

Die Erneuerung der Philosophie in der Zeit Ciceros

Autor(en): **Gigon, Olof**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Entretiens sur l'Antiquité classique**

Band (Jahr): **3 (1957)**

PDF erstellt am: **22.05.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-660600>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

II

OLOF GIGON

Die Erneuerung der Philosophie
in der Zeit Ciceros

DIE ERNEUERUNG DER PHILOSOPHIE IN DER ZEIT CICEROS

VERÄNDERUNGEN des geschichtlichen Geistes sind, so scheint es, am deutlichsten wahrzunehmen, wenn sich der Betrachter in weitem Abstand hält. So ist es aus der Überschau evident, dass sich der abendländische Geist zwischen den Jahren 1300 und 1450 oder zwischen den Jahren 1700 und 1850 von Grund auf gewandelt hat. Tritt man aber näher, so verschwimmen die Grenzen, und hat man die einzelnen Texte zu interpretieren, so wird es öfters überraschend schwierig anzugeben, worin nun eigentlich konkret das Alte und worin das Neue besteht, die sich aus der Ferne doch so klar von einander abzuheben schienen.

Verwandtes gilt – in geringerem Umfange – von der Epochen-grenze, die wir das Zeitalter Ciceros nennen können. Sagen wir es grob und uns allein auf die Philosophie beschränkend: Was die Stoiker angeht, so besteht kein Zweifel, dass die Haltung eines Mark Aurel sich von derjenigen eines Chrysipp aufs stärkste unterscheidet, und blicken wir auf die Akademie Platons, so besteht zwischen einem Karneades und einem Maximus von Tyros ein nur mühsam zu überbrückender Gegensatz. Das Problem ist nicht damit zu erledigen, dass Chrysipp und Karneades Scholarchen waren, während wir es auf der andern Seite mit einem unter seiner Last sich mühenden Kaiser und einem philosophischen Conférencier zu tun haben. Der Gegensatz betrifft Wesentliches. Für Chrysipp und Karneades handelt es sich darum, die Doktrin, zu der sie sich bekennen, so sorgfältig als möglich zu formulieren, ihr ein Maximum von Kohärenz und Differenziertheit zu verleihen und sie gegen jeden nur möglichen Einwand zu sichern; wobei das letzte natürlich nicht ohne ausgedehnte Polemik zu machen ist. Dreihundert Jahre später ist das Bild

ein anderes. Definitionen, Distinktionen und Polemiken treten zurück hinter dem Verlangen, in der Philosophie einen Halt zu finden, der die Seele beruhigt, einen Weg, der sie über das Alltägliche hinaus zu den ewigen Dingen führt. Bei einem Seneca wie bei dem Verfasser der Schrift von der Welt stossen wir auf ein Pathos, das dem von Chrysipp beherrschten Jahrhundert (soweit wir es kennen) fremd ist.

Suchen wir die Stelle auf, an der sich die beiden Welten am nächsten zu berühren scheinen, so gelangen wir zu den philosophischen Schriften Ciceros. Doch gerade da wird es schwierig, Klarheit darüber zu gewinnen, wo und inwiefern etwas Neues anfängt.

Im Folgenden soll versucht werden, einige Linien zu ziehen, die vielleicht der Klärung dienen können. Dabei gehen wir mit Absicht von zwei verschiedenen Gesichtspunkten aus. Vorangestellt sei ein Problem, das ich ein Strukturproblem nennen möchte; das Problem nämlich, wie sich die auf Cicero zulaufende Philosophie zu ihrer eigenen Geschichte verhalten hat. Folgen soll ein Interpretationsproblem: Der locus classicus, an dem sich in den letzten drei Generationen der Forschung immer wieder die Frage erhoben hat, in welchem Sinne bei Cicero philosophisch Neues zu erkennen sei, ist das erste Buch der Tusculanen. Eine kurze Interpretation dieses Textes ist im Zusammenhang unserer Frage unerlässlich. Es ergibt sich dabei von selbst, dass wir über Cicero hinaus auf diejenigen drei Griechen geführt werden, die, wenn nicht alleinherrschend, so doch weithin massgebend hinter seinem philosophischen Oeuvre stehen: Panaitios, Poseidonios und Antiochos. Die wissenschaftliche Arbeit an den Lehren dieser drei ist in den letzten Jahrzehnten überaus intensiv gewesen; doch Abschliessendes haben weder die Genialität Reinhardts noch die vielen wohlmeinenden Versuche über Panaitios und Antiochos erreicht, – am dauerhaftesten werden sich fraglos Theilers Untersuchungen über die Vorbereitung des Neuplatonismus bewähren. Jedenfalls

aber bleibt noch überaus viel zu tun, ehe wir über jene drei Philosophen (und damit auch über den Philosophen Cicero) einigermaßen Bescheid wissen. Mehr als eine vorläufige Skizze einer möglichen Fragestellung kann auch das Folgende nicht sein.

Wie hat sich die griechische Philosophie zu ihrer eigenen Geschichte gestellt? Ohne Übertreibung kann man sagen, dass dies Problem in seinem vollen Sinne zum ersten Mal bei Aristoteles erscheint. Die Philosophie als geschichtliche Grösse mit bestimmtem Ausgangspunkt und bestimmten Entwicklungsformen gibt es erst von ihm an. Vorstufen lassen sich da und dort erkennen, doch nur in Spuren; der Sache nach am bedeutendsten sind zwei merkwürdig kurze Bemerkungen Xenophons. In Mem. I, I, 13 wird angedeutet, dass an der Naturphilosophie nichts sei, sähe man auch daran, dass die Philosophen unter einander nicht einig zu werden vermöchten; eine Äusserung, die voraussetzt, dass schon ein Überblick über eine Reihe geschichtlich gegebener Doxai vorhanden ist. Wir werden vom Argument des Dissensus, das die Gegner der dogmatischen Philosophie später immer wieder aufgenommen haben (und das sicher nicht einem persönlichen Einfall Xenophons seinen Ursprung verdankt), noch zu reden haben. In Mem. I, 4, 16 wird nicht minder knapp der weitreichende Gedanke berührt, dass die Gottesverehrung sich auf den Consensus temporum, gentium et optimorum berufen könne. Damit ist eine geschichtliche Realität im weitesten Sinne für eine philosophische Lehre in Anspruch genommen.

Bei Aristoteles haben wir von eben diesem Moment auszugehen. Denn sein Begriff der Philosophiegeschichte gründet in einem umfassenden Rekurs auf die Geschichte der Menschheit überhaupt. In der Vorsokratik wie in der Sokratik herrscht (mit seltenen Ausnahmen, die wir übergehen können) das Pathos dessen, der als Einziger weiss, während alle Andern irrende Toren sind. In diesem Pathos leben

Parmenides und Empedokles, lebt aber auch der Sokrates der platonischen Apologie. Bei Aristoteles ist es grundsätzlich anders. Nach seiner Überzeugung ist der Mensch auf die Wahrheit hin angelegt; das, was die Menschheit seit jeher geglaubt hat, kann nicht völlig falsch sein. Es ist sicher unvollkommen und ungeklärt. Doch gerade dies ist die Aufgabe der Philosophie: nicht ihr Wissen dem Meinen der Leute entgegenzustellen, sondern aus der unbestimmten Ahnung der Menschheit eine bestimmte und begründete Einsicht herauszuarbeiten. Der Begriff des *σαφῶς λέγειν* (um es terminologisch zu sagen) hat bei Aristoteles eine Bedeutung, die weit über das bloss Stilistische hinausreicht; es genüge hier, auf E.E. 1216b26-35 zu verweisen oder auf Festugières Entdeckung, dass Aristoteles das Wort *σοφία* etymologisch von *σαφεία* hat ableiten wollen.

Wir halten uns nicht dabei auf, welche Rolle in diesem Zusammenhang der Hinweis auf uralte Sprichwörter, Kultsitten, Etymologien, Dichterzitate und geschichtliche Exempla verschiedener Art spielen konnten und in den Exoterika des Aristoteles allem Anscheine nach auch gespielt haben. Wesentlich ist, wie auf diesem Hintergrunde der Aufbau der Philosophiegeschichte sich vollzieht. Aristoteles hat die Philosophie organisiert, indem er den Bereich der reinen Theoria (zielend auf die «Physik» im weitesten Sinn) von der auf die ethische Praxis gerichteten Erkenntnis schied. Innerhalb des ersten Bereichs hebt sich die Physik im engsten Sinne, die Erforschung des Seins, soweit es in Bewegung ist, heraus. Hier konstatiert Aristoteles eine umfangreiche Tradition, die ihm so wichtig ist, dass er sich alle Mühe gegeben hat, sie zu sammeln und zu ordnen. Und in der Tat: Die Lehren der Früheren von Thales an erweisen sich als äusserst willkommen, wenn nicht gar als unentbehrlich zur Kontrolle und Bestätigung der eigenen Theorien. Konkret bedeutet dies: (1) Die Lehren der Früheren können in beträchtlichem Umfang eine Garantie dafür bieten, dass die eigene Forschung

sachgemäss vorgeht. Denn die Fragen, die ein Gegenstand (Zahl und Wesen der Elemente, Gestalt der Erde und der Gestirne usw.) zu stellen hat, sind in der Tradition meist schon vermerkt worden, und die Antworten, die man selbst als die richtigen gibt, sind vielfach bloss Korrekturen älterer Antworten. (2) Dies gilt umso eher, als die Geschichte der älteren Philosophie nach der Überzeugung des Aristoteles unzweifelhaft eine bestimmte Richtung besitzt. Sie hat die naturgegebene Tendenz, sich zur Wahrheit hinzubewegen, und die Wahrheit ist eben jene Lehre, die Aristoteles und der Peripatos zu vollenden im Begriffe sind. Was die früheren Philosophen nur geahnt haben, vermag Aristoteles klar auszusprechen; was bei diesem und jenem als Teilwahrheit aufgetaucht war, findet sich in der Philosophie des Peripatos zu einem Ganzen zusammengeschlossen. Aristoteles hat seine Lehre bewusst als Vollendung und Synthese der gesamten philosophischen Tradition aufgefasst. Er hat damit gleichzeitig der Tradition als solcher einen philosophischen Sinn und seiner eigenen Lehre einen geschichtlichen Rückhalt am consensus philosophorum zu geben versucht.

Welche Konsequenzen dies für die Berichte des Aristoteles über die Vorsokratiker hat, ist bekannt. Ich gehe darauf nicht weiter ein. Wichtiger ist hier Folgendes: Erstens ergibt sich aus der von Aristoteles inaugurierten Anschauungsweise, dass die historisch gegebenen Lehren aufs stärkste vereinfacht, zusammengerückt und schliesslich nur mehr als Varianten einiger weniger von der Natur der Dinge selbst angeregter Grundgedanken interpretiert werden. Das Ende ist der Nachweis eines allen Philosophien gemeinsamen Substrats von Fragen und Antworten; dieses kann dann sozusagen als philosophischer Katechismus auch dem Laien dargeboten werden. Zweitens ist es natürlich möglich, zeitlich über die vom Peripatos gesteckten Grenzen hinauszugehen. Den Beginn hatte Aristoteles (von den vorphilosophischen Präliminarien abgesehen) mit Thales einsetzen lassen und diese

geschichtlich späte Entstehung der Philosophie damit begründet, dass die höchste Tätigkeit des Menschen sich erst dann entfalten konnte, als für alle Bedürfnisse des Lebens gesorgt war, was ja die *conditio sine qua non* auch des Philosophierens bildet. Wird indessen die Philosophie als diejenige Weisheit verstanden, ohne die ein menschliches Leben gar nicht zustande kommt, so muss sie im Grunde so alt sein wie das Menschengeschlecht selbst. Man bemüht sich also, weit über Thales hinaus Verlängerungen bis in die mythische Urzeit zu suchen. So hat etwa Poseidonios für Asien den Phoiniker Mochos, für Afrika den Libyer Atlas und für Europa den Thraker Zamois als Urphilosophen ausfindig gemacht (Diog. Laert. I, I mit Sextus adv. Phys. I, 363). In der andern Richtung kann man die Philosophie fortschreiten lassen von dem Augenblick an, da die peripatetische Lehre nicht mehr, wie Aristoteles gehofft hatte (Cic. T.D. 3,69 aus einem nicht sicher identifizierbaren Exoterikon), sich als ἀκμή allen Philosophierens überhaupt zu behaupten vermag. Doch das hat mannigfache Konsequenzen, die zu berühren wir noch etwas verschieben.

Es ist an dieser Stelle nicht unnütz, das Dargelegte an einigen Beispielen kurz zu illustrieren.

Als erstes ist selbstverständlich Metaph. A 3-6 zu nennen. Der Text hat zwar durch Einschübe verschiedener Art ziemlich schwer gelitten (das soll an anderer Stelle gezeigt werden), ist aber in seinen Grundlinien völlig klar. Aristoteles hat die Theorie aufgestellt, dass es vier Typen von αἰτίαι, nicht mehr und nicht weniger, gebe. Zur Bestätigung weist er nach, dass die ältere Philosophie in der Tat, geleitet von der Realität selbst (984a18, 984b10) allmählich schon eine αἰτία nach der andern entdeckt habe. Das Ziel, auf das die früheren Generationen zustrebten, ist nichts anderes als jene volle Wahrheit, die Aristoteles erreicht hat. Sie umfasst Alles, was am bisher Gesagten richtig war, und setzt es ins rechte Licht. Ein etwas anders geartetes Schema liegt in

Phys. 184b15-25 vor. Es geht vom Begriff der ἀρχή aus und gibt zunächst eine Diärese der grundsätzlich möglichen Antworten auf die Frage, was die ἀρχή sei. Man kann (A) eine einzige ἀρχή annehmen und diese kann entweder bewegt oder unbewegt sein; ist sie bewegt, so kann sie eines der vier Elemente sein. Nimmt man vielmehr (B) eine Mehrzahl von ἀρχαί an, so kann diese Mehrzahl entweder begrenzt oder unbegrenzt sein. Im Falle der Begrenztheit mag man zwei, drei, vier oder eine andere begrenzte Zahl annehmen. Im Falle der Unbegrenztheit endlich können die ἀρχαί entweder der Qualität nach homogen und nur der geometrischen Form nach unbegrenzt verschieden sein; oder sie können (auch) der Qualität nach verschieden sein. In diesem Schema werden nun die einzelnen Posten mit den geschichtlichen Namen besetzt, obwohl es immer Fälle geben kann, dass eine These sich grundsätzlich als möglich erweist, de facto aber noch keinen Vertreter gefunden hat.

Die Methode ist hier nicht ganz dieselbe wie im A der Metaphysik. Dort lag der geschichtlichen Interpretation von vornherein die Lehre des Aristoteles als die abschliessende Wahrheit zugrunde. Die Physik-Stelle geht dagegen von einer zunächst autarken Begriffsdiärese aus. Doch liesse sich zeigen, dass auch sie auf den aristotelischen Begriff der ἀρχή hingeordnet ist als auf denjenigen, in dem alle Posten der Diärese angemessen zur Geltung kommen.

Nicht gerade zum Vorteil des Textverständnisses sind beide Methoden kombiniert in De anima A 2-5 (vgl. H. Langerbeck, *Gnomon* 1935, 421 ff.). Ein erstes Schema nennt auf die Frage, wie man die Seele auffassen solle, drei Antworten und deren geschichtlich nachweisbare Vertreter: Man kann die Seele entweder als das Bewegende oder als das Wahrnehmende am Menschen bezeichnen oder als Beides mit einander (403b25-404b30). Es ist die dritte Möglichkeit dieses Schemas, die dem Aristoteles selbst in einem der ältesten Entwürfe seiner Psychologie als Gerüst gedient hat; das zeigen 427

a17 ff und 432 a 15 ff. Ein zweites Schema setzt voraus, dass die Seele ihrem Wesen nach dem Wesen der ἀρχή zu entsprechen habe. Es kann also grundsätzlich ebenso viele Bestimmungen der Seele wie Bestimmungen der ἀρχή geben. Dieses Schema liegt, allerdings in ziemlich zerstörter Gestalt, in 404b30-405b10 vor. Ein drittes, noch ärger verwirrtes Schema scheint endlich eine Synthese der beiden ersten unternehmen zu wollen (405b11-30). Dabei halten wir uns nicht weiter auf.

Denn nun erhebt sich die für uns, die wir letztlich Ciceros *Philosophica* im Auge haben, besonders dringende Frage, wie sich dieser Rückgriff auf die Philosophiegeschichte in der andern Hälfte der Philosophie, in der Ethik ausgewirkt hat. Nach dem ersten Eindruck scheint es in den ethischen Pragmatien des Aristoteles kaum etwas zu geben, was sich mit den zahllosen geschichtlichen Hinweisen in den *Physika* vergleichen liesse. Doch dieser Eindruck ist nur teilweise richtig. Vor allem wo es sich um die spekulative Grundlegung der Ethik handelt, ist die problemgeschichtliche Basis genau so sorgfältig konstruiert wie in der Physik. Einige Beispiele seien genannt. Als Unterschied zu den vorausgegangenen Fällen wird sich nur erweisen, dass zumeist die Eigennamen weggelassen sind (was mit der literarisch anspruchsvolleren Gestaltung der ethischen Pragmatien zusammenhängen kann) und dass die Schemata als solche einen viel geringern Umfang besitzen; Aristoteles scheint eben so gut wie nie über die Sokratik und Sophistik hinauf zu gehen, – und hat damit im Kerne recht.

Wir besitzen in mehreren Brechungen ein Schema, das wir geradezu als das Zentrum der aristotelischen Ethik bezeichnen dürfen. Es liegt vor in EN 1096a11-1097a13, teilweise besser in EE 1217b1-1218b27, schulmässig vergrößert, aber dennoch nicht entbehrlich in MM 1182b-61183b7. Der Begriff des ἀγαθόν, mit dem es alle nachplatonische Ethik primär zu tun hat, kann auf drei Weisen bestimmt werden: Erstens als

das καθόλου, wie es Sokrates mit Hilfe der von ihm entdeckten Methoden der Epagoge und des Horismos (vgl. Met. 1078b27-29) getan hat. Zweitens als die für sich seiende Idee, wie es bei Platon geschieht. Da diese beiden Bestimmungen ungenügend sind, sofern sie dasjenige Gute, das im ethischen Handeln des Menschen realisiert wird, nicht umfassen, gelangt Aristoteles zu einer dritten Bestimmung: Das Gute ist das Ziel unseres Handelns. Darin liegt zunächst, dass jede Art menschlichen Handelns auf ein ihr zugeordnetes ἀγαθόν zielt. Um aber auf diesem Wege nicht in die sophistische Doktrin zurückzufallen, wie sie etwa der xenophontische Sokrates im Gespräch mit Aristipp (Mem. III, 8, 1-3) skizziert, statuiert Aristoteles eine Hierarchie der Ziele, die in ein oberstes und allgemeingültiges und dennoch dem praktischen Handeln zugängliches Telos mündet. Damit ist (grob gesagt) zwischen dem sophistischen «Relativismus» und dem sokratischen und platonischen «Absolutismus» ein Mittelweg gefunden, der das Richtige aus allen diesen Positionen aufnimmt. Und Aristoteles hat diesen seinen Begriff des Guten als τέλος τῶν πρακτῶν für so wichtig gehalten, dass er die Nikomachische Ethik gleich damit 1094a1 ff. hat beginnen lassen.

Eine andere Frage ist diejenige nach der Entstehungsweise der Eudaimonia. Dazu haben wir das Schema teils in EE 1214a14-25 plus 1215a8-25, teils in EN 1099b9-28, um nur die Haupttexte zu nennen. Fünf Möglichkeiten werden angeführt, von denen drei (Natur, Übung, Belehrung) bekanntlich schon der Sophistik des 5. Jhd. geläufig sind; den Fall der Tyche bzw. Eutychia erwähnt Aristoteles auch in EN 1099b7-8 und 1153b21-25 als eine Lehre von τίνες, unter denen man wohl, gestützt auf EE 1247b11-15, denselben Sokrates verstehen darf, auf den Platon im Euthydem 279c4-280b5 anspielt; denn dass Platon da eine fremde Meinung (vermutlich eines Sokratikers) ziemlich gewaltsam hereinzieht, wegdisputiert und wieder verschwinden lässt, ist nicht zu verkennen. Einem Sokratiker möchte man auch den Fall

der *θεία μοῖρα* geben und zwar wiederum nicht Platon, sondern eher Aischines (vgl. Frg. 11 Dittmar). Die aristotelische Ethik selbst hat sich, was hier nicht dargelegt werden kann, bemüht, allen fünf Möglichkeiten gerecht zu werden.

Ein hölzern formuliertes und am Schluss verstümmeltes aber trotzdem interessantes Schema über das Wesen der *ἀρετή* hat uns MM 1182 a10-26 erhalten. Es führt von Pythagoras über Sokrates und Platon zu Aristoteles und ist nicht zuletzt darum so bedeutend, weil es dem berühmteren Schema von Met. A6 unmittelbar parallel läuft.

Ein beinahe perfekt durchorganisiertes Schema finden wir in EE 1214a30-b5. Drei mögliche Formen der Eudaimonia gibt es: *φρόνησις* – *ἀρετή* – *ἡδονή*. Jede dieser Formen hat ihre Vertreter. Ausserdem gibt es den Fall, dass alle drei Formen kombiniert werden, doch so, dass eine von ihnen den Vorrang hat und die beiden andern nur beisteuern; da ergeben sich natürlich wieder drei Möglichkeiten. Endlich können die drei Formen auch auf gleicher Ebene (so scheint es Aristoteles zu meinen) kombiniert werden: Man kann alle drei zusammennehmen oder bloss zwei davon (was sich in drei Varianten aufteilt) oder, wie schon anfangs bemerkt, eine einzige wählen und die übrigen fallen lassen. Aristoteles deutet an, dass jede dieser Möglichkeiten ihre Vertreter besitzt; leider nennt er keine Namen, und auch wir vermögen keine zu nennen. Sein eigenes Denken zielt dabei unverkennbar auf die gleichmässige Vereinigung aller drei Formen. Das zeigt eine Art von Parallelschema, das pompös (ursprünglich wohl in einem Exoterikon zuhause) von einer Aufschrift am delischen Apollontempel ausgeht und beweisen will, dass der vollkommenen Eudaimonia sowohl das *καλόν* wie auch das *ἀγαθόν* und das *ἡδύ* zukommen muss (EE 1214a1-8 und – mit ziemlich stark gestörtem Text – EN 1098b29-1099a29, weiterhin nachwirkend in EN 1104b30-34 usw., auch in Divisio Ar. cod. Marc. Nr. 21 ed. Mutschmann).

Damit mag es für Aristoteles genug sein (schade noch etwa,

dass wir mit den substanzreichen Anspielungen EN 1098b22-29 fast nichts anfangen können; Aristoteles streift im Fluge eine Menge älterer Lehren, die für uns unfassbar bleiben). Gewiss vermögen es die philosophiegeschichtlichen Schemata der Ethik an Fülle mit denjenigen der Physik nicht aufzunehmen. Aber es ist doch dieselbe Haltung, die sich hier und dort manifestiert. Aristoteles will konsequent sein eigenes Denken aus der Vergangenheit herauswachsen lassen, so dass es als das Telos der geschichtlichen Bemühungen erscheint.

Wie hat nun dies Alles in der Zeit nach Aristoteles weiter gewirkt? Es ist sicherlich nicht ganz zufällig, dass wir in den Generationen nach ihm vor allem den Widerspruch gegen seine grossartige und anspruchsvolle Konzeption konstatieren können. Er verläuft, kurz gesagt, in zwei Linien. Es wird erstens einfach die Konsequenz aus der Tatsache gezogen, dass die peripatetische Philosophie auf die Dauer nicht als die ἀρχή des Philosophierens überhaupt gelten kann. Der Beziehungspunkt, auf den hin Aristoteles und Theophrast die ältere Philosophiegeschichte organisiert hatten, fällt damit dahin. Was übrig bleibt, ist ein riesiges Inventar der verschiedensten Theorien. Kein Wunder, dass sich die Gegner des Dogmatismus dieses Inventars bemächtigten und gestützt darauf mit dem augenscheinlichsten und hoffnungslosesten Dissensus philosophorum argumentierten. Inauguriert hat dieses Vorgehen, wie man vermuten möchte, die Aporetik jener Akademiker, die über Xenokrates und dessen Schüler hinweg an die platonische Apologie anzuknüpfen suchten (vgl. etwa Cic. Luc. 116-146), nachgefolgt ist, wie man aus den Fragmenten Timons erschliessen darf, die Skepsis.

Es ist aber recht eigenartig, dass zweitens gerade diese beiden Richtungen auch den Versuch unternommen haben, die Geschichte der Philosophie positiv umzuinterpretieren, sie also statt in den Peripatos vielmehr in die akademische Aporetik oder in die pyrrhonische Skepsis einmünden zu lassen. Das eine bezeugen uns Cic. Luc. 13-15 plus 72-76

nebst Plut. adv. Col. 1121F/1122A, das andere Diog. Laert. 9,71-73. Doch mehr als eine Waffe im Kampf gegen den Dogmatismus sind diese Konstruktionen nie geworden.

So ist es denn unvergleichlich viel wichtiger zu verfolgen, wie sich der aristotelische Impuls als solcher bei den späteren Philosophen fortpflanzt. Und da haben wir allerdings den Eindruck, dass die von Aristoteles statuierte Wechselbeziehung von System und Geschichte der Philosophie erst wieder in den Generationen kurz vor Cicero lebendig aufgenommen und weiterentwickelt worden ist. Die Stoa des Poseidonios, die Akademie des Antiochos sind die Namen, die sich da aufzudrängen scheinen.

Wir können freilich nicht genug betonen, dass wir damit auf ein grossenteils noch gänzlich unerforschtes Gebiet geraten. Vor 70 Jahren hat H. Diels mit der Edition der *Doxographi Graeci* sein Meisterwerk geschaffen, aber Nachfolger, die seine Arbeit weitergeführt hätten, hat er eigentlich nicht gefunden. Die beiden wichtigsten Texte, diejenigen, die die Namen des Aetius und des Areios Didymos tragen, werden zwar immer wieder zitiert und ausgebeutet. Was diese Texte aber als solche darstellen, wie sie ihre uns überlieferte Form erhalten haben und was ihre systematische Absicht ist oder war, darüber wissen wir heute kaum viel mehr als Diels, dessen Leistung bei aller Grösse doch in keiner Weise als endgültig betrachtet werden kann. So bleibt denn auch, was im Folgenden skizziert werden soll, in besonderm Masse provisorisch.

Ein Faktum drängt sich mit einer sozusagen elementaren Evidenz auf. In sämtlichen philosophiegeschichtlichen Texten, die Diels gesammelt hat (und zu denen man in gewissem Sinne auch Sextus Empiricus rücken darf), sind Poseidonios und Antiochos praktisch die letzten Namen, die genannt werden. Daraus darf das Eine geschlossen werden, dass ihre Generation die letzte (wenn nicht einzige) war, in welcher der Gedanke des Aristoteles, Philosophie und Philosophiege-

schichte zu verknüpfen, noch einmal ganz verwirklicht wurde. Bestätigt wird dieser Schluss dadurch, dass auch in den anderweitig fassbaren Texten dieser Zeit das Philosophieren mit einer Intensität auf seine Geschichte Bezug nimmt, wie wir sie sonst nur noch bei Aristoteles und Theophrast selbst kennen. Für Antiochos genüge vorläufig der einfache Hinweis auf Ciceros *Philosophica*, für Poseidonios sind Reinhardts Untersuchungen der entscheidende Beleg: Gerade weil Reinhardt bemüht ist, Poseidonios als schöpferischen Denker zu erweisen und ihn insofern zu «isolieren», ist es doppelt eindrucksvoll zu verfolgen, in welchem ungeheuerem Umfang Poseidonios die Vorsokratiker, Platon und Aristoteles für sich in Anspruch genommen hat.

Allerdings erhält bei beiden Philosophen (und andern derselben Zeit) der Rückgriff auf die Geschichte, wenn man genau zusieht, einen Sinn, der bei den alten Peripatetikern nicht zu bemerken war. Es sei vorläufig die Formel gewagt: Aristoteles und Theophrast lassen die Geschichte auf sich selbst zulaufen als auf die ἀκμή aller Philosophie. Poseidonios und Antiochos deuten die Philosophiegeschichte der ihnen vorausgehenden zwei Jahrhunderte als einen Abfall von einer klassischen Höhe und verstehen sich selbst als Erneuerer eines Denkens, das bei den «Alten» richtiger war als bei den Nachgeborenen.

Doch darüber nachher mehr. Hier zunächst einige Beispiele dafür, wie das peripatetische Organisieren der Philosophiegeschichte in der Zeit kurz vor Cicero erneuert wird.

Sextus Adv. Log. I, 2-23 gibt ein nicht übermässig gestörtes Schema der Teile der Philosophie. 2-16 behandelt die Zahl der Teile, wobei vorausgesetzt wird, dass die Philosophie in drei Teilen vollständig ist: Physik, Ethik, Logik. Daraus ergeben sich die geschichtlichen Möglichkeiten: Man kann entweder nur einen dieser Teile anerkennen oder zwei (was zu drei Varianten führt) oder alle drei; jeder dieser insgesamt sieben Fälle hat seine Vertreter gefunden. Die vollkommene

Dreizahl ist erreicht *δυνάμει* durch Platon, faktisch durch Xenokrates hier, Aristoteles dort und schliesslich durch die Stoa; wozu angemerkt werden darf, dass streng genommen die Ebenbürtigkeit der drei Teile wohl überhaupt erst durch die Stoa gelehrt worden ist, während mindestens Aristoteles (von Xenokrates wissen wir zu wenig) die Logik grundsätzlich als *ὄργανον* und nicht als *μέρος φιλοσοφίας* behandelt hat. Bei Sextus müsste sinngemäss als zweiter Abschnitt 20-23 folgen: Nimmt man die Dreizahl der Teile an, so ergeben sich erst noch eine Reihe von Varianten je nach der Abfolge, in der man die drei Teile anordnet. Darüber erhebt sich endlich ein letztes Problem, ob man überhaupt die Teile der Philosophie in der bis dahin vorausgesetzten Weise von einander abtrennen kann oder nicht (17-19). Die ältere Stoa trennt, während Poseidonios die Philosophie als einen lebenden Organismus fasst, dessen Teile ebenso wenig isoliert werden können wie Blut, Knochen und Seele. Dass dieses gesamte Schema auf Poseidonios hinausläuft, dessen These ebenso die subtilste wie die umfassendste ist, liegt auf der Hand. Es dürfte dann auch in seinen wesentlichen Teilen von ihm herrühren.

Ein recht straff aufgebautes Schema liegt in Aet. I, 6 vor. Es zählt in einer systematisch wohl überlegten Reihenfolge sieben Wege auf, auf denen die Menschheit zur Gotteserkenntnis gelangt sein kann. An der Spitze stehen die Gestirne mit ihrer Gestalt, ihrer stets gleichbleibenden Farbe, Grösse und Bahn, am Ende die Menschen, die wegen ihrer Verdienste um den *κοινὸς βίος* zu Göttern erhoben wurden. Im einzelnen kann das Schema hier nicht erläutert werden. Zu beachten ist nur, dass das Kapitel eröffnet wird mit einer Gottesdefinition, die offenbar den sieben Wegen gegenüber als die philosophisch geläuterte gelten soll. Es ist, wie I, 7, 19 zeigt, die Definition des Poseidonios (dazu Reinhardt, Kosmos u. Symp. 1926, 156), die ihrerseits augenscheinlich von einem Satz Heraklits ausgeht (VS 22B67).

Ein weiteres, für die Interpretation von Cic. T.D.I. nicht unwichtiges Schema ist Aet. iv, 5 über den Ort des Hegemonikon im Menschen. In unserm Zusammenhang kommt es auch da nur auf die Gesamtordnung und Tendenz an. Wir haben: Der Sitz des Hegemonikon kann (1) im Kopfe sein und zwar entweder im gesamten Kopfe oder in einem seiner Teile. Oder er kann (2) im Thorax sein und zwar da entweder im gesamten Thorax oder im Herzen (und da wieder entweder im gesamten Herzen oder in einem Teil oder in dessen unmittelbarer Umgebung) oder schliesslich im Diaphragma. Darüber hinaus ist aber auch (3) eine Synthese möglich, die den Kopf wie den Thorax berücksichtigt. Dazu wird eigentümlicherweise Pythagoras zitiert, nachdem schon vorher die verschiedenen Teilantworten mit den erlesensten Namen ausgestattet worden waren.

Doch seien nun diese Dinge, deren Besprechung hier nur ganz vorläufig möglich ist, verlassen. Es ist nur noch ein Schema aus dem Bereich der Ethik zu berühren, dasjenige, das bei Cicero Fin. 5,16 als eine von Antiochos häufig herangezogene «divisio Carneadea» vorgeführt wird. Es findet sich denn auch bei Cicero in verschiedener Form an über einem Dutzend Stellen; ausserhalb Ciceros hat es sich noch nicht zuverlässig nachweisen lassen, denn die formlosen Listen bei Clem. Str. 2, 127-133 und Iambl. bei Stob. I, 382/3 W. bleiben besser beiseite. In der Fassung von Cic. Fin. 5, 16-23 lautet es folgendermassen: Einig sind sich alle Philosophen darüber, dass die Philosophie als eine ars vivendi ein Ziel verfolgt, das ausserhalb ihrer selbst liegt; ferner darüber, dass dieses Ziel der menschlichen Natur angemessen und so beschaffen sein müsse, dass es durch seine eigene Qualität den Willen in Bewegung setze. Der Dissensus beginnt erst bei der Frage, was denn dieses Ziel sei. Unter den genannten Voraussetzungen sind nur drei Ziele materiell denkbar: die Lust, die Schmerzlosigkeit und die Dinge, die der Mensch von Geburt an naturgemäss erstrebt, d. h. zunächst die σωτηρία

seines Körpers und aus ihr im Laufe der Zeit herauswachsend die ἀρετή der Seele. Dazu tritt nun noch eine «formale» Distinktion: Das Ziel kann im faktischen Erwerben eines dieser Güter bestehen oder in einem blossen innerlichen Gerichtetsein auf eines dieser Güter (ich versuche hier wie durchweg durch Paraphrase den bei Cicero eher mühselig formulierten Gedankengang etwas zu klären). Auf diese Weise ergeben sich theoretisch sechs mögliche Ziele, von denen allerdings nur vier ihre Vertreter gefunden haben: 1. Aristippos, 2. Hieronymos, 3. Karneades, 4.-, 5.-, 6. die Stoa.

Man kann nun aber auch die Ziele kombinieren, wobei ohne Umschweife gefolgert wird, dass nur drei Kombinationen möglich sind: 6 mit 1 (Kalliphon und Deinomachos), 6 plus 2 (Diodoros) und 6 plus 3 (die «Alten», Akademie und Peripatos). Ausgeschieden werden endlich wegen Verstössen gegen die Grundvoraussetzungen die Lehren Demokrits, Pyrrhons und Aristons, endlich die des Herillos. Dass dieses Schema von Rätseln wimmelt, die nur durch eine umfassende Analyse einigermaßen gelöst werden können, zeigt sich auf den ersten Blick. Ich weise nur darauf hin, dass der uns aus Aristoteles so bekannte Bios Theoretikos fehlt (ob die Kritik an Herillos auch ihn treffen soll, ist zweifelhaft), dass dagegen die Schmerzlosigkeit, die ἀοχλησία, einen überraschenden Rang einnimmt (soll man letzten Endes Speusipp Frg. 57 L. dafür verantwortlich machen?); ferner, dass ein so bedeutender Name wie Epikur fehlt, dagegen nicht weniger als vier obskure Peripatetiker des 3. und 2. Jhd. auftreten; ferner, dass das Verhältnis zwischen der disserendi causa aufgestellten These des Karneades und derjenigen der Stoa mindestens in der Darstellung Ciceros alles andere als klar ist usw. Hier darf es uns indessen genügen, auf die Struktur des Schemas im ganzen hinzuweisen. Auf der einen Seite werden theoretisch die möglichen Antworten auf die Frage, was der Gegenstand der ars vivendi sei, aufgeführt und mit ihren Vertretern besetzt. Auf der andern Seite ist es klar, dass das Schema

auf die Lehre der «Alten» hinsteuert als die Lehre, die die umfassendste und darum auch richtigste ist. Insbesondere sind in ihr die unnatürlichen Einseitigkeiten der Stoa gemieden. Denn während die Stoa (so ist es ja letzten Endes gemeint) sich auf eine *vita beata* zurückzieht, die nur auf der innern *virtus* beruht, suchen die «Alten» kühn und realistisch zugleich eine *vita beatissima*, in der alle drei Arten von Gütern (äussere, körperliche und seelische) zu ihrem Recht kommen. In der Tat kennt ja auch Aristoteles dieses Problem der Sache nach durchaus und löst es in einer Weise, die mit dem Ergebnis der *divisio Carneadea* in allem Wesentlichen übereinstimmt (vgl. EN 1100b22-1101a8 u. a.). Und dies ist nicht Alles. Vergewissern wir uns, was über die philosophiegeschichtlichen Schemata des Aristoteles zu sagen war, so ist es evident, dass die *divisio Carneadea* nicht ein kümmerlicher Einfall eines späten Eklektikers ist, sondern aus aristotelischen Vorbildern unmittelbar hervorgeht; ihre Verwandtschaft vor allem etwa mit EE 1214a30-b5 springt in die Augen.

Gleichzeitig aber ist ein tiefgreifender Unterschied nicht zu verkennen. Karneades-Antiochos fassen nicht ihre eigene Lehre als das *Telos* der Philosophiegeschichte auf, wie es Aristoteles getan hatte. Die Richtung verläuft vielmehr umgekehrt. Das *Telos* ist in den «Alten» schon erreicht und in der spätern Entwicklung wieder verloren gegangen. Es gilt also, diese Fehlentwicklung zu überwinden und zur Lehre der «Alten» zurückzukehren. Was bei Aristoteles eindeutig Fortschritt hiess, wird nun zur Hinwendung zu einer als autoritativ anerkannten Klassik. Gemeinsam ist beiden Haltungen die Verankerung des Philosophierens in der Geschichte; nur wird die Geschichte hier als Anstieg, dort als Abfall von einer schon gewonnenen Höhe verstanden.

Entscheidend wird jetzt der Begriff des Klassikers, der Autorität. Wir versagen es uns, auf die Entstehung dieses Begriffs in Kunst und Literatur auch nur hinüberzublicken,

und fragen nach seiner Herkunft im Bereiche der Philosophie.

Dabei seien der Kürze halber nur drei einzelne Momente hervorgehoben.

1. Nicht immer genügend beachtet sind die Namen, die sich die Philosophen als Anhänger dieser oder jener Lehre von der Zeit Platons an gegeben haben. Sicherlich besteht die Gefahr, dieses Detail zu überschätzen oder falsch zu deuten. Wenn aber schon bei Platon von «Pythagoreioi», «Herakleiteioi», «Anaxagoreioi» geredet werden kann, so liegt doch darin in jedem Falle eine Art von Programm, eine ausdrückliche Bindung an einen bestimmten Philosophen und seine Lehre. «Demokriteios» hat sich in seiner Jugend Epikur selbst genannt, obschon er später den grössten Wert darauf legte, gleich Heraklit und Sokrates ohne Lehrer zur Philosophie gekommen zu sein. «Demokriteioi» wird es aber zweifellos schon vor Epikur gegeben haben.

Indessen sei hier nur eine Auswahl von besonders charakteristischen Namen gegeben. Wer den Namen «Sokratikos» zuerst geprägt und für sich oder andere in Anspruch genommen hat, wissen wir nicht. Der älteste sichere Beleg, der mir zur Hand ist, ist ein Schriftentitel des Epikurschülers Idomeneus. Die Anhänger des Antisthenes heissen bei Aristoteles noch «Antistheneioi», doch von Diogenes an setzt sich der Name der Kyniker durch. Die Jünger des Aristippos heissen bemerkenswerterweise nie Aristippeer, sondern durchwegs Kyrenaiker; aber in der weiteren Geschichte der Schule stossen wir auf Sondergruppen, die als «Hegesiakoi», «Annikereioi» und «Theodoreioi» bezeichnet werden, eine seltsame Häufung solcher Namen, die wir wie so Vieles bei den Kyrenai kern noch nicht recht begreifen. Die Erben Platons heissen bis auf die Zeit Ciceros Akademiker; später drängt sich für die Bekenner des erneuerten klassischen Platonismus der Name «Platonikoi» vor, so dass es schliesslich zu der ebenso absurden wie bezeichnenden Situation kommt, dass etwa ein Augustin die Platoniker den Akademikern entgegenstellen

kann. Natürlich gibt es Sonderfälle: So begegnet bei Diog. Laert. 1,2 ein Hermodoros und in 1,30 ein Daimachos ὁ Πλατωνικός, ohne dass wir wissen, wie alt diese Beinamen sind und was sie in diesen speziellen Fällen aussagen sollen.

Die Schüler Zenons von Kition haben nach Diog. Laert. 7,5 zuerst «Zenoneioi» geheissen; offenbar rasch ist aber dann der Name der Stoiker herrschend geworden, auch wenn aus uns unbekannten Gründen der Philosophiehistoriker Hippobotos bei Diog. Laert. 1,19 den Namen «Zenoneioi» noch einmal aufgenommen hat. Angeführt seien zum Abschluss Athen. 186 A, wo für die Zeit kurz vor 100 v. Chr. Vereine von Διογενισταί, Ἀντιπατρισταί und Παναιτιασταί, also stoische Konventikel, die einander gegenseitig im Namen ihrer Meister vermutlich kräftig bekämpft haben, aufgezählt werden, sowie die zwei boshaften Bemerkungen Ciceros Luc. 70 und Plutarchs Cic. 4,2, die auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen: Antiochos habe die Tradition des Karneades möglicherweise darum aufgegeben, weil er den Ehrgeiz gehabt habe, eine eigene Richtung zu begründen, deren Anhänger dann «Antiocheioi» hätten heissen können. Da zeigt sich hübsch, was mit diesen Namen ausgedrückt wurde: das Bekenntnis zu einem als Autorität anerkannten Lehrer.

2. Tiefer führt die zweite Frage, seit wann es Texte gibt, die man nicht mehr nur als Mitteilung philosophischer Ansichten verwertet, sondern die gültige Dokumente darstellen, auf die man sich beruft und die man auslegt, um sich auf sie berufen zu können.

Wir begnügen uns auch da mit wenigen Notizen.

Von den Vorsokratikern scheinen aufs Ganze gesehen nur zwei vielfacher Exegese gewürdigt worden zu sein und von ihnen ist wiederum nur einer zu einer eigentlichen Autorität geworden. Es sind Empedokles und Heraklit. Für Empedokles ergibt sich ein Anhaltspunkt in der – auf den ersten Blick absonderlichen – Tatsache, dass der Epikureer Hermarchos ein Werk «Über Empedokles» in 22 Büchern

geschrieben hat (Diog. Laert. 10,25). Dass es eine Art Exegese der Gedichte und überwiegend polemisch gehalten war, ist wohl anzunehmen. Dies setzt aber eine nicht unbeträchtliche Aktualität des Empedokles noch in der Mitte des 3. Jhd. voraus; und Aktualität bedeutet dann natürlich Beanspruchung durch andere Schulen. Eine lohnende Aufgabe wäre es jedenfalls, der Wirkungsgeschichte des Empedokles im Ganzen nachzugehen. Bei Poseidonios scheint er eine hervorragende Rolle gespielt zu haben, und der handgreifliche Einfluss seines Gedichtes auf das Werk des Lukrez hat vermutlich nicht nur künstlerische, sondern auch philosophiegeschichtliche Hintergründe, die noch nicht alle aufgeheilt sind, die wir aber besser werden fassen können, wenn wir einmal die Geschichte der Empedokles-Exegese kennen.

Klarer liegen die Dinge bei Heraklit. Diog. Laert. 9,15 nennt uns eine ganze Liste von Heraklit-Exegeten. Von ausserordentlicher Bedeutung ist zweifellos die Exegese des Kleanthes gewesen, durch die ein breiter Strom heraklitischer Gedanken in die Stoa eingegangen ist. An Kleanthes hat wiederum Poseidonios angeknüpft, der evident für eine Reihe zentraler Lehren (Stellung der Sonne, Weg hinauf und hinab, Erkenntnislehre u.a.) die Autorität Heraklits angerufen hat. Es ist ja generell nicht zu leugnen, dass die Grossartigkeit des poseidonischen Systems, wie es uns Reinhardt sehen gelehrt hat, zu einem guten Teil darauf beruht, dass Poseidonios unbekümmert auf die pathetischen Weltbilder der Vorsokratik zurückgreift. Wenn er den Kosmos bis ins Einzelne als einen lebendigen Organismus deutet, in dem es weder zwischen Mensch und Tier, noch zwischen Seele und Leib noch zwischen Mensch und Gott Sprünge gibt, sondern alles in Sympathie mit einander verwachsen ist, so ist dies zweifellos, gemessen an Aristoteles und auch an Chrysipp, ein Archaismus; aber was die Problemgeschichte verliert, gewinnt die Anschauung. In seiner grosszügigen, die Vorsokratik erneuernden Konstruktivität ist Poseidonios einmalig,

und gleichzeitig charakteristisch für den Geist seiner Zeit.

Am folgenreichsten ist indessen die Erhebung Platons zur Autorität geworden. Er hat eine Stellung erobert, die kein anderer der Schulgründer erreicht hat. Am ehesten kann man Epikur vergleichen, dessen Lehre für seine Schule verbindlich blieb und dessen *Kyriai Doxai* vermutlich mehr als einmal kommentiert worden sind; aber das bleibt auf die eigene Schule beschränkt. Was die Stoa angeht, so haben gewisse Formeln Zenons offenbar einen halbwegs autoritativen Charakter gehabt; es sei dazu auf die sehr lehrreiche Studie von M. Pohlenz über Zenon und Chrysipp (Nachr. Ges. Wiss. Gött. 1938) hingewiesen. Aber auch das hielt sich, so scheint es wenigstens, in engen Grenzen. Von einer autoritativen Geltung des Aristoteles hören wir nichts bis in die Zeit hinab, wo die grossen Kommentatoren der Esoterika ihre Arbeit beginnen. Die verschwindend geringe Zahl sicher bezeugter Fragmente der Exoterika (zwei für den *Protreptikos*, sechs für die drei Bücher *περὶ φιλοσοφίας* usw.) zeigt, wie gering die Wirkung dieser Texte war, auch wenn sie den Philosophiehistorikern die Hauptquelle für das System des Aristoteles bildeten. Ebenso hat die Weiterarbeit an den Problemen der Esoterika bei Theophrast, Eudemos, Straton u.a. nicht den Sinn einer Exegese des Aristotelischen Werkes gehabt.

Dagegen ist schon bei Aristoteles eine lebhafte Diskussion der Dialoge Platons greifbar, oder doch einiger Dialoge (über das Verhältnis des Aristoteles zum Oeuvre Platons besteht ja noch längst kein Consensus): vor allem *Timaios*, *Staat* und *Gesetze*. Die Schriftenliste des Diog. Laert. nennt 5,22 Auszüge aus den Gesetzen und aus der *Politeia*; natürlich können wir nicht sagen, wie sie ausgesehen haben, aber bezeichnend ist doch, dass es das, also «handlich vereinfachende Zusammenfassungen» bereits im *Corpus Aristotelicum* gab. Kein Zweifel, dass Schriftsteller wie Polybios und Cicero zu solchen *Epitomai* gegriffen haben, wenn sie Platons Staatsschriften benut-

zen wollten. Eine Epitome der platonischen Politeia nennt Diog. Laert. 5,43 auch bei Theophrast; dass sie mit derjenigen, die bei Aristoteles figuriert, identisch ist, müsste erst bewiesen werden. Gesamtabrisse der platonischen Lehre werden auch bald geschrieben worden sein. Gerne möchte man wissen, was in den von Plut. mor. III 8 C zitierten Πλατωνικά des Aristoteles eigentlich stand. Es ist eine bei dem jämmerlichen Zustand unserer Überlieferung unbeweisbare und auch innerlich nicht eben wahrscheinliche Hypothese, dass Plutarch unter diesem Titel die von W. Jaeger nicht ohne Recht als «Programmschrift» bezeichneten Bücher περὶ φιλοσοφίας zitiert haben sollte. Πλατωνικά weist auf Darstellung oder Diskussion von Lehren Platons hin. Dabei hat es zu bleiben. Jene Vorsicht, die einer der Ruhmestitel von F. Jacobys Interpretation der Historiker ist, ist bei den Resten des Aristoteles mindestens ebenso sehr am Platze.

Dass dann die Liste der Timaioskommentare mit Krantor anhebt, ist bekannt. Über Anlage und Inhalt dieser frühen Kommentare wissen wir natürlich so gut wie nichts. Höchst wahrscheinlich ist nur zweierlei: einmal dass die Exegese nicht gleichmässig war, sondern sich auf bestimmte Hauptstellen konzentrierte, sodann dass die Interpretation grundsätzlich bemüht war, Platon für das eigene Philosophieren in Anspruch zu nehmen.

Und wieder gelangen wir zu Poseidonios. Für ihn ist Platon in manchen Dingen nicht viel weniger Autorität als Heraklit. Wir wissen, dass in der Hochschätzung Platons Antipater von Tarsos und Panaitios vorangegangen sind, aber erst bei Poseidonios vermögen wir die Exegese im einzelnen zu verfolgen. Und da ist gleich die Fülle der durch den Stoiker herangezogenen Stellen aus dem Theätet, Menon, Phaidon, Phaidros und vor allem aus dem Timaios wahrhaft erstaunlich, so erstaunlich, dass es letzten Endes nicht einmal mehr so wichtig ist, ob nun die vielgeplagte Stelle des Sextus adv. Log. 1,93 einen Timaioskommentar beweist oder nicht.

Sie beweist faktisch nichts, kann aber auch nicht die Tatsache aus der Welt schaffen, dass Poseidonios sich überaus oft auf den Timaios berufen hat.

Und was die Akademie angeht, so beginnt ja im Grunde mit Antiochos die Zeit, in der sich ihre Mitglieder programmatisch Platoniker nennen, um die Erneuerung der echten Lehre Platons und seiner unmittelbaren Schüler zu manifestieren.

3. Wir können da passend den dritten Punkt anschließen. Es ist das Problem der Schulgeschichte, für welche im Jahrhundert Ciceros die Kategorien der Orthodoxie und Heterodoxie eine beherrschende Rolle zu spielen anfangen. Vor allem gilt dies, und nicht ganz zufällig, für die beiden ältesten Schulen, Akademie und Peripatos. Was die Akademie angeht, so ist uns bekanntlich eine ganze Reihe von Einteilungen bezeugt, die natürlich ausnahmslos nicht etwa aus historischen Interpretationen gewonnen sind, sondern Reflexe von Polemiken darstellen. Schon die Gegner des Arkesilaos, der seinen Kampf gegen den stoischen materialistischen Dogmatismus als eine Wiederaufnahme des Kampfes des nichtwissenden Sokrates der platonischen Apologie gegen die Anmassung der Sophisten verstand, replizierten mit dem Vorwurf, er sei von der wahren Lehre Platons abgefallen. Daraus wird bei Antiochos, wie Cicero zeigt, die These, Arkesilaos und seine Nachfolger hätten eine «Neue Akademie» gegründet, der gegenüber Antiochos wieder zur Alten Akademie zurückgekehrt sei. Cicero zeigt allerdings noch mehr. Sein Dialog Lucullus gewährt einen charakteristischen und amüsanten Einblick in die Polemik zwischen Antiochos und dessen unmittelbarem Vorgänger in der Schulleitung, Philon. Jeder wirft dem andern, um ihn zu diskreditieren, Abfall von der Tradition vor. Für Philon ist Antiochos ein verkleideter Stoiker, Antiochos rechtfertigt sich nicht nur damit, dass er sich auf «die Alten» beruft; er geht zum Gegenangriff vor und behauptet, Philon selbst sei seinem Lehrer Karneades un-

treu geworden und habe Thesen aufgestellt, die der Akademie bis dahin völlig fremd gewesen seien. Seltsamerweise hat die Forschung diese gegenseitigen Anschuldigungen, die wir im Luc. 11/12 und 69/71 lesen, meist für bare Münze genommen, was sie gewiss nicht sind. Selbstverständlich hat Antiochos gegen Philon den Anschluss an die Alten ausdrücklich zu seinem Programm gemacht. Doch davon abgesehen ist die Entwicklung der Akademie in Wahrheit viel organischer verlaufen als uns die beiden Gegner, die bei Cicero zu Wort kommen, glauben machen möchten.

Es ist weiterhin eine naheliegende Vermutung, dass gerade auch jene Stoiker der vorciceronischen Zeit, die Platon für sich zu annectieren begannen, also Antipater, Panaitios und Poseidonios, ihre akademischen Zeitgenossen, Karneades vor allem, dadurch zu überspielen suchten, dass sie ihm Abfall von Platons Lehre vorhielten. Wie dem auch sei, das Ergebnis ist schliesslich, dass nicht weniger als fünf verschiedene Akademien von Polemon an bis Antiochos gerechnet werden (vgl. den in diesem Zusammenhang überhaupt wichtigen Numenios bei Eus. pr. Ev. 14,4,13 ff.).

Beim Peripatos liegen die Dinge nicht viel anders. Es ist da an jene unendlich oft behandelten loci classici bei Plut. Sulla 26, 1-3, Strabo p. 609 (und Cic. fin. 5, 13-14) zu erinnern. Sie berichten, dass nach dem Tode Theophrasts der Nachlass des Aristoteles und Theophrast in den Besitz des Neleus von Skepsis überging und dann für zweihundert Jahre in Vergessenheit geriet, was zur Folge gehabt habe, dass die Nachfolger Theophrasts bis in die Zeit Sullas gar nicht mehr im Besitz der ursprünglichen peripatetischen Lehre gewesen und darum auch nicht als echte Peripatetiker anzusehen seien. Wir erhalten damit ein Schema, das der Einteilung der Akademie in Alte Akademie, Neue Akademie und Erneuerung der Alten Akademie deutlich parallel geht. Schon das sollte davor warnen, die Neleusgeschichte allzu wörtlich zu nehmen. Es kann ernsthaft nicht bezweifelt werden, dass

das Lykeion genau so zu allen Zeiten im Besitz des vollständigen Corpus Aristotelicum war wie die Akademie im Besitz des Corpus Platonicum. Und wenn wir feststellen, dass Poseidonios bezeugtermassen an Aristoteles ungewöhnlich interessiert war und dass im 1. Jhd. v. Chr. eine Neuausgabe des Aristoteles veranstaltet wurde und gleichzeitig die ersten Erläuterungsschriften zu den nunmehr als Basis der peripatetischen Doktrin anerkannten Esoterika zu erscheinen begannen (Andronikos v. Rhodos, Nikolaos v. Damaskos u. a.), so wird man daraus entnehmen, dass es gerade diesen Erneuerern daran gelegen sein musste, den Peripatos zwischen Straton und Diodoros auf wirksame Weise zu diskreditieren. In Wahrheit ist Straton nicht mehr von Theophrast abgefallen als Arkesilaos an Platon zum Häretiker geworden.

An der Neleusgeschichte ist gewiss ein richtiger Kern. Theophrast hat ihm in seinem Testament «alle Bücher» vermacht (Diog. Laert. 5, 52). Wenn jedoch daraus gefolgert wird, das Lykeion habe von da an keine zuverlässigen und vollständigen Exemplare des Corpus Aristotelicum et Theophrasteum mehr besessen, so ist das meiner Überzeugung nach ein tendenziöser Einfall der Zeit zwischen Poseidonios und Andronikos.

Für die wirkliche Geschichte der Akademie und des Peripatos sind die besprochenen Gliederungen von höchst problematischem Wert. Doch unschätzbar sind sie als Dokumente jener energischen Rückkehr zu «den Alten», die das Zeitalter Ciceros charakterisiert.

Von der Stoa in diesem Zusammenhang zu sprechen müssen wir uns versagen. Die Forschung steckt da so sehr in den Anfängen, dass die Verhältnisse noch äusserst unübersichtlich sind, was konkret bedeutet: Wir haben den bestimmten Eindruck, dass sich die Stoa in der Zeit zwischen Chrysipp und Poseidonios tiefgehend gewandelt hat. A. Schmekel hat den Begriff der «Mittleren Stoa» geprägt; auch wenn er die Texte durchwegs viel zu oberflächlich

interpretiert hat, so hat er doch mit diesem Begriff etwas evident Richtiges getroffen. Merkwürdigerweise hat aber die Antike selbst die Veränderung des Denkens, auf die Schmekel aufmerksam gemacht hat, nicht beachtet. Gewiss werden mancherlei Abweichungen der Lehren des Panaitios und Poseidonios von denjenigen Chrysipps notiert, doch sie werden nirgends, soweit ich sehe, als ein Abfall von einer Orthodoxie überhaupt, als eine grundsätzliche Neuorientierung aufgefasst. Das zeigt Cicero immer wieder, auch wenn wir auf eine Übertreibung wie *Fin.* 1,6 kein allzugrosses Gewicht legen wollen. Ausgeschlossen ist natürlich wiederum nicht, dass die Dinge ein etwas anderes Gesicht erhalten können, wenn einmal eine brauchbare Sammlung der Reste des Poseidonios vorliegt und der Materialberg der *Stoicorum veterum fragmenta* gesichtet ist.

Doch nun genug davon. Was (wenn auch in einer noch provisorischen Form) dargelegt werden sollte, war, dass dem Jahrhundert Ciceros mit den Schlagworten Eklektizismus und Klassizismus nicht ganz beizukommen ist. Wenn es Eklektizismus ist, das eigene Philosophieren geschichtlich zu begründen (und das wird immer bedeuten: sich selbst als das *Telos* derjenigen Wege zu fassen, die in den Traditionen «richtig» sind), dann ist Aristoteles auch ein Eklektiker gewesen. Und wenn man es Klassizismus nennen soll, seine eigene Philosophie als die Auslegung autoritativer Texte der Vergangenheit zu betreiben, dann ist der ganze Neuplatonismus klassizistisch. Besser wird es doch wohl sein, von dem einen wie von dem andern dieser fatalen Begriffe abzusehen und an den Sachen festzuhalten. Zwischen dem System und der Geschichte der Philosophie eine Wechselbeziehung herzustellen ist peripatetische Tradition. Damit aber die Wendung zu den «Alten» zu verknüpfen ist das Neue, das im Zeitalter Ciceros sich entfaltet. Es ist nur das Ende der damit inaugurierten Entwicklung, wenn 500 Jahre später alle Philosophie in Platonexegese aufgeht.

Welche Bedeutung das erste Buch von Ciceros *Tusculanen* in der Erforschung der Philosophie des letzten Jhd. v. Chr. besitzt, hat K. Reinhardt in seiner abschliessenden Darstellung des Poseidonios (RE, 1954) noch einmal mit grösster Prägnanz herausgearbeitet. In den Grundzügen wird seine Interpretation das Richtige treffen, von ihrem dauernden Bemühen abgesehen, alles Licht auf Poseidonios fallen zu lassen und Alles, was nicht Poseidonios ist, als peinliche Schulweisheit zu verdammen. Es kann hier nicht der Ort sein, den schwierigen und in mancher Hinsicht einzigartigen Text so zu erläutern wie er es verdient. Eine kurze Skizze muss genügen.

Das Gesamtschema des Buches ist klar. Auf die Frage, was der Tod sei, sind prinzipiell drei Antworten möglich: Er kann entweder die Zerstörung der Seele bedeuten oder ihr Hinuntergehen in die Unterwelt oder ihren Aufstieg zum Himmel. Von diesen drei Möglichkeiten wird die zweite abgelehnt als diejenige, die dem Denken des Volkes und der Dichter vor und ausserhalb der Philosophie angehört; sie ist allerdings nicht ganz verkehrt, sondern enthält ein Stück möglicher Wahrheit (dass die Seele über den Tod hinaus lebt), aber in ungeklärter Form, sofern sie übersieht, dass die Bewegung der Seele in keinem Fall ein Sinken in die Unterwelt sein kann. Philosophisch im strengen Sinne sind nur die erste und die dritte Möglichkeit, jene als die minimale, diese als die maximale. In der Gesamtdisposition werden beide als äquivalent behandelt (vgl. § 16/7, 24/26, 81/2, 117-9). Das ist uns nicht unvertraut. Auch die platonische Apologie zielt in 40 C ff. der Intention nach auf eben diese Möglichkeiten und ist wie Ciceros Text bereit, das Eine zu wünschen, aber auch mit dem Andern sich zu begnügen.

Bedenken wir dazu, welche Bedeutung allem Anscheine nach Platons Apologie für die Akademie von Arkesilaos an besessen hat und dass Cicero selbst seine Thesen nicht dogmatisch, sondern nur als wahrscheinlich verstanden wis-

sen will (§ 17 und 23), so erkennen wir, wie stark die Aporetik der «Neuen Akademie» da noch einwirkt.

Wir beginnen mit § 18-25, einem philosophiegeschichtlichen Schema des aristotelischen Typus. Cicero hat es, schon um den Schein der Pedanterie zu vermeiden, sehr ungleichmässig wiedergegeben; dennoch sind seine Grundlinien klar. Gefragt wird nach Dauer und Wesen der Seele, nach ihrer Lokalisierung im Körper und nach ihrer Herkunft. Im Zusammenhang ausgeführt sind nur die zwei ersten Punkte. Die verschiedenen theoretisch möglichen und geschichtlich gegebenen Ansichten über die Dauer der Seele werden genannt und münden in diejenige Möglichkeit, auf der das Hauptgewicht liegt: «*animum permanere semper*». Was das Wesen betrifft, so werden zweimal vier Lehren unterschieden, von denen die ersten vier «*volgo*» vertreten werden d. h. weit verbreitet sind und dem vorphilosophischen Glauben noch besonders nahestehen; die zweiten vier sind die Sache von «*singuli*». Innerhalb der zwei Gruppen findet nochmals eine Zweiteilung statt, sofern je zwei Doktrinen (Herz und Gehirn hier, Aristoxenos und Dikaiarchos dort) der Wahrscheinlichkeit ungleich fernerstehen als die zwei andern (Luft und Feuer hier, Xenokrates und Aristoteles dort). Der Schwerpunkt des Ganzen liegt auf den Lehren des Xenokrates und Aristoteles als den einzigen, die das «*animum permanere semper*» garantieren können; man kann auch so sagen: die gesamte Übersicht lässt sich, wie § 24 zeigt, auf die zwei Möglichkeiten der platonischen Apologie reduzieren. Höher steht das ewige Leben, das von zwei Philosophen gelehrt wird, annehmbar ist aber auch die völlige Zerstörung der Seele, auf die die Lehren der übrigen hinauslaufen. Auf Einzelheiten wie etwa den eingeschalteten Verweis auf einen berühmten Vers des Empedokles (dazu s. oben S. 43f.) und die Sonderstellung Demokrits, der wie in der *divisio Carneadea* mit einer nicht recht durchsichtigen Begründung aus dem Schema überhaupt ausgeschlossen wird, gehe ich nicht weiter ein.

Es folgt die positive Konstruktion der Unsterblichkeit der Seele wiederum in philosophiegeschichtlichen Kategorien, zunächst § 26-39. Da haben wir die vorphilosophischen Anschauungen, ausgezeichnet durch ihr Alter und ihre Universalität, aber in ihrem Gehalt noch ungeklärt. Und zwar wird von § 30 an hervorgehoben, dass dasselbe auch für die Frage nach Dasein und Wesen der Gottheit gilt. In beiden Fällen leitet die Natur (die Vorstellung begegnete schon bei Arist. Met. A 3-6) zum richtigen Grundgedanken: Die Götter existieren und die Seele ist unsterblich. Weil aber die Ur-menschheit noch nicht fähig war, über die Sinneswahrnehmung hinaus zur Vernunft vorzudringen, so ergaben sich schiefe Ansichten vom Wesen der Götter und von der Art der Unsterblichkeit. Da der menschliche Körper nach dem Tode zur Erde gebracht wird, so meinte man, auch die Seele bleibe der Erde verhaftet oder sinke gar zur Unterwelt und lebe dort weiter. Soweit bis § 37, wozu ich bemerke, dass Cicero den Text nicht unerheblich erweitert hat und zwar teils durch Material aus seiner *Consolatio*, teils vielleicht auch durch Material zu den zwei Büchern *De gloria*; Klarheit und Kohärenz der Gedanken haben dadurch spürbar gelitten.

Entscheidend ist sodann § 39-8: Der erste, der den Gedanken, der im *Consensus gentium* ἀσαφῶς lebte, zu einem σαφές erhob, war Pherekydes. Ihm folgte Pythagoras. Doch vollendet wurde die philosophische Entwicklung erst, als zur Einsicht auch die Begründung hinzutrat; und das geschah mit Platon.

Dieses geschichtliche Schema, das von der Urzeit in klaren Etappen bis zu Platon führt, stammt als solches gewiss nicht von Aristoteles. Dass es aber in peripatetischer Tradition steht, braucht nach dem früher Gesagten nicht mehr bewiesen zu werden.

Die philosophische Begründung der Unsterblichkeit liefert nun § 40-81. Streng genommen müsste es sich nach § 39 eben um die «rationes» Platons handeln, die zu hören Ciceros

Gesprächspartner begierig ist. (Nebenbei: Die enthusiastische Versicherung von § 39, es sei besser mit Platon zu irren als gegen ihn die Wahrheit zu besitzen, könnte beinahe als ein ausdrücklicher Widerspruch gegen die bekannte singuläre Äusserung des Aristoteles EN 1096a12-17 aufgefasst werden; diese Äusserung wiederum ist im Corpus Esotericum des Aristoteles derart einmalig, dass man sie unbedenklich mit dem nicht minder bekannten, ähnlich nuancierten Satz zusammenbringen darf, den Philop. De aet. mundi 32,5-8 Rabe und Plut. mor. 1115C aus einem nicht identifizierbaren Dialog anführen. Auf diesen Dialog – dass es περὶ φιλοσοφίας war, ist unbeweisbar – hat möglicherweise die Vorlage unserer Stelle angespielt; für die Wendung zur Autorität der «Alten» ist sie ein repräsentativer Beleg, vgl. auch § 49.) Faktisch liegen aber in § 40-81 nur teilweise Beweise vor, die als platonische gelten können. Vor allem ist § 40-43 ein Stück, das sich philosophisch unverkennbar aus dem Kontext abhebt. Dass die Seele unsterblich und in der Himmelsregion zuhause ist, wird aus rein physikalischen Erwägungen deduziert, die ihrerseits nur darum möglich sind, weil hier der Sinn des problemgeschichtlichen Abrisses, den § 18-26 gegeben hatte, manifest verschoben wird. War dort das Telos der rein geistige Seelenbegriff des Xenokrates und Aristoteles (also der beiden Erben Platons), so tritt hier die materialistische Theorie, dass die Seele aus Luft oder Feuer bestehe, ebenbürtig daneben, ja, sie erhält sogar deutlich den Vorzug. Es ist nur eine Folge davon, dass der Gegensatz zwischen Geist und Sinnen, Körper und Seele, der schon in § 26-39 sich anbahnte und von § 44 an Alles beherrscht, in § 40-43 eigentlich gegenstandslos wird. Die Seele ist da nur die feinste Art der Materie. Kurz, wir haben in § 40-43 zweifellos ein eingearbeitetes Stück stoischer Seelenlehre, entwickelt letzten Endes im Widerspruch zu Platon aus teilweise vorsokratischen, teilweise peripatetischen Prämissen. Der umgebende Text aber beruht auf Platon und auf

dem Aristoteles der Exoterika. Er enthält das «Alte» und gleichzeitig das Neue, das in Ciceros Zeit beginnt, die pathetische Überwindung des Körperlichen durch die Befreiung und Flucht des Geistes zu Gott. Davon ist von § 44 an in den stärksten Ausdrücken die Rede. Freilich, geschlossene Beweise dafür, dass die Seele in ihrer Unkörperlichkeit unsterblich ist und zur Gottheit gehört, hören wir erst von § 53 an. Das Stück dazwischen (§ 44-52) ist einheitlich im Gesamtkolorit, im Aufbau der Gedanken aber sehr stark gestört. Um nur eins zu berühren: Der abfällige Ton, mit dem in § 48-9 über Epikurs These, die Seele gehe mit dem Körper zusammen unter, geurteilt wird, ist kaum vereinbar mit dem Grundgedanken des Buches, der die beiden Möglichkeiten (Untergang der Seele und Aufstieg zum Himmel) durchaus gleich ernst nimmt. Das Übrige lässt sich als Zusammenhang verstehen. Begonnen wird mit einem Preis des ewigen Lebens, das der reine Geist führen wird, rein in die Theoria versunken. Dann aber kommen die Einwände, die den Beweisen rufen. Ein erster, noch vorläufiger Einwand mit seiner Widerlegung liegt in § 46-7 nicht besonders gut artikuliert vor: Wie kann der reine Geist θεωρεῖν ohne Hilfe der Sinne? Ins Zentrum führt der zweite Einwand: Wie ist überhaupt die Existenz des Geistes ohne Körper denkbar? (§ 50). Ihm wird begegnet mit einer fundamentalen Distinktion: Was der Geist seinem Wesen, seiner Qualität nach wirklich ist, kann der Mensch, solange er im Körper ist, überhaupt nicht zureichend erkennen. Wohl aber sieht er, was der Geist leistet, und kann aus den Werken zurückschliessen. Und damit hebt eine Reihe von Beweisen der Unsterblichkeit an, ein erster aus der Bewegung der Seele mit Berufung auf den Phaidros (§ 53-55), ein zweiter aus der Erinnerungsfähigkeit mit Berufung auf den Menon (§ 57-61; Einzelfragen übergehe ich, ebenso wie den schwierigen § 56), ein dritter aus der Erfindungskraft (§ 62-64). Den Abschluss bildet ein pathetisch eingeleitetes Zitat aus der

Consolatio (§ 65-66); sie ist vermutlich auch sonst in diesem Buche stark benützt. Die stoische Lehre von der Luft- oder Feuernatur der Seele ist zwar nicht vergessen, wie denn überhaupt § 40-43, so sehr es ein Fremdkörper ist, sich nicht mechanisch auslösen lässt; aber Aristoteles tritt doch in § 65-6 in den Vordergrund. Dann wird die Distinktion von § 50-52 noch einmal aufgenommen und präzisiert: Die Seele ebenso wie die Gottheit ist ihrem Wesen und (so wird einigermaßen überraschend gesagt) ihrer Lokalisierung im Körper nach nicht bestimmbar, doch aus ihren Werken sind beide zu erkennen (§ 67-71). Cicero hat hier, so scheint es, Stücke aus der Antwort auf die Frage «ubi animus?», die im Schema § 18 mitgestellt und dann untergegangen war, verwendet. Doch auch dies ist nicht im Einzelnen zu verfolgen. In § 71-76 werden schliesslich die Wirkungen der damit gewonnenen und gesicherten Einsicht geschildert. Die Hoffnung auf ein seliges Jenseits hat Sokrates ebenso wie Cato gestärkt. Der Phaidon wird herangezogen und die Trennung der Seele vom Körper als Ziel der Philosophie verkündet.

Dann aber biegt Cicero zurück. Mit richtigem Empfinden verlässt er in § 77-81 das hohe Pathos und tritt noch einmal in nüchternere Überlegungen ein, damit auf diese Weise das Fortschreiten zur zweiten Grundmöglichkeit (Untergang der Seele), die von § 82 an besprochen wird, nicht zu befremdlich werde. § 77-81 enthält noch einmal Diskussionen mit Gegnern und gehört insofern in die Nähe von § 46-7 und § 50-52; möglich, dass erst Cicero das Stück versetzt hat.

Geht die Seele mit dem Körper zugrunde, so bleibt natürlich kein Platz für Ausblicke auf ein seliges gottgleiches Jenseits. Dennoch haben wir den Eindruck, dass Alles in Allem genommen der Abschnitt § 82-119 nach Stimmung und Gehalt sich vom Bisherigen nicht wesentlich unterscheidet, genauer gesagt: Cicero verwendet augenscheinlich Gedankenmaterial derselben Art wie bisher und macht insbesondere, so scheint es, bei seiner Consolatio (und vielleicht

wiederum De gloria) noch stärkere Anleihen als bisher. Denn in Einem konvergieren naturgemäss die beiden Möglichkeiten: in der negativen Feststellung, dass das irdische Leben längst nicht so vollkommen ist, dass es sich lohnte, sich vor seinem Ende zu fürchten. Mag die Seele unsterblich sein oder mit dem Tode des Körpers auch untergehen, in jedem Falle soll man sich sagen, dass man am irdischen Leben nicht viel verliert. So ist denn dieser letzte Teil des Buches stark protreptisch gehalten. Was sich heraushebt, ist etwa § 87-8 über den Sinn des Begriffes «carere», was zu § 9-14 zu ziehen ist, dann § 102-108 darüber, wie sich unphilosophische Irrmeinungen in den Begräbnissitten äussern; das gehört im Grunde zu § 26-39. Ein «rhetorum epilogus», dessen Charakter wir hier nicht prüfen wollen, schliesst ab (§ 112-116) und § 117-119 resümiert: Welcher immer der beiden philosophischen Möglichkeiten man sich anschliesst, die Furcht vor dem Tode ist töricht; denn sie ist gebunden an die dritte der Möglichkeiten, die vorphilosophische der Urzeit und die ausserphilosophische der Dichter. Über sie hinauszuführen ist die Aufgabe der Philosophie und des Buches, das Cicero schreibt.

Das Vorstehende erhob nicht den Anspruch, den schwierigen Text auch nur einigermaßen hinlänglich zu analysieren. Es sollte nur auf ein Dokument aufmerksam gemacht werden, in dem jene Erneuerung der Philosophie, von der wir sprechen wollten, besonders deutlich zutage tritt. Aristotelisch ist neben manchen Einzelheiten das philosophiegeschichtliche Schema, auf das sich Cicero während seiner gesamten Ausführungen immer wieder bezieht; wobei wir mit «Aristotelisch» die Methode und die Gedankenrichtung meinen, nicht etwa einzelne «Fragmente», – die nicht ganz fehlen, aber nur mit aller Behutsamkeit ausgesondert werden können. Platonischen Ursprungs ist die Disposition nach den zwei Grundmöglichkeiten, dann natürlich der Geist des

Hauptstückes § 44-76, aber auch weite Strecken des zweiten Teiles § 82-119. Als Quelle bestimmter Theoreme werden der Phaidros und der Menon ausdrücklich genannt, und als Vorbild der Stimmung ist der Phaidon überall gegenwärtig. Hineingepresst ist Stoisches, im Kern widersprechend, aber doch so dargeboten, dass es im Groben zu harmonisieren scheint, gewissermassen in das weltflüchtige Pathos der Platonik hineingerissen wird.

So entsteht doch eine Einheit, in der Platon dominiert. Zu ihm als der höchsten philosophischen Autorität kehrt das Denken zurück. Das bedeutet, dass die Trennung zwischen Sein und Schein, die Parmenides inauguriert und Platon zum Gegensatz zwischen Geist und Körper radikalisiert hatte (nicht der ganze Platon, aber derjenige des Phaidon), neu gesetzt wird. Poseidonios hatte die stoische Lehre von der Einheitlichkeit des Kosmos durch Beschreibungen von grossartiger Altertümlichkeit zu erneuern gesucht. Wirksamer aber wurde die Erneuerung des platonischen Kampfes des Geistes gegen die Fesseln der Körperwelt. Warum das so war, wie weit etwa in Platonismus der Zeitgeist und die Erfahrung der Zeit – es ist das Zeitalter der *bella civilia* Roms – sich angemessener äusserte, darüber könnte man sich manche Gedanken machen. Doch das gehört nicht mehr in den Rahmen dieser Skizze.

Eher könnte gefordert werden, dass wir nun der Vorlage oder den Vorlagen von Ciceros erstem Tusculanenbuch auch bestimmte Namen anheften. Allein auch das sei unterlassen. Ich halte es beim augenblicklichen Stand der Forschung für unmöglich, in diesem Punkt zum Ziel zu kommen. Die Aporien sind kurz diese: Poseidonios wird man als Vorlage des Ganzen mit Reinhardt auszuschneiden geneigt sein, einmal weil es unwahrscheinlich ist, dass ein Stoiker sich derart mit der Welt des platonischen Phaidon hätte identifizieren können, sodann weil es keine tragfähigen positiven Indizien gibt; allerdings sei nicht ganz übersehen, dass ausgerechnet

nach Reinhardts Nachweisen Poseidonios in anderen Zusammenhängen ausserordentlich oft die Autorität Platons angerufen hat. Ist er die Quelle von § 40-43? Mag sein, obschon auch das nicht zu beweisen ist und obschon die textliche Basis für die « Eschatologie », die Reinhardt hinter diesen vier Abschnitten erkennen möchte, eine verzweifelt schmale ist.

Wie steht es mit Antiochos? Die platonisch-aristotelischen Teile ihm zu geben ist verlockend. Den Versuch, Platon, die beiden Platonschüler Xenokrates und Aristoteles und schliesslich die Stoa zusammenzufügen, möchte man gerne ihm zuschreiben, aber beruhigen kann man sich vorläufig auch dabei nicht, vor allem weil in den ciceronischen Texten, die sicher auf ihn zurückgehen, von Phaidon-Stimmung kaum etwas wahrzunehmen ist.

Genannt wird schliesslich an bedeutender Stelle § 42 Panaitios. Zieht dies Zitat § 40-43 mit sich oder gar mehr oder eher weniger? Es hat keinen grossen Zweck, zu diesen Möglichkeiten Gründe und Gegengründe auszubreiten (zumal da man zur Klärung der ganzen Frage vielleicht auch T.D. 5 heranziehen müsste). Es genüge das eine nicht anzuzweifelnde Ergebnis, dass T.D. 1 aus dem Umkreis des Panaitios, Poseidonios und Antiochos stammt und eines der ersten und vornehmsten Dokumente jenes Philosophierens darstellt, das durch die Geschichte sich zu den « Alten » leiten liess, durch die Bindung an die Autorität der « Alten » die Philosophie zu erneuern suchte und sie auch in der Tat für ein halbes Jahrtausend erneuert hat.

RÉSUMÉ DE LA DISCUSSION

La discussion porte d'abord sur la première partie de la conférence. M. Theiler en déduit comme résultat que le siècle de Cicéron commence effectivement à penser en rétrospective. La pensée philosophique comme la poésie ne prennent plus leurs directives dans la génération immédiatement précédente, mais se tournent vers les classiques. Ce sont Platon et Aristote que l'on reprend; c'est la poésie des Lesbiens qu'Horace aspire à renouveler en l'introduisant à Rome. Mais alors, on pourrait se demander si cette notion pathétique de «classique», d'«ancien» que l'on respecte comme autorité et modèle, ne serait pas liée de façon particulière à l'esprit romain. La littérature grecque du temps de Cicéron ne semble pas connaître une renaissance de la poésie lesbienne comparable à celle que nous voyons chez Horace.

Pourtant, remarquent MM. Theiler et Gigon, la situation de la philosophie n'est probablement pas tout à fait identique à celle de la poésie. Le retour à Platon, à Aristote, est bien un phénomène grec, bien que l'on admette volontiers que les protagonistes du classicisme philosophique: Panétius, Posidonius et Antiochus aient écrit dans une large mesure pour des lecteurs romains. Pour Panétius, c'est connu; pour Antiochus, également: ce n'est pas un pur hasard si les neuf dixièmes des citations de ce philosophe proviennent d'auteurs latins. Enfin Posidonius: les tendances, non seulement classicistes, mais nettement archaïsantes, qui ressortent de la reconstruction de la pensée posidonienne par K. Reinhardt, peuvent être expliquées, en partie du moins, par le désir qu'avait le philosophe d'atteindre le public romain. Néanmoins, l'orientation fondamentale de ces philosophes est un résultat de la situation philosophique grecque. C'est dans le cadre de la philosophie grecque que les trois grandes écoles (Académie, Lycée, Portique) s'efforcent presque simultanément de dépasser la position des problèmes telle qu'elle a été assumée dans la génération de Chrysippe. La transformation intrinsèque de la philosophie grecque par

le retour aux anciens vient d'abord. Puis cette transformation facilitera sensiblement l'accès des Romains à la pensée grecque, et les philosophes grecs ne manqueront pas eux-mêmes de tenir compte de la tournure d'esprit de leurs lecteurs romains.

Passant à la deuxième partie de l'exposé de M. Gigon, MM. Theiler et Waszink se déclarent d'accord avec l'interprétation du premier livre des Tusculanes. Le substrat général est platonicien et aristotélicien, sauf pour quelques paragraphes, où Reinhardt a reconnu (probablement avec raison) l'influence de Posidonius. Pour la partie majeure du texte, on sera assez disposé à identifier (avec Reinhardt) la source immédiate de Cicéron, avec Antiochus. Toutefois les doctrines de ce livre ne concordent pas entièrement avec ce que nous savons d'Antiochus par ailleurs, c'est la seule objection grave. En tout cas, on peut affirmer que Tusc. I montre une véritable renaissance des doctrines platoniciennes et aristotéliciennes sur l'âme.

