

## Fiktion und Divination

### Fünf Thesen zur stoischen Semiotik des Orakels, wie Cicero sie entfaltet\*

Von Heinz-Gerd SCHMITZ (Köln)

By singing the world into existence ... the  
Ancestors had been poets in the original sense  
of *poesis*, meaning ‚creation‘.  
(Bruce Chatwin: The Songlines)

Thomas Mann tritt die Flucht nach vorne an, wenn er schreibt: „Ein Dichter ist, kurz gesagt, ein auf allen Gebieten ernsthafter Tätigkeit unbedingt unbrauchbarer, einzig auf Allotria bedachter, dem Staate nicht nur nicht nützlicher, sondern sogar aufsässig gesinnter Kumpan, ... ein ... in jedem Betrachte anrühiger Scharlatan, der von der Gesellschaft nichts anderes sollte zu gewärtigen haben ... als stille Verachtung.“<sup>1</sup> Daß eben dies – zumindest in seinem Falle – nicht eingetreten ist, erfüllt den Autor des „Felix Krull“ mit sichtlichem Vergnügen. Er fährt fort: „Tatsache aber ist, daß die Gesellschaft diesem Menschenschlage die Möglichkeit gewährt, es in ihrer Mitte zu Ansehn und höchstem Wohlleben zu bringen.“<sup>2</sup>

Worüber Thomas Mann hier triumphiert, läßt sich einfach ausfindig machen. Es ist Platons Verdammung der Dichter und – im weiteren – seine Repräsentationstheorie der Literatur. Diese besagt, bringt man sie auf die einfachste Formel: Die Werke der Künstler und damit auch die der Dichter sind nichts als Abbilder von Abbildern, schwache Repräsentationen also, die in effigie sichtbar machen sollen, was sie gar nicht zeigen können. Daher sind sie – wie Thomas Mann mit Recht konstatiert – für den Staat ohne Nutzen,<sup>3</sup> denn sie orientieren sich lediglich an dem, was der breiten Masse schön zu sein scheint<sup>4</sup> und sprechen dabei Bereiche der menschlichen Psyche an, die von aller Vernunft am weitesten entfernt sind.<sup>5</sup> Kurz: Die Werke der Dichter sind mißlungene Repräsentationen.

Man hat diese Theorie der Kunst ein Gefängnis genannt, in welches die Philosophie einzusperrn versucht, was sie nicht begreifen kann und daher für gefährlich hält.<sup>6</sup> Daß dieses Urteil unnötigerweise mit einer Verschwörertheorie bezüglich der philosophischen Ästhetik operiert, zeigt freilich schon die Tatsache, daß Platon noch einen weiteren Dichtertyp<sup>7</sup> kennt, den Seher<sup>8</sup> nämlich. Dieser liefert nun freilich keine Repräsentationen, sondern seine Werke bestehen aus Indikatoren, welche auf den Willen der Götter<sup>9</sup> verweisen. Freilich

\* Für die kritische Durchsicht einer Vorform des folgenden Textes bin ich Udo Gerdes zu Dank verpflichtet.

<sup>1</sup> Th. Mann, Werke. Das essayistische Werk in 8 Bdn., hg. von H. Bürgin. Keine Bandzählung, Bd.: Autobiographisches (Frankfurt a. M. 1968) 25 f.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Politeia 599 d 2 f.

<sup>4</sup> Ebd. 602 b 2/3.

<sup>5</sup> Ebd. 603 a 12.

<sup>6</sup> Vgl. A. C. Danto, The Philosophical Disenfranchisement of Art, in: A. C. Danto, The Philosophical Disenfranchisement of Art (New York 1986) 12.

<sup>7</sup> Zu den Dichtertypen, welche Platon kennt, vgl. Vf., Ideen, Bilder und Phantasmen. Überlegungen zum Mimesisbegriff in Platons Dialogen, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 72 (1990) 1–14.

<sup>8</sup> Ion 533 e 6.

<sup>9</sup> Ion 534 e 4.

muß, was der dichterischen Mantie<sup>10</sup> entspringt, interpretiert werden<sup>11</sup> wie jedes Orakel, denn das poetische Medium weiß gar nicht, daß es und worauf es verweist.<sup>12</sup>

Die vorliegenden Überlegungen versuchen, in der Formulierung von fünf Thesen der Spur, welche mit Platons Rede vom Seher-Dichter gelegt ist, nachzugehen, um auf diese Weise die Umriss einer Theorie der Fiktion zu skizzieren, welche anstelle des Begriffs der Repräsentation den der Indikation oder Verweisung setzt. Als Ausgangspunkt wird die stoische Divinationslehre gewählt, welche sich in Form einer Semiotik des Orakels präsentiert. Um sie näher kennzeichnen zu können, müssen zunächst einige zeichentheoretische Voraussetzungen geschaffen werden (I.), aus denen sich das grundsätzliche Problem einer Semiotik des Orakels entwickeln läßt (II.). Sodann gilt es, die Lösung darzustellen, welche die Stoiker hinsichtlich dieser Schwierigkeit zu bieten haben (III.), sowie ihre Position kritisch zu revidieren (IV.). Zur Durchführung dieser Aufgaben wird Ciceros „De divinatione“ herangezogen. Schließlich soll die poetologische Dimension der so bereinigten Divinationslehre skizziert werden (V.).

## I.

Lucilius, an den er auch die „Epistulae morales“ und die Schrift „De providentia“ richtet, macht Seneca in den „Naturales quaestiones“ folgende Ankündigung hinsichtlich dessen, was man in dieser Schrift erfahren könne: Wir werden sehen, ob eine alle Dinge betreffende feste Ordnung (*rerum omnium certus ordo*) anzunehmen und ob das eine mit dem anderen so verflochten ist, daß das, was zuerst auftritt, entweder Ursache (*aut causa*) oder Zeichen (*aut signum*) dessen ist, was darauf folgt. Wir werden sehen, ob sich die Götter um die menschlichen Angelegenheiten kümmern; ob eine Folge von Ereignissen durch bestimmte Hinweise auf die Dinge (*certis rerum notis*) das ankündigt, was sich ereignen wird.<sup>13</sup>

Er erfüllt sein Versprechen dann mit folgenden Bestimmungen: Was auch immer sich ereignet, es ist Zeichen (*signum*) eines Zukünftigen. Zufälligkeiten und flüchtige Phänomene, i. e. Ereignisse, deren Auftreten keine vernünftige Regel (*sine ratione*) zugrunde liegt, erlauben keine Weissagung (*divinatio*).<sup>14</sup>

Was unter *Divination* zu verstehen ist, wird durch folgende Angaben Ciceros deutlich. Er unterscheidet im Rückgriff auf die Tradition<sup>15</sup> zwei Arten von Orakeln. Die eine – *divinatio artis* – wird durch die Kunstfertigkeit (*ars*) gewisser Leute ermöglicht, zum Beispiel durch Mitteilung von Auguren und Astrologen.<sup>16</sup> *Divinatio artis* liegt also vor, wenn man Neues durch Schlüsse entdeckt, Altes durch Beobachtung lernt. Die andere – *divinatio naturae* – stellt sich ohne Vernunft, ohne Schlüsse aus Beobachtungen und ohne Zeichen (*non ratione aut coniectura observatis ac notatis signis*)<sup>17</sup> ein – etwa wenn man träumt, was sich ereignen wird.

Seneca nimmt dieser Orakelpraxis gegenüber eine kritische Haltung ein. Er verdammt

<sup>10</sup> Phaidros 245 a f.

<sup>11</sup> Vgl. Timaios 72 a 1.

<sup>12</sup> Vgl. Ion 534 b 5; Timaios 71 d 4; Apologie 22 b 9 f., 22 c 1–3.

<sup>13</sup> Naturales quaestiones I,1.4.

<sup>14</sup> Ebd. II,32.4.

<sup>15</sup> Vgl. Aristoteles, Ethica Eudemia 1248 a 30 ff.

<sup>16</sup> De divinatione I,6,11/12.

<sup>17</sup> Ebd. I,18,34.

die *divinatio naturae*, hält aber an solchen Weissagungen fest, die als *divinatio artis* erfolgen und obendrein *ratione* entschlüsselt werden. Lucilius wird also folgende These mitgeteilt:

*These (I)*: (1) Es gibt in der Welt Ereignisketten, deren Glieder ungerregelt (*sine ratione*) auftreten, und auch solche, deren Glieder durch eine vernünftige Regel (*ratione*) miteinander verbunden sind. (2) Liegt die zweite Art von Ereigniskette vor, dann heißt das jeweils vorhergehende Ereignis ( $E_1$ ) *Zeichen* (*signum*) oder *Ursache* (*causa*). ( $E_1$ ) verursacht oder verweist auf ein jeweils nachfolgendes Ereignis ( $E_2$ ).

Was Seneca seinem Leser hier präsentiert, ist eine auf die *divinatio artis* reduzierte Verweisungssemiotik des Orakels. Unter dem Begriff *Verweisungssemiotik* soll im folgenden die Untersuchung eines Zusammenhangs von Bezeichnetem und Bezeichnendem verstanden werden, der nicht der Regel folgt *aliquid stat pro aliquo*, sondern der darin besteht, daß ein Bezeichnendes ein anderes lediglich anzeigt, es aber nicht repräsentiert.<sup>18</sup> Die Opposition einer Semiotik der Repräsentation auf der einen, einer der Verweisung auf der anderen Seite ist bisher nicht ausgearbeitet, aber es finden sich in der philosophischen Tradition verstreute Ansätze. So liefert Wilhelm von Ockham folgende Differenzierung der Zeichen (= Z): Einmal definiert er ein Zeichen ( $Z_1$ ) als etwas, das zuvor aufgefaßt worden ist und was dann etwas anderes ins Bewußtsein hebt (*apprehensum aliquid aliud facit in cognitionem venire*).<sup>19</sup> ( $Z_1$ ) ist also ein verweisendes Zeichen, ein Indikator, wie der Rauch, der Feuer anzeigt. Dann bestimmt er das Zeichen ( $Z_2$ ) als etwas, das ein anderes dadurch ins Bewußtsein hebt, daß es dieses andere vertritt (*aliquid facit in cognitionem venire et natum est pro illo supponere*).<sup>20</sup> ( $Z_2$ ) ist mithin ein repräsentierendes Zeichen, etwa ein Graphem, das für ein Phänom steht.

Es ist Kant, der diesen Ansatz so radikalisiert, daß er die Repräsentationssemiotik gänzlich aufgibt, alle Zeichen verweisungssemiotisch reinterpretiert und dann auch einen Zusammenhang mit der Divination herstellt. Seine generelle Bestimmung lautet: „Das Vermögen der Erkenntnis des Gegenwärtigen, als Mittel der Verknüpfung der Vorstellung des Vorhergesehenen mit der des Vergangenen ist das Bezeichnungsvermögen.“<sup>21</sup>

Mit Hilfe dieser Definition sollen nun alle Zeichen verweisungssemiotisch nach einem temporalen Strukturmuster arrangiert werden. Dazu unterscheidet Kant drei Arten von Indikatoren, nämlich willkürliche, natürliche und Wunderzeichen. Bei den ersten liegt ein konventionelles, bei den zweiten ein natürliches, bei den Wunderzeichen schließlich gar kein Band zwischen Bezeichnetem und Bezeichnendem vor.

Die natürlichen Zeichen zerfallen in *remonstrative* (z. B. eine Narbe, welche an eine zurückliegende Verletzung erinnert), *demonstrative* (das Fieber, welches auf eine augenblicks bestehende, aber an sich selbst nicht sichtbare Erkrankung weist) und *prognostische* Zeichen (das Symptom, das eine künftige Krankheit ankündigt). In allen drei Fällen über-

<sup>18</sup> Vgl. U. Eco, *Semiotik und Philosophie der Sprache* (München 1985) 30 f. Zur traditionellen Repräsentationstheorie vgl. E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (Frankfurt a. M. 1979) 476 f.

<sup>19</sup> *Summa logicae* (= SL), 8 f. Zitiert wird nach folgender Ausgabe: *Summa logicae*, ed P. Boehner, G. Gál, S. Brown (= *Guillelmi de Ockham Opera Philosophica et Theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita cura Instituti Franciscani universitatis S. Bonaventurae, Opera Philosophica I* [St. Bonaventure, N.Y. 1974]).

<sup>20</sup> SL p. 9.

<sup>21</sup> *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: I. Kant, *Werke in 10 Bänden*, hg. von W. Weischedel (Darmstadt 1971) Bd. X, 497.

brückt das natürliche Zeichen eine Kluft, nämlich die zwischen Gegenwart und Vergangenheit, die zwischen sichtbarer und unsichtbarer Gegenwart und schließlich die zwischen Gegenwart und Zukunft.

Die willkürlichen Zeichen sind, auch wenn Kant dies nicht ausdrücklich sagt, sondern lediglich Beispiele gibt, im Gegensatz zu den natürlichen Zeichen so konstituiert, daß lediglich eine Konvention den Zusammenhang von Bezeichnetem und Bezeichnendem stiftet. Aber sie haben dennoch genau die gleiche Funktion wie die natürlichen Zeichen: Orden, die jemand heute trägt, verweisen, wenn sie nicht von einer korrupten Obrigkeit verliehen sind, rekonstruktiv auf vergangene Verdienste; eine Uniform macht den Träger, wenn er kein Betrüger ist, demonstrativ als Mitglied einer bestimmten Organisation kenntlich; eine Note zeigt schließlich prognostisch an, welchen Ton der Musiker spielen wird, wenn er das Musikstück zur Aufführung bringt. Sie repräsentiert also in der Kantischen Reinterpretation nichts, sondern sie indiziert ein mögliches Ereignis.

Auf die Wunderzeichen angewendet ergibt die von Kant für natürliche Zeichen eingeführte Terminologie lediglich die prognostische Verweisung. Sie beruht – so die Bestimmung des Aufklärers – auf Pseudozeichen, die „dem erschrockenen großen Haufen den nicht weit mehr entfernten jüngsten Tag und das Ende der Welt vorher zu verkündigen dünken“.<sup>22</sup>

Kant liefert mit dieser letzten Angabe gleichsam eine negative Semiotik der Divination. Denn in seinen Augen hantiert sie lediglich mit Wunderzeichen. Wunderzeichen sind solche vermeintlichen Indikatoren, die sich als prognostische natürliche Zeichen ausgeben, die aber, da in ihnen die Natur der Dinge auf den Kopf gestellt ist,<sup>23</sup> lediglich willkürliche Zeichen sind – und dies obendrein nur dergestalt, daß lediglich der Pöbel ihnen überhaupt Zeichencharakter zuspricht. Kurz: Wunderzeichen sind Pseudozeichen, da ihnen nicht nur das natürliche Band zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem fehlt, sondern auch eine allenthalben geteilte Konvention, auf der die verweisende Kraft von willkürlichen Zeichen beruht.

Wendet man die von Kant entwickelte Begrifflichkeit auf Senecas Bestimmungen an, dann ergibt sich eine auffällige Übereinstimmung: auch der römische Stoiker lehnt Pseudozeichen ab, i. e. solche Indikationen, die *sine ratione* erfolgen. Die Rede von der festen Ordnung aller Dinge (*rerum omnium certus ordo*) legt zudem die Vermutung nahe, daß Seneca eine prognostische Verweisungssemiotik im Auge hat, welche sich auf die Explikation des Zeichencharakters von Naturphänomenen bezieht. Der Terminus *Divination artis*, welche es mit natürlichen Zeichen zu tun hat, die aufgrund eines regelhaften verweisungssemiotischen Zusammenhangs von Bezeichnetem und Bezeichnendem interpretiert werden können.

## II.

Liegen die Dinge so, dann erhebt sich sogleich folgender Einwand gegen das stoische Projekt einer Semiotik der Divination: Hinsichtlich einer jeden Art von Prognose, welche mit natürlichen Zeichen arbeitet, muß sorgfältig zwischen der Behauptung eines verweisungssemiotischen und der eines kausalen Zusammenhangs unterschieden werden, wenn man nicht zu absurden Schlußfolgerungen gelangen will – wie etwa der, daß ein bestimm-

<sup>22</sup> Ebd. 502.

<sup>23</sup> Ebd.

tes Symptom die zugehörige Krankheit erzeuge. Denn als prognostisches Zeichen tritt eine Wirkung auf, deren Ursache sich erst in der Zukunft zeigt. Somit kann Seneca nicht recht haben, wenn er Zeichen und Ursache in These (I, 2) identifiziert.

Semiotisch sind das Symptom (S) und die Erkrankung (E) nämlich so verbunden, daß das, was in Hinsicht auf eine waltende Kausalität *Ursache* heißt, i. e. die Erkrankung, als Bezeichnetes, was *Wirkung* genannt wird, i. e. das Auftreten des Symptoms, aber als Bezeichnendes aufgefaßt wird.

Der Schluß, welchen der Rezipient der Semiose zieht, kann immer nur folgende Gestalt haben:  $S \rightarrow E$ , i. e. wenn das Symptom (S) sich zeigt, dann ist mit der Erkrankung (E) zu rechnen. Der kausale Zusammenhang stellt sich hingegen so dar, daß der umgekehrte Schluß ermöglicht wird:  $E \rightarrow S$ , i. e. wenn die Erkrankung (E) auftritt, dann war zuvor das Symptom (S) zu beobachten. Denn was wir bei dem Versuch, zu Kausalzusammenhängen zu gelangen, zunächst als Sinnesdatum haben, ist lediglich das Faktum, daß einem Ereignis der Klasse (a), z. B. der Erkrankung (E), bisher stets ein Ereignis der Klasse (b), z. B. das Symptom (S), vorausgegangen ist. Aus der so gearteten Sukzession beider Ereignisse schließen wir sodann auf eine Verbindung, welche darin besteht, daß (E) (S) dahingehend bedingt, daß (E) – wiewohl zeitlich später – das Auftreten von (S) so verursacht hat, daß (S) als Wirkung von (E) vor dem Erscheinen von (E) beobachtet werden kann. Sollte sich dann obendrein noch zeigen lassen, daß auch  $S \rightarrow E$  gilt, (S) mithin ausschließlich von (E) und von nichts anderem verursacht werden kann, dann treten beide Ereignisse in ein äquivalentes Verhältnis ( $S \leftrightarrow E$ ), so daß in kausaler Hinsicht nun erst der verweisungsemiotische Schluß möglich ist. Der Zusammenhang, in welchem prognostische natürliche Zeichen auftreten, stellt sich somit als Teil einer übergeordneten kausalen Verknüpfung dar. Diese Erkenntnis macht es nötig, Senecas Rede von der vernünftigen Regel auf das Vorhandensein einer kausalen Verbindung von Ereignissen zu beziehen. Seine These ist daher wie folgt zu korrigieren:

*These (II):* (1) Es gibt in der Welt Ereignisketten, deren Glieder nicht-kausal (sine ratione), und auch solche, deren Glieder kausal miteinander verbunden sind. (2) Liegt die zweite Art von Ereigniskette vor, dann heißt das jeweils vorhergehende Ereignis ( $E_1$ ) *natürliches Zeichen* (signum) oder Wirkung. ( $E_1$ ) verweist auf ein jeweils nachfolgendes Ereignis ( $E_2$ ), durch welches es verursacht ist.

Reformuliert man Senecas Bestimmungen in dieser Weise, dann scheint sich die Frage nach einer Semiotik des Orakels von selbst zu erledigen; denn da alle semiotischen Züge in übergeordneten kausalen Zusammenhängen aufgehoben sind, verbleibt nichts mehr, was eine eigentümlich zeichentheoretische Betrachtung rechtfertigte. Reklamierte man dennoch ein Feld semiotisch relevanter Phänomene, auch ohne daß sich für sie zugleich ein kausaler Zusammenhang angeben ließe, so zöge man sich unweigerlich den Vorwurf zu, an Wunderzeichen zu glauben.<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Konkret auf die stoische Semiotik der Divination bezogen findet sich dieses Argument in Hegels philosophiegeschichtlichen Vorlesungen: Man habe es hier mit nichts als reinem Aberglauben zu tun. Die Stoiker hätten die „ganz besonderen Zwecke der Individuen“ zu „Interessen der Götter“ erklärt und damit dort einen verweisungsemiotischen Zusammenhang behauptet, wo keine Kausalität herrsche. Solchen Vorstellungen gegenüber müsse konstatiert werden: „Das wahrhaft Vernünftige ist den Menschen allerdings als Gesetz Gottes offenbar; das Nützliche aber, was den einzelnen Zwecken entspricht, ist nicht in diesem wahrhaft Göttlichen geoffenbart. Die Stoiker machten ... den Sprung zum Geoffenbartsein des für die einzelnen Zwecke Dienlichen.“ (G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, in: G. W. F. Hegel, Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832–

Der Einwand, mit dem eine Semiotik des Orakels zu rechnen hat, läßt sich nun wie folgt formulieren: Die Behauptung, ein auf irgendeine Weise wahrgenommenes Phänomen ( $E_1$ ) müsse als natürliches prognostisches Zeichen interpretiert werden, da es auf ein in der Zukunft liegendes Ereignis ( $E_2$ ) verweise, impliziert einen *divinatorischen Hiatus*, weil das Vorliegen eines kausalen Zusammenhangs zwischen dem als Orakelzeichen interpretierten Phänomen ( $E_1$ ) und einem möglichen künftigen Ereignis ( $E_2$ ) zweifelhaft erscheint. Daher kann ( $E_1$ ) auch nicht als ein verweisendes Zeichen interpretiert werden, es liegt lediglich ein Wunderzeichen im Kantschen Sinne vor.

Wehrt sich der Stoiker gegen diese Vorhaltungen mit dem Hinweis, er nehme für die Verbindung von Bezeichnetem und Bezeichnendem sehr wohl einen Kausalnexus in Anspruch und teile daher die Kritik an bloßen Wunderzeichen, so gerät er vom Regen in die Traufe. Denn nun lautet das Argument gegen ihn: Wenn du zugestehst, daß die Zeichen, von denen du sprichst, Teil eines kausalen Zusammenhangs sind, was folgt denn dann noch aus der Erkenntnis eines verweisungssemiotischen Zusammenhangs, was nicht schon durch die Feststellung eines Kausalnexus ausgedrückt wäre? Mithin gilt: Eine Semiotik der Divination ist entweder (1) obsolet oder (2) nichts weiter als die Beschreibung des Aberglaubens. Dies ist die grundsätzliche Schwierigkeit, mit der eine Semiotik des Orakels zu rechnen hat.

Es ist dabei ausschließlich die zweite Qualifikation, mit der man bisher der Ciceronischen Erörterung der stoischen Semiotik der Divination begegnet ist. Dabei hat man, wie mir scheint, weder die Position der Stoiker noch die Einwände, welche Cicero, ihr berühmter antiker Kritiker, in „De divinatione“ vorträgt, recht ernst genommen.<sup>25</sup> Unterstellt man im Gegensatz zur bisherigen Rezeption dieser Schrift hingegen, daß ihr Autor in der gleichen Weise verfährt, wie er es in „De finibus“ tut, dann lautet auch hier seine Maxime: „quasi ego id curem, quid ille aiat aut neget. illud quaero, quid ei ... consentaneum sit dicere“<sup>26</sup> – als ob ich mich darum kümmerte, was er [im vorliegenden Falle Epikur] behauptet oder abstreitet. Ich frage danach, was für ihn zu sagen folgerichtig ist.

Ein solches Verfahren mag bedenklich erscheinen,<sup>27</sup> wenn man im wesentlichen an der

1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, 20 Bde., Bd. 19 [Frankfurt a. M. 1986] 268)

<sup>25</sup> Für R. Hoyer (Quellenstudien zu Ciceros Büchern ‚de natura deorum‘, ‚de divinatione‘, ‚de fato‘, in: Rheinisches Museum 53 [1898] 36–65) herrscht in „De natura deorum“ wie auch in „De divinatione“ eine eigentümliche „Verworrenheit“ (55), die es Hoyer schwermacht, den Autor ernst zu nehmen. Von lediglich kulturhistorischer Bedeutung ist „De divinatione“ für M. Schanz (Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian. Erster Teil: Die Römische Literatur in der Zeit der Republik [= Handbuch der Altertumswissenschaften, begr. von I. v. Müller, hg. von W. Otto, achte Abteilung, erster Teil], vierte von C. Hosius neu bearbeitete Aufl. [München 1959] 514). M. Kretschmar (Otium, studia litterarum, Philosophie und bios theoretikos im Leben und Denken Ciceros [Leipzig 1938] [Diss.]) meint, Cicero habe in „De divinatione“ primär pädagogische Ziele im Auge gehabt (130). Der praktische Nutzen, nicht mehr die geistige Auseinandersetzung sei für die Erörterung der stoischen Divinationslehre ausschlaggebend gewesen. Allgemein ist Cicero in naturphilosophischer Hinsicht besonders wenig zugetraut worden. So wirft ihm B. Jansen (Cicero als Philosoph, in: Philosophisches Jahrbuch 22 [1909] 359–377) Dürftigkeit vor (365), W. Burkert (Cicero als Platoniker und Skeptiker, in: Gymnasium 72 [1965] 175–200) meint, Cicero habe Naturwissenschaft und Ontologie niemals einer ernstlichen Betrachtung unterzogen, was eben den Abgrund besonders augenfällig mache, der ihn von Platon trenne.

<sup>26</sup> De finibus II, 70.

<sup>27</sup> Vgl. G. Patzig, Cicero als Philosoph, am Beispiel der Schrift „de finibus“, in: Gymnasium 86 (1979) 304–322, hier: 316f. Patzig ist freilich weit davon entfernt, Cicero als Philosophen gering zu schätzen. Seinem Aufsatz kommt vielmehr das Verdienst zu, vielen der bis auf den heutigen Tag gegen die philosophischen Qualitäten des Römers gerichteten Vorurteilen entgegengetreten zu sein.

originären Form interessiert ist, in welcher sich die Argumente der Stoiker präsentiert haben, Cicero also nur als Chronisten behandelt und ihm in dieser Funktion insofern ein gewisses Mißtrauen entgegenbringt, als man Zweifel in seine philologische Treue setzt. Einem freilich nicht historisch, sondern systematisch ausgerichteten Interesse kommt die in „De finibus“ reklamierte Selbständigkeit hingegen gerade recht. Denn sie erlaubt es, daß Cicero in „De divinatione“ zunächst eine rationale Rekonstruktion<sup>28</sup> der stoischen Semiotik des Orakels liefern und sie sodann einer schöpferischen Kritik unterziehen kann.

Die folgenden Überlegungen dienen der Erörterung dieser Rekonstruktion. Wenn also nun von den Stoikern die Rede ist, dann ist nur diejenige Gestalt ihrer Philosophie gemeint, die Cicero präsentiert. Aus seiner Rekonstruktion der stoischen Argumente wird sich ein Lösungsvorschlag hinsichtlich des grundsätzlichen Problems einer Semiotik des Orakels ergeben. Er lautet: Die Semiotik des Orakels muß als Semiotik der Forschung konzipiert werden. Die Kritik des in eigener philosophischer Sache auftretenden Cicero hingegen dient dem Nachweis, daß sie nur als Semiotik der Dichtung taugen könne.

### III.

Den Zentralterminus definiert Cicero so: „divinatio[nem] ... id est praesensio[nem] et scientia[m] rerum futurarum“<sup>29</sup> – Divination ist das Vorhersehen und Vorauswissen dessen, was erst die Zukunft bringt. Dabei handelt es sich um solche Dinge, die man gewöhnlich für zufällig hält (quae fortuitae putantur),<sup>30</sup> welche es aber nicht sind, weil sie einer gewissen Regel gemäß auftreten.

Der Charakter dieser Regeln ergibt sich, wenn man die potentiellen Quellen betrachtet, aus welchen die Divination entspringen könnte: die Gottheit, das Fatum, die Natur. Die erste wird in Ciceros Darstellung sogleich als fragwürdig ausgeschlossen. Denn es fänden sich zwar Menschen, welche die Ansicht vertreten, von den Göttern würden Zeichen hinsichtlich zukünftiger Ereignisse (signa rerum futurarum)<sup>31</sup> gegeben, weil das Weltall durch die „providentia“<sup>32</sup> der Götter geleitet werde. Doch wäre es ja denkbar, daß die Natur

<sup>28</sup> Es ist wohl nicht ungerechtfertigt, diesen von W. Stegmüller als Titel eines Kantaufsatzes gewählten Begriff (Gedanken über eine mögliche rationale Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung, in: W. Stegmüller, Aufsätze zu Kant und Wittgenstein [Darmstadt 1974] 1–61) auch zur Kennzeichnung des Ciceronischen Umgangs mit der philosophischen Tradition zu verwenden, wenn man sich einmal von der Auffassung gelöst hat, man habe es bei dem römischen Advokaten und Staatsmann in philosophischer Hinsicht lediglich mit einem Dilettanten zu tun, dem bestenfalls zugestanden werden könne, die Griechen übersetzt und dem Lateinischen so einige neue Termini verschafft zu haben. Patzig kennzeichnet Ciceros Verfahren demgegenüber mit folgenden Worten: „Er nimmt für sich in Anspruch, unter den vorliegenden Autoren jeder Schulrichtung repräsentative und kompetente Vertreter ausgewählt, ihre Auffassung adäquat vorgetragen, kritisch geprüft und dabei eine seinen eigenen Maßstäben entsprechende literarische Form der Darstellung gesucht zu haben. Nicht also bloße Doxographie und gelehrte Beschäftigung mit vorliegenden philosophischen Theorien, sondern kritische Aneignung und Diskussion dieser Lehrstücke will Cicero geben.“ (A. a. O. 309) Eine ähnliche Auffassung hat Th. B. DeGraff bereits 1940 vertreten (Plato in Cicero, in: *Classical Philology* 35 [1940] 143–153, hier: 153); vgl. auch O. Gigon, Cicero und Aristoteles, in: *Hermes* 87 (1959) 143–162.

<sup>29</sup> De divinatione I,1,1.

<sup>30</sup> Ebd. I,5,9.

<sup>31</sup> De natura deorum II,12.

<sup>32</sup> Ebd. II,74, vgl. auch II,75.

auch ohne göttlichen Eingriff Zeichen hinsichtlich der Zukunft gäbe. Andererseits wäre es auch möglich, daß zwar Götter existierten, daß diese aber den Menschen die Gabe der Divination versagt hätten.<sup>33</sup> Daher dürfe aus dem Vorhandensein von Zeichen nicht auf die Existenz der Götter und aus der Existenz der Götter nicht auf die Möglichkeit der Divination geschlossen werden.

Die beiden anderen Quellen hingegen, die Natur und das Fatum, müssen gar nicht differenziert werden. Dies zeigt sich, wenn die Stoiker den Begriff *Natur* in Abgrenzung gegen konkurrierende Lehrmeinungen bestimmen: Einige halten dafür, die Natur sei eine Art Kraft, welche ohne vernünftige Regel (*sine ratione*)<sup>34</sup> in den Körpern zwanghafte Bewegungen erzeuge, andere aber, sie habe Anteil an Vernunft und Ordnung (*vim participem rationis atque ordinis*)<sup>35</sup> und deklarieren, welche Ursache sie für etwas setze und welche Wirkung daraus folge (*quid cuiusque rei causa efficiat, quid sequatur*).<sup>36</sup>

Die stoische Position ist demgegenüber in Ciceros Darstellung die folgende: Wenn wir sagen, das Weltall habe durch die Natur Bestand und werde von ihr geleitet, dann meinen wir damit, daß sie wie ein Baum, wie ein Lebewesen zu betrachten sei, wo keinerlei Zufall zum Vorschein kommt, sondern Ordnung und etwas, das der Kunstfertigkeit ähnelt.<sup>37</sup> Daher darf auch gesagt werden: Alle Teile des Weltalls sind so konstituiert, daß sie zum Gebrauch nicht besser sein könnten.<sup>38</sup>

Was diese Zweckmäßigkeit garantiert, bezeichnen die Ciceronischen Stoiker als *fatum*. Der Begriff wird wie folgt definiert: *Fatum* nenne ich die Ordnung und die Abfolge der Ursachen (*ordinem seriemque causarum*), insofern die mit einer Ursache verbundene Ursache (*causae causa nexa*) etwas aus sich erzeugt.<sup>39</sup> Modern gesprochen: *Fatum* ist der Name für den Kausalnexus der Ereignisse in der Welt.

Die stoische Explikation der Semiotik des Orakels beginnt also mit der Entfaltung des Begriffs der Kausalität als der Ordnung aller Ereignisse. Das Credo lautet: nichts steht als ein Zukünftiges an, dessen Ursachen die Natur nicht schon enthält.<sup>40</sup> Daher handelt es sich bei den prognostischen Zeichen, mit denen zu rechnen ist, nur um solche, die Kant natürliche Zeichen nennt.

Modifiziert man These (II) diesen Überlegungen entsprechend, dann gelangt man zu folgender Formulierung:

*These (III,1):* Es gibt in der Welt nur solche Ereignisketten, deren Glieder kausal miteinander verbunden sind.

These (III,1) schafft die Voraussetzung, dem Vorwurf des Aberglaubens, also der Behauptung, man hantiere mit Wunderzeichen, zu begegnen. Die Ciceronischen Stoiker lehnen – wie der Aufklärer Kant – eine Weltansicht ab, die dem von ihnen definierten Begriff des Fatums zuwiderläuft, die also eben nicht mit einem vernünftig, i. e. kausal geordneten Kosmos rechnet, sondern mit dem Walten des blinden Ungefähr. Das Fatum ist also gerade nicht das, was abergläubischerweise, sondern das, was gemäß der Natur (*physice*) so genannt wird. Es ist die ewige Ursache der Dinge (*causa aeterna rerum*); denn es legt fest,

<sup>33</sup> De divinatione I,6,10.

<sup>34</sup> De natura deorum II,81.

<sup>35</sup> Ebd. II,81.

<sup>36</sup> Ebd. II,81.

<sup>37</sup> Ebd. II,82.

<sup>38</sup> Ebd. II,87.

<sup>39</sup> De divinatione I,55,125.

<sup>40</sup> Ebd. I,55,125/126.



warum das Vergangene sich ereignet hat; warum das gerade Gegenwärtige eintritt und warum schließlich das Zukünftige geschehen wird.<sup>41</sup> Wunderzeichen akzeptiert mithin nur, wer die natürlichen Hinweise, die sich allenthalben finden, nicht vernünftig zu deuten versteht,<sup>42</sup> etwa indem er das Vorliegen natürlicher Zeichen in einem Sinne behauptet, welcher der natürlichen Verbindung von Ursache und Wirkung zuwiderläuft.

Freilich sind die Kausalzusammenhänge noch nicht gänzlich erforscht. Zwar kann man in den meisten Fällen sagen, welche Ursache welche Wirkung erzeugt,<sup>43</sup> doch hinsichtlich des Unbekannten weiß man nur, daß alles, was auftritt, ein Zeichen ist, das als Wirkung auf seine Ursache deutet. Doch eben diese grundsätzliche Kenntnis reicht schon aus. Denn es ist schließlich gar nicht nötig, alle Ursachen selbst zu beobachten, sondern man kann sich mit ihren Zeichen zufriedengeben; „sunt enim omnia, sed tempore absunt“<sup>44</sup> – alles ist zwar [zugleich anwesend]. In zeitlicher Hinsicht ist es aber abwesend. Es existiert nämlich als Same, denn „in causis conditae sunt res futurae“<sup>45</sup> – in den Ursachen ruhen die künftigen Dinge.

Die als Semiotik der Divination auftretende Semiotik der Divination hat also sicherzustellen, daß die Zeichen richtig gedeutet werden; denn es kann sein, daß ein Zeichen, unbestimmt gegeben, als ein eindeutiges Zeichen genommen wird; es kann sein, daß es als Zeichen verborgen war oder daß es schließlich als ein Zeichen unberücksichtigt blieb, wiewohl mit seiner Hilfe ein beobachtetes Zeichen richtig hätte gedeutet werden können.<sup>46</sup>

Das Verfahren, mit dem solche Fehler vermieden werden, ergibt sich dadurch, daß man diejenigen Interpretationen sammelt, welche bisher erfolgreich waren. Sodann erschließt sich induktiv, wie man künftig vorzugehen hat.<sup>47</sup> Denn wenn etwas in fast unzähligen Fällen auf die gleiche Weise geschehen ist, wenn also immer die gleichen Zeichen vorausgegangen sind, dann entsteht durch häufige Beobachtung solcher Vorkommnisse ein standardisiertes Interpretationsverfahren.<sup>48</sup>

Ist die Semiotik der Divination so weit gediehen, verfügt sie endlich auch über eine Handhabe, dem Vorwurf zu begegnen, ihre Auslegungen erfolgten willkürlich, weil sie einem kontingenten Geschehen Regelhaftigkeit unterstellten. Sie wird darauf entgegnen: Wie kann denn zufällig geschehen sein, was in sich doch alle Teile der Wahrheit enthält (omnes habet in se numeros veritatis)?<sup>49</sup>

Die von Cicero rekonstruierte These der Stoiker, deren erstes Glied bisher nur entwickelt ist, lautet also vollständig:

*These (III):* (1) Es gibt in der Welt nur solche Ereignisketten, deren Glieder kausal miteinander verbunden sind. (2) Daher ist jedes Ereignis ein natürliches Zeichen.

Die vollständige Gestalt von These (III) ermöglicht nun eine Lösung des eingangs formulierten Problems: Was folgt aus der Erkenntnis eines verweisungssemiotischen Zusammenhangs, was nicht schon durch die Feststellung eines Kausalnexus ausgedrückt wäre? Sie lautet: Die durchgehende kausale Verfaßtheit der Welt garantiert, daß jedes Ereignis

<sup>41</sup> Ebd. I,55,126.

<sup>42</sup> Vgl. ebd. I,52,118.

<sup>43</sup> Ebd. I,55,126.

<sup>44</sup> Ebd. I,56,128.

<sup>45</sup> Ebd. I,56,128.

<sup>46</sup> Ebd. I,55,124.

<sup>47</sup> Ebd. I,14,25.

<sup>48</sup> Ebd. I,14,25.

<sup>49</sup> Ebd. I,13,23.

Zeichencharakter hat. Doch macht dieser generelle Kausalnexus eine semiotische Analyse der Ereignisse insofern nicht überflüssig, als mit ihm nicht auch schon alle einzelnen Zusammenhänge offen zutage liegen. Daher hat die Semiotik die Aufgabe, schrittweise den prinzipiell vorliegenden Kausalnexus der Ereignisse auch in concreto zu enthüllen. Diese Forschung erhält den Namen *Divination*. Eine Semiotik des Orakels ist also nichts anderes als die stoische Semiotik der Forschung.

## IV.

Ciceros Argumentationsstrategie gegen diese von ihm rekonstruierte Position der Stoiker besteht darin, These (II) zu restituieren und sodann nachzuweisen, daß ihr zweites Glied reformuliert werden muß. Der Angriff auf den stoischen Begriff des *Fatum*s wird durch folgende Überlegung eingeleitet: Wenn die von den Stoikern postulierte Semiotik der Forschung irgendeine Bedeutung haben soll, dann kann sie nur darin liegen, den Menschen in ihrem Umgang mit Ereignissen Handlungsanweisungen zu geben. Diese wiederum haben nur dann Sinn, wenn das Auftreten bestimmter Ereignisse manipulierbar ist, wenn wir die Möglichkeit haben, gewisse Handlungen auszuführen oder aber auch zu unterlassen.<sup>50</sup> Daher muß gefragt werden: Was nützen mir divinatorisch gewonnene Hinweise auf die Zukunft, wenn alles vom *Fatum* regiert wird?<sup>51</sup> Dann ist das Schicksal ja unausweichlich, Warnungen sind also überflüssig. Mehr noch: Es ist in diesem Falle wenig tröstlich, etwas über die Zukunft zu wissen. Denn diese Kenntnis böte keinerlei Sicherheit, sie ängstige nur.<sup>52</sup>

Die Stoiker können also nicht zugleich und in gleicher Hinsicht annehmen, (a) die prophezeiten Ereignisse führten irgendeine Notwendigkeit (*necessitas*)<sup>53</sup> mit sich, es walte also in allem ein unwiderstehliches *Fatum*, und (b) die Semiotik des Orakels erforsche Zusammenhänge, die in irgendeiner Weise nützliche wären. Gilt (a), dann ist die *Divination* sinnlos, gilt (b), dann waltet kein *Fatum* im Sinne der Stoiker.<sup>54</sup>

Da nun die Stoiker nicht von der *Divination* lassen wollen, gestehen sie *ex silentio* zu, daß ihre Rede vom absoluten *Fatum* gegenstandslos ist. Neben solchen Ereignissen, deren Auftreten einer strikten kausalen Determination unterliegt, müssen mithin auch solche zugestanden werden, für die Kontingenz<sup>55</sup> gilt. Die Bezeichnung, welche Cicero für sol-

<sup>50</sup> Vgl. die Erörterung des freien Willens in „*De fato*“. Hier führt Cicero aus, wenn die Stoiker recht hätten mit ihrer Rede von der Unausweichlichkeit des *Fatum*s, dann müsse man annehmen: „*nihil esset in nostra potestate*“ (V,9); vgl. auch IX,20: „*mentem hominis voluntate libera spoliata necessitate fati devinciunt*“.

<sup>51</sup> *De devinatione* II,8,21.

<sup>52</sup> *De natura deorum* III,14.

<sup>53</sup> *De divinatione* II,7,18.

<sup>54</sup> Ebd. II,8,19. Zur Frage, ob die Stoiker wirklich einen so strikten Determinismus vertreten haben, wie Cicero es hier nahe legt, vgl. M. E. Reesor, *Necessity and Fate in Stoic Philosophy*, in: J. M. Rist (Hg.), *The Stoics* (Berkeley/Los Angeles/London 1978) 187–220. M. E. Reesor erörtert insbesondere die Position Chrysippus', die Cicero in „*De fato*“, so einführt: Chrysippus habe, „*ut et necessitatem effugiat [a] et retineat fatum [b]*“, einen doppelten *causa*-Begriff eingeführt: *causae perfectae et principales* und *causae adiuvantes et proximae*. Indem er [b] nur auf die *causae adiuvantes* bezogen habe, sei es ihm möglich gewesen, [a] und [b] zu behaupten, ohne in einen Widerspruch zu geraten (*De fato* XVIII,41/42).

<sup>55</sup> Eine Theorie der Kontingenz liegt mit den Angaben, welche Aristoteles im neunten Kapitel von „*De interpretatione*“ (18 a 28 ff.) macht, bereits vor. Cicero muß sie also nicht selbst entwickeln. Zur

che Geschehnisse verwendet, lautet *Fortuna*. Nur wenn diese hinsichtlich gewisser Ereignisse waltet, kann eine Orakelbefragung sinnvoll erscheinen.

Die *Fortuna* herrscht, wenn „id quod eventurum est vel hoc vel illo modo potest evenire“<sup>56</sup> – wenn das, was geschehen soll, auf die eine oder die andere Weise geschehen kann. Was sich auf diese Art ereignet, kann nicht sicher sein. Daher versuchen die Menschen, Kenntnis der Zukunft zu gewinnen, indem sie unsinnigerweise Orakel befragen.

Mit diesen Überlegungen ist das erste Glied einer vierten These formuliert, welches These (II,1) restituiert:

*These (IV,1)*: Es gibt in der Welt Ereignisketten, deren Glieder nicht-kausal, und auch solche, deren Glieder kausal miteinander verbunden, i. e. determiniert sind.

Nachdem diese Position entfaltet ist, entwickelt Cicero These (IV,2). Der Angriff gipfelt in folgender Frage: „Quo modo ... id, quod temere fit caeco casu et volubilitate fortunae, praesentiri et praedici potest?“ – Wie läßt sich denn das vorhersagen, was zufällig auftritt – nämlich einzig durch die Unbeständigkeit der *Fortuna*?<sup>57</sup>

Per definitionem gilt ja, was die *Fortuna* bewirkt, kann so, aber auch anders sein. Mit-hin findet sich an ihm nichts, was eine Prognose erlaubte. Hat man es hingegen mit Ereignissen zu tun, die durch einen Kausalnexus verbunden sind, dann ist jede verweisungssemiotische Untersuchung überflüssig, denn wenn der kausale Zusammenhang einmal erkannt ist, dann liegt der verweisungssemiotische auch schon vor.

Für den Bereich des Nicht-Determinierten gilt also: „Si provideri nihil potest futurum esse eorum, quae casu fiunt ..., divinatio nulla est“<sup>58</sup> – Wenn man nichts Künftiges vorhersehen kann, weil es von ungefähr eintritt, dann gibt es keine Divination; für den des Determinierten: „sin ... possunt provideri, quia certa sunt et fatalia, ... divinatio nulla est“<sup>59</sup> – Wenn man aber Vorhersagen machen kann, weil man es mit sicheren und vom *Fatum* gelenkten Ereignissen zu tun hat, auch dann gibt es keine Divination.

Damit läßt sich auch das zweite Glied der These (IV) formulieren:

*These (IV,2)*: Liegen nicht-determinierte Ereignisketten vor, treten keine natürlichen, sondern nur willkürliche Zeichen auf. Liegen determinierte Ereignisketten vor, dann ergibt sich eine Reihung von Ursachen und Wirkungen. In diesem Zusammenhang von Bezeichnendem und Bezeichnetem zu sprechen ist obsolet.

## V.

Mit diesem Resultat könnte sich die Interpretation des Ciceronischen Textes zufriedengeben. Denn die rekonstruierte Position des Gegners ist nun gänzlich widerlegt. Es ist ihm nicht gelungen, das grundsätzliche Problem einer Semiotik des Orakels zu lösen.

Doch es findet sich in der „*De divinatione*“ inhaltlich verwandten Schrift „*De natura deorum*“ ein über dieses Ergebnis hinausführender Hinweis, welcher freilich zunächst nur

Aristotelischen Theorie der Kontingenz vgl. R. Taylor, *The Problem of Future Contingencies*, in: *Philosophical Review* 66 (1957) 1–28; C. Strange, *Aristotle and the Sea Battle*, in: *Mind* 69 (1960) 447–465; A. C. Danto, *Analytische Philosophie der Geschichte* (Frankfurt a. M. 1980, erstmals englisch 1965) 302 ff.

<sup>56</sup> *De divinatione* II,9,24.

<sup>57</sup> *Ebd.* II,6,17.

<sup>58</sup> *Ebd.* II,10,25.

<sup>59</sup> *Ebd.* II,10,25.

den Eindruck erweckt, ihr Autor mache sich hier über die Stoiker einfach lustig. Cicero trifft nämlich folgende polemische Feststellung: „Utrum poetae Stoicos depravarint an Stoici poetis dederint auctoritatem, non facile dixerim; portenta enim ab utrisque et flagitia dicerunt“<sup>60</sup> – Ob die Dichter die Stoiker verdorben oder ob die Stoiker den Dichtern zu Autorität verholphen haben, ist schwer zu sagen; Wundermärchen und Schandtaten sagt man nämlich beiden nach.

Es steht nach dieser Angabe also entweder zu vermuten, daß die Stoiker mit ihren krunen Ansichten die Poeten inspiriert haben oder aber daß die Dichter in ihren Werken Mitteilungen machen, welche die Stoiker für bare Münze nehmen.

Nun ist es in der Tat so, daß im ersten Buch von „De divinatione“ poetische Texte als Beweis für die Richtigkeit der stoischen Thesen herangezogen werden. Quintus beruft sich auf griechische und einheimische Dichter,<sup>61</sup> gesteht zwar zu, daß es sich bei ihren Werken um *facta* handle, pocht jedoch zugleich darauf, daß sie die Welt der *Facta* repräsentierten.<sup>62</sup> Cicero als sein Widerpart versucht im zweiten Teil der Schrift hingegen, die Dichter – in diesem Falle Homer – als Zeugen für die Richtigkeit der stoischen Semiotik des Orakels unglaubwürdig zu machen, indem er darauf hinweist, daß eine in der „Ilias“ mitgeteilte Orakelinterpretation, welche die Dauer des Trojanischen Krieges betrifft, völlig willkürlich erfolge,<sup>63</sup> weil die von einem Drachen gefressenen Spatzen ausgerechnet Jahre und nicht etwa Monate oder Tage bedeuten sollten.<sup>64</sup> Da nun Homer schwerlich durch die Stoiker beeinflusst sein kann, steht zu vermuten, daß Cicero in der zitierten „De natura deorum“-Passage dem Leser die Meinung nahebringen will, die Stoiker hätten sich in ihren Auffassungen von den Poeten beeinflussen lassen.

Zieht man nun, über die Ausführungen in „De divinatione“ hinausgehend, die „De natura deorum“-Passage zur Klärung der Frage heran, wie die Stoiker denn überhaupt auf die unglückliche Idee gekommen sind, die Divination ernsthaft als Semiotik der Forschung anzupreisen, so ergibt sich: sie haben literarische Phantastereien für eine Repräsentation der Wirklichkeit gehalten. Daß einen solchen Zusammenhang zu vermuten Cicero nicht fern liegt, zeigt die Analogie, welche er zwischen der Interpretation literarischer Texte und der Deutung von Orakeln herstellt: Wie nämlich die Auslegung der Dichter durch die *grammatici* erfolge, genauso führe man die Entschlüsselung eines Orakels durch.<sup>65</sup>

Treffen diese Überlegungen den Sachverhalt, dann läßt sich Ciceros Kritik der Orakellehre auf eine breitere Basis stellen. Sie lautet jetzt im eingangs entwickelten Vokabular: Die stoische Semiotik der Divination ist gegenstandsinaäquä. Sie behauptet, natürliche Zeichen vor sich zu haben, verfährt aber auf eine Weise, die nur den willkürlichen Zeichen, welche die Dichter produzieren, angemessen ist. Da sie damit Dichtung und Wirklichkeit, willkürliche und natürliche Zeichen verwechselt und obendrein nur solche willkürlichen Zeichen zur Verfügung hat, deren Band zum Bezeichneten nicht durch eine allenthalben geteilte Konvention garantiert ist, hantiert sie mit Wunderzeichen im Kantischen Sinne.

Verfährt man in einem letzten Schritt mit diesem Ergebnis nun nach genau der *Maxime*, welcher sich Cicero selbst hinsichtlich der Epikureischen Philosophie verpflichtet weiß,

<sup>60</sup> De natura deorum III,91.

<sup>61</sup> De divinatione I,20,40 ff.

<sup>62</sup> Ebd. I,20,42.

<sup>63</sup> Ebd. II,30,65.

<sup>64</sup> Ebd. II,30,65.

<sup>65</sup> Ebd. I,18,36.

nämlich so, daß man fragt, was – über die Explikation des interpretierten Autors hinaus – resultiert,<sup>66</sup> dann stößt man auf einen ganz neuen Gesichtspunkt: Nachdem der Divination jedes Anwendungsfeld bestritten scheint, zeigt Cicero hier nämlich ganz überraschend eine Sphäre, in welcher verweisungssemiotische Untersuchungen im Sinne einer Semiotik der Divination durchaus vorgenommen werden dürfen, ohne daß der Hinweis auf die Fortuna oder aber der auf einen vorliegenden Kausalnexus ihre Relevanz sogleich fragwürdig machte. Denn nur dann kann man den als willkürlich entlarvten Zeichen der Stoiker jedes Feld, in welchem sie auftreten können, versagen, wenn man die Produkte der Dichter als Repräsentationen dessen versteht, was in der Welt anzutreffen ist, und sie so gleichsam realistisch restringiert. Trennt man hingegen Facta und Ficta dadurch, daß man die Repräsentationstheorie der Literatur aufgibt, dann wird es möglich, den Werken der Poeten einen gänzlich eigenständigen Kosmos zuzuweisen. Für ihn gilt dann, was die Stoiker für die Welt der wirklichen Dinge behaupten. In einem poetischen Kosmos finden sich nämlich ausschließlich willkürliche, weil eben nicht von der Natur gesetzte Zeichen, die freilich so behandelt werden sollen, als ob man es mit natürlichen Zeichen zu tun hätte.<sup>67</sup>

Dies wird schnell deutlich, wenn man aufgrund der bisherigen Überlegungen die von den Dichtern verwendeten Indikatoren etwas genauer bestimmt und sich hierzu eine Definition des Fingierens zunutze macht, die sich bei Quintilian in Hinsicht auf die Praxis der Rhetoren findet: „nam fingere ... est proponere aliquid, quod, si verum sit, aut solvat questionem aut adiuvet ...“<sup>68</sup> – Fingieren heißt, etwas vorzulegen, das, wenn es wahr wäre, eine Frage löste oder [wenigstens doch einer Lösung] förderlich wäre.

Das Fiktive steht nach dieser Bestimmung immer unter einem Als-ob-Vorbehalt, der die Differenz von Facta und Ficta markiert. Zum anderen aber muß es zugleich eben diese Tatsache vergessen machen, wenn es irgendeinen Grad von Gültigkeit erlangen will. Im entwickelten semiotischen Vokabular läßt sich dieser Sachverhalt unter Einbezug der Ciceronischen Kritik an den Stoikern so formulieren:

Innerhalb des Handlungs- bzw. Beschreibungsgefüges eines fiktionalen Textes treffen wir auf Indikatoren, die *Binnenzeichen* genannt werden können. Da die Repräsentationstheorie der Literatur suspendiert ist und somit strenge Trennung von Facta und Ficta postuliert wird, können sie kein außerliterarisches Signifikat besitzen, sie müssen mithin – im Idealfall in Form einer geschlossenen Kette – aufeinander verweisen. Geschlossenheit wird erreicht, indem die Binnenzeichen auf genau die Weise miteinander verbunden werden, die der stoische Begriff des *fatums* angibt.

Die Gesamtheit der Binnenzeichen formt ein Gebilde, das *Zeichenkomplex* heißen mag. Er weist genau die Eigenschaften des Kantschen Wunderzeichens auf, denn er ist weder natürlich noch konventionell abgesichert, er behauptet daher nur, ein Zeichen zu sein, i. e. auf etwas zu verweisen. Diese Behauptung wird akzeptiert, wenn die Binnenzeichen vom Rezipienten wie natürliche oder konventionell abgesicherte Indikatoren behandelt werden. Dies geschieht, wenn die Kette der Binnenzeichen lückenlos zu sein scheint. Ist das

<sup>66</sup> De finibus II,70.

<sup>67</sup> Dies ist die semiotische Wendung des Wahrscheinlichkeitspostulats, welches Aristoteles formuliert. Er nennt fünf mögliche Verfehlungen der Dichter, zu welchen unter anderen auch die Produktion von Unmöglichem und von Unglaubwürdigem gehören (Poetica 1461 b 22–24), und erlaubt dem Dichter eher das Unmögliche, welches sich glaubwürdig präsentieren läßt, als das Mögliche, welches nicht glaubhaft zu machen ist (1461 b 11/12).

<sup>68</sup> Institutio oratoria V,10,95.

der Fall, dann ist die Tatsache vergessen gemacht, daß der Zeichenkomplex die Eigenschaften eines Kantschen Wunderzeichens aufweist. Der Rezipient bemüht sich dann darum, dem Zeichenkomplex einen Platz innerhalb der natürlichen und konventionellen Indikatoren in der Welt der Facta zu geben. Zum Abschluß ist dieser Vorgang gekommen, wenn der Zeichenkomplex faktisch kontextualisiert<sup>69</sup> ist, i. e. wenn wir beginnen, von Odysseus oder Antigone so zu sprechen, als könne man beiden in der Welt der Facta begegnen und als verweise das, was man bei diesen Begegnungen erfahre, auf ein weiteres, das zu entdecken nicht unwesentlich wäre.

Nun läßt sich die Ciceronische Polemik gegen die Stoiker abschließend formulieren: Die Divinationstheoretiker sind einem erfolgreichen Dichter erlegen, sie überschätzen seine Autorität bei weitem,<sup>70</sup> weil sie seine poetischen Wunderzeichen als natürliche Indikatoren auffassen, mit Quintilian, das *Si-verum-sit* nicht wahrnehmen.

Zugleich ergibt sich durch eine Einschränkung der stoischen Divinationslehre auf den poetischen Kosmos der Umriss einer verweisungssemiotischen Theorie der Fiktion, welche sich in einer fünften und letzten These so skizzieren läßt:

*These (V):* Die in den Werken der Dichter auftretenden und aufeinander verweisenden Binnenzeichen sind willkürlich, weil sie nicht von der Natur, sondern vom Autor gegeben werden. Sie haben aber den Status von quasi-natürlichen Zeichen, wenn es dem Dichter gelingt, sie nach den Bedingungen zu setzen, die durch den stoischen Terminus *fatum* definiert sind.

Wenn Cicero also – wie schon erwähnt – Homers Orakelinterpretation<sup>71</sup> kritisiert, dann weist er prima facie auf nichts anderes hin als auf die Gefahr einer Vermischung von Facta und Ficta. Zugleich macht er aber auch deutlich: Wir haben es mit einem Dichter zu tun; in der von ihm geschaffenen Welt ist bedeutungsvoll, was in der Sphäre der Facta als bedeutungsloser Zufall erscheinen muß. Denn hier ist in der Tat – ganz im stoischen Sinne – ein Fatum am Werke, dessen Herr der Autor ist.

Treffen die vorgetragenen Überlegungen zu, dann resultiert aus Ciceros Kritik der stoischen Divinationslehre ex negativo eine Definition der Dichtung, welche obendrein ein Erfolgskriterium enthält. Sie lautet: Die Poesie konstituiert einen vom Fatum regierten Kosmos. Sie tut dies, indem sie willkürliche Zeichen setzt, die sie dem Rezipienten aber als natürliche Zeichen zu entschlüsseln auferlegt. Gelingt dies, bewundert man die Dichter, hält einige von ihnen sogar – wie Platon – für Seher; gelingt es nicht, ist also der artifizielle Charakter der Indikatoren evident, dann lacht man sie aus.<sup>72</sup>

Der gegen die Platonische Repräsentationstheorie der Literatur zu Felde ziehende Thomas Mann mag diese Zusammenhänge ahnen, wenn er den jungen Krull nach einer Theatervorstellung, die von einem strahlenden Schauspieler bestritten worden ist, welcher sich freilich in seiner Garderobe als ein überaus ‚unappetitlicher Erdenwurm‘ erwiesen hat, hinsichtlich der enthusiastischen Publikumsreaktionen während der Aufführung folgende Betrachtung anstellen läßt: „Die erwachsenen und im üblichen Maße lebenskundigen Leute . . ., die sich so willig, ja gierig . . . betören ließen, mußten sie nicht wissen, daß sie betro-

<sup>69</sup> Zum Begriff der Kontextualisierung in diesem Zusammenhang vgl. Vf., *The Sign Indicating the Barber's Shop. Annotations on the problems of interpretation*, in: *International Philosophical Quarterly* (im Erscheinen).

<sup>70</sup> Dieses Urteil Ciceros ist topisch geworden. Vgl. Augustinus, *De civitate dei* V,8.

<sup>71</sup> *Ilias* 2,299.

<sup>72</sup> Vgl. das Horazische „ut nec pes nec caput uni / reddatur formae“ (*De arte poetica* 8/9).

gen wurden? Oder achteten sie in stillschweigendem Einverständnis den Betrug nicht für Betrug?“<sup>73</sup> Die Antwort auf diese Frage findet sich im gleichen Roman:

„Nur der Betrug hat Aussicht auf Erfolg und lebensvolle Wirkung unter den Menschen, der den Namen des Betrugs nicht durchaus verdient, sondern nichts ist als die Ausstattung einer lebendigen, aber nicht völlig ins Reich des Wirklichen eingetretenen Wahrheit mit denjenigen materiellen Merkmalen, deren sie bedarf, um von der Welt erkannt und gewürdigt zu werden.“<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup> Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull (Frankfurt a. M. <sup>16</sup>1977) 26.

<sup>74</sup> Ebd. 29.