

# Ciceros Konzept des *probabile*

Siegbert PEETZ (Weingarten)

## 1. Einleitung\*

Mit Cicero tut sich die philosophische Forschung schwer. Seit ungefähr der Mitte der 19. Jahrhunderts hält sich in ihr hartnäckig die Vorstellung, Cicero sei kein Philosoph. Diesem Cicero-Bild, das ebenso sehr durch den Geniekult des 19. Jahrhunderts wie durch die politisch motivierte Präferenz der deutschen Romantik für alles Griechische bedingt ist, entspricht eine philologische und philosophische Forschungspraxis, der Ciceros Werk vornehmlich als doxographischer Steinbruch für Recherchen aller Art zur Philosophie der Antike gedient hat und dient. Ciceros Werk erscheint aus dieser Perspektive als Quellensammlung, Cicero selbst als unselbständiger Eklektiker. Gegenüber dieser Tendenz hat sich in den letzten Jahrzehnten vor allem in der philologischen Forschung aber auch eine andere, gegenläufige Tendenz herausgebildet, deren Ziel es ist, Ciceros eigenständige philosophische Leistung herauszustellen<sup>1</sup>. Es hat sich gezeigt, dass diese Bemühungen um so fruchtbarer waren, je mehr es ihnen gelang, aus dem Schatten des Originalitätskults des 19. Jahrhunderts und des mit ihm verbundenen normativen Begriffs von Philosophie herauszutreten und sich stattdessen auf die methodischen Aspekte von Skepsis und Kritik zu konzentrieren, die für Ciceros Denken charakteristisch sind. Es hat den Anschein, dass gerade hier ein unausgeschöpftes philosophisches Potential insbesondere für die Beantwortung der Frage liegt, wie Wissen unter Bedingungen kognitiver Ungewissheit überhaupt möglich ist.

Die folgenden Überlegungen verstehen sich als Versuch, ausgehend von einer Textanalyse von Ciceros Dialog *Lucullus* (geschrieben 45 v. Chr.) den Begriff des

---

\* Die folgenden Überlegungen sind ein Teilergebnis des von der Fritz Thyssen Stiftung geförderten Forschungsprojekts „Die Form von Ciceros Philosophie in ihrem Bezug zur Rhetorik“. Ich danke der Fritz Thyssen Stiftung für nachhaltige Förderung des Projekts. Danken möchte ich Christoph Horn, Alfons Reckermann und Aloys Winterling, die Hinweise zur Sache gaben. Viel verdanke ich auch den Gesprächen mit Bernhard Koch, meinem Mitarbeiter im Projekt.

<sup>1</sup> Vgl. K. Büchner, Hg. (1971); W. Görler (1974); G. Patzig (1979); A. Reckermann (1990); G. Gawlick/W. Görler (1994); J. G. F. Powell, Hg. (1995) sowie die Beiträge zu Cicero in: M. Schofield/M. Burnyeat/J. Barnes, Hgg. (1980) und in: M. Griffin/J. Barnes, Hgg. (1989).

*probabile* als den für sein Denken zentralen Begriff zu erweisen<sup>2</sup>. Im Unterschied zu bisherigen Forschungen zum Problem<sup>3</sup> zeigen sie, dass der entscheidende Schritt, den Cicero über die konventionelle antike Rhetorik hinaus tut, darin zu sehen ist, dass er im Begriff des *probabile* den rhetorisch-technischen Begriff des *pithanón*, wie ihn Aristoteles in seiner *Rhetorik* expliziert, mit dem metaphysischen Begriff des *eikós*, wie ihn Platon vor allem im Dialog *Timaios* entwickelt, in der Weise zusammenführt, dass er beiden eine identische Bedeutung gibt. Sachlich ergibt sich hieraus – so wird im Folgenden zu zeigen sein – zum ersten die Notwendigkeit, den Begriff des *probabile* in einem starken metaphysischen Sinn zu lesen, zum zweiten die Notwendigkeit, Ciceros philosophische Schriften als ein in sich dynamisch verfasstes System metaphysischer Sätze mit abgestufter Wahrscheinlichkeit zu verstehen. Zu der Position der Stoa und über die Kritik der akademischen Skepsis an deren dogmatischen Ansprüchen hinaus entwickelt Cicero damit eine eigenständige philosophische Alternative<sup>4</sup>. Mit ihr zeigt Cicero dem Einzelnen in einer Situation kognitiver Unsicherheit einen Weg zu selbstverantwortetem Wissen und Handeln auf und eröffnet ihm dadurch einen Freiheitsspielraum, dessen Ausarbeitung u. a. die Grundlage für die Ausbildung der Konzeption der Willensfreiheit bei Augustin bildet<sup>5</sup>.

In Orientierung am Gang des Dialogs soll die hier formulierte These in drei Schritten entfaltet werden. Im ersten Schritt wird die Frage nach möglichen Motiven für Ciceros auffällige literarische Selbstinszenierung im *Lucullus* erörtert. Im zweiten wird die Rolle des *probabile*-Konzepts im Dialog *Lucullus* analysiert. Im dritten Schritt schließlich sollen die systematischen Konsequenzen dieses Konzepts aufgezeigt und Ciceros philosophische Position umrissen werden.

<sup>2</sup> Zu Ciceros Dialog *Lucullus* sind die folgenden Textausgaben zu vergleichen: Marcus Tullius Cicero: *Hortensius. Lucullus. Academici libri*. Lat.-dt. Hg., übers. u. komm. v. L. Straume-Zimmermann, F. Broemser u. O. Gigon, München / Zürich 1990, und: Marcus Tullius Cicero: *Akademische Abhandlungen. Lucullus*. Text u. Übersetzung v. Ch. Schäublin. Einleitung v. A. Graeser u. Ch. Schäublin. Anmerkungen v. A. Bächli u. A. Graeser. Lat.-dt., Hamburg 1995. Zu Fragen der Abfassung der *Academica* insgesamt s. M. Griffin (1997).

<sup>3</sup> Vgl. hierzu M. Ruch (1969); Th. Fuhrer (1993); J. Glucker (1995); J. Leonhardt (1999), 13–88.

<sup>4</sup> In seiner Arbeit „Ciceros Kritik der Philosophenschulen“ hat J. Leonhardt den Versuch einer „Bestimmung des *probabile* im philosophischen Spätwerk“ Ciceros vorgelegt (vgl. J. Leonhardt (1999), 13–88). Seine These ist, dass Cicero in den Schriften seines philosophischen Spätwerks in der Regel und vom jeweils verhandelten Thema abhängig nicht explizit für eine Philosophenschule Stellung bezieht, sondern dass seine Position sich anhand der literarischen Gestaltung seiner Dialoge – als „Indizien“ untersucht Leonhardt Redenlängen, Schlussgespräche und Überleitungsgespräche – ermitteln lasse. Diese philologische Art der Untersuchung fördert viele aufschlussreiche Einzelergebnisse zutage, hat aber zur Folge, dass sie Ciceros Eigenanteil auf die Darstellung vorhandener Lehren reduziert, unter denen dieser mal die eine, mal die andere präferiert. Die philosophisch zentrale Frage nach der methodologischen Rolle des Begriffs *probabile* für die Findung (und damit zugleich auch für die argumentative Rechtfertigung) des von Cicero jeweils eingenommenen Standpunktes kommt auf diese Weise nicht in den Blick.

<sup>5</sup> Vgl. dazu Vf. (2000); Vf. (2004).

## 2. Ciceros Selbstinszenierung als Philosoph

Was die Dramaturgie des Dialogs betrifft, so ist bemerkenswert, dass Cicero in ihm zum ersten Mal sich selbst auftreten lässt. Im Vergleich mit den Werken der ersten Phase seiner schriftstellerischen Tätigkeit wie *De oratore* oder *De re publica* ist diese Art der Selbstinszenierung eine auffällige Neuerung, die von ihm auch in weiteren Werken der zweiten Phase wie *De finibus*, *De divinatione* oder *De fato* durchgehalten wird. Fragt man nach möglichen Motiven hierfür, so erscheint es denkbar, dass Cicero sich selbst Aussagen in den Mund legt, um auf diese Weise deren Gewicht zu steigern. Diese Strategie hatte ihm bereits bei Abfassung von *De re publica* mit Hinweis auf das Muster Aristoteles sein Freund Sallust empfohlen<sup>6</sup>. Dass Cicero diese Möglichkeit beschäftigt hat, zeigt sein Entwurf zum Dialog *De legibus*, in dem er neben seinem Bruder Quintus und seinem Freund Atticus sich selbst als Mitunterredner auftreten lässt. Es bleibt aber festzuhalten, dass er jedenfalls in den von ihm veröffentlichten Schriften der ersten Phase von ihr keinen Gebrauch macht. Wie jedoch der für die Entstehungsgeschichte der *Academica* wichtige Brief an Atticus vom 29.06.45 zeigt, ändert sich dies mit der zweiten Phase. In dem Brief legt Cicero dar, seine Schriften aus der jüngsten Zeit seien nach Art des Aristoteles verfasst. Ihr zufolge werde das Gespräch der Mitunterredner so geführt, dass dessen Führung (*principatus*) bei Aristoteles selbst liege<sup>7</sup>. Zugleich gibt er Atticus zu verstehen, dass er mit der Zuweisung des *principatus* an sich selbst und der hiermit verbundenen Einbeziehung noch lebender Personen ins Gespräch seinen früheren Grundsatz, keinen der Lebenden in seinen Dialogen als Sprecher einzubeziehen, aufgegeben habe<sup>8</sup>. Zieht man diese Äußerung Ciceros in Betracht und analysiert man zudem die Wirkung, die seine Selbstinszenierung auf den Leser hat, so wird deutlich, dass Cicero eine philosophische Meinungsführerschaft beansprucht, die er vor dem Hintergrund einer reichen politischen Erfahrung mit seiner persönlichen Autorität beglaubigen kann und deswegen auch öffentlich wirksam zu machen hofft. Sie scheint somit das ausschlaggebende Motiv für Ciceros literarische Selbstinszenierung zu sein<sup>9</sup>.

## 3. Das Problem kognitiver Ungewissheit

### 3.1 Kognitive Gewissheit: Lucullus' Verteidigung der stoischen Position

Es ist durchaus kein Zufall, dass Cicero zum ersten Mal ausdrücklich dort philosophisch Position bezieht, wo es um das Problem kognitiver Ungewissheit geht.

<sup>6</sup> Vgl. Cic. *Ad Qu.* fr. 3, 5, 1–2.

<sup>7</sup> Vgl. Cic. *Ad Att.* 13, 29 (19), 4.

<sup>8</sup> Ebd. 13, 29 (19), 3.

<sup>9</sup> Vgl. hierzu Cic. *div.* 2, 7. Die für den Autor mit der Selbstinszenierung verbundene strukturelle Möglichkeit, mittels der Rollendifferenz von Autor-Ich und Erzähler-Ich sich von sich selbst zu distanzieren, ist als Motiv Ciceros deswegen sehr unwahrscheinlich, weil für den Zweck einer Selbstdistanzierung die von ihm in seinen frühen Werken praktizierte Form der Selbstcamouflage das geeignetere Mittel gewesen wäre.

Denn die Auseinandersetzung mit diesem Problem ist für ihn alles andere als ein philosophischer Schulstreit. Sie hat für ihn vielmehr eine elementare ethisch-politische Dimension, wie den Andeutungen von Ciceros literarischem Gegenspieler Lucullus zu entnehmen ist. Mit ihrer Grundthese *nihil posse percipi* zerstören die Skeptiker aus der Sicht des Lucullus die gute Verfassung der Philosophie ähnlich wie die Popularen die Grundlage der römischen Verfassung. Analog zu Tiberius Gracchus im politischen Bereich erscheint Arkesilaos als Aufrührer auf philosophischem Feld<sup>10</sup>. Über diese Analogisierung von philosophischem und politischem Bereich geht Lucullus aber noch hinaus, indem er zugleich die in seinen Augen verheerenden ethischen Konsequenzen beschwört, die eine Übernahme des skeptischen Standpunktes mit sich brächte. Andeutungen und Beschwörungen solcher Art lassen erkennen, dass die skeptische These kognitiver Ungewissheit hinsichtlich des Wissens und des Handelns deswegen so virulent diskutiert wird, weil sie zugleich als der philosophische Widerhall der Krise der römischen Republik empfunden wird. Bekanntlich hält Cicero im Jahr 49 die Sache der *res publica* für verloren<sup>11</sup>. Die Diskussion des Problems kognitiver Ungewissheit konzentriert sich im Dialog *Lucullus* selbst auf eine Kritik am stoischen Optimismus in der Erkenntnistheorie, der sich in der Überzeugung kundtut, dass zweifelsfreie Erkenntnis und damit wahres Wissen möglich ist. Lucullus' Kritik ist insofern als stoische Antikritik zu charakterisieren, Ciceros Entgegnung wiederum als Verteidigung der skeptischen These und zugleich konstruktiv-eigenständige Bestimmung seiner philosophischen Position.

Dass der konzeptuelle Kern seiner Position der Begriff des *probabile* ist, macht Cicero dadurch deutlich, dass er diesen Begriff an den Gelenkstellen des Dialogs in programmatischer Weise verwendet: zunächst im Prooemium, dann an zwei Stellen der Rede des Lucullus und schließlich an zentraler Stelle innerhalb seiner eigenen Gegenrede<sup>12</sup>. Dem ist hier zunächst nachzugehen.

Im Prooemium legt Cicero Ziel, Methode und Wirkung seiner Philosophie dar. Deren Ziel ist das Hervorlocken bzw. ‚Herauspressen‘ von etwas, was wahr ist oder doch der Wahrheit möglichst nahekommt. Die dabei verwendete Methode ist die peripatetische Methode der *disputatio in utramque partem*, also die Erörterung eines Problems nach beiden Seiten hin in Darlegung und Anhörung. Diese Methode gebraucht Cicero zur Gewinnung von Urteilen, deren epistemischer Status, wie er betont, nicht derjenige zweifelsfreien Wissens, sondern derjenige der Glaubhaftigkeit ist:

Zwischen uns und denen, die ein Wissen für sich in Anspruch nehmen, besteht nur insofern ein Unterschied, als sie nicht an der Wahrheit dessen zweifeln, was sie vertreten, während wir über viel Glaubhaftes (*probabilia*) verfügen, dem wir zwar leicht folgen, aber kaum voll zustimmen können. (*Luc.* 8)

<sup>10</sup> Vgl. Cic. *Luc.* 13; 15.

<sup>11</sup> Vgl. Cic. *Ad Att.* 9, 5, 2.

<sup>12</sup> Vgl. Cic. *Luc.* 7–9; 32–36; 58–60; 98–105.

Die Wirkung der Anwendung dieser Methode erblickt Cicero in einer größeren Freiheit und Unabhängigkeit, die sich für ihn daraus ergibt, dass bei dieser Methode die Fähigkeit, selbst zu urteilen, unversehrt erhalten bleibt. Was ihn vom philosophischen Dogmatismus signifikant unterscheidet, ist die Zurückweisung von dessen Anspruch, mit den gewonnenen Urteilen über unbezweifelbar wahres Wissen zu verfügen. Aus Ciceros Sicht verfügt keine Schlussregel über Gründe, die so stark sind, dass sie die absolute Wahrheit des Urteils oder der Schlussfolgerung, zu der sie führt, rechtfertigen könnten. Ciceros Kritik der dogmatischen Schulphilosophien, z. B. seine Kritik an der Stoa, betrifft insoweit nicht den propositionalen Gehalt ihrer Aussagen, sondern deren modale Qualifizierung. Alle Urteile und Schlussfolgerungen sind lediglich mehr oder weniger wahrscheinlich. Sie unterscheiden sich nach dem Grad ihrer Wahrscheinlichkeit; dieser ist bereichsabhängig und muss zudem jeweils von Fall zu Fall beurteilt werden<sup>13</sup>. Beurteilungsinstanz ist die jeweils urteilende Person. Ihr und nicht einer zentralen Instanz mit dem Monopol unfehlbaren Wissens fällt die Aufgabe von Wissenserwerb und Wissenssicherung zu. Die einzelne Person selbst, nicht irgendein anderer oder anderes, verbürgt sich für die Stärke der Gründe einer Schlussregel und übernimmt insofern die Verantwortung für die durch sie gestützte Schlussfolgerung. Ciceros Modifikation der modalen Qualifizierung von Urteilen, die Ersetzung von absoluter Wahrheit durch Probabilität, macht damit zur Berufungs- und Rechtfertigungsinstanz von Wissen das individuelle Urteilsvermögen einer Person.

Dass und wie sich diese Position einer Auseinandersetzung mit der Stoa und mit den sie rezipierenden Strömungen in der Akademie verdankt, zeigt die Weise, wie Cicero Person und Rede des Lucullus modelliert. Diese Rede besteht nach dessen eigenen Angaben in der Wiedergabe von Ausführungen des Akademikers Antiochos von Askalon, dessen Epistemologie mit derjenigen der Stoa fast durchweg identisch ist. Lucullus selbst wird von Cicero als zwar mit gutem Gedächtnis begabter, aber unselbständiger Adept der stoischen Philosophie vorgestellt, der das stoische Dogma zwar gut referieren kann, aber zu einer eigenständigen Aneignung desselben nicht imstande zu sein scheint<sup>14</sup>. In ihrem Kern sind die Ausführungen des Lucullus die Auseinandersetzung mit zwei Thesen, welche die akademische Skepsis kritisch gegen zentrale Lehrsätze der stoischen Erkenntnistheorie vorgebracht hatte.

Die erste von Cicero so genannte Akatalepsie-These lautet: *nihil posse percipi* (Nichts kann erfasst werden)<sup>15</sup>. Sie ist die skeptische Kritik an der stoischen Lehre von der Zuverlässigkeit und Wahrheitsfähigkeit der Sinne. Die zweite These, im Folgenden ‚Epoché-These‘ genannt, lautet: *sustinere se ab omni adsensu* (Sich jeder Zustimmung enthalten)<sup>16</sup>. Sie kann als Folgerung aus der ersten verstanden werden

<sup>13</sup> Für die Analyse der Struktur von Argumentationen und von Wahrscheinlichkeitsurteilen stütze ich mich auf S. Toulmin (² 1996), bes. Kap. III (86–130).

<sup>14</sup> Cicero hat aus Gründen der Isothenie der Argumente in der Zweitfassung des Werkes die Lucullus-Passagen Varro in den Mund gelegt, vgl. Cic. *Ad Att.* 13, 29, 3.

<sup>15</sup> Vgl. Cic. *Ad Att.* 13, 29, 3.

<sup>16</sup> Vgl. Cic. *Luc.* 48 (hier von Lucullus allerdings im Kontext der Verteidigung der stoischen Lehre verwendet).

und resümiert die skeptische Kritik an der stoischen Lehre von der Rolle des Verstandes als der Instanz rationaler Zustimmung zu den aus den sinnlichen Erscheinungen gewonnenen Urteilen. Lucullus' Widerlegung der beiden Thesen wird verbunden mit einer Erörterung der Leistungsfähigkeit der für diese Thesen zentralen Konzepte, des akademisch-skeptischen Konzepts des Plausiblen (*probabile*) einerseits sowie des stoischen Konzepts der Zustimmung (*synkatáthesis* / *adsensio* bzw. *adsensus*) andererseits.

Was die erste These betrifft, so besteht der Versuch ihrer Widerlegung durch Lucullus vor allem in einer Verteidigung der stoischen Erkenntnistheorie wohl in der Form, wie sie Antiochos gelehrt hatte. Diese Darlegung ist deswegen höchst interessant, weil sie den Hintergrund der Genese von Ciceros Konzept des *probabile* erhellt. Es wird nämlich aus ihr ersichtlich, dass sich die zwischen den Stoikern bzw. den der Stoa zugeneigten Akademikern einerseits und den akademischen Skeptikern andererseits ausgetragene Kontroverse auf unterschiedliche Bezugnahmen auf die Enthymemtheorie der Aristotelischen *Rhetorik* zurückführen lässt, näherhin auf die Tatsache, dass die Stoiker die Enthymemtheorie zur Grundlage ihrer Erkenntnistheorie machen. So leiten sie die Möglichkeit von Erkenntnis offenbar von den Zeichen- oder Indizien-Enthymemen ab, also von denjenigen (verkürzten) rhetorischen Syllogismen, denen Aristoteles Beweischarakter zugesprochen hatte<sup>17</sup>. Unter Zeichen versteht Aristoteles eine Beweisprämisse, die auf die Existenz bzw. Nichtexistenz eines Sachverhalts hinweist. Dabei unterscheidet er zwischen Zeichen-Enthymemen mit notwendigem Zeichen und solchen mit nur scheinbar notwendigem Zeichen. Je nachdem, ob die Rekonstruktion des vollständigen Syllogismus, der einem jeden Enthymem zugrunde liegt, zu einem allgemeingültigen Obersatz führt oder nicht, lässt sich erkennen, ob es sich bei der Prämisse eines Enthymems um ein notwendiges oder nur scheinbar notwendiges Zeichen gehandelt hat. Ein notwendiges Zeichen nennt Aristoteles *tekmérion*, ein nur scheinbar notwendiges Zeichen dagegen *semeíon*. Die Interpretation einer Zeichen-Prämisse als *tekmérion* verbürgt, dass zwischen einem Zeichen und dem von ihm bezeichneten Sachverhalt ein notwendiger Folgerungszusammenhang besteht<sup>18</sup>. Wie sich aus Lucullus' Referat ergibt, scheinen die Stoiker davon ausgegangen zu sein, dass sich in jeder normalen Sinneswahrnehmung ein solches notwendiges Zeichen findet. Als Basis für jegliche Erkenntnis gilt Lucullus die sinnliche Erscheinung (*visum*), aus welcher mit der Realisierung des in ihr enthaltenen Zeichens (*signum* / *insigne veri*) durch den Verstand des Wahrnehmenden selbst auf die notwendige Existenz des durch es bezeichneten Sachverhalts geschlossen wird<sup>19</sup>. Indem der Verstand so in der sinn-

<sup>17</sup> Vgl. Arist. *Rhet.* I 14–18, 1357 a 22–1357 b 25. *An. pr.* II 27, 70 a 2–70 b 38. Zum Beweischarakter speziell *An. pr.* II 70 a 1–9. Zu den Indizien-Enthymemen allgemein J. Sprute (1982), 88–109.

<sup>18</sup> Ein Beispiel hierfür ist die Schlussfolgerung:  
(Alle Menschen, die Fieber haben, sind krank.)  
Dieser Mensch hat Fieber.  
Dieser Mensch ist krank.

<sup>19</sup> Zur Definition des *visum* vgl. Cic. *Luc.* 18: *visum igitur inpressum effectumque ex eo unde esset, quale esse non posset ex eo, unde non esset*, und *Luc.* 77: *quale igitur visum? tum illum ita definisse: ex eo, quod esset, sicut esset, inpressum et signatum et effectum*. Zum *signum* bzw. *insigne veri* vgl. Cic. *Luc.* 36 (*insigne*

lichen Erscheinung die Existenz eines ihr zugrunde liegenden, nicht-offenkundigen Sachverhalts aufdeckt, wird die sinnliche Erscheinung zu einer erfassten Erscheinung (*phantasia kataleptike*), deren Evidenz den Geist zu instantaner Zustimmung veranlasst. *sensus* und *adsensio* gehören zusammen<sup>20</sup>. Die *mens* selbst ist, wie Lucullus betont, ein *sensus*<sup>21</sup>.

Vor dem Hintergrund des sensualistischen Charakters der stoischen Erkenntnistheorie ist die Virulenz der skeptischen Kritik unübersehbar: Die Akatalepsie-These richtet sich gegen die Lehre von der Sinnlichkeit als der Wahrheitsgarantin diskursiver Erkenntnis. Die Skeptiker bestreiten diese Lehre mit Hinweis auf die allgemeine Erfahrungstatsache, dass es durchaus sinnliche Erscheinungen gibt, die nicht von Wahren, sondern von Falschem herrühren, wie etwa Sinnestäuschungen und Halluzinationen. Damit aber besteht zwischen den in diesen sinnlichen Erscheinungen vom Verstand realisierten Zeichen und den aus ihnen erschlossenen Sachverhalten kein notwendiger Folgerungszusammenhang mehr, woraus wiederum folgt, dass es keine notwendigen Zeichen bzw. Kriterien gibt, aus denen zweifelsfrei wahre Erkenntnis gewonnen werden könnte. Ausgehend von dieser Kritik formuliert die akademische Skepsis sodann die zweite Epoché-These. Weil es vorkommt, dass der Verstand aus Zeichen falsche Schlussfolgerungen zieht und diesen seine Zustimmung erteilt, sollte der Weise, um nicht zu irren, sich der Zustimmung prinzipiell enthalten. Die skeptische Kritik bezieht sich somit nicht auf die von der Stoa verwendete Schlussregel, sondern auf die Bewertung von deren Stärke. Die zur Stützung der Schlussregel angeführten Gründe werden von ihr als zu schwach bewertet, um die Notwendigkeit der Schlussfolgerung und damit deren Anspruch auf absolute Wahrheit zu rechtfertigen. Man kann auf sie nicht in dem Ausmaß setzen, dass man ihnen voll zustimmt. Sie vermögen aus der Sicht der akademischen Skepsis allenfalls tentative Schlussfolgerungen zu rechtfertigen, in denen der Modaloperator „notwendig“ durch die Modaloperatoren „möglich“ oder „wahrscheinlich“ oder „vermutlich“ ersetzt ist. Damit sind die Voraussetzungen des für die Stoa zentralen Dogmas der Möglichkeit wahrer Erkenntnis radikal in Frage gestellt.

Lucullus versucht beide Thesen dadurch zu widerlegen, dass er die Gründe für die in den Zeichen-Enthymemen verwendete Schlussregel möglichst stark macht. Gegen die Akatalepsie-These führt er drei Argumente ins Feld: Zum ersten stellt er die Funktionstüchtigkeit der Sinne als *conditio sine qua non* aller wesentlichen artifiziellen, praktischen und theoretischen Fähigkeiten (Erinnerung, Kunst, ethische und dianoetische Tugenden) des Menschen heraus. Zum zweiten beschwört er die desaströsen Konsequenzen, die sich bei Voraussetzung ihrer Unzuverlässigkeit in theoretischer und praktischer Hinsicht notwendigerweise ergäben. Wären die Sinne unzuverlässig – und das wäre der Fall, wenn es kein Merkmal bzw. Zeichen der Unterscheidung zwischen wahren und falschen Erscheinungen (*notio veri et falsi*,

---

*veri*); Luc. 101 (*insignem illam et propriam percipiendi notam*); Luc. 103–104 (*proprium [...] veri et certi notam*).

<sup>20</sup> Vgl. Cic. Luc. 26–27; 37–39.

<sup>21</sup> Vgl. Cic. Luc. 30: *mens enim ipsa, quae sensuum fons est atque etiam ipsa sensus est, naturalem vim habet, quam intendit ad ea quibus movetur*.

vgl. *Luc.* 33) gäbe –, so käme dies der Preisgabe jeden Wahrheitsanspruchs gleich und würde die Möglichkeit sinnvoller Lebensführung überhaupt zerstören. Schließlich sei die These logisch inkonsistent deswegen, weil sie einen performativen Widerspruch zwischen dem Akt des Behauptens und dem Inhalt der Behauptung enthalte. Die Behauptung nämlich, dass nichts erfasst werden könne, setze ihrerseits ja bereits voraus, dass erfasst werden könne, dass nichts erfasst werden könne.

Die Argumentation des Lucullus mündet in eine Auseinandersetzung mit dem vor allem von Karneades vertretenen Konzept des Plausiblen (*probabile*). Lucullus geht aus von der akademisch-skeptischen Unterscheidung von Ungewissem und Nichterfassbarem (*incertum; id, quod percipi non possit, Luc.* 32). Wenn akademischer Skepsis zufolge auch nichts erfasst werden kann, so gibt es für sie doch durchaus Plausibles bzw. „Wahrähnliches“ (*probabile / veri simile*), dessen man sich als Regel für Lebensführung und Forschung bedienen kann. Lucullus' stoische Kritik an diesem Konzept hebt vor allem darauf ab, dass eine erfolgreiche Anwendung dieses Konzepts deswegen nicht möglich sei, weil ein zuverlässiges Kriterium der Unterscheidung von wahr und falsch bzw. gut und schlecht fehle. Damit aber gebe es keinen Maßstab für die Erkenntnis der Wahrheit. Auch die in Bezug auf die Sinnesindrücke von den Akademikern getroffene Unterscheidung von Erfasstem (*percepta*) und Evidentem (*perspicua*) sei aus demselben Grund unmöglich<sup>22</sup>. Folglich müsse man, wenn man zuverlässig Plausibles ermitteln wolle, über ein Kennzeichen des Wahren verfügen. Sich jedoch an einem Kennzeichen orientieren und gleichzeitig anzunehmen, dass das, worauf dieses Kennzeichen verweist, falsch ist oder nicht existiert, erscheine absurd.

Gegen die skeptische Epoché-These und zugleich gegen das *probabile*-Konzept versucht Lucullus das stoische Konzept der Zustimmung stark zu machen<sup>23</sup>. Er tut dies ähnlich wie bei Widerlegung der ersten These zum einen mit dem Hinweis darauf, dass Zustimmung (*synkatáthesis / adsensio*) faktisches Gattungsmerkmal aller Lebewesen sei, und zum anderen mit dem Hinweis darauf, dass sich als Folge aus der Zurückhaltung der Zustimmung Handlungsunfähigkeit (Apraxie) ergebe – mit der Folge des Verlustes von Freiheit und Verantwortlichkeit. Interessant ist seine Darstellung deswegen, weil sie das Konzept der Zustimmung in den Zusammenhang der stoischen Handlungstheorie stellt und darüber hinaus deutlich macht, dass für die Stoa Zustimmung ein integrales Moment der gattungsspezifischen Aktivität von Lebewesen insgesamt darstellt. Denn bei Lebewesen mit Bewusstsein besteht sie aus den beiden Komponenten Wahrnehmen (*sentire*) und Zustimmung (*adsentiri*), bei Lebewesen ohne Bewusstsein aus Wahrnehmen (*sentire*) und Streben nach dem, was der jeweiligen Natur angemessen ist (*oikeiosis*), wobei *oikeiosis* und *animus* (bewusstes Leben) als analoge Tätigkeiten aufgefasst werden: So wie es einem Lebewesen nicht möglich ist, nicht nach dem zu streben, was seiner Natur angemessen ist, so ist es auch dem bewussten Leben nicht möglich, einem evidenten Sachverhalt die Zustimmung zu verweigern. In diesem Fall erfolgt die Zustimmung vielmehr instantan. Für die Stoa ist sie damit zum einen die unabdingbare Voraussetzung

<sup>22</sup> Vgl. Cic. *Luc.* 34f.

<sup>23</sup> Vgl. Cic. *Luc.* 37–39.



für das Wissen (durch Erinnerung und durch die Begriffe der Dinge) und das Herstellen (durch die Künste), zum anderen aber – und vor allem – in unserem Handeln das, was in unserer Macht steht. Mit dem vorsätzlichen Verzicht auf Zustimmung begibt man sich daher der Möglichkeit zu handeln überhaupt – mit der Folge des Verlusts von Freiheit und Verantwortlichkeit.

### 3.2 Wissen unter der Bedingung kognitiver Ungewissheit: Ciceros Konzept des *probabile*

Besteht das Ziel von Lucullus' Argumentation darin aufzuzeigen, dass die beiden Thesen von Akatalepsie und Epoché Handlungsunfähigkeit zur Konsequenz haben, und darin, dass das Konzept des *probabile* von einer Wahrheit abhängt, deren Erkenntnis es explizit bestreitet, so ist Ciceros Gegenrede eine ausführliche Verteidigung der Akatalepsie-These und zugleich die Darlegung seiner eigenen philosophischen Position im Fokus des *probabile*-Konzepts. Er zeigt, dass es möglich ist, nichts zu erfassen und dennoch Meinungen zu haben, die plausibel erscheinen und deswegen zur Handlungsorientierung tauglich sind. Der Aufbau von Ciceros Rede ist wohlgedacht; er variiert die klassische Gliederung der Rede in fünf Teile: Einleitung (*initia / principium*; *Luc.* 64–66a), Sachvortrag (*narratio*; *Luc.* 66b–68), Beweisführung (*confirmatio*; *Luc.* 69–98a und *Luc.* 98b–105a), Widerlegung (*reprehensio*, *Luc.* 105b–146), bestehend aus einer primär auf Einzelargumente fixierten Widerlegung (*Luc.* 105b–111) und einer großräumigen Widerlegung in Form der Anwendung des *probabile*-Konzepts auf die Hauptdisziplinen der Philosophie (*Luc.* 112–146), und Schlussteil (*peroratio*; *Luc.* 147).

Die sorgfältige Durchgestaltung der Redeteile lässt erkennen, dass Cicero dieser Rede besonderes Gewicht beimisst. Dies zeigt bereits die Einleitung, in der er mit seinem akademischen Standpunkt zugleich seinen Ruf zu verteidigen sich veranlasst sieht. Nicht Eitelkeit oder Streitlust, sondern der ernsthafte Versuch der Wahrheitsfindung und das Bewusstsein von der Schwierigkeit eines solchen Versuchs bilden das Motiv für seine akademisch-skeptische Position. Auf dieser Grundlage charakterisiert er sich selbst nicht als einen Weisen, sondern als einen „großen Meinenden“ (*magnus opinator*, *Luc.* 66). In Anlehnung an ein Bild aus der Nautik vergleicht er die Orientierung seines Denkens mit der Ausrichtung auf das großräumige Sternbild des Großen Bären und grenzt sie von der fixen Ausrichtung auf den winzigen Polarstern ab, wie er Arat zufolge für die Phönizier charakteristisch gewesen sei.

Es ist auf diese Weise ein Denken in Konstellationen, welches Cicero der dogmatisch fixierten Denkweise der Stoiker entgegenhält. Zwar ist, wie er einräumt, sein sich an variablen Konstellationen orientierendes Denken irrtumsanfälliger, aber dafür geht es nach Grundsätzen vor, die einen größeren Gesichtskreis gewähren. Cicero artikuliert nämlich Meinungen, die sich der Zustimmung zu sinnlichen Erscheinungen verdanken, ohne dass er deswegen mit seiner Zustimmung den Anspruch erhöhe, diese sinnlichen Erscheinungen erfasst zu haben. Eine Probe seiner konstellativen Denkmethode, die zugleich den Sachvortrag (*narratio*) darstellt, gibt er im Anschluss hieran (vgl. *Luc.* 66b–68), indem er die von Stoikern wie akademi-

schen Skeptikern geteilte Auffassung zitiert, die Stärke des Weisen bestehe darin, sich vor Irrtum und Täuschung zu hüten. Da es aber aus der Sicht der Skeptiker kein untrügliches Zeichen des Wahren gibt, gibt es keine hinreichenden Gründe dafür, dass der Weise einer sinnlichen Erscheinung zustimmt. Also steht er vor der Alternative, entweder sich der Zustimmung zu enthalten oder etwas zu meinen. Da aber Lucullus und mit ihm die Stoiker offenbar beides ablehnten, gelte es zu zeigen, dass von dieser Position aus nichts erfasst werden könne.

Die von Cicero anschließend durchgeführte Beweisführung (*confirmatio*, *Luc.* 69–105a) ist zweigeteilt: Der erste Teil der Rede beweist die These *nihil posse percipi* im *status coniecturalis*, der zweite Teil legt Ciceros eigenes Konzept des *probabile* im *status definitivus* dar<sup>24</sup>.

Einleitend (*Luc.* 69–71) bedient sich Cicero zunächst des inartifizialen Beweismittels des *locus a persona* (vgl. *top.* 73) und argumentiert damit gemäß dem *genus argumentandi ad motum*. Indem er auf Antiochos' Unbeständigkeit abhebt – dieser hatte die Lehre Philons, dass nichts sicher erfasst werden könne, zunächst genau so scharf verteidigt wie er sie im Alter angriff –, vermindert er dessen Glaubwürdigkeit (*fides*) und persönliche Autorität (*auctoritas*). Von um so größerem Gewicht erscheinen demgegenüber die angeführten Autoritäten der akademischen Tradition und der Stoiker Chrysipt, die diese Lehre ohne Ausnahme vertreten haben.

Der erste Teil der Beweisführung (*Luc.* 72–98a) gehört dem *genus argumentandi ad fidem* zu und behandelt sein Thema im *status coniecturalis*, d. h. in Form der Erörterung der Frage, ob etwas erfasst werden kann oder nicht (*sit necne sit*). Cicero führt als Beweismittel die Tatsache der Unzuverlässigkeit der dem Menschen zur Verfügung stehenden Quellen der Erkenntnis ins Feld. Bemerkenswert ist, dass er dabei nicht nur die Unzuverlässigkeit der Sinne, sondern auch die des Verstandes aufzeigt.

Was die Sinne betrifft (*Luc.* 79–90), so bezieht Cicero sich mit Hinweis auf konkrete Beispiele von Sinnestäuschungen auf Arkesilaos' Erkenntnis, dass kein Sinneseindruck von etwas Wahrem derart sei, dass er nicht in derselben Weise auch von etwas Falschem herrühren könne und dass ein zuverlässiges Merkmal der Unterscheidung beider fehle (*Luc.* 78 bzw. *Luc.* 84). Damit ist klar, dass die *Luc.* 77 genannten beiden Bedingungen für die Gewissheit der kataleptischen Erscheinung qua *visum* (*ex eo quod esset sicut esset inpressum et signatum et effictum*, ebd.) nicht hinreichend sind. Ferner sei die Berufung auf Epikur als Gewährsmann deswegen risikoreich, weil dieser zwar die Zuverlässigkeit der Sinne behauptet, zugleich aber gesagt habe, dass man bei Vorliegen auch nur einer einzigen Sinnestäuschung den Sinnen insgesamt nicht mehr trauen dürfe. Ciceros Rede gegen die Sinne ist generell getragen von dem Vorwurf der Naivität der stoischen Argumentation: Sie bediene sich kurrenter Gemeinplätze und sei von einer besorgniserregenden Verwegenheit des Meinens (*opinandi temeritatem*, *Luc.* 86). Dies demonstriert er exemplarisch an der stoischen Theologie, die er in einer sarkastischen Sottise als methodisch naives Konstrukt dekuviert.

Die hierauf folgende Passage der Rede (*Luc.* 91–98a) ist der Versuch, die Akata-

<sup>24</sup> Zur Status-Lehre vgl. *Cic. Part. or.* 110–131; *top.* 82–85; 92–94.

lepsie- und die Epoché-These von der Seite des Verstandes zu erhärten. Bezugsbereich ist die „Dialektik“, deren Bedeutung hier mit Logik im engeren Sinne identisch ist. Die Logik betrifft – so Ciceros Kritik – zum einen nur die formale Struktur des Denkens, nicht dessen Inhalte, und vermag daher die wesentlichen Fragen der Philosophie nicht zu beantworten. Zum anderen weist sie interne Aporien auf. Cicero nennt als Beispiel das Sorites-Verfahren, das Lügnerparadox und Epikurs Widerspruch gegen das logische Gesetz, Disjunktionen mit kontradiktorischem Gegensatz seien immer wahr. Die genannten Probleme, so macht er deutlich, laufen allesamt auf Unentscheidbarkeit hinaus. Sie lassen es daher angeraten erscheinen, auch im Bereich der Gesetze des reinen Denkens Vorsicht walten zu lassen und sich voreiliger Zustimmung zu enthalten.

Der erste – vorwiegend an Arkesilaos orientierte – Teil von Ciceros Beweisführung im *status coniecturalis* hat damit die Frage, ob das Erkenntnisvermögen des Menschen zuverlässig ist (*sit necne sit*), negativ beantwortet. Weder Sinne noch Verstand sind fähig, zweifelsfreie Erkenntnis zu gewährleisten; von daher lässt sich die Frage, ob etwas erfasst werden kann oder nicht, mit der Feststellung beantworten, dass nichts erfasst werden kann. Damit wird die Akatalepsie-These gestützt wie auch die Epoché-These, dass man sich der Zustimmung enthalten solle, erhärtet.

Auf der Grundlage dieses Ergebnisses entwickelt Cicero im zweiten – vorwiegend an Karneades orientierten – Teil seiner Beweisführung (*Luc. 98b-105a*) eine eigenständige philosophische Alternative, die nicht nur als Alternative zur kritisierten stoischen Position, sondern zugleich als konstruktive Alternative zur radikal-skeptischen Position und sogar – innerhalb dieser – zu derjenigen des Karneades anzusehen ist, unangesehen der Tatsache, dass Cicero dabei Karneades zustimmend zitiert. Dies ist nun zu zeigen. Cicero markiert die Bedeutung dieses zweiten Teils seiner Beweisführung zunächst mit Hinweis darauf, dass er nach der kritischen Auseinandersetzung mit den stoischen Spitzfindigkeiten nunmehr positiv darlegen wolle, „wer wir sind“ (*qui simus, Luc. 98*). Damit charakterisiert er das von ihm im Folgenden Vorgetragene mit einer für ihn außergewöhnlichen Deutlichkeit als seine eigene Position. Gleichzeitig wechselt der Status der Rede vom *status coniecturalis* in den *status definitivus* (*quid sit*). Es handelt sich um eine genealogisch angelegte Bestimmung des Begriffs *probabile*. Dieser wird abgeleitet aus der Tatsache konkurrierender Erkenntnisvermögen und des Fehlens eines zuverlässigen Merkmals / Zeichens der Unterscheidung von wahr und falsch sowie aus der Widerlegung von Einwänden der Stoiker.

Seine eigene Position, so suggeriert Cicero, sei identisch mit derjenigen des Karneades, die er im Spiegel der Darstellung des Kleitomachos wiedergibt, um dann auch die Position von Kleitomachos selbst in dieser Frage darzulegen. Zunächst aber steht Karneades im Blickpunkt: Die stoische Einteilung der sinnlichen Erscheinungen, in der unterschieden wird zwischen Erscheinungen, die erfasst (*quae percipi possint, Luc. 99*), und solchen, die nicht erfasst werden können, ergänzt Karneades durch eine zweite – skeptische – Einteilung der sinnlichen Erscheinungen, in der unterschieden wird zwischen Erscheinungen, die glaubhaft (*probabilia, Luc. 98*), und solchen, die nicht glaubhaft sind. Deshalb gehöre das, was gegen die Sinne

und die Evidenz der sinnlichen Erscheinungen eingewendet werde, in die erste Einteilung; gegen die zweite brauche nichts eingewendet zu werden. Denn Karneades sei der Ansicht gewesen, dass es keine sinnliche Erscheinung gebe, aus welcher ein Erfassen folge, viele dagegen von der Art, dass sie es verdienten, für glaubhaft gehalten zu werden. Überdies wäre es doch gegen die Natur, wenn es nichts Glaubhaftes gäbe. Wäre nämlich Letzteres wirklich der Fall, wäre die von Lucullus erwähnte Zerstörung des Lebens insgesamt die notwendige Folge. Es werde also den Sinnen vieles glaubhaft erscheinen, wobei festzuhalten sei, dass darunter nichts sei, das nicht zugleich auch ununterscheidbar Falsches sein könnte. Daraus ergebe sich: „Was immer also als dem Anschein nach Glaubhaftes auftritt, dessen wird der Weise sich bedienen, wenn nichts sich darbietet, was dieser Glaubhaftigkeit entgegensteht; und so kommt dann eine vernünftige Lenkung des Lebens insgesamt zustande“ (*Luc.* 99). Geschickt überführt Cicero, der Argumentationslinie des Karneades folgend, auch den stoischen Weisen einer pragmatischen Inkonsistenz, wenn er von ihm sagt, dass nämlich auch er „vielen Glaubhaften [folge], nicht Begreiftem, auch nicht Erfasstem, auch nicht etwas, dem er zugestimmt hätte, sondern Wahrscheinlichem; und wenn er es nicht für glaubhaft hielte, wäre jede Möglichkeit einer Lebensführung aufgehoben“ (*Luc.* 99). Damit aber verhält der stoische Weise sich faktisch wie ein skeptischer Weiser. Ciceros Argumentation will offenbar zeigen, dass die stoische Position, konsequent zu Ende gedacht, selbst den stoischen Weisen handlungsunfähig machen müsste, wenn dieser nämlich nur aufgrund von Zustimmung handeln könnte. Und sie will deutlich machen, dass gleichwohl gehandelt und eine Orientierung im Handeln gewonnen werden muss. Da verlässliche Kriterien einer Unterscheidung von wahr und falsch fehlen, muss der Einzelne diese Orientierung unter Zuhilfenahme der ihm zur Verfügung stehenden Erkenntnisvermögen von Sinnlichkeit und Verstand aus sich selbst gewinnen. Da aber beide Erkenntnisvermögen täuschen können, wird das praktische Überlegen zur entscheidenden Instanz für seine Lebensgestaltung. Der Einzelne ist darauf angewiesen, mit Hilfe seiner heterogenen Erkenntnisvermögen *abzuwägen*, was ihm im Einzelfall plausibel erscheint, und nach dieser Einsicht zu handeln.

Was Cicero hier unter dem Deckmantel eines doxographischen Referats präsentiert, ist die Einsicht in den sachlichen Zusammenhang der Erfahrung der Defizienz der Erkenntnisquellen und der Erfahrung von Freiheit: Angesichts prinzipieller kognitiver Ungewissheit erfährt der Einzelne die Notwendigkeit, sich selbst im Handeln zu orientieren. Er selbst muss sich unter Berücksichtigung der unsicheren Daten, die ihm Sinne und Verstand zur Verfügung stellen, ein Urteil bilden, das seinerseits Grundlage und Orientierung für sein Handeln werden kann. Welche der sinnlichen Erscheinungen der Erkennende für wahr halten und zur Grundlage eines Wahrscheinlichkeitsurteils machen kann, muss er selbst in einem Prozess des praktischen Überlegens bzw. Abwägens ermitteln. Daraus ergibt sich eine Subjektivierung des Wissens, die die Freiheit des praktischen Überlegens und Urteilens zur Folge hat.

Was dies für Erkennen und Handeln bedeutet, demonstriert Cicero an je einem Beispiel aus dem Bereich der praktischen und theoretischen Philosophie: Hinsichtlich der praktischen Philosophie ist pragmatisches Handeln die Folge, das aus einem Abgleich von sinnlicher Erscheinung und vernünftiger Überlegung hervorgeht. So

wird der skeptische Weise etwa ein Schiff besteigen, ohne sicher wissen zu können, dass die Seefahrt nach seiner Vorstellung verlaufen wird, wenn es ihm nur nach Abwägung der Rahmenbedingungen glaubhaft erscheint, dass er sein Fahrtziel erreichen wird. Im Bereich der theoretischen Philosophie führt die Einsicht in die Defizienz von Sinnen und Verstand dazu, dass der Weise sich sein Urteil auf ähnliche Weise bildet, indem er beide unter Plausibilitäts Gesichtspunkten miteinander abgleicht. So wird er durch Abgleich der Daten von Sinnlichkeit und Verstand die Weiße des Schnees als glaubhaft beurteilen – anders als Anaxagoras, der behauptete, der Schnee erscheine ihm nicht einmal als weiß, weil er wisse, dass das Wasser, aus dem der Schnee entstanden sei, selbst schwarz sei. Das banale Beispiel zeigt: Was logisch korrekt geschlossen ist, kann auf der sinnlichen Ebene unplausibel, ja geradezu unsinnig oder absurd sein. Es dient als Symptom für einen Konflikt der beiden Erkenntnisvermögen, aus welchem sich die Notwendigkeit ergibt, in einem Prozess der Urteilsbildung die von den Erkenntnisvermögen vermittelten unterschiedlichen Plausibilitäten gegeneinander abzuwägen. Der skeptische Weise, „nicht aus einem Felsblock gemeißelt oder aus Hartholz gezimmert“ (*Luc.* 101), erweist sich – so soll hier deutlich werden – dem stoischen Dogmatiker als überlegen: Indem er Körper und Geist gleichermaßen Rechnung trägt, korrespondiert in ihm sinnliche Sensibilität mit geistiger Flexibilität. Weil er von Sinnen und Verstand gleichermaßen in Bewegung versetzt wird, wird ihm zwar vieles als wahr erscheinen; da er aber weiß, dass er über kein zuverlässiges Merkmal des Wahren verfügt, wird er sich der Zustimmung enthalten und statt dessen demjenigen wohlhabewogenen Urteil folgen, welchem er den höchsten Grad an Plausibilität zuzubilligen vermag. Die These, dass nichts erfasst werden kann, wird abschließend mit einer Schlussfolgerung bekräftigt, deren Prämissen aus Epikur und der Stoa zusammengestellt sind.

Mit dem anschließenden Referat der Überlegungen des Karneades-Schülers Kleitomachos repliziert Cicero in Form von weiteren Begriffsklärungen auf die entsprechenden Darlegungen des Lucullus (vgl. *Luc.* 37 und *Luc.* 38) und ergänzt die bisherigen Ausführungen um drei Aspekte: Erstens stellt er klar, dass die Möglichkeit einer Transformation des Glaubhaften (*probabile*) in ein Erfasstes (*perceptum*) deswegen ausgeschlossen sei, weil es auch unter den *probabilia* viel Falsches gebe. Zweitens weist er unangesehen des Umstandes, dass sie kein spezifisches Merkmal des Wahren habe, auf die Bedeutung der Sinneswahrnehmung als Erkenntnisquelle hin. Drittens hebt er hervor, dass die Zurückhaltung der Zustimmung durch den Weisen eine zweifache Bedeutung haben könne. Zum einen könne damit gemeint sein,

dass der Weise zu überhaupt nichts seine Zustimmung gebe; zum anderen, dass der Weise sich einer Antwort nur in der Weise enthält, dass er entweder etwas billigt oder nicht billigt, woraus folgt, dass er damit weder etwas bestreitet noch behauptet. Unter diesen Umständen bleibe er einerseits bei seinem Grundsatz, niemals zuzustimmen, andererseits halte er daran fest, dass er – der Glaubhaftigkeit folgend – wo auch immer sie begegne oder fehle, entweder mit ‚ja‘ oder mit ‚nein‘ antworten könne. (*Luc.* 104)<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Anders übersetzen den ersten Satz dieses Zitats L. Straume-Zimmermann, F. Broemser und O. Gigon in: Marcus Tullius Cicero (1990), 221, und Ch. Schäublin in: Marcus Tullius Cicero (1995), 135.

Cicero differenziert also zwischen *adsentiri* im Sinne des stoischen Zustimmens und *adprobare* im Sinne des akademischen Billigens und leitet aus dieser begrifflichen Unterscheidung ab, dass der akademische Weise sich zwar der Zustimmung generell enthält, deswegen aber keineswegs Antworten im Sinne des Billigens oder Nicht-Billigens schuldig bleibt. Damit aber verknüpft Cicero mit der *probatio* die handlungsmotivierende Kraft, die die Stoiker ausschließlich der *adsensio* zusprechen<sup>26</sup>. Auch der akademische Weise wird also von der Sinneswahrnehmung bewegt, stimmt ihr aber nicht zu, sondern billigt sie oder billigt sie nicht. Folglich können die von den Stoikern als erfassbar behaupteten Erscheinungen von den Akademikern dann akzeptiert werden, wenn sie glaubhaft erscheinen. Indessen werden nicht alle derartigen Erscheinungen (*visa*) gebilligt, sondern nur die, denen „nichts entgegensteht“ (*quae nulla re impediuntur*, *Luc.* 104; vgl. auch *Luc.* 33 und *Luc.* 35 f.).

Mit diesem einschränkenden Zusatz nimmt Cicero Bezug auf die zweite der von Carneades differenzierten drei Stufen der glaubhaften Erscheinung, die dadurch gekennzeichnet ist, dass die Erscheinung glaubhaft und zugleich ungehindert ist, dass es also nichts gibt, was mit ihr in Widerspruch steht<sup>27</sup>. Auf diesen Zusatz ist hier deswegen eigens hinzuweisen, weil er eine Prüfung der Kohärenz des aus der jeweils glaubhaften Erscheinung gewonnenen Wahrscheinlichkeitsurteils mit den übrigen auf dieselbe Weise gewonnenen Wahrscheinlichkeitsurteilen impliziert<sup>28</sup>. Damit aber wird deutlich, dass an die Stelle des von den Stoikern ins Feld geführten notwendigen Zeichens als Wahrheitskriterium bei Carneades und Cicero das Kriterium der Kohärenzprüfung von Wahrscheinlichkeitsurteilen tritt. Liest man dieses Konzept vor dem Hintergrund heutiger Wahrheitstheorien, so ist zu sagen, dass Cicero gegen den metaphysischen Realismus der Stoa, der sich seinerseits auf das Modell einer schlichten Korrespondenz von Erkennen und Sein stützt, einen

<sup>26</sup> Liest man die Passage vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung zwischen Akademikern und Stoikern, so lässt sich sagen, dass die Akademiker als stoische Lehre die Existenz von drei Bewegungsarten zugrunde legten, nämlich die des Vorstellungsvermögens (*phantastikón*), die des Impulsvermögens (*hormetikón*) und die des Zustimmungsvermögens (*synkatathetikón*, vgl. *Plut., Adv. Colot.* 1122 B) und dagegen ihre eigene Position so profilierten, dass sie für ihre eigene Handlungstheorie die ersten beiden Bewegungsarten gelten ließen und die dritte durch die *probatio* ersetzen. Zum Ganzen vgl. die Anm. 301 von A. Bächli u. A. Graeser in: *Marcus Tullius Cicero* (1995), 267.

<sup>27</sup> Zu den von Carneades unterschiedenen Stufen der glaubhaften Erscheinung vgl. die Anm. 100 von A. Bächli u. A. Graeser in: *Marcus Tullius Cicero* (1995), 219.

<sup>28</sup> Auf eine solche Prüfung auf Kohärenz bzw. „logische Verknüpfung von ‚gebilligten‘ einzelnen ‚Vorstellungen‘ zu einem grösseren gedanklichen System“ scheint sich das bislang wenig beachtete Gleichnis aus Ciceros *Hortensius* (*Nonius* 193, 11–13 = *frg.* 59 Müller, 30 Grilli) zu beziehen, worauf W. Görler aufmerksam gemacht hat (vgl. W. Görler (1994b), 930, Zitat ebd.). Das Fragment lautet:

*Aera neutri generis.*

*M. Tullius in Hortensio: „quid? tu, inquam, soles, cum rationem a dispensatore accipis, si aera singula probasti, summam, quae ex his confecta sit, non probare?“*

Görler paraphrasiert: „Wenn man bei einer Rechnungsprüfung alle Einzelposten als richtig anerkannt hat (si ... probasti), muss man auch die Summe anerkennen“ (ebd.). Für unseren Zusammenhang folgt daraus dann natürlich auch, dass, wenn man auch nur einen Einzelposten findet, den man nicht anerkennen kann, man auch die Summe nicht anerkennen kann. Das Gleichnis, in dem Cicero bezeichnenderweise zweimal den Ausdruck *probare* verwendet, erscheint aus dieser Perspektive als ein schönes Bild für den systematischen Charakter des Wahrscheinlichkeitskalküls, den er seinem Konzept des *probabile* zugrunde legt.

Realismus vertritt, der das Modell der Korrespondenz nur auf dem Umweg über das Modell der Kohärenz für vertretbar hält, in welchem allein er einen epistemologisch rechtfertigbaren Weg erkennt, sich der Korrespondenz asymptotisch anzunähern.

An die Darlegung des *probabile*-Konzepts schließt sich die in zwei Teile gegliederte Widerlegung der von Lucullus vorgebrachten Einwände gegen dieses Konzept an (*reprehensio*, *Luc.* 105b-111 und 112-146). Im ersten Teil sind es je zwei Einwände zu drei Themenbereichen, die Cicero widerlegt. Das erste Paar betrifft mit den Themen des Gedächtnisses und der Künste den Bereich der poetischen Philosophie. Dem Einwand, Gedächtnis sei nicht möglich ohne Erfassen, hält Cicero entgegen, dass es durchaus Gedächtnisinhalte gebe, die nicht erfasst oder begriffen sind, z. B. Falsches. Ebenso verhält es sich mit den Künsten, die entweder ihrer eigenen Aussage nach sich mehr der Vermutung (*coniectura*) als des Wissens (*scientia*) bedienen oder aber schlicht dem folgen (*secuntur*), was so scheint, und damit ebenfalls nicht den Anspruch erheben, ihre Gegenstände im stoischen Sinn erfasst zu haben, vielmehr mit ihrer Praxis (und der Weise ihrer Selbstbeschreibung) die Theorie und die Hauptthesen der skeptischen Akademiker bestätigen. Das zweite Paar von Einwänden betrifft den Bereich der praktischen Philosophie. Die beiden Kernsätze der Stoiker werden widerlegt. Zunächst wird der Einwand, es sei nicht möglich, sich konsequent der Zustimmung zu enthalten, mit Hinweis darauf abgewiesen, dass selbst Stoiker wie Panaitios und auch Lucullus selbst sich bisweilen der Zustimmung enthalten und dass deswegen prinzipiell nichts dagegen spricht, sich der Zustimmung konsequent zu enthalten, sofern zugleich die Möglichkeit besteht, etwas zu billigen oder nicht zu billigen. Sehr aufschlussreich ist dann die Weise, in der Cicero den zweiten Kernsatz der Stoiker, die These von der Apraxie, widerlegt. Sind für die stoische Handlungstheorie – wie Cicero pointiert sagt – die Sinneswahrnehmungen selbst bereits Zustimmungen (*sensus = adsensus*, vgl. *Luc.* 108), worauf dann der Antrieb zum Handeln (*adpetitio*) und das Handeln selbst (*actio*) in einer Art Automatismus folgten, so lobt es Cicero mit Kleitomachos als eine Herkules-Tat des Karneades, dass dieser die Zustimmung (*adsensio*), die faktisch nichts anderes sei als Meinung (*opinatio*) und Unbesonnenheit (*temeritas*), gleichsam wie ein wildes und ungeheures Tier (*belua*) aus unserer Seele herausgezogen habe (vgl. *Luc.* 108). Im Spiegel dieser Operation des Karneades werden die Konturen der akademisch-skeptischen Alternative klar erkennbar: An die Stelle unbesonnener Zustimmung tritt die Enthaltung von der Zustimmung und – mit ihr verbunden – ein Reflexionsprozess des Einzelnen, der auf die Herausbildung eines *probabile* zielt, dem der Einzelne dann in seinem alltäglichen Handeln Folge leisten kann. Daraus ergibt sich, dass Orientierung im Handeln nicht vorgegeben, sondern Sache der Freiheit des Einzelnen ist.

Das dritte Paar von Einwänden betrifft die Logik und damit den Bereich der theoretischen Philosophie. Da ist zum Einen der Einwand des reflexiven Versagens der skeptischen These in der Weise, dass wenigstens sie selbst erfasst sein müsse, wenn sie behaupte, nichts könne erfasst werden. Cicero hält dem entgegen, dass auch die skeptische These selbst „nicht mehr als“ ein *probabile* sei. Auch sie hat keine *nota*,

mittels derer sie sich intuitiv begreifen ließe. Weil der skeptische Weise über ein unfehlbares Kriterium des Wahren nicht verfügt, hält er sich an das *probabile*.

Wichtig und originär ist Ciceros Behauptung, dass es je nach Disziplin unterschiedliche Probabilitätsgrade gibt: So wird ihm zufolge der skeptische Weise bei Fragen, die unsichere Dinge betreffen und bei denen es nichts Wahrscheinliches gibt, etwa bestimmten Fragen der Naturphilosophie, offen sein Nichtwissen eingestehen, bei Fragen der Ethik aber, in denen er erfahren und geübt ist, nicht im Zweifel sein, was er zu tun und zu antworten hat. Der zweite Einwand logischer Art betrifft das Argument des Antiochos, dass die Sätze „Es gibt falsche Erscheinungen“ und „Falsche Erscheinungen unterscheiden sich nicht von wahren“ im Widerspruch zueinander stünden, da der erste Satz unter Voraussetzung des zweiten nicht zugelassen werden könne; denn hier fielen Wahres und Falsches ineins. Cicero begegnet dieser Kritik mit dem Argument, dass mit der skeptischen Argumentation das Wahre begrifflich nicht aufgehoben wird; auch werde nicht dessen Existenz, wohl aber aufgrund des Fehlens eines untrüglichen Merkmals dessen Erkennbarkeit bestritten. Hieraus lässt sich schließen, dass Cicero einerseits das *veri simile* erkenntnistheoretisch im Sinne größtmöglicher Kohärenz derjenigen Urteile interpretiert, die aufgrund der kognitiven Defizienz von Sinnen und Verstand modal nur als Wahrscheinlichkeitsurteile qualifiziert werden können; dass er aber andererseits in der größtmöglichen Kohärenz dieser Urteile zugleich die größtmögliche Annäherung an die dem Menschen unerreichbare Wahrheit selbst erkennt. Cicero klammert aufgrund der *obscuritas rerum* die dogmatische Metaphysik ein, um sie als konjekturale zu rehabilitieren.

Die Paragraphen *Luc.* 112–146 bilden den zweiten Teil der Widerlegung innerhalb von Ciceros Rede. Der erste Abschnitt *Luc.* 112–115 gehört – wie der Anfang seiner Rede – dem *genus argumentandi ad motum* an und vollzieht zugleich den Wechsel der Rede in den *status iuridicialis (quale sit)*, und zwar in der Variante *simpliciter* (vgl. *Cic. top.* 84). Ciceros Argumentationsweise in diesem Redeteil geht damit zugleich, wie er selbst hervorhebt, von der stoisch kleinteiligen Argumentation (*Stoicorum dumeta*, *Luc.* 112) in eine freiere Rede über. Inhaltlich betont Cicero – damit an seine einleitenden Bemerkungen anknüpfend – die Kontinuität zwischen Alter Akademie, Peripatos und Neuer Akademie. Alle diese Schulen begünstigten eine philosophische Position, die sich darauf beschränke, wie Cicero ironisch anmerkt, „Nicht-Erfasstem zuzustimmen“, d. h. gerechtfertigte bzw. rechtfertigbare Meinungen zu haben<sup>29</sup>. Im Vergleich hierzu bedeutet die Ablehnung dieser Position durch Antiochos zugleich dessen Stigmatisierung als philosophischer Apostat. Die Abschlussbemerkung wendet sich gegen den aus dem Dogmatismus der Stoa erwachsenden Habitus der Selbstgewissheit, Arroganz und Intoleranz, dem der skeptische Habitus der Vorsicht und Besonnenheit gegenübergestellt wird.

Der zweite Abschnitt dieses Teils von Ciceros Widerlegung ist sehr umfangreich

<sup>29</sup> Mit dieser Äußerung, „Nicht-Erfasstem zuzustimmen“, polemisiert Cicero ironisch gegen die Stoa; sie ist bedeutungsidentisch mit „Plausibles/Glaubwürdiges billigen“. Anders A. Bächli u. A. Graeser, vgl. Anm. 328 in: Marcus Tullius Cicero (1995), 278 ff.



und gilt der Anwendung seiner *probabile*-Position auf die Disziplinen der Philosophie (*Luc.* 116–146). Er ist einerseits ein Plädoyer dafür, das skeptische Ideal des Weisen zu erstreben und das stoische Ideal des Weisen zu meiden; andererseits – und darin liegt die besondere Bedeutung dieses Abschnitts – ist er programmatischer Natur und ist nicht weniger als ein Systemaufriss von Ciceros philosophischem Spätwerk<sup>30</sup>. Cicero widmet sich in diesem ‚Systemprogramm‘ nacheinander den klassischen philosophischen Disziplinen Physik, Ethik und Logik und skizziert in ihm Intention und Grundzüge vor allem seiner Schriften *De natura deorum* und *De finibus* am systematischen Leitfaden des *probabile*-Konzepts. Bemerkenswert ist, dass er die von ihm gewählte Reihenfolge der Disziplinen zugleich als eine epistemologische Rangfolge insofern versteht, als er diesen Disziplinen unterschiedliche Grade von Probabilität zuordnet: Von der Physik über die Ethik zur Logik ergibt sich eine Klimax zunehmender Probabilität. Den hier sich abzeichnenden Gedanken eines in sich dynamischen Systems von Sätzen mit abgestufter Wahrscheinlichkeit verdeutlicht Cicero wie folgt:

Dunkel und von großer Ungewissheit geprägt, aber zugleich von großem spekulativem Reiz und ethischem Nutzen ist der Bereich der Naturphilosophie (*Luc.* 116–128). Cicero demonstriert, wie unterschiedlich die Antworten der konkurrierenden philosophischen Systeme auf Fragen wie die nach Entstehung und Struktur des Kosmos, nach Stellung und Bewegung der Erde sowie nach Leib und Seele ausfallen. Diese Tatsache für sich gibt dem skeptischen Weisen berechtigten Anlass zum Zweifel, in eins damit aber auch die Freiheit, sich nicht einem in sich unbeweglichen System beugen zu müssen (vgl. *Luc.* 119–120). Er wird vielmehr in jedem Einzelfall prüfen, was ihm als das Glaubhafteste erscheint, und sich auf dieser Grundlage ein Urteil bilden, das argumentativ gerechtfertigt werden kann. Die Ermittlung des *probabile* wird aber gerade im Bereich der Naturphilosophie dadurch erschwert, dass bald dies, bald jenes plausibler erscheint und es zudem in den meisten Fällen bei gegensätzlichen Thesen auf beiden Seiten Argumente von gleichem Gewicht gibt, so dass vor allem hier Selbstbescheidung und Zurückhaltung des Urteils statt leichtfertiger Dogmatik angebracht erscheint. Schließlich betont Cicero die ethische Bedeutung einer Beschäftigung mit diesen Fragen: Die mit der Betrachtung des Kosmos verbundene Erfahrung des Erhabenen bewirkt einerseits eine Relativierung der Sicht auf unsere Welt, die uns aus dieser Perspektive als winzig klein erscheint, und andererseits große Freude, wenn wir nämlich bei diesen Forschungen auf etwas stoßen, was uns dem Wahren ähnlich zu sein scheint.

Die Darstellung der Grundzüge der Ethik (*Luc.* 128–141) wird eingeleitet mit einer Kritik an der Starrheit des stoischen Konzepts der Zustimmung (vgl. *Luc.* 128). Wenn die Zustimmung immer von derselben Art ist unabhängig davon, um welchen Gegenstand es sich jeweils handelt, dann folgt aus der Zustimmung zu einem Gegenstand, der sich als nicht erfassbar erweist – wie z. B. die Größe der Sonne –, dass auch alle anderen Zustimmungen möglicherweise nicht erfassbare Gegenstän-

<sup>30</sup> Es handelt sich also um deutlich mehr als nur um einen – wie W. Görler offenbar mit Bezug auf Cic. *Luc.* 147 annimmt – doxographischen Abriss philosophischer Kontroversen, vgl. W. Görler (1997), 50–52.

de betreffen. Daraus wiederum folgt aber die Stumpfheit dieses Erkenntnisinstruments: Der Stoiker wird dann nichts erfassen. Der denkbare Ausweg, dass das eine im Vergleich zum anderen mehr oder weniger erfasst werden könne, ist Cicero zufolge deswegen ausgeschlossen, weil es für die Stoiker nur eine einzige Definition des Erfassens gibt, die für alle Dinge gültig sein soll. Damit ist gleichzeitig der Boden bereitet für das Konzept einer disziplin- und gegenstandsabhängig differenzierten Probabilität, wie Cicero dies nunmehr durch dessen Anwendung auf den Bereich der Ethik demonstriert.

Es sind zwei Grundfragen der Ethik, um deren Beantwortung Cicero sich bemüht: die Frage nach dem höchsten Gut (*finis bonorum*) und die Frage nach dem glücklichen Leben (*vita beata*). Darüber hinaus erörtert er ansatzweise die Frage nach dem Zusammenhang beider. Beide Fragen betreffen die Begründung der Ethik. Was soll Maßstab für das Handeln sein? Was soll Maßstab für ein glückliches Leben sein?

Zunächst steht die Frage nach dem höchsten Gut im Mittelpunkt. Die Tatsache sehr unterschiedlicher Antworten der philosophischen Schulen auf diese Frage zwingt zu Abwägung und eigenständiger Urteilsbildung. Extrem einseitige Antworten wie etwa die, das höchste Gut bestehe allein im Wissen (Herillos) oder allein in der Lust (Epikur), werden von Cicero ausgeschlossen. Es verbleiben als diskutabile Alternativen die Antwort der Alten Akademie, das höchste Gut bestehe in einer Verbindung von sittlich gutem Leben und dem Genuss äußerer natürlicher Güter, und die Antwort der Stoa, es bestehe der Natur entsprechend ausschließlich in einem sittlich guten Leben. Für den Fall allerdings, dass hier keine klare Entscheidung getroffen werden könne, erscheine es ihm klüger, sich der Zustimmung zu enthalten, um nicht etwas nicht Erfasstem blindlings zuzustimmen. Ganz ähnlich wird die zweite Frage nach dem glücklichen Leben behandelt, wobei zunächst die übereinstimmenden Punkte zwischen Alter Akademie und Stoa benannt werden und die Frage problematisiert wird, ob der Weise von Affekten bewegt werde oder nicht. Cicero lässt erkennen, dass er aufgrund des Tugendmonismus und der sich aus gewissen Paradoxa ergebenden Realitätsblindheit der Stoiker der Antwort der Alten Akademie einen höheren Plausibilitätsgrad zuerkennt, ohne allerdings dieser Antwort voll zuzustimmen und damit den Anspruch auf infallibles Erfassen zu erheben<sup>31</sup>.

Die abschließenden Bemerkungen zur Logik (*Luc.* 142–146) sind die Konkretisierung dessen, was schon mit einem polemischen Seitenhieb gegen die Dialektik zu Ende des Abschnitts über Ethik angesprochen wurde: Es fehlt in der Logik ein allgemeingültiges Kriterium der Wahrheit; unter den Philosophen herrscht diesbezüglich großer Dissens. Nach einer Auflistung der unterschiedlichen Vorschläge wird gegen Antiochos der Vorwurf erhoben, er habe mit seinem Anschluss an Chrysipp auch in dieser Frage die Tradition der Akademie preisgegeben, und hiermit der Vorwurf verbunden, dass auch die Stoa selbst in dieser Frage uneinig sei. Als Ausweg aus diesem Dissens empfiehlt Cicero dem Lucullus persönlich sein akademisch-

<sup>31</sup> Anders, m.E. aber ohne hinreichend überzeugende Gründe, W. Görler (1997), 51 f.

skeptisches Konzept des *probabile*, das ein Konzept des (bestmöglichen) Wissens sei, und gibt den Stoikern insgesamt zu verstehen, dass sogar sie selbst sich auf halbem Weg in die Richtung dieses Konzepts insofern befänden, als sie aufgrund der Voraussetzungen ihres Wissensbegriffs allein den stoischen Weisen als wissend, sich selbst aber und alle anderen, die anwesenden Dialogpartner eingeschlossen, als unwissend bezeichnen müssten<sup>32</sup>.

Cicero schließt seine Rede mit dem Hinweis darauf, dass es Zeit sei aufzubrechen, und plädiert dafür, demnächst eher natur- und moralphilosophische Kontroversen im Großen als kleinteilige stoische Spitzfindigkeiten zu erörtern (*peroratio*, *Luc.* 147).

In der kurzen Schlusszene des Dialogs (*Luc.* 148) kommen die weitgehend auf die Zuhörerrolle beschränkten Gesprächsteilnehmer Catulus und Hortensius zu Wort. Dabei legt Cicero dem Catulus genau die Auffassung in den Mund, die er selbst den gesamten Dialog hindurch vertreten und verteidigt hat. Er indiziert dies dadurch, dass Catulus seine Stellungnahme in leicht abschwächender Formulierung nicht als die Meinung des Karneades selbst, sondern als „karneadeisch“ (sein Vater habe sie so genannt) bezeichnet. Damit wird signalisiert, dass das nun folgende Statement zwar in Beziehung zu Karneades steht, offenbar aber nicht von diesem selbst stammt:

Ich sehe mich veranlasst, auf die Auffassung meines Vaters zurückzugehen, von der er sagte, sie sei karneadeisch, dass nämlich nichts erfasst werden kann, dass aber der Weise einem Nicht-Erfassten zustimmen, das heißt Meinungen haben wird, aber in dem Sinne, dass er einsieht, dass er meint, und weiß, dass es nichts gibt, was begriffen und erfasst werden kann. [...] Während ich jene Zurückhaltung des Urteils in allen Dingen gutheiße, stimme ich mit Nachdruck jener zweiten Auffassung [dass nichts erfasst werden könne] zu.

Schließlich wird Hortensius befragt, der mit der lakonischen Bemerkung *tollendum* antwortet, die szenisch so viel wie „den Anker lichten“, im Rahmen der akademischen Schulerterminologie aber Widerspruch (vgl. *Luc.* 33) bedeutet.

#### 4. Ciceros Konzept des *probabile* als eigenständige Alternative – historische und systematische Aspekte

Die vorstehende Analyse der Gedankenbewegung des *Lucullus* dürfte deutlich gemacht haben, dass das Konzept des *probabile* deren tragender Leitbegriff ist. Ihm eignet nicht nur programmatischer Charakter für den Dialog *Lucullus* insofern, als er an dessen Gelenkstellen auftaucht und so die Hauptteile des Dialogs miteinander verschränkt. Er stellt zugleich den Grundbegriff auch der folgenden Schriften Ciceros zur Ethik und natürlichen Theologie dar, die er noch im selben und im folgenden Jahr verfasst und deren Leitlinien er ja selbst ausgehend von dem Konzept des *probabile* im letzten Teil des Dialogs bereits skizziert. Nun ist in der Forschung die An-

<sup>32</sup> Was sie in anderem Kontext auch getan haben. Zu der Tatsache, dass diese Wissensdifferenz die Stoa zu Gedankengängen veranlasst, die der akademischen Skepsis affin sind, ohne dass sie für sich genommen zu der These berechtigten, dass die Entstehung des Skeptizismus als eine Reaktion auf überzogene Wissensansprüche der Stoiker zu erklären sei, vgl. M. Frede (1983), 169–171.

sicht vertreten worden, für das *probabile*-Konzept, so wie es hier von Cicero vorgestellt werde, kämen zwei Quellen in Frage: Ciceros Lehrer Philon von Larisa und Karneades. Was Philon angeht, so ist darauf hinzuweisen, dass Cicero Lucullus zu Beginn von dessen Rede ausdrücklich auf eine Auseinandersetzung mit Philon verzichten lässt, weil dieser ein weniger gefährlicher Gegner sei (vgl. *Luc.* 12); außerdem wird Philon von Cicero selbst zu Beginn seiner eigenen Rede lediglich als Vertreter der akademisch-skeptischen Akatalepsie-These (*nihil posse percipi*, vgl. *Luc.* 68 f.) genannt, zu deren Anwalt Cicero sich in seiner Rede macht. Für die Annahme aber, dass Philon auch der Urheber des *probabile*-Konzepts wäre, das Cicero in seiner Rede vorträgt, gibt es weder Indizien im Text noch sonst irgendwelche Zeugnisse<sup>33</sup>.

Etwas anders verhält es sich mit dem Bezug von Ciceros *probabile*-Konzept zu Karneades' Konzept der „glaubhaften Erscheinung“ (*pithanè phantasia*). Hier ist von der Forschung zu Recht von einer Anknüpfung Ciceros an Karneades gesprochen worden<sup>34</sup>; zugleich aber sind von ihr auch charakteristische Differenzen herausgearbeitet worden, die so gewichtig sind und so verstärkt werden können, dass festgestellt werden muss: Ciceros *probabile*-Konzept verdankt sich zwar der Auseinandersetzung mit Karneades, wird von ihm aber in einer Weise konturiert, die es gerechtfertigt erscheinen lässt, in ihm die Ausprägung einer eigenständigen philosophischen Position zu erblicken. Diese ist m. E. nicht nur als das Kernstück des Dialogs *Lucullus* anzusehen, sondern stellt überhaupt den Schlüssel für ein angemessenes Verständnis seines philosophischen Spätwerks dar. Drei Gedankengänge sollen diese weitreichende These belegen: Im ersten Schritt sollen auf einer philosophiehistorisch-doxographischen Ebene einige signifikante sachliche Differenzen zwischen Karneades und Cicero herausgestellt werden, die den Schluss auf Cicero als den Urheber des *probabile*-Konzepts notwendig erscheinen lassen. Im zweiten systematisch orientierten Schritt soll die Bedeutung der Frage nach der Wahrheit erörtert werden, ohne welche Ciceros *probabile*-Konzept, das ja zugleich auch ein *veri simile*-Konzept, also ein Konzept der ‚Wahrscheinlichkeit‘ ist, nicht verstanden werden kann. Im dritten Schritt sollen schließlich im Fokus einer Skizze der philosophischen Konsequenzen aus diesem Konzept die Konturen von Ciceros eigenständiger philosophischer Position verdeutlicht werden.

#### 4.1 Historische Aspekte des *probabile*-Konzepts: Ciceros Auseinandersetzung mit Karneades

Dass Ciceros *probabile*-Konzept sich der Auseinandersetzung mit Karneades verdankt, sagt er selbst. Die Ausführungen des Kernstücks des Dialogs (*Luc.* 99) leitet er mit der Ankündigung ein, nach der Auseinandersetzung mit den Spitzfindigkeiten der Stoiker wolle er jetzt zeigen, „wer wir sind“ (*qui simus*, *Luc.* 99). Was folgt, ist die Darstellung der Auffassung des Karneades, so wie sie durch die Schriften von dessen Schüler Kleitomachos überliefert ist. Vergleicht man aber im Ausgang von diesem Referat die Auffassung des Karneades mit derjenigen von Cicero selbst, wie

<sup>33</sup> So zu Recht W. Görler gegen H. Tarrant und A. A. Long/D. N. Sedley, vgl. W. Görler (1994b), 929.

<sup>34</sup> Vgl. J. Glucker (1995), 117 mit Anm. 11 und 134f.

sie sich aus dem Dialog *Lucullus* insgesamt ergibt, so fallen folgende Unterschiede ins Auge:

1. Cicero gebraucht den Ausdruck *probabile* durchweg im Neutrum, während – auf der Grundlage der vorhandenen Quellen – Karneades nur von einer glaubhaften, plausiblen Erscheinung (*pithanè phantasia*) spricht, welche letztere von Cicero mit *probabilis visio* bzw. *probabile visum* übersetzt wird (vgl. *Luc.* 33 und *Luc.* 99). Von einem *pithanón* im Neutrum, welches das Pendant zu Ciceros *probabile* sein müsste, ist bei Karneades nicht die Rede<sup>35</sup>.

2. Im Vergleich zu Karneades ist der Anwendungsbereich des *probabile* bei Cicero erheblich erweitert: Das Konzept der *pithanè phantasia* bei Karneades betrifft nur die Prüfung von sinnlich Wahrnehmbarem und von abstrakten Sätzen elementarer Art, die sich auf das Handeln beziehen<sup>36</sup>. Cicero wendet demgegenüber sein *probabile*-Konzept explizit auch auf den Bereich der theoretischen Philosophie an: Auch philosophische Lehrmeinungen sind für ihn mehr oder weniger ‚probabel‘<sup>37</sup>. Auf sie hatte Karneades die *pithanè phantasia* nie bezogen<sup>38</sup>. Cicero geht also mit der Anwendung seines *probabile*-Konzepts auch auf den Bereich der theoretischen Philosophie deutlich über Karneades hinaus.

3. Für das Konzept des *probabile* nimmt Cicero die in der Neuen Akademie diskutierte Formel *nihil percipere et tamen opinari* (*Luc.* 78) in Anspruch und gibt gleichzeitig zu verstehen, dass er glaube, dass diese Position von Karneades selbst eher nur diskutiert als wirklich gebilligt worden sei: *quod a Carneade dicitur probatum: equidem Clitomacho plus quam Philoni aut Metrodoro credens hoc magis ab eo [Carneade] disputatum quam probatum puto* (*Luc.* 78).

Aus dieser Einschätzung Ciceros folgt nicht nur, dass Karneades' *pithanè phantasia* sich, wie schon ausgeführt, nicht auf Lehrmeinungen bezogen hat, sondern es fällt zugleich Licht einmal auf die Stelle *Luc.* 67, derzufolge Karneades die Prämisse einer stoischen Schlussfolgerung in den *modus ponens* transformiert und inhaltlich so ausgestaltet habe, dass sich als Schlussfolgerung ergibt, dass auch der Weise irgendwann einmal Meinungen habe. Diese Konsequenz ist – so wird von hier aus klar – eindeutig polemischer Art: Die Stoa soll auf der Basis ihrer eigenen Voraussetzungen dahingehend widerlegt werden, dass sich aus ihren eigenen Dogmen die Zulassung von Meinungen logisch zwingend ergibt. Des weiteren fällt Licht auch auf die ähnlich geartete Schlussbemerkung des Catulus, dass die Verknüpfung der Akatalepsie-These mit der Zulassung von Meinungen auf Karneades zurückgehe. Auch dies erscheint von Ciceros Bemerkung in *Luc.* 78 her als unzutreffendes Gerücht, was Cicero stilistisch dadurch unterstreicht, dass er Catulus die Formel als vom Hörensagen seines Vaters her „karneadeisch“ (adjektivische Form) bezeichnen lässt.

Damit ist Folgendes festzuhalten: Cicero hebt darauf ab, dass Karneades selbst Meinungen explizit nicht vertreten hat und dass ihm dies auch mit dessen philoso-

<sup>35</sup> Vgl. hierzu die Ausführungen von J. Glucker (1995), 117 und 135.

<sup>36</sup> Vgl. W. Görler (1994a), 876.

<sup>37</sup> Wie *Lucullus* der akademischen Skepsis und damit Cicero selbst attestiert, vgl. *Cic. Luc.* 33.

<sup>38</sup> S. hierzu W. Görler (1994a), 876. Zur Stützung vgl. auch *Cic. Tusc.* 5, 11.

phischer Position unvereinbar erscheint. Dies wiederum scheint aber nicht auszuschließen, dass Karneades ganz ähnlich wie Sokrates implizit Meinungen gehabt, diese aber aus methodischen Gründen verborgen hat, wie Cicero selbst in den *Tusculanen* berichtet, wo er diese Strategie für sich selbst in Anspruch zu nehmen scheint<sup>39</sup>. Der entscheidende Punkt ist auch hier (wie schon in 2.): Cicero schließt sich nicht nur Karneades' Position an, dass es möglich sei, bei Vorliegen einer *pi-thanè phantasia* dieser im Handeln zu folgen, sondern benützt dieses pragmatische Zugeständnis des Karneades im *Lucullus* als Grundlage für seine eigene, über Karneades weit hinausgehende, weil auf alle Bereiche der Philosophie angewendete Theorie der Meinung. Im Kontrast zu Karneades versteht und charakterisiert Cicero sich nicht von ungefähr als „großen Meinenden“ (*magnus opinator*, 66).

#### 4.2 Systematische Aspekte des *probabile*-Konzepts: Genese, epistemischer Status und Konsequenzen für das Verhältnis von Rhetorik und Philosophie

In systematischer Hinsicht berührt Ciceros *probabile*-Konzept vor allem die Frage nach dem Verhältnis von Meinung und Wissen und damit zugleich die Frage nach der Wahrheit. Gegenüber der Kritik des Lucullus hält er am Wahrheitsbezug des *probabile* fest. Dies zeigt sich bereits auf terminologischer Ebene an der Verknüpfung des Begriffs *probabile* mit dem Begriff *veri simile*. Was diese Verknüpfung selbst bedeutet und welche weitreichenden Konsequenzen sie für Ciceros Konzeptualisierung des Verhältnisses von Rhetorik und Philosophie hat, soll jetzt gezeigt werden.

Die systematische Verortung des *probabile* im Bereich der Meinung bedeutet für Cicero nicht eine Beliebigkeit des Meinens, sondern beansprucht trotz Fehlens eines zuverlässigen Wahrheitskriteriums durchaus, dass ein solches Meinen in Beziehung zu möglicher Wahrheit steht. In der Forschung herrscht zwar weitgehender Konsens darüber, dass Cicero die beiden Begriffe in seinen philosophischen Schriften oft synonym verwendet<sup>40</sup>, aber eine Nuancierung der beiden Ausdrücke erscheint vom Textbefund her durchaus geboten. Es ist sicher richtig, dass Cicero mit dem

<sup>39</sup> Vgl. Cic. *Tusc.* 5, 11: *sententiam tegere*. Die von A. Bächli und A. Graeser vertretene Auffassung, dass Cicero „keine eigentlichen Informationen“ über Karneades vorgelegen hätten (Marcus Tullius Cicero (1995), 309 Anm. 485) bedarf der Präzisierung. Denn aus der Zusammenschau von Cic. *Luc.* 78 und Cic. *Tusc.* 5, 11 ergibt sich, dass die Frage, ob Karneades Meinungen vertreten hat, bereits von den Akademikern in der unmittelbaren Nachfolge des Karneades gegensätzlich beantwortet worden ist: Kleitomachos, Schüler des Karneades, bestritt, dass dieser jemals Meinungen vertreten habe, während Metrodoros aus Stratonikeia, ebenfalls Schüler des Karneades, und Philon dies bejahten. Cicero scheint den Dissens für sich selbst so aufgelöst zu haben, dass er die Auffassung vertrat, Karneades habe nach dem Vorbild des Sokrates zwar Meinungen gehabt, sich in der (philosophischen) Öffentlichkeit aber diesbezüglich bedeckt gehalten, um so eine unvoreingenommene Suche nach dem Wahrscheinlichsten in Gang zu setzen. Dafür spricht auch Cic. *nat. deor.* 1, 11: *Ut haec in philosophia ratio contra omnia disserendi nullamque rem aperte iudicandi profecta a Socrate, repetita ab Arcesila, confirmata a Carneade usque ad nostram viguit aetatem.* (Unterstreichung S. P.) Zu diesem Problem vgl. auch Chr. Schäublin (1992).

<sup>40</sup> Vgl. W. Görler (1992), 166 f. Anm. 13. Ferner J. Glucker (1995), 129; Th. Fuhrer (1993), 110 und 110 Anm. 15 (mit weiteren Belegen).

Begriff *veri simile* den griechischen Begriff *eikós* übersetzt und ihn primär als Kriterium für Untersuchung und Diskussion gebraucht<sup>41</sup>. Aber dieser Befund lässt sich noch präzisieren. Im *Lucullus* nämlich, wo Cicero den Begriff *veri simile* im Kontext seines Abrisses der Naturphilosophie verwendet (vgl. *Luc.* 127/128), erscheint *veri simile* als das Resultat eines schwierigen und mühsamen Versuchs der Wahrheitsfindung in einem ‚dunklen‘ Gegenstandsbereich der Erkenntnis. Diese Bedeutung von *veri simile* kann zusätzlich durch eine Textstelle aus den *Tusculanen* belegt werden. Dort erläutert der Magister dem Auditor seine Methode mit dem Hinweis darauf, dass seine Worte im Gegensatz zu denen des Pythischen Apoll nicht sicher und unverrückbar seien, sondern er werde seine Auffassung so darlegen „wie ein kleiner Mensch, einer von vielen, der dem, was aufgrund von Vermutung glaubhaft ist, folgt (*coniectura probabilis sequens*). Denn ich kann nicht weiter vordringen, als bis zu dem Punkt, wo ich das Wahrscheinliche (*veri similia*) sehe“<sup>42</sup>. Cicero versteht also unter *veri simile* dasjenige, was am Ende einer konjunktural-dialektischen Argumentation als zwar diskursiv gewonnene, aber zugleich intuitiv aufleuchtende Schlussfolgerung in Erscheinung tritt<sup>43</sup>. Das *veri simile* ist somit die am Ende eines dialektischen Prozesses der Wahrheitsfindung sich einstellende gerechtfertigte Meinung, die zugleich intuitiv einleuchtet; es ist insofern gewissermaßen das *non plus ultra* des *probabile*.

Was bedeutet dieses Konzept einer für das *probabile* konstitutiven Verknüpfung mit dem *veri simile* für Ciceros Konzept der Rhetorik? Mit der Übersetzung des griechischen Begriffs *eikós* durch den Begriff *veri simile* gibt Cicero einem originär rhetorischen Begriff und dem systematischen Kontext, in dem er von Aristoteles verwendet wird, eine erkenntnistheoretische Bedeutung, die auf eine Alternative zur stoischen Erkenntnistheorie hinausläuft. Um diesen Schritt zu verstehen, ist daran zu erinnern, dass – wie oben gezeigt – die zwischen Stoikern und akademischen Skeptikern ausgetragene erkenntnistheoretische Kontroverse offensichtlich auf unterschiedliche Bezugnahmen auf die Enthymemtheorie der Aristotelischen *Rhetorik* zurückgeht. Während die Stoiker die Möglichkeit zweifelsfreier Erkenntnis auf die Zeichen-Enthymeme mit notwendigem Zeichen stützen, bestreiten die akademischen Skeptiker diese Möglichkeit mit Hinweis darauf, dass es überhaupt kein zuverlässiges Wahrheitskriterium gebe. Wie kann man dann aber unter der Bedingung prinzipieller kognitiver Ungewissheit überhaupt noch zu Erkenntnis oder zu erkenntnisgeleitetem Handeln gelangen? Im Rahmen der Aristotelischen Enthymemtheorie bietet sich als alternative Möglichkeit die Bezugnahme auf diejenigen Typen von Enthymemen an, die genau diesem Umstand Rechnung tragen. Es sind dies innerhalb der Klasse der Zeichen-Enthymeme die Enthymeme mit scheinbar notwendigem Zeichen (*semeion*) sowie die Klasse der Wahrscheinlichkeitsenthymeme. Es ist zu vermuten, dass die Skeptiker und in deren Gefolge auch Cicero für ihre erkenntnistheoretische These *nihil posse percipi* bzw. *nihil percipere et tamen opi-*

<sup>41</sup> Vgl. J. Glucker (1995), 130.

<sup>42</sup> Cic. *Tusc.* 1, 17.

<sup>43</sup> Vgl. hierzu auch Cic. *off.* 2, 2, 8: *Contra autem omnia disputantur a nostris, quod hoc ipsum probabile elucere non posset, nisi ex utraque parte causarum esset facta contentio.*

*nari* diese beiden Enthymem-Typen, bei deren einem der Begriff *eikós* konzeptuelles Zentrum ist, gegen die Stoiker als erkenntnistheoretische Alternative stark gemacht haben. Um deren Konturen besser in den Blick zu bekommen, soll zunächst skizziert werden, wie Aristoteles beide Enthymem-Typen bestimmt.

Zunächst ist wichtig zu sehen, dass die beiden Typen von Enthymemen einen induktiven und einen deduktiven Weg zur Erkenntnis eröffnen. Die Zeichen-Enthymeme mit nicht notwendigem Zeichen stellen die induktive Methode dar. Sie gründen sich auf ein nicht notwendiges Zeichen in der sinnlichen Erscheinung, das zum Mittelglied einer Schlussfolgerung wird, aus welchem aufgrund der ihm eigenen Mehrdeutigkeit ein allgemeingültiger wahrer Obersatz nicht abgeleitet werden kann. So ist etwa das Zeichen, dass eine bestimmte Frau blass ist, kein notwendiges Zeichen, d. h. induktiver Beweis dafür, dass sie schwanger ist. Obwohl alle Frauen, die schwanger sind, blass sind, gilt nicht der Umkehrschluss, dass alle Frauen, die blass sind, auch schwanger sind. Was also in dem konkreten Fall gesagt werden kann (und ein korrekter Schluss ist), ist: Diese bestimmte Frau ist, weil sie blass ist, *möglicherweise* bzw. *wahrscheinlich* schwanger<sup>44</sup>.

Die Eikos- oder Wahrscheinlichkeitsenthymeme andererseits stellen die deduktive Methode dar: In ihnen wird eine generelle (nicht universelle) Regel auf einen einzelnen Fall angewendet, wobei der Untersatz als selbstverständlich weggelassen wird, also z. B.: „Fast alle Millionäre sind geizig. (Herr Krause ist Millionär.) Herr Krause ist wahrscheinlich geizig“<sup>45</sup>. Die Eikos-Enthymeme konkretisieren damit Aristoteles' Definition des Wahrscheinlichen in seiner *Rhetorik*, die wie folgt lautet: „[...] das, was wahrscheinlich ist, ist (das), was sich meistens ereignet, jedoch nicht schlechthin, wie einige es definieren, sondern das, was sich bei Dingen, die auch anders sein können, in Relation zu dem Gegenstand, bezüglich dessen es wahrscheinlich ist, so verhält wie das Allgemeine zum Besonderen“<sup>46</sup>.

Es ist festzuhalten, dass in beiden Enthymem-Typen der jeweils gezogene Schluss nicht notwendig wahr ist, sondern auf der Grundlage der ihn stützenden Wahrscheinlichkeitsargumente nur glaubhaft gemacht wird.

Was die Eikos-Enthymeme betrifft, so gehören sie nach Aristoteles zu den artifiziellen Beweismitteln, die eine Rede konstituieren, betreffen also den Sachaspekt der Rede; das *pithanón* als das Glaubhafte ist die aus diesen *eikós*-Argumenten resultierende Qualität der Rede, welche diese als ganze durchdringt; es betrifft also den Zustimmungsaspekt der Rede. Damit ergibt sich eine spezifische Bedeutungs-differenz der Begriffe *eikós* und *pithanón*: Das *eikós* ist das Mittel, das *pithanón* ist der Zweck einer Rede.

In diesem für Platons und Aristoteles' Rhetoriktheorie charakteristischen Sinn

<sup>44</sup> Vgl. Arist. *An. pr.* II 27, 70 a 20–24.

<sup>45</sup> Das Schema des Wahrscheinlichkeitsschlusses lautet also:

Fast alle B sind A.

(C ist B.)

C ist wahrscheinlich A.

Zu den Wahrscheinlichkeitsenthymemen s. Arist. *An. pr.* II 27, 70 a 10; vgl. ferner *An. pr.* I 27, 43 b 32–36; *An. post.* II 12, 96 a 11–19.

<sup>46</sup> Arist. *Rhet.* 1, 1357 a 34 – b 1 (Übersetzung von F. G. Sieveke).



differenziert nun auch Cicero die beiden Ausdrücke in seiner frühen Definition der rhetorischen Invention: *inventio est excogitatio rerum verarum aut veri similibus, quae causam probabilem reddant*<sup>47</sup>. Bis hierhin sieht es so aus, als ob Cicero die Bestimmungen von *eikós* und *pithanón* der Aristotelischen *Rhetorik* einfach nur ins Lateinische überträgt<sup>48</sup>. Es ist nun aber von entscheidender Bedeutung für das Verständnis von Ciceros Philosophie, dass Cicero in seinen klassischen rhetorischen und in den späten philosophischen Schriften über Aristoteles deutlich hinausgeht. Für ihn ist das von der Aristotelischen *Rhetorik* erstrebte *pithanón* zwar auch Zielpunkt, aber im Unterschied zu Aristoteles ist Ciceros *probabile* das Ergebnis eines dialektischen Prozesses der Wahrheitsfindung, d. h. dasjenige Urteil, das mit guten Gründen als höchst wahrscheinlich (*veri simile* bzw. *veri simillimum*) zu bewerten ist. Dies bedeutet aber, dass die von der herkömmlichen Rhetorik erstrebte *pragmatische* Akzeptierbarkeit – der Rhetor wählt im Blick auf die Persuasion seines Auditoriums die von ihm für glaubhaft gehaltenen Aspekte aus<sup>49</sup> – von Cicero durch eine *rational*e Akzeptierbarkeit ersetzt wird, in welcher die Glaubhaftigkeit eines Sachverhalts dialektisch allererst erzeugt wird. Hierin liegt der Schritt von Ciceros Rhetorik in die Philosophie und der wesentliche Unterschied zu Aristoteles. Ciceros philosophischer Orator handelt zwar auch vom Plausiblen, aber anders als Aristoteles' Rhetor vermittelt er dieses nicht, sondern ermittelt es zusammen mit seinen Unterrednern bzw. seinem Publikum. Rhetorik ist so keine Technik, die sich ihres Gegenstands lediglich als eines Instruments zum Zweck der Überredung bedient, sondern eine aus intensivem Umgang mit ihrem Gegenstand erwachsende investigative Praxis der Wahrheitsfindung, die auf die bestmögliche Erkenntnis ihres Gegenstands selbst gerichtet ist. Ziel dieser Praxis ist auch hier das *pithanón* selbst, also die Schlussfolgerungen aus nicht notwendigen Zeichen (*signum*, *inv.* 1,48) und die Wahrscheinlichkeitsenthymeme (*approbatum*, *ebd.*), wobei er die Verantwortung des Einzelnen bei deren Findung und Rechtfertigung hervorhebt (*vgl. ebd.*). Cicero ordnet beide der glaubhaften Beweisführung zu (*probabilis argumentatio*, *inv.* 1, 43 f. und 1, 47–49). Was die Form des Wahrscheinlichkeitsenthymems an-

<sup>47</sup> Cic. *inv.* 1, 9. Zu Aristoteles' Unterscheidung von *eikós* und *pithanón* s. J. Glucker (1995), 125 f.

<sup>48</sup> So wie etwa die Aristotelische Definition des Wahrscheinlichen in den *Partitiones oratoriae* im Zusammenhang der Darstellung der *loci coniecturae*, *vgl. Cic. Part. or.* 34. Inwieweit Cicero Aristoteles im Original gekannt hat, ist eine umstrittene Frage. *Vgl. hierzu den Sammelband von W. W. Fortenbaugh / P. Steinmetz, Hgg. (1989). Ohne Zweifel hat er die exoterischen Schriften des Aristoteles gekannt. Was die esoterischen Schriften angeht, so sprechen einige Stellen in De oratore und Orator dafür, dass er Aristoteles' Rhetorik im Original gelesen hat (s. hierzu W. W. Fortenbaugh (1989) und W. Görler (1989)). Wenn auch der Nachweis von Ciceros Kenntnis der esoterischen Schriften des Aristoteles im Einzelnen schwer zu führen ist, so bleibt doch festzuhalten, dass Cicero – *vgl. etwa fin.* 3, 10 – die Gelegenheit hatte, sie zu lesen (dazu W. Görler (1989), 254). Wenn dies aber so ist, dann ist ungeachtet der Frage der Zitation immer der ‚ganze Aristoteles‘ und die peripatetische Schuldiskussion als Horizont von Ciceros Argumentation zu berücksichtigen. Hiervon gehen die folgenden Überlegungen aus.*

<sup>49</sup> An diesem technisch-persuasiven Konzept von Rhetorik orientiert sich noch die spätere Theorie der Rhetorik, wie an der Übersetzung der Rhetorik-Definition des Aristoteles durch Quintilian deutlich wird, *vgl. Quint. Inst. or.* 2, 15, 13: *rhetorice est vis inveniendi omnia in oratione persuasibilia* (nicht *probabilia*). Hierzu J. Leonhardt (1999), 19 Anm. 44. Durch die perspektivische Orientierung an Aristoteles bedingt ist auch Quintilians folgenreiches Missverständnis des Ciceronischen Rhetorikkonzeptes, *vgl. Quint. Inst. or.* 2, 15, 5–6.

geht, so übernimmt Cicero bezeichnenderweise den von der peripatetischen Schule entwickelten Typ des fünfteiligen Epicheirema (*ratiocinatio* in Form der *quinquepartita argumentatio*), das auf dem Prinzip der Trennung der die Schlussregel stützenden Gründe von der Schlussregel selbst beruht: Zu dem Vordersatz (*propositio*) und dem Untersatz (*assumptio*) tritt jeweils ein getrennter Beweis (*approbatio*) als selbständiger Teil des Enthymems hinzu, so dass sich zusammen mit der Schlussfolgerung (*complexio*) insgesamt fünf Teile der Beweisführung ergeben. Die Bezugnahme auf diese peripatetische Variante des Wahrscheinlichkeitsenthymems zeigt, wie sehr Cicero die allgemeine Akzeptanz einer Schlussregel von der Art und Stärke der Gründe abhängig macht, die zu ihrer Stützung angeführt werden<sup>50</sup>. Im Gegensatz zu Aristoteles geben Ciceros Zeichen- und Wahrscheinlichkeitsenthymeme also nicht die glaubhaft wirkende landläufige Meinung über einen bestimmten Gegenstand oder Sachverhalt der Philosophie wieder. Vielmehr sind sie das Resultat eines Prozesses, in dem die *communis opinio* ihrerseits im dialektischen Verfahren der *disputatio in utramque partem* einer kritischen Überprüfung auf Wahrheit unterzogen wird, und zwar hinsichtlich der Sinne ebenso wie des Verstandes. Am Ende dieses Verfahrens steht dann zwar wiederum ein Glaubhaftes, eine Meinung; der wesentliche Unterschied zum Ausgangspunkt ist aber der, dass es sich nunmehr um eine von der Sache her gerechtfertigte Meinung handelt, d. h. um ein Urteil, das rationaler Rechtfertigung zugänglich, zudem der jeweiligen Situation angemessen ist und überdies vom Einzelnen selbst, der sich dieses Urteil als seine eigene begründete Meinung erarbeitet hat, verantwortet werden kann.

Ciceros *probabile* ist damit zwar die Übersetzung des *pithanón* der Aristotelischen *Rhetorik*, aber anders als dieses originär philosophischer Natur, denn es meint das vom Einzelnen im dialektischen Gang der Kritik selbsterworbene und selbstverantwortete Urteil über den jeweils untersuchten Sachverhalt. Das von ihm hierbei angewendete Verfahren der Urteilsbildung nimmt insofern zwar Bezug auf das von der Rhetorik untersuchte Wahrscheinliche (Gewohnheiten, Übliches oder Plausibles), aber nur zu dem Zweck, es im Durchgang durch rationale Kritik auf der Grundlage des Zusammenwirkens von Sinnen und Verstand auf Wahrheit hin zu überprüfen, indem es die für die Stützung einer Schlussregel angeführten Gründe untersucht und diese nach Möglichkeit stärkt, um die Schlussfolgerung als höchstwahrscheinlich qualifizieren zu können. Die von der Rhetorik bemühte Gewohnheit (*usus*) und die von der Philosophie praktizierte rationale Kritik (*ratio*) wirken hier also zum Zweck der Findung des jeweils bestmöglichen Wissens über einen Sachverhalt zusammen. Den individuellen Charakter dieses Verfahrens der Urteilsbildung bringt Cicero im übrigen durch die Übersetzung mit *probabile* und durch die damit verbundene assoziative Kette von *probare* – *probatio* – *probabilis* – *probus* zum Ausdruck. Im Unterschied zum griechischen *pithanón*, das eher die Konnotation der Passivität des Überzeugt- oder Überredetwerdens hat, betont er so die prüfende Aktivität und das dieser zugrundeliegende Ethos des Einzelnen, die mit dem Vorgang des *probare* verbunden sind<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> Vgl. Cic. *inv.* 1, 57–69; Beispiele für das fünfteilige Epicheirema *inv.* 1, 58–59 und 1, 68–69.

<sup>51</sup> Auf diesen Aspekt der im Begriff *probabile* enthaltenen Konnotation kritisch prüfender Aktivität – m. E.

Die Verknüpfung des Begriffs *probabile* mit dem Begriff *veri simile* hat damit für die Rhetorik die Konsequenz, dass sie erkenntnistheoretisch in Dienst genommen wird. Indem in ihr das dialektische Verfahren der *disputatio in utramque partem* konstruktiv zur Findung von Urteilen eingesetzt wird, wird sie zum Paradigma für die Gewinnung von Wissen schlechthin. Rhetorik wird zur angewandten Philosophie. Die Verknüpfung des Begriffs *probabile* mit dem Begriff *veri simile* hat sodann für die Philosophie die Konsequenz, dass einerseits deren Anspruch auf absolute Erkenntnisgewissheit aufgehoben wird, andererseits ihr Bezug auf Metaphysik aber gewahrt bleibt. Die anhand der Analyse des menschlichen Erkenntnisvermögens aufgewiesene kognitive Ungewissheit, kondensiert in der Diagnose vom Fehlen eines zuverlässigen Wahrheitskriteriums, macht eine Modifikation der modalen Qualifizierung metaphysischer Urteile erforderlich: In ihnen muss der Modaloperator „notwendig“ durch die Modaloperatoren „möglich“ oder „wahrscheinlich“ ersetzt werden. Das Korrespondenzmodell der Wahrheit bleibt also in Geltung, erhält aber eine schwächere Begründung. Cicero zufolge kann menschliche Kognition prinzipiell über das *veri simile*, also über das, was sie mit guten Gründen als wahrscheinlich bewertet, nicht hinauskommen. Insoweit hebt Ciceros Konzept des *probabile* als *veri simile* ganz auf die Eigenaktivität des erkennenden einzelnen Subjekts ab. Dieses selbst steht mit seiner aus Selbsttätigkeit gewonnenen Überzeugung für das ein, was sich ihm als unabweisbar wahrscheinlich zeigt.

Cicero wahrt also in seinem Konzept des *probabile* als *veri simile* den Bezug auf die starke metaphysische Lesart des *eikós* als eines Abbilds der Wahrheit. Nur wird dieser Bezug von ihm nicht mehr gleichsam auf dem direktem Weg über ein fixes Wahrheitskriterium hergestellt, sondern auf dem (angesichts der Defizienz der Erkenntnisquellen einzig gangbaren) ‚Umweg‘ über die Urteilskraft: Der Einzelne erarbeitet sich auf der Grundlage eines abwägenden Abgleichs von Sinnlichkeit und Verstand eine argumentativ rechtfertigbare Meinung, die ihm zugleich intuitiv einleuchtet, oder, wie Cicero auch formuliert, eine Vermutung (*coniectura*). Kriterium der Geltung eines solchen Wahrscheinlichkeitsurteils ist dessen rationale Akzeptierbarkeit. Die wiederum ist an zwei Bedingungen geknüpft: Sie hängt zum einen von der Stärke der Gründe ab, die zur Stützung der im Urteil angewendeten Schlussregel angeführt werden; und sie hängt zum zweiten davon ab, ob und wie eine Kohärenz dieses Urteils mit dem bereits bestehenden System der übrigen durch gute Gründe gestützten Wahrscheinlichkeitsurteile herstellbar ist, d. h. es ist zu prüfen, ob ihm nicht andere gebilligte (und ggf. durch stärkere Gründe gestützte) Urteile entgegenstehen. Das gefundene Wahrscheinlichkeitsurteil ist somit erst dann ‚probabel‘, wenn es diese beiden Bedingungen rationaler Akzeptierbarkeit erfüllt<sup>52</sup>.

---

ein charakteristisches Beispiel für die Weise, in der Cicero bereits durch die Art seiner Übersetzung ganz bewusst seine eigene philosophische Position ins Spiel bringt, ohne sie explizit zu machen – hat W. Görler hingewiesen, vgl. ders. (1992), 167 f. Auf die Konnotation des mit der Tätigkeit des *probare* verbundenen römischen Ethos macht W. Burkert aufmerksam: „Die römische, außerphilosophische Wertordnung gibt auch Ciceros Übersetzungen ihr Gepräge, etwa *pithanón-probabile*: *peithesthai* ist Sich-gewinnen-lassen, Nachgeben, Hingabe, *probare* bedeutet die Diastase von *probum* und *improbum*, *homines probi* und *homines improbi*.“ (W. Burkert (1965), 199 Anm. 66).

<sup>52</sup> Zur Bedingung der Kohärenzprüfung innerhalb des Dialogs *Lucullus* vgl. Cic. *Luc.* 32; 33; 35; 59; 101;

Es ist wichtig festzuhalten, dass diese Bedingungen – bereichsabhängige Maximierung des Wahrscheinlichkeitsgrades eines Urteils und Prüfung seiner Kohärenz mit dem System gebilligter Aussagen – die starke metaphysische Lesart des *eikós* nicht aufheben, sondern so gut wie möglich stützen sollen. Größtmögliche Wahrscheinlichkeit des einzelnen Urteils und größtmögliche Kohärenz des (in sich dynamischen) Systems der *probabilia* insgesamt sind die Indikatoren für die größtmögliche Korrespondenz menschlicher Erkenntnis mit der ihr unerreichbaren Wahrheit. Dies bedeutet zugleich: Die von der Stoa vertretene Form einer dogmatischen Metaphysik mit ihrem Anspruch auf absolute Gewissheit wird destruiert, die Metaphysik selbst hingegen durch die skeptisch-dialektische Prüfung und die damit verbundene Änderung der modalen Qualifikation ihrer Urteile in der Weise reformuliert, dass sie unter Bedingungen kognitiver Ungewissheit mit dem persönlich verantworteten und rechtfertigungsfähigen Herausfinden des zuhöchst Wahrscheinlichen identisch wird. Die beiden Kriterien rationaler Akzeptierbarkeit begründen damit also nicht etwa einen ‚internen Realismus‘, sondern erzeugen einen Zusammenhang von Wahrscheinlichkeitsurteilen, welcher die transzendente Wahrheit des Seins unangesehen der Möglichkeit variabler Konstellationen dieser Urteile zu repräsentieren beansprucht. Diesen Zusammenhang, dem das *eikós* in der starken metaphysischen Lesart zugrundeliegt, expliziert Cicero, wie eine Textstelle aus *De finibus* zeigt, methodisch in Form der *probabilis argumentatio*. Dieser Ausdruck ist ebenso sehr rhetorisch-technisch wie philosophisch zu verstehen: Als rhetorischer Terminus ist er die Übersetzung des Terminus *eikós epicheirema*, als philosophischer Terminus gibt er offensichtlich Platons Rede vom *eikós lógos* in dessen Dialog *Timaios* wieder, den Cicero in derselben Zeit auszugsweise ins Lateinische übersetzte<sup>53</sup>. Da-

104; 105; 108–109. Für die Bezüge auf Karneades s. Anm. 286 von A. Bächli u. A. Graeser in: Marcus Tullius Cicero (1995), 262. Damit stellen die solchermaßen dialektisch geprüften und kriterial qualifizierbaren *probabilia* das skeptisch-akademische Pendant zu den stoischen kataleptischen, durch die Merkmale von Evidenz und Distinktheit qualifizierten Vorstellungen dar, deren propositionalen Gehalt allein die Stoa für wahr gehalten hatte. Vgl. Cic. *nat. deor.* 1, 12. Zu den stoischen kataleptischen Vorstellungen s. M. Frede (1983), 151–176.

<sup>53</sup> Vgl. Cic. *fin.* 5, 9; für das Vorhaben der Übersetzung von Stellen aus Platon und Aristoteles vgl. Cic. *fin.* 1,7. Die These von Th. Fuhrer, dass es sich bei Ciceros Übersetzung von Platon, *Tim.* 29 c (*bene agi putat, si similitudinem veri consequatur* [Cic. *Tim.* 8 (Pini)]) „um die einzige Stelle [handle], wo eine Übersetzung des *eikós lógos* erhalten ist“, erscheint von daher korrekturbedürftig (Th. Fuhrer (1993), 123 Anm. 74). Unzutreffend ist ihre These, dass bei Cicero (und Calcidius) „nicht klar [sei], ob die Begriffe *veri similitudo* bzw. *veri similis* im Sinn von ‚Plausibilität‘ bzw. ‚plausibel‘ oder wie bei Augustin in der prägnanten [i. e. metaphysischen, S. P.] Bedeutung verstanden werden sollen“ (ebd.). Die starke metaphysische Lesart des *eikós* als ‚Durchscheinen des Wahren‘ zeigt sich auch an anderen Stellen von Ciceros Werk, etwa in *off.* 2, 2, 8: *Contra autem omnia disputantur a nobis, quod hoc ipsum probabile elucere non possit, nisi ex utraque parte causarum esset facta contentio*. W. Burkert sieht in diesem Satz Ciceros zu Recht einen Reflex der Lektüre von Platons 7. Brief (insbes. 344 b–c), den Cicero selbst gelesen hat (vgl. Cic. *Tusc.* 5, 100), will aber in Ciceros Erläuterung der akademischen Methode eine Interpretation erkennen, „die an Stelle mystischer Erleuchtung Grundsätze wissenschaftlich-diesseitiger Forschung herauszuhören sucht“ (W. Burkert (1965), 188). So sehr Burkerts Hinweis auf Platons 7. Brief berechtigt ist, so sehr greift seine Schlussfolgerung zu kurz. Es trifft zwar zu, dass Cicero die akademische Methode auch auf die Erforschung sinnfälliger Gegenstände der Natur anwendet und damit das Feld der Erfahrung und die naturwissenschaftliche Forschung methodisch auf eine neue Grundlage gestellt sieht. Es ist aber zu beachten, dass diese methodische Grundlage die Methodologie des Platonischen *Timaios* ist, derzufolge die empirische Naturfor-

mit übernimmt er von Platon das Modell einer Metaphysik, welches ausgehend von dem Befund kognitiver Ungewissheit auf dem Weg dialektisch gewonnener Erkenntnisse die sinnlich wahrnehmbare Welt als Abbild einer intelligiblen Welt wahrscheinlich zu machen versucht<sup>54</sup>. Das Wahrscheinliche ist auch für Cicero das vom menschlichen Erkennen prinzipiell aufzuspürende Scheinen des Wahren. Wiederholt zitiert er Platons Hinweis darauf, dass der Erfolg dieses Findungsverfahrens ganz davon abhängt, dass die Grenzen menschlicher Erkenntnisfähigkeit erkannt und nicht überschritten werden<sup>55</sup>. Weil also die Realisierung des Wahren als Findung des zuhöchst Wahrscheinlichen mit Ungewissheit behaftet ist, werden die Urteile von Cicero entsprechend dem Prinzip bereichsabhängig gestufter Wahrscheinlichkeit geordnet. Aber anders als Platon räumt Cicero den Urteilen, die sich auf den Gegenstandsbereich der praktischen Philosophie beziehen, einen höheren Wahrscheinlichkeitsgrad ein als den Urteilen, die sich auf den Gegenstandsbereich der theoretischen Philosophie beziehen. Es ergibt sich so eine Klimax größer werdender Wahrscheinlichkeit von der Physik über die Ethik bis hin zur Logik, der metaphorisch eine Zunahme der Intensität des Lichtes der Wahrheit entspricht, so dass gilt: Je innerlicher, desto heller<sup>56</sup>.

schung die sachliche *conditio sine qua non* (und insoweit zugleich die Legitimation) für die Aufstellung metaphysischer Wahrscheinlichkeitssätze bildet. Im *Timaos* wird dies daran erkennbar, dass die naturwissenschaftliche Theorie an die teleologische Voraussetzung eines göttlichen guten Willens (vgl. *Tim.* 29e-30 a; 37c; 41a-b) angeschlossen und zu einem wahrscheinlichen Mythos ausgebaut wird. Dieses Finden des metaphysisch Wahrscheinlichen auf der Grundlage und im Ausgang von der Natur, oder umgekehrt: die Erklärung der Natur unter Bezug auf metaphysische Wahrscheinlichkeitssätze, die allesamt mit den sinnenfälligen Phänomenen vereinbar sein müssen, bestimmt Ciceros Stellungnahme zur natürlichen Theologie der Stoa ebenso wie die Grundzüge seiner Ethik. Dabei ist er sich klar des Chorismos bewusst, der zwischen den Phänomenen einerseits und den metaphysischen Hypothesen andererseits besteht. Dieser Chorismos eröffnet zwar die methodische Möglichkeit, die empirische Naturforschung von ihrer Verklammerung mit metaphysischer Orientierung abzukoppeln, wie Burkert am Beispiel von Galens Rezeption der akademischen Methode demonstriert (vgl. W. Burkert (1965), 188); Galens Rezeption aber als Interpretationsleitlinie auf Ciceros Verständnis der akademischen Methode zu übertragen, wie es Burkert tut, wird Cicero nicht nur nicht gerecht, sondern ist darüber hinaus auch eine methodisch fragwürdige Rückprojektion. – Auch die These von M. Ruch, dass infolge des Gebrauchs dieser Methode bei Cicero die Wahrheit, insbesondere in der Moral, ausschließlich zu einer Sache der subjektiven Wertsetzung, nicht der Entdeckung werde, verfehlt ebenfalls den metaphysischen Kern von Ciceros Konzept (vgl. M. Ruch (1969), 332).

<sup>54</sup> Bezeichnend für Ciceros metaphysische Lesart des *probabile* als *veri simile* ist seine Übersetzung von Platon, *Tim.* 29 e 1–3: „Er [i. e. der Demiurg] war gut; im Guten aber erwächst niemals und in keiner Beziehung Missgunst. Dieser fern wollte er, dass alles ihm selbst möglichst ähnlich werde.“ [Übersetzung F. Schleiermacher / H. Müller]. Cicero übersetzt wie folgt: *Probitate videlicet praestabat, probus autem invidet nemini; itaque omnia sui similia generavit* (Cic. *Tim.* 9 [Pini]; Unterstreichungen S. P.).

<sup>55</sup> Vgl. Cic. *Tim.* 8 (Pini): *Quocirca si forte de deorum natura ortuque mundi disserentes minus id quod aemus animo consequimur, ut tota dilucide et plane exornata oratio sibi constet et ex omni parte secum ipsa consentiat, haut sane erit mirum, contentique esse debebitis si probabilia dicentur; aequum est enim meminisse et me qui disseram hominem esse et uos qui iudicetis, ut si probabilia dicentur ne quid ultra requiratis* (Unterstreichungen S. P.). Vgl. ferner Cic. *Tusc.* 1, 17 und *Tusc.* 1, 23.

<sup>56</sup> Hans Blumenberg hat in diesem Zusammenhang bemerkt, dass bei Cicero mit diesem Primat des Praktischen die Transzendenz des Platonischen *agathón* „zur intimsten Immanenz des moralischen Bewußtseins verinnerlicht“ sei. Dies manifestiere sich an Ciceros Umgang mit der Metapher des Lichts: Dieses sei nicht mehr wie bei Platon und Aristoteles „die universale Helligkeit, in der alles Seiende gleichermaßen darinsteht“, sondern es komme dem Licht eine an den Notwendigkeiten des Menschen orientierte „Art

Innerhalb der für alle menschliche Erkenntnis konstitutiven Grenzen ist Metaphysik demzufolge für Cicero einzig als konjekturale möglich; als solche aber ist sie zugleich dem Menschen als einem Wahrheit suchenden Wesen auch notwendig. Die dem Menschen mögliche Wahrheit besteht folglich aus Wahrscheinlichkeitsurteilen, die er mit guten Gründen öffentlich zu rechtfertigen vermag, die er aber beim Vorliegen besserer Gründe auch zu revidieren die Freiheit und die Verpflichtung hat. Konjekturale Metaphysik ist insofern ein auf der Freiheit personaler Urteilskraft beruhendes, aus Urteilen von maximaler Wahrscheinlichkeit aufgebautes System des Wissens, dessen interne Kohärenz das ‚Abbild‘ metaphysischer Korrespondenz sein soll.

---

anthropozentrischer *Ökonomie*“ zu. Infolge dieser Verteilung von Licht und Dunkel liege das Intensitätszentrum des Lichts bei den Grundsätzen des menschlichen Handelns, und die theoretische Tätigkeit erhalte moralische Prämissen. (H. Blumenberg (2001a), 146 f. [Zitate ebd.]). Folgt man Blumenbergs Diagnose, so stellt sich, abgesehen von der relativ leicht beantwortbaren Frage nach dem Motiv Ciceros für diesen Schritt – die Umwertung ist ebenso sehr dem römischen Umfeld und Ciceros persönlicher Überzeugung geschuldet (vgl. hierfür z.B. *Luc.* 6; *rep.* 1, 3; *nat. deor.* 1, 7; *off.* 1, 19; 1, 55; 1, 157 f.) wie sie seinem konkreten Interesse entspringt, das ganz auf Ethik und Politik gerichtete Philosophieren des Sokrates von seiner Überformung „mit der Dunkelheit des Pythagoras“ (*rep.* 1, 17: *cum obscuritate Pythagorae*) durch den Pythagoreer Platon zu befreien –, vor allem die Frage nach der Konsequenz dieser Bewusstseinsimmanenz des Guten (und damit des Wahren) für die Bedeutung des Wahrscheinlichen. Wenn man nämlich wie Cicero und die akademische Skepsis einerseits die starke metaphysische Lesart des Wahrscheinlichen zugrunde legt und andererseits das Wahre rein bewusstseinsimmanent konzeptualisiert, so folgt hieraus, dass in dem Begriff des Wahrscheinlichen – so Blumenberg – „die Differenz zwischen Idee und Erscheinung auf die ‚Wahrheit‘ selbst übertragen“ wird (ebd. 146 Anm. 17). Diese These ist m.E. deswegen bedenkenswert, weil aus ihr plausibel gemacht werden kann, dass Ciceros *probabile* einerseits ein metaphysisches Fundament hat, andererseits an die Ausbildung und Ausübung der Urteilskraft des erkennenden Einzelnen gebunden ist. Aus der Tatsache, dass sich das Wahre nur in Form der Differenz von Idee und Erscheinung zeigt, ergibt sich nämlich eine Verteilung der Wahrheit auf Sinnliches und Intelligibles, so dass immer nur aus dem Zusammenwirken von Sinnen und Verstand Wahres gefunden werden kann. Da beide aber je für sich keine zweifelsfrei gewisse Erkenntnis vermitteln können, erhält die Urteilskraft des Einzelnen die Rolle zugewiesen, als Richterin den Streit der beiden Erkenntnisquellen zu schlichten. Sie steuert den Prozess der Wahrheitsfindung in der Weise, dass sie auf der Grundlage eines dialektisch organisierten Verhörs der beiden Parteien ein Wahrscheinlichkeitsurteil fällt, das das Ergebnis eines Abgleichs beider Erkenntnisquellen darstellt und das auf diese Weise dem Wahren als dem aus Sinnen und Verstand gewonnenen konkreten Ganzen möglichst nahe zu kommen versucht. Das dem Menschen mögliche Wahre ist so das von ihm selbst auf dialektischem Weg gefundene Wahrscheinliche, als solches aber zugleich auch immer das Scheinen des Wahren selbst. Von diesem systematischen Ort des Wahrscheinlichen her wird klar, warum Cicero sein Konzept des *probabile* als *veri simile* in den Kontext von Platons metaphysischer Theorie des *eikôs logos* einbetten kann. Damit erweist sich auch die These von M. Frede, Cicero repräsentiere die Position eines dogmatischen Skeptizismus, in den der klassische Skeptizismus umgeschlagen sei, als revisionsbedürftig (vgl. M. Frede (1984)). Nicht nur kann der Skeptizismus Ciceros deswegen nicht als dogmatisch bezeichnet werden, weil er prinzipiell für Revision offen ist; vielmehr wird vor dem systematischen Hintergrund von Platons Philosophie deutlich, dass beide Spielarten des Skeptizismus als systematisch gleich mögliche Varianten des Umgangs mit dem platonischen Problem der Darstellung der Transzendenz des Wahren zu betrachten sind: auf der einen Seite die kritische Destruktion jedes Wissensanspruchs durch Epoché, wie sie Platon in seinen frühen Dialogen Sokrates praktizieren lässt (die Variante des von Frede sog. klassischen Skeptizismus); auf der anderen Seite die ausdrückliche Beschränkung auf ein dialektisch gerechtfertigtes Meinen, wie es Platon exemplarisch im *Theaitetos* und im *Timaios* vorführt und wie es sein Übersetzer Cicero im Sinne der modalen Abschwächung dogmatischer Urteile zu Wahrscheinlichkeitsurteilen für sein eigenes Philosophieren adaptiert und reklamiert (die Variante des von Frede sog. dogmatischen Skeptizismus).

#### 4.3 Resümee: Ciceros philosophische Position

Die vorstehenden Überlegungen lassen sich wie folgt zusammenfassen: In freiem Anschluss an die akademische Skepsis diagnostiziert Cicero das, was Hans Blumenberg als kennzeichnende Momente der rhetorischen Situation benannt hat, nämlich Evidenzmangel und Handlungszwang, als Faktoren der anthropologischen Grundsituation<sup>57</sup>. Die Beziehung der Faktoren der rhetorischen Situation auf die Erkenntnistheorie durch die akademische Skepsis zeigt, dass Evidenzmangel nicht etwa nur ein temporärer, aufhebbarer Mangel ist, sondern ein für die menschliche Natur konstitutiver Mangel, der aus der kognitiven Insuffizienz von Sinnlichkeit und Verstand als den beiden einzigen Erkenntnisquellen des Menschen resultiert. Weder Sinne noch Verstand verfügen über ein zuverlässiges Wahrheitskriterium; beide sind gegen Täuschung nicht resistent und geben daher zu unterschiedlichen, teilweise einander widersprechenden Urteilen Anlass. Aus dieser Erfahrung zieht die akademische Skepsis die Konsequenz, dass nichts erfasst bzw. begriffen werden kann. Wenn dem aber so ist, es also ein zuverlässiges Wahrheitskriterium in Sinnen und Verstand nicht gibt, diese aber die einzigen Quellen sind, aus denen der Mensch überhaupt Erkenntnis schöpfen kann, so ergibt sich aus diesem Befund die Notwendigkeit einer kritischen Prüfung der scheinbaren Evidenz von Erfahrungs- und Verstandesurteilen. Diese Prüfung leistet die akademische Skepsis durch Ausbildung der Urteilskraft, die sich der von Aristoteles entwickelten dialektischen Methode der *disputatio in utramque partem* bedient<sup>58</sup>. Dieses dialektische Verfahren, immer für und gegen eine These zu disputieren, kann auf zweierlei Weise gebraucht werden. Einmal kann sie lediglich heuristisch zum Zweck einer bloßen Destruktion von Scheingewissheiten gebraucht werden, oder aber sie wird als konstitutives Moment der Konstruktion von zwar nicht absolut gewissen, aber argumentativ gut gestützten plausiblen Urteilen verwendet.

An der Weise des Gebrauchs dieser Methode lässt sich Ciceros originärer Ansatz am besten erkennen: Denn Carneades macht wie Aristoteles selbst von der Methode in der ersten heuristischen Weise Gebrauch, indem er Scheingewissheiten destruiert. Im Unterschied zu Aristoteles enthält er sich der Zustimmung zu jedem Urteil. Andererseits sieht er sich aufgrund des faktisch bestehenden Handlungszwangs des Menschen genötigt, praktische Schlussfolgerungen aus Erscheinungen als sog. „glaubhafte Erscheinungen“ zuzulassen. Diesen kann man gemäß Carneades' Auffassung folgen, ohne deswegen in Bezug auf sie über Erkenntnisgewissheit zu verfügen. Cicero hingegen macht von derselben dialektischen Methode in der zweiten Weise Gebrauch, indem er die von Carneades pragmatisch motivierte Ausnahme zur Regel der Wahrheitsfindung schlechthin macht. Aus dem Befund, dass nichts sicher erkannt werden kann, folgt zwar auch für Cicero, dass man sich der Zustimmung enthalten muss, aber er hält es zugleich für erforderlich und möglich, nicht nur im Handeln, sondern auch im Erkennen zu plausiblen bzw. glaubhaften Urteilen zu gelangen, denen man mit guten Gründen folgen kann. Anders als Carneades, der

<sup>57</sup> Vgl. H. Blumenberg (2001b), 417.

<sup>58</sup> Vgl. Arist. *Top.* I 2, 101 a 34–36.

die Anwendung der Methode auf die kritische Prüfung von Gewissheitsansprüchen beschränkt, gebraucht Cicero sie konstruktiv zur Findung plausibler Urteile. An die Stelle der stoischen Zustimmung (*adsensio*) setzt er die Billigung (*probatio*), die inhaltlich mit der modalen Bewertung der gefundenen Urteile als Wahrscheinlichkeitsurteile identisch ist: An die Stelle des *perceptum* tritt das *probabile*. Mit der Konzeptualisierung des *probabile* als *veri simile* erhält Cicero aber zugleich deren konstitutiven Bezug auf Wahrheit und damit auf Metaphysik aufrecht. Bereichsbezogene Maximierung von Probabilität und Kohärenzprüfung des Urteils sollen das Fehlen eines zuverlässigen Wahrheitskriteriums kompensieren und statt der unerreichbaren Wahrheit doch größtmögliche Korrespondenz mit ihr verbürgen<sup>59</sup>.

Die von Cicero vorgenommene Umstellung des gesamten Wissens auf den epistemischen Status von Urteilen mit abgestufter Wahrscheinlichkeit ist – so hat sich gezeigt – eine Operation, mit der er das *pithanón* der Aristotelischen *Rhetorik* und den *eikòs lógos* des Platonischen *Timaios* im Konzept des *probabile* als *veri simile* so zusammenführt, dass *veri simile* in beiden Disziplinen *dieselbe* Bedeutung hat. Das *probabile* als *veri simile* wird so zur Brücke bzw. zur konzeptuellen Klammer zwischen Rhetorik und Philosophie<sup>60</sup>. Es transformiert deren Verhältnis in ein solches der Konvertibilität. Beide verfolgen nunmehr aus unterschiedlichen Perspektiven dasselbe Ziel der Findung des Wahren. Dies hat weitreichende Konsequenzen für Ciceros Bestimmung von Rhetorik und Philosophie sowie für die Rolle, welche er dem Einzelnen für das Finden plausibler Urteile zuteilt.

Was die Rhetorik angeht, so lässt sich festhalten, dass sie durch die Neuorientierung des *probabile* philosophischen Charakter annimmt. Das Verfahren der *disputatio in utramque partem* erhält die investigative Funktion der Findung des Wahren bzw. des diesem möglichst nahe kommenden Wahrscheinlichen. Rhetorik ist damit

<sup>59</sup> Vgl. hierfür besonders Cic. *Tusc.* 1, 17 und 1, 23, wo das sichere und unverrückbare Wissen des Pythischen Apoll dem aufgrund von Vermutung Wahrscheinlichen gegenübergestellt wird, dem die Menschen folgen müssen. Auf der Linie unserer Interpretation könnte man mit Bezug auf diese Stelle so formulieren: Für Götter mag es Wahrheit im Sinne der Korrespondenz von Erkennen und Sein geben, für Menschen gibt es Korrespondenz nur in Form der Kohärenz ihrer Wahrscheinlichkeitsurteile. Für den Bezug auf Platons *Timaios* vgl. oben Anm. 55.

<sup>60</sup> Dass gerade diese Bedeutungsidentität des *veri simile* in Rhetorik und Philosophie die Pointe von Ciceros Konzept des *probabile* ausmacht, ist zu betonen gegen Th. Fuhrer, die auf die unterschiedlichen Bedeutungen von *pithanós* / *eikós* in der Rhetorik und von *pithanós* in der akademischen Wahrnehmungstheorie abhebt und die These von der Nichtauswechselbarkeit beider Konzepte vertritt: „So muss sich Cicero doch zumindest den Vorwurf gefallen lassen, dass mit der Gleichstellung der Begriffe *probabile* und *veri simile* in der akademischen Wahrnehmungstheorie auch eine Gleichstellung zweier verschiedener Konzepte nahegelegt wird“ (Th. Fuhrer (1993), 113). Auf Fuhrer Bezug nehmend betont J. Leonhardt zunächst mit Recht: „Und obwohl es empfehlenswert ist (wenn auch angesichts des Fehlens von Quellen kaum mehr durchführbar), den Wahrscheinlichkeitsbegriff der hellenistischen Rhetoriktheorie und die Entwicklung der Wahrscheinlichkeitslehre in der skeptischen Akademie auseinanderzuhalten, bleibt doch festzustellen, daß für Cicero beide Konzepte in eines zusammenfallen“, um dies dann im anschließenden Satz wieder zugunsten einer Trennung des „*probabile* des Redners“ vom „objektiven *probabile*“ zurückzunehmen (J. Leonhardt (1999), 19 f.). Ähnlich unentschieden ist sein Resümee: „Ob hier eine in allen Details durchdachte, präzise beschreibbare Konzeption vorliegt, welche die innere Einheit, ja Identität von Rhetorik und Philosophie garantieren soll, oder ob man nicht besser daran tut, von Analogien zu sprechen, die ihren gemeinsamen Bezugspunkt in dem – etwas diffusen – ‚Rednerideal‘ Ciceros haben, sei an dieser Stelle offengelassen“ (ebd. 21).



nicht wie für Aristoteles eine Technik der Vermittlung allgemein für plausibel gehaltener Sachverhalte, sondern eine Praxis der Wahrheitssuche in Form der Findung von dialektisch geprüften Urteilen mit dem jeweils höchstmöglichen Grad von Wahrscheinlichkeit. Sie führt damit zu Wissen in Form einer „gerechtfertigten Meinung“<sup>61</sup>.

Was die Philosophie betrifft, so hat sie mit der Rhetorik gemein, dass Cicero die rhetorische Situation als Ausgangssituation für philosophische Erkenntnis überhaupt bestimmt. Es ist die Aufgabe, angesichts einer Situation, die durch kognitive Ungewissheit und durch Handlungszwang gekennzeichnet ist, zu überzeugenden Urteilen zu gelangen. Weil Wahrheit als solche zwar unerreichbar, aber dem Menschen unverzichtbar ist, muss Philosophie die größtmögliche Annäherung an sie auf dem dialektischen Weg der bereichsabhängigen Maximierung von Probabilität (vgl. die Klimax der Probabilitätsstufen von der Physik über die Ethik hin zur Logik) und der Herstellung von Kohärenz ihrer Urteile versuchen. Daraus ergibt sich als Konsequenz für die Metaphysik, dass sie nicht dogmatische Vorgabe, sondern eine dem Einzelnen obliegende dialektische Aufgabe ist. Er hat sie so zu lösen, dass Metaphysik sein Erkennen und Handeln authentisch und letztverbindlich, aber durchaus für Revision offen, zu orientieren vermag. Metaphysik ist nach Ciceros philosophischen Voraussetzungen dem Muster von Platons *eikòs lógos* verpflichtet und daher nur konjunktural möglich, in dieser Form dem Menschen aber unentbehrlich.

Aus dem von Cicero angesichts kognitiver Ungewissheit entwickelten Konzept des *probabile* ergibt sich des weiteren als Konsequenz, dass für wahre Erkenntnis der Urteilskraft des Einzelnen eine entscheidende Rolle zukommt. Da die Erkenntnisquellen des Menschen keine Garanten der Wahrheit sein können, kommt er selbst in die Lage, sowohl sich selbst ein Urteil bilden als auch Garant der Wahrheit des von ihm gefällten Urteils sein zu müssen. Dies vermag er nur in der Weise zu leisten, dass er seine Urteilskraft dialektisch schärft und sich subjektiv dafür verbürgt, sich das angesichts der gegebenen Situation bestmögliche Urteil über den in Frage stehenden Sachverhalt gebildet zu haben – vergleichbar der Situation eines Redners, der, weil er in der Regel keinen unmittelbaren Zugang zum verhandelten Tatbestand hat, sich letzteren aufgrund von Zeugenaussagen möglichst präzise rekonstruiert und auf diese Rekonstruktion sein Plädoyer bzw. sein Urteil stützt. Aus dem Evidenzmangel resultiert also einerseits eine Subjektivierung des Wissens, ohne dass damit dessen Bezug auf Metaphysik aufgehoben würde. Philosophische Wahrheit ist nunmehr – sei sie praktisch, sei sie theoretisch – an die Urteilskraft des Einzelnen gebunden, welcher angesichts der Unzuverlässigkeit der Erkenntnisquellen von Sinnlichkeit und Verstand die Aufgabe einer dialektischen Ermittlung des Wahren zufällt. Das Ergebnis dieses Wahrheitsfindungsprozesses ist ein – auf möglichst gute Gründe gestütztes – Wahrscheinlichkeitsurteil, das als dialektisch gerechtfertigte Meinung in der vermittelten Differenz von Idee und Erscheinung zu-

<sup>61</sup> Darin ist sie verwandt mit Platons wissensskeptischen Erörterungen im Dialog *Theaitetos*, wo das – von Platon allerdings kritisierte – Konzept von Wissen als „gerechtfertigter Meinung“ (*hè metà lógou alethè dóxa*, vgl. *Theaet.* 201 c) diskutiert wird.

gleich das Scheinen des Wahren selbst ist und damit zur Grundlage für das Modell einer konjunktural konzipierten Metaphysik wird. Aus dem Evidenzmangel resultiert andererseits die Erfahrung von Freiheit: Kognitive Ungewissheit stellt den Einzelnen in eine Situation, in welcher er entdeckt, dass auf seine Entscheidung im Wissen und Handeln alles ankommt. Er hat die Freiheit, das zu billigen, was ihm von der Sache her plausibel erscheint, und das zu tun, was ihm als gut erscheint, und er hat beides zugleich auch selbst zu verantworten. Insoweit wird Ciceros Konzept des *probabile* zur Grundlage der Ausbildung personal verantworteter Freiheit im Willen und im Wissen.

### LITERATURVERZEICHNIS

#### Siglen

1. Cicero (Cic.)  
*Ad Att.*: *Ad Atticum*  
*Ad Qu. fr.*: *Ad Quintum fratrem*  
*div.*: *De divinatione*  
*fin.*: *De finibus*  
*inv.*: *De inventione*  
*Luc.*: *Lucullus*  
*nat. deor.*: *De natura deorum*  
*off.*: *De officiis*  
*Part. or.*: *Partitiones oratoriae*  
*rep.*: *De re publica*  
*Tim.*: *Timaeus*  
*top.*: *Topica*  
*Tusc.*: *Tusculanae Disputationes*
2. Platon (Plat.)  
*Theaet.*: *Theaetetus*  
*Tim.*: *Timaeus*
3. Aristoteles (Arist.)  
*An. pr.*: *Analytica priora*  
*An. post.*: *Analytica posteriora*  
*Rhet.*: *Ars Rhetorica*  
*Top.*: *Topica*
4. Quintilian (Quint.)  
*Inst. or.*: *Institutio oratoria*
5. Plutarch (Plut.)  
*Adv. Colot.*: *Adversus Colotem*

### A. Textausgaben

- M. Tulli Ciceronis scripta quae mansuerunt omnia, fasc. 42: *Academicorum reliquiae cum Lucullo* (1966), rec. O. Plasberg. Editio stereotypa editionis prioris, Stuttgart (1. Aufl. 1922).
- M. Tulli Ciceronis *Academica* (1984). The text revised and explained by James S. Reid, Hildesheim / Zürich / New York (1. Aufl. 1885).
- Marcus Tullius Cicero (1990), *Hortensius, Lucullus, Academici libri*. Lateinisch-deutsch. Hg., übers. u. komm. v. L. Zimmermann-Straume, F. Broemser u. O. Gigon, München / Zürich.
- Marcus Tullius Cicero (1995), *Akademische Abhandlungen. Lucullus*. Text u. Übersetzung v. Ch. Schäublin. Einleitung v. A. Graeser u. Ch. Schäublin. Anmerkungen v. A. Bächli u. A. Graeser. Lateinisch-deutsch, Hamburg.

### B. Abhandlungen und Zeitschriftenaufsätze

- Bächli, A. / Graeser, A. (1995), „Kommentierende Anmerkungen“, in: Marcus Tullius Cicero (1995), *Akademische Abhandlungen. Lucullus*. Text u. Übersetzung v. Ch. Schäublin. Einleitung v. A. Graeser u. Ch. Schäublin. Anmerkungen v. A. Bächli u. A. Graeser. Lateinisch-deutsch, Hamburg, 195–310.
- Blumenberg, H. (2001a), „Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung“ (1957), in: Blumenberg, H., *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Auswahl u. Nachwort v. A. Haverkamp, Frankfurt/M., 139–171.
- (2001b), „Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik“ (1971), in: Blumenberg, H., *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Auswahl u. Nachwort v. A. Haverkamp, Frankfurt/M., 406–431.
- Büchner, K., (Hg.) (1971), *Das neue Cicero* (= Wege der Forschung 27), Darmstadt.
- Burkert, W. (1965), „Cicero als Platoniker und Skeptiker“, in: *Gymnasium* 72, 175–200.
- Enskat, R., (Hg.) (2000), *Erfahrung und Urteilskraft*, Würzburg.
- Flashar, H., (Hg.) (1994), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begr. v. F. Ueberweg. Die Philosophie der Antike, Bd. 4: Die hellenistische Philosophie*, Basel.
- Fortenbaugh, W. W. (1989), „Cicero's Knowledge of the Rhetorical Treatises of Aristotle and Theophrastus“, in: Fortenbaugh, W. W. / Steinmetz, P., (Hgg.) (1989), *Cicero's Knowledge of the Peripatos* (Rutgers University Studies in Classical Humanities vol. iv), New Brunswick-London, 39–60.
- Fortenbaugh, W. W. / Steinmetz, P., (Hgg.) (1989), *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, New Brunswick-London.
- Frede, M. (1983) „Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions“, in: Frede, M. (1987), *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, 151–176.
- (1984) „The Skeptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge“, in: Frede, M. (1987), *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, 201–222.
- (1987), *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis.
- Fuhrer, Th. (1993), „Der Begriff des *veri simile* bei Cicero und Augustin“, in: *Museum Helveticum* 50, 107–125.
- Gawlick, G. / Görler, W. (1994), „Cicero“, in: Flashar, H., (Hg.) (1994), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begr. v. F. Ueberweg. Die Philosophie der Antike, Bd. 4: Die hellenistische Philosophie*, Basel, 991–1168.
- Glucker, J. (1995), „*Probabile, Veri Simile* and Related Terms“, in: Powell, J., (Hg.) (1995), *Cicero the Philosopher*, Oxford, 115–143.
- Görler, W. (1974), *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*, Heidelberg.
- (1989), „Cicero und die ‚Schule des Aristoteles‘“, in: Fortenbaugh, W. W. / Steinmetz, P., (Hgg.) (1989), *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, New Brunswick-London, 246–263.
- (1992), „Ein sprachlicher Zufall und seine Folgen. ‚Wahrscheinliches‘ bei Carneades und bei Cicero“, in: Müller, C. W. / Sier, K. / Werner, J., (Hgg.) (1992), *Zum Umgang mit fremden Sprachen in der griechisch-römischen Antike*, Stuttgart, 159–171.
- (1994a), „Carneades“, in: Flashar, H., (Hg.) (1994), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begr. v. F. Ueberweg. Die Philosophie der Antike, Bd. 4: Die hellenistische Philosophie*, Basel, 849–897.

- (1994b), „Philon aus Larisa“, in: Flashar, H., (Hg.) (1994), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begr. v. F. Ueberweg. Die Philosophie der Antike, Bd. 4: Die hellenistische Philosophie*, Basel, 915–937.
- (1997), „Cicero’s Philosophical Stance in the *Lucullus*“, in: Inwood, B. / Mansfeld, J. (1997), *Assent and Argument. Studies in Cicero’s Academic Books*, Leiden-New York-Köln, 36–57.
- Graeser, A. / Schäublin, Ch. (1995), „Einleitung“ und „Analyse des Aufbaus“, in: Marcus Tullius Cicero (1995), *Akademische Abhandlungen. Lucullus*. Text u. Übersetzung v. Ch. Schäublin. Einleitung v. A. Graeser u. Ch. Schäublin. Anmerkungen v. A. Bächli u. A. Graeser. Lateinisch-deutsch, Hamburg, ix–lxxxv.
- Griffin, M. / Barnes, J., (Hgg.) (1989), *Philosophia Togata. Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford.
- Griffin, M. (1997), „The Composition of the *Academica*. Motives and Versions“, in: Inwood, B. / Mansfeld, J., (Hgg.) (1997), *Assent and Argument. Studies in Cicero’s Academic Books*, Leiden-New York-Köln, 1–35.
- Inwood, B. / Mansfeld, J., (Hgg.) (1997), *Assent and Argument. Studies in Cicero’s Academic Books*, Leiden-New York-Köln.
- Leonhardt, J. (1999), *Ciceros Kritik der Philosophenschulen*, München.
- Lohmar, A. / Peucker, H., (Hgg.) (2004), *Subjekt als Prinzip? Zur Problemgeschichte und Systematik eines neuzeitlichen Paradigmas*, Würzburg.
- Müller, C. W. / Sier, K. / Werner, J., (Hgg.) (1992), *Zum Umgang mit fremden Sprachen in der griechisch-römischen Antike*, Stuttgart.
- Patzig, G. (1979), „Cicero als Philosoph, am Beispiel der Schrift *(De finibus)*“, in: *Gymnasium* 86, 304–322.
- Peetz, S. (2000), „Ciceros Erfahrung mit der Urteilskraft“, in: Enskat, R., (Hg.) (2000), *Erfahrung und Urteilskraft*, Würzburg, 55–70.
- Peetz, S. (2004), „Subjekt und Freiheit. Antike Grundlagen moderner Konzeptionen der Willensfreiheit“, in: Lohmar, A. / Peucker, H., (Hgg.) (2004), *Subjekt als Prinzip? Zur Problemgeschichte und Systematik eines neuzeitlichen Paradigmas*, Würzburg, 42–55.
- Powell, J. G. F., (Hg.) (1995), *Cicero the Philosopher*, Oxford.
- Reckermann, A. (1990), Ciceros Theorie rhetorischer Rationalität, in: *Synthesis philosophica* 10, 507–530.
- Ruch, M. (1969), „La ‚disputatio in utramque partem‘ dans le ‚Lucullus‘ et ses fondements philosophiques“, in: *Revue des Études Latines* 47, 310–335.
- Schäublin, Chr. (1992), „Kritisches und Exegetisches zu Ciceros ‚Lucullus‘“, in: *Museum Helveticum* 49, 41–52.
- (1993), „Kritisches und Exegetisches zu Ciceros ‚Lucullus‘ II“, in: *Museum Helveticum* 50, 158–159.
- Schofield, M. / Burnyeat, M. / Barnes, J., (Hgg.) (1980), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford.
- Sprute, J. (1982), *Die Enthymemtheorie der aristotelischen Rhetorik*, Göttingen.
- Steinmetz, P. (1989), „Beobachtungen zu Ciceros philosophischem Standpunkt“, in: Fortenbaugh, W. W. / Steinmetz, P., (Hgg.) (1989), *Cicero’s Knowledge of the Peripatos*, New Brunswick / London, 1–22.
- Toulmin, S. (² 1996), *Der Gebrauch von Argumenten*. Aus dem Englischen v. U. Berk, Weinheim.

### ABSTRACT

Die folgenden Überlegungen sind der Versuch, ausgehend von einer Textanalyse von Ciceros Dialog *Lucullus* das Konzept des *probabile* als das für sein philosophisches Denken zentrale Konzept zu erweisen. Im Unterschied zu bisherigen Forschungen wird gezeigt, dass Cicero im Konzept des *probabile* den rhetorischen Begriff des *pithanón*, wie ihn Aristoteles in seiner *Rhetorik* expliziert, mit dem metaphysischen Begriff des *eikós*, wie ihn Platon im Dialog *Timaios* entwickelt, zusammenführt. Damit begründet er eine Verbindung von Rhetorik und Philosophie, aus welcher sich die Notwendigkeit ergibt, (1) Ciceros Konzept des *probabile* in einem starken metaphysischen Sinn zu lesen, (2) Ciceros Philosophie insgesamt als ein in sich dynamisches System von Sätzen mit abgestufter Wahrscheinlichkeit zu verstehen, das dem Einzelnen in einer Situation kognitiver Ungewissheit einen Weg zu selbstverantwortetem Wissen und Handeln eröffnet.

Starting with an analysis of Cicero's dialogue *Lucullus* the following reflections intend to show Cicero's concept of *probabile* as the main concept of his philosophy. In contrast to previous studies it will be demonstrated that Cicero in his concept of *probabile* combines the rhetorical concept of *pithanón*, as it is defined by Aristotle in his *Rhetoric*, with the metaphysical concept of *eikós*, as it is developed by Plato in his *Timaeus*. This combination of rhetoric and philosophy implicates (1) the necessity of understanding Cicero's concept of *probabile* in a strictly metaphysical sense, (2) the necessity of reading Cicero's philosophy as a dynamic system of metaphysical propositions with different degrees of probability, which indicates to the individual in a situation of cognitive uncertainty a way to autonomous knowledge and action.