ad Her. 1, 9, 14 usw. (s. Lausberg, a.O. [oben Anm. 24]) 179). *veri simile* kommt dem gr. εἰκός natürlich näher als *probabile* (εἰκός < εἴοικα 'ähnlich sein'). Trotzdem ist eine Gleichstellung von Ciceros Begriff *probabile* mit Karneades' Konzept des πιϑανόν und von *veri simile* mit dem rhetorischen Begriff εἰκός nicht richtig, da Cicero beide Begriffe in beiden Bereichen undifferenziert verwendet; vgl. Reid, a.O. (oben Anm. 15) 216; bestätigend Krämer, a.O. (oben Anm. 15) 15 Anm. 56.

27 Dazu O. Gigon, *Cicero und die griechische Philosophie*, ANRW I 4 (1973) 237; Weische, a.O. (oben Anm. 19) 79ff. Vor Philon war die Rhetorik offenbar nicht Gegenstand des akademischen Lehrbetriebs (vgl. Wisse, a.O. [oben Anm. 19] 168–171).

schen Methode')[28] als auch in der Schule des Peripatos sah[29]. Als Ziel des Vorgehens nennt er, wenigstens Aussagen mit Wahrscheinlichkeitscharakter machen zu können: *quid in quaque re veri simile esset invenire* (Cic. Tusc. Disp. 2, 9)[30], oder sogar 'das Wahre' zu finden: *ita facillime verum invenire* (De Rep. 3, 8)[31].

So darf auch das Konzept des πιϑανόν als eines Handlungskriteriums, das Karneades als Antwort auf den stoischen Vorwurf der ἀπραξία entwickelt hatte, vom rhetorischen Argumentationsverfahren 'from probability' nicht isoliert gesehen werden, wo mit den Begriffen εἰκός oder πιϑανόν operiert wird. Die Antilogistik der Neuen Akademie ist nicht Selbstzweck, sondern das damit erreichte Gleichgewicht der Argumente hängt eng mit der These zusammen, dass keine endgültige Erkenntnis erlangt werden könne[32].

Nun zeigt aber doch allein die Tatsache, dass der in der Antilogistik geläufige Begriff εἰκός in der akademischen Wahrnehmungstheorie nicht verwendet wird, dass die beiden Konzepte gerade in diesem Teilbereich der Philosophie nicht auswechselbar sind, dass die Bedeutung von πιϑανός/εἰκώς in der Rhetorik nicht mit der Bedeutung von πιϑανός in der Wahrnehmungstheorie übereinstimmt: Der Skeptiker richtet sein Handeln nicht nach einem Sachverhalt, der ihm durch eine gute Argumentation als 'plausibel' oder 'wahrscheinlich' dargestellt wird, sondern danach, was ihn aufgrund seiner sinnlichen Wahrnehmung davon 'überzeugt', dass es der Realität entsprechen könnte[33]. So muss sich Cicero doch zumindest den Vorwurf gefallen lassen, dass mit der Gleichstellung der Begriffe *probabile* und *veri simile* in der akademischen Wahrnehmungstheorie auch eine Gleichstellung zweier verschiedener Konzepte nahegelegt wird. Eine gewisse Verantwortung dafür kann vielleicht seinem Lehrer Philon zugesprochen werden, der in seinem Unterricht in Rheto-

28 Vgl. Anm. 22 oben sowie *Ac. Post.* 1, 46; *De Nat. Deor.* 1, 11; *De Fin.* 2, 2; *Ep. Att.* 2, 3, 3. Dazu Burkert, a.O. (oben Anm. 20) 188f. Nach Weische, a.O. (oben Anm. 19) 102ff. handelt es sich bei dieser Auffassung jedoch um ein klassizistisches Geschichtsbild, das die spätere Neue Akademie entworfen hat; vgl. die folgende Anm.

29 Vgl. die oben zitierte Stelle aus *Tusc. Disp.* 2, 9; 5, 11; auch *De Fin.* 5, 10; *De Or.* 3, 80; *Orat.* 64. Weische, a.O. (oben Anm. 19) 73–82, sieht den Ursprung der Methode überhaupt im Peripatos; vgl. dagegen die Kritik von Krämer, a.O. (oben Anm. 15) 13ff., der auch die peripatetische Antilogistik auf die Dialektik Platons zurückführt. Auf die Nähe zum Peripatos weist wiederum P. Steinmetz hin in: W. F. Fortenbaugh/P. Steinmetz (Hrsgg.), Cicero's Knowledge of the Peripatos (New Brunswick/London 1989) 12.

30 Vgl. *Ac. Pr.* 2, 66; *Tusc. Disp.* 1, 8; 2, 5; 4, 47; 5, 11; *De Div.* 2, 150.

31 Vgl. *Ac. Pr.* 2, 7. 60; *De Nat. Deor.* 1, 11. Zu dieser 'zetetischen' und gleichzeitig platonischen Seite der Akademiker vgl. H. Tarrant, *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy* (Cambridge usw. 1985) 23–27; vgl. auch Burkert, a.O. (oben Anm. 20) 187, der allerdings an späterer Stelle anmerkt, dass Cicero bei der *investigatio veri* kaum je in den Bereich der platonischen Ethik und Ontologie eindringt. Das Ziel, die Wahrheit zu finden, hatten auch die Stoiker (allerdings mit einem empirischen Wahrheitsbegriff): vgl. z.B. Diog. Laert. 7, 41; Cic. *De Or.* 2, 157f.; dazu Long/Sedley, a.O. (oben Anm. 3) 190.

32 Dazu vgl. Krämer, a.O. (oben Anm. 15) 49–58.

33 Vgl. Burnyeat, a.O. (oben Anm. 8) 123f. = Schofield 28f.; Striker, a.O. (oben Anm. 3) 70.

rik und Philosophie beide Konzepte vermittelte und möglicherweise selbst die Methode der Antilogistik und den Skeptizismus der Neuen Akademie systematisch in einen Zusammenhang brachte[34].

III.
'veri simile' in Augustins 'Contra Academicos'

Die Vorbemerkungen in den beiden vorangehenden Abschnitten sind wichtig, wenn wir die Schrift eines der Hauptrezipienten der ciceronischen 'Academici Libri' untersuchen wollen: Augustins Dialog 'Contra Academicos'. Zu Beginn des Gesprächs von Buch 2 gibt Augustin einen Abriss der Thesen der Neuen Akademie (2, 5, 11f.)[35]. In § 12 kommt er auf das stoische ἀπραξία-Argument[36] und das akademische Konzept des *probabile*/πιϑανόν zu sprechen: *hic illi inducto quodam probabili*[37], *quod etiam veri simile nominabant, nullo modo cessare sapientem ab officiis asserebant, cum haberet quid sequeretur, veritas autem sive propter naturae tenebras quasdam sive propter similitudinem rerum vel obruta vel confusa latitaret.*

Der knappe Abriss der *Academicorum sententia* soll Augustins Schüler Licentius auf die Rolle des Verteidigers der Akademie vorbereiten. So beginnt denn in 2, 7, 16 der Disput; Augustin greift mit dem Argument an, dass, wer von einem *veri simile* spreche, doch notwendigerweise das *verum* kennen müsse – was aber die Akademiker vehement bestritten, weshalb sie sich lächerlich machten (2, 7, 19). Er illustriert seine Argumentation mit einem Beispiel (2, 7, 16): *si quisquam fratrem tuum visum patris tui similem esse affirmet ipsumque tuum patrem non noverit, nonne tibi insanus aut ineptus videbitur?* Mit diesem (im folgenden weiter ausgeführten) Beispiel bringt Augustin seinen Schüler ziemlich in Bedrängnis, und Licentius gibt sich nach kurzer Gegen-

34 Zu Philons «formalistischer Auffassung der Skepsis» vgl. Weische, a.O. (oben Anm. 19) 79. Vielleicht sah sich Cicero deshalb berechtigt, *probabile* und *veri simile* gleichzustellen, weil Karneades die πιϑαναὶ φαντασίαι (dazu vgl. oben Anm. 8) nach Graden der Intensität unterschied, mit der eine φαντασία als 'wahr erscheint', also φαινομένη ἀληϑής ist (so bei Sext. Emp. *Adv. Log.* 1, 169–172); vgl. Burnyeat, a.O. (oben Anm. 8) 124 = Schofield 29; Long/Sedley, a.O. (oben Anm. 3) 457f.; H. J. Mette, Lustrum 28 (1985) 126f. Vgl. dazu auch Aenesidems Angriff gegen die Idee, dass man etwas als 'wahr-scheinend' annehmen könne (Sext. Emp. *Adv. Log.* 2, 40ff.), da ja nichts als wahr zu erkennen sei; dazu Burnyeat, a.O. (oben Anm. 8) 124 = Schofield 29.

35 Welche der beiden Versionen der *Academici Libri* Augustin gekannt hat, lässt sich nicht feststellen. H. Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics* (Göteborg 1967) 498 und 60 Anm. 1, plädiert für die *Academici Posteriores.*

36 In 3, 15, 33f. kommt er auf dieses – wie er sagt – *validissimum telum* gegen die Akademiker zurück; vgl. *Conf.* 6, 11, 18: *o magni viri Academici! nihil ad agendam vitam certi comprehendi potest.*

37 Vgl. Cic. *Ac. Pr.* 2, 105: *sic inducto ... et constituto probabili* (dazu Hagendahl [oben Anm. 35] 66 [Test. 141]).

wehr (§ 19) denn auch bald geschlagen, um die Verteidigung der Neuen Akademie dem Alypius zu übertragen (§ 20).

Augustin scheint sich also die Argumentation des Lucullus aus Ciceros 'Academici Libri' zunutze zu machen, wobei er sich insbesondere auf Ciceros Gleichstellung von *veri simile* und *probabile* stützt, die er noch mehrmals ausdrücklich bestätigt (2, 7, 16; 2, 8, 20; 2, 10, 24; 2, 11, 26; vgl. 3, 15, 33)[38]. Er macht diese Gleichstellung sogar zu einem zentralen Punkt seiner Ausführungen in Buch 2 sowie in seinem Abriss zur Geschichte der Akademie am Ende von Buch 3.

Doch damit ist Augustin bei seinen modernen Kritikern nicht sehr gut angekommen: «The Academicians would surely have been as dissatified as Alypius was by the argument [scil. the argument on probability]»[39]; «(The arguments) are endlessly repeated in the course of the work, and are, it must be said, of little value»[40]; «Augustine's argument is of limited value»[41]; «Augustine merely falls prey to his ignorance of Greek ... and is merely speculating on the basis of a rather tentative Latin translation»[42]; jemand sagt es mit einem Wort: «ignorance»[43].

Hat also Augustin ein von Lucullus kurz vorgebrachtes und von Cicero im weiteren nicht beachtetes Argument aufgebauscht und sich auf eine unfaire Art zunutze gemacht, um in der Diskussion gegenüber seinem Schüler leichtes Spiel zu haben?[44]

Gegen eine solche Annahme sprechen Augustins eigene Aussagen: Er selbst wehrt sich gegen den von Alypius erhobenen Vorwurf, dass es sich um ein blosses Spiel mit Worten handle, wenn man mit der wörtlichen Bedeutung des *veri simile* und damit mit einem Bezug zum *verum* argumentiere (2, 10,

38 Die Gleichstellung findet sich auch in *Retr.* 1, 1, 11, wo Augustin seine Kritik am Begriff des *veri simile* mit der folgenden (nicht recht verständlichen) Erklärung abschwächt: *sed quia hoc ipsum verisimile etiam probabile nuncupant, hinc factum est, ut hoc de illis dicerem.* In *De Civ. Dei* 19, 1 [Dombart-Kalb 2, p. 348, 31ff.] spricht Augustin in einem wahrnehmungstheoretischen Kontext nur von *veri simile* und *veri similitudo.*

39 B. J. Diggs, *St. Augustine Against the Academicians,* Traditio 7 (1949/51) 80 (vgl. 88).

40 J. J. O'Meara, *St. Augustine Against the Academics* (Westminster MD/London 1950) 17.

41 O'Daly, a.O. (oben Anm. 13) 165.

42 Glucker, a.O. (oben Anm. 17) 316 Anm. 35.

43 C. Kirwan in Burnyeat, a.O. (oben Anm. 8) 211. Vgl. Graeser, a.O. (oben Anm. 11) 259: «ein produktives Missverständnis» ('produktiv' in bezug auf den im folgenden dargelegten Gedankengang).

44 «Augustin hat damit ein Streitgespräch im weniger erfreulichen Sinn gestaltet», meint B. R. Voss, *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur* (München 1970) 206; M. Hoffmann, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte,* Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 96 (Berlin 1966) 139, spricht von «Fangfragen», W. Thimme, *Augustins geistige Entwickelung in den Jahren nach seiner «Bekehrung», 386–391* (Berlin 1908) 72 von einer «sophistischen Widerlegung». Augustin bezeichnet diesen Teil des Dialogs (bis 2, 8, 20) selber als 'Spiel' (vgl. die Bemerkungen in 2, 9, 22: *prolusimus ... iocata est ... fabellae pueriles*), das allerdings die bestimmte Funktion hat, auf den weiteren Gedankengang vorzubereiten (vgl. die folgenden Ausführungen).

24–2, 12, 28). Die Tatsache, dass er sich auf diese indirekte Weise bei seinem Lesepublikum gegen den Vorwurf absichert, lässt den Schluss zu, dass sich Augustin bewusst gewesen ist, dass das von ihm verwendete (lucullisch-ciceronische) Argument gegen den akademischen Begriff *veri simile* dem Konzept des πιϑανόν als eines Handlungskriteriums insofern nicht gerecht wird, als er sich mit seiner Argumentation auf eine ciceronische Alternativübersetzung für einen Begriff stützt, welcher weder in der akademischen Wahrnehmungstheorie noch in der Rhetorik in eine Beziehung zu etwas objektiv Wahrem gebracht worden ist.

Trotzdem beharrt er auf dieser Argumentation, und zwar mit der folgenden Begründung (2, 10, 24): *non est ista, inquam, mihi crede, verborum, sed rerum ipsarum magna controversia; non enim eos illos viros fuisse arbitror, qui rebus nescirent nomina imponere, sed mihi haec vocabula videntur elegisse et ad occultandam tardioribus et ad significandam vigilantioribus sententiam suam.* Hier verweist Augustin zum ersten Mal auf die These der akademischen Geheimlehre[45], die er am Schluss des Dialogs ausführlich darlegt: Die Akademiker kannten das *verum*, wollten es aber geheimhalten; wenn sie von einem *veri simile* sprechen, wollten sie den *vigilantiores* einen entsprechenden Hinweis geben. Doch bevor wir uns dieser These zuwenden, soll zunächst geprüft werden, ob das Gespräch zwischen Augustin und Licentius in Buch 2 (§§ 16–19) tatsächlich – wie dies die oben zitierten Kritiker nahelegen – philosophisch irrelevant ist und auf die 'Ignoranz' des Autors schliessen lässt.

Der Gedanke, das Wahrscheinliche mit der Wahrheit in Verbindung zu bringen, findet sich bereits in der frühen griechischen Rhetorik: Dort ist die Gegenüberstellung von ἀλήϑεια und εἰκός ein Topos zur Widerlegung des gegnerischen 'argument from probability'; doch diese 'Wahrheit', deren Kenntnis der Gerichtsredner für sich beansprucht, ist ihrerseits nicht mehr als eine als 'wahr' dargestellte 'Wahrscheinlichkeit'[46]. Erst bei Platon sind uns Gedanken fassbar zum Verhältnis des εἰκός zur 'objektiven' Wahrheit, am deutlichsten im 'Phaidros', wo die Überzeugungskünste derjenigen Redner kritisiert werden, die einen Sachverhalt überzeugend als wahr darstellen, selbst aber dessen wahre Beschaffenheit (τὸ ἀληϑές) nicht kennen (Phaedr. 259 e)[47];

45 Vgl. auch weiter unten in 2, 10, 24: *si non occultandae sententiae suae causa, ne ab eis temere pollutis mentibus et quasi profanis quaedam veritatis sacra proderentur, sed ex animo illa, quae in eorum libris legimus, defenderunt*; und 2, 13, 29: *utrum tibi videantur Academici habuisse certam de veritate sententiam et eam temere ignotis vel non purgatis animis prodere noluisse.* Zur ausführlichen Darlegung der Geheimlehre vgl. unten S. 119.

46 Dazu vgl. zuletzt Goebel, a.O. (oben Anm. 24) 47–50.

47 Auf die Ähnlichkeit der Argumentation Augustins mit derjenigen Platons im *Phaidros* verweist J. J. O'Meara, *The Historicity of the Early Dialogues of Saint Augustine*, VChr 5 (1951) 170 Anm. 92, der mit seinem knappen Hinweis auf den *Phaidros* allerdings bloss die Absicht verfolgt zu zeigen, dass sich der Dialog in der vorliegenden Form aus literarischen Topoi zusammensetze und deshalb nicht den von Augustin öfter erwähnten Aufzeichnungen durch den *notarius* entspreche (zu dieser Frage vgl. jetzt B. R. Voss, *Academicis* [*De-*], Augustinus-Lexikon 1 [Basel 1986ff.] 45).

Platon lässt Phaidros folgende Ansicht über die Voraussetzungen des Redners vortragen (260 a): οὐκ εἶναι ἀνάγκην τῷ μέλλοντι ῥήτορι ἔσεσθαι τὰ τῷ ὄντι δίκαια μανθάνειν ἀλλὰ τὰ δόξαντ' ἂν πλήθει οἵπερ δικάσουσιν[48], οὐδὲ τὰ ὄντως ἀγαθὰ ἢ καλὰ ἀλλ' ὅσα δόξει· ἐκ γὰρ τούτων εἶναι τὸ πείθειν ἀλλ' οὐκ ἐκ τῆς ἀληθείας ('aufgrund der wahren Beschaffenheit einer Sache').

Sokrates illustriert die Folgen eines solchen Rhetorik-Verständnisses anhand eines Beispiels. Er denkt sich die Situation aus, dass er Phaidros zum Kauf eines Pferdes überreden müsste, beide kennten aber kein Pferd, sondern hätten nur bestimmte Vorstellungen (wie: das Pferd habe unter den Tieren die längsten Ohren), und er würde Phaidros nun eine Lobrede auf ein Pferd halten, indem er in seiner Unkenntnis die Fähigkeiten eines Esels preisen würde (Phaedr. 260 b–c)[49].

Die Argumentation ist ähnlich wie in Augustins fiktiver Vater-Sohn-Episode. Platon wie Augustin wollen zeigen, wie unsinnig, ja lächerlich (260 b–c: γελοῖον bzw. παγγέλοιόν γ' ἂν ἤδη εἴη; vgl. bei Aug. C. Ac. 2, 7, 19: *poteritne quisquam risum tenere?*) es sei, von und über etwas zu reden, von dem man nur indirekt Kenntnis hat und das man selber gar nicht kennt. Ebenso verhalten sich gemäss Augustin die Akademiker, die von 'Ähnlichkeit mit dem Wahren' sprechen, das Wahre aber nicht kennen, und ebenso verhalten sich gemäss Sokrates diejenigen Redner, die 'das wahrhaft Gerechte, Gute oder Schöne' nicht kennen, sondern nur das, was gerecht, gut oder schön *scheine*, jedoch darüber eine überzeugende Rede halten wollen. So stellt Sokrates in 262 a–c die Forderung auf, dass Wissen um die wahre Beschaffenheit eines jeden Dinges (ἀλήθεια ἑκάστου) Voraussetzung sei für den Redner, der sein Publikum mit der Darstellung von 'Ähnlichkeiten' oder 'Unähnlichkeiten' täuschen wolle[50]: δεῖ ἄρα τὸν μέλλοντα ἀπατήσειν μὲν ἄλλον, αὐτὸν δὲ μὴ ἀπατήσεσθαι, τὴν ὁμοιότητα τῶν ὄντων καὶ ἀνομοιότητα ἀκριβῶς διειδέναι.

Gegenstand der Kritik Platons ist natürlich die sophistische Argumentationsmethode, mit der dem Publikum ein Sachverhalt dadurch plausibel gemacht wird, dass der Redner diesem in seiner Darstellung eine Ähnlichkeit mit einem anderen Sachverhalt gibt, der dem Publikum 'wahr' erscheint, während der Redner selber sich aber nicht um die Wahrheit bemüht, sondern nur um die Plausibilität seines Arguments. Diese Täuschungsfunktion der ὁμοιότης in der Rhetorik wird an einer späteren Stelle im Dialog deutlich, wo Sokrates diese Argumentationsmethode auf Teisias zurückführt und ihn in seiner fikti-

48 Vgl. die Definition des εἰκός als τὸ τῷ πλήθει δοκοῦν in *Phaedr.* 273 a. Zum theoretischen Hintergrund dieser Aussagen des Phaidros vgl. Goebel, a.O. (oben Anm. 24) 45ff.

49 Dazu vgl. A. Hellwig, *Untersuchungen zur Theorie der Rhetorik bei Platon und Aristoteles*, Hypomnemata 38 (Göttingen 1973) 75–79.

50 Die von Sokrates vertretene These, eine bewusste Täuschung in einer Rede setze voraus, dass der Redner selbst den wahren Sachverhalt kennt, wird im *Hippias Minor* ausführlich diskutiert. Vgl. auch *Soph.* 267 b; *Phaedr.* 262 d: ὡς ἂν ὁ εἰδὼς τὸ ἀληθὲς προσπαίζων ἐν λόγοις παράγοι τοὺς ἀκούοντας. Vgl. Augustins Kritik an der Rhetorik in *De Doctr. Chr.* 4, 2, 3; *Conf.* 5, 6, 10.

ven Rede anspricht (a.O. 273 d): ὅτι, ὦ Τεισία, πάλαι ἡμεῖς, πρὶν καὶ σὲ παρελθεῖν, τυγχάνομεν λέγοντες ὡς ἄρα τοῦτο τὸ εἰκός τοῖς πολλοῖς δι' ὁμοιότητα τοῦ ἀληθοῦς τυγχάνει ἐγγιγνόμενον· τὰς δὲ ὁμοιότητας ἄρτι διήλθομεν ὅτι πανταχοῦ ὁ τὴν ἀλήθειαν εἰδὼς κάλλιστα ἐπίσταται εὑρίσκειν. Platon definiert hier den Begriff εἰκός – zuvor hat er in 272 d–e die Begriffe εἰκός und πιθανόν explizit für synonym erklärt – als Eigenschaft einer Rede, die für die Menge eine Ähnlichkeit mit der Wahrheit hat: Der ideale Redner kennt die Wahrheit und versteht es deshalb am besten, etwas als 'dem Wahren ähnlich' darzustellen (auch wenn es dann aus bestimmten Gründen doch der Wahrheit entgegengesetzt ist)[51]. Das Wissen, das der Redner haben muss, um in diesem Sinn mit dem εἰκός zu argumentieren, ist nun nicht bloss Wissen von empirisch erprobten wahren Sachverhalten, sondern vielmehr Ideenwissen, auch wenn das Stichwort an den hier zitierten Textstellen nicht gegeben wird: Wenn der Redner wahres Wissen von δίκαια, ἀγαθά und καλά haben soll (259 e–260 a), kann dies nur Wissen von den Ideen dieser Werte sein[52]. Wenn Platon also von der ὁμοιότης τοῦ ἀληθοῦς oder von der ὁμοιότης τῶν ὄντων spricht, wird deutlich, dass er von einem ontologischen Wahrheitsbegriff ausgeht[53].

Augustin hat zumindest Teile des 'Phaidros' nachweislich gekannt – wenn auch durch die Vermittlung eines lateinischen oder ins Lateinische übersetzten Neuplatonikers[54] – und somit kannte er möglicherweise auch die platonischen Gedanken zu den rhetorischen Begriffen πιθανόν und εἰκός. Vielleicht hat er selbst oder seine lateinische Quelle Platons Aussagen zum Bezug εἰκός – ὁμοιότης τοῦ ἀληθοῦς – ἀλήθεια aus dem Bereich der Rhetorik auf die stoisch-akademische Wahrnehmungstheorie übertragen; dass der augustinischen Argumentation platonisches Gedankengut zugrunde liegt, scheint jedenfalls klar zu sein. Möglich wurde diese Transposition von Argumenten von

51 εἰκός schliesst nicht (wie *veri simile* in seiner prägnanten Bedeutung) im vornherein eine Ähnlichkeit mit der *objektiven* Wahrheit ein, sondern kann im Gegenteil auch eine objektive Unwahrheit repräsentieren – wichtig ist nur, dass es der Menge als wahr erscheint. Eine solche Darstellung eines Sachverhaltes kann vom Redner-Philosophen mit einer pädagogischen Funktion durchaus eingesetzt werden; Platon spricht dann im Fall des idealen Redners von einem ψεῦδος ἑκούσιον (vgl. z.B. *Rep.* 382 a–d). Dazu Hellwig, a.O. (oben Anm. 49) 314f.; J. S. Murray, *Disputation, Deception, and Dialectic: Plato on the True Rhetoric (Phaedrus 261–266)*, Ph&Rh 21 (1988) 283; E. Belfiore, *«Lies Unlike the Truth»: Plato on Hesiod, Theogony 27*, TAPA 115 (1985) 47–57, weist auf den Bezug zu Hesiods Unterscheidung ἐτύμοισιν ὁμοῖα und ἀληθέα hin: Platon scheint Hesiods μῦθοι beide Eigenschaften abzusprechen.

52 Vgl. Hellwig, a.O. (oben Anm. 49) 104f.; Cooper, a.O. (oben Anm. 13) 82–84.

53 Ein Bezug zur objektiven Wahrheit steht letztlich auch hinter dem karneadeischen Konzept des πιθανόν, da Karneades durchaus zugesteht, dass es 'wahre' Erscheinungen gebe (φαντασίαι ἀληθεῖς), die für den Menschen allerdings nicht erkennbar seien (vgl. O'Daly, a.O. [oben Anm. 13] 166: «Hence his theory of probability is not without reference to a concept of truth, even if it is not based on knowledge of truth»). Die Erkenntnis der Wahrheit setzt Platon jedoch beim idealen Redner gerade voraus; zudem ist der Wahrheitsbegriff bei Karneades (in der Auseinandersetzung mit der Stoa) ein empirischer, bei Platon ein ontologischer.

54 Zur Frage von Augustins Quellen vgl. unten Anm. 78.

einer Disziplin in eine andere durch Ciceros Alternativübersetzung *veri simile* für πιϑανόν, wodurch die Konzepte der Wahrscheinlichkeit der Rhetoriktheorie und der Wahrnehmungstheorie zumindest sprachlich austauschbar wurden[55].

Nun hat Augustin in seiner Auseinandersetzung mit den Fragen der Wahrnehmungstheorie gerade den Akademikern den Kampf angesagt (vgl. C. Ac. 1, 9, 25), den Vertretern der Schule, die sich auf Platon zurückführt. Er kämpft also mit einem Argument Platons gegen die Schule Platons. Wir wollen sehen, wohin dies führt.

Nachdem Alypius Licentius in der Rolle des Verteidigers der Neuen Akademie abgelöst hat (2, 8, 21) und die Positionen geklärt sind (§§ 22f.), wirft er – wie bereits erwähnt (s. oben S. 115) – Augustin vor, dass er mit seiner Argumentation betreffend den Begriff *veri simile* nur einen Streit um Worte entfacht habe: Er kenne doch das Konzept des *probabile* der Akademiker genau und betreibe Wortklauberei (2, 10, 24: *quid verba secteris ignoro*). Doch Augustin wehrt sich vehement gegen die Meinung, dass ein so sprachgewaltiger Mann wie Cicero unbedacht einen Begriff verwendet hätte, der dem akademischen Konzept des πιϑανόν nicht entsprechen würde (2, 11, 26); dem Begriff *veri simile* muss also eine besondere Bedeutung zukommen: Die Akademiker haben ihn nicht von ungefähr als Alternative zu *probabile* verwendet, sondern sie haben tatsächlich das *verum* gekannt, es aber geheimhalten wollen: *ne ab eis temere pollutis mentibus et quasi profanis quaedam veritatis sacra proderentur* (2, 10, 24); sie waren demnach eigentlich keine Skeptiker, sondern echte Platoniker, haben aber Platons Lehre als Geheimlehre weiterüberliefert[56]. Dieses Wissen vom Wahren ist nun ebenfalls nicht Wissen von empirischen Wahrheiten – um die es in der stoisch-akademischen Wahrnehmungstheorie eigentlich

55 Vgl. auch die Argumentation Plat. *Phaed.* 74 d–e, allerdings unabhängig von der Polemik gegen die Rhetorik (auf die Stelle weist Kirwan, a.O. [oben Anm. 44] 210, hin): ΣΩ. οὐκοῦν ὁμολογοῦμεν, ὅταν τίς τι ἰδὼν ἐννοήσῃ ὅτι βούλεται μὲν τοῦτο ὃ νῦν ἐγὼ ὁρῶ εἶναι οἷον ἄλλο τι τῶν ὄντων, ἐνδεῖ δὲ καὶ οὐ δύναται τοιοῦτον εἶναι [ἴσον] οἷον ἐκεῖνο, ἀλλ' ἔστιν φαυλότερον, ἀναγκαῖόν που τὸν τοῦτο ἐννοοῦντα τυχεῖν προειδότα ᾧ φησιν αὐτὸ προσεοικέναι μέν, ἐνδεεστέρως δὲ ἔχειν; Im Vergleich zu Augustins Vater-Sohn-Beispiel ist hier von jemandem die Rede, der die Ähnlichkeit zweier Dinge in Abrede stellt, während sie in Augustins Beispiel behauptet wird. Die These bleibt die gleiche: Wer über die Ähnlichkeit einer Sache/Person mit einer anderen urteilt, muss jene andere Sache/Person kennen.

56 Vgl. auch *C. Ac.* 3, 18, 40 und 3, 20, 43. Nach *C. Ac.* 3, 17, 38 waren es die Stoiker mit ihrem materialistischen Weltbild, vor denen die Akademiker die Erkenntnis des Wahren haben geheimhalten wollen. Zu der auch in anderen Quellen (sicher ohne stichhaltige Grundlage) vertretenen These der Geheimlehre vgl. Gigon, a.O. (oben Anm. 7) 55f.; Weische, a.O. (oben Anm. 19) 20–26; Krämer, a.O. (oben Anm. 15) 54f. mit Anm. 212; Glucker, a.O. (oben Anm. 17) 315–322; C. Levy, *Scepticisme et dogmatisme dans l'Académie: «L'Esotérisme» d'Arcésilas*, REL 56 (1978) 335–348; M. Baltes, *Academia*, Augustinus-Lexikon 1 (1986ff.) 44 Anm. 15, vermutet Porphyrios als Quelle. Wie C. Andresen, Buchbesprechung R. Holte, *Béatitude et sagesse etc.*, Gnomon 39 (1967) 264, darlegt, geht es Augustin insbesondere darum, die Kontinuität der platonischen Lehrtradition aufzuzeigen.

geht[57] –, sondern es kann durchaus im Sinne Platons mit Ideenwissen gleichgesetzt werden, wie eine Stelle am Schluss von Augustins Ausführungen in Buch 3 zeigt (3, 17, 37)[58]: Augustin beruft sich explizit auf die Vorstellung von zwei Welten[59] (*Platonem sensisse duos mundos*): Unterschieden wird zwischen dem *mundus intelligibilis*, dem das Wahre innewohne, und der empirischen Welt (*mundus sensibilis, quem manifestum est nos visu tactuque sentire*); jene Welt sei wahr, diese sei der Wahren ähnlich und ihr Abbild (*veri similis et ad illius imaginem factus*). Nur einer sich selbst erkennenden Seele[60] leuchtet von der intelligiblen Welt her die Wahrheit auf (*de illo in ea quae se cognosceret anima velut expoliri et quasi serenari veritatem*)[61]; die empirische Welt dagegen erlaubt den Toren nur Meinungen (*de hoc autem in stultorum animis non scientiam sed opinionem posse generari*)[62], es sei denn man erreiche vermittelst der *virtutes civiles*[63] etwas, das wenigstens 'dem Wahren ähnlich' (*veri simile*)' ist[64]:

57 Vgl. T. Fuhrer, *Das Kriterium der Wahrheit in Augustins Contra Academicos*, VChr 46 (1992).

58 Zu dieser Stelle vgl. bes. P. Hadot, *La présentation du platonisme par Augustin*, in: A. M. Ritter (Hrsg.), Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum, Festschrift Carl Andresen (Göttingen 1979) 272f. Vgl. auch *Epist.* 3, 3.

59 κόσμος αἰσθητός und κόσμος νοητός bei den späteren Platonikern; vgl. dazu J. Geyser, *Die erkenntnistheoretischen Anschauungen Augustins zu Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit*, in: M. Grabmann/J. Mausbauch (Hrsgg.), Aurelius Augustinus, Festschrift der Görresgesellschaft (Köln 1930) 76; J. Ritter, *Mundus Intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus* (Frankfurt am Main 1937) 27ff.; E. König, *Augustinus Philosophus* (München 1970) 41 und 141.

60 Die Selbsterkenntnis als Bedingung dafür, dass auch in der Erfahrungswelt Ideenwissen erlangt werden kann (zur Problematik dieser Vorstellung bei Platon vgl. A. Graeser, *Platons Auffassung von Wissen und Meinung in Politeia V*, Philosophisches Jahrbuch 98 [1991] 366 Anm. 5f.), wird besonders im Neuplatonismus stark hervorgehoben (vgl. H. Dörrie, *Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augustin*, in: Platonica Minora [München 1976] 469, zu Porphyrios: Erkenntnisse im Bereich des Metaphysischen «schenken sich nur dem, der in seiner Reinheit ihrer würdig ist»). Dieser Aspekt der Askese als Bedingung für die Erkenntnisfähigkeit ist zentral für Augustin (in den späteren Schriften im Kontext der Gnadenlehre; vgl. z.B. *De Civ. Dei* 10, 29): vgl. P. Courcelle, *Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard* (Paris 1974) 145ff., der die Stelle *C. Ac.* 3, 17, 37 allerdings nicht erwähnt.

61 Zu der Wendung *velut expoliri et quasi serenari veritatem* vgl. Plat. *Ep.* 7, 344 b: Demjenigen, der sich mit Wahrnehmungen, Worten und Begriffen in mühsamer geistiger Arbeit auseinandersetzt, 'leuchtet die Erkenntnis auf' (ἐξέλαμψε φρόνησις); vgl. *Tim.* 27 d–28 a; *Rep.* 508 d; Plot. *Enn.* 1, 6, 9 spricht vom φῶς ἀληθινόν. Zu Augustins neuplatonisch geprägter Illuminationstheorie vgl. R. H. Nash, *The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge* (Lexington 1969) 49ff.; für eine christliche Interpretation der Lichtmetapher vgl. J. Doignon, *Les images virgiliennes d'Apollon et le vrai soleil d'Augustin à Cassiciacum*, in: R. Chevalier (Hrsg.), Présence de Virgile, Actes du colloque des 9, 11 et 12 décembre 1976 (Paris 1978) 180f.

62 Der platonische Gegensatz ἐπιστήμη-δόξα (dazu zuletzt Graeser, *Wissen und Meinung*, a.O. [oben Anm. 60] 365–388, bes. 385f.; Gloy, a.O. [oben Anm. 12] 12). Vgl. Aug. *C. Ac.* 3, 11, 26; *De Ver. Rel.* 3, 3 (dazu Hadot, a.O. [Anm. 58] 273).

63 Die ἀρεταὶ πολιτικαί, welche bei den Neuplatonikern die unterste Stufe der menschlichen Tugenden ausmachen (vgl. Plat. *Phaed.* 69 b und 82 a; Plot. *Enn.* 1, 2, 1 und 1, 2, 3; Porph.

Auch diese 'bürgerlichen' Tugenden sind nur Abbilder von den wahren Tugenden, und entsprechend ist auch das, was der Mensch 'tut' (*quidquid ageretur in hoc mundo*), dem Wahren ähnlich.

In diesen Ausführungen von 3, 17, 37 erhält Augustins *veri simile* nun eindeutig eine ontologische Dimension: Impliziert ist ein Bezug zur ontologischen Wahrheit, zur Ideenwelt, und Augustin nennt denn auch Platon als Autorität für diese Vorstellung. Gerade an den genannten Stellen im 'Phaidros' hat Platons εἰκός allerdings insofern eine andere Bedeutung als Augustins *veri simile*, als die bei Platon angesprochene 'Ähnlichkeit mit der Wahrheit' nicht verbindlich ist, das εἰκός die ἀλήθεια also nicht abbildet; den Bezug zur Wahrheit hat allein der ideale Redner[65]. Nun liegt jedoch den Ausführungen in 3, 17, 37 unverkennbar ein anderer platonischer Dialog zugrunde, nämlich der unter den christlichen Mittel- und Neuplatonikern äusserst einflussreiche 'Timaios' (vgl. dazu unten Anm. 78). Augustins Aussagen über die zwei Welten entsprechen den Vorstellungen, die Timaios im ersten Teil des Dialogs darlegt (27 e–47 e): Der empirische Kosmos ist das Abbild des Ideenkosmos (vgl. Augustins Formulierung: der *mundus sensibilis* ist *ad illius imaginem factus*)[66]. Die zwei Welten erhalten zwar keine den lateinischen Begriffen *verum* bzw. *veri simile* entsprechenden Attribute, doch der Begriff εἰκός wird der Sinnenwelt auf einer anderen Ebene zugewiesen: In einer Art 'Methoden-Reflexion' unter-

Sent. 32); dazu U. R. Pérez Paoli, *Der plotinische Begriff von ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ und die augustinische Bestimmung Gottes als Subiectum* (Würzburg 1990) 102; P. Hadot, a.O. (oben Anm. 58) 273 mit Anm. 7. Zu den vier Stufen der Tugenden bei Porphyrios vgl. I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius* (Paris 1978) 153–158.

64 Vielleicht liegt hier bereits die Vorstellung von verschiedenen Graden der *similitudo* zugrunde, wie sie Augustin in seinen späteren Schriften bei der Diskussion der Gottesähnlichkeit des Menschen vertreten hat: *similitudo* bzw. *dissimilitudo* bezeichnen die Annäherung bzw. Entfremdung von Gott (dazu A. Schindler, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre* [Tübingen 1965] 66). An späterer Stelle im Dialog macht Augustin deutlich, dass er den *mundus intelligibilis* mit dem Reich Gottes identifiziert, zu dem allein die neuplatonisch-christliche Philosophie führt (3, 19, 42): *sed tamen eliquata est ... una verissimae philosophiae disciplinae. non enim est ista huius mundi philosophia, quam sacra nostra meritissime detestantur, sed alterius intelligibilis.* Vgl. *De Ord.* 1, 11, 32, wo Augustin dieses Reich als *alius mundus* bezeichnet (*C. Ac.* 1, 1, 2 spricht er von einer *altera vita*). Für die Nähe der Zwei-Welten-Theorie zu christlichen Vorstellungen vgl. Pérez Paoli, a.O. (oben Anm. 63) 102f.; R. Holte, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne* (Paris 1962) 146f. (insbes. zu *huius mundi philosophia* als Anspielung auf Paulus, *Col.* 2, 8 und *1 Cor.* 1, 18ff.); König, a.O. (oben Anm. 59) 50, zu *Ioh.* 18, 36 (vgl. O'Daly, a.O. [oben Anm. 13] 192).

65 Die Bedeutung von εἰκός entspricht also dem Normalverständnis ('wahrscheinlich, plausibel'). Vgl. aber die Ausführungen von Turrini, dargelegt unten in Anm. 71.

66 Vgl. *De Lib. Arb.* 3, 9, 28, 100: Gott hat die sinnliche Welt als Nachbildung der göttlichen Ideen geschaffen, als *imago superiorum.* Auch *Sol.* 2, 18, 32: *utrum corpus non sit vere verum, id est non in eo sit veritas, sed quasi quaedam imago veritatis*; *De Div. Quaest.* 46, 2 (*de ideis*). Dazu W. Holzapfel, *Mundus sensibilis. Die Analyse der menschlichen Sensualität nach dem heiligen Augustinus* (Diss. Freiburg i.Br. 1968) 88f.

scheidet Platon zwischen zwei λόγοι: Aussagen über den Ideenkosmos (das Vorbild, τὸ παράδειγμα) müssen 'unwiderlegbar' sein (ἀνέλεγκτοι und ἀνίκητοι); wenn wir dagegen über das Abbild (ἡ εἰκών) sprechen, müssen diese Äusserungen dem Gegenstand entsprechend λόγοι (oder auch μῦθοι)[67] εἰκότες sein (Tim. 29 b–c). Die Deutung von Timaios' εἰκὼς λόγος, seiner Darstellung der Kosmologie, die er im folgenden gibt, ist in der Forschung umstritten[68], und entsprechend wird auch der Begriff εἰκώς verschieden verstanden und übersetzt: Entweder in der Bedeutung von 'wahrscheinlich'[69] (im Sinn von 'unbestimmt')[70]; oder man deutet – mit Betonung der Wortverwandtschaft εἰκώς-εἰκών[71] – den Begriff εἰκώς als 'gleichnishaft', '(ab)bildhaft'[72].

Die zweite Interpretation scheint jedenfalls Augustins Verständnis zugrunde zu liegen, der entsprechend der Vorstellung vom Sinnenkosmos als Abbild der 'wahren' Welt jenem selbst das Attribut 'wahr-scheinlich' gibt[73]: Da das Urbild 'wahr' ist, ist das Abbild konsequenterweise 'dem Wahren (d.h.

67 Zur Frage der Austauschbarkeit der Begriffe εἰκὼς μῦθος und εἰκὼς λόγος vgl. Gloy, a.O. (oben Anm. 12) 41–43.

68 Zu der Kontroverse «whether the creation myth in Plato's *Timaeus* is to be taken literally or not» (so formuliert die Frage L. Tarán, *The Creation Myth in Plato's Timaeus*, in: J. P. Anton/G. L. Kustas [Hrsgg.], Essays in Ancient Greek Philosophy [Albany 1971] 372) vgl. zusammenfassend Gloy, a.O. (oben Anm. 12) 9f.

69 'Likely'; so z.B. bei F. M. Cornford, *Plato's Cosmology* (London 1937) 31; Tarán, a.O. (oben Anm. 68) 400f. Anm. 104; G. Vlastos, *The Disorderly Motion in the Timaeus*, in: R. E. Allen, Studies in Plato's Metaphysics[3] (London 1986) 382.

70 Entsprechend dem variablen Sein (dem Werden), das sie beschreiben und als Gegensatz zu ἀνέλεγκτος und ἀνίκητος, den Attributen der λόγοι über den Ideenkosmos (das konstante Sein). Vgl. Graeser, *Wissen und Meinung*, a.O. (oben Anm. 60) 386: «Das heisst so viel, wie dass Sätze über die sich wandelnden Dinge in der raum-zeitlichen Welt ihren Wahrheitswert ändern können, während Sätze über unwandelbare Dinge entsprechend ewig wahr bleiben».

71 Dazu bes. G. Turrini, *Contributo all'analisi del termine «eikos»*, Acme 32 (1979) 299–323, bes. 302. Turrini interpretiert den Begriff εἰκός durchwegs als direkte Verbindung (als Ab-bild) der Wahrheit, als «strumento indagativo di una realtà ignota» (S. 320).

72 Vgl. E. Howald, *ΕΙΚΩΣ ΛΟΓΟΣ*, Hermes 57 (1922) 63–79. B. Witte, *Der εἰκὼς λόγος in Platos Timaios*, AGPh 46 (1964) 1–16; Turrini, a.O. (oben Anm. 71) 299–323; vgl. das Verständnis des engl. 'likely' als 'like the truth' bei Belfiore, a.O. (oben Anm. 51) 52f. Gloy, a.O. (oben Anm. 12) 13f. und 39f., wendet sich ausdrücklich gegen die Interpretation von εἰκώς als 'wahrscheinlich' im Sinne von 'unsicher'. Ähnlich zu verstehen ist wohl auch die Bemerkung von M. L. Gill, *Matter and Flux in Plato's Timaeus*, Phronesis 32 (1987) 53: «Plato's theory makes room not just for false but also for true statements about the physical world. But if so, then we ought to reconsider the force of Plato's repeated claims in the *Timaeus* that he is telling a merely likely story»; Gill stützt sich u.a. auf *Tim.* 52 a, wo Plato von der wahrnehmbaren Wesensart sagt, sie sei der ersten (der Idee) 'ähnlich' (ὅμοιον; in diesem Sinn interpretiert Gill τὸ τοιοῦτον an der umstrittenen Stelle 49 c 7–50 a 4). Eine Zwischenstellung nimmt P. Hadot ein, der den εἰκὼς μῦθος folgendermassen charakterisiert (*Physique et poésie dans le Timée de Platon*, RThPh 115 [1983] 119): «un récit qui sera la reproduction (*mimesis*), dans le language, des événements en question, mais un récit qui ne pourra être que vraisemblable».

73 Zu *C. Ac.* 3, 17, 37 als *Timaios*-Interpretation vgl. P. Hadot, a.O. (oben Anm. 58) 272 (Verweis auf *Tim.* 30 d–31 a): Krämer, a.O. (oben Anm. 15) 55 Anm. 212, spricht von einer «charakteristischen Umdeutung des *veri simile* = πιθανόν auf das εἰκός/εἰκών des 'Timaios'».

dem Urbild, dem Seienden) ähnlich'[74]. Entsprechend der etymologischen Interpretation des Begriffs εἰκώς wird dem Ausdruck *veri simile* die prägnante Bedeutung gegeben[75]: Das *veri simile* ist so ein Begriff zur Bezeichnung des Abbilds im Gegensatz zum Urbild oder Vorbild (dem *verum*), es bildet die (ontologische) Wahrheit ab[76].

Inwieweit Augustin selbst für diese Übertragung des Attributs εἰκώς bzw. *veri similis* vom λόγος auf den empirischen Kosmos, die Tugenden und die Handlungen im empirischen Kosmos (*quidquid ageretur in hoc mundo*) verantwortlich ist, lässt sich nicht feststellen. Die Vermittlung des Gedankens durch eine neuplatonische Quelle kann nicht ausgeschlossen werden.

Augustins Argumentation widerspricht natürlich so dem Konzept des πιϑανόν der akademischen Wahrnehmungstheorie, und vielleicht wird damit seine Diskussion in Buch 2 für die Fragen der stoisch-akademischen Wahrnehmungstheorie tatsächlich irrelevant[77], für das angestrebte Ziel des Dialogs (den Beweis der Erkennbarkeit der Wahrheit und die Darlegung des akademischen Kryptoplatonismus) erweist sich das Argument jedoch als sehr geschickt gewählt. Augustin macht sich (a) Ciceros Alternativübersetzung für πιϑανόν zunutze und (b) die sich daraus ergebende Austauschbarkeit von Argumenten der Wahrnehmungstheorie und der Rhetoriktheorie; er geht wie Ciceros Lucullus von der prägnanten Bedeutung des Wortes *veri simile* aus und führt seine

74 Cicero verwendet in seiner *Timaios*-Übersetzung an der erwähnten Stelle den Begriff *veri similitudo* (*Tim.* 29 c): *bene agi putat, si similitudinem veri consequatur.* Es handelt sich um die einzige Stelle, wo eine Übersetzung von εἰκὼς λόγος erhalten ist. Calcidius übersetzt in 48 d λόγοι εἰκότες mit *verisimiles assertiones.* Sonst verwendet er andere Wörter; vgl. den Index bei Waszink s.v. εἰκώς. Bei beiden Autoren ist allerdings nicht klar, ob die Begriffe *veri similitudo* bzw. *veri similis* im Sinn von 'Plausibilität' bzw. 'plausibel' oder wie bei Augustin in der prägnanten Bedeutung verstanden werden sollen.

75 Für eine Interpretation des Begriffs εἰκώς im *Timaios* im Sinne Augustins vgl. Gloy, a.O. (oben Anm. 12) 35 (ohne Bezugnahme auf Augustin): «Es versteht sich, dass keine dieser späteren Ausdeutungen und Präzisierungen des Wahrheitsbegriffs, mit denen wir heute operieren, für den *Timaios* in Betracht kommt und dass von den beiden lateinischen Übersetzungen von εἰκώς, nämlich probabilis und verisimilis, nur die letztere Verwendung findet. Wie bereits aus der Etymologie von verus und verisimilis hervorgeht, haben beide gleichen Ursprung in der Wahrheit, nur dass der letzte Begriff das der Wahrheit Ähnliche, Gleichscheinende bezeichnet – nicht diese selbst –, das sich in der Erscheinung, gegebenenfalls auch im Schein dokumentiert. Mit verisimilis ist das In-Erscheinung-Treten, die Manifestation der Wahrheit gemeint.»

76 In 3, 18, 40 versucht Augustin sogar den Begriff *probabile* in einen Zusammenhang mit Platons Zwei-Welten-Lehre zu bringen: Karneades habe, inspiriert *ab ipsis Platonis fontibus*, das Handlungskriterium *veri simile* genannt, aber auch *probabile*, denn: *probat enim bene imaginem, quisquis eius intuetur exemplum* – ein erneuter deutlicher Bezug auf εἰκών und παράδειγμα des platonischen *Timaios.* Dazu vgl. Graeser, *Interpretationen*, a.O. (oben Anm. 11) 259. Spuren von Augustins Rezeption der oben zitierten *Timaios*-Stelle finden sich noch in *De Trin.* 4, 18, 24 und *De Cons. Evang.* 1, 35, 53, wo der Satz ὅτιπερ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήϑεια wiedergegeben wird als *quantum ad id quod ortum est aeternitas valet, tantum ad fidem veritas*; dazu vgl. P.-T. Camelot, REAug 2 (1956) 167f.

77 Vgl. O'Meara, a.O. (oben Anm. 40) 18; Kirwan, a.O. (oben Anm. 43) 211.

Argumentation in einer Weise fort, die an Platons Darlegungen zum Verhältnis von ἀληθές und ὁμοιότης τοῦ ἀληθοῦς im 'Phaidros' erinnert; das Ganze gipfelt schliesslich in den Ausführungen zur Zwei-Welten-Theorie des 'Timaios'. Er benutzt somit einerseits ein Argument, das Platon gegen die Sophistik und den Missbrauch der Rhetorik verwendet hat, und andererseits die Vorstellung von Urbild und Abbild des platonischen 'Timaios': im Kampf gegen die akademisch-skeptische Wahrnehmungstheorie und als Grundlage für sein Plädoyer für die Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis[78].

IV.
Einige Bemerkungen zur Quellenfrage

Nun darf jedoch nicht vergessen werden, dass als Hauptquelle der Thematik von Augustins 'Contra Academicos' und auch als Hauptquelle für dessen Uminterpretation des Begriffs *veri simile* nicht platonische Schriften, sondern Ciceros 'Academici Libri' zugrunde liegen[79]. Möglicherweise kann also aus den oben gegebenen Darlegungen zu Augustins Rezeption des Konzepts des *veri simile* auch etwas für die anfangs zitierte Cicero-Stelle aus den 'Academici Priores' gewonnen werden. Denn die Argumentation des Lucullus geht wohl auf Antiochos von Askalon zurück (Ciceros Hauptquelle für die Lucullus-Rede)[80], d.h. sie stützt sich ursprünglich auf griechische Begriffe und ist nicht allein auf Ciceros Gleichsetzung des *probabile* mit *veri simile* zurückzuführen. Aufgrund dieser Voraussetzungen seien hier zwei Hypothesen formuliert:

78 Durch welchen Neuplatoniker (in lateinischer Übersetzung) Augustin die platonischen Gedanken und Argumentationen vermittelt wurden, soll hier nicht im Einzelnen diskutiert werden. Zu seinen Kenntnissen über den *Phaidros* vgl. G. O'Daly, *Anima, animus*, Augustinus-Lexikon 1 (Basel 1986ff.) 317. Die Zwei-Welten-Lehre Platons kennt er vielleicht aus Ciceros *Timaios*-Übersetzung (*Tim.* 8; vgl. P. Courcelle, *Les lettres grecques en occident* [Paris 1948] 165f.), aus Apuleius *De Plat.* 1, 6, 193f. (darauf weist Hadot, a.O. [oben Anm. 58] 275 mit Anm. 18, hin; vgl. dagegen O'Daly, a.O. 318), aus philosophischen Handbüchern (vgl. C. Andresen, *Gedanken zum philosophischen Bildungshorizont Augustins vor und in Cassiciacum*, Augustinus 13 [1968] 93f.) oder aus Ambrosius (*Exp. Ev. Luc.* 1, 5; *De Isaac* 4, 11); noch nicht aus dem *Timaios*-Kommentar des Calcidius, aber vielleicht durch mündlichen Kontakt mit diesem (so vermutet Andresen, a.O. 94). Zu Augustins Lektüre der Neuplatoniker vgl. zuletzt G. Madec, *Le Néoplatonisme dans la conversion d'Augustin*, in: C. Mayer/K. H. Chelius, Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung, vom 12. bis 16. April in Giessen (Würzburg 1989) 9–25; P. F. Beatrice, *Quosdam Platonicorum Libros. The Platonic Readings of Augustine in Milan*, VChr 43 (1989) 248–281.

79 Vgl. oben Anm. 35.

80 Augustin nennt in *C. Ac.* 2, 6, 15 Antiochos als Autor des Vorwurfs betreffend den Begriff *veri simile*, wohl entsprechend Ciceros Quellenangabe für die Rede des Lucullus gegen die Neue Akademie (vgl. *Ac. Pr.* 2, 10–12 und 49 bzw. *Ac. Post.* 1, 14). Davon geht auch Glucker, a.O. (oben Anm. 17) 391ff. aus; vorsichtiger ist Barnes, a.O. (oben Anm. 2) 66ff. Die Textstelle Cic. *Ac. Pr.* 2, 32f. ist weder in der Fragmentsammlung von G. Luck, *Der Akademiker Antiochos* (Bern 1953) noch von H. J. Mette, Lustrum 28 (1986) aufgeführt, wohl aber Aug. *C. Ac.* 2, 6, 15 (Frg. 60 Luck bzw. 8a Mette).

1. Möglicherweise ist an der in Abschnitt I besprochenen Stelle in Ciceros 'Lucullus' die Spur einer Kritik des Antiochos fassbar: der Kritik an einer von seinem Gegner Philon besonders eng geknüpften und systematisierten Verbindung des rhetorischen Verfahrens der Antilogistik mit dem wahrnehmungstheoretischen Konzept des πιϑανόν. Daraus ergibt sich zumindest die Hypothese, dass bereits der erklärte Platoniker Antiochos Platons Argumentation gegen die Rhetorik und dessen Überlegungen zum Begriff εἰκός aus dem 'Phaidros' auf die Wahrnehmungstheorie übertragen hat[81].

2. Vielleicht ist Cicero auf Antiochos' Kritik in den 'Academici Posteriores' oder an anderer Stelle ausführlicher eingegangen; Augustin stand also für seine Argumentation möglicherweise mehr Quellenmaterial zur Verfügung, als uns überliefert ist. Denkbar wäre allerdings auch, dass Augustin eine von Cicero abhängige, platonisierende Zwischenquelle benutzt oder gar einen von Cicero unabhängigen Platoniker mit der Stelle im 'Lucullus' kombiniert hat.

Allerdings ist kaum anzunehmen, dass Augustin in den §§ 12ff. von 'Contra Academicos' Buch 2 ausschliesslich Vorgegebenes reproduziert; denn auch wenn seine frühen Dialoge in bezug auf Aufbau und Sprache stark ciceronisch und somit 'klassizistisch' wirken, so wird doch in ihnen eine Eigenart Augustins deutlich: die Fähigkeit, Bekanntes aufzugreifen und für die eigene Argumentation umzuformen[82].

81 Im Sinne der von Cicero bezeugten Annäherung des Antiochos an die Alte Akademie (Cic. *Ac. Pr.* 2, 70f.; *Ac. Post.* 1, 43; *Brut.* 315; vgl. Aug. *C. Ac.* 3, 18, 41). Wie W. Görler, *Antiochos von Askalon über die 'Alten' und über die Stoa*, in: P. Steinmetz (Hrsg.), Beiträge zur hellenistischen Literatur und ihrer Rezeption in Rom (Stuttgart 1990) 123–139 (mit weiterführender Literatur in Anm. 5), ausführt, beschränkt sich Antiochos' Platonismus jedoch auf platonische Zitate und Reminiszenzen.

82 Ein anderes Beispiel für Augustins Umformung einer aus ciceronischer Quelle stammenden philosophischen Argumentation ist in meinem in Anm. 57 erwähnten Aufsatz behandelt.