

Philosophie und Rhetorik in der antiken Bildungsgeschichte*

Sokrates: „Wie soll man leben? So wie ihr heute Rhetorik und Politik treibt? Oder so wie ich, in der Philosophie?“¹

M. Antonius, der Großvater des noch bekannteren Triumvirn gleichen Namens, war i.J. 102 v.Chr. auf der Reise nach Kilikien, wo er als Proconsul einen Krieg gegen Seeräuber zu führen hatte.² Da zwangen ihn widrige Winde, für einige Tage in Athen Station zu machen. Aber dort fehlte es ihm wenigstens nicht an Unterhaltung, zumal er, auch wenn er sich sonst als weniger gebildet gab,³ die griechische Sprache doch leidlich beherrschte. Eine Reihe prominenter Intellektueller aus Athen gab ihm nämlich die Ehre ihrer Gesellschaft; und da es sich herumgesprochen hatte, Antonius sei als Redner schon vielfach erfolgreich aufgetreten – so hatte er sich in einem Skandalprozess wegen eines Verhältnisses mit einer Vestalin verteidigt – lag es nahe, über „Aufgabe und Methode des Redners“ (*de officio et de ratione oratoris*) zu diskutieren und dabei einige den Griechen an sich wohlbekannte Streitfragen in Gegenwart des Römers neu aufzurollen.⁴

Als erster setzte sich ein stoischer Philosoph, Mnesarchos,⁵ vor dem Gast in Szene. Er begann mit einer Attacke auf die damals praktizierenden Redner, d.h. Politiker, von denen einige auch anwesend waren: Sie seien doch nichts als zungenfertige Handwerker, ohne tiefere Bildung und Einsicht: Ein wahrer Redner müsse vor allem Weisheit besitzen. Das ließ sich so weit hören; aber wenn Mnesarchos dann fortfuhr und erklärte, die gesamte Redekunst als „Wissenschaft vom guten Reden“ (*bene dicendi scientia*) sei eine sittliche Tugend und ziehe als solche den Besitz aller weiteren Tugenden nach sich, so dass denn der wahrhafte Redner zugleich ein rundum tugendhafter Weiser sei – dann machte diese mit recht tüfteligen Syllogismen argumentierende Darlegung auf den nüchternen Römer wenig Eindruck. Eine gute Gelegenheit also für den ebenfalls anwesenden akademischen Philosophen Charmadas⁶ (der schon vom Schulgründer Platon her eigentlich kein großer Freund der Redekunst sein konnte). Er hieb äußerlich ungefähr in dieselbe Kerbe wie sein Vorredner, nur dass er viel brillanter sprach und dabei nach damaliger „akademischer Gepflogenheit“ seine eigene

* Dieser zunächst für bayerische Latein- und Griechischlehrer bestimmte, für den Druck stark erweiterte Vortrag soll einen Gesamtüberblick über das im Einzelnen viel behandelte, aber seit von Arnims (1898) Abhandlung m.W. nicht mehr in größerem Zusammenhang dargestellte Stoffgebiet geben. Ich konnte dabei einige Gedanken, die ich in meinem für ein breiteres Publikum gedachten Buch *Die Macht der Rede: Eine kleine Geschichte der Rhetorik im alten Griechenland und Rom* (zuerst 2009) vorgetragen habe, ergänzen und vertiefen. Der Vortragsstil ist beibehalten. Die deutschen Übersetzungen stammen durchweg von mir. – Für wertvolle Hinweise danke ich Dr. Rolf Kussl, Verena Schulz und meiner Kollegin Claudia Wiener.

¹ Nach Platon Gorg. 500 C (im Munde des Sokrates, s. unten S. 12).

² Die äußeren Daten nach Scholz (1962) 6 f., 16, 22-24.

³ Vgl. Suerbaum (2002) 506 f.

⁴ Cic. de or. 1,82-94. Ich füge meiner kürzenden Nacherzählung nur Weniges zur Erläuterung bei.

⁵ Zur Stoa vgl. unten S. 16 f.

⁶ Im Gegensatz zu Mnesarchos ist er uns als Schüler des berühmten Karneades wohlbekannt; vgl. zu ihm Görler (1994) 906-908 und Brittain (2001) 312-328 (dieser versucht den Nachweis, dass schon Charmadas selbst Rhetorik unterrichtet habe). Leeman / Pinkster (1981) 192 möchten Charmadas selbst als Quelle des hier Vorgetragenen ansehen.

Meinung immer nur andeutete: Vor allem kritisierte er die Rhetoren, also die Redelehrer,⁷ die ihren Schülern das Wichtigste nicht beibrächten: Ein guter Redner müsse sich nämlich vor allem die Schätze der Philosophie aneignen.⁸ Das klang schon etwas weniger verstiegen – aber immer noch befremdlich genug für einen versierten römischen Redner, der ja nie Philosophie studiert hatte.

So hielt nun auch einer der anwesenden Redner,⁹ ein gewisser Menedemos¹⁰ – übrigens ein Gastfreund des Antonius – *pro domo* dagegen. Er leugnete diese Notwendigkeit philosophischer Bildung – so wie sie noch heute fast alle Politiker und Advokaten leugnen würden – und meinte, es gebe doch eine (von der Philosophie unabhängige) natürliche Klugheit, die sich auf den „Einblick in die Methoden der Gründung und Lenkung von Staaten beziehe“.¹¹ „Durchaus nicht“, entgegnete der schlagfertige Charmadas, der jetzt so richtig in Fahrt kam: Nur aus der Philosophie könne man all das beziehen, was man in der Politik brauche, um über Götter, Jugenderziehung, Gerechtigkeit usw. sachgerecht reden zu können. Und wieder zog er über die Rhetoren her, in deren Büchern ja gerade nichts von all diesen wichtigen Dingen geschrieben sei – statt dessen allerlei Schnickschnack über Prooemien, Epiloge und dergleichen. Und noch mehr hatte er an ihnen auszusetzen: Sie verstünden ja nicht einmal etwas vom „methodischen Vorgehen des Redens“ (*dicendi ratio ac uia*) selbst. Auf zwei Dinge komme es doch vor allem an: auf das ἦθος,¹² d.h. dass der Redner den Eindruck erwecke, selber ein guter, vertrauenswürdiger Mensch zu sein (davon sei in den Rhetorikbüchern nichts zu lesen), und auf das πάθος, d.h. die Kunst, den Hörer in jede gewünschte Seelenstimmung zu versetzen: Wie aber könne man das erreichen ohne eine wissenschaftlich fundierte Psychologie?¹³ Die wiederum sei nicht bei den Rhetoren zu holen, sondern müsse aus der Tiefe der Philosophie geschöpft sein.

Menedemos konnte das mit Argumenten schlecht widerlegen – und die Rhetoriklehrbücher waren ja nun überhaupt nicht sein Metier –, er stützte sich vor allem auf das Beispiel des Demosthenes, aus dessen Reden er wörtlich zitierte,¹⁴ um zu zeigen, wie man ohne

⁷ Römischen Sprachgebrauch folgend bezeichne ich hier und im Folgenden den Redelehrer, Rhetoriker als „Rhetor“ (*rhetor*), den Praktiker als „Redner“ (*orator*). Die Doppeldeutigkeit in den griechischen Zeugnissen, wo ja beide ῥήτωρ heißen (konstatiert schon bei Philodem II 215 Sudh.), muss dabei vernachlässigt werden.

⁸ Ciceros eigene Ansicht (unten S. 35 f.) ist damit vorweggenommen, aber natürlich ohne dessen polemische, philosophiekritische Zuspitzung.

⁹ Gegen die übliche Annahme, wonach Menedemos lehrender Rhetor wäre (so noch bei Liebersohn [2010] 59, vgl. 49) wurde dies richtig erkannt von Leeman / Pinkster (1981) 179, zu de or. 1,85: „kein Rhetor, sondern ein Redner und Politiker“. Die erwähnten Widersacher der Philosophen sind ja überhaupt keine Redelehrer, sondern *diserti homines Athenienses et in re publica causisque uersati*. Sie verteidigen nicht den rhetorischen Unterricht, sondern verwehren sich gegen die Zumutung, eine philosophische Unterweisung nötig zu haben. Erst die Replik des Charmadas nimmt dann auf die institutionelle Rhetorik Bezug. Wenn er, laut Antonius, von *rhetorici illi* [!] *doctores* spricht (1,86), so zeigt auch dies, dass solche gar nicht angesprochen werden.

¹⁰ Dass Menedemos „Freund Ciceros, in Rom zwischen 97 und 92“ gewesen sei (Fiehn, *RE* XV 1 [1931] 795), beruht wohl auf Verwechslung von Cicero mit Antonius.

¹¹ de or. 1,85 ...*cum diceret esse quandam prudentiam quae uersaretur in perspiciendis rationibus constituendarum et regendarum rerum publicarum*. (Vgl. Philodem II 225 Sudh.: „Nicht wenige sind ohne Philosophie politische Redner geworden“; vgl. 226: gegen die Stoiker.) Anders versteht Barwick (1963) 32, der als angeblich vermissten Subjektsakkusativ in Gedanken willkürlich *eloquentiam* ergänzt: „die Beredsamkeit sei eine *prudentia* [...]“ und daraus schließt, „daß es in hellenistischer Zeit Rhetoren gab, die die von ihnen gelehrte Kunst als eine politische Disziplin ausgaben“ (S. 33). Aber schon *quandam* indiziert, dass *esse* hier nicht Copula ist. Wohl nur auf dieser Stelle basiert die von Kasulke (2005) überall vertretene Ansicht, die Rhetoren (zu denen Menedemos ja eben nicht gehört!) hätten ein ethisch-politisches Wissen beansprucht, das ihnen die Philosophen nicht zugestehen wollten.

¹² Ich gebrauche hier die technischen aristotelischen Kunstausrücke (s. unten S. 14), die Charmadas bzw. Cicero nur umschreibt.

¹³ Dies nach Platons *Phaidros*, s. unten S. 13.

¹⁴ Gedacht ist wohl vor allem an den berühmten Schwur bei den Gefallenen von Marathon in der Kranzrede.

Philosophie die Zuhörer tief erschüttern könne. Kein großes Problem für Charmadas, der das so weit durchaus zugestand: War Demosthenes nicht eine Sonderbegabung, die wenig über die Fähigkeit der Rhetorik generell aussagt? Und soll nicht überdies gerade er Schüler von Platon gewesen sein?¹⁵ Und nun zog Charmadas erst recht gegen die Rhetoren vom Leder, ja er ging so weit, sogar den Kunst- bzw. Wissenschaftscharakter (*ars*) der Rhetorik zu bestreiten:¹⁶ Erstens sei die Fähigkeit zur persuasiven Rede jedem angeboren; zweitens seien gute Rhetoren oft schlechte Redner und gute Redner wiederum keine Rhetoren¹⁷ (wobei er sehr geschickt ein Kompliment an den römischen Gast als Beispiel eines Naturtalents einflocht); schließlich müsse jede echte *ars* auf genauer Erkenntnis beruhen, die Rhetorik aber habe es nur mit unsicheren Meinungen zu tun.¹⁸ Also nicht nur die heute gelehrte Rhetorik sei unersprißlich; Rhetorik sei an sich trotz ihres dahin lautenden Namens (ῥητορικὴ d.h. τέχνη) überhaupt nichts, was sich eigentlich systematisch lehren lasse.

Da staunte der Gast aus Rom. Er musste zwar wohl auch merken, dass diese Kaskade effektvoller Einfälle nicht überall ganz konsistent war – auf der einen Seite schien Charmadas so etwas wie eine wissenschaftliche Rhetorik zu umreißen, auf der anderen leugnete er ihre Möglichkeit¹⁹ – aber sie bot einem bisher reinen Redepraktiker doch interessante Gedankenanstöße, und so kam jedenfalls Antonius zu der Einsicht, dass er selbst wohl in der Redekunst noch nicht den Gipfel erreicht habe. Er, der nie einschlägigen Unterricht genossen hatte,²⁰ schrieb nämlich in ein von ihm verfasstes Büchlein über Rhetorik den Satz: Er habe schon manchen Redegewandten (*disertus*) erlebt, aber noch keinen wirklich Beredten (*eloquens*).²¹

Dies alles erzählt uns zwölf Jahre später (i.J. 91) Antonius selbst, bzw. Cicero lässt ihn dies erzählen in einem wiederum ein paar Jahrzehnte später (i.J. 55) verfassten Dialog, *De oratore*, der sich eben das Thema dieses Streitgesprächs zum Hauptgegenstand gewählt hat: Rhetorik und Philosophie. Dabei ist es für uns recht gleichgültig, wie viel von dieser Erzählung historisch wahr sein mag; auf jeden Fall gibt sie uns schlaglichtartig einen Einblick in eine Debatte, die dreihundert Jahre zuvor begonnen und nach ebenso viel Jahrhunderten noch nicht aufgehört hat, eine Debatte, die dem gilt, was man geradezu das Kardinalproblem der griechisch-römischen Pädagogik nennen kann: Ist es die auf Wahrheit und auf Erkenntnis der Welt gerichtete Erziehung durch die Philosophie, deren der Mensch bedarf, oder braucht er vor allem die geistig-sprachliche Schulung durch die Rhetorik, durch die er andere Menschen für sich gewinnen und sich so erfolgreich durchsetzen kann? Dabei war die Ansicht, die Cicero durch seine Erzählung offenbar andeuten will, dass man nämlich beides irgendwie vereinigen müsse, durchaus nicht die übliche; sondern in der Regel standen sich Rhetoren und Philosophen als Konkurrenten gegenüber.

¹⁵ S. unten Anm. 126.

¹⁶ *ars* wie griech. τέχνη bezeichnet die „Kunst“ im Sinne erstens des Lehr- und Erlernbaren (Gegensatz: Natur), zweitens in dem eines systematisch aufgebauten Zusammenhangs von gesichertem Wissen (Gegensatz: Übung, bloßes Knowhow). Im zweiten Sinn deckt es sich weithin mit dem, was wir gewöhnlich unter „Wissenschaft“ verstehen. Ich übersetze hier dennoch in der Regel mit „Kunst“, da wir im Deutschen nicht gut etwa von einer „Schusterwissenschaft“ sprechen können. Zu spät, um sie voll ausschöpfen zu können, wurde ich auf die hier besonders wertvolle Arbeit von Nesselrath (1985), 123 ff. aufmerksam.

¹⁷ Vgl. S. 26.

¹⁸ Vgl. S. 44 mit Anm. 280.

¹⁹ Leeman / Pinkster (1981) 171 sehen hier geradezu einen Widerspruch.

²⁰ de or. 1,208.

²¹ So der Satz, wie Cicero ihn deutet, wonach *eloquens* der auch philosophisch gebildete Redner wäre. Anders, aber höchst spekulativ, Scholz (1962) 108-11; wenig überzeugend hier auch Leo (1913) 313.

Lohnt es sich diesem Streit noch einmal nachzugehen? Unser pädagogisches Hauptproblem seit etwa zweihundert Jahren scheint ja ein anderes: Braucht der Mensch eine für das praktische Leben nützliche Ausbildung vor allem auch in den heute die Welt dominierenden Naturwissenschaften oder soll er sich besonders durch Beschäftigung mit Sprache und Literatur zur selbständigen geistigen Persönlichkeit bilden? Sieht man aber näher zu, so bemerkt man, dass sich das antike und das moderne Problem vielfach berühren, vor allem was die Einschätzung der Sprache und das Problem der Nützlichkeit angeht; und so wurde denn auch das historische Interesse an der antiken Pädagogik oft gespeist von der Anteilnahme an den Problemen der Gegenwart. Der erste, der m. W. eine Geschichte des uns interessierenden antiken Bildungsstreits zu skizzieren versuchte, der später als Wiener Gräzist berühmt gewordene Hans von Arnim, in seiner bis heute unersetzten Abhandlung „Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung“ (1898), machte aus seiner Parteinahme für das (grob gesprochen) rhetorikfeindliche Bildungsideal Platons kaum ein Hehl, weil er in ihm offenbar einen Bundesgenossen im Kampf für das humanistische Gymnasium und besonders die deutsche Universität im Geiste Humboldts und Schleiermachers²² sah: Platon wie Aristoteles und dann die meisten der späteren Philosophen schienen ihm der Idee anzuhängen, dass reine, ohne Rücksicht auf den Nutzen betriebene Wissenschaft wahrhaft bildend sei²³ (wobei der Rhetorik eine untergeordnete Funktion zukommen konnte); wogegen durch die „Sophistik“ in unsauberer Weise die Sphären der auf praktische Bedürfnisse gerichteten Rhetorik und der reinen Philosophie vermengt würden.²⁴ Und so kam er unter diesem Blickwinkel zu einer Darstellung, die ebenso geistreich wie z.T. einseitig und etwas wirklichkeitsfern war.²⁵ Gerade wenn man aus der Antike für die Gegenwart lernen und sie nicht nur bildungspolitisch vereinnahmen will, lohnt es sich, die Dinge zunächst einmal möglichst mit den Augen der Vergangenheit zu sehen – und dabei natürlich *ab ovo* zu beginnen. Wie und wann entstand überhaupt jener Streit zwischen Philosophie und Rhetorik?²⁶

²² Vgl. etwa das Kapitel „Bildung durch Wissenschaft“ in dem einst viel gelesenen Buch von Helmut Schelsky, *Einsamkeit und Freiheit* [...], Reinbek 1963, 79-91.

²³ Dies war ein Lieblingsgedanke auch von Wilamowitz, dem von Arnim sein Buch widmete; s. unten S. 54 mit Anm. 334.

²⁴ Am deutlichsten auf S. 72, wo er der „alte(n) Pädagogik“, sc. der Sophisten, das Ziel zuschreibt, „ihre Zöglinge für die Anforderungen des Lebens, wie es nun einmal ist, zu erziehen“, wogegen die „neue“ sie dadurch „zu Menschen“ machte, dass sie sie „außerdem mit einer weit über das unmittelbare praktische Bedürfnis hinausgehenden Erkenntnis ausstattet(e)“. Ebenso beschreibt noch etwa Ingemar Düring (*Aristoteles*, Heidelberg 1963, 3 f.) den Unterschied der „Erziehungsprogramme“ von Platon und Isokrates.

²⁵ Wie schon der Titel der Abhandlung zeigt tritt für ihn die in der Antike übliche Dichotomie von Philosophie und Rhetorik gegenüber einer die Sophistik absondernden Dreiteilung zurück; dabei kann *per definitionem* keine eigentliche Konkurrenz von Philosophen- und Rhetorenschule mehr auftreten. Aber was hilft das dem Epheben, der überlegt, was er studieren soll? Vgl. bes. unten S. 19 mit Anm. 128.

²⁶ In der erwähnten, auch wegen ihrer Detailgelehrsamkeit nicht immer leicht verständlichen Gesamtdarstellung behandelte Hans von Arnim gerade die Gründergestalten Platon und Isokrates fast beiläufig (bes. 17-20), dafür z.B. ausführlichst die als Rhetoren unbedeutenden (aber unter seinem Gesichtspunkt wichtigen) „kleinen“ Sokratiker (20-43) und eine (auch durch Papyrusfunde aktuell gewordene) Randfigur wie Nausiphanes (43-63). – Einen populäreren, kurzen Überblick erhält man jetzt bei Kasulke (2005), dessen Darstellung aber oft ungenau und, für die Kaiserzeit, höchst eigenwillig ist. Informativ ist die Gesamtbehandlung der antiken Pädagogik durch Marrou (1955) 81-136, 268-309, 329-337, 380-389. Punktuell einschlägig ist natürlich auch der immer noch wertvolle *RE*-Artikel von Wilhem Kroll (1940) – weniger verlässlich ist jetzt der Artikel „Rhetorik“ von Christine Walde, *DNP* 10 (2001), 958-978 – sowie die nützlichen (aber nie sehr tiefdringenden) Handbücher von George A. Kennedy, bes. *The art of persuasion* (1963); *The art of rhetoric in the Roman world 300 B.C.–A.D. 300*, Princeton N. J. 1972; *Classical rhetoric and its Christian and secular tradition from ancient to modern times*, London 1980; *A new history of classical rhetoric*, Princeton 1994.; überraschend wenig gibt Dolch (1965) 24-98. Geistreiche Notizen bietet Helmut Rahn, „Bemerkungen zur philosophischen Rhetorik in der Antike“, in: Schanze / Kopperschmidt (1989) 7-14; die Abhandlung von Alfons Weische, „Rhetorik und Philosophie in der Antike“ (im selben Band, 15-33) handelt nur von der den Philosophen anstößigen *amplificatio*. Kurz und tieferschürfend (freilich nicht immer überzeugend) ist der Abschnitt „Rhetorik und Philosophie“ bei Neumeister

Die sizilischen Anfänge der Rhetorik

Im Gegensatz zur Philosophie, deren Entstehung nicht so leicht festzulegen ist,²⁷ hat die Rhetorik nach antiker Vorstellung ein eindeutiges Geburtsdatum: das Jahr 467. Natürlich hat es schon früher gute Redner gegeben - bereits Homer gibt Beispiele -, aber erst damals nach 467 entstand eine Theorie der Rede, die gelehrt und gelernt werden konnte. Anlass dafür war angeblich der Sturz der Tyrannen auf Sizilien.²⁸ Ihr Verschwinden hinterließ ungeklärte Eigentumsverhältnisse; zu deren Klärung musste prozessiert werden, und, wie es geht, meist siegte der im Reden Geschicktere. So kamen geschäftstüchtige Männer auf die Idee, zum Zwecke der Selbstverteidigung Redeunterricht anzubieten, ja dafür sogar eigene Lehrbücher zu entwickeln (nur nebenbei erwähne ich, dass dies heute besonders von amerikanischen Philologen bestritten wird²⁹ – aber die Zeugnisse sind recht eindeutig³⁰). Die diesen Sizilianern zugeschriebene Definition der Rhetorik als δημιουργός πειθοῦς, „Meisterin (oder Handwerkerin) der Überredung“, scheint allerdings erst von Platon zu stammen (und nicht ohne Bosheit formuliert zu sein³¹); besser bezeugt ist, dass man schon damals die Rede in ihre Teile zerlegt: *prooemium*, *narratio*, *argumentatio*, *peroratio* und einige andere.

(1964) 17-25). Besonders inhaltsreich und wertvoll (über den Titel hinaus) sind das Buch von Karadimas (1996) und der Kommentar zu Quintilian II von Reinhardt / Winterbottom (2006). Die hellenistische Zeit behandeln unter eingeschränktem Gesichtspunkt Hubbell (1920) 364-382, Barwick (1963) und Brittain (2001); noch eindringlicher und eigenwilliger jetzt Liebersohn (2010), mit Forschungsbericht (S. 47 ff.), der leider von Arnim, Kroll, Barwick und überhaupt die deutschsprachige Forschung kaum berücksichtigt (vgl. unten S. 24 f.). Bis zur Gegenwart führen: Samuel IJsseling, *Rhetorik und Philosophie: eine historisch-systematische Einführung* (zuerst niederl.), Stuttgart-Bad Cannstatt 1988 (zur Antike S. 16-69, nur geistes- nicht bildungsgeschichtlich); Brian Vickers, *In defence of rhetoric*, Oxford 1988, Ndr. 1999 (eine Art „Anti-Platon“; zur Antike, mit wenigen aber gründlich behandelten Schwerpunkten: S. 83-178); vgl. auch seinen lesenswerten Beitrag „Rhetorik und Philosophie in der Renaissance“, in: Schanze / Kopperschmidt (1989) 121-157 (zur Antike S. 124-134). Rhetorik und Philosophie in eigenwilliger Weise vereinen will (mit historischem Hintergrund, S. 18 ff.) Peter L. Oesterreich, *Philosophie der Rhetorik*, Bamberg 2003 (danach wäre Philosophie immer schon ein Produkt des „*homo rhetoricus*“). – Vieles Einschlägige findet man knapp bei Fuhrmann (1984) und jetzt in dem nützlichen Sammelband von Worthington (2007), 27-165; 303-319; 365-392; 411-425; weniger ergiebig ist daneben Laurent Pernot (Hg.), *New chapters in the history of rhetoric*, Leiden 2009. Reiche Literatur erschließt der Artikel „Philosophie“ von F.-H. Robling (allgemein) / M. Tulli (Antike: Griechenland) / M. Erler (Antike: Rom) u.v.a., in: *HWRh* 6 (2003), 968-1074.

²⁷ Moralphilosophisches fand die Antike zu Recht schon bei Homer; und bei Hesiod ist es mit Händen zu greifen, dass, wie seine *Erga* ein Werk der Ethik sind, so hinter den Göttergenealogien der *Theogonie* neben traditionellen Mythen auch naturphilosophische Spekulationen stehen. Vor allem ihn hat Aristoteles im Auge, wenn er von „mythischen Denkern“ spricht (met. 2, 1000 A 18).

²⁸ Aristoteles bei Cic. Brut. 46 = Radermacher (1951) A V 9. Gewisse Anfänge der Rhetorik fand er allerdings schon bei Empedokles, s. Radermacher (1951) A V 1-5, wohl wegen dessen Figurengebrauchs.

²⁹ Mit besonderem Nachdruck von Schiappa (1999) 4-6, 34-48. Das dürfte inzwischen fast schon *communis opinio* sein, vgl. jetzt G. Kalivoda / Th. Zinsmaier, *HWRh* 7 (2005) 1424 f.

³⁰ Alles Nötige findet man bei Radermacher (1951) B II. Die Zeugnisse zeigen recht klar, dass Aristoteles ein von Teisias (wohl im Namen von dessen Lehrer Korax) verfasstes Lehrbuch (τέχνη) kannte. Durch die von ihm verfasste *Συναγωγή τεχνῶν* wurden dann, wie Cicero bezeugt (inv. 2,6) die älteren Lehrbücher überflüssig. Schiappa (1999) 37 f. behauptet dagegen unter anderem kühnlich, es habe damals noch überhaupt keine Bücher gegeben – informativ hierzu aber Herwig Maehler, *Oxford Classical Dictionary*, 1996, 250 f. – und Aristoteles beziehe sich wahrscheinlich auf „a set of precepts or examples passed down orally“. Aber dieser sprach ausdrücklich von einer schriftlichen τέχνη (Cic. Brut. 46).

³¹ Das hat überraschenderweise erst Wilamowitz Bd. 1 (1920) 214 f. bemerkt. Häufig schreibt man die Definition noch immer Gorgias oder Teisias zu; vgl. die Lit. bei Karadimas (1996) 169 Anm. 48.

Weiterhin entwickelte man die Technik des εἰκός,³² des Wahrscheinlichmachens (*probabile*):³³ Es genügt ja nicht, dass ein Redner die Wahrheit sagt; sie muss auch plausibel sein, und das ist bei der Wahrheit durchaus nicht immer der Fall. Berühmtes Beispiel:³⁴ Ein starker Mann, der aber feige ist, ist von einem Schwachen, der tapfer ist, verprügelt worden. Vor Gericht wird nun der Schwache behaupten, dass das doch unwahrscheinlich sei: dass er als Schwacher einen Stärkeren angegriffen habe - obwohl eben das der Fall war. Aber auch dem Starken wird man kaum glauben, wenn er die Wahrheit sagt und sich – wer täte das auch schon gerne? – auf seine Feigheit beruft; und so wird er behaupten, der Täter sei nicht allein gewesen, sondern habe ihn mit anderen zusammen attackiert, weil das doch viel plausibler ist. Also: Beide müssen im Interesse der Wahrscheinlichkeit die Unwahrheit sagen.

Was aber, wenn der Starke den Schwachen zusammengeschlagen hat? Hier hilft sich der Täter, gegen den ja alle Wahrscheinlichkeit spricht, damit, dass er schlau argumentiert: Es sei doch ganz unwahrscheinlich, dass er den Schwachen verprügelt habe, da er als Starker dann ja doch sofort hätte tatverdächtig sein müssen. Diese Technik der Argumentumkehrung - Was gegen mich spricht, spricht für mich – bezeichnet Aristoteles mit einer Formulierung des Protagoras als τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν, „den schwächeren Grund zum stärkeren machen“,³⁵ was keineswegs dasselbe ist wie „die schlechtere Sache zur besseren machen“ (eine beliebte Verwechslung).³⁶ Erfinder dieser Argumentumkehrung war laut Aristoteles der Sizilianer Korax (wörtlich: der Rabe), der erste uns namentlich bekannte Rhetor; sein Schüler war ein gewisser Teisias (oder Tisias) – man nannte ihn auch: „das böse Ei des bösen Raben“, κακοῦ κόρακος κακὸν ᾠόν. Diese Kakophonie der Kappas macht den Griechen so leicht keine Sprache nach.

Nachfolger dieser beiden ersten Rhetoren, Korax und Teisias, wurde der weit berühmtere Gorgias aus Leontinoi,³⁷ ein Sizilianer, der überall in Griechenland vielbewunderte Vorstellungen seiner Redekunst gab und dabei 108 Jahre alt wurde. Drei Paradereden von ihm sind uns noch erhalten: ein Lob der schönen Helena (die sonst als Ursache des Troianischen Kriegs in schlechtem Ruf stand), die Verteidigung eines gewissen Palamedes (noch ein mythologischer Stoff) und eine Art philosophischer Schrift „Über das Nichtseiende“, wegen der Gorgias in neuerer Zeit vielfach als Vertreter eines philosophischen Nihilismus gilt, der alles Sein und Erkennen leugne. Aber das gibt diesem Geistesspiel des Gorgias viel zu viel Gewicht.³⁸ Im Übrigen lag aber die Hauptleistung des Gorgias auf dem sprachlichen

³² Schiappa meint, diese in Platons Referat (Phaedr. 272 E ff.), gebrauchte Vokabel könne im 5. Jahrhundert diese Bedeutung noch nicht gehabt haben. Auch wenn das richtig wäre – immerhin kommt das Wort so schon beim Tragiker Agathon vor (zitiert in diesem Zusammenhang bei Aristot. rhet. 1402 A 11) – kann die referierte Argumentationsweise dennoch von Teisias stammen: Ausdrücke für das Wahrscheinliche gibt es seit Homer und Hesiod (theog. 27!). Schon Odysseus war Spezialist für entsprechende Reden (Od. 19,203).

³³ Ihren literarischen Niederschlag findet diese Argumentationsweise zuerst im pseudohomerischen, höchst geistreichen Hermeshymnus (Stroh [2009] 41 f., 50-52), dann in vielen Reden des Antiphon (a.O. 92-94) und bei Euripides. Diese rhetorische Wahrscheinlichkeit darf nicht (mit Gadamer und anderen Philosophen) in einem philosophischen Sinn als eine populär gemilderte Form der Wahrheit gegenüber dem Sicherheitsanspruch der Wissenschaft verstanden werden (a.O. 45 Anm.).

³⁴ Bei Platon, Phaedr. 273 B f.; Arist. rhet. 1402 A 17 ff.

³⁵ Nach Schiappa (1999) 39 würde Aristoteles hier den Sinn dessen, was Protagoras gemeint habe, verdrehen; vielmehr habe sich dieser auf seine Lehre bezogen, wonach es über jede Sache zwei entgegengesetzte Aussagen gebe (inspiriert offenbar durch die Kombination der Protagoras-Fragmente 6a und 6b bei Diels / Kranz 2 [⁶1952] Nr. 80, S. 266). Eine solche Kritik an Aristoteles, der ja doch Protagoras selbst gelesen hat, ist abwegig.

³⁶ Sie ist bis heute üblich; einige, wenige Nachweise bei Stroh (2009) 46 Anm.

³⁷ Eine zweisprachige Sammlung der (z.T. eigenwillig übersetzten) Reden und Fragmente – hier zitiert nach Diels / Kranz [⁶1952] 2, Nr. 82, S.271-307 – bietet Thomas Buchheim, Hamburg (Meiner) 1989.

³⁸ Vgl. bes. dazu Gomperz (1912) 1-35, der sich auf das Zeugnis des Isokrates (or. 10 = Hel. 1-3) berufen kann, wonach die Schrift zu denen gehöre, in denen absichtlich ein „abwegiges und paradoxes“ Thema behandelt werde. Bei der heute herrschenden Tendenz, die Sophistik als philosophische Richtung zu verstehen und ihren

Ausdruck. Er der Erfinder der berühmten nach ihm benannten gorgianischen Figuren,³⁹ die meist auf dem Parallelismus der Redeteile beruhen und den Hörer durch Klang berücken sollen. So veranschaulicht er die Macht des λόγος, den er einen „großen Herrscher“ nennt, mit diesen Antithesen, Anaphern und Homoioteleuta:⁴⁰

Die einen λόγοι betrüben,
 die andern erfreuen,
 die einen entsetzen,
 die andern versetzen in Mut ihre Hörer,
 wieder andere vergiften und verhexen
 die Seele mit arger Überredungskunst ...

So sei auch die schöne Helena gegenüber dem λόγος, d.h. der Verführungs- bzw. Verhexungskunst des trojanischen Prinzen Paris wehrlos gewesen - also unschuldig!

Die Sophisten und Isokrates

Gorgias war nicht der Einzige, der in Athen Rhetorikunterricht erteilte. In der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts war Athen voll von ausländischen Lehrern, die sich meist selber „Sophisten“ (σοφισταί) nannten – ein Name, der damals noch keinen abwertenden Klang hatte (diesen vielmehr erst durch Isokrates und besonders Platon erhielt). Als Sophisten bezeichnete man, neben Gorgias: Protagoras von Abdera, Prodikos von Keos, Thrasymachos von Chalkedon und einige andere.⁴¹ Sie gaben der Jugend Unterricht in den Dingen, die sie zu erfolgreichen Bürgern machen sollten. Dazu konnten gehören: Grammatik, Musikwissenschaft, Geometrie und Ähnliches; im Zentrum aber stand bei allen Sophisten die Rhetorik.⁴² Alle versprachen sie, ihre Schüler zu fähigen Rednern auszubilden und damit gewissermaßen deren Lebenserfolg zu garantieren. Gerade in Athen war seit der demokratischen Verfassungsreform des Ephialtes das Redenkönnen wichtig, fast lebenswichtig geworden: in der Volksversammlung, in riesigen Volksgerichtshöfen. Dazu vor allem wollten die Sophisten befähigen, und dafür ließen sie sich bezahlen.

Heute schreibt man ihnen oft eine gemeinsame Weltanschauung zu, den Skeptizismus, der alle Erkenntnis in Frage stelle,⁴³ wenn nicht gar den Humanismus, der den Menschen zum Maß aller Dinge mache,⁴⁴ oder man betrachtet sie als rationale Aufklärer, die das griechische

rhetorischen Wahrscheinlichkeitsbegriff erkenntnistheoretisch zu fassen, scheint dieser Schrift natürlich eine besondere Bedeutung zuzukommen. Wichtigste Literatur erschließen George B. Kerferd / Hellmut Flashar, in: Flashar (1998) 50 f.; vgl. jetzt auch Stroh (2009) 67 f., 527.

³⁹ Die klassische Beschreibung gibt Cicero, orator 164 f.

⁴⁰ Diels / Kranz 2 (⁶1952) Nr. 82 B 11; 14.

⁴¹ Umfassende Information bieten Kerferd / Flashar (1998); weniger informativ, was die Antike betrifft, die Darstellung (aus philosophischer Sicht) von Th. Buchheim, „Sophistik; sophistisch; Sophist“, *HWPph* 9, 1995, 1075-1082.

⁴² Zeugnisse zur Rhetorik der Sophisten bei Radermacher (1951), vgl. bes. Gomperz (1912) und Kroll (1940) 1043-1048; neuere Literatur nennt Kasulke (2005) 22 Anm. 4; dort fehlt das mehr provozierende als überzeugende Buch von Schiappa (1999), der die Rhetorik der Sophisten für ein entbehrliches „Konstrukt“ erklärt (S. 65).

⁴³ Etwa W.K.C. Guthrie, *A history of Greek Philosophy*, Bd. 3, Cambridge 1969, 50; oder jetzt Kasulke (2005) 23. In der Tat hat Protagoras gesagt, die Dinge seien, wie sie jeweils dem Menschen scheinen und über Existenz und Natur der Götter könne er, schon weil das Leben so kurz sei, keine Aussage machen (= Diels / Kranz 2 [⁶1952] Nr. 80, B 1; 4; vgl. 6a), aber weder lässt sich das auf alle Sophisten verallgemeinern, noch ergibt sich eine zwingende Verbindung zur rhetorischen Argumentation mit dem Wahrscheinlichen

⁴⁴ Vor allem wegen des berühmten *Homo-mensura*-Satzes von Protagoras („Der Mensch Maß aller Dinge“), der wohl im Sinne eines erkenntnistheoretischen Relativismus gemeint war (vgl. vorige Anmerkung). Einflussreich

Denken vom Mythos befreit hätten: „vom Mythos zum Logos“ – seit Jahrzehnten eine Parole des Griechischunterrichts in Deutschland.⁴⁵ Nun, so etwas mag für den einen oder anderen zutreffen, insgesamt aber gilt, dass alle diese Sophisten vor allem Redelehrer sind – wobei wir uns leider von der Methode ihres Redeunterrichts nur recht ungenaue Vorstellungen machen können.⁴⁶

Dies ist etwas besser bei dem Mann, der im vierten Jahrhundert ihr Nachfolger war: Isokrates, ein echter Athener, aber Schüler des Gorgias, der i.J. 390 oder etwas später eine förmliche Rednerschule eröffnete, die fast fünfzig Jahre lang unter ihm blühte – auch er wurde, nach dem Vorbild des Gorgias, fast hundert Jahre alt. Vom Erfolg seines Unterrichts schwärmt das Altertum, z.B. Cicero, der sagt: Wie aus dem Bauche des Trojanischen Pferdes seien aus der Schule des Isokrates nur lauter Helden hervorgegangen.⁴⁷ Er hat sich ja auch gründlicher als ein anderer Rhetor über seine Vorstellungen von Bildung geäußert: vor allem in zwei programmatischen Reden, „Gegen die Sophisten“ (= or. 13) und, Jahrzehnte später, „Antidosis“ (= or. 15).⁴⁸ Schon der Titel der ersten zeigt, dass Isokrates ja nicht „Sophist“ genannt sein will, er nennt seine Kunst weder Sophistik, σοφιστική, noch Rhetorik, ῥητορικὴ (wie wohl Gorgias), sondern mit dem heute klangvollen, damals wohl eher bescheidenen Namen Philosophie, φιλοσοφία, „Liebe zur Weisheit“ (σοφία), ein Name den zur selben Zeit auch Platon beansprucht.⁴⁹ Damit ist aber bei Isokrates keineswegs gemeint, dass es ihm vor allem auf tiefeschürfende Erkenntnis der Welt und Wirklichkeit ankäme. Indem er sich von Lehrern, die nach einer für den Menschen doch nie erreichbaren Wahrheit streben, absetzt,⁵⁰ eröffnet er geradezu die Auseinandersetzung mit dem, was wir „Philosophie“ nennen: Bei ihm dreht sich alles um eine im Kern sprachliche Ausbildung, wie bei den Sophisten.

Hier hat nun aber Isokrates zwei eigentümliche Grundauffassungen, mit denen er fühlbar auch in Gegensatz zu anderen Redelehrern tritt: 1. Die Redekunst lasse sich nicht in Form eines Lehrbuchs mit festen Regeln und Formen vermitteln; vielmehr bestehe die entscheidende Kunst darin, die erlernten Regeln und Formen im jeweils richtigen Moment (καιρός)

für die Vorstellung vom „Humanisten“ Protagoras war bei Philosophen Ferdinand C. S. Schiller, *Studies in humanism*, London 1907 u.ö., bei Philologen Jaeger Bd. 1 (1934) 380 ff.

⁴⁵ Sie stammt bekanntlich von Wilhelm Nestle immer noch lesenwertem Buch *Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1941 (Ndr. 1975), das bezüglich der Sophisten vor allem gegen die Betonung der Rhetorik in der Darstellung von Gomperz (1912) gerichtet war, s. bes. S. V und 260 f. („Propagandisten [...] der [...] Aufklärung“). Immerhin stand Protagoras im Verdacht des Atheismus, s. Diels / Kranz 2 (⁶1952) Nr. 80 A 1, A 3. Skeptisch gegen das Konzept sind viele Beiträge zu Richard G. A. Buxton (Hg.), *From myth to reason?*, Oxford 1999 (s. bes. die Einleitung). – Eine kühnere, aber schwer nachvollziehbare Deutung der Sophistik in ähnlichem Sinn gab Manfred Fuhrmann in seiner Darstellung der antiken Rhetorik (1984). Nach ihm reagierten „Sophistik und Philosophie“ (= Sokratik) auf dieselbe Krise des „religiös-mythische(n) Weltbild(s)“ (17): Beide hätten Mythos durch Logos ersetzt, d.h. „die Tradition [!] durch die Vernunft“, wobei aber die Philosophen ein neues Wertsystem gesucht hätten, die Sophisten dagegen als „Skeptiker und Relativisten“ die Krise für unabänderlich gehalten und in der Rhetorik ihr „Krisenmanagement“ bzw. „ihr Rezept für ein möglichst vernünftiges Überleben“ gefunden hätten (30). Danach wäre also die Rhetorik ein Teil des gegen den alten Mythos gesetzten Logos.

⁴⁶ Vor allem wurden offenbar Musterreden (anschaulich: die Tetralogien des Antiphon) und *loci communes* auswendig gelernt; vgl. die nützliche Zusammenstellung des Überlieferten bei Kerferd / Flashar (1998) 20 f.

⁴⁷ de or. 2,94 (nach der Überlieferung handelt es sich um prominente Staatsmänner, Militärs und Schriftsteller). Die neueren Kritiker äußern sich über Isokrates meist weniger enthusiastisch.

⁴⁸ Literatur bei dazu bei Kasulke (2005) 30-32; Stroh (2009) 534 f. Hervorgehoben sei der tiefdringende Aufsatz von Steidle (1952) und das Buch von Eucken (1983), das aber nur die frühen Reden behandelt.

⁴⁹ Cicero (Tusc. 5,8 f.), nach Herakleides Pontikos, führt ihn auf Pythagoras zurück; vgl. Walter Burkert, „Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes ‚Philosophie‘“, *Hermes* 88, 1960, 159-177. Von Arnim (1898) 17 f. sah bei Isokrates noch einen älteren Begriff der Vokabel (etwa = „Studium“); erst wahrscheinlich Sokrates habe damit sein „neues höheres Bildungsideal“ bezeichnet. Den „Rangstreit der Philosophie und der Rhetorik“ ließ er dann erst bei Platon beginnen (a.O. 20).

⁵⁰ or. 13,1-8.

anzuwenden;⁵¹ ebendies hat er offenbar im Unterricht geübt. 2. (Und das ist noch interessanter:) Isokrates meint, dass sein Unterricht die Schüler nicht nur rednerisch, sondern auch sittlich besser mache. Schon in der frühen „Sophisten“-Rede heißt es: „Diejenigen die den Befehlen dieser (von mir entwickelten) ‚Philosophie‘ gehorchen wollen, dürften wohl eher noch für ihren guten Charakter (ἐπιείκεια) als für die Redekunst profitieren.“⁵² Wie kann das sein? Weil für Isokrates, wie er in der späteren Rede ausführt, das richtige Reden, das er lehrt, untrennbar zusammenhängt mit dem richtigen Denken und dem richtigen Handeln. Wer große und schöne Gedanken äußert, wird allmählich auch groß und schön denken; und nur ein Mensch, der den Hörern gut scheint, wird sie auch überzeugen können.⁵³ So ist für Isokrates die Rhetorik untrennbar mit der Moral gekoppelt – weniger in der gängigen Weise, dass man vom Redner verlangt, er solle nur ja auch ein braver Mann sein und immer die Unschuld beschützen, sondern indem Isokrates offenbar meint, dass ein guter Redner ein schlechter Mensch gar nicht sein könne.

Dies sollte, vermittelt durch Cicero und Quintilian, ein Grundgedanke des neuzeitlichen Humanismus werden: Sprachliche Bildung ist die entscheidende Menschenbildung, sie ist auch immer sittliche Bildung. (Isokrates, weit mehr Platon, ist der eigentliche Großvater unseres humanistischen Gymnasiums.⁵⁴) Auf jeden Fall wäre es verkehrt, Isokrates in die Tradition einer (etwa gar moralisch skrupellosen) Sophistik zu stellen.⁵⁵ Während Gorgias im λόγος den Hexenmeister sah, der jeden zu jedem überreden könne, ist er für Isokrates das spezifisch Humane die und große zivilisatorische Macht, die den Menschen das Recht geschenkt und ihr Zusammenleben ermöglicht habe: Die Redelehrer zu schmähen sei darum fast schon Blasphemie.⁵⁶

Platons Attacken auf die Rhetorik

Und wie stand nun der Philosoph Platon zu diesen Gedanken?⁵⁷ Er konnte, was die Rhetorik anging, nicht mehr ganz unvoreingenommen sein, nachdem ja sein Lehrer Sokrates der Anklage von zwei üblen Rednern zum Opfer gefallen war, die, wie der Angeklagte sagte, so „plausibel“ sprachen, dass er fast selbst nicht mehr gewusst hätte, wer er sei – allerdings: „Wahr von dem was sie sagten, war sozusagen rein gar nichts“⁵⁸ (schneidender konnte Sokrates die zeitgenössischen, mit Wahrscheinlichkeit operierenden Redekünste nicht verhöhnen). Nun, Platon, der diesem Lehrer und dem an ihm verübten Justizmord in der „Apologie“ ein ewiges Denkmal gesetzt hat, war selbst ein fast genauer Zeitgenosse jenes

⁵¹ or. 13,12 f.; 16-18. Dazu Steidle (1952) 260 ff., bes. 270-272 (Verhältnis zu Gorgias).

⁵² or. 13,21 – womit nicht gemeint sei, dass die Gerechtigkeit oder sonst eine Tugend lehrbar sei.

⁵³ or. 15, 275-280.

⁵⁴ Wilfried Stroh: „De origine uocum humanitatis et humanismi“, *Gymnasium* 115, 2008, 535-571, bes. 558-560.

⁵⁵ So verfährt Fuhrmann in seiner kleinen Rhetorikgeschichte (1984), deren erste beide Kapitel in kühner Vereinfachung „Die Herausforderung der Sophisten“ (15-29) und „Die Antwort der Philosophen“ (30-41) darzustellen beanspruchen. Jene soll von Gorgias bis Anaximenes (vgl. unten Anm. 89) gehen und dabei Isokrates einschließen, diese von Platon bis Hermagoras (!) reichen. Vgl. oben Anm. 45.

⁵⁶ or. 3, 5-9 = or. 15, 253-257.

⁵⁷ Wenige, wichtige Literatur dazu bei Kasulke (2005) 23 f. Anm.6. Vgl. jetzt bes. die ausführlichen Angaben bei Erler (2007) 719-721 (s.v. „Rhetorik“), zuletzt Bernd Effe, „Die Konstituierung der Rhetorik in der Antike [...], in: Gleis (2006) 217-236. Die Geschichte der älteren Forschung ist aufgearbeitet von Klaus Ries, *Isokrates und Platon im Ringen um die Philosophia*, München 1959; immer noch lesenswert, trotz einseitiger Stellungnahme Wilamowitz, Bd. 2 (1920), 106-125: „Platon und Isokrates“. Leider nur schwer zugänglich ist Herwig Görgemanns, „Der Erziehungsgedanke bei Isokrates und Platon“, Vortrag Gaienhofen 1989.

⁵⁸ Plat. apol. 17 A. Mit seiner eigenen Apologie setzt der platonische „Sokrates das Grundprinzip aller gerichtlichen Rhetorik [sc. das Überzeugenwollen] außer Kraft“ (Andreas Patzer, in: Martin Hose [Hg.], *Meisterwerke der antiken Literatur*, München 2000, 61).

Rhetors Isokrates; und wenige Jahre nachdem dieser seine philosophisch genannte Rednerschule unter deutlicher Absetzung von utopischem Wahrheitsstreben eröffnet hatte, gründete Platon offenbar als Konkurrenzunternehmen seine ebenfalls philosophische „Akademie“, in der gerade nicht die Sprache im Zentrum stand, sondern die reine Erkenntnis, beginnend mit der Mathematik: Ἀγεωμέτρητος μηδεις εισίτω - Kein Nichtmathematiker soll eintreten! Diese Inschrift, so erzählt man,⁵⁹ soll am Eingang der Akademie für den daselbst erwünschten Numerus clausus gesorgt haben.

Wir kennen Platons Gedanken bekanntlich fast nur aus der Verhüllung seiner Dialoge, in denen er nicht sich selbst, sondern eben Sokrates sprechen lässt. Wenn Platon aber wohl bald nach Eröffnung seiner Akademie einen Dialog *Gorgias* veröffentlicht,⁶⁰ in dem sich also der Philosoph Sokrates, der Lehrer Platons, mit dem Redner Gorgias, dem Lehrer des Isokrates, auseinandersetzt, dann scheint sich doch wohl die Rivalität zwischen den beiden damaligen Schulhäuptern Platon und Isokrates in diesem Streitgespräch ihrer geistigen Väter irgendwie zu spiegeln – wenn auch die Ansichten des Gorgias nicht durchweg mit denen seines Schülers übereinstimmen!

Der Dialog betrifft nur in seinem ersten Teil eigentlich die Rhetorik, wobei es hier offenkundig Platons Absicht ist, zu zeigen, die Rhetorik, die sich ja als Kunst oder Wissenschaft ausgibt (ῥητορικὴ sc. τέχνη)⁶¹, sei überhaupt keine: eine kühne Behauptung, die aber den Nerv trifft! Das ganze Altertum hindurch hat darum Platons *Gorgias* als schärfste Attacke auf die Rhetorik insgesamt gegolten;⁶² und die uns ein wenig ‚akademisch‘ scheinende Frage, ob die Rhetorik eine Kunst bzw. Wissenschaft sei,⁶³ hat, wie wir schon an einem späteren Beispiel gesehen haben, die Jahrhunderte in Atem gehalten. Ganz unverständlich ist das aber auch wieder nicht: Wenn es eine nützliche „Kunst“ von etwas gibt, dann lohnt es sich, da eine „Kunst“ grundsätzlich erlernbar ist, für ihren Erwerb einem Lehrmeister Lehrgeld zu zahlen – zumindest die Sophisten und späteren Rhetoren nahmen wie Gorgias und Isokrates Honorar.⁶⁴ Und dass sich die meisten Philosophen von

⁵⁹ Sie ist aber wohl nicht authentisch (Alice Swift Riginos, *Platonica*, Leiden 1976, Nr. 98).

⁶⁰ Oft sah man im *Gorgias* eine Art Programmschrift der Akademie. Seine Datierung nach der Sophistenrede (or. 13) ist weithin anerkannt, aber nicht unumstritten (Eucken [1983] 36 ff.). – Grundlegend bleibt der tiefdringende Kommentar von Dodds (1959); dazu kommt jetzt der populärere von Joachim Dalfen, Göttingen 2004. Eine knappe Inhaltsübersicht gibt Erler (2007) 138-141 (Lit. dort S. 596-598), ausführlicher Dalfen a.O. 141-158. Neuere Lit. erschließt auch Theo Kobusch, „Wie man leben soll: *Gorgias*“, in: Th. Kobusch / Burkhard Mojsisch (Hg.), *Platon: Seine Dialoge in der Sicht neuerer Forschungen*, Darmstadt 1996, 47-63 (spekulativ und für das Problem der Rhetorik unergiebig). Vgl. auch Rapp (2002) 212-218. Lesenswert bleibt die feine künstlerische Würdigung durch Wilamowitz (1920) Bd. 1, 209-238.

⁶¹ Vgl. oben Anm. 16.

⁶² Dagegen ist die neuerdings oft vertretene Ansicht, erst Platon habe das Wort Rhetorik, das im *Gorgias* in der Tat zuerst erscheint, überhaupt erfunden, um sich davon abzugrenzen (Thomas Cole, *The origins of rhetoric in ancient Greece*, New Haven / London 1999, 2; Schiappa [1999] 14 ff.; Meyer [2004] 210 u.ö.) m. E. unhaltbar. Man hat dagegen längst richtig eingewendet, dass in Plat. Gorg. 448 D von der „sogenannten Rhetorik“ (καλουμένη ῥητορικὴ) die Rede ist. Dagegen Meyer (2004) 217: „Die These von der Erfindung der Rhetorik klebt nicht am Wort!“ – Dass Platon die Vokabel, wie Schiappa annimmt, in Bezug auf Isokrates geprägt hätte, ist schon darum unwahrscheinlich, weil der platonische *Gorgias* als Hauptvertreter der „Rhetorik“ gar nicht eigentlich die Gedanken des Isokrates vertritt.

⁶³ Etwas Leeman / Pinkster (1981) 190 sprechen mit sichtlichem Befremden von den „mühsamen und haarspalterischen Diskussionen“, die dieses Thema in der Antike hervorgerufen habe und möchten das Ganze im Sinne von Crassus (bei Cic. de or. 1,47, vgl. 1,108 f.; 2,30) für einen echt griechischen Streit um Worte (*uerbi controuersia*) halten. Es ist aber klar, dass vornehme Römer, die keinen Redeunterricht erteilen, hier anders denken als griechische Rhetoriklehrer. Richtig urteilt Nesselrath (1985) 124-126.

⁶⁴ Für die spätere Zeit bezeugt etwa von Epikur fr. 53 Usener (über Rhetorikschüler, die das vergeudete Schulgeld beklagen).

vermögenderen Schülern finanziell unterstützen ließen, darf man ohne viele direkte Zeugnisse als natürlich annehmen.⁶⁵

Wie also führt Platon den Beweis, dass die Rhetorik keine τέχνη sei? Höchst verspielt und auf Umwegen.⁶⁶ Sokrates drängt seinen Gesprächspartner Gorgias dazu, eine Definition seiner Kunst zu geben: Was überhaupt ist Rhetorik? Nach längerem Hin und Her einigt man sich auf die seitdem klassische Definition: Rhetorik sei „Meisterin der Überredung“. Dabei habe sie, wie weitere Nachfragen ergeben, kein spezielles Sachgebiet,⁶⁷ sei vielmehr eine Art Überkunst zu allen Künsten. Wenn es z.B. einem Arzt nicht gelinge, sagt Gorgias, einen ängstlichen Patienten von einer notwendigen Operation zu überzeugen, dann müsse er nur den Redner herbeiholen und reden lassen: Schon geht der Störrige mit Freuden unters Messer ... Somit sei die Rhetorik eine rein formale Kunst, die sich natürlich auch zum Bösen verwenden lasse. (Hier war Isokrates, wie wir wissen, anderer Meinung.) Das sei dann aber nicht Schuld der Rhetorik bzw. des Rhetoriklehrers, sondern der Missbrauch einer an sich guten Sache.

An dieser Stelle hakt nun Sokrates ein, um Gorgias in einen Widerspruch zu verwickeln. Er fragt nämlich danach, ob denn der Redner bzw. Rhetorikschüler von Recht und Unrecht ebenso wenig verstehe wie von der Medizin, wenn er einen Störrigen zur Operation überredet? Oder angenommen, ein Schüler komme zu Gorgias, ohne über Recht und Unrecht Bescheid zu wissen - werde Gorgias ihm dann die entsprechenden Kenntnisse vermitteln? Oder werde er sagen, das gehe ihn so wenig an wie die Medizin, von der er ja auch keine Ahnung hat? Das zu sagen, traut sich Gorgias denn doch nicht, und er räumt ein: Natürlich würde er einem solchen Schüler gegebenenfalls die entsprechenden Kenntnisse vermitteln. Ein fataler Fehler! Denn, sagt Sokrates, wenn die Rhetorik also doch die Kenntnis von Recht und Unrecht vermittelt, dann kann sie keine so wertfreie Kunst sein, wie Gorgias soeben noch behauptet hat, dann kann sie vor allem nie zum Unrecht missbraucht werden.⁶⁸ - Gorgias ist sprachlos; so hat ihn wohl noch keiner aufs Glatteis gelockt.

Wir brauchen nicht darzulegen, wo diese Argumentation des Sokrates zumindest für uns fragwürdig ist⁶⁹ – weil es nämlich evident ist, dass der daraus resultierende Satz: die Rhetorik könne gar nicht missbraucht werden, überhaupt nicht die wirkliche Meinung des Sokrates darstellt. Natürlich kann man Rhetorik zum Schlechten missbrauchen! Und ihr Fehler liegt eben darin, meint Sokrates, dass sie gerade nichts über Recht und Unrecht zu lehren weiß. Das wird völlig klar aus dem nun folgenden zweiten Teil des Gesprächs,⁷⁰ wo Sokrates von einem verärgerten Anhänger des Gorgias, Polos, dazu aufgefordert wird, nun doch endlich einmal seine eigene Ansicht über die Rhetorik darzulegen. Denn da wird die Rhetorik nun

⁶⁵ Ob man förmliches Honorar fordern dürfe, war allerdings unter den Sokratesschülern umstritten; s. Klaus Döring, in: Flashar B. 2/1 (1998) 181. Über das lächerlich geringe Honorar der Eristiker mokiert sich Isokrates, or. 13,3. Honorar für philosophischen Unterricht scheint vorausgesetzt bei Philodem II 255 Sudh.

⁶⁶ Gorg. 447 C - 461 B.

⁶⁷ Unrichtig jetzt M.F. Meyer, *HWRh* 7 (2005) 1483 (s.v. Rhetorik): „Da sich im ‚Gorgias‘ die Rhetorik als gegenstandslos erweist, erkennt Sokrates ihr den Rang einer τέχνη nicht zu.“ Letzteres ergibt sich im Gespräch erst später und aus anderem Grund. Ebenso unrichtig schon Rapp (2002) 216. Auch Platons eigene „Dialektik“ hat keinen eigenen Gegenstand.

⁶⁸ Kasulke (2005) 24 verfehlt die sokratische Ironie, wenn er meint, Sokrates zeige in diesem ersten Teil des Dialogs, „daß die Rhetorik entgegen ihrem eigenen Anspruch (!) kein Wissen über das Wesen der Gerechtigkeit vermitteln kann und somit als politisches Machtinstrument durchaus fragwürdig ist“ (ebenso S. 43). Dies ist zwar, abgesehen von dem nichtssagenden Schluss, weithin die Ansicht des Sokrates; aber beweisen tut der Ironiker nun einmal eher das Gegenteil. Auf jeden Fall will er demonstrieren, dass sich Gorgias über seinen eigenen Beruf nicht klar ist. – Auch bei Meyer (2004) 220 ist die Pointe der Beweisführung entstellt.

⁶⁹ Sie beruht natürlich auf der sokratischen Konzeption, dass Tugend in einem Wissen besteht; vgl. Dodds (1959) zu 460 A 5-C 6.

⁷⁰ 461 B ff.

wirklich arg gezaust. Sie ist, wie Sokrates darlegt, überhaupt keine Wissenschaft bzw. Kunst (τέχνη), sondern eine Sache nur von Erfahrung (ἐμπειρία) und Übung (τριβή). Warum? Einmal, weil sie für ihr Verfahren keine Gründe anzugeben wisse, nur „rate“, vor allem aber – und nur dieser Teil des Gedankens wird breit ausgeführt – weil sie nicht auf das Gute abziele, sondern nur auf das Angenehme.⁷¹ Sie lehrt nicht, das für die Menschen Beste zu sagen, sondern ihnen um den Bart zu gehen bzw. Brei ums Maul zu schmieren. So ist sie keine Wissenschaft, sondern eine bloße Schmeichelkunst (κολακεία), im Bereich des Körpers vergleichbar mit der Schminkkunst bzw. Kosmetik und der Gastronomie bzw. *Haute cuisine*, welche beiden die echten Wissenschaften der Gymnastik und der Medizin äußerlich nachahmen, aber zum wirklichen Wohl des Menschen nichts beitragen.⁷² So ist jedenfalls die real existierende Rhetorik – denn die denkbare Möglichkeit einer idealen, „guten“ Rhetorik hält Sokrates immerhin offen⁷³ – das bloße Zerrbild der wahren Kunst der Gerechtigkeit (bzw. der Rechtsprechung). Sogar die prominentesten Politiker und Redner Athens, wie Themistokles, Kimon, Miltiades und Perikles, werden im späteren Verlauf des Dialogs in diese Verdammung miteinbezogen.⁷⁴ Und deutlich treten so der philosophische und der rhetorisch-politische Mensch einander gegenüber⁷⁵: Dieser muss je nach Laune des Volks ständig seine Meinung ändern; dieser hört beharrlich nur auf s e i n e Liebste, die Philosophie.⁷⁶

Ist diese vernichtende Kritik der Rhetorik, wenn wir jetzt allein auf ihren sachlichen, wissenschaftstheoretischen Kern sehen, berechtigt? Eigentlich nur dann, wenn wir Platons eigentümlichen Begriff von Kunst (τέχνη) zu Grunde legen, wonach eine solche Kunst grundsätzlich auf das Gute ausgerichtet sein muss. Diesem Anspruch kann die Rhetorik zumal in der Zeit von Sokrates sicherlich nicht standhalten, man kann aber auch bezweifeln, dass sie das überhaupt muss. Schließlich lässt sich Wissenschaft ja auch ganz anders, nämlich wertfrei, definieren,⁷⁷ als Summe eines aus Erfahrung abgeleiteten, systematisch geordneten Wissens von den Möglichkeiten der Überredung. Eine Rhetorik in diesem wertfreien, außermoralischen Sinn ist ohne Zweifel möglich. Sie existiert heute etwa in Form der empirischen Persuasionswissenschaft, manchmal auch „scientific rhetoric“ genannt;⁷⁸ und schon die Antike hat zu dieser wesentliche Beiträge geliefert.

⁷¹ Zu einem inneren Zusammenhang dieser beiden Begründungen s. Dodds (1959) zu 465 A 2-5 (mit instruktivem Verweis auf Demokrit); ausführlicher David Roochnik, „Is rhetoric an art?“, *Rhetorica* 12, 1994, 127-154, dort 131-133: Nur das Gute sei eindeutig und vorhersehbar, nicht das Angenehme.

⁷² Die Rhetorik wird also nicht darum abgewertet, weil sie nach Wahrscheinlichkeit statt nach Wahrheit strebe – wie oft zu lesen.

⁷³ Gorg. 503 A, 504 D: Der wahre Rede-„Künstler“ werde seine Reden so halten, dass die Seelen der Hörer gerecht und besonnen werden. (Zu vergleichen ist auch Quintilians tendenziöse, aber nicht völlig abwegige Interpretation des *Gorgias*, s. unten S. 42 mit Anm. 277). So kann Platon in späteren Schriften durchaus eine staaterhaltende, der Politik untergeordnete Rhetorik (nach unseren Begriffen Staatspropaganda) postulieren, bes. im *Politikos* 304 D; in der *Politeia* ist den Herrschern zum Staatswohl auch das Lügen geboten (398 B, vgl. 414 D ff.), in den *Nomoi* haben die Dichter dem Volk die richtigen Ansichten mit Rhythmen und Melodien einzureden (661 C), und der Gesetzgeber soll alle Mittel anwenden, um die Jugend von dem, was das Beste für den Staat ist, zu überzeugen (663 C f.).

⁷⁴ 503 C ff., 515 C ff.

⁷⁵ Gorg. 500 C: Hier werden Rhetorik (als die Praxis der gegenwärtigen Politiker) und Philosophie (als Lebensform des Sokrates) wohl erstmals begrifflich gegenübergestellt. Vgl. dazu später auch Theaet. 172 C f. (Philosophen und Redner).

⁷⁶ Gorg. 481 B ff.; letztlich allerdings betrachtet Sokrates sich damit als den einzigen wahren „Politiker“ (521 D).

⁷⁷ Dieses allgemeine Problem wurde bekanntlich im sogenannten Positivismusstreit der 60er-Jahre, dem ein durch Max Weber zu Beginn des Jahrhunderts ausgelöster „Werturteilsstreit“ vorausgegangen war, diskutiert.

⁷⁸ Sie wird verbunden vor allem mit dem Namen Nathan Maccoby; vgl. etwa dessen Beitrag „Die neue ‚wissenschaftliche‘ Rhetorik“, in: Wilbur Schramm (Hg.), *Grundfragen der Kommunikationsforschung*, München⁴ 1971, 55-70. „Persuasionsforschung“, begründet in den 50er Jahren von Carl I. Hovland u.a., gilt heute als Teil einer empirischen Kommunikationswissenschaft, die auch in Deutschland ihre Lehrstühle hat; das Interesse, das Politik und Werbung an ihr nehmen, ändert nichts an ihrer grundsätzlichen Wertfreiheit.

Platon selbst hat in seinem etwa zwanzig Jahre später verfassten Dialog *Phaidros*,⁷⁹ seiner zweiten wichtigen Äußerung zum Thema, Wege in diese Richtung gewiesen. Auch dort kritisiert er scharf die Unwissenschaftlichkeit der damaligen Rhetorik, wobei er vor allem zwei Punkte notiert, wo sie zu verbessern sei:⁸⁰ 1. Auch um das bloß Wahrscheinliche zu finden, ja sogar um den Hörer zu betrügen,⁸¹ brauche der Redner eine Methode, die Wahrheit zu erkennen: nach Platon die Dialektik. 2. Auch eine Rhetorik, die bloß auf Überredung durch Einwirkung auf die Emotionen abziele, brauche eine wissenschaftliche Psychologie. Damit war die frühere Kritik an der real existierenden Rhetorik nicht aufgehoben, aber ein Weg gezeigt, wie man unter anderen theoretischen Voraussetzungen sinnvoll wissenschaftliche Rhetorik treiben könne. Wenn man also heute pauschal von Platons Abwertung der Rhetorik spricht, sollte man immer präzisieren, ob man dabei an den *Gorgias* des jungen Platon oder an den *Phaidros* des alten denkt.⁸² Was die zweite, im engeren Sinn wissenschaftliche Kritik angeht, so scheint sie von dem um 300 lebenden megarischen Philosophen Alexinos in einer Schrift „Über Erziehung“ (Περὶ ἀγωγῆς) fortgesetzt worden zu sein: Nach ihm seien die Lehren der Rhetoren (noch immer?) ein bloßes „Wahrscheinlichkeitsreden und Vermuten“, dessen Prüfung den Philosophen obliege.⁸³ Aber der Sinn ist leider nicht völlig klar.

Rhetorik bei Aristoteles und im Peripatos

Ein Stück weit im Sinn des *Phaidros*⁸⁴ hat dann jedoch Platons berühmtester Schüler, Aristoteles, einige Zeit später, aber noch zu Platons Lebzeiten, eine Rhetorik verfasst,⁸⁵ die das Systematischste und in mancher Hinsicht Großartigste darstellt, was überhaupt auf diesem Gebiet im Altertum geleistet worden ist. Aristoteles beginnt seine Rhetorik sofort damit, dass er gegen seinen Lehrer, jedenfalls gegen den jungen Platon, den Wissenschaftscharakter der Rhetorik⁸⁶ nachweist,⁸⁷ ohne sich dabei auf die moralische Seite des Problems einzulassen: Es ist klar, sagt er, dass Überredung im Bereich des Wahrscheinlichen möglich ist. Das kann blindlings, auf gut Glück, geschehen; es kann durch Übung und Erfahrung verbessert werden; es kann aber auch methodisch betrieben werden, indem man die Gründe erkennt, warum was überzeugend wirkt. Und eben dies ist nach Aristoteles Rhetorik als Kunst bzw. Wissenschaft.

⁷⁹ Der maßgebliche (aber nur für Fachleute bestimmte) Kommentar stammt von Ernst Heitsch, Göttingen 1993. Vgl. jetzt Erler (2007) 215-223 (mit nützlicher Paraphrase), 628-633 (Lit.) und Rapp (2002) 218-223.

⁸⁰ *Phaedr.* 259 E ff.; 270 B ff. Dabei übernimmt Platon die klassische Aufgabenbestimmung der Rhetorik als einer „Seelenführung durch Reden“ (261 A, 271 C). Meyer (2004) trägt jetzt die moralische Ausrichtung des *Gorgias* zu Unrecht in den *Phaidros*, wenn er meint, bei dieser Seelenführung gelte es nicht, „die Seele des Zuhörers für die je eigenen Interessen zu instrumentalisieren, sondern sie besser - [...] v.a. *menschlicher* [...] zu machen“, womit gemeint sei, dass „sie soweit menschenmöglich am Göttlichen partizipieren soll“. Letzteres gilt allenfalls für den dialektisch gebildeten Redner selbst (273 E).

⁸¹ Heitsch (wie Anm. 79) sieht in diesem Abheben gerade nur auf die Lüge eine „offenkundige Ungereimtheit“ (132) – aber gerade so erhält der Gedanke, wonach es eben nur auf das Überreden ankomme, seine volle Schärfe. Die Ironie versteht sich von selbst.

⁸² Von Arnim (1898) 19 hat in seinem Überblick nur den *Phaidros* berücksichtigt (weil die moralische Ausrichtung des *Gorgias* nicht seinem Konzept entsprach); heute denkt man meist einseitig nur an den *Gorgias*.

⁸³ *Philodem I* 80 Sudh.; vgl. Klaus Döring, in: *Flashar Bd. 2/1* (1998) 219 f.; Chandler (2006) 108. Nach Döring wären nicht die Lehren der Rhetoren selbst, sondern die bei diesen zu lernenden Argumentationen (gemeint dann: in den Reden) im Blick; aber dem scheint der Text zu widersprechen.

⁸⁴ Die erheblichen Unterschiede, vor allem, was die Auffassung der Dialektik angeht, stellt heraus Rapp (2002) 223; vgl. *Flashar Bd. 3* (2004), 328.

⁸⁵ Der wichtigste Kommentar stammt jetzt von Christof Rapp, Berlin (Darmstadt) 2002. Sonstige Literaturhinweise bei Hellmut Flashar, in: ders. *Bd.3* (2004) 438-440; Stroh (2009) 537 f.

⁸⁶ In dem vorausgegangenen Dialog *Gryllos* hatte Aristoteles die Frage, ob die Rhetorik eine Kunst sei, offenbar kontrovers diskutieren lassen; vgl. zu ihm jetzt Reinhardt / Winterbottom (2006) 323 f. zu Quint. inst. 2,17,14 (Lit.).

⁸⁷ Die umfassendste Darstellung des Verhältnisses zu Platon gibt Antje Hellwig, *Untersuchungen zur Theorie der Rhetorik bei Platon und Aristoteles*, Göttingen 1973.

Dass man sie missbrauchen kann, ist klar – und gilt für alles Gute (außer der Tugend!) – aber das soll man eben nicht. Damit sind wir wieder nach einigem Umweg zum Standpunkt des platonischen (und höchstwahrscheinlich auch des historischen) Gorgias zurückgekehrt. Denn jede unsaubere Vermengung von Ethik und Rhetorik lehnt Aristoteles ab: Rhetorik sei zwar ein „Nebensprössling“ von Ethik und Politik, aber wenn gewisse Rhetoren ihre Kunst als politische Wissenschaft ausgaben, sei das teils Unbildung, teils Prahlerei. Das war, meine ich, ein scharfer Seitenhieb auf Isokrates.⁸⁸ Für Aristoteles ist Rhetorik wieder reine Kunst des Überredens.⁸⁹

Dabei erkennt Aristoteles neben dem von ihm natürlich präferierten logischen Beweis auch den Affekt (πάθος)⁹⁰ und vor allem den Einsatz der eigenen Persönlichkeit (ἦθος) als wichtige Möglichkeiten der Überredung (πίστεις) an.⁹¹ Und von der sophistischen Rhetorik unterscheidet ihn, was das Grundsätzliche angeht, nur, dass er nicht wie ein Gorgias mit der unfehlbaren Wirkung seiner Kunst Reklame macht, sondern in aller Bescheidenheit meint, das Redner habe das Seine schon getan, wenn er an jeder Sache die „Möglichkeiten des Überredens“ herausfinde, egal, ob er dann auch Erfolg hat.⁹² Auch der Arzt, wenn er nicht heilen kann, kann doch „richtig behandeln“.

Ob er mit dieser leisetretenden Rhetorik viele Redeschüler an sich gezogen hat? Das wollte er wohl auch gar nicht. Seinen Rhetorikunterricht, der immer erst am Nachmittag stattgefunden haben soll,⁹³ wertete er selbst ironisch als bloße Konkurrenzveranstaltung zu Isokrates ab, indem er ein Zitat aus Euripides witzig abwandelte: „Schlimm wär’s zu schweigen, wenn Isokrates parliert“.⁹⁴ Wir hören auch wenig von praktischen Redeübungen in seiner Schule⁹⁵ – aber immerhin doch dies, dass er seine Eleven im Argumentieren pro und contra (*in utramque*

⁸⁸ Ähnlich von Arnim (1898) 71: „Das sophistische Bildungsideal ist es, dem Aristoteles hier den Krieg erklärt“.

⁸⁹ Das Gegenteil behauptet Fuhrmann (1984) 32: Aristoteles habe gezeigt, dass die Rhetorik „sowohl eines Gegenstandsbereichs [vgl. dagegen sogleich den ersten Satz: 1354 A 1 ff. und bes. 1356 A 31 f.] als auch eines sittlichen Fundaments bedurfte“. Darum: „Aristoteles band sie an die Wissenschaft von der Politik und der Ethik“. Eben nicht! Etwas anders sieht Flashar Bd. 3 (2004) 333 Aristoteles dadurch „in Opposition sowohl zur Praxis wie zur Theorie der Rhetorik seiner Zeit“, dass seine Rhetorik „nach den Kategorien der in Ethik und Politik entwickelten praktischen Philosophie“ angelegt sei (welch Letzteres Flashar eindrucksvoll zeigt); dies ändert aber nichts an der gegenüber Ethik und Politik grundsätzlich anderen Ausrichtung. Was die „Opposition“ zum Zeitgenossen Anaximenes angeht, dem außer Aristoteles einzigen Rhetor, von dem wir vor den Römern ein Lehrbuch haben, so besteht sie m.E. weniger in der Anaximenes mangelnden Orientierung an Kategorien der Ethik und Politik als in der ihm fehlenden systematischen Kraft – mit dem Vorteil der Praxisnähe. Gegen die Meinung, gerade er repräsentiere das damals gängige „sophistische“ Lehrbuch vgl. Stroh (2009) 186.

⁹⁰ Da Aristoteles am Anfang der Rhetorik die unsachliche Beeinflussung des Richters verwirft (1354 A 24 ff.), dann aber trotzdem auch die Affekterregung ausführlich behandelt (1356 A 14 ff., 1378 A 19 ff.), meinen viele, er habe den Standpunkt gewechselt oder sei inkonsequent. So sagt etwa Fuhrmann (1984), 32 (der Aristoteles m.E. grundsätzlich missversteht, s. vorige Anm.), dass seine Rhetorik, die sich vom „sophistischen Opportunismus“ [gemeint: der moralischen Skrupellosigkeit der Sophisten] nicht ganz frei machen können, „eigenartig zwischen wissenschaftlicher Distanz [gemeint offenbar: Distanz zur Praxis] und praxisbezogener Kompromißbereitschaft oszilliert“. Aber das Postulat der Affektfreiheit richtete sich an die Gesetzgeber, nicht an die im Rahmen bestehender Gesetze agierenden Redner; vgl. Stroh (2009) 168-170.

⁹¹ Einem beliebten Zerrbild der aristotelischen Rhetorik entsprechend sagt jetzt Kasulke (2005) 35, Rhetorik sei „für Aristoteles kein Mittel zur Überredung, sondern [...] eine formale Disziplin [...], die auf rationalem Weg zur Erkenntnisfindung im Bereich des Möglichen oder Wahrscheinlichen beitragen kann“; vgl. etwa auch Neumeister (1964) 20-22.

⁹² 1355 B 8 ff.; vgl. Stroh (2009) 171 f.

⁹³ Quint. inst. 3,1,14; Gell. 20,5,4 f.

⁹⁴ Philodem II 50 Sudh.; Cic. de or. 3,141; dazu Rapp (2002) 224 f.

⁹⁵ Wenn von Arnim (1898) 75 Aristoteles „rhetorischen Unterricht“ zuschreibt, dürfte er nur die in der *Rhetorik* vorgetragene Theorie meinen. Immerhin sagt Cicero von Aristoteles (de or. 3,141): [...] *rerumque cognitionem cum orationis exercitatione coniunxit*.

partem) geübt haben soll,⁹⁶ wobei er sie sogar (laut Cicero) „nicht philosophisch subtil, sondern mit rednerischer Fülle (*ornatius et uberius*)“ reden ließ.⁹⁷ Aber diese Übungen betrafen allgemeine Themen (nach späterem Sprachgebrauch sog. *θέσεις*⁹⁸), die zumindest auch philosophisch interessant waren,⁹⁹ nicht etwa konkrete Gerichtsfälle oder ebensolche Probleme des Handelns (*ὑποθέσεις*).

Der partielle Gegensatz von Platon und Aristoteles setzte sich in deren Schulen fort. Während die Akademie offenbar Jahrhunderte lang an Rhetorik wenig interessiert war,¹⁰⁰ wurden in der Schule des Aristoteles, im sogenannten Peripatos, auch nach dem Tod des Meisters weiterhin rhetorische Studien betrieben, vor allem von seinem berühmtesten Schüler Theophrast,¹⁰¹ der sich auch mit der Kunst des Vortrags befasst haben soll. Sie betrafen sonst aber fast nur den rednerischen Stil¹⁰² (und waren vielleicht noch praxisferner als die Redetheorie des Aristoteles selbst). Im Übrigen scheint das Verhältnis zur zeitgenössischen Rhetorik nicht ganz einheitlich gewesen zu sein. Ein Freund Theophrasts, Phainias von Eresos, schreibt „Gegen die Sophisten“ (zu denen er überraschenderweise auch die Dichter zählt).¹⁰³ Ähnlich dürfte in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts die Schrift des Ariston von Keos „Gegen die Rhetoren“ gewesen sein.¹⁰⁴ Sonst hören wir polemische Töne erst wieder im 2. vorchristlichen Jahrhundert (wovon bald die Rede sein wird). Und völlig anders stellt sich die Gestalt eines der bedeutendsten Peripatetikers dar: Demetrios von Phaleron.¹⁰⁵

Er, Schüler Theophrasts und selber als Philosoph durch zahlreiche Schriften ausgewiesen, verschaffte durch sein politisches Wirken seiner damals darniederliegenden Vaterstadt Athen zehn Jahre (317-307) wirtschaftlicher Prosperität, so dass Cicero in ihm geradezu das Ideal eines philosophischen Staatsmanns sehen konnte: Manche hätten Politik und Philosophie leidlich vereinigt, „aber dass sich einer auf beiden Gebieten so hervortat, dass er sowohl in geistiger Bildung wie als Staatsmann der erste war – wen außer ihm könnte man da leicht

⁹⁶ Bezeugt bei Cic. de or. 3,80 (vgl. 3,107); fin. 5,10; Tusc. 2,9. Das ist glaubwürdig, denn Aristoteles selbst rechnet zum Nutzen der Rhetorik (rhet. 1355 A 29 ff.) „das Vermögen, die entgegengesetzten Standpunkte überzeugend zu vertreten ...“ – mit dem für ihn bezeichnenden Zusatz: „... nicht um beides zu tun (denn zum Schlechten darf man nicht überreden), sondern damit [...], wenn ein anderer dies in Reden auf unrechte Weise tut, wir selbst die Möglichkeit der Widerlegung haben.“ Die Übung des *disputare (disserere) in utramque partem* blieb im Peripatos (Cic. a.O.; vgl. auch de or. 3,71) erhalten; vgl. unten S. 36. Sie könnte im Übrigen schon auf Protagoras zurückgehen, der erklärt hatte, es gebe zu jeder Sache zwei „Reden“ (Diels /Kranz 2 [1952] Nr. 80, 6a).

⁹⁷ Cic. orator 46; vgl. Diog. Laert. 5,3 und von Arnim (1898) 82 f.

⁹⁸ Vgl. unten S. 29 f.

⁹⁹ Cicero (Tusc. 2,9) sagt ausdrücklich, dass das Disputieren *in utramque partem* sowohl die beste Methode sei, um das jeweils Wahrscheinliche zu finden, als auch die beste Übung im Reden. Vgl. unten S. 32 mit Anm. 23.

¹⁰⁰ Interessant ist der Fall des jungen Arkesilaos, des Begründers der Neuen bzw. Mittleren Akademie: Ihn soll sein Vormund zur Rhetorik, seine Neigung zur Philosophie gedrängt haben (Diog. Laert. 4,29) – der früheste mir bekannte Fall, wo uns ein Mensch in einem solchen Zwiespalt gezeigt wird. – Nicht überzeugend ist Liebersohns (2010) 36 Meinung, schon Arkesilaos habe Rhetorik in die Akademie gebracht.

¹⁰¹ Nach Cicero de or. 1,43 (Scaevola) hätten Aristoteles und Theophrast mehr über Rhetorik geschrieben als alle Rhetoren.

¹⁰² Die Fragmente bei William W. Fortenbaugh u. a. (Hg.), *Theophrastus of Eresus: Sources for his life, writings, thought, and influence*, Bd. 2, Leiden u. a. 1992, Nr. 666–713; vgl. Fritz Wehrli u.a., in: *Flashar* Bd. 3 (2004) 536-538; 552 f., 650 f.

¹⁰³ Fritz Wehrli u.a., in *Flashar* Bd. 3 (2004) 588-590; ders. (Hg.), *Die Schule des Aristoteles* Bd.9, Basel 1969, 9-43; dort fr. 10.

¹⁰⁴ Fritz Wehrli u.a., in *Flashar* Bd. 3 (2004) 616-618; ders. (Hg.), *Die Schule des Aristoteles* Bd.6, Basel 1968, 27-67.

¹⁰⁵ Die Fragmente sind herausgegeben und kommentiert von Fritz Wehrli, in: *Die Schule des Aristoteles* Bd. 4, Basel 1968. Vgl. dens., „Demetrios von Phaleron“, *RE* Suppl. XI (1968) 514-522 und dens. (u.a.), in: *Flashar* Bd. 3 (2004) 594-599.

finden?“¹⁰⁶ Mit der Politik war naturgemäß die Rede verbunden. Demetrios gab nicht nur (wie wohl kein anderer Philosoph vor Cicero) eigene Reden heraus; er schrieb auch über Rhetorik, ja er soll als rhetorischer Lehrer vielleicht gar die Deklamationen in ihrer später üblichen Form eingeführt haben.¹⁰⁷ Auch hier zeigte er sich als rhetorisch-philosophisches Amphibium: Auf der einen Seite wollte er die philosophische, „auf die Wahrheit bezügliche“ Rede neben die bisherigen Redegattungen (die gerichtliche, politische, epideiktische) stellen.¹⁰⁸ Auf der anderen sollen seine öffentlichen Reden, deren so ganz unkämpferische Süßigkeit man rühmte, den Einfluss seines Lehrers Theophrast gezeigt haben.¹⁰⁹ In diesem wunderbaren, uns leider nur zu wenig bekannten Mann scheinen sich wie wohl nie vor Cicero Rhetorik und Philosophie vereint zu haben.¹¹⁰ Der Gegensatz war also auch damals nicht ganz unüberbrückbar.

Stoiker und Epikureer in ihrem Verhältnis zur Rhetorik

Jedenfalls wagte der Rhetor Quintilian später den Satz: „Von Theophrast an schrieben die Philosophen wohl sogar noch eifriger über Rhetorik als die Rhetoren, und ganz besonders die führenden Vertreter der Stoa und des Peripatos.“¹¹¹ Denn auch die Stoiker, die im dritte Jahrhundert als neue Schule auftraten,¹¹² waren zumindest dem äußeren Gehabe nach nicht rhetorikfeindlich. Sie nahmen sogar die Rhetorik als sozusagen lautstärkeres Gegenstück zur Dialektik (d.h. Logik in unserem Sinn)¹¹³ in ihr umfassendes System auf und durchdachten sie in sprachlicher Hinsicht, vor allem durch ihre erfolgreiche Lehre von den Tropen. Wenn sie die Rhetorik aber sogar in den Rang einer moralischen Tugend erhoben¹¹⁴ und dann unter Systemzwang behaupten mussten – denn keine Tugend konnte nach ihnen ohne die übrigen existieren –, nur der (stoisch) Weise sei ein Redner und Rhetorik habe es gar nicht auf Überredung, sondern auf das *bene dicere* (im Sinn der Wahrheit, vielleicht gar der Moral)

¹⁰⁶ Cic. leg. 3,14.: Er wisse schon noch einen, und zwar unter den Anwesenden, sagt dazu spitzbübisch Ciceros Freund Atticus.

¹⁰⁷ Quint. inst. 2,4,41 f. Quintilian ist sich allerdings selbst unsicher, ob diese gängige Herleitung richtig ist.

¹⁰⁸ fr. 157 Wehrli = Philodem I 222 Sudh. Nach Wehrli (S. 80) läge in der „Beanspruchung aller Gattungen“ für dieselbe Person der Versuch, „die alte Rivalität zwischen Philosophie und Rhetorik um die Erziehung zu schlichten“ – was wohl zu weit geht.

¹⁰⁹ Cic. Brut. 37 f.; off. 1,3 u.ö. Cicero lässt mit ihm eine neue Epoche des Redestils beginnen. Verfehlt dazu Norden (21909) I 127; dagegen Stroh (2009) 250.

¹¹⁰ In von Arnims (1898) Darstellung wird er, weil er nicht recht zur Annahme des totalen Siegs des platonischen Bildungsprinzips passt, bezeichnenderweise gar nicht erwähnt.

¹¹¹ inst. 3,1,15, ähnlich schon Cic. inv. 2, 7 f. (dies gilt zumindest für die Zeit bis Hermagoras, also das 2. Jhd.). Zu beachten ist aber, dass beide von der rhetorischen Schriftstellerei sprechen, nicht von den für die Ausbildung entscheidenden Redeübungen.

¹¹² Für unsere Fragestellung unergiebig ist die von den Realitäten der Bildung und den Texten weit entfernte, spekulative Arbeit von Jörg Villwock, „Rhetorik und Philosophie im Hellenismus“, in: Schanze / Kopperschmidt (1989) 55-73.

¹¹³ In einem berühmten Gleichnis verglich Zenon die Rhetorik mit der ausgestreckten, die Dialektik mit der zur Faust geballten Hand (SVF I 75). Eine knappe Darstellung der stoischen Rhetorik gibt Max Pohlenz, *Die Stoa*, Göttingen (1959) 41970, I 52–54; II 31; insgesamt dürftig jetzt Peter Steinmetz in: Flashar 4/2 (1994) 533 (Zenon), 570 (Kleanthes), 603 (Chrysipp), 685 (Poseidonios). Die Zeugnisse für die ältere Stoa: SVF I 74-84: II 288-298a; Einiges auch bei Karlheinz Hülsner (Hg.), *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, Stuttgart 1987/88, Bd. 1, fr. 35–54 (mit dt. Übersetzung). Enttäuschend wenig zur Sache bietet Maria Protopapas-Marnelli, *La rhétorique des Stoïciens*, Paris u.a. 2002. Einen Eindruck des auf dem Gebiet der Stillehre Geleisteten vermittelt Karl Barwick, *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik*, Berlin 1957. Vgl. insgesamt zur Stoa die ironisch treffenden Bemerkungen bei von Arnim (1898) 77-80. Zu Diogenes von Babylon s. unten Anm. 160 und 163.

¹¹⁴ Cicero de or. 3,65. Dementsprechend lehrten sie, „nur die Weisen seien Rhetoren, von den Schlechten keiner“ (Diog. Laert. 7,122). Auch die berühmte Definition der Rhetorik als *bene dicendi scientia* gehört hierher.

abgesehen¹¹⁵ – dann waren das ebenso edle wie letztlich inhaltslose Sprüche, die jedenfalls mit einer Rhetorik als Wissenschaft der Persuasion, wie sie Platon skizziert und Aristoteles z.T. ausgeführt hatte, nicht mehr viel zu tun hatten. Tiefe Verständnislosigkeit gegenüber dem Sinn der Rhetorik zeigt ein Ausspruch des Schulgründers Zenon, der sich allen Ernstes gegen das Prinzip des *Audiat et altera pars* wandte: Wenn der eine Redner seine Sache bewiesen habe, brauche man den anderen nicht mehr anzuhören.¹¹⁶ Im Übrigen war die stoische Moral für den praktischen Redner, schon wegen ihrer paradoxen moralischen Grundsätze,¹¹⁷ kaum verwertbar – so sehr man auch die politische Verpflichtung des Philosophen betonte.

Anders als die Stoiker verzichtete die Schule Epikurs darauf, die konkurrierende Rhetorik durch Eingemeindung oder Umarmung ungefährlich zu machen. Zwar der Lehrer des jungen Epikur, der Demokriteer Nausiphanes von Teos,¹¹⁸ hatte behauptet, die (d.h. seine) Naturphilosophie bilde von allein zum besten Redner – unter anderem, weil der Philosoph (so weit gut platonisch) am besten wisse, was für das Volk nützlich sei. Epikur lehnte das ab, schon weil ihm, wie man weiß, die Teilnahme am politischen Leben unrätlich schien. So verwarf er die Rhetorik, über die er immerhin eine eigene Schrift verfasste, als „üble Kunst“,¹¹⁹ als einen Teil der für das Seelenglück überflüssigen Allgemeinbildung,¹²⁰ er bestritt sogar ihren Nutzen in Politik und Gerichtswesen. Doch ließ er immerhin, wenn seinem Adepten Philodem zu trauen ist, ein bescheidenes Drittel der traditionellen Rhetorik als τέχνη gelten: die sonst weniger geachtete, weil nutzlose, nicht eigentlich auf Überredung gerichtete Theorie der „sophistischen“ d.h. „epideiktischen“ Rede (Festrede):¹²¹ Gerade hier, wo nicht um Recht und Unrecht, Krieg und Frieden gekämpft werde, werde der Schüler gerne von Perioden, Antithesen usw. bezaubert¹²² – nur wähne er nicht, damit lasse sich später im politischen Leben etwas anfangen!

So kann man insgesamt wohl sagen, dass der rhetorische und der philosophische Unterricht vom 4. Jahrhundert an, d.h. seit den Schulgründungen von zuerst Isokrates, dann Platon, trotz der (recht verschiedenen, aber nur partiellen) Einbeziehung der Rhetorik durch Aristoteles,

¹¹⁵ So jedenfalls Quintilian inst. 2,15,34 (vgl. Reinhardt / Winterbottom z.St.); nur auf die richtige Erkenntnis hebt ab Sext. Emp. rhet. 6, auf das „Sagen, was wahr und angemessen ist“ Alex. Aphrod. in Aristot. top. p.1,11-12 = fr. 57 Hülser (dies allerdings in Bezug auf eine gleichlautende Definition der Dialektik).

¹¹⁶ SVF I 78 = fr. 40 Hülser.

¹¹⁷ Zu diesen höchst amüsant Crassus bei Cic. de or. 3,65 f. (eine Illustration gibt Ciceros Rede im Murenaprozess); dazu kommt die spitzfindig spröde Art der stoischen Beweisführung. Berühmt ist Ciceros Ausspruch (fin. 4,7): Wer sich das Reden abgewöhnen wolle, müsse bloß die Rhetorik Chrysipps lesen. Wie er ja von dem großen Chrysipp, offenbar wegen dessen trockenen Stils, fast immer nur mit einer gewissen Ironie spricht. – Dass die Stoiker die Erregung der Affekte schlechtweg verboten hätten, ist nicht direkt überliefert, man schließt es aber wohl zu Recht aus Cic. de or. 1,228 ff. und bezieht darauf Quint. inst. praef. 1, wo von *clari auctores* die Rede ist, welche die Affekte verbannt hätten (mit stoisch klingender Begründung). Sicher scheint, dass Chrysipp dem Redner für den Redeschluss nur eine sachliche Zusammenfassung gestattete (SVF II 296). Der Stoiker Seneca spricht dem Redner nur den Affekt ab, nicht die Simulation des Affekts (de ira 2,14 und bes. 2,17).

¹¹⁸ Zu ihm, gegen den später noch der Epikureer Philodem ausführlich polemisiert, s. von Arnim (1898) 43-63 und (kritisch dazu) Kurt v. Fritz, „Nausiphanes“, RE XVI 2 (1935) 2021-2027, dort Sp. 2024-2026; vgl. jetzt auch István Bodnár, DNP 8 (2000) 757 f.

¹¹⁹ κακοτεχνία, fr. 51 Us.

¹²⁰ So pauschal Quintilian, inst. 2,17,15 (vgl. Reinhardt / Winterbottom [2006] z.St.) und 12,2,24 (Epikur selbst: fr. 163 und 117 Us.), vgl. Michael Erler, in: Flashar Bd. 4/1 (1994) 169 – was man nach den Fragmenten von *Peri rhetorikes* etwas zu differenzieren hat; s. Hermann Usener (Hg.), *Epicurea*, Leipzig 1887, Ndr. 1966, p. 109-114 = fr. 46-55 und Erler (s.o) 92 und 303-306 (zum Epikureer Philodem).

¹²¹ Dies erläutert der Epikureer Philodem in den ersten beiden Büchern seiner Schrift über Rhetorik; dazu ausführlich Chandler (2006). Vgl. unten S. 23.

¹²² Epikur zitiert bei Philodem II 256-258 Sudh. (= fr. 53 Us.): Epikur will damit erklären, warum sich Schüler vom Vortrag eines „Sophisten“ (= Rhetors) so bezaubern lassen, dass sie nicht merken, wie sie dabei ihr Lehrgeld vertun; vgl. auch Chandler (2006) 162 ff.

den Peripatos und die Stoiker, getrennte Wege gehen. Zwar noch nicht gerade mit Sokrates beginnend, wie später Cicero allzu pauschal behauptet, wohl aber von der nachfolgenden Generation an¹²³ existiert weithin, jedenfalls was den Unterricht angeht, jenes von dem Römer beklagte *discidium quasi linguae atque cordis*, das „Auseinanderfallen sozusagen von Zunge und Verstand“. ¹²⁴ Neben vielen Rhetorikern, die sowohl eine gewisse Theorie ihres Fachs unterrichten als vor allem auch durch praktische Übungen ihre Schüler für das politische Leben tüchtig machen – auch der vielfache Niedergang der Demokratie änderte wenig daran –, stehen die Vertreter der großen Philosophenschulen, die ihren Schülern vor allem einen Weg zum individuellen Glück weisen wollen.¹²⁵

Gab es nun zwischen beiden einen „Kampf um die Jugendbildung“ (von Arnim)? Jagte man sich Schüler ab? Oder unterrichteten Philosophen und Rhetoren nebeneinander so friedlich wie heute etwa Sport- und Musiklehrer? Letzteres doch wohl nicht, wie das Beispiel Epikurs und einige andere polemische Schriften zeigen. Dabei fällt aber vor allem eine Tatsache auf, die, wenn ich recht sehe, noch nie wirklich gewürdigt wurde: Wir hören bei der polemischen Auseinandersetzung immer nur die Stimme der Philosophen – Epikur vor allem, daneben Nausiphanes, Alexinos, Phainias, Ariston –, nicht die der konkurrierenden Rhetoren. Denn auch die immer wieder zu lesende Ansicht, der größte aller Redner, Demosthenes, sei ein Schüler Platons gewesen,¹²⁶ dient doch gewiss eher der Eigenwerbung der Philosophen als der der Redelehrer. Diese Einseitigkeit kann kaum ein Zufall der Überlieferung sein, sondern ruft nach Erklärung. Hans von Arnim, der (1898) die bis heute für gültig angesehene Abhandlung zum Thema geschrieben hat, behauptete, sehr übertreibend, es würden aus dem dritten Jahrhundert „keine Fehden der Philosophen mit den Rhetoren berichtet“, was ihm den „besten Beweis für die Unbedeutendheit und das geringe Ansehen der Rhetoren“ zu dieser Zeit lieferte. Vielleicht habe „nie wieder in der Weltgeschichte die Philosophie eine ähnlich beherrschende Stellung im Jugendunterrichte eingenommen“. ¹²⁷ Seit Ende des 4.

¹²³ In *De inuentione* (2,8) spricht Cicero von zwei „Familien“ der Rhetorik bzw. rhetorischen Theorie, der aristotelischen, die die Rhetorik als Nebensache betrieben habe, und der isokrateischen die „ganz mit Studium und Lehre des Redens befasst“ gewesen sei“ (ähnlich auch Quintilian, inst. 3,1,14): Hier müssen Philosophen und Rhetoren gemeint sein. Aus den Vorschriften beider hätten Spätere eine eigene Gattung von Rhetorik gewissermaßen zusammengemischt. Leider ist nicht ganz klar, an wen er hier denkt, am ehesten aber doch wohl an Hermagoras, der Teile der traditionellen rhetorischen Theorie in ein System philosophischen Anspruchs brachte; s. unten S. 30 f.

¹²⁴ Cic. de orat. 3,61. Cicero, der hier allerdings (vorsichtigerweise) Crassus reden lässt, widerspricht sich ein wenig, wenn er in dem „Nachsokratiker“ Isokrates (de or. 3,59) die Verkörperung einer doch schon durch Sokrates angeblich zerstörten Einheit sieht.

¹²⁵ Konträr dazu meint Barwick (1963) 20, es habe schon in hellenistischer Zeit Rhetoren gegeben, „die Philosophie für sich in Anspruch nahmen“. Das ergibt sich nicht aus Sext. Emp. adv. rhet. 43, schon gar nicht aus Cic. de or. 1,34 und 3,55.

¹²⁶ Sie geht zurück auf den um 200 lebenden „Peripatetiker“ Hermippos (Drerup [1923] 65 ff., s. Plut. Dem 5,7). Cicero gilt sie (seit de or. 1,89, vgl. Komm. von Leeman / Pinkster [1981]) und Quintilian als sichere Tatsache, die Cicero (Brut. 121; orator 15) in Briefen des Demosthenes bestätigt sieht. (Er war ja selbst in ähnlicher Weise Schüler Philons, vgl. Quint. inst. 12,2,22 f.!) Auch wenn er Anaxagoras – Perikles als analoges Lehrer-Schülerpaar daneben stellt (de or. 3,71; orator 15; vgl. de or. 3,138 und Quint. a.O.), dürfte das der Philosophenwerbung entstammen. Sicherlich zu Unrecht sieht Kroll (1940) 1089 in dieser Tradition das Indiz für einen kaiserzeitlichen Ausgleich von Rhetorik und Philosophie.

¹²⁷ v. Arnim (1898) 80 f. Ähnlich urteilten Drerup (1923) 98 f. („Erziehungsmonopol der Philosophie“) und Hubbell (2000) 367, der meinte, die Rhetorenschulen hätten das Niveau des Isokrates bald nicht mehr halten könne und seien herabgesunken zu „mere declaimers, scarcely deserving an attack“, also keine Konkurrenz für die Philosophen. Vgl. auch Karadimas (1996) 34 und jetzt Liebersohn (2010) 27 Anm. 12. Dagegen spricht jetzt Kasulke (2005) 39 vorsichtiger von den damals „faktisch gleichrangigen“ Disziplinen der Rhetorik und Philosophie; seine detaillierte Beschreibung der damals gegebenen „Pattsituation“ (a.O. 38) beruht aber auf schierer Spekulation. Ähnlich urteilt auch Scholz (2000), auf dessen Arbeit ich leider erst spät aufmerksam wurde: Er meint jedoch (unter Berufung auf von Arnim) festhalten zu können, „die sophistische Rhetorik“, habe ihre Vormachtstellung an die Philosophie verloren (S. 104); aber das von ihm gesammelte, sehr wertvolle

Jahrhunderts, d.h. seit Aristoteles, gebe es nämlich den „vollständige(n) Sieg des platonischen Princips, die höhere Jugendbildung auf Wissenschaft zu begründen“; dieses habe sich (S. 65) „das höhere Unterrichtswesen nach seiner Idee umgestaltet“.¹²⁸

Aber wäre nicht gerade dann zu erwarten, dass die unterliegenden Rhetoren um den Rest ihres Anteils am Curriculum gekämpft hätten? Wie gesagt, sie haben es nicht. Seit der „Sophistenrede“ des Isokrates, wenn ich nichts übersehe, hat sich bis ans Ende des zweiten Jahrhundert kein uns bekannter Rhetor mehr gegen die Ansprüche der Philosophie (in unserem Sinne) gewendet; wohl aber haben Philosophen immer wieder die Höherwertigkeit ihrer Disziplin darzutun versucht. Da liegt die einfachste Erklärung doch wohl darin, dass es die Rhetoren gar nicht nötig hatten, den ja evidenten Nutzen ihrer Disziplin ins Licht zu setzen. Was garantiert bis heute sicherer den zumindest äußeren Lebenserfolg als die Fähigkeit, sich überzeugend äußern zu können? Das Selbstverständliche braucht kein pädagogisches Engagement. Kein Englischlehrer würde heute in Deutschland den Latein- oder gar Griechischunterricht bekämpfen, um den Wert der Allerweltssprache Englisch ins Licht zu setzen? Wir Altsprachler müssen kämpfen: Englisch lernt man von allein.

Der Mangel an Quellen zumal für das dritte Jahrhundert macht ein sicheres Urteil schwer, und wenn heute ein Historiker ohne Beleg von den z.Zt. des Hellenismus „dramatisch“ anwachsenden Rhetorikschulen spricht,¹²⁹ sollte man auch das mit Vorsicht zur Kenntnis nehmen. Insgesamt jedenfalls gilt die Vermutung, dass, wenn sich Rhetoren und Philosophen nebeneinander eingerichtet hatten, dann aus politisch-praktischen Gründen der rhetorische Unterricht für fast jedermann der selbstverständliche gewesen sein dürfte.¹³⁰ Ein Philosophiestudium mochte gegebenenfalls *ad libitum* hinzukommen.¹³¹ So jedenfalls ist es dann im spätrepublikanischen Rom, das ja das hellenistische Bildungswesen mit seinem Curriculum von *litterator – grammaticus – rhetor* übernommen hat und uns weit besser

Material reicht zum Beweis hierfür keineswegs aus: So muss man nicht annehmen, dass wenn in Ehreninschriften u. dgl. von „besten Lehrern“ (S. 107, 109) die Rede ist, gerade nur Philosophen gemeint sein können. Vgl. unten Anm. 131. Konträr dazu nimmt jetzt Liebersohn (2010) 56, 58 an, dass sich die Philosophen durch plötzlich zunehmende Rhetorikschulen in ihrem „Lebensunterhalt“ bedroht gefühlt hätten – hätte man auch hierfür nur Zeugnisse! Vgl. auch die bei Morgan (1998) 193 angeführte Literatur.

¹²⁸ Um zu verstehen, wie von Arnim zu dieser fast abenteuerlichen Behauptung kam, muss man bedenken, dass für ihn der Sieg des „platonischen Prinzips“ im Grunde schon damit gegeben war, dass nach Aristoteles alle Schulen „die sophistische Rhetorik und Eristik aus dem Gebiet der Philosophie ausschlossen“ (S.68), wodurch eine Konkurrenz der Rhetorik mit der Philosophenschule, die nunmehr „ein Wesen anderer Ordnung geworden war“ *per definitionem* gar nicht mehr stattfinden konnte! Aber „sophistische“ Rhetoren werden sich dadurch nicht haben beeindrucken lassen, und ihre Schüler erst recht nicht.

¹²⁹ Vanderspoel (2007) 136.

¹³⁰ Einen Eindruck von den Realitäten des Unterrichts gibt Teresa Morgan, „Rhetoric and education“, in: Worthington (2007) 303-319, vgl. Morgan (1998), bes. 190-239. Vgl. auch Raffaella Cribiore, *Gymnastics of the mind: Greek education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton / Oxford 2001, 220-244.

¹³¹ Vgl. dazu die von Scholz (2000) gesammelten Dokumente: Sie bezeugen immer nur für einzelne Personen zusätzliche philosophische Interessen (vgl. oben Anm. 127). Nach Barwick (1963) 14 wäre „bereits in der hellenistischen Zeit“ der rhetorische Unterricht sogar regelmäßig „durch eine Unterweisung in der Philosophie“ ergänzt worden; aber seine Belege, beginnend mit einem (unsicheren) Zeugnis des Nikolaos von Damaskos (!), betreffen die Kaiserzeit (vgl. auch die in der vorigen Anm. zitierte Literatur). Noch gewagter ist seine Behauptung, auch das Philosophiestudium der jungen Römer reiche „in ältere Zeit zurück“ (S. 15), da bei den Cic. inv. 1,35 erwähnten *uiuendi praeceptores* „natürlich an Philosophen gedacht“ sei. Gemeint sind aber hier doch unzweifelhaft die als Vorbild fungierenden Hausfreunde (zu ihnen Bonner [1977] 85), denen sich der junge Mann anschließt (Tac. dial. 28,4), wie etwa Cicero dem Augur Scaevola, von dem er sich an *multa prudenter disputata* erinnert (Lael. 1), oder wie Cicero selbst dem jungen Caelius als Erzieher beigegeben wurde (Cael. 9), so dass er sich angesichts von dessen Lebenswandel verhalten lassen muss: „*Haec igitur est tua disciplina?*“ (39). Diese Rede für Caelius gibt auch ein sprechendes Beispiel für die rhetorische Argumentation mit solchen *uiuendi praeceptores* (72). An Philosophie im eigentlichen Sinn ist nirgends gedacht. Vgl. die folgende Anm.

bekannt ist.¹³² Insgesamt dürfte wohl früher schon gelten, was Henri-Irénée Marrou in seiner bekannten *Histoire de l'éducation* behauptet hat: Im Wesentlichen hatte in der Jugendbildung Isokrates über Platon gesiegt.¹³³

Rhetorik und Philosophie kommen nach Rom

Wir kommen nun also nach Rom – das sich spätestens im 2. Jahrhundert v. Chr. alle Kulturgüter Griechenlands, also auch rhetorische und dann, in bescheidenerem Maß, philosophische Bildung aneignet.¹³⁴ Das Datum der Schlacht von Pydna, 168, gilt als kleines Epochenjahr in diesem Prozess der Hellenisierung Roms, die vor allem auch umstrittenere Kulturerrungenschaften wie Gastronomie, Hetärenwesen, Päderastie und die ganze *dolce vita* der Griechen betraf.¹³⁵ Der Sieger von Pydna, L. Aemilius Paulus, holte sich die Bibliothek des von ihm geschlagenen Perseus von Mazedonien nach Rom, vor allem für seine Söhne, unter denen sich der berühmte jüngere Scipio befand. Sie wurden von griechischen Hauslehrern erzogen, von „Grammatikern, Sophisten und Rhetoren“, wie es später heißt – wobei man sich die „Sophisten“ wohl als Philosophen vorzustellen hat¹³⁶ –, aber auch etwa von Malern, Hundezüchtern und Jagdlehrern: ein Supermarkt griechischer Kultur.¹³⁷ Der dazu gehörige Unterricht in Rhetorik und Philosophie muss bald auch schon öffentlich geworden sein, denn i.J. 161, schon sieben Jahre nach Pydna, werden durch Senatsbeschluss die der Regierung missliebigen *philosophi et rhetores* – natürlich nicht die Hauslehrer der vornehmen Familien – aus Rom ausgewiesen.¹³⁸ (Denn ein den Kinderschuhen entwachsener junger Mann gehörte nach römischer Ansicht zur Fortbildung aufs Forum, nicht in die Schule.¹³⁹) Und die Philosophen der berühmten Gesandtschaft des Jahres 155 v. Chr. schickte man auf Betreiben des älteren Cato ebenfalls zurück zu ihren „Schulen und Griechenkindern“, handelte es sich doch um „Leute, die zu allem, was sie auch nur wollten, mit Leichtigkeit überreden könnten“¹⁴⁰ – Philosophen mit bedenklichem rhetorischem Geschick.

¹³² Dazu Bonner (1977), zur rhetorischen Erziehung bes. 65-75, 250-327.

¹³³ Marrou (1955) 269: „Sur le plan historique, Platon a été vaincu [...]; c'est Isocrate qui [...] est devenu l'éducateur de la Grèce, puis de tout le monde antique.“. Erwähnt sei hier mit der gebotenen Vorsicht, dass nach Dionysios von Halikarnass (vet. or. 1) – der allerdings besonders an den Prosastil und bei „Philosophie“ vor allem an Isokrates denkt (vgl. Thomas Hidder, *Das klassizistische Manifest des Dionys von Halikarnass*, Stuttgart/ Leipzig 1996, 44 ff.) – nach dem Tod Alexanders d.Gr. die „philosophische Rhetorik mit Füßen getreten“ worden sei“ und statt ihrer eine „unerträglich freche“ und „weder philosophisch noch sonst wie liberal gebildete“ Redekunst die Städte Griechenlands erobert habe. Es ist nur schwer vorzustellen, dass sich das auf eine Zeit bezöge, in der die Philosophie führende Kraft der Bildung gewesen wäre. – Wenig hilfreich zur Frage sind die schwach dokumentierten Darlegungen von Vanderspoel (2007), bes. 133-135; völlig abwegig ist seine (offenbar von Dionysios inspirierte) Ansicht, der Streit von Philosophie und Rhetorik sei in den Streit zwischen verschiedenen Rhetorikschulen über den richtigen Redestil übergegangen – wobei die „Asianer“ die Rolle der Sophisten übernommen hätten!

¹³⁴ Die Rezeption der Philosophie findet man bequem dokumentiert bei Giovanna Garbarino, *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo a.C.*, 2 Bde., Turin 1973; vgl. Suerbaum (2002) 526-532; einen allgemeineren Überblick gibt noch immer Leo (1913) 259 ff.

¹³⁵ Man vergleiche die lebhafte Beschreibung bei Polybios 31,25 (IV p. 348 f. Buettner-Wobst).

¹³⁶ Plut. Aem. Paul. 6,8 f.: Vom 2. Jahrhundert n. Chr. an oszilliert der Begriff des „Sophisten“ zwischen dem des Rhetors und des Philosophen. Vgl. Kasulke (2005), 60 ff., bes. 64 ff. (allerdings mehr kultur- als begriffsgeschichtlich).

¹³⁷ Treffend Leo (1913) 264 Anm. 1: „es spricht für die gute Grundlage dieses Berichts, dass der für den Römer unschickliche griechische Leibessport fehlt“.

¹³⁸ Suet. gramm. 25,1.

¹³⁹ Mit dieser Begründung, die wir auch hier voraussetzen dürfen, wurde i.J. 92 v. Chr. die Schule der *Latini rhetores* offiziell missbilligt (Suet. gramm. 25,1).

¹⁴⁰ Plut. Cato mai. 22,6.

Freilich war mit solchen Maßnahmen staatlicher Xenophobie der Siegeszug griechischer Bildung in Rom nicht aufzuhalten: Im ersten Jahrhundert v. Chr., das uns dank Cicero so gut bekannt ist, ist es für jeden vornehmeren Römer selbstverständlich, dass er griechischen Rhetorikunterricht, Deklamationen eingeschlossen, erhalten hat¹⁴¹ (in griechischer Sprache natürlich¹⁴²); für viele kommt dazu eine philosophische Schulung, die bei mehreren Lehrern verschiedener Observanz erfolgen kann,¹⁴³ aber nicht in einer vagen Allgemeinbildung stecken bleiben muss, sondern schließlich so weit gehen kann, dass sich der Römer zu einer bestimmten der griechischen Philosophenschulen bekennt. So war Caesars berühmtester Gegner, Cato, ein dezidierter Stoiker; Caesars Schwiegervater ein Epikureer. Cicero selbst aber bekannte sich zeitlebens als Akademiker, d.h. als zur Schule Platons gehörig.

Rhetorik und Philosophie im Kampf um die römische Jugend?

Obwohl in vielen Zeugnissen dieser Zeit Philosophen und Rhetoren friedlich zusammen genannt (und gegebenenfalls, wie erinnerlich, auch aus Rom ausgewiesen) werden¹⁴⁴ gilt es in der Forschung seit über hundert Jahren, d.h. wiederum seit den geistvollen Kombinationen Hans von Arnims,¹⁴⁵ fast als ausgemacht, dass eben durch den Eintritt Roms in die hellenistische Welt, also bald nach dem zweiten Punischen Krieg, der alte Streit zwischen Platon und Isokrates, Philosophie und Rhetorik wieder neu entbrannt sei.¹⁴⁶ Für den jungen Römer, so heißt es in einer neuen Darstellung, „stellte sich angesichts der beschriebenen bildungsinstitutionellen Situation die Frage, ob er schwerpunktmäßig rhetorische oder philosophische Studien betreiben wollte“; und da hätten im Konkurrenzkampf auch „um ganz handfeste materielle Interessen im Dienst römischer Adelsfamilien“ Rhetoren und Philosophen ihre alte Fehde „in einem zweiten Waffengang“ zu entscheiden versucht.¹⁴⁷ Hier ist nun sogleich schwer einzusehen, wieso sich diese Entscheidungssituation erst gerade für einen jungen Römer des 2. Jahrhunderts und nicht schon für jeden jungen Athener oder etwa Milesier des 3. Jahrhunderts ergeben haben soll. Und vergebens sucht man nach Zeugnissen, die uns einen damals als gebildet beschriebenen Römer – ich denke etwa an den jüngeren

¹⁴¹ Crassus bei Cicero (de or. 1,137) bezeugt (implizit) schon für die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts dass es *homine ingenuo liberaliterque educato dignum* sei, die Grundbegriffe der Rhetorik, wie Stasislehre, *genera causarum*, Teile der Rhetorik, Teile der Rede usw. zu kennen.

¹⁴² Wobei es sich immer um Privat-, nicht um Schulunterricht handelt (s. Peter Lebrecht Schmidt, „Die Anfänge der institutionellen Rhetorik in Rom“, in: *Monumentum Chiloniense* [FS Erich Burck], Amsterdam 1975, 183-216, bes. 190 f.; vgl. Suerbaum [2002] 547 f., 550). Schulmäßige lateinische Deklamationsübungen scheint es erst seit den späten 50er Jahren zu geben (s. W. Stroh, „declamatio“, in: Schröder [2003] 5-34, dort 31-33).

¹⁴³ So lernte Cicero zunächst beim Epikureer Phaidros, dann beim Stoiker Diodotos (dem er zeitlebens verbunden blieb), schließlich beim Akademiker Philon.

¹⁴⁴ Der Prototyp eines Feinds griechischer Bildung, Cato der Ältere (Suerbaum [2002] 384 f. mit der hier sehr kontroversen Literatur), stellte sich nicht nur mit seinen bekannten Kraftsprüchen (*Orator est uir bonus dicendi peritus; Rem tene, uerba sequentur*, Suerbaum 410 f.) deutlich gegen den gängigen Rhetorikunterricht (so richtig Leo [1913] 279 f.), er lehnte nach Plutarch mindestens ebenso entschieden die Philosophie ab und spottete über den Schwätzer und Sittenverderber Sokrates nicht weniger als über das endlose rhetorische Training bei Isokrates (Plut. Cat. mai. 23,1 f.) – ein sprechendes Beispiel dafür, wie zumindest damals griechische *paideia* als Einheit empfunden wurde. Wie sehr er dennoch von dieser beeinflusst wurde, muss hier jetzt nicht diskutiert werden.

¹⁴⁵ von Arnim (1898) 88 ff.

¹⁴⁶ Zuletzt Liebersohn (2010) 26 f.; skeptisch bleibt immerhin Brittain (2001) 302 f.

¹⁴⁷ Zitate nach der Darstellung durch Kasulke (2005) 39 f. Dort ist (S. 40 Anm. 31) die sonstige Literatur z.T. aufgezählt, einflussreich war bes. Kroll (1940) 1083 f., 1086. Nach Kennedy (1963) 323 wäre der Streit dadurch entstanden, dass die im „apex of the educational system“ befindlichen Philosophen durch die Vorliebe der Römer „for the dreary and trivial instruction of the rhetoricians“ provoziert worden wären.

Scipio, den Redner Crassus, ja auch an Cicero¹⁴⁸ – an einem Scheideweg zwischen Philosophie und Rhetorik vorstellen würden.¹⁴⁹ Dagegen wissen wir z. Bsp. von Tiberius Gracchus, dass er zugleich mit dem Redelehrer Diophanes von Mitylene und dem Stoiker C. Blossius eng befreundet war.¹⁵⁰ Und M. Antonius, den wir eingangs in Athen erlebt haben, hört sich die streitenden Philosophen und Redner an, ohne sich entscheiden zu müssen (oder gar noch an einschlägigen Unterricht bei diesen oder jenen zu denken).

Die Zeugen für den Streit von Philosophie und Rhetorik im 2. Jahrhundert

Allerdings: Bereits dieses eine Beispiel des Antonius zeigt klar, dass es in der Tat im zweiten Jahrhundert jenen oft beschworenen Zwist von Rhetorik und Philosophie gegeben hat – wobei wir freilich wiederum fast nur die Stimme der attackierenden Philosophen hören, wogegen sich die Rhetoren mit einer bescheidenen Defensive begnügen.¹⁵¹ Was erfahren wir also darüber? Vor allem vier Autoren berichten:¹⁵²

1. Cicero, wahrscheinlich unser frühester Zeuge, lässt in dem soeben wiederum zitierten Dialog *De oratore*, zwei römische Staatsmänner auftreten, die auf politischen Visiten in Griechenland mit dortigen Philosophen in Berührung gekommen sind. Crassus, größter Redner der Generation vor Cicero, erinnert sich, i.J. 110 in Athen einige akademische, stoische und peripatetische Philosophen gehört zu haben, deren gemeinsame Ansicht gewesen sei, dass die Redner keine höhere Bildung hätten und nicht zur Staatslenkung taugten, sondern nur für „Prozesse und Winkelversammlungen“¹⁵³ – was ihn aber nicht überzeugt habe. Der andere Gewährsmann ist der Redner M. Antonius, dessen lebendige Erzählung wir schon eingangs ausführlich nacherzählt haben. Sie führt uns in das Jahr 102 und vermittelt eine Vorstellung vor allem von dem Akademiker Charmadas, der Redner wie Rhetoren von allen Seiten angriff und ihnen fast höhnisch das Studium der Philosophie ans Herz legte.

¹⁴⁸ Scipios Erziehung vom Muttersöhnchen zum auch rhetorisch mannhaften Repräsentanten seiner *gens* wird eindrucksvoll beschrieben von seinem Mentor Polybios 31,23 f. (IV 345 ff. Buettner-Wobst); bei Crassus (etwa in Cic. de or. 2,1-11) ist immer nur allgemein von griechischer Bildung die Rede; bei Cicero ist klar, dass er vom Knabenalter an zugleich von Philosophen und Rhetoren unterrichtet wird – ohne dass eigentlich ein Konflikt entstanden wäre.

¹⁴⁹ Die früheste Andeutung eines solchen Zwiespalts finde ich beim Verfasser der Herenniusrhetorik (die ich nach 55 v.Chr. datieren möchte, s. Stroh [2009] 359-361): Er sagt (1,1), er würde seine Muße eigentlich lieber auf Philosophie als auf rhetorische Schriftstellerei verwenden. Der nächste ist der junge Vergil, unten S. ??

¹⁵⁰ Nach Plut. Tib. 8,6 hätten beide auch seine Politik beeinflusst; Lit. dazu bei Suerbaum (2002) 498.

¹⁵¹ Auch hier ist das kaum beachtet worden. Vgl. immerhin Barwick (1963); der einzige, den er als Rhetor nennt, Menedemos, ist keiner (s. oben Anm. 9).

¹⁵² Vgl. dazu „A survey of the sources“, in: Liebersohn (2010) 17-23 (außer den oben genannten nennt er noch „The Prolegomena Literature“, also spätantike Einleitungen zu rhetorischen Handbüchern, wo naturgemäß solche Themen berührt werden). Das Problem, ob diesen Vieren eine gemeinsame Quelle zugrunde liegt, ist viel diskutiert worden: Radermacher (1885) dachte an Kritolaos (s. unten Anm. 156), Hubbell (1920) 373 an einen Dialog des Charmadas, Liebermann / Pinkster (1981) 192 allgemeiner an Charmadas; Barwick (1963) dagegen setzte eine Fülle rhetorischer und philosophischer Traktate als Quelle schon Ciceros an; nicht an eine einzige Quelle denken auch Reinhardt / Winterbottom (2006) 301-306, 395-401 (mit wertvoller Synopse der in den Quellen vorgebrachten Argumente); vgl. den Forschungsüberblick von Liebersohn (2010) 47-53. Dies soll hier nicht diskutiert werden.

¹⁵³ de or. 1,46 [...] *a quibus omnibus una paene uoce repellit oratorem a gubernaculis ciuitatum, excludi ab omni doctrina rerumque maiorum scientia ac tantum in iudicia et contiunculas tamquam in aliquod pistrinum detrudi et compingi uidebam*. Gedacht war bei dieser Rednerschelte offenbar nur an die real existierenden, ungebildeten Redner; schwerlich konnte gemeint sein (wie Crassus es aufzufassen scheint), dass Redner grundsätzlich zur Politik untauglich wären.

2. Unser zweiter Zeuge für den neuerlichen Streit ist der in Kampanien samt seinen Schülern residierende Epikureer Philodem, der, etwa zur Zeit Ciceros,¹⁵⁴ in sieben Büchern „Über Rhetorik“¹⁵⁵ ganz anders als Charmadas die Lebensform des glücklichen Philosophen gegen die des, wie er behauptet, allseits angefeindeten politischen Redners anpreist. Sein Hauptbeweisziel ist es aber, die schon oben erwähnte (S. 17), wirkliche oder angebliche Ansicht des Schulgründers Epikur, wonach nur die „sophistische“ d.h. epideiktische Rhetorik eine Kunst sei, gegen Abweichler im eigenen Lager zu verteidigen. Und dabei diskutiert er – über dieses Hauptziel weit hinausgehend – zum Thema „Ist die Rhetorik überhaupt eine Kunst und ist sie nützlich?“ verschiedene philosophische Ansichten, die uns nun gegenüber Cicero eine Generation weiter in die Vergangenheit zurückführen: zu dem Peripatetiker Kritolaos¹⁵⁶ und dem Stoiker Diogenes von Babylon. Beide nahmen an der schon erwähnten Philosophengesandtschaft des Jahres 155 v.Chr. in Rom teil – bei der jedoch das Thema Rhetorik interessanterweise keine Rolle gespielt hat. Klar ist, dass diese zwei von Philodem (neben anderen) zitierten und kritisierten Philosophen die Rhetorik angegriffen haben,¹⁵⁷ Diogenes, nach dem „sogar nur der Weise Redner sein“ konnte,¹⁵⁸ offenbar auch die attischen Redner.¹⁵⁹ Das ist überraschend, da ja einerseits die Rhetorik von den Stoikern selbst gelehrt wurde – Diogenes muss also zwischen einer idealen und der real existierenden Rhetorik unterschieden haben¹⁶⁰ – und andererseits Aristoteles persönlich den Kunst- bzw. Wissenschaftscharakter und die Nützlichkeit der Rhetorik anerkannt hatte: Kritolaos also, wegen seiner „Rivalität mit den Rhetoren“¹⁶¹, stellte sich hier, wie noch aus späteren

¹⁵⁴ Nach der neuen Lesart von Tiziano Dorandi („Gaius bambino“, *ZPE* 111, 1996, 41 f.) gehört die C. Vibius Pansa, cos. 43, gewidmete Schrift in das Jahr 44.

¹⁵⁵ Die insgesamt noch nicht überholte Gesamtausgabe, nach der ich zitiere, stammt von Siegfried Sudhaus, 2 Bde. mit Supplementum, Leipzig 1892-1896, für die ersten beiden Bücher ersetzt durch die schwerer zugängliche Ausgabe (mit ital. Übers.) von Francisca Longo Auricchio, Neapel 1977. Weiterhin fast unentbehrlich zum Verständnis, wenn auch z.T. überholt, ist die Übersetzung, genauer: Paraphrase durch Hubbell (1920). Literatur bis 1992 findet man bei Erler (1994) 350-351; dort auch ein nützlicher Inhaltsüberblick auf S. 303-306. An Neuestem sind hervorzuheben die Interpretationen von Chandler (2006). Leider nicht mehr berücksichtigen konnte ich die einschlägigen Abschnitte von Beate Beer, *Lukrez und Philodem: Poetische Argumentation und poetologischer Diskurs*, Basel 2009 (S. 303 ff.).

¹⁵⁶ Weit über die namentlichen Erwähnungen des Kritolaos bei Philodem hinaus wollte der junge Radermacher (im Supplementband der Ausgabe von Sudhaus) aus der Konkordanz von Quintilian, Sextus Empiricus und (gelegentlich) Philodem eine Schrift des Kritolaos erschließen, in der dieser mit den Waffen der Stoa die Stoa selbst wegen ihrer Anerkennung der Rhetorik bekämpft hätte. Das stieß sofort auf energischen Widerspruch (von Arnim [1898] 90 Anm. 1) und hat sich insgesamt nicht durchgesetzt (vgl. Leeman / Pinkster [1981] 192, Wehrli [s. unten] zu Kritolaos fr. 25-39, Reinhardt / Winterbottom [2006] 304 f., die die entscheidenden Argumente bringen); vgl. unten Anm. 159. Das neue Buch von Liebersohn (2010) allerdings beruht jetzt größtenteils auf der Grundvorstellung Radermachers, s. unten S. 24 f. – Die gesicherten Zeugnisse für die Äußerungen des Kritolaos zur Rhetorik sind zusammengestellt und eindringlich kommentiert bei Fritz Wehrli (Hg.), „Kritolaos und seine Schüler“, in: *Die Schule des Aristoteles* Bd. 10, Basel 1969, 45-91, dort fr. 25-39; vgl. Wehrli u.a., in: *Flashar* Bd. 3 (2004) 627 f., 663.

¹⁵⁷ Wenn Philodem dabei scheinbar die Rhetorik verteidigt, so nur um zu zeigen, dass allein seine Argumente die treffenden sind. Vgl. unten S. 28.

¹⁵⁸ Philod. I 346 Sudh.

¹⁵⁹ Eine Auseinandersetzung mit dieser Kritik und überhaupt mit Diogenes bietet Philodem in II 202-229 Sudh.; bes. interessant ist die platonische Kritik am „Nach-dem-Mund-reden“ in II 208 f. Nach Diogenes soll nur die Philosophie (bzw. die stoische Philosophie) zum politischen Redner, ja zum guten Staatsbürger machen (II 225-227, vgl. II 283 f.). Dass Philodem ihm widerspricht, ist evident; dafür dass ihm auch Kritolaos widersprochen hätte (vgl. oben Anm. 156), fehlt das eindeutige Zeugnis.

¹⁶⁰ Nach Philodem II 68 f. Sudh. scheint er die gewöhnliche Rhetorik als „kunstlos“ und „eines freien Mannes unwürdig“ bezeichnet zu haben. Eine vergleichbare Unterscheidung zwischen einer „Rhetorik unter Weisen“ und einer „unter gewöhnlichen Menschen“ findet sich angeführt (und widerlegt) bei Sext. Emp. rhet. 43; s. S. 49.

¹⁶¹ II 102 Sudh. = fr. 29 Wehrli.

Zeugnissen zu sehen, offenbar gegen die Autorität des Schulgründers.¹⁶² Im Übrigen ist die Zuweisung einzelner Gedanken, erst recht Gedankengänge wegen der ganz lückenhaften Überlieferung auf den verkohlten Herculaneischen Papyri schwierig.¹⁶³

3. Ein dritter wichtiger Zeuge ist Quintilian, für uns umso interessanter, als er überhaupt der erste zumindest namentlich bekannte Rhetor ist, dessen Stimme wir im Streit von Philosophie und Rhetorik argumentierend vernehmen. Er verfiht im zweiten Buch der *Institutio oratoria* nachdrücklich den Charakter seiner Disziplin als Kunst (*ars*), wobei er sich mit „den meisten stoischen und peripatetischen Philosophen“ (2,17,2) einig weiß. Aber eben nicht mit allen. Er nennt, neben dem wegen notorischer Bildungsfeindlichkeit zu übergehenden Epikur, den schon oben erwähnten Kritolaos, dann einen sonst unbekanntes Athenodoros von Rhodos und den Akademiker Hagnon, einen Karneadesschüler,¹⁶⁴ der eine förmliche „Anklage der Rhetorik“ verfasst und sich schon durch diesen Titel disqualifiziert habe (2,17,15). Leider spezifiziert Quintilian die Einwände der Genannten nicht im Einzelnen, aber er gibt doch einen Überblick über ihre wichtigsten *loci*, *Topoi* (2,17,18-40) und referiert außerdem einige mehr landläufige Argumente, die er keinem speziellen Philosophen zuweist.

4. Auch bei unserem vierten Zeugen geht es um den Kunstcharakter der Rhetorik: Sextus Empiricus, ein skeptischer Philosoph am Ende des zweiten Jahrhunderts n. Chr.,¹⁶⁵ bestreitet in seinem Buch „Gegen die Redner“ diesen mit ähnlichen Argumenten wie den von Quintilian berücksichtigten und nennt dabei als Autoritäten neben Platon wiederum Kritolaos, der die Rhetorik wegen ihrer unmoralischen Zielsetzung abgelehnt habe: Es gebe ja auch keine „Wissenschaft“ vom Beutelschneiden.¹⁶⁶ Dazu gehörte sachlich ein zweites Argument, das (neben Kritolaos) auch den eine Generation jüngeren Akademikern Kleitomachos und Charmidas zugeschrieben wird: Manche Staaten, besonders der spartanische, hätten die Rhetorik geradezu verboten.¹⁶⁷

Die Argumente der Philosophen gegen den Kunstcharakter der Rhetorik

Es kann nicht die Aufgabe des hier gegebenen Überblicks sein, die Rekonstruktion der Geschichte dieser Auseinandersetzung, die schon Hans von Arnim angeregt, aber anderen überlassen hat, in extenso zu liefern. Nur erwähnt sei, dass die beiden neuesten und ehrgeizigsten Bearbeiter des Komplexes, Charles Brittain (2001) und Yosef Z. Liebersohn (2010) mit einem Streit in zwei Phasen rechnen, von den der erste um Kritolaos, der zweite um Charmadas zentriert sei.¹⁶⁸ Weit gravierender ist, dass Liebersohn die gesamte

¹⁶² Eine offene Kritik an dessen Rhetorik, wie sie Wehrli (zu Kritolaos fr. 25) aus Quint. inst. 2,17,14 erschließen möchte, scheint mir aber nicht anzunehmen. Sicher ist dass Kritolaos die Rhetorik von der Kunst zum bloßen Knowhow (wie schon Platon) herabstufte und sie wie Epikur (S. 17) als „Afterkunst“ bezeichnete.

¹⁶³ Immerhin hat v. Arnim aus Philodem, der 15 mal Diogenes nennt, ganze 36 Diogeneszitate zu gewinnen versucht (*Stoicorum Veterum Fragmenta* III p. 235-243; skeptisch ist neben anderen Wehrli zu Kritolaos fr. 25-39). Neuere Lit. zu Diogenes und Philodem ist genannt bei Dirk Obbink / Paul A. Vander Waardt: „Diogenes of Babylon: The Stoic sage in the city of fools“, *GRBS* 32, 1991, 355-396, bes. S. 358 f., Anm. 13-16. Die dort angekündigte Neuedition von Philodems rhetorischer Schrift und die (höchst wünschenswerte) Würdigung der Rhetorik des Diogenes (356 Anm.5) sind m. W. leider noch nicht erschienen. Unzureichend und irreführend zu Diogenes ist Protopapas-Marinelli (oben Anm. 113) 26, besonders wertvoll Sohlberg (1972).

¹⁶⁴ Dass Karneades selber gegen die Rhetorik polemisiert habe, liest man oft, ist aber nicht bezeugt. Kennedy (1963) 322 verwechselt ihn z.T. mit Kritolaos. In Kritolaos fr. 32 Wehrli kann er unter „den viel früheren Platonikern“ m.E. nicht gemeint sein (so aber Wehrli).

¹⁶⁵ Zu dieser Datierung Karadimas (1996) 44-48, Jürß (2001), 23 f.

¹⁶⁶ Sext. Emp. rhet. 12 (fr. 32 Wehrli).

¹⁶⁷ Sext. Emp. rhet. 20 (fr. 34 Wehrli).

¹⁶⁸ Brittain (2001) bes. 306 f. (wo seine Beweisführung mich nicht überzeugt); Liebersohn (2010) 44 f., 55.

Auseinandersetzung dadurch kompliziert, dass er durchweg auch zwei Fronten ansetzt: An der einen stünden die Philosophen insgesamt gegen die Rhetoren („external debate“), an der anderen stritten die Philosophen untereinander („internal debate“), wobei vor allem die rhetorikfreundliche Haltung der Stoa den Streitpunkt abgebe.¹⁶⁹ Den Ausgangspunkt und das Paradebeispiel bietet Charmadas, wie er im ersten Buch von *De oratore* dargestellt wird.¹⁷⁰ Wenn er, wie wir eingangs gesehen haben (S. 1 ff.), zunächst die ungebildeten Rhetoren angreift, dann soll er einen Beitrag zur äußeren Debatte leisten, in der er sich mit dem anwesenden Stoiker Mnesarchos einig wisse. Wenn er dann aber den Kunstcharakter der Rhetorik bestreite, soll dies als Teil der inneren Debatte gegen eben die Stoiker gehen. Es ist evident, dass Cicero von einem solchen Frontwechsel nichts auch nur andeutet – wie ja diese ganze innere Debatte nirgendwo bezeugt ist, sondern immer erst erschlossen werden muss¹⁷¹ –, und so ist Liebersohn oft zu der Annahme genötigt, dass unsere Quellenautoren die Absicht ihrer eigenen Argumente nicht richtig verstehen.¹⁷² Da führt dann großer Scharfsinn oft zu, wie mir scheint, fragwürdigen Resultaten (besonders auch weil Liebersohn den behandelten Autoren grundsätzlich kaum eigene Gedanken zutraut).¹⁷³

Wir lassen dies alles unberücksichtigt und begnügen uns damit, ohne genaue Verortung, wenigstens die sieben wichtigsten Hauptlinien der Argumentation ungefähr festzuhalten. Zunächst: Es geht fast stets um die Frage, ob die Rhetorik eine Kunst sei¹⁷⁴ – ein, wie wir schon festgestellt haben (S. 10), keineswegs müßiges,¹⁷⁵ sondern für die Rhetoren

¹⁶⁹ Liebersohn (2010) passim, vgl. bes. 27 f., 55. Diese Ansicht geht im Kern auf Radermacher (1885) zurück (vgl. Anm. 156), der aber die Auseinandersetzung mit der Stoa auf Kritolaos beschränkt hatte.

¹⁷⁰ Liebersohn (2010) 59 f., vgl. schon 45 f.

¹⁷¹ Dass es unter den Philosophen unterschiedliche Meinungen über die Rhetorik gegeben hat, ist freilich schon aus dem Epikureer Philodem ersichtlich und nicht zu bestreiten. Dass es aber eine durchgängige Debatte gerade über den Rhetorikbegriff der Stoa gegeben hätte, ist den Quellen nicht zu entnehmen.

¹⁷² Liebersohn (2010) 54: „[...] the sources [...] seem to be unaware of the two-fold nature of the debate“. In der Tat.

¹⁷³ Ein prominentes Beispiel aus dem ersten Hauptkapitel (S. 58-83) soll genügen. Quintilian referiert das gegnerische Argument, schon vor Teisias und Korax habe es Redner gegeben (2,17,7). Unter diesen verstehe Quintilian, meint Liebersohn (2010) 73, die bei Homer agierenden Redner (Odysseus usw.), die nach seiner, Quintilians, Entgegnung eine bloße „natural ability“ verkörperten, welche sich durch Rhetorik verbessern lasse. Diese Art der Gegenargumentation, so weiterhin Liebersohn (74), müsse Quintilian aus einer stoischen Quelle haben; ein Rhetor hätte ja entgegnen können, diese angeblichen Redner bei Homer seien gar keine Redner gewesen (wohingegen dies den Stoikern nicht möglich gewesen sei, da sie ja schon bei Homer Redner anerkannten). Während somit das ursprüngliche Argument, dem Quintilian entgegen, im Sinne der „äußeren Debatte“ gegen die Rhetoren gerichtet gewesen sei, stamme Quintilians stoische Entgegnung aus der „inneren Debatte“: „Either Quintilian himself or his source has combined arguments from different contexts.“ Diese Analyse wäre selbst dann nicht zwingend, wenn Liebersohn Quintilian richtig verstanden hätte. Dieser trägt aber bezüglich der Redner bei Homer nicht etwa die stoische Position vor, wonach jede Kunst ein „a product comprising the three elements of nature, exercise and art“ darstelle, sondern meint etwas anderes: Gegen die Behauptung, es habe vor Teisias und Korax schon Redner gegeben, setzt er zunächst (2,17,8) in aller Vorsicht die hypothetische Vermutung, es könnte vor Teisias und Korax auch schon eine kunstmäßige Rhetorik gegeben haben, was er selbst erst aus den Rednern bei Homer und vielen anderen Indizien (z. B. Il. 9,443!) erschließt; dann aber lässt er dies dahingestellt und zieht sich auf den unbestritten richtigen (nicht nur stoischen) Satz zurück (2,17,9): *omnia quae ars consummaverit a natura initium duxisse*. Liebersohns Suche nach den Quellen trägt hier eine nicht vorhandene Unstimmigkeit in einen durchaus interessanten und originellen Gedanken Quintilians: Es ist sehr wohl der Überlegung wert, ob nicht die Rhapsodenschule z.Zt. Homers eine Art von vorrhetorischer Rhetorik gelehrt hat. Ich erinnere mich, dass Wolfgang Schadewaldt ähnliche Überlegungen in einer Iliasvorlesung (etwa 1963) geäußert hat, vgl. Stroh (2009) 26; 34.

¹⁷⁴ Zur allgemeinen Geschichte dieser Frage mit Lit. Leeman / Pinkster (1981) 190-194; weitere Lit. bei Reinhardt / Winterbottom (2006) 302 Anm. 52.

¹⁷⁵ Wenn Cicero bzw. Crassus (de or. 1,107; vgl. Antonius 2,30) es für ein bloßes Wortgefecht halten, dann weil sie beide keine Redelehrer, sondern Redner sind. Auch Quintilian (inst. 2,17) weicht hierin einmal von seinem geliebten Cicero ab.

existenzielles Problem. Das sieht man sogleich schon am ersten, in der Debatte geradezu dominierenden Argument:¹⁷⁶

(I) „Die Rhetorik kann keine Kunst sein, da es zu allen Zeiten, auch schon vor Korax und Teisias, erfolgreiche Redner ohne rhetorische Ausbildung gegeben hat – ein beliebtes Beispiel ist der vom Ruderknecht zum Politiker avancierte Demades – und umgekehrt gute Rhetoren oft kläglich als Redner versagt haben.“ Redekunst sei also nichts als Begabung, Erfahrung und Übung, *τριβή* (das letztere sagte Kritolaos gegen seinen Meister Aristoteles, unter Rückgriff auf Platon [S. 11]). Diese Kritik trifft ins Herz: Wozu Lehrgeld zahlen für eine „Kunst“, deren Knowhow man außerhalb der Rhetorenschule besser erlernt?

(II) Eine Kunst, so heißt es, sei die Rhetorik auch darum nicht, weil sie „Falschem zustimme“.¹⁷⁷ Das wird verschieden aufgefasst. Unter „falsch“ kann man, vereinfacht gesprochen, moralisch verwerfliche Grundaussagen (*θεωρήματα*) verstehen, wovon Sextus Empiricus nennt: „So (in dieser Weise) muss man die Richter in die Irre führen und so Zorn und Mitleid erregen und so für einen Ehebrecher und Tempelräuber plädieren“.¹⁷⁸ In solchen Vorschriften sei die Billigung des Verfahrens implizit, und darin liege die Unwahrheit. Sonst könne man ja gleich eine Kunst des Taschendiebstahls postulieren. Mit dieser Argumentation bezog sich Sextus ausdrücklich auf Kritolaos und (nicht ganz zu Unrecht) auf die „Leute um Platon“ – denn auf den Schulgründer Aristoteles konnte Kritolaos sich gerade hier nicht berufen –: Sie hätten, sagt er, die Rhetorik als „Afterkunst“ (*κακοτεχνία*) disqualifiziert.

(III) Man konnte das „Falschem zustimmen“ auch anders verstehen (und hier beginnt die Argumentation etwas esoterischer zu werden): Wenn der Redner Falsches statt Wahrem sagt, widerspreche das nicht dem Wesen einer Kunst, die doch auf wahren Prinzipien beruhen muss?¹⁷⁹ Und wie ist es erst, wenn zwei Redner nach allen Regeln ihrer „Kunst“ gegeneinander reden?¹⁸⁰ Dann müsse ja wohl einer von beiden Unrecht haben: Aber welche Kunst widerspricht sich selbst? Gleich sei notiert, dass Quintilian diesen Argumenten leichter als anderen entgegen konnte: Nur Redner lügen oder widersprechen sich – nicht die Rhetorik selbst.

(IV) Wir bleiben im Bereich subtilerer wissenschaftstheoretischer Überlegungen. Wäre die Rhetorik eine echte Kunst, argumentiert man, müsste sie ein klares Ziel (*τέλος*, *finis*) haben.¹⁸¹ Welches? Das Überreden bzw. Überzeugen, sagt man, oder das Plausible. Aber

¹⁷⁶ Cic. de or. 1,91; Philod. I 27, I 87, II 71f., II 97 f. Sudh.; Quint. 2,17,6-12; Sext. Emp. rhet. 16-18. Diesen Argumentationskomplex behandelt *more suo* Liebersohn (2010) 58-83. Vgl. schon Radermacher (1885) XII f. (b²).

¹⁷⁷ Vgl. Liebersohn (2010) 84-96. Grundlage der Argumentation ist die weithin akzeptierte *τέχνη*-Definition der Stoiker, wonach eine Kunst auf „richtigen Erkenntnissen“ (*καταλήψεις*) beruhen muss (zitiert von Sext. Emp. rhet. 10 [s. S. 48] und mit konträrem Beweisziel von Quint. 2,17,41; vgl. Cic. de or. 1,92).

¹⁷⁸ rhet. 11. Der Herausgeber Jürgen Mau bezieht „so“ nur auf das erste Glied, so auch die Übersetzer (R.G. Bury, *Sextus Empiricus*, Bd. 4 (Loeb) 1949, Jürß 2001) und Liebersohn (2010) 87. Aber kein Grundsatz der Rhetorik konnte heißen: „Man soll Zorn erregen“ oder „Man soll für einen Ehebrecher plädieren“ – was ja geradezu unsinnig wäre. Auch die Argumentation in § 12 zeigt, wie das „so“ richtig zu verstehen ist.

¹⁷⁹ Quint. 2,17,18-21 (das Argument ist auch angedeutet in Philodem I 22 Sudh.). Nach Liebersohns (2010) 90-92 Ansicht wäre damit „eigentlich“ gemeint, dass der Redner, immer auch sich selbst betrügen müsse, um überhaupt lügen zu können. Dies beruht auf einer eigenwilligen und sprachlich problematischen Interpretation einer Ergänzung von Sudhaus in Philodem II 90, 4 ff. Gemeint ist wohl einfach nur, dass ein kunstgerechter Arzt oder Grammatiker nichts Falsches sagt, ein Redner aber wohl.

¹⁸⁰ Quint. 2,17,30-36. Vgl. Sext. Emp. rhet. 47 und 68 und Cic. de or. 2,30

¹⁸¹ Philodem II 105 Sudh.; Quint. 2,17,22-26; Sext. Emp. rhet. 13-15, 60-88. Vgl. zu diesem Komplex Liebersohn (2010) 129-174.

überreden könne man doch auch ohne Rhetorik mit vielem,¹⁸² manch einer mit Geld oder Ansehen, die angeklagte Phryne einst mit ihrem nackten Busen.¹⁸³ Und das Plausible müsse ja entweder wahr sein (dann brauche man keine Rhetorik) oder falsch (dann könne es davon keine Kunst geben).¹⁸⁴ Wen letztere Spitzfindigkeit nicht befriedigt, der lässt sich doch vielleicht von dem Gedanken beeindrucken, dass der Redner keineswegs so sicher ist, wie er das bei einer Kunst sein müsste, sein vorgenommenes Überredungsziel zu erreichen.¹⁸⁵ Schon der erste attische Redner, Antiphon, wurde trotz brillanter Selbstverteidigung zum Tode verurteilt;¹⁸⁶ und gerade ein guter Redner wird, weil sich zu ihm die Schurken drängen, besonders viele Prozesse verlieren.

(V) Und nochmals wird es etwas knifflig. Eine Kunst bedarf eines bestimmten Stoffes (ὄλη, *materia*) für den sie zuständig ist.¹⁸⁷ Bei der Rhetorik sei das – schon Platon hatte das Problem gesehen¹⁸⁸ – nicht der Fall, da sie nichts Eigenes habe, sondern sich quasi als „Herumtreiberin“¹⁸⁹ ins Endlose verliere. Keinesfalls könne man ja das Reden als ihr besonderes Gebiet betrachten. Denn dazu müssten die von ihr fabrizierten Reden erst einmal nützlich sein (worüber an anderer Stelle zu reden ist). Im Übrigen sprächen auch Wissenschaften wie die Medizin und die Musik sachverständig über ihre Prinzipien, ohne deswegen schon Rhetorik zu heißen.

(VI) Nun wird die Argumentation wieder volkstümlicher. Nur bedingt auf den Kunstcharakter bezieht sich der offenbar mit Empörung¹⁹⁰ vorgebrachte Vorwurf, die Rhetorik sei für die Staaten unnütz oder geradezu schädlich.¹⁹¹ Habe man nicht Beispiele dafür, wie sie Böse beschützt, Gute verdammt, Krieg und Unheil heraufbeschwört, zumal wenn sie lügt und „die schwächere Sache zur stärkeren macht“? (vgl. oben S. 6) Besonders für die Geltung der Gesetze sei die Wirkung der Rhetorik verheerend, lerne man in ihr doch bald für, bald gegen den Wortlaut eines Gesetzes zu argumentieren oder gar dessen Sinn durch gezielte Auslassungen zu verfälschen.¹⁹² In diesen Zusammenhang eines mehr moralischen Argumentierens gehörte wohl auch, dass Kritolaos, gefolgt von akademischen Philosophen wie Kleitomachos und Charmadas die weisen Lenker und Gesetzgeber erfolgreicher Staaten als Gewährsleute seiner Ansicht anführte: Aus Kreta wie aus Sparta habe man die Rhetorik verbannt – auch aus Rom, fügt ein Jahrhundert später Philodem überraschenderweise hinzu. Eine wirkliche und nützliche Kunst würde doch niemand verbannen.

(VII) Um Schüler von der Rhetorik abzuziehen, empfahl es sich, das Nützlichkeitsargument auch auf den Einzelnen zu beziehen.¹⁹³ Müsse sich nicht der Redner mit dem Abschaum der Gesellschaft vertraut machen, um jede Art von Gemeinheit und Verbrechen bald aufdecken,

¹⁸² Philodem I 19 f. Sudh.; Quint. 2,15,6-9; Sext. Emp. rhet. 2-4.

¹⁸³ Als sie auf den Tod angeklagt war und vor der Verurteilung stand, soll sie zur begreiflichen Verwirrung der Richter ihre Brüste entblößt haben; so z.B. bei Quint. 2,15,9 (die Parallellüberlieferung bei Reinhardt / Winterbottom [2006] z. St.).

¹⁸⁴ Sext. Emp. rhet. 60-71.

¹⁸⁵ Philodem II 125 Sudh.; Sext. Emp. rhet. 15; 86 f.; vgl. Philod. I 25,32-35 Sudh. (Ergänzung verbessert in Suppl. 14,17).

¹⁸⁶ Dieses Beispiel habe ich selbst beigesteuert.

¹⁸⁷ Quint. 2,17,17; 2,21; Sext. Emp. rhet. 48-59. Vgl. Liebersohn (2010) 175-209.

¹⁸⁸ Gorg. 449 C ff.

¹⁸⁹ Quint. 2,21,7 *circumcurrentem*; vgl. die schöne Erläuterung von Reinhardt / Winterbottom (2006) z. St.

¹⁹⁰ Quint. 2,16,1

¹⁹¹ Philodem I 14-17 Sudh.; Quint. 2,16; Sext. Emp. 20-25, 31-47, vgl. 10-12. Vgl. Liebersohn (2010) 97-128.

¹⁹² Sext. Emp. rhet. 31-42; nach ihm (43) sollen vor allem die Akademiker in diese Richtung argumentiert haben. Abgehoben ist auf die durch Hermagoras für das sogenannte *genus legale* entwickelten Methoden einer parteiischen Textinterpretation (Matthes [1959] 182-186).

¹⁹³ Sext. Emp. rhet. 27-30.

bald vertuschen zu können? Und mache er sich mit seiner Prozesstätigkeit nicht ständig Feinde, selbst bei denen, die ihn bestochen hätten? Diesem Schreckensbild konnte man das glückvolle Leben des Philosophen gegenüberstellen,¹⁹⁴ der, auch wenn er, etwa als Epikureer, ins politische Leben nicht eingreift, doch als ein nützlicher Mitbürger und Lehrer der Jugend allseits beliebt ist und, falls er doch einmal verfolgt werden sollte, in seiner Philosophie eine Quelle des Trosts hat.

Was haben die Rhetoren auf diese Angriffe erwidert? Wir wissen es nicht genau,¹⁹⁵ jedenfalls was diese frühe Zeit angeht. Der erste, von dem wir überhaupt erfahren, dass er sich gewehrt hat, gehört schon in die Generation nach Charmadas: Apollonios Molon, der Lehrer Ciceros, mit einer uns kaum kenntlichen Schrift *Κατὰ φιλοσόφων*.¹⁹⁶ Cicero an den zitierten Stellen lässt überhaupt nur die Philosophen (und ganz kurz einmal einen Redner) zu Worte kommen. Philodem, der zweite frühe Zeuge, bringt zwar ein Menge scharfsinniger Gegenargumente, aber nirgendwo nennt er einen Rhetor als Quelle, schon gar nicht namentlich; und so muss man zumindest damit rechnen, dass er sich das Meiste davon selbst ausgedacht hat – nicht etwa um die Rhetorik insgesamt in den Rang einer Kunst zu erheben, sondern um zu zeigen, dass die Epikureer deren Kunstcharakter mit den besseren Argumenten bestreiten.¹⁹⁷ Nur dort, wo er positive Argumente dafür referiert (und widerlegt), dass die Rhetorik eine Kunst sei,¹⁹⁸ können wir vermuten, dass er, obwohl er niemanden zitiert, die Gedanken vergangener oder zeitgenössischer Rhetoren wiedergibt. Doch sind diese Argumente zum Teil so schwach, dass sich sogar hier der Verdacht aufdrängt, Philodem habe landläufige Allerweltsansichten selbst erst zu ernstlichen Argumenten stilisiert. Ich nenne nur die vier ersten, soweit die Überlieferung sie erkennen lässt:¹⁹⁹ „Die vielen, die den Rhetoren Geld geben, werden doch nicht irren.“ „Viele wurden schon durch rhetorischen Unterricht zu guten Rednern.“ „Wäre die Rhetorik keine Kunst, würde sie ihre Schüler unfähig machen.“ „Aus eigener Schulerfahrung schicken Politiker und Advokaten ihre Söhne zum Rhetor“... Hätte sich außer dem einen Molon sonst ein prominenter Rhetor damals auf die Provokation durch die Philosophen eingelassen, wäre doch zu erwarten, dass wir etwas von seinem Namen und seiner Argumentation erführen. Aber es war wohl eher so, dass sich die Rhetoren noch immer nicht wirklich bedroht fühlten: Sie wussten, was sie zu bieten hatten.

Hermagoras und die Philosophen

Was kann aber der Grund gewesen sein, dass selbst die der Rhetorik eher wohlgesonnenen Stoiker und Peripatetiker mit alten, d.h. platonischen, und manchen selbsterdachten neuen Argumenten im 2. Jahrhundert gegen die etablierte Rhetorik zu Felde zogen? Dass auf den römischen „Markt“ in keinem der Zeugnisse abgehoben wird, haben wir schon festgestellt. Einen weiteren möglichen Grund des Streits (besser gesagt: der rhetorikfeindlichen Animosität der Philosophen) sah man seit von Arnim in dem Lehrsystem des Rhetors

¹⁹⁴ Philodem II 133 f. Sudh.; II 141; II 145 f. (hier ist ausdrücklich von den „Vergleichungen der Rhetorik und der Philosophie“ die Rede); II 155; II 157-159; I 268-270.

¹⁹⁵ Ich sage dies in ausdrücklichem Gegensatz etwa zu Barwick (1963) und bes. Liebersohn (2010), der detaillierte Argumentationsstrategien der Rhetoren auf verschiedenen Stufen des Streits rekonstruiert.

¹⁹⁶ Schol. Aristoph. nub. 144; Diog. Laert. 3,34; vgl. Brzoska, *RE* II 1 (1895) 143 f.: Was wir davon wissen, ist nur, dass er den Orakelspruch bestritt, wonach Sokrates der weiseste aller Menschen gewesen sei. Nicht einmal, dass es um Fragen der Bildung ging, können wir mit völliger Sicherheit sagen.

¹⁹⁷ Treffend Hubbell (1920) 266 Anm. 5.

¹⁹⁸ Philodem I 29 ff. Sudh.

¹⁹⁹ Philodem I 31 Sudh.; I 35; I 36; I 38 (vgl. die das Verständnis erleichternde Interpunktion in Suppl. 17-20).

Hermagoras von Temnos, das, im 2. Jahrhundert entstanden,²⁰⁰ die bisher von Philosophen, Peripatetikern und wohl auch Akademikern, praktizierte Diskussion der θέσεις (vgl. S. 14 f.) für den rhetorischen Unterricht usurpiert habe. Worum ging es hier?

Wir wissen, dass der einflussreiche Hermagoras, mit dem Quintilian geradezu eine neue Epoche der Rhetorik beginnen lässt,²⁰¹ als Gegenstand der Rhetorik neben den konkreten ὑποθέσεις (*quaestiones finitae*) auch die θέσεις (*quaestiones infinitae*), d.h. allgemeinen Probleme,²⁰² gelten ließ. Als Beispiel für das erste nennt Cicero: „Soll man von den Karthagern die eigenen Gefangenen zurückkaufen, indem man ihnen die ihren wiedergibt?“²⁰³ Für das zweite: „Wie überhaupt ist mit Gefangenen zu verfahren?“²⁰⁴ Dass es für den Redner notwendig ist, vom konkreten Fall ausgehend auch solche allgemeineren Fragen zu behandeln, scheint evident und das Programm des Hermagoras somit eher unanstößig. Dennoch nahm von Arnim an, dass Hermagoras eben mit dieser Neuerung beabsichtigt habe, „die Philosophenschulen aus ihrer führenden Stellung im Bildungswesen zu verdrängen“,²⁰⁵ und noch heute gilt weithin als ausgemacht, dass die Philosophen früh und heftig²⁰⁶ gegen diese Ausweitung des Programms als gegen eine gefährliche Anmaßung der Rhetoren protestiert hätten. Dafür gibt es immerhin ein kleines, wenn auch nicht frühes Zeugnis: Der Stoiker Poseidonios soll in einer vor Pompeius auf Rhodos (i.J. 62) gehaltenen Vorlesung „gegen Hermagoras wegen der Frage der ‚Verallgemeinerung‘ (καθολικὴ ζήτησις) Stellung“ genommen haben.²⁰⁷ Das dürfte in der Tat wohl mit der Frage der θέσεις zu tun gehabt haben – geschah aber wohl kaum, um den Bezwiner des Mithradates von der Rhetorik abzuziehen und als Schüler zu gewinnen.

Im Übrigen ist es höchst fraglich, ob sich die Philosophen durch diesen „Übergriff“ sonderlich verunsichert fühlen mussten. Am ehesten könnte dies noch für unser frühestes Zeugnis gelten. In *De inuentione* protestiert der junge Cicero gegen Hermagoras, der sich selbst überfordere, wenn er mit seiner Lehre von der *thesis* – Cicero karikiert hier wohl boshaft – allgemein philosophische Fragen wie z.B. die nach dem absoluten Wert des Sittlichguten oder nach der Wahrheit der Sinneswahrnehmungen, womit sich bessere Köpfe abgeplagt hätten, in die Rhetorik einbeziehen wolle:²⁰⁸ Eher werde man ja noch Hermagoras die Rhetorik absprechen als die Philosophie zuerkennen wollen. Aber auch gerade wenn Cicero an dieser Stelle als junger Philosophenzögling (der er ja auch in dieser rhetorischen Schrift blieb) gesprochen hat, klang dies nicht, als ob er und die Philosophie sich in der Defensive fühlten.

²⁰⁰ Das Leben und vor allem das System des Hermagoras sind fast erschöpfend behandelt bei Matthes (1959). Zusammenfassend zu ihm jetzt Beth S. Bennett, „Hermagoras of Temnos“, in: Michelle Ballif / Michael G. Moran (Hg.), *Classical rhetorics and rhetoricians*, Westport 2005, 187-193.

²⁰¹ inst. 3,1,16 *fecit deinde* (nach Stoikern und Peripatetikern) *uelut propriam Hermagoras uiam, quam plurimi sunt secuti* (z.B. auch Quintilian).

²⁰² Die Unterscheidung als solche – mit der unsere Begriffe von „These und „Hypothese“ nichts mehr zu tun haben – scheint nach Cicero de or. 3,109 schon auf akademische und peripatetische Philosophen zurückzugehen; ihm folgend Barwick (1963) 52 f. Die ältere Forschung zu *thesis* bei Hermagoras referiert übersichtlich Matthes (1959) 124-132; mehr bei Calboli Montefusco (1984) 42 ff.

²⁰³ Cic. de or. 3,109.

²⁰⁴ Hermagoras selbst nannte wahrscheinlich als Paradebeispiele: „Soll der Muttermörder Orest bestraft werden?“ und „Soll man Muttermörder bestrafen?“, s. Matthes (1989) 125.

²⁰⁵ von Arnim (1898) 92.

²⁰⁶ Nach Barwick (1963) 56 (vgl. oben Anm. 202) hätte der Streit schon vor Hermagoras begonnen.

²⁰⁷ Plut. Pomp.42 ; richtig beurteilt, aber wohl überbewertet durch von Arnim (1898) 93 f. Vgl. Matthes (1959) 73 und Barwick (1963) 56 Anm. 3.

²⁰⁸ Ebenso Antonius in Cic. de or. 2,65 f. Doch steht dagegen fest, dass Hermagoras als Gegenstand der Rede nur „politische Fragen“ (Matthes [1959] 123 f.) ansetzte. Von Arnim (1898) 94 f. meinte, Hermagoras habe sich bei seiner Definition der *thesis* unklar ausgedrückt und so boshafter Kritik einen Angriffspunkt gegeben; vgl. Matthes 131 f. (mit Lit.), Barwick (1963) 62, Calboli Montefusco (1984) 42 f. (mit Lit.).

Dies gilt nun noch weit mehr im Hinblick auf den von Cicero in *De oratore* mehrfach erhobenen Vorwurf gegen die Rhetoren, sie würden zwar am Anfang ihrer Schriften die *θέσεις* für den Redner nominell in Anspruch nehmen, könnten aber weder deren Wesen noch ihre Teile noch ihre Gattungen begrifflich definieren (3,110); sie würden sie nur nennen, aber nicht genauer erklären (2,65); sie würden Regeln nur für die *ὑποθέσεις* geben – „über den anderen Teil (der Rhetorik) aber herrscht sonderbares Schweigen“ (2,78). Gerade wenn Cicero diese Kritik nicht selbst erdacht, sondern aus der Polemik griechischer Philosophen übernommen haben sollte,²⁰⁹ sie zeigt doch, dass die *θέσεις* der Rhetoren, eben weil sie von diesen vernachlässigt wurden, für die Philosophen nicht bedrohlich sein konnten.²¹⁰ So wollte denn von Arnim diese Zeugnisse Ciceros geradezu wegdisputieren: Zumindest im Schulbetrieb des Hermagoras müssten die *θέσεις* eine große Rolle gespielt haben; sonst wäre „die heftige Polemik²¹¹ der Philosophen [...] unerklärlich“. Aber wo fände sich diese „heftige Polemik“? Wir lesen doch bisweilen nur vom behaglichen Spott über die Rhetoren, die ihrem eigenen Anspruch nicht genügen (wobei auch hier bezeichnenderweise die Stimme der Gegenseite fehlt).²¹² Kein Schüler lief wohl von der Philosophie zu Hermagoras über, um sich über Tugend und Glück zu informieren. Und Hermagoras, so dürfen wir getrost schließen, wollte mit seiner wohl aus systemimmanenten Überlegungen vorgenommenen Ausweitung auf die *θέσεις* keine Schüler den Philosophen abspenstig machen.

Das muss jedoch nicht heißen, dass das Lehrgebäude des Hermagoras überhaupt keine provozierende Wirkung auf die Philosophen gehabt hätte. Vielmehr gilt es zu bedenken, dass mit diesem imponierenden, nach platonischen Dihäresen angelegten, alle möglichen Streitgegenstände erfassenden System²¹³ überhaupt einmal so etwas wie eine echte Wissenschaft der Rhetorik von einem Rhetor vorgelegt worden war. Isokrates, Vater der Rhetoren, hatte das für unmöglich gehalten (oben S. ??). Sein Zeitgenosse Anaximenes, dessen Rhetorik uns erhalten ist, war ziemlich theoriefern und praxisorientiert. Und für die Folgezeit statuierte Quintilian an der schon zitierten Stelle (S. ??), dass die Philosophen vielleicht noch eifriger als die Rhetoren über deren eigenstes Gebiet geschrieben hätten.

Wer ein wirkliches System der Rhetorik suchte, war eigentlich auf Aristoteles angewiesen. Aber wie weit war auch dessen wohldurchdachte, nach den drei Möglichkeiten des Glaubhaftmachens disponierte Rhetorik davon entfernt, dem Redner brauchbare Argumente zu liefern? Dies leistete nun der Rhetor Hermagoras mit seiner feingegliederten Stasislehre zumindest für die Gerichtsrede, und selbst der junge Cicero, der ihn von Herzen verachtete und gleich in *De inuentione* am liebsten dem Aristoteles hätte folgen mögen, musste dies

²⁰⁹ Barwick (1963) 57 gilt dies als „gewiß“ – obwohl er selber den größten Teil des Streits um die *θέσεις* für innerrhetorisch hält (58-64). Wie dem auch sei, Cicero selbst steht hier keineswegs auf dem Standpunkt des Philosophen, protestiert er doch dagegen, dass die Philosophen den Rhetoren ihre ureigensten Themen genommen hätten (de or. 3,107 f.); gut dazu Calboli Montefusco (1984) 43 f.

²¹⁰ Konträr urteilt Kasulke (2005) 43: Die Philosophen hätten nicht hinnehmen können, dass die Rhetoren das „ethisch-politische Wissen“, das man ihnen seit Platon abgesprochen hätte – was sehr ungenau ist (s. oben Anm. 11) – in Anspruch nahmen.

²¹¹ So auch Barwick (1963) 63.

²¹² Barwick (1963) 56 f. schreibt den Rhetoren immerhin zwei (bei Cicero aber in ganz anderem Zusammenhang stehende) Argumente zu: Schon die alten Sophisten hätten die *θέσεις* traktiert (de or. 3,107); die *θέσεις* brauche keine theoretische Behandlung (de or. 2,65 – sehr fragwürdig).

²¹³ Richtig darin Liebersohn (2010) 135 (der aber ohne Begründung von stoischem Einfluss spricht). Man vergleiche die raffinierte Gliederung der hermagoreischen *Technai* in der Inhaltsangabe von Matthes (1959) 60 f. mit der relativ schlicht reihenden Gliederung des Anaximenes bei Fuhrmann (1984) 146. Vgl. zum Folgenden die schon ein Stück weit ähnlichen Überlegungen von Hubbell (1920) 367: Mit Hermagoras „rhetoric raised its head once more“.

anerkennen.²¹⁴ Mit einem Werk, das zugleich praxisnah und systematisch durchdacht und geschlossen war, hatte Hermagoras wohl als erster Rhetor ein den Philosophen zumindest äußerlich ebenbürtiges geistiges Lehrgebäude geschaffen. Dies allein schon dürfte schon manchen Philosophen herausgefordert haben. Die *θέσις* bot dann wohl nur eine Handhabe, um Hermagoras zu attackieren.

Weisheit und Redekunst beim jungen Cicero

Wenn nicht bei den griechischen Rhetoren, dann könnte vielleicht bei einem anderen Mann die Rücksichtnahme auf junge Römer zu einer Verlagerung seines Bildungsangebots geführt haben, und Hans von Arnim hat jedenfalls ihn nicht ohne Grund ins Zentrum gerückt: den Akademiker Philon von Larissa, Ciceros Lehrer.²¹⁵ Nachdem Cicero die Anfangsgründe der Rhetorik und der epikureischen und stoischen Philosophie studiert hatte, begegnete er als Achtzehnjähriger Philon, der i.J. 88 nach Rom gekommen war, wo sie ihn „ebenso wegen seiner Rede bewunderten wie wegen seines Wesens liebten“.²¹⁶ Was Cicero von ihm noch als älterer Mann bekennt, hat er von keinem anderen gesagt: „Ihm gab ich mich ganz hin, von einer ganz staunenswerten Liebe zur Philosophie ergriffen“,²¹⁷ und so sei er „nicht aus den Handwerksstätten der Rhetoren“, sondern „aus den Wandelgängen der (platonischen) Akademie“ als Redner hervorgegangen.²¹⁸ Damit könnte zunächst etwas ganz Einfaches gemeint sein: Philon unterschied sich von allen anderen philosophischen Lehrern dadurch, dass er auch echten rhetorischen Unterricht erteilte,²¹⁹ und zwar nicht nur, indem er, wie ja etwa Aristoteles, ein System der Rhetorik vortrug, sondern indem er regelrechte Übungsreden halten ließ, in denen es um allgemeine Themen, also die *θέσεις*,²²⁰ aber vor allem auch – und darin lag eine entscheidende Neuerung – um konkrete Fälle aus der Geschichte oder dem Gerichtswesen, die *ὑποθέσεις*, ging:²²¹ Auch hier hielt er seine Schüler dazu an, jeden Fall immer nach Pro und Contra zu erörtern, „Soll Hannibal nach der Schlacht von Cannae gegen Rom marschieren? Raten Sie ihm zu, raten Sie ab!“ „Hat Orest zu Recht aus Rache seine

²¹⁴ Zur oft nicht recht erkannten Nützlichkeit des Hermagoras vgl. Stroh (2009) 261-265.

²¹⁵ Neuere Literatur zu ihm bei Reinhardt (2000) 531 Anm. 1, bes. Görler (1994) 915-937; zur Rhetorik: Brittain (2001).

²¹⁶ Plut. Cic. 3,1.

²¹⁷ Cic. Brut. 306.

²¹⁸ Cic. orator 12.

²¹⁹ Nach Barwick (1963) 39 hätte Philon nicht als erster und einziger Akademiker Rhetorik unterrichtet; aber bei dem als *ex Academia rhetor* (Cic. de or. 3,75) angeführten Metrodoros aus Skepsis handelt es sich nicht mehr um einen förmlichen Angehörigen der Akademie: Strabon (13, 609) bezeugt ausdrücklich, dass Metrodoros „vom Leben des Philosophen zu dem des Politikers“ (und eben Rhetors) übergegangen sei. Sprachlich besteht kein Problem: In Cic. Mur. 75 ist der Römer Tubero *eodem ex studio* (sc. *Stoicorum*), nur weil er stoisch gebildet ist; und Herakleides Pontikos gilt als *ex ... Platonis schola* (Cic. nat. deor. 1,34), obwohl dieser Platonschüler in Athen meistens weder gelehrt noch gelebt hat.

²²⁰ Genauere Überlegungen zur Art dieses Unterrichts, der sicherlich auch das *contra sententiam disputare* des Karneades einschloss, werden angestellt von Reinhardt (2000), der die rhetorische Unterweisung möglichst nahe an die philosophische heranrücken möchte. Vgl. dazu die folgende Anm.

²²¹ Dies beruht auf einem einzigen, aber eindeutigen Zeugnis Ciceros, de or. 3,110 (vgl. Brittain [2001] 57 f., 296 f.; wie Barwick [1963] 39 meinen kann, gerade hier gehe es um die *theseis* und Philon habe überhaupt keine deklamatorischen Übungen veranstaltet, ist mir unbegreiflich): Crassus stellt fest, dass die Rhetoren mittlerweile auch die *hypothesis* nur noch an einem Zipfel festhielten, da der Akademiker Philon mittlerweile auch schon diese Art von *causae* behandle. Das geschah nach Ciceros Darstellung also schon vor Philons Kommen nach Rom. Philons sonstiger rhetorischer Unterricht wird bezeugt in Cic. Tusc. 2,9: Sein eigentliche rhetorische Schulung ist zu unterscheiden von der dort erwähnten bloßen *Peripateticorum Academiaeque consuetudo de omnibus rebus in contrarias partis disserendi*. Auch Ciceros Bemerkung, dass Philon Rhetorik und Philosophie auf verschiedene Tageszeiten verteilte, spricht für die Verschiedenartigkeit.

Mutter getötet? Klagen Sie ihn an, verteidigen Sie ihn!“²²² Das war ebenso wie die Behandlung der *theseis* eine gute Schulung für den nach Erkenntnis (bzw. Erkenntnis des Wahrscheinlichen) strebenden Philosophen wie für den überzeugen wollenden Redner.²²³ Doch kein Philosoph vor Philon, soweit wir wissen, hatte diesen Einbruch in die Domäne des rhetorischen Unterrichts gemacht.

Natürlich muss Cicero bei Philon neben dieser mehr formalen Geistesschulung auch die wichtigsten Schriften Platons, des Vaters aller Akademiker, kennen gelernt haben. Das merkt man bald. Schon im Alter von kaum fünfundzwanzig Jahren versucht Cicero, eine Schrift zu verfassen, in der die brauchbarsten Hauptlehren aller bisherigen Rhetorik in lateinischer Sprache zusammengefasst sein sollten. Zwei Bücher davon sind fertig geworden: Sie heißen heute *De inuentione*, ein verdienstvolles, meist weit unterschätztes Lehrbuch.²²⁴ Sogleich die Einleitung zum ersten Buch zeigt philosophischen Zuschnitt. Cicero stellt die spätestens durch Platon aufgeworfene Frage: ob die Redekunst (*eloquentia*) den Menschen eigentlich mehr Nutzen oder Schaden bringe. Und nach einem Blick auf die Geschichte gibt er die Antwort (die an sich nicht sonderlich tiefsinnig ist, die aber ein schierer Rhetor so wohl nicht hätte geben können): dass die *eloquentia*, wenn sie sich mit Weisheit (*sapientia*) verbinde, nützlich sei, wenn sie dagegen ohne Weisheit auftrete, schädlich.

Das erläutert Cicero nun aber an einer Art Kulturgeschichte der Rhetorik, die, soweit wir sehen, neu und jedenfalls für ihn aufschlussreich ist.²²⁵ Sie hebt an mit einem Urzustand der Menschheit, wo alle Menschen noch in tierischer Rohheit lebten, wo man weder Familien noch Städte kannte. Da müsse es, meint der junge Cicero, ein weiser Mann gewesen sein, der, natürlich dank seiner *eloquentia*, diese Wilden dazu brachte, Ehen zu schließen, Städte zu gründen, kurzum sich zu zivilisieren. (Das scheint soweit ganz aus Isokrates inspiriert.²²⁶) Und so begann nun eine glückliche Epoche der Menschheit, wo an der Spitze der Staaten oder Städte weise Männer standen, die zum allgemeinen Wohl mit Überredung, d.h. *eloquentia*, regierten. Leider wurden – Cicero gibt zu verstehen, dass es sich hier um seine persönliche Vermutung handelt²²⁷ – in einem späteren Stadium der Entwicklung, diese Weisen durch kleine, nur auf Rhetorik (besonders im Gerichtswesen) spezialisierte Geister von der Macht gedrängt. Da zogen sie sich nun verärgert aus der turbulenten Öffentlichkeit in die ruhige Muße zurück und widmeten sich den aufblühenden Wissenschaften. Schlecht für die Staaten, die nun jenen Advokaten ausgeliefert waren! Zum Glück aber gab es in neuerer Zeit wenigstens einige Römer, die diesen Fehler vermieden, und höchste Tugend – von Weisheit

²²² Weil Cicero nirgendwo ausdrücklich sagt, dass er bei Philon rhetorisch ausgebildet worden sei, möchte Barwick (1963) 80 diese Unterweisung überhaupt leugnen: „[...] als Cicero sein rhetorisches Jugendwerk schrieb, wo er bereits eine Vertrautheit mit der Skepsis Philons verrät (2,9 f.), lehnt er (1,8) die Theseis [die Philon im Rhetorikunterricht praktizierte] entschieden ab. Er scheint also auch nach seinem Anschluß an die Akademie erst allmählich ihre Bedeutung für den Redner anerkannt und gewürdigt zu haben.“ Wie wenig plausibel! Jedenfalls ist hier inv. 1,8 missverstanden (vgl. oben S. 29): Es geht dort nicht um die praktische Zweckmäßigkeit der *θέσις* für das rhetorische Training, sondern um die theoretische Definition der *θέσις* durch Hermagoras, die Cicero für unsinnig hält.

²²³ So Cic. Tusc. 2,9: Dennoch wird man das *probabile* der skeptischen Philosophie Philons, der eine Wahrheit für unerreichbar hielt, nicht für identisch mit dem der Rhetorik halten wollen; vgl. zu diesem schwierigen Problem Leonhardt (2009) 19 f. (mit Zitat von Gelzer).

²²⁴ Sehr richtig Barwick (1963, 9): „die leider nicht zu Ende geführte rhetorische Jugendschrift Ciceros“. Im Gegensatz zur allgemeinen Ansicht meine ich, dass Cicero hier in der Tat, wie er behauptet, alle ihm verfügbaren Rhetoriken eingesehen und benutzt hat; Stroh (2009) 358 f., 361. Es nimmt schon wunder, dass dieses für Cicero so aufschlussreiche Werk noch keinen modernen Kommentator gefunden hat: Es enthält vieles, was keine andere Rhetorik der Antike bietet.

²²⁵ Cic. inv. 1,2-5. Vgl. zur Interpretation Stroh (2009) 297 f.

²²⁶ S. oben S. 9 mit Anm. 56. Auch der Schluss des Prooemium (§ 5 Ende) bringt einen Gedanken des Isokrates (or. 3,5 f.; 4,48). Vgl. unten Anm. 232.

²²⁷ Cic. inv. 1,4 *ueri simillimum mihi uidetur*.

wagt Cicero hier nicht zu sprechen – mit Redekunst verbanden. Cicero nennt: Cato, Laelius, Scipio Africanus und – hier staunt der Cicerokenner – die Gracchen. Diesen Männern müsse man folgen. Und gerade weil die Redekunst von vielen Bösen missbraucht werde, sich umso mehr um sie bemühen.

Wie kommt Cicero auf diese Konstruktion? Von ihrem letzten Stück abgesehen passt sie jedenfalls nur auf die Griechen – und Ciceros später Parallelversion in *De oratore* (unten S. 35) erleichtert es uns, wenigstens wichtige Personen zu identifizieren. In Griechenland gibt es sagenhafte Gesetzgeber der Urzeit, wie Minos auf Kreta, Lykurg in Sparta, Theseus in Athen²²⁸. Bei den weisen Herrschern, die dort auf diese Kulturstifter gefolgt sein sollen, muss gedacht sein vor allem an die bis heute berühmten Sieben Weisen, die ja fast alle Politiker, Herrscher, waren. Unter den Winkeladvokaten, die sich zur Macht aufschwingen, dürfte Cicero dann vor allem Korax und Teisias sowie die sogenannten attischen Redner des 5. und 4. Jahrhunderts verstehen: Sie waren alle von Hause aus Gerichtsredner, die von dort aus in die Politik kamen. Prototyp der Weisen, die sich zu Privatstudien zurückziehen, ist dann natürlich Sokrates, der bekanntlich nie im engeren Sinn politisch tätig war und von dem irgendwie alle späteren Philosophenschulen abstammen sollen. Wie der platonische Sokrates die Rhetorik generell als *κολακεία* (Schmeichelei) abqualifizierte (S. 12), so Cicero die perverse Rhetorik als „eine Art Gefälligkeit,²²⁹ die die Tugend in verkehrter Weise nachahmt“ (*commoditas quaedam prava virtutis imitatrix*).²³⁰ Hier spüren wir also direkt den Einfluss von Platons *Gorgias* (diesem meistgelesenen seiner Dialoge). Ja, wenn dort dargestellt war, warum sich Sokrates von der Politik im üblichen Sinn fernhielt, dann gibt Ciceros Kulturgeschichte der Rhetorik dafür gewissermaßen den historischen Hintergrund.

Wichtiger als dies ist aber, dass der Zielgedanke der ganzen Darlegung, was man lange Zeit nicht gesehen hat, durch und durch platonisch ist. Wenn Cicero fordert, dass die Menschen mit höherer Einsicht die Redekunst studieren, um dadurch politische Macht zu gewinnen und zum Nutzen aller zu herrschen, dann ist dies nichts anderes als der Kerngedanke von Platons Hauptwerk, dem „Staat“ (*Politeia*), wo es an berühmtester Stelle heißt: Dann erst würden die Staaten zur Ruhe kommen, wenn entweder die Philosophen Könige oder die Könige Philosophen würden, wenn beides, politische Macht und Philosophie, zusammenfallen.²³¹ (Die Rhetorik, die Platon in diesem Zusammenhang nicht erwähnt, ist für Cicero ja das notwendige und legitime Mittel, um an die Macht zu kommen.) Dieser Hauptgedanke der Abhandlung mag in der Tat von Ciceros Lehrer, dem Akademiker und Rhetorikfreund Philon inspiriert worden sein, doch schwerlich kann er ihn von diesem übernommen haben, auch nicht etwa von dem Stoiker Poseidonios, an den man schon als Quelle gedacht hat.²³² Sie

²²⁸ Cic. rep. 2,2.

²²⁹ Belege für *commoditas* in diesem Sinn gibt Mertel, *ThL* III 1916,77-84. Dort wird an unserer Stelle allerdings die Bedeutung „habilitas“ angesetzt (1917, 57); doch liegt beides nicht ganz weit auseinander. Ungenau spricht Barwick (1963) 21 von einer „Beredsamkeit, die [...] nur auf den Nutzen (*commoditas*) bedacht war“; sie heißt doch selber *commoditas*.

²³⁰ inv. 1,3. So sagt Sokrates in Gorg. 464 C f., jede Schmeichelkunst „schlüpfe unter“ eine der echten Künste (Wissenschaften) und gebe vor das zu sein, was sie bloß nachahmt, wobei sie aber das Angenehmste, nicht das Beste im Sinn habe. Bei Cicero heißt es, die *commoditas*, welche die Tugend nachahme, verfare *sine ratione officii*.

²³¹ *Politeia* 5, 473 C-E.

²³² Kroll (1940) 1085. Die für Cicero vorgeschlagenen Quellenautoren sind (mit der älteren Lit.) aufgelistet bei Barwick (1963) 21, der den Gedanken an Poseidonios überzeugend ausschließt, im übrigen aber mit der in diesen Dingen einst üblichen Sicherheit behauptet: „Dass Cicero [...] nicht eigene Gedanken wiedergibt, unterliegt keinem Zweifel.“ Richtig an seinen Darlegungen ist, dass Ciceros Hochschätzung der zivilisierenden Macht der *eloquentia* von Isokrates herkommt (Barwick 22-24); ich meine aber, dass er diesen selbst gelesen hat und nicht einen auf Isokrates fußenden, vor Cicero schon ins Lateinische übersetzten griechischen Rhetor, den

waren ja letztlich alle Stubenhocker, keine Politiker, wie Cicero einer werden will. Umgekehrt waren Männer wie Cato und Scipio, die er als Vorbilder nennt, wenigstens im engeren Sinn keine Philosophen. Eher schon dürften wir an die einsam dastehende Gestalt des Demetrios von Phaleron denken, an dem er sich hätte orientieren können (oben S. 15 f.). Oder vielleicht gar an Platon selbst, der einmal Vergleichbares gedacht und gewagt hatte – wenn auch vergeblich: Sein Versuch, auf Sizilien politisch für einen Idealstaat zu wirken, ist ja gescheitert. Auf jeden Fall ist es Ciceros eigener Lebensplan, der hier von ihm aufgestellt wird:²³³ Er will offenbar mit Hilfe der Rhetorik ein Politiker im Sinne Platons werden, politische Macht und Philosophie, hier Weisheit genannt, vereinen.

Diesem Plan ist Cicero auch treu geblieben. Nur einmal, bei seinem zunächst durch eine physische Krise bedingten Studienaufenthalt in Athen kam er, wie Plutarch berichtet,²³⁴ in Versuchung, gleich jenen Weisen in *De inuentione*, „sein Leben vom Forum und aus der Politik zu entfernen, um es in Ruhe mit der Philosophie zu Ende zu bringen“; aber da war es besonders auch der damalige Leiter der sogenannten „Alten Akademie“, Antiochos von Askalon, der als guter Platoniker ihn „aufforderte, sich um die Angelegenheiten des Gemeinwohls zu kümmern“. Und so blieb Cicero dabei, wie bisher, „die rhetorische Rede als Werkzeug auszubilden“. Denn so soll er sich selbst, nach einem häufigen Ausspruch zu Freunden, verstanden haben:²³⁵ „Man möge ihn nicht Redner, sondern Philosoph nennen. Denn die Philosophie habe er sich als Aufgabe erwählt, die Rede aber gebrauche er nur als Werkzeug, wenn er im Hinblick auf die politischen Notwendigkeiten handle.“

Philosophie und Rhetorik beim späteren Cicero: De oratore

Etwa dreißig Jahre später, an einem vorläufigen Ruhepunkt seiner politischen Karriere, kommt Cicero auf das Thema zurück: Philosophie und Rhetorik. In seinem großen Dialog *De oratore* (Über den Redner) stellt er die Frage nach dem vollkommenen Redner, vor allem unter dem Gesichtspunkt der Erziehung: Genügt es, dass der Redner eine perfekte rhetorische Ausbildung hat oder benötigt er darüber hinaus eine umfassende Allgemeinbildung, etwa auch in Recht, Geschichte, Geographie und, vor allem, Philosophie? Diese zweite Auffassung, der Cicero schon im Prooemium zum ersten Buch nachdrücklich zustimmt, vertritt der im Dialog auftretende Redner Crassus:²³⁶ Der Redner brauche die Philosophie, vor allem die Moralphilosophie, um mit ihrer Hilfe über die allgemeinsten Dinge des menschlichen Lebens sprechen zu können. Aber wo lernt der Redner diese Dinge? Die Redelehrer schweigen darüber, man muss also zusätzlich zum Philosophen gehen. Dies war nicht immer so, meint Crassus, und nun (3,56 ff.) entwickelt er, anknüpfend an Ciceros Gedanken von *De inuentione*, eine neue Kulturgeschichte der Rhetorik, in der es speziell um Rhetorik und Philosophie als Bildungsmächte geht.

Wieder steht am Anfang eine ursprüngliche Einheit von Einsicht und Redekunst (*cogitandi pronuntiandique ratio*), insgesamt genannt *sapientia* (gemeint σοφία). Sie habe sich

auch der Auctor ad Herennium gekannt, aber nicht berücksichtigt habe ... (so Barwick 24 f.). Überhaupt ist der Gedanke an einen Rhetor als Quelle angesichts der scharfen Abwertung der Rhetorik höchst unglaublich.

²³³ Dies erkennt richtig Karl Büchner, *Cicero*, Heidelberg 1964, 58, dessen Darstellung trotz Langatmigkeit lesenswert bleibt.

²³⁴ Plut. Cic. 4,3 f.

²³⁵ Plut. Cic. 33,6. Aus uns verlorenen Quellen gibt dieser einfühlsame Philosoph wertvolle, zusätzliche Einblicke in Ciceros auch sonst reich dokumentiertes Denken. Zu Ciceros Selbstverständnis als Philosoph vgl. W. Stroh, *Cicero: Redner, Statsmann, Philosoph*, München 2008, 9 ff., bes. 12 f.

²³⁶ Cicero: de or. 1,5; 1,16 f.; 1,20; Crassus: 1,51 ff.; 1,166 ff. (bes. zum Recht); 3,54-81. Diese Auffassung deckt sich zum Teil mit der von Charmadas in *De or.* 1,84-92 (s. oben S. 1 f.) vertretenen.

manifestiert einerseits in den griechischen Gesetzgebern und Sieben „Weisen“ (von denen Lykurg, Pittakos und Solon namentlich genannt werden), wogegen andere Männer mit ebenso weitem geistigen Horizont wie Pythagoras, Demokrit und Anaxagoras politisch untätig geblieben seien und sich mit verschiedenen Wissenschaften beschäftigt hätten (3,56).²³⁷ Die alte Ausrichtung auf das Handeln, also die Verbindung von *recte facere* und *bene dicere*, sei aber noch erhalten geblieben in Politikern wie Themistokles, Perikles und Theramenes; ihnen hätten ähnlich universale Lehrer wie Gorgias, Thrasymachos und Isokrates entsprochen (3,59).

Diese Namen müssen im Munde eines Platonschülers alarmierend klingen. Der Rhetor Gorgias war doch der mit wenigen Schachzügen mattgesetzte Titelheld des platonischen Dialogs. Der Sophist Thrasymachos mit seiner amoralischen Lehre vom Recht des Stärkeren Lehre war im ersten Buch der *Politeia* ausführlich widerlegt worden. Und der Redelehrer Isokrates konnte lebenslang als der persönliche Antipode von Platon, später Aristoteles gelten. Will Cicero bzw. Crassus von Platon und dessen Lehrer Sokrates abrücken? So ist es in der Tat. Der vielbewunderte, unvergleichlich gestreichte Sokrates – und hier ist besonders der Sokrates des *Gorgias* gemeint – sei es gewesen, der jenen Universallehrern des *sapienter sentire* und *ornate dicere* den Namen der „Philosophie“ entrissen und nur für sich in Anspruch genommen habe – wodurch denn in seiner Nachfolge jenes (schon erwähnte) bedauerliche *discidium quasi linguae atque cordis*, die Trennung von Rhetorik- und Philosophieunterricht, entstanden sei (3,60 f.).

Das war philosophiegeschichtlich nicht einmal ganz unrichtig. Zumindest dürfte Isokrates wohl schon vor Platons *Gorgias* von seiner *philosophia*, die in der Tat Denken und Reden einschloss, gesprochen haben (S. 8 f.). Und es dürfte, vermute ich, gerade die Lektüre des Isokrates gewesen sein, die Cicero, auch wenn er keine chronologischen Erwägungen anstellte, mit dazu veranlasste, seine Ansicht zu ändern.²³⁸ Denn mit ihr ergab sich nun ja gegenüber *De inuentione* eine völlige Neubewertung des historischen Verhältnisses von Philosophie und Rhetorik. Dort waren es die auf Rhetorik spezialisierten Winkeladvokaten gewesen, die die alte Einheit von Weisheit und Redekunst zerstörten und Intellektuelle wie (den nicht namentlich genannten) Sokrates zu Privatstudien trieben; jetzt ist es umgekehrt Sokrates, der die Einheit zerreißt und sich aus freiem Entschluss in eine privat betriebene Philosophie zurückzieht. Zugespitzt formuliert: Dort war die Rhetorik, jetzt ist die Philosophie schuld an der bösen Trennung.

Aber nicht nur die Philosophen, auch die Rhetoren werden von Crassus angeklagt. Statt ihrerseits bei der Methode der alten Redelehrer zu bleiben und sich darin zu üben, über alle Themen der Ethik und Politik *in utramque partem* zu disputieren – auch in einer solchen Äußerung zeigt sich, wie damals die *thesis* bei den Rhetoren vernachlässigt wurde (S. 30) – hätten sie sich aus ihrem großen, ureigensten Erbgut in ein winziges Gütchen abdrängen lassen und seien nun – Schmach und Schande! – gezwungen, sich ihr väterliches Erbe bei anderen abzuborgen (3,107 f., 122-124). Ein Vorwurf aus gut römischem Herzen.

Denn darauf läuft das Ganze hinaus: So wie die Dinge einmal sind, angesichts jenes abwegigen und unnützen (*absurdum et inutile*) *discidium*, muss nun der Redner, wenn er den

²³⁷ Es überrascht, dass Cicero diese Männer, die ja keine Beziehung zu Rhetorik und Politik haben, überhaupt als Vertreter einer mit Lykurg usw. gemeinsamen *prudencia* nennt. Vielleicht, weil er sie als *philosophi* kennt, der Name *philosophia* aber ursprünglich Rhetorik und Philosophie gemeinsam zugekommen sein soll (s. unten).

²³⁸ Vgl. Leeman / Pinkster / Wisse (1996) 214 f.

großen Alten wie Perikles und Demosthenes gleichen will,²³⁹ in die Philosophenschule gehen, genau genommen in die der Akademiker und Peripatetiker, um dort die aristotelische Methode des *in utramque partem disserere* oder, was nicht viel Unterschied macht, die des akademischen Argumentierens gegen jede vorgetragene Meinung zu erlernen, natürlich in Verbindung mit den dazu nötigen Kenntnissen in Ethik und Politik. So entsteht gewissermaßen in einer, modern gesprochen, „additiven Gesamtschule“ wieder ein Abbild der alten Einheit von Denken und Reden.

Hans von Arnim, der klar ausgesprochen hat, dass mit dieser scheinbar harmonischen Wiedervereinigung von Rhetorik und Philosophie hier ein altes „sophistisches“,²⁴⁰ vorsichtiger sollten wir sagen: isokrateisches²⁴¹ Bildungsideal erneuert wird – für ihn ein Verrat an der platonisch-aristotelischen Idee reiner wissenschaftlicher Bildung –, meinte, aus Cicero an dieser Stelle dessen Lehrer Philon, den akademischen Rhetoriklehrer, sprechen zu hören.²⁴² (Andere haben auch hier andere griechische Quellenautoren vermutet.²⁴³) Daran mag richtig sein, dass Cicero ohne den Unterricht seines Lehrers schwerlich so den Sinn des Philosophiestudiums für den Redner erfasst hätte. Aber das Anliegen des Crassus kann kaum das Philons gewesen sein. Crassus spricht nicht als Philosoph, sondern (wie Cicero) als gereifter Redner, und er spricht zur Jugend, anwesend in den Debütanten Cotta und Sulpicius, die er dafür begeistern will, den gängigen Unterricht griechischer Rhetoren durch ein Philosophiestudium zu krönen und sich so dem Ideal zu nähern. Nur er kann es sich leisten, den scharfsinnigen Sokrates als Verderber des Bildungswesens abzuqualifizieren: Wäre das denkbar bei Philon, der zeitlebens Sokrates als Vorbild akademischer Skepsis verehrte? Aber,

²³⁹ de or. 3,71: Gerade diese beiden werden genannt (obwohl Demosthenes schon diesseits des *discidium* liegt), nicht nur weil sie so berühmt sind (Leeman / Pinkster / Wisse [1996] z. St.), sondern vor allem auch, weil Perikles Schüler des Anaxagoras, Demosthenes Schüler Platons gewesen sein soll (vgl. oben Anm. 126).

²⁴⁰ Ausdrücklich sagt dies auch schon Catulus (3,126-129), der außer den zuvor von Crassus genannten Sophisten (Thrasymachos und Gorgias) auch noch Hippias, Prodikos und Protagoras anführt. Gorgias wird vor allem erwähnt wegen seines ja auch von Cicero erhobenen Anspruchs, über jeden Gegenstand mit großer Fülle (*copiosissime*) sprechen zu können (vgl. schon Cic. inv. 1,7). Dies konnte Cicero bei Platon, dessen Dialog ja erwähnt wird, lesen (Gorg. 447 C, vgl. Dodds z. St. und Gorg. 457 A), musste also nicht einen hellenistischen „Vertreter einer universalen Beredsamkeit“, der sich seinerseits auf die Sophisten berufen hätte, zu Rate ziehen (so aber Barwick [1963] 67). Auch der ausführlich erwähnte Hippias machte ähnliche Verheißungen (Plat. Hipp. min. 363 D), was Catulus (3,126) rhetorisch ausschmückt (übersehen von Barwick a.O., Anm. 1, der auch Ciceros Kenntnis von Hipp. min. 368 B und Hipp. mai 285 C bestreitet). Überhaupt dürfte die für Crassus grundlegende Vorstellung, dass die Sophisten (mit Ausnahme des Gorgias, s. Plato Men. 95 C - was Cicero übersehen haben könnte) neben dem Rhetorikunterricht auch versprochen, zur „Tugend“ zu führen, vor allem aus Platons Dialogen stammen (vgl. etwa Hipp. mai. 283 C, bes. Prot. 318 C ff.). Das Sophistische an Ciceros scheinbarer Wiedervereinigung von Philosophie und Rhetorik, beruhend „auf einem tiefen Missverständnis“, hat am klarsten Neumeister (1964) 22-25 herausgearbeitet. Weniger hilfreich ist das bekannte, weitschweifige Buch von Alain Michel, *Philosophie et rhétorique chez Cicéron*, Paris 1960, neu herausgegeben unter: *Les rapports de la rhétorique et de la philosophie dans l'œuvre de Cicéron*, Löwen 2003.

²⁴¹ Dazu gründlich Leeman / Pinkster / Wisse (1996) 218 f. mit Verweis auf die wichtige Arbeit von Harry M. Hubell, *The influence of Isocrates on Cicero, Dionysius and Aristides*, New Haven u.a. 1913.

²⁴² von Arnim (1898) 97-113.

²⁴³ Gegen von Arnim, dem sogar Wilamowitz zugestimmt hatte, wollte Wilhelm Kroll („Studien über Ciceros Schrift *De oratore*“, *RhM* 58, 1903, 552-597) Philons Schüler Antiochos von Askalon zum Urheber von Ciceros Gedanken machen. Dagegen denkt Barwick (1963) 36; 68 f. an verschiedene Quellen: In der wichtigsten Partie (de or. 3,56-61a, 72-73) hört er einen hellenistischen Rhetor, der „den Anspruch auf ein ethisch-politisches Wissen“ gegen philosophische Angriffe durch Hinweis auf die alten Sophisten verteidigt hätte (aber gerade ein solcher mit „ethisch-politischem Wissen“ versehener Rhetor würde doch nicht das *discidium linguae atque cordis* beklagt haben!). Dagegen möchte er die §§ 137-141 einer philosophischen Quelle geben, die die Einheit von *dicere* und *sapere* den Philosophen zugeschrieben hätte (was sehr ungenau ist). Wieder anders meinte Sohlberg (1972) 274-276, Ciceros Postulat der Vereinigung von Philosophie und Rhetorik sei auf die Stoa, bes. Diogenes von Babylon zurückzuführen. Zur relativen, sehr eingeschränkten Originalität von Ciceros „Bildungsideal“ s. Barwick 81. Ich meine, dass zumindest die Konstruktion von Einheit und *discidium* der beiden Bildungsmächte Ciceros eigene Konzeption ist.

könnte man sagen, der Akademiker Cicero verstand sich doch auch zu diesem Sakrileg. Nun, er war ja auch so schlau, nicht selbst zu sprechen, sondern den Gedanken einem anderen, weit weniger philosophischen Redner der älteren Generation in den Mund zu legen.²⁴⁴

Bei unserem Gang durch die griechische Bildungsgeschichte haben wir immer wieder darüber gestaunt, dass seit Isokrates fast nur die Philosophen gegen die Rhetoren protestieren, diese aber so zaghaft zurückschlagen. Es war der Redner Cicero, der durch Crassus den Philosophen eine Antwort erteilte, die mehr Angriff als Verteidigung war: Sie haben sich mutwillig ihrer alten Aufgabe einer zugleich politischen und rhetorischen Bildung entzogen – unterstützt freilich von den Rhetoren selbst, die sich selbst auf den Status einer Spezialwissenschaft reduziert haben. Wie in *De inuentione* der Philosoph sprach, so hier in *De oratore* der Redner. Wenn Cicero dort von Philon inspiriert war, dann hier vielleicht von seinem zweiten Lehrer Molon (S. 28)?

Wie kommt es zu der Verschiedenheit der Auffassungen? Man versteht sie besser, wenn man auch das verschiedene Alter des Verfassers und dessen verschiedene Adressaten bedenkt. Der junge Philosophenzögling Cicero will sich und vielleicht auch andere zum Studium der Rhetorik ermuntern: Durch sie komme der Philosoph wieder zu der politischen Bedeutung, aus der man ihn gedrängt habe; und damit ist die oft für schädlich angesehene Rhetorik gerechtfertigt. Der über fünfzigjährige Staatsmann Cicero dagegen ermuntert andere Redner, vor allem die Jugend, zum Studium der Philosophie. Durch sie komme der Redner zu der Vollkommenheit, um die ihn Sokrates und seine Nachfahren gebracht hätten; und damit ist nun hier die oft als nutzlos gescholtene Philosophie als sinnvoll erwiesen.

Ciceros letztes Wort zur Philosophie konnte das freilich kaum sein. Sie wird hier ja förmlich, im geraden Gegensatz zum oben zitierten Diktum (S. 34), zur Magd der Rhetorik gemacht. Nicht um weisere Politiker oder gar bessere Menschen zu werden, soll man Philosophie studieren – das moralische Problem der Rhetorik wird im Gegensatz zur Frühschrift aus *De oratore* so gut wie völlig ausgeklammert²⁴⁵ –, sondern um in der Philosophie ein Mittel zur Schulung im Argumentieren und ein unerschöpfliches Arsenal von rednerisch brauchbaren Gedanken zu haben. Das entsprach natürlich der Erfahrung, die der ältere Cicero auf dem Forum gemacht hatte – wer konnte so erfolgreich wie er etwa mit *Philosophica* wie Naturrecht und Gesetzesrecht operieren? –, es entsprach aber weder dem platonischen Ideal, das er sich einst gesetzt hatte, noch den Hoffnungen, die er in seinem Spätwerk in die Philosophie setzen sollte.²⁴⁶ Hier war sie nur eine Macht, die den Redner, wie einst Gorgias, dazu befähigte, „über jeden vorgelegten Gegenstand, mit Schmuck und Fülle der Rede zu sprechen“ (*omni de re, quaecumque sit proposita, ornate copioseque dicere*).²⁴⁷ Schon das Vorwort zu *De re publica* mit seinem flammenden, echt platonischen Appell zur politischen Tätigkeit zeigt, dass Cicero seinem Wunschbild treu geblieben ist: In *De oratore* ging es, vom Standpunkt der Rhetorik aus, nur um die Perfektionierung des Redners.

Und noch ein Wichtiges will bedacht sein. Mit *De oratore*, eröffnet Cicero seine philosophische Schriftstellerei (und damit die philosophische Prosa in lateinischer Sprache überhaupt²⁴⁸), die er dann zunächst mit den Dialogen *De re publica* und *De legibus* fortsetzt.

²⁴⁴ Man lese zum Vergleich wie Cicero ein Jahrzehnt später die epideiktischen Lehrvorträge der Sophisten (bes. des Gorgias) gegenüber der sokratischen Art des philosophischen Unterrichts abwertet (fin. 2,1).

²⁴⁵ Entgegen einer gedankenlosen tradierten Meinung – ich spare mir die Belege – spielt Catos *uir bonus dicendi peritus* (vgl. Anm. 144) und überhaupt das moralische Postulat im Rednerideal von Ciceros *De oratore* keine wirkliche Rolle. Gut jetzt Leeman / Pinkster / Wisse (1996) 200 f. (zu de or. 3,55)

²⁴⁶ Vgl. Stroh, *Cicero* (wie Anm. 235) 88 ff.

²⁴⁷ Leicht abgewandelt nach de or. 1,21.

²⁴⁸ Der Roman *Euhemerus* des Ennius war, trotz philosophischem Gehalt, nicht diskursiv.

Indem er nun gerade hier, quasi in seiner Programmschrift, dem Redner die Philosophie als sein ureigenes Gebiet zuweist und ihm die Aufgabe gibt, wie einer der universalen Sophisten über alles reden zu können, setzt er auch sich selbst zum idealen philosophischen Schriftsteller ein. Das kommt am deutlichsten zum Ausdruck am Ende der langen kulturhistorischen Geistesflüge des Crassus (3,143): Dort erklärt dieser in Konsequenz seiner Darlegungen, dass, wenn man einmal den beklagten Zwiespalt von Zunge und Herz akzeptiere, der vollkommene Redner noch über dem Philosophen stehe; denn in ihm sei alles Wissen mitenthalten, in den Philosophen aber noch nicht sofort auch die Redekunst: „Mag diese also auch noch so sehr von ihnen verachtet werden, so wird sie offenbar doch notwendig eine Art Krönung jener Wissenschaften bringen können.“ Worauf in der Gesprächsrunde alle überrascht verstummen²⁴⁹ – wie in einer Ahnung, dass Crassus hier eine Prophezeiung auf Cicero ausgesprochen hat. In der Tat war es ja der Redner Cicero, der durch seine Sprachkunst die Philosophie seiner Zeit gekrönt hat:²⁵⁰ Welcher griechische Philosoph seines Jahrhunderts hätte darin mit ihm konkurrieren können!

Im Übrigen hatte Cicero aber mit seinen Vorstellungen von einer rhetorischen Bildungsreform keinen jedenfalls institutionellen Erfolg – dazu hätte er selbst wohl erst eine Rhetorikschule eröffnen müssen. Ein Jahrzehnt später, im *Orator*, nachdem sich mittlerweile ein lateinischer Deklamationsbetrieb etabliert hatte,²⁵¹ beklagt er noch immer den Zwiespalt der „Bildungseinrichtungen für das Verstehen und für das Reden“, *quod alia intellegendi alia dicendi disciplina est* (17),²⁵² und fordert Philosophie für den Redner (14-16) – wobei aber, vielleicht weil Cicero nunmehr in eigener Person redet, nicht mehr die alten Allround-Sophisten, sondern die notorischen Philosophenschüler Perikles und Demosthenes als Vorbilder genannt werden (15), denen er, der Schüler Platons, sich stolz zur Seite stellt (12). Die Polemik der Philosophen gegen die Rhetoren scheint er zu bedauern (12), macht aber nun keine Schuldzuweisungen mehr. So bleibt, in gemilderter Form, der Standpunkt unverändert, wobei freilich Cicero längst an anderen Problemen interessiert ist – z. Bsp. daran, wie er nicht junge Redner, sondern möglichst alle Römer für die Sache der Philosophie begeistern könnte: Im Dialog *Hortensius*, der i.J. 62 spielt, wird der neben Cicero seinerzeit angesehenste römische Redner, eben Hortensius, zur Philosophie bekehrt. Und dabei liefert Platon die eindrucksvollsten Argumente:²⁵³ Was kann es Höheres, was der menschlichen Natur Gemäßeres geben als die reine Erkenntnis? Dürften wir nach diesem unserem Erdendasein unsterblich auf den Inseln der Seligen leben, „was bräuchten wir dann die Beredsamkeit, wo es doch keine Prozesse mehr gäbe?“. Natürlich hat Hortensius, trotz angeblicher Bekehrung,²⁵⁴ seiner Tätigkeit als Advokat auch in diesem Dialog nicht entsagt; aber Cicero konnte seinen Lesern in dieser zweiten Programmschrift seines philosophischen Werks klar zeigen, dass die Philosophie mehr für ihn war als nur Hilfskraft der Rhetorik. Der berühmteste

²⁴⁹ Anders, zum künstlerischen Effekt der Pause: *Wisse / Winterbottom / Fantham* (2008) S. 162.

²⁵⁰ Man denke vor allem daran, wie Cicero die ihm vom Gericht her geläufige Folge von Anklage und Verteidigung als *disputatio in utramque partem* für den Aufbau ganzer philosophischer Dialoge fruchtbar gemacht hat; dazu Leonhardt (1999) 13 ff.

²⁵¹ S. oben Anm. 142.

²⁵² Nach Wilhelm Kroll im Kommentar (Berlin 1913) z. St. würde Cicero hier absichtlich übersehen, dass „es jetzt seit Philon und Antiochos [vgl. oben Anm. 143] doch möglich ist, zu dieser Beredsamkeit zu gelangen“. Umgekehrt schloss Barwick (1963) 39 daraus, dass Philons Unterricht, weil ohne Deklamation (aber s. oben Anm. 221), eben doch nicht Ciceros Ideal entsprochen hätte. Die einfachste Erklärung dürfte sein, dass der eine Philon längst tot war und dass er als akademischer Rhetoriklehrer keinen Nachfolger gefunden hatte.

²⁵³ Das Folgende nach Augustin, *trin.* 14,12 = Hortensius fr. 101 Straume-Zimmermann.

²⁵⁴ Dass eine solche stattfand, muss zumindest als wahrscheinlich gelten; vgl. Christoph Schäublin, „Konversionen in antiken Dialogen?“, in: *Catalepton*, Festschr. Bernhard Wyss, Basel 1985, 117-132, dort 122 ff.

Rhetor, d.h. gewesene Rhetor, der Christenheit, Augustin, datierte bekanntlich gerade vom *Hortensius* den Umschwung seines Denkens zu Gott.²⁵⁵

Aber sein letztes, schönstes Wort zur Philosophie spricht Cicero weder als Rhetor noch als Philosoph, sondern als Redner. In der vorletzten Philippica sagt er, angesichts des ungewissen Kriegsausgangs und der Gefährlichkeit des Antonius, gut stoisch (und demosthenisch), man müsse ohne Angst vor der *fortuna* gemäß der *uirtus* handeln und dabei auch die *sapientia* heranziehen (13, 5 f.) – womit eindeutig die Philosophie gemeint ist. Rate diese zu einem bequemen Leben in Knechtschaft – womit auf die Ethik Epikurs abgehoben scheint –, dann solle man sie, so gebildet sie auch sei, nicht anhören. „Antwortet sie aber: Nur dann darfst du Leib und Leben, Güter und Vermögen retten, wenn du sie der Freiheit unterordnest [...] und bereit bist, sie als Pfänder des Unrechts für die Freiheit hinzugeben – dann werde ich glauben, die Stimme der *Sapientia* zu hören, und ihr wie einem Gott gehorchen.“ Bei diesem letzten Auftritt der Philosophie in Ciceros Werk spricht wahrlich weniger der Redner, der sich im Sinn von *De oratore* aus einem philosophischen Gedankenarsenal Munition holt, als vielmehr der Platonzögling von *De inuentione*, der bei seinem Meister gelernt hat, dass es keinen böseren Menschen gibt als den Tyrannen und der dementsprechend handelt.

Die Rhetorik muss sich wehren

Festzuhalten bleibt dennoch: Wohl schon mit Ciceros Lehrer Molon (S. 28), vor allem aber mit Ciceros eigener Schrift *De oratore* begann die Jahrhunderte lang so einseitig gescholtene Rhetorik, sich nicht nur gegen die Angriffe der Philosophie zur Wehr zu setzen, sondern diese ihrerseits zu attackieren.²⁵⁶ Eine Generation später hören wir nun auch zum ersten Mal²⁵⁷ von einem jungen Mann, der sich im Zwiespalt zwischen Rhetorik und Philosophie befindet: Vergil (sofern, wie ich meine, das herrliche Gedicht catal. 5 echt ist²⁵⁸).

*Ite hic, inanes, ite, rhetorum ampullae,²⁵⁹
inflata + roso + non Achaico uerba,²⁶⁰
et uos Selique Tarquitique Varroque
scholasticorum natio madens pingui.
[...]
Nos ad beatos uela mittimus portus
magni petentes docta dicta Sironis*

²⁵⁵ conf. 3,4,7.

²⁵⁶ Hiermit widerspreche ich nachdrücklich Kasulke (2005) 45-48 nach dessen Konstruktion der im vierten und zweiten vorchristlichen Jahrhundert entflammte Streit von Philosophie und Rhetorik durch Ciceros *De oratore* bzw. den „pragmatischen Eklektizismus der Römer“ (49 f.) friedlich geschlichtet worden wäre, so dass die Grenzen der Disziplinen ineinander hätten verfließen können. Im selben Sinn bezeichnete Kroll (1940) 1089 sogar schon den Unterricht Philons als „symptomatisch für das Nivellement der allgemeinen Bildung, durch das der alte Gegensatz zwischen R(hetorik) und Philosophie seine Bedeutung mehr und mehr einbüßte“. Vgl. auch schon von Arnim (1898) 112 f.

²⁵⁷ Vgl. aber auch oben Anm. 100 zu Arkesilaos.

²⁵⁸ Andernfalls wäre an einen anderen Zeitgenossen zu denken. Man wünschte dann, es wären uns von diesem noch mehr Gedichte erhalten. Gegen die Echtheit zuletzt, ohne nähere Begründung, Niklas Holzberg, in N. Holzberg (Hg.), *Die Appendix Vergiliana*, Tübingen 2005, 226; 234.

²⁵⁹ *ampullae* (ἀήκυθοι), Salbfläschchen, sind seit Kallimachos Bild für die schwülstige Ausdrucksweise der Tragödie (vgl. Cic. Att. 1,14,3). Dazu passt genau *pingui* in V. 4; vgl. Theodor Birt, *Jugendverse und Heimatpoesie Vergils: Erklärung des Catalepton*, Leipzig / Berlin 1910, 71 ff. (der aber wohl zu Unrecht unter den *scholastici* Vergils Schulfreunde verstehen möchte). Brauchbare Erläuterungen geben Johannes und Maria Götte (Hg.), *Vergil: Landleben*, 1970 (Tusculum), 621-629.

²⁶⁰ Gemeint ist der den „Asianern“ vorgehaltene *tumor* (vgl. etwa Quint. inst. 12,10,12 *tumidiorum et Asianum*, 16 *inflati illi et inanes*): *Achaicus* ist wohl *per synecdochen* gesetzt für *Atticus* (wie ja Athen wichtigste Stadt der Provinz Achaia ist); als Gegensatz ist sicherlich das Schimpfwort *Asianus* zu denken.

uitamque ab omni uindicauimus cura.

Fort, fort mit euch, Ampullen, leer und hohl dröhnend,
 Rhetorenschwulst, geplustert, fern von Attikas <....>,
 du Selius, Tarquitiu und du, Varro,
 ihr Volk, vom fetten Öle triefend, Schulfüchse!
 [...]
 Wir setzen unsre Segel nach des Glücks Häfen,
 des großen Siron weise Worte aufsuchend
 von aller Sorge unser Leben losreißend.

Dass es sich bei den Philosophen gerade um Epikureer,²⁶¹ bei den Rhetoren wohl um als „asianisch“ Aufgeblasene handelt, ist nicht so erheblich, wie dass hier überhaupt erstmals ein echter, biographisch sichtbarer Konflikt zwischen den beiden großen Bildungsmächten sichtbar wird – und dass die Rhetorik dabei den Kürzeren zieht. Das passt in die Zeit, in der Cicero darüber klagt, dass epikureische Schriften Italien überfluten²⁶² und, schlimmer noch, dass die römische Redekunst (unter der lähmenden Diktatur Caesars) überhaupt am Ende sei.²⁶³ Das Jahr der Philippiken, 44/43, brachte ja dann nur noch ein letztes, wenn auch grandioses Aufflackern.

Wie man weiß, geht die rhetorische Bildung, trotz verminderter Wichtigkeit der politischen Rede in der Monarchie, weiter: Immerhin gibt es ja weiterhin große Prozesse, ganz zu schweigen von panegyrischen Reden, besonders auf den Kaiser. Ja die erst spät etablierte römische Rhetorenschule gewinnt jetzt erst unter Augustus und nach ihm ihre volle Bedeutung, vor allem auch als Institution gesellschaftlicher Unterhaltung. Und seit Ovid beherrscht der damals neu aufgekommene Pointenstil der Rhetoren sogar die Poesie. Dass aber die Philosophie nun der Rhetorik gegenüber an Bedeutung und Anerkennung gewinnt, ist deutlich. Seneca, der überragende römische Philosoph nach Cicero, braucht sich nicht mehr wie jener dafür zu rechtfertigen, dass er lateinische Schriften über Ethik und Naturphilosophie verfasst. Zwar nicht als Moralpädagogen beruft ihn die an Philosophie uninteressierte Agrippina zum Lehrer ihres Sohnes Nero, sondern als den führenden Redner seiner Generation – denn auch künftige Kaiser müssen reden können –, aber der Ruhm des einzigartigen Mannes beruht natürlich nicht auf seinen heute verlorenen Reden, wie er ja auch selbst von Rhetorik nicht so viel gehalten hat.²⁶⁴ Auch die jungen intellektuellen Poeten seiner Zeit, wie Lucan und Persius, ganz zu schweigen vom dezidierten Stoiker Manilius, äußern sich in ihren Gedichten zu uns vor allem als Philosophen,²⁶⁵ die, wie Seneca in seinen Tragödien, ihre deutlich sichtbare rhetorische Schulung zur Stärkung der moralischen Überzeugungskraft einsetzen.²⁶⁶ Und was die damalige römische Politik betrifft, spricht man

²⁶¹ Vergils Beziehung zu den süditalienischen Epikureern ist heute durch Papyruszeugnisse gesichert; s. Erler (1994) 370-372 (zum Epikureer Siron dort 274 f.); vgl. D. Armstrong u.a. (Hg.), *Vergil, Philodemus, and the Augustans*, Austin 2004; darin: Diskin Clay, „Virgil's farewell to education (catalepton 5) and Epicurus' letter to Pythocles“, 25-36. .

²⁶² Cic. Tusc. 4,6 f.: über den Epikureer Amafinius und die *eiusdem aemuli rationis*. Die noch heute gängige Datierung auf die Wende vom 2. zum 1. vorchristlichen Jahrhundert (so etwa Erler [1994] 365) wurde m.E. zu Recht bestritten von Herbert H. Howe, „Amafinius, Lucretius and Cicero“, *AJPh* 72, 1951, 57-62.

²⁶³ Cic. Brut. 6; 331.

²⁶⁴ Im 88. Brief nennt er von den für die Tugend propädeutischen *artes liberales* nur Grammatik, Musik, Geometrie und Astronomie, also nicht die Rhetorik. Kasulke (2005) 51 Anm. 4 erklärt dies damit, dass „Rhetorik und Dialektik [...] nach stoischer Einteilung als Teilbereiche der Logik zur Philosophie gehören“ (so in der Tat Seneca selbst in epist. 89,17).

²⁶⁵ Zur Forschungslage vgl. Claudia Wiener, *Stoische Doktrin in römischer Belletristik* [...], Leipzig 2006, 1-17.

²⁶⁶ Interessant ist der Fall des für seine Moralpredigten bekannten Philosophen und Rhetorenschülers Fabianus (Sen. contr. 2, praef. 1-4): Er gab auch, nachdem er Philosoph geworden war, seine ihm weiterhin förderlichen Deklamationsübungen nicht auf. – Zur allgemeinen Zunahme philosophischer Bildung und Lebenseinstellung in

für die Zeit Neros geradezu von Männern einer „stoischen Senatsopposition“, die sich, beginnend mit Helvidius Priscus, in der Nachfolge des römischen Urstoikers und Caesarfeinds Cato fühlen konnten. Umgekehrt ist es schon seit der frühen Kaiserzeit bekanntlich ein Gemeinplatz, dass die römische Beredsamkeit nach Cicero heruntergekommen sei;²⁶⁷ und das Delatorenunwesen tat wohl ein übriges, um die Rhetorik auch moralisch in Misskredit zu bringen.²⁶⁸

So muss sich nun, mehr als je, die Rhetorik wehren. Quintilian, Roms größter Rhetor,²⁶⁹ scheint im Prooemium seiner *Institutio oratoria* zunächst nur Ciceros *De oratore* zu folgen: Er beschwört die alte Einheit von *sapientes atque eloquentes* und beklagt deren Trennung²⁷⁰ (an der er auch den Rednern eine gewisse Mitschuld gibt). Aber dann verschärft sich der Ton: Er geißelt nicht nur wie Cicero die Arroganz derer, die allein „Philosophen“ heißen wollen, sondern auch ihre gegenwärtige Verlogenheit (15): „Zu unserer Zeit haben sich bei sehr vielen unter dem Namen der Philosophie die größten Laster versteckt. Sie bemühten sich nämlich nicht darum, durch Tugend und Geistesarbeit (*uirtute ac studiis*) für Philosophen zu gelten, sondern ihren Gesichtsaudruck, ihre mürrische Art und ihr von anderen abweichendes Äußeres gebrauchten sie nur als Deckmantel für ihr grundslechtes Wesen (*pessimis moribus praetendebant*).“²⁷¹ An späterer Stelle (12,3,12) nennt er ausdrücklich noch den Philosophenbart, mit dem sich manche in den Philosophenhörsaal übergelaufenen Faulpelze ausstatten, wenn ihnen das Rhetorikstudium zu anstrengen wird. Und er schilt er auch die Philosophen im Allgemeinen (12,2,6 f.), weil sie sich durch Flucht in den Elfenbeinturm, wie wir heute sagen würden, ihren politischen Pflichten (*ciuilis officia*) entzogen hätten, statt sich als echt „römische“²⁷² Philosophen nicht in geheimen Disputationen, sondern in der praktischen Erprobung durch die Wirklichkeit (*rerum experimentis atque operibus*) als gute Staatsbürger zu erweisen.²⁷³ Wenn also Quintilian, wie Cicero, nicht umhin kann, seinen Schüler gelegentlich auch zum Philosophen zu schicken, dann weiß dieser, was er zu gewärtigen hat. Beim Rhetor dagegen ist alles klar (a.O.): *philosophia enim simulari potest, eloquentia non potest*. Fallen uns da nicht auch zeitgenössische Beispiele ein?

Quintilian verteidigt die Rhetorik als das Metier des guten Menschen

Wichtiger noch als diese Attacke ist aber die Abwehr der seit nun mehr als vierhundert Jahren gegen die Rhetorik erhobenen Vorwürfe. Als rhetorischer Praktiker ist Quintilian gerade hier in seinem Element. Unauffällig bereitet er die Argumentation vor, indem er schon im Prooemium zum Gesamtwerk (9) statuiert, dass der vollkommene Redner immer auch ein *uir bonus* sein müsse – was dann im letzten Buch im Hinblick auf die berühmte Definition Catos

der frühen Kaiserzeit vgl. Bonner (1977), 109-111, mit Verweis bes. auf (Ps.-) Plutarchs Traktat über Kindererziehung.

²⁶⁷ Vgl. Konrad Heldmann, *Antike Theorien über Entwicklung und Verfall der Redekunst*, München 1982, bes. 146 ff., 242 ff. Ein populärer Überblick über die Ansichten dazu bei Stroh (2009) 408-411.

²⁶⁸ Erhellend dazu Michael Winterbottom, „Quintilian and the *uir bonus*“, *JRS* 54, 1964, 90-97.

²⁶⁹ Die maßgebliche wissenschaftliche Ausgabe stammt von Michael Winterbottom, Oxford 1970, eine nützliche zweisprachige Ausgabe von Helmut Rahn, 2 Bde., Darmstadt 1995. Einige Literatur bei Stroh (2009) 560 f. und bes. in dem überragenden Kommentar zu Buch 2 von Reinhardt / Winterbottom (2006).

²⁷⁰ inst. 1, pr. 13 f. Dasselbe sagt Quintilian noch ausführlicher in inst. 12,2,5 ff., wo er auch, im Anschluss an Cicero, den Nutzen der einzelnen Teile der Philosophie und der verschiedenen Philosophenschulen für den Redner darlegt.

²⁷¹ Ähnlich inst. 12,2,9.

²⁷² Auch an anderer Stelle sieht Quintilian das „Römische“ in der Praxisorientierung (inst. 12,2,30): *quantum enim Graeci praeceptis ualent, tantum Romani, quod est maius, exemplis*.

²⁷³ Dieser Gedanke geht auf das Prooemium von Cicero, *De re publica* zurück: Politik als angewandte Philosophie.

– der Redner als ein *uir bonus dicendi peritus*²⁷⁴ – ausführlich begründet wird. Daraus ergibt sich für ihn bei der theoretischen Grundlegung der Rhetorik (2,15-17), dass die Rhetorik nicht, wie bisher fast alle glaubten, ihr Wesensmerkmal im Überreden oder Überzeugen (*persuadere*) habe – denn das könnten ja auch Schmeichler und Freudenmädchen –, sondern dass sie mit den Stoikern (Kleanthes und Chrysipp) zu definieren sei als *bene dicendi scientia*, Wissenschaft vom guten Reden (2,15,34)²⁷⁵ – denn darin seien nicht nur die Tugenden der Rede, sondern auch der gute Charakter des Redners, eben als *uir bonus*, mit einbegriffen. So versöhnt sich Quintilian scheinbar mit der Philosophie, indem er zumindest die Stoa auf seine Seite bringt²⁷⁶ – aber nicht nur sie: Als nun wirklich brillanter Advokat weist er nach, dass sogar der Urfeind der Rhetoren, Platon, in seinem *Gorgias*, bei genauerem Zusehen eine gute Rhetorik als Anwältin der Gerechtigkeit propagiert habe (2,15,24-31)!²⁷⁷ Nicht er, sondern nur Philosophen sozusagen der zweiten Garnitur wie Kritolaos und Athenodoros (?)²⁷⁸ mit ihren Definitionen der Rhetorik als bloßer „Übung im Reden“ oder „Kunst der Täuschung“ (2,15,23) sind die Gegner. Der ärgste aber war doch ausgerechnet der römische Kollege Cornelius Celsus, der bei der Darstellung der Rhetorik im Rahmen seiner Enzyklopädie behauptet hatte, des Redners „Preis“ sei „nur der Sieg im Streit, nicht das gute Gewissen“ (2,15,32). Pfui!

Nun wäre es nicht schwer, im nächsten Kapitel sogleich nachzuweisen, dass die Rhetorik nützlich (*utilis*) ist – was ja ebenfalls von Philosophen bestritten wurde (S. 27 f.). Quintilian erschwert sich aber dankenswerterweise den Beweis, indem er von seiner Definition und dem Ideal des *uir bonus* zunächst absieht und den landläufigen Attacken auf die Rhetorik, die Unschuldige verurteile, aus Schwarz Weiß mache – und die Menschen in Krieg und Aufruhr hetze (2,16,1-4), die ebenso (seit Gorgias und Aristoteles) übliche Entschuldigung (S. 11; 14) entgegensetzt, dass man eben auch alles Gute missbrauchen könne: Der Dolch dient dem Soldaten wie dem Räuber. Und haben nicht die Väter der römischen Rede, Appius und Cicero, Großes für ihr Volk geleistet? (2,16,5-9) So kann nun die richtige Definition als abschließender Trumpf ausgespielt werden: Wenn Rhetorik Wissenschaft vom guten Reden ist, dann ist sie doch schon *per definitionem* nützlich. Und das muss sie ja auch schon darum sein – wiederum zieht Quintilian die Stoa auf seine Seite – weil sonst der göttliche

²⁷⁴ Zur Bezeugung s. R.G. Austin im Komm. zu Quint. Inst. 12, Oxford 1948, 21954 (zu 12,1,1). Vgl. oben Anm. 144.

²⁷⁵ Das ist eine punktuelle Übernahme, die durchaus nicht bedeutet, dass Quintilian in seiner Rhetorik durchgängig Stoiker wäre. Dies scheint jetzt offenbar Liebersohn anzunehmen (S. 70 mit Anm. 71: „Quintilian clearly reflects the Stoic position in support of rhetoric“) unter Berufung auch auf 2,15,38 (Definition der Rhetorik); 2,20 (Rhetorik als *uirtus*); 12,1 (Redner als *uir bonus*). Evident ist jedenfalls, dass sich Quintilian nirgendwo zur Stoa rechnet, wo er sie erwähnt, oder sie gar empfiehlt, wie er überhaupt jede dogmatische Festlegung auf Schulmeinungen ablehnt (12,2,26). Seine Behandlung der Affekte scheint geradeswegs antistoisch (vgl. Anm. 117).

²⁷⁶ Sohlberg (1972) 263-272 möchte im Anschluss an Radermacher die Definition des Redners als *uir bonus* speziell auf Diogenes von Babylon zurückführen; auch Cato könnte sie von diesem gehört und sich angeeignet haben (272)!

²⁷⁷ Richtig an Quintilians Kritik an der üblichen Interpretation des Gorgias als schierer Rhetorikschelte ist allerdings, dass Platon die Rhetorik seiner Zeit im Blick hatte (berechtigt das Zitat von Gorg. 500 C) und die Möglichkeit einer „guten“ Rhetorik nie grundsätzlich ausschloss (s. oben S. 12 mit Anm. 73). Temperamentvolle Kritik an Quintilian übt Brian Vickers (1989), 131-133. Geradezu mutwillig verdreht ist Quintilians Zitat von Plat. Gorg. 460 C (2,15,27), wo er den dem Gorgias maliziös und nur zum Zweck der Widerlegung abgezwungenen Satz, der Redner könne kein Unrecht tun (oben S. 11), als ernstliches Ergebnis des Gesprächs mit Gorgias hinstellt. – Reinhardt / Winterbottom (2006) z. St. meinen, dass eine „qualifiedly pro-rhetorical interpretation“ des *Gorgias* schon auf die Akademie des späten 2. Jahrhunderts zurückginge: Doch das geht m.E. aus Cic. de or. 1,84 nicht hervor.

²⁷⁸ Überliefert: *Athenaeus*. Aber schwerlich kann damit der vor allem aus Quint. inst. 3,1,16 bekannte Rhetor gemeint sein. Vgl. Reinhardt / Winterbottom zu unserer Stelle (die aber doch an *Athenaeus* festhalten). Die Verbesserung zu *Athenodorus* (vgl. 2,7,15) stammt von (Julius) Brzoska, *RE* II (1893) 2025.

Weltschöpfer in seiner Providenz den Menschen die Gabe zu reden gar nicht verliehen hätte (2,16,11-17). Dabei dient sie aber nicht nur dazu, Gutes im Staat zu wirken, sondern – und nun kommt ein überraschender Schlussgedanke: Sei nicht bereits auch das herrlich (*pulcrum*), wenn sich einer mit Hilfe der gewöhnlichen Worte, die allen Menschen zu Gebote stehen, so viel Ruhm wie ein Perikles erwirbt, von dem es hieß, dass er nicht rede, sondern blitze und donnere? (2,16,18 f.) So wird gut römisch und rhetorisch²⁷⁹ der Gesichtspunkt des *utile* am Schluss durch das *honestum* überhöht.

Nochmals: Ist Rhetorik überhaupt eine Kunst?

Der letzte und schwierigste Teil der Auseinandersetzung steht aus: Ist die Rhetorik eine Kunst? Das war ja seit Platon der Hauptangriffspunkt, den die Rhetorik ihren philosophischen Gegnern bot. Nach einer Einleitung, in der Quintilian die Bedeutung der Frage herunterspielt durch die Feststellung, „dass die Stoiker und die meisten Peripatetiker“ hier ebenso mit ihm einig seien wie der gesunde Menschenverstand – wie sollte es auch eine Kunst des Töpfers geben, aber keine der Rhetorik? – legt er seine Beweisführung in drei Teilen an: Er widerlegt (2,17,5-13) zunächst wieder landläufige Ansichten (*refutatio I*), dann, ausführlicher, die Argumente der Philosophen (14-40, *refutatio II*), schließlich führt er sehr kurz seinen positiven Beweis (*confirmatio*, 41-43), der ganz auf der stoischen, aber weithin akzeptierten Definition der *ars* beruht: Sie „bestehe aus Einsichten (*perceptiones*), die unter sich zusammenhängen und zu einem nützlichen Ziel im Leben (*ad finem utilem uitae*) aufeinander abgestimmt sind“ (41). Das leuchtet ein (jedenfalls, wenn man die Nützlichkeit der Rhetorik einmal zugeben hat). Leicht fertig zu werden ist auch mit den zu Beginn des Kapitels erörterten, gegen die Rhetorik vorgebrachten Argumenten, dass es schon vor Erfindung der Rhetorik gute Redner gegeben habe usw. (oben S. 26) – schließlich habe jede Kunst ihre Anfänge in der Natur (9).

Nun aber die Philosophen, beginnend, da Platon ja vereinnahmt ist, mit dem Hauptgegner Kritolaos. Quintilian zerlegt ihre Argumentation in sechs hauptsächliche Topoi, deren ersten (die Behauptung, die Rhetorik habe keinen Gegenstand) er auf ein späteres Kapitel (2,21) zurückstellt. Die verbleibenden fünf ordnet er so, dass das gravierendste und, weil es noch einmal um die Moral geht, am schwersten zu widerlegende an dritter Stelle in der Mitte steht: Die Rhetorik sei in einer dem Wesen einer Kunst widersprechenden Weise lasterhaft, weil sie lehre, zu lügen und die Affekte zu erregen. Quintilian muss beides zugeben, aber er rechtfertigt es mit dem bekannten Grundsatz, dass, in unseren Worten ausgedrückt, der gute Zweck die Mittel heiligt – besonders vor Hörern, die weder weise noch tugendhaft sind (26-29). Die restlichen Argumente bewegen sich mehr im wissenschaftstheoretischen Bereich. Erstens: Wenn man der Rhetorik vorhält, dass sie im Gegensatz zu anderen Künsten mitunter falschen Ansichten zustimme (S. 26), so ist das nicht richtig, weil der Redner, auch wenn er einmal die Unwahrheit sagt, die Wahrheit kennt (18-21). Ähnlich ist der vierte Vorwurf, wonach die Rhetorik sich selbst widerspreche, wenn mit ihren Mitteln zwei Redner gegeneinander kämpfen: Völlig richtig entgegnet Quintilian, dass dann zwei Parteistandpunkte (*causae*) miteinander kämpfen, aber nicht die Rhetorik mit sich selbst (30-36). Schwächer ist das am Schluss stehende fünfte Argument gegen die bei Cicero – offenbar erst dort – vertretene scheinplatonische Ansicht, die Rhetorik könne keine wahre Kunst sein, weil sie sich im Bereich des Meinens, nicht des Wissens bewege.²⁸⁰ Statt auch hier allein

²⁷⁹ Vgl. Stroh (2009) 363 und Leonhardt (1999) 57 ff. (mit Hinweisen).

²⁸⁰ Quintilian bezieht sich auf de or. 2,30 (Antonius); ebenso auch schon 1,92 (Charmadas, oben S. 3). Da das Argument erst bei Cicero erscheint, für ihn auch von Quintilian in Anspruch genommen wird, nehme ich an,

darauf zu insistieren, dass dies den Redner, nicht die Rhetorik betrifft,²⁸¹ führt Quintilian allerlei Wissenschaften an wie Astronomie oder Atomlehre, bei denen man ja auch nichts Genaueres wisse, und verweist schließlich darauf, dass der Redner, selbst wenn er einmal das Wahre nicht kenne, dann doch immerhin das Wahrscheinliche.

Beim zweiten Argument (22-26) vollends unterläuft ihm ein verräterischer Fehler. Wenn die philosophischen Gegner der Rhetorik behaupten, die Rhetorik habe bald überhaupt kein Ziel, bald sei sie nicht in der Lage, dieses zu erreichen (oben S. 26f.), so entgegnet er zunächst korrekt, dass das Ziel der Rhetorik gemäß Definition im *bene dicere* bestehe, was der Redner immer erreiche. Dann aber erläutert er dies so: „Der Redner strebt zwar zum Sieg; hat er aber gut gesprochen, dann hat er, auch wenn er nicht siegt, das bewirkt, was auf seiner Kunst beruht.“ Auch der Seemann, den ein Sturm vom Hafen abtreibe, oder der Arzt, der eine Krankheit nicht heilen könne, hätten, wenn sie technisch korrekt gehandelt haben, ihrer Kunst Genüge getan. Man kennt den Gedanken und den Arztvergleich aus Aristoteles (S. 14), der dort auch passte, weil Aristoteles das Überreden letztlich als Ziel der Rhetorik anerkannte. Quintilian tut eben dies aber nicht – und so dürfte er nie zugeben, dass der Redner zum Sieg, d.h. zum Überredungserfolg ebenso strebt wie der Seemann zum Hafen oder der Arzt zur Gesundheit.²⁸² Aber das ist natürlich nicht nur ein einmaliges Versehen; es betrifft das Ganze seiner *Institutio* (die trotzdem ein Meisterwerk bleibt). Denn der Redner, den er ausbildet, ist wie selbstverständlich überall darauf aus zu überreden; und die hochmoralischen Bekenntnisse zum *bene dicere* sind nur ein prachtvoller Praetext zu einer im Kern doch traditionellen, persuasiven Rhetorik.

Ex rhetore philosophus: Bekehrungserlebnisse in der Kaiserzeit

So hat Quintilian wie Cicero, aber in völlig anderer Weise, die Rhetorik mit der Philosophie vereint, indem er den Redner, ohne viel Rücksicht auf die Wirklichkeit, zum stoischen Weisen erklärt und sich dabei sogar Platon zum Bundesgenossen gemacht hat. Aber die Rivalität von Rhetorik und Philosophie ging dennoch weiter, ja sie prägt sich nun noch deutlicher auch in Biographien aus. Quintilians griechischer Zeitgenosse Dion Chrysostomos, mit dem wir in die Zeit der sogenannten zweiten Sophistik²⁸³ kommen, schildert uns, soweit ich sehe, zum ersten Mal²⁸⁴ – wenn wir von der nur literarischen Bekehrung in Ciceros *Hortensius* (S. 38) absehen – eine Art Bekehrung vom Rhetor zum Philosophen.²⁸⁵ Nachdem

dass dieser es selbst erfunden hat. Platon hat dieses vermeintliche Manko der Rhetorik zu Recht nie gegen diese geltend gemacht, auch nicht im *Phaidros*.

²⁸¹ Mit Recht sagt Quintilian zunächst, dass das Wissen des Redners sich auf das *bene dicere*, nicht auf die Inhalte der Rede bezieht. (Reinhardt / Winterbottom zu 2,17,30 sprechen hier m.E. überkritisch von „fallacy“.)

²⁸² Sehr richtig Reinhardt / Winterbottom zu 2,17,22 (S. 334 f.): Quintilian „makes a crucial move in the direction of a common sense understanding of rhetoric“.

²⁸³ Vom Ende des ersten Jahrhunderts an lebt, auch schon im Bewusstsein der Zeitgenossen, die alte Sophistik insofern wieder auf, als unterrichtende Rhetoren zugleich als Virtuosen der Redekunst an wechselnden Orten epideiktische Schauvorträge halten. Eine noch lesenswerte Darstellung stammt von Erwin Rohde, „Die griechische Sophistik der Kaiserzeit“, in: ders., *Der griechische Roman und seine Vorläufer* (1876), Leipzig 31914 (Ndr. 1960), 310–387, vgl. auch von Arnim (1898) 132-137; von Neuerem scheint am wichtigsten Glen W. Bowersock, *Greek sophists in the Roman empire*, Oxford 1969.

²⁸⁴ Die Häufigkeit solcher Bekehrungen bezeugt für die Kaiserzeit Gellius 10,19: Dort empört sich der Rhetor Tauros über einen abtrünnigen Rhetorenschüler, der sich seinerseits auf Präzedenzfälle beruft. Vgl. auch das über Fabianus Berichtete (oben Anm. 266) und Kasulke (2005) 55. Allgemeiner wird die „conversion to philosophy“ behandelt in dem bekannten Buch von A.D. Nock, *Conversion*, Oxford 1933, 164-186.

²⁸⁵ Die Historizität dieser Bekehrung ist in der Forschung allerdings umstritten; vgl. zuletzt bes. die gegenteiligen Auffassungen von Karadimas (1996) 9-12 und Kasulke (2005) 80-106, beide mit Lit., vgl. auch Stroh (2009) 459-463, 562 (Lit.).

er zunächst als junger Rhetoriklehrer eine (nicht erhaltene Schrift) *Gegen die Philosophen* verfasst hatte – vielleicht im Anschluss an Molon (oben S. 28) –, geriet er später selbst wegen seines Habitus und seiner unsenshaften Lebensweise in den Geruch des Philosophen, den die Leute über die allgemeinsten Lebensdinge um Rat befragten – und siehe da: Er begann quasi unter Rollenzwang über das Leben nachzudenken und wurde tatsächlich ein Philosoph – freilich ohne die Tätigkeit eines Wanderredners bzw. „Sophisten“, wie man damals wieder sagte, aufzugeben (als moralpredigender Philosoph konnte er durchaus beides sein).²⁸⁶

Ähnlich, wenn schon nicht ganz so ernsthaft, beschreibt auch der etwas später lebende Lukian im *Doppelt Angeklagten* seinen Weg von der Rhetorik zum „Dialogos“ der Philosophie.²⁸⁷ Und schließlich veräppelt er wohl beide, wenn er, an die hellenistischen Diskussionen über die Rhetorik anknüpfend, in einer Spezialschrift den hochgelehrten Nachweis führt, dass der Schmarotzerberuf, die Kunst des Parasiten, eine τέχνη nach allen Regeln sei.²⁸⁸ Sein Beweis dafür, dass der Schmarotzer nie hungrig sein könne, weil dies ja seiner Definition als des Schmarotzenden widerspräche,²⁸⁹ verdient Beachtung: Genauso kann ja bei Quintilian der Redner als „Gutmensch“ *per definitionem* niemandem schaden. Auch an den ontologischen Gottesbeweis²⁹⁰ darf man bei solchen dialektischen Kunststücken denken.

Das berühmteste Beispiel für die fortbestehende Spannung zwischen Rhetorik und Philosophie bietet aber der Kaiser Marc Aurel, ein Schüler des zu seiner Zeit angesehensten lateinischen Rhetors Fronto. Als dieser Lehrer einmal von dem schon 25-jährigen Prinzen verlangt, er solle eine Übungsrede nach alter Weise *in utramque partem* ausarbeiten, weigert sich dieser, unter Berufung auf den strengen Stoiker Ariston, den er gerade studiere – schon damals das Zeichen einer leisen Entfremdung.²⁹¹ Und später dankt Marc Aurel ausdrücklich einem gewissen Rusticus dafür, dass er ihn von allerlei Unnützem wie der Rhetorik abgebracht und zum Philosophen Epiktet geführt habe.²⁹² So wurde er zum philosophischsten der römischen Kaiser, ein Mann, dessen Gedanken die Politiker noch bis zu Friedrich dem Großen und Helmut Schmidt beflügelt haben.²⁹³

Platons Gorgias wird endlich widerlegt: Aristeides

Vielleicht als ein Zeichen der zunehmenden Attraktivität der Philosophie könnte man es werten,²⁹⁴ dass nunmehr offenbar zum ersten Mal – wenn wir von den verlorenen Schriften des Molon (S. 28) und des Dion Chrysostomos (S. 45) absehen – eine Monographie gegen

²⁸⁶ Eine solche oft beobachtete Personalunion von Philosoph und „Sophist“ (wie sie etwa Johannes Hahn, *Der Philosoph und die Gesellschaft*, Stuttgart 1989, 92 ff. am Beispiel des „Konzertphilosophen“ Maximus von Tyros zeigt) bedeutet natürlich noch nicht, dass auch die Bildungsinstitutionen ineinander übergangen. Philons Experiment scheint ohne Nachfolge geblieben zu sein.

²⁸⁷ Zu Lukian unter diesem Gesichtspunkt: Karadimas (1996) 18-25; konträr Kasulke (2005) 107-132.

²⁸⁸ Radermacher (1895) XXIII-XXVI hat das Verdienst, die Beziehung dieser Schrift zu unsrem Thema entdeckt zu haben. Vgl. jetzt Nesselrath (1985) 12 f., 124 ff.

²⁸⁹ *De parasito* 54, gewürdigt von Liebersohn 33 Anm. 42; vgl. auch Nesselrath (1985) 59.

²⁹⁰ Danach muss Gott existieren, weil ein vollkommenes Wesen, als das Gott definiert ist, ohne Existenz nicht vollkommen wäre.

²⁹¹ „Epist. ad Caesarem 4,13“ (S. 68 f. v.d. Hout). Vgl. Herwig Görgemanns, „Der Bekehrungsbrief Marc Aurels“, *Rheinisches Museum für Philologie* 134 (1991), 96–109, vgl. auch Karadimas (1996) 13-18; ganz anders urteilt Kasulke (2005), 188–382 gemäß seinem Buchtitel.

²⁹² Ad se ipsum 1,7.

²⁹³ Martin Rupp, „Die Kanzler-Flüsterer“, *Spiegel-Online* 9.12.2008.

²⁹⁴ Genau konträr urteilt Karadimas (1996) 34: Im 2. Jhd. v. Chr. sei „philosophy’s established position in education“ durch die Rhetorik bedroht worden, jetzt, wo „rhetoric has unambiguously the upper hand“, sei es umgekehrt.

den pädagogischen Alleinvertretungsanspruch der Philosophen erscheint. Der berühmte „Sophist“ Ailios Aristeides verfasst im 2. Jahrhundert endlich nach rund fünfhundert Jahren die längst, sollte man meinen, überfällige Gegenschrift gegen Platons *Gorgias*, den historischen Ausgangspunkt aller Debatten: „Für die Rhetorik“.²⁹⁵ Er legte dabei die Argumentation gut advokatisch so an, dass er zunächst Platon mit seiner Anklageschrift wörtlich zu Worte kommen ließ,²⁹⁶ um sich vor allem über dessen apodiktische Art und den Mangel an Beweisen zu beklagen. Dann geht er wie ein Redner im doppelten Status vor: Wie etwa Cicero einst i. J. 52 bewies, dass Milo erstens den Clodius in Notwehr getötet habe (*relatio criminis*), zweiten, selbst wenn er das nicht getan hätte, für die Tötung des Staatsfeinds zu belobigen wäre (*comparatio*), so zeigt Aristeides gegen Platon, dass die Rhetorik sehr wohl eine Kunst sei (*status coniecturalis*), dass sie aber, selbst wenn das nicht zuträfe, hoch zu schätzen wäre. Natürlich bräuchte man das Zweite nicht, ließe sich das Erste sicher beweisen. Aber gerade gegen dieses Erste konnte man, wie die Tradition zeigte, viel einwenden, und so zieht Aristeides den logisch sekundären Punkt nach vorne:²⁹⁷ In überbordender Breite legt er dar, wie viel Herrliches die Götter den Menschen geschenkt haben, ohne es in die Regeln einer „Kunst“ zu zwingen, beginnend mit dem, was der Anfang aller höheren Bildung ist, der aus göttlichen Ursprüngen stammenden Poesie. Und wäre Kunst etwas an sich so Schönes, warum verachten wir banausische Künste wie die des Schusters und Walkers? (131)

Man sieht bald: Aristeides denkt nicht daran, all das Viele, was man vor allem seit Kritolaos der Rhetorik angekreidet hatte, in Art eines Quintilian zu widerlegen. Er hält sich fast nur an den großen Platon²⁹⁸ als seinen sozusagen ebenbürtigen Gegner und folgt dabei seiner eigenen Logik. Die zurückgestellte Diskussion der Kernfrage „Ist die Rhetorik eine Kunst?“ (135 ff.) ist zunächst zentriert um den Begriff des „Ratens“ (στοχάζεσθαι), welches Platon der Rhetorik im Gegensatz zum „Erkennen“ der Kunst zugesprochen hatte (Gorg. 464 C). Eben dieses „Raten“ sucht Aristeides nun bei sämtlichen Künsten nachzuweisen (wobei ihm eine gewisse Zweideutigkeit der Vokabel, die auch „Zielen“ heißt, zugute kommt). Selbst Platon habe ja zugegeben, dass über die größten Dinge nur der Gott Genaueres wisse. Dann kommt Aristeides zum Hauptpunkt von Platons Kritik, wonach die Rhetorik nichts als Schmeichelei sei (178 ff.) – was nun das beherrschende Thema der Rede wird. Würden die Redner ihren Hörern nur nach dem Mund reden, wer würde ihrer überhaupt bedürfen? Platon widerspreche sich selbst, wenn er einerseits Rhetorik als Überreden oder Umstimmen definiere, andererseits aber behaupte, die Redner würden sich immer nach dem Gefallen ihres Publikums ausrichten (202 f.). Ein kluges Argument, bei dem man nicht von einer „rabulistischen Kniffigkeit“ sprechen sollte.²⁹⁹

In losem Bezug auf Platon erhellt Aristeides dann das Wesen der Rhetorik aus ihrer Entstehung: Ähnlich wie beim jungen Cicero (S. 32) und schon bei Isokrates (S. 9) wurde sie

²⁹⁵ = or. 2. Ausgabe mit engl. Übersetzung von C.A. Behr (Hg.), *Aristides in 4 volumes*, London / Cambridge, Mass. (Loeb), Bd. 1, 1973, 277-557, mit sehr knapper Inhaltsübersicht; ausführlicher Kasulke (2005) 145-148 und bes. Sohlberg (1972) 178-182. Die eingehendste Behandlung der Rede findet man bei Karadimas (1996), der versucht die einzelnen Argumente in die Tradition der Debatte als Teil von „a heated contemporary discussion“ (157) einzuordnen. Die Ausrichtung auf Platon wird dabei vernachlässigt, vgl. Kasulke (2006) 148 Anm. 6.

²⁹⁶ Gorg. 463 A-465 C (= Arist. 22): Aristeides beschränkt sich zunächst auf die Kritik dieser Partie; nachher geht er auch noch auf spätere Äußerungen Platons im Dialog ein.

²⁹⁷ Anders erklärt Sohlberg (1972) 178 Anm. 9 dies damit, dass die Frage mittlerweile „an Aktualität verloren“ habe.

²⁹⁸ Nur in §§ 315-318 geht Aristides ausdrücklich auf einen von Platon nicht behandelten Vorwurf ein.

²⁹⁹ Schmid / Stählin (1924) 705.

erfunden, um das Leben der Menschen zu versittlichen (210 f.).³⁰⁰ Sie schützt die Schwachen und ist so das „Amulett der Gerechtigkeit“ (und nicht ein trügerisches Surrogat von dieser, wie Platon meinte); wie schon die Gesetzgebung ist auch die den Gesetzen untergeordnete Rechtsprechung auf sie angewiesen; und so ist sie erhabener als die Rechtsprechung selbst, „fast wie der Richter über dem Henker steht“ (225)! Wie die von Platon ja approbierten Künste Medizin und Gymnastik dem Körper dienen, so die Rhetorik der Seele und dem politischen Leben (236, vgl. 249).

Dieser *confirmatio* folgt nun wieder eine *refutatio*. „Viele verwenden die Rhetorik zur Verleumdung“ (247 ff.). Wir kennen das Gegenargument aus Gorgias (S. 11), Aristoteles und anderen: Alles Gute kann man auch missbrauchen. Aber Aristeides bleibt dabei nicht stehen. Da er wie Quintilian davon durchdrungen ist, dass der Redner ein guter Mensch sein müsse,³⁰¹ meinte er, dass ein verleumdender Redner überhaupt kein Redner mehr sei, wie etwa der Arzt, der einen Patienten mit Gift tötet, kein Arzt mehr, sondern ein Mörder sei (249). (Das erinnert an den Schmarotzer Lukians, der kraft Definition immer einen vollen Bauch hat.) Dann kommt er zum berühmten Paradox des Sokrates: „Es ist besser Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun“ – wobei, meint er, die Verhinderung des Unrechtleidens offenbar der Rhetorik zugeschrieben werde, die des Unrechttuns der Philosophie (266). Aber dann, so trumpft er auf, stehe doch die Rhetorik über der Philosophie, weil sie ja, wenn sie Unrechtleiden verhindere, zugleich auch das Unrechttun unmöglich mache und damit den potentiellen Täter sittlich bessere (270)! Hier wird es in der Tat rabulistisch. Wir brechen ab und notieren nur noch gegen Ende der Rede die interessante Darlegung, dass der wahre Redner, auch wenn er im politischen Leben nicht tätig sei bzw. sein könne,³⁰² nicht aufhöre Redner zu sein, sondern sich seiner Kunst, wie der Weinliebhaber seines Schöppchens, der Knabenfreund seines Liebsten, im Stillen erfreue (430-437). Aristeides deutet an, dass er hier auch von sich selber spricht. Gewiss entsprach ja sein Leben als Lehrer und gefeierter „Konzertredner“ nicht ganz dem Bild des großen, die politische Bühne beherrschenden Redners, das er hier entwarf. Und einen Redner wie ihn dürfte Platon vor fünfhundert Jahren am wenigsten im Auge gehabt haben.

Das war ein Lobpreis der Rhetorik, vielleicht der sprachlich brillianteste, den sie je seit Gorgias bekommen hat; es war aber, auch wenn gegen Platon mit harten Bandagen gekämpft wurde, keine eigentliche Streitschrift gegen die Philosophie.³⁰³ Nirgendwo wird deren Recht auf die Jugendbildung bestritten und umgekehrt: Auch wenn es heißt, dass die Redner für die Völker dasselbe seien, wie die Lehrer für die Kinder (190), gerade als Lehrerin der Kinder, geschweige denn als exklusive Lehrerin, drängt sich die Rhetorik hier nicht auf. Wäre somit diese Rede, wie man geglaubt hat, ein „Indiz für die im 2. Jh. generell zu beobachtende Vermischung von Rhetorik und Philosophie“?³⁰⁴ Durchaus nicht. Wenn Aristeides nicht um Schüler kämpft, so wohl einfach nur darum, weil er dies, anders als Rhetoren früherer Epochen, nicht nötig hatte: Er bezog Ansehen und Einkünfte aus Vorträgen und Schriften, weniger aus seinem Unterricht. So hielt er es als der führende Redner seiner Zeit, ohne an den Streit um die Bildung zu denken, wohl einfach für eine Prestigesache, der „Verleumdung“ der Rhetorik durch den größten Denker der Griechen endlich die ihm gebührende Antwort zu erteilen. Im übrigen haben die Philosophen diese Rede trotz solcher scheinbarer Anmaßung

³⁰⁰ Dasselbe in Form eines (nach Platon stilisierten) Mythos in §§ 394-399.

³⁰¹ § 429 „Ich zögere nicht denjenigen den besten Redner zu nennen, der der beste Mann ist“ – wie aus Quintilian übersetzt, vgl. Sohlberg (1972).

³⁰² In § 430 scheint auf die Ungunst der politischen Verhältnisse (unter der Römerherrschaft?) angespielt zu sein.

³⁰³ Vgl. dazu bes. Kasulke (2005) 148-158. Nicht nachvollziehbar ist mir die nur kurz angedeutete Meinung Hoses (2000) 293 f., gerade bei Aristeides werde der Bildungsanspruch „des jetzt als Konkurrenz, nicht mehr als Alternative empfundenen Systems der Philosophie bestritten“.

³⁰⁴ Kasulke (2005) 151, vgl. 163.

sehr ernst genommen: Der große Platoniker Porphyrios schrieb noch über ein Jahrhundert später sieben ganze Bücher gegen Aristeides.³⁰⁵

Rhetorikkritik in professioneller Synthese: Sextus Empiricus

Aber schon früher waren auch die Philosophen nicht stumm geblieben. Der Akademiker Plutarch, berühmtester Pädagoge seiner Zeit, soll eine (leider verlorene) Mahnschrift verfasst haben *Gegen die Leute, welche wegen der Rhetorik nicht Philosophie treiben*.³⁰⁶ Die Schrift des skeptischen Philosophen Sextus Empiricus (um 200 n.Chr.), die wir schon als Quelle für die hellenistische Debatte kurz gewürdigt haben, gibt uns die letzte, schärfste und vielfach scharfsinnigste Abrechnung mit der Rhetorik: Πρὸς ῥήτορας.³⁰⁷ Vor allem ihr erster Teil enthält einen straff gegliederten Gedankengang, der den Beweis für Platons alte Behauptung, die Rhetorik sei keine Kunst, sozusagen auf die dialektische Höhe der Zeit bringt (in völligem Gegensatz zu dem ganz unprofessionell und oratorisch argumentierenden Aristeides). Interessant ist dabei auch, dass Sextus nunmehr auf Argumente der Gegenseite, die in der Diskussion so lange zu fehlen schienen, Bezug nimmt.

Nach einem Überblick (1-9) über die verschiedenen Definitionen der Rhetorik (Platon, Xenokrates, Stoa, Aristoteles) legt er seiner Beweisführung eine stoische, aber weithin anerkannte, Definition der τέχνη zu Grunde: „Kunst“ ist danach ein „System aus Erkenntnissen (καταλήψεις), die aufeinander abgestimmt und auf ein nützliches Ziel im Leben bezogen sind“ (10, vgl. oben S. 43). Damit lässt sich die Rhetorik nun Stück für Stück zerlegen.

1. Ihre Regeln (θεωρήματα) sind keine Erkenntnisse, sondern sind falsch und unmoralisch (11 f.) – Beispiele dafür haben wir schon kennen gelernt (S. 26).

2. Hätte die Rhetorik ein Ziel, so müsste dies entweder ein festes sein, wie das bei der Philosophie oder der Grammatik der Fall ist, oder ein wenigstens ungefähr zu erreichendes, wie bei der Medizin oder der Steuermannkunst: Weder immer noch meistens erreicht aber der Redner, was er will (13-15). Dazu gehört, dass rhetorisch ungebildete Redner oft reüssieren, Rhetoren auf dem Forum versagen (oben S. 26, 27). Das Gegenargument der Rhetoren, sie seien eben wie die Wetzsteine, von denen man auch nicht verlangt, dass sie selber schneiden, wird lächelnd beiseite gefegt: Die Rhetoren machen sich doch anheischig eine Kunst, die sie selbst beherrschen, anderen beizubringen; vom Wetzstein hört man nichts dergleichen (16-19). Gut!

3. Wäre die Rhetorik im Leben nützlich, so würde sie nicht aus den besten Staaten verbannt (oben S. 27). „Aber manche Städte habe auch schon Philosophen vertrieben“. Nie generell, weiß Sextus, sondern nur politisch oder religiös Missliebige wurden ausgewiesen (20-25). Und dann weist er nach, dass die Rhetorik weder (a) für den sie praktizierenden noch (b) für die Staaten nützlich sei. Der praktizierende Rhetor (a) müsse mit dem schlechtesten Gesindel verkehren, selber schamlos sein und sich sogar die zu Feinden machen, die ihn bezahlen; bald als Verfolger, bald als Verfolgter lebe er ein Piratenleben und lande oft im Gefängnis oder am

³⁰⁵ Schmid / Stählin (⁶1924) 705, Anm. 3 und 4: zur Nachwirkung der Rede. Die spricht entschieden gegen die allzu versöhnliche Interpretation von Kasulke, s. vorige Anm.

³⁰⁶ Dazu Konrat Ziegler, *RE XXI 1* (1951) 706, 928 f.; Kasulke (2005) 54.

³⁰⁷ Die maßgebliche wissenschaftliche Ausgabe stammt von Hermann Mutschmann / J. Mau, Leipzig (Teubner) 1954; eine deutsche Übersetzung mit knappen Erläuterungen bietet Jürß (2001). Nützlich ist die im Internet zugängliche lateinische Übersetzung von Gentianus Hervetus Aurelius, Paris 1569. Zur Gesamtdeutung sind jetzt zu vergleichen die konträren Arbeiten von Karadimas (1996) und Kasulke (2005), bes. 162-187; viel auch bei Liebersohn (2010). Ein moderner Kommentar wäre wünschenswert.

Galgen (26-30). Den Staaten aber (b) sei die Rhetorik schon darum notwendig unnütz bzw. schädlich, weil sie die Gesetze untergrabe. Denn nichts anderes lehrten ja die Rhetoren, wenn sie Vorschriften dafür geben, wie man für oder gegen den Wortlaut eines Gesetzes zu argumentieren hat oder wie man durch verkürztes Zitieren dessen Sinn entstellt (ein Kernstück im sogenannten *genus legale* des Hermagoras³⁰⁸). Ein solcher Demagoge verhalte sich zum Politiker wie der Quacksalber zum Arzt; die Sorge um das Gemeinwohl vortäuschend sei er nur auf seinen Profit bedacht (34-42).

Gegen diese vor allem von Akademikern vorgebrachte Argumentation kennt Sextus wieder zwei geläufige Gegenargumente. Erstens: Man dürfe nicht zwei Arten der Rhetorik miteinander verwechseln, eine „urbane und unter Weisen“ geübte, und eine unter den „gewöhnlichen Menschen“ bzw. „den Schlechten“ angesiedelte. Dieser nach Stoischem schmeckende Gedanke wird leider nicht weiter ausgeführt, sondern rasch widerlegt: Da es auf der Welt so gut wie nie „Weise“ gebe, gebe es auch diese vornehme Rhetorik nicht. Das zweite Argument ist ein alter Bekannter seit Gorgias (S. 11): „Wenn ein Boxer, eigtl. Pankratiast, seinen Vater niederschlägt, ist daran nicht die Boxkunst schuld, sondern die Schlechtigkeit dieses Menschen.“ Richtig, sagt Sextus, aber die Rhetorik sei eben nicht so wertneutral wie die Boxkunst, sondern sie lehre *ex professo*, wie man Kleines aus Großem, Recht aus Unrecht macht. Und wer *in utramque partem* disputiert, und sei er noch so „urban“, der müsse eben auch für das Unrecht argumentieren (43-47).

Sextus ist auch damit noch nicht zufrieden, sondern von einer gängigen Definition der Rhetorik ausgehend, weist er mit demselben Scharfsinn nach, dass die Rhetorik weder einen Gegenstand (48-59) noch ein wirkliches Ziel (60-87) habe, wobei er hier auch die seines Erachtens gar nicht mehr nötigen Argumente anderer referiert (72 ff.).³⁰⁹ Dabei kommt in dieser Debatte auch einmal die Problematik des rednerischen Stils zur Sprache: Schon darum könnten die rhetorisch geschulten Redner nicht überzeugen, weil ihre in Perioden und Enthymemen schwelgende Sprache unklar sei und Misstrauen erwecke: „Wohlwollen erzeugt nicht der rhetorische Stil, sondern der schlichte, der das Gepräge eines Laien zeigt. Der Sprache des Redners widersetzen sich alle, weil sie gegen alles Übermaß eingestellt sind. Auch wenn sich der Redner für das Gerechte einsetzt, werden sie den Eindruck haben, das alles sei Unrecht, nicht wegen der Natur der Sachen, sondern wegen der Durchtriebenheit des Redners.“ Auch der Freund der Rhetorik muss zugeben, dass das beherzigenswerte Gedanken sind. Ein Aristeides hätte sich schwer getan, sie alle zu widerlegen.

Die Schrift des Sextus Empiricus steht in seinem Werk nicht allein, sondern ist Teil einer Großkomposition (Πρὸς μαθηματικούς), in der die Ansprüche von sechs der später als *Septem artes liberales* kanonisierten, allgemeinbildenden Wissenschaften (μαθήματα) minuziös bestritten werden (Grammatik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Astrologie, Musik). Das klingt wie Spielerei, wie eine bloße geistige Fingerübung – und wenn etwa Sextus sagt (48), dass die Rhetorik schon darum nichtig sei, weil es weder Sätze noch Wörter gebe, wie er schon *Gegen die Grammatiker* bewiesen habe, fühlt sich der Leser fast ein wenig gefoppt. Aber dergleichen ist nur punktuell; und schon der Ton, die ernste Eindringlichkeit des Ganzen zeigt uns, dass Sextus nicht nur mit Begriffen jongliert, sondern wirklich von der Minderwertigkeit einer ihm verächtlichen Disziplin überzeugen will. Ohne dass er irgendwo auf Aristeides, den er wohl nicht kannte, Bezug nehmen würde, stellt sein dialektisch trockenes Buch doch eine echte Gegenschrift zum rhetorisch prächtigen Enkomion des großen Sophisten dar.

³⁰⁸ Dieses wird kurz erläutert etwa von Fuhrmann (1984) 109-113. Vgl. oben Anm. 192.

³⁰⁹ In einem etwas spitzfindigen Anhang (89-113) wird dann noch die aristotelische Lehre von der Dreiteilung der Rhetorik bestritten.

Zusammenfassung

Wir haben sozusagen wie Frontreporter von Kampfplatz zu Kampfplatz einen weiten Weg durch sieben Jahrhunderte gemacht, und so mag es nützlich sein, sich die Hauptetappen des langen Streits noch einmal zu vergegenwärtigen.³¹⁰ Er begann damit, dass der Sophistenschüler Isokrates sein neues, „humanistisches“ Bildungsideal, das Denken und Reden umfasste, sowohl von einer moralisch indifferenten Rhetorik wie von einer einseitig philosophisch intellektuellen Bildung abgrenzte. Wohl auch im Hinblick auf ihn versuchte dann Platon sowohl die sittliche Verwerflichkeit als auch die wissenschaftliche Unzulänglichkeit der existierenden Rhetorik darzutun. Seine dabei aufgestellte Behauptung, die Rhetorik sei überhaupt keine Kunst, hat als für diese existenzbedrohend das ganze Altertum in Atem gehalten. Platons behutsamer Schüler Aristoteles hob mit seiner Rhetorik den Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit auf, relativierte das moralische Defizit und unterrichtete selber Rhetorik, ohne dabei aber offenbar die praktische Rednerbildung im Blick zu haben. So blühte zwar die Theorie der Rhetorik in seiner Schule wie in der der Stoiker; im Bereich der Jugendbildung scheinen aber die Rhetorenschulen mit ihren nützlichen Deklamationen die Oberhand gehabt zu haben. Deren angeblicher Erfinder, der Redelehrer, Politiker und Philosoph Demetrios von Phaleron zeigt jedoch, dass beider Unterricht an sich nicht unvereinbar war. Im Übrigen hören wir im Streit der Parteien, bis in die Zeit Ciceros, nur die Stimme der Philosophen, die sich anscheinend gegen die auf dem Bildungsmarkt überlegenen Rhetoren durchsetzen mussten.

Diese Attacken verschärfen sich offenbar im zweiten vorchristlichen Jahrhundert, als Hermagoras von Temnos die erste nichtphilosophische, aber wissenschaftlichen Maßstäben genügende, ebenso systematische wie handfest brauchbare Rhetorik schuf und dabei vor allem mit seiner nützlichen Stasislehre einen bleibenden Erfolg hatte. Nun hatten es die Philosophen schwerer zu behaupten, die Rhetorik sei keine Kunst: Ein Peripatetiker wie Kritolaos fiel von seinem rhetorikfreundlichen Meister Aristoteles ab und erneuerte Platons moralische wie wissenschaftstheoretische Kritik, die jener verworfen hatte. Dafür öffnete sich jetzt ausgerechnet ein Adept Platons für die Sache der rhetorischen Bildung: Ciceros akademischer Philosophielehrer Philon, übte mit seinen Schülern nicht nur die in Peripatos und Akademie längst übliche *disputatio in utramque partem*, die auch dem Redner nützlich war, sondern betrieb in seinem Rhetorikunterricht vor allem auch die Deklamation von fingierten Streitfällen, die bis dahin eine Domäne der Rhetoren darstellte. (Nachfolger fand er aber damit offenbar keine.) Gleichzeitig eröffnete der Rhetoriklehrer Molon als erster prominenter Rhetor, soweit wir wissen, den expliziten Kampf gegen den Bildungsanspruch der Philosophen.

Ihrer beider, Philons wie Molons, Schüler, Cicero, schlug sich, wie wir gesehen haben, zu keiner der beiden Parteien, versuchte vielmehr gemäß der Position eines römischen Staatsmanns, der weder das eine noch das andere professionell betrieb, unter verschiedenen Vorzeichen nach einem Kompromiss, den man gerne (etwas euphemistisch) als Versöhnung

³¹⁰ Der Übersichtlichkeit halber notiere ich die fünf Hauptpunkte, nur diese, an denen ich von der noch heute die *communis opinio* bestimmenden Darstellung von Arnims (1898) weit abweiche: 1. Der Streit zwischen Rhetorik und Philosophie ist bis in die Zeit Ciceros ein Streit der Philosophen gegen die Rhetoren, nicht vice versa. 2. Bis ins zweite Jhd. vor Christus dominiert die Rhetorik im Bildungswesen. 3. Die verschärfen Angriffe der Philosophen im zweiten Jhd. wurden weder durch die Rücksichtnahme auf Rom noch durch die *thesis* im Rhetorikunterricht ausgelöst, sondern durch die erste systematische Rhetorik eines Rhetors, Hermagoras. 4. Ciceros Bildungsideal in *De oratore* ist seine eigene Schöpfung, die auch für ihn keine generelle Gültigkeit hat. 5. Es gibt keine durch Cicero beeinflusste Konvergenz von Philosophie und Rhetorik in der Kaiserzeit.

von Rhetorik und Philosophie bezeichnet. Als junger Philosophenzögling schreibt er eine rhetorische Schrift, *De inuentione*, in der er das Ideal einer Rhetorik des platonischen Philosophenkönigs vertritt, dem er nie völlig untreu wird. In seinem späteren Dialog *De oratore* propagiert er aber, als käme es nur auf Rhetorik an, in ausdrücklicher Orientierung an den alten Sophisten die Erneuerung des isokrateischen, angeblich schon von Sokrates zerstörten Ideals einer Einheit von Denken und Reden, wobei jetzt die Philosophie nur noch für intellektuelles Training und passende Gedanken sorgt: Rhetorenschule plus akademisch-peripatetisches Ergänzungsstudium, so hieß nun das Rezept für den jungen römischen Politiker. Aber nicht nur Ciceros spätere philosophische Schriften zeigen, dass er damit sein letztes Wort zur Philosophie, besonders zu Sokrates und Platon, nicht gesagt hatte.

In dem Maße, wie nach Ciceros Philippiken, dem Schluss- und Höhepunkt römischer Redekunst, die praktische Bedeutung der Rhetorik im monarchisch regierten Rom, ja im römischen Weltreich sinkt, und wie zugleich damit die Deklamation der Rhetorenschule nicht völlig, aber doch teilweise, zu einem Stück gehobener Unterhaltung wird, muss für die Jugendbildung die Philosophie attraktiver werden. Nun erst hören wir häufiger, beginnend mit dem jungen Vergil, dass sich Rhetorenzöglinge oder Rhetoren selbst zur Philosophie bekehren: Fabianus, Dion Chrysostomos, Lukian, Mark Aurel. Wenn man sagt, dass hierbei die Grenzen zwischen Philosophie und Rhetorik durchlässig würden, ja dass dieser Gegensatz ganz aufhöre, so ist daran nur richtig, dass beide gelegentlich in Personalunion auftreten und dass sich auch die Philosophen weithin des in der Rhetorenschule geübten Stils bedienen, um zu gefallen und zu überzeugen. Aber schon Quintilians z.T. gereizte Polemik gegen die Philosophen, zu denen junge Burschen, denen der Rhetorikunterricht zu strapaziös wird, überlaufen, zeigt, dass die beiden Bildungsinstitutionen weiterhin getrennt bleiben.

Quintilian ist überhaupt der erste uns erhaltene Rhetor, der mit den Philosophen die Klagen kreuzt – nicht ohne sich zuvor bei ihnen kräftig Munition geholt zu haben: Sein Ideal des *uir bonus dicendi peritus*, mit dem er aller philosophischen Kritik an der Rhetorik den Wind aus den Segeln nehmen will, stammt dem Namen nach zwar vom alten Cato, der Substanz nach aber von den Stoikern, nach denen nur der (stoische) Weise ein guter Mensch und ein Redner sein konnte. Während Quintilian dabei Platon als insgeheimen Rhetorikfreund zu vereinnahmen sucht, arbeitet ein Jahrhundert später der große „Sophist“ Ailios Aristoteles noch einmal scharf den Gegensatz heraus, weniger um Schüler zu gewinnen, als um über den großen Platon einen späten rhetorischen Triumph zu feiern. Im Übrigen bezeugt auch Sextus Empiricus, der den nach unserer Kenntnis scharfsinnigsten Angriff auf die Rhetoren liefert, das Fortbestehen eines durchaus heftigen Streits. Und, wie Porphyrios zeigt, war dieser auch im dritten Jahrhundert noch nicht erloschen.

Ausblick

Erst mit dem Sieg des Christentums im vierten Jahrhundert verliert der Gegensatz wohl an Bedeutung³¹¹ (obwohl die Rhetorenschule in beiden Teilen des Reichs kraftvoll fortbesteht³¹²). Nun ist es ja zunächst nicht mehr die Wahrheit der Philosophie, die dem

³¹¹ Vgl. dazu bes. Gerard L. Ellspermann, *The attitude of the early Christian writers toward pagan literature and learning*, Diss. Washington 1949 (materialreich, unersetzt); Werner Jaeger, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, Berlin 1963; Albert Wifstrand, *Die alte Kirche und die christliche Bildung* (zuerst schwed. 1957), Bern/München 1967, bes. 28ff.; Walter Magaß, „Rhetorik und Philosophie in der Patristik“, in Schanze / Kopperschmidt (1989) 75-99 (gedankenreich, aber sprunghaft). Vgl. die Hinweise bei Stroh (2009) 563 ff.

³¹² Zu den wenig untersuchten Verhältnissen im griechischen Osten ist jetzt die Arbeit von Hose (2000) zu vergleichen.

Sprachzauber der Rhetorik gegenübertritt, sondern die Schlichtheit des Evangeliums: „Das Reich Gottes beruht nicht auf der Redekunst, sondern auf dem Glauben“ (*regnum Dei non in eloquentia, sed in fide constat*), heißt es jetzt zu Beginn (1,3) der *Vita S. Martini* des Sulpicius Severus (dem Vorbild der späteren Heiligenbiographien); und der Verfasser fügt hinzu, dass der Herr das Heil sehr wohl auch hätte von Rednern predigen lassen können, aber nun eben die Fischer vorgezogen habe (*salutem saeculo [...] a piscatoribus praedicatam esse*). Und schon der gewaltige Prediger Cyprianus, der noch zur Zeit der Christenverfolgung wirkte, stellte dem wortgewandten Ehrgeiz (*uolubilis ambitio*) der sich in Gericht und Volksversammlung brüstenden *eloquentia* die für den Gottesmann schickliche reine Aufrichtigkeit (*uocis pura sinceritas*) gegenüber.³¹³

Blieb also der alte Streit unter neuem Namen bestehen? Nicht durchweg. Es war im vierten Jahrhundert der Prinzenerzieher und *Cicero Christianus* Lactanz, der, wie er die Philosophie besonders Ciceros und Platons, in sein Lehrbuch des Christentums, *Diuinae institutiones*, integrierte, so auch programmatisch die Rhetorik in den Dienst der christlichen Botschaft stellte. Zwar meinte auch er, dass der Glaube eigentlich ganz schlicht vorgetragen werden sollte und die Beredsamkeit nur der „Welt“ diene, aber da er nun einmal gelernter und lange praktizierender Rhetor war,³¹⁴ entging ihm nicht, wie viel seine alten auf Fiktion beruhenden Deklamationsübungen (*exercitatio illa fictarum litium*) dazu beitragen konnten, die „Sache der Wahrheit (*causa ueritatis*) noch machtvoller in die Herzen dringen zu lassen, sowohl dank eigener Kraft wie durch den Schmuck der Rede“ (*et ui sua instructa et luce orationis ornata*).³¹⁵ Die Rhetorik war damit getauft, und so ist dem Streit von Rhetorik und Philosophie doch nie ein vergleichbarer von Rhetorik und Theologie gefolgt.

Auch andere Kirchenlehrer, besonders auch in der griechischen Welt (wie Basileios d.Gr., Gregor von Nyssa), waren ursprünglich Rhetoren, nicht zuletzt der berühmte Augustin, der am Ende des Altertums den Christen ihr rhetorisches Lehrbuch schuf: das 4. Buch von *De doctrina Christiana*,³¹⁶ eine Predigtlehre, die auf Grundgedanken Ciceros basiert – nicht den bedenklichen von *De oratore*, sondern den ernsteren von *De inuentione*: Die *sapientia* muss sich der *eloquentia* bemächtigen, um wirken zu können.³¹⁷ Wie Cicero damals an die Philosophie Philons, so denkt Augustin vor allem an die Theologie des Paulus – den er auch gleich als Vorbild für alle drei Stilebenen anpreist.³¹⁸ So hatte es die Rhetorik nicht mehr schwer, als die zweite der *Septem artes liberales*³¹⁹ ins Mittelalter zu kommen: Auch Kirchenmänner wie Cassiodor mit seinen *Institutiones* und Bischof Isidor, neuerdings Patron des Internet, mit seinen enzyklopädischen *Etymologiae* trugen dazu bei,³²⁰ dass die antike Rhetorik, so wenig man von ihr noch kannte, schließlich mit anderen *artes* formal einen Platz in der Universität einnahm, als propädeutisches Fach für die großen Fakultäten bzw. Brotstudien (was sie bis in die frühe Neuzeit geblieben ist).³²¹ Die Philosophie hat m. W. nie

³¹³ ad Donat. 2.

³¹⁴ Zeugnisse bei Antonie Wlosok, in: Reinhart Herzog (Hg.), *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike*, Bd. 5, München 1989, 376 f.

³¹⁵ inst. 1,1,10.

³¹⁶ Zweispr., kommentierte Ausg. von Richard Leo Enos, Waco, Tex. 2008. Sonstige neuere Lit. bei Stroh (2009) 566 und in der Reclamübersetzung von Karla Pollmann, Stuttgart 2002, 256-259.

³¹⁷ Cic. inv. 1,1 wird zitiert in doct. christ. 4,7.

³¹⁸ doct. christ. 4,39 ff.

³¹⁹ Zu deren Entstehung als Kanon ist jetzt förderlich Ilsetraut Hadot, „Artes liberales“, in: Fritz Graf (Hg.), *Einleitung in die lateinische Philologie*, Stuttgart / Leipzig 1997, 25-34.

³²⁰ Viel dazu bei Hanna-Barbara Gerl, „Rhetorik und Philosophie im Mittelalter“, in: Schanze / Kopperschmidt (1989) 99-119.

³²¹ Einen umfassendsten Gesamtüberblick über die Rhetorik im mittelalterlichen Bildungswesen gibt immer noch Dolch (1965), 99-175. Vgl. jetzt W. Hörandner, *HWRh* 7 (2005), 1446-1451, 1494-1496; R. Copeland, a.O. 1451-1460, 1497-15105 (mit neuerer Lit.).

eigentlich zu diesen *artes* selbst gehört, sie erscheint aber im Mittelalter gerne als deren Zentrum oder Krönung.³²² Dass sie zusammen mit der Theologie an Bedeutung weit über der Rhetorik stand, ist bekannt: Eine wirkliche Begeisterung für praktizierte *eloquentia* bringt erst wieder die Renaissance.³²³

Denn beginnend mit Petrarca³²⁴ und in Italien etwa von Lorenzo Valla propagiert, in Deutschland von Melanchthon, feiert man nun wieder die Rhetorik als Königin der Künste,³²⁵ als die der vom Mittelalter so geschätzten Dialektik bzw. Logik überlegene Bildungskraft, die den Menschen überhaupt erst zum Menschen macht (fast immer in Latein, versteht sich):³²⁶ Isokrates und Cicero liefern die Argumente, neu oder fast neu entdeckte Werke, wie Quintilians *Institutio* und Ciceros *De oratore* begeistern die Pädagogen. Nach dem überschwänglichen Valla steht die Philosophie wie ein „Soldat oder Tribun unter der Feldherrngewalt der Rede“ (*sub imperatrice oratione*),³²⁷ als deren Lehrer er vor allem Quintilian sieht. So dominiert im Gymnasium der Protestanten die Rhetorik ebenso wie dann in dem der Jesuiten (wo die Abschlussklasse selber *Rhetorica* heißt)³²⁸: Die Herstellung und der Vortrag einer *declamatio*³²⁹ ist wohl bis ins 18. Jahrhundert die Krönung schulischer Bildung. Auch an der Universität soll das fortgesetzt werden: Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts heißen die klassischen Philologen dort meist *professores eloquentiae*.

Meine Gelehrsamkeit reicht nicht aus, um zu beurteilen, wie weit ein solcher Titel damals noch der akademischen Realität entsprach. Denn unbestritten ist ja, dass im Zeitalter der Aufklärung die Rhetorik, zusammen mit dem Latein, europaweit an Ansehen verliert.³³⁰ Trotz den großen Rednern, die erst das englische Parlament, dann die Französische Revolution hervorbringt, wird Rhetorik vielfach als unzeitgemäß empfunden und abgewertet; gerne zitiert man dafür Kant, der die Rhetorik wie einst Kritolaos (S. 26) als „hinterlistige Kunst“ diskreditierte und Goethes Faust, der wie Sextus Empiricus (S. 49) die „blinkenden“ Reden

³²² Dolch (21965) 125 f., 151-153.

³²³ Hübsch sagt Vickers 123 (über die zeitweilig wichtigste Form praktischer rhetorischer Bildung): „Die *ars dictaminis* lässt sich mit einem modernen Sekretärinnenkurs vergleichen“.

³²⁴ Petrarcas frühe Faszination durch Ciceros Sprachkunst (nicht sein Denken) wurde wieder ins Licht gerückt durch Walter Rüegg, *Cicero und der Humanismus*, Winterthur 1946.

³²⁵ Grammatik und Rhetorik stehen für den sog. Humanismus (eigentlich *studia humanitatis*) im Zentrum; man darf ihn so wenig wie einst die Sophistik als eine primär philosophische Bewegung (die etwa den Menschen gegenüber Gott ins Zentrum gerückt hätte) verstehen; vgl. die klassische Darstellung von Paul O. Kristeller, „Humanismus und Scholastik in der italienischen Renaissance“, in: ders., *Humanismus und Renaissance I*, München o.J. 87-11, 230-241, bes. 101 ff. Zur Rhetorik in der Renaissance vgl. M. van der Poel, in *HWRh* 7 (2005) 1460-1468, M. Hinz a.O. 1505-1523 (mit Lit.).

³²⁶ Hinreißende Lektüre bietet noch immer Melanchthons *Eloquentiae encomium* (1523), in: Karl Hartfelder (Hg.), *Ph. Melanchthons Declamationes*, Berlin 1891, 27-48. Vgl. jetzt Olaf Berwald, *Philipp Melanchthons Sicht der Rhetorik*, Wiesbaden 1994.

³²⁷ Zitiert nach Ernesto Grassi, in: Schanze / Kopperschmidt (1989) 166.

³²⁸ Damit war allerdings bei den Jesuiten die rhetorische Bildung abgeschlossen: Das propädeutische Artes-Studium galt bei ihnen der (scholastischen) Philosophie. – Klassische Gesamtdarstellung bleibt im Übrigen Wilfried Barner, *Barockrhetorik*, Tübingen 1970; spezieller: Barbara Bauer, *Jesuitische ‚ars rhetorica‘ im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, Frankfurt/M. u.a. 1986.

³²⁹ Wobei freilich deren Begriff gegenüber dem antiken (*controversia* und *suasoria*) ein allgemeinerer geworden ist; vgl. gegen die häufige Gleichsetzung Stefan Feddern, „Die Schuldeklamation in der Frühen Neuzeit“, in: Martin Korenjak / Florian Schaffenrath [Hg.], *Pontes VI: Der Altsprachliche Unterricht in der Frühen Neuzeit*, Innsbruck 2010, 161-172; z.T. irreführend J. Sandstede, „Deklamation“ in: *HWRh* 2 (1994) 481-507; nützlicher M(anfred) Kraus, „Exercitatio“, in: *HWRh* 3 (1996) 71-123 (bes. 104 ff.); vgl. auch Walther Ludwig, „Deklamationen und Schuldramen im 17. Jahrhundert [...]“, in: Schröder [2003] 335-372.

³³⁰ Über die Gründe dafür ist man sich nicht einig; vgl. etwa die Auflistung der Ansichten bei Tobia Bezzola, *Die Rhetorik bei Kant, Fichte und Hegel*, Tübingen 1993, 4.

der Rhetoren als „unerquicklich“, weil unglaubwürdig, verachtete.³³¹ Rhetorische Übungen, wie sie z.T. noch im neuhumanistischen Gymnasium von Humboldt und Thiersch praktiziert wurden, verloren spätestens im 20. Jahrhundert ihre Bedeutung, jedenfalls in Deutschland.³³²

Ein Triumph also der Philosophie? Leider nein. Gerade ihr musste die allgemeine Tendenz zu einem immer weiter aufgefächerten, die naturwissenschaftlichen Realien mitsamt den alten, dann auch den neuen Sprachen umfassenden Spezialwissen, Stichwort „Realgymnasium“, schädlich werden. Mit dem am Ende des 19. Jahrhunderts beginnenden Niedergang des Griechischunterrichts sank nicht nur der Stern des großen Demosthenes, den der heutige Gymnasiast kaum noch dem Namen nach kennt, sondern auch der seines angeblichen Lehrers Platon, der doch das Herzstück des neuhumanistischen Gymnasiums war: Noch Bismarck hatte geklagt, man habe ihn zum Platoniker, statt zum Christen erzogen.³³³ Diese Gefahr wenigstens ist mittlerweile gebannt.

Zwar hat die Philosophie immer wieder versucht, sich in Schule und Universität gegen den Trend zum Multispezialistentum ein Stück weit zu behaupten. Ich denke nicht nur an den alternativ zur Religion in Deutschland angebotenen Ethikunterricht, in dem heute viele Latein- und Griechischlehrer ihr Studium nutzbringend einsetzen können, sondern etwa auch daran, dass lange noch in der Nachkriegszeit von jedem Lehramtsstudenten ein Philosophikum verlangt wurde. Dieses Wort in dieser Bedeutung findet man zur Zeit gerade noch im Duden: Man hat die Sache ersatzlos abgeschafft, ausgerechnet in einer Zeit, wo man Fachidiotentum beklagte und Interdisziplinarität postulierte. Das hypertrophe erziehungswissenschaftliche Studium, das man heute unseren Studenten abverlangt und das mit seiner Kurzzeitpaukerelei vielfach als fast sinnlos empfunden wird – ich spreche natürlich nicht von der nützlichen Fachdidaktik – bringt nur eine weitere Form von Spezialwissen und ist kein Ersatz für philosophische Allgemeinbildung.

Aber zurück zu unserem Hauptthema. Vor etwa hundert Jahren hat Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, unbestritten einer der größten Philologen (aber nicht Pädagogen) aller Zeiten, gesagt, in dem Kampf zwischen Philosophie und Rhetorik, Platon und Isokrates, hätten in der modernen Bildung Platon und die Philosophie, sprich Wissenschaft, den Sieg davon getragen.³³⁴ Das war schon vor dem ersten Weltkrieg so kaum richtig: In dem

³³¹ Vgl. etwa Stroh (2009) 12 f.; zu Goethe jetzt Olaf Kramer, *Goethe und die Rhetorik*, Berlin 2010 (mit z.T. etwas gewaltsamer Korrektur der üblichen Ansicht).

³³² Vgl. Dieter Breuer, „Schulrhetorik im 19. Jahrhundert“, in: Helmut Schanze (Hg.), *Rhetorik: Beiträge zu ihrer Geschichte in Deutschland vom 16.–20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 1974, 145–179.

³³³ Zitiert bei Manfred Landfester, *Humanismus und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, Darmstadt 1988, 108 Anm. 74.

³³⁴ Wörtlich (U.v. Wilamowitz-Moellendorff [Hg.], *Griechisches Lesebuch*. Bd. I 1, Berlin ⁶1910 [Ndr. 1999] S. VI): „Aber diese ganz Bildung [sc. der Renaissance, beruhend auf „Grammatik und Rhetorik“] haben wir Modernen durch die Wissenschaft [!] überwunden: wir haben in dem ewigen Streite, den Platon im Phaidros [...] ausficht, uns auf seine Seite gestellt, ja wir sind über ihn hinweggeschritten, eben weil wir geschichtlich zu sehen gelernt haben“. (Im wissenschaftlichen Historismus bestünde also der Fortschritt gegenüber dem alten Humanismus.) Kläglicher klingt Wilamowitz nach dem kulturpolitischen Einschnitt durch den Weltkrieg (1920, Bd. 2, 125): „Der innere Gegensatz zwischen Isokrates und Platon, zwischen Rhetorik und Wissenschaft [!] lässt sich nicht überbrücken; er wird in alle Ewigkeit bestehen. Die antike Bildung und die antike Kultur sind daran zugrunde gegangen, dass Isokrates die Oberhand bekam. Vielleicht geht die moderne Kultur ebenso zugrunde; die Schule ist auf dem besten Wege dazu.“ (Zumindest diese Prophezeiung war schwerlich richtig.) Was Wilamowitz hier, sehr überraschend, über den Untergang der antiken Kultur sagt, dürfte sich (da er die Spätantike nicht mehr zur antiken Kultur rechnete, sondern als Teil eines Neuen ansah) auf die zweite Sophistik beziehen. Nach der Darstellung von Arnims (1898, 114), der als Schüler von Wilamowitz (s. Vorwort) in ähnlichen Kategorien dachte (Rhetorik vs. Wissenschaft), war das neusophistische Bildungsideal, dem man damals als „Götzen der Zeit“ opferte (S. 137), ein „Abkömmling“ des sophistischen Rednerideals von Philon und Cicero (oben S. 36).

allgemeinbildenden, aber auf klassischer Philologie gegründeten Sprach-, Literatur- und Geschichtsunterricht, der Wilamowitz vorschwebte, hätte wohl eher noch Isokrates als Platon sein Ideal von Bildung verwirklicht gesehen: Wie wenig galten in der Realität des neuhumanistischen Gymnasiums Mathematik und Dialektik! Und eigentlich können gerade wir auch fast schon froh darüber sein, dass sich Platons Abwertung der isokratischen Rhetorik nicht völlig durchgesetzt hat, war sie doch – was den Monarchisten Wilamowitz weniger störte – verbunden mit einer rigorosen Verachtung der Demokratie. Während Platons philosophische Alleinherrscher im Besitz der Wahrheit waren und gegebenenfalls das Volk rhetorisch manipulierten,³³⁵ wusste Isokrates, dass ein vernünftiges menschliches Zusammenleben auf Gedankenaustausch und wechselseitigem Zureden beruht: „Wie könnten die Menschen sowohl über die Vergangenheit treffend urteilen als auch über die Zukunft zu Rate gehen, wenn sie nicht gegensätzliche Argumente miteinander prüfen und für beide Standpunkte unvoreingenommene Hörer sind?“³³⁶ Gegen den Aristokraten Platon hat Isokrates hier einmal ein wahrhaft demokratisches Credo gesprochen.

Damit soll die Philosophie, wie gesagt, nicht abgewertet sein. Mit unserem heutigen Bildungswesen wären sie ja wohl beide, Isokrates wie Platon, gleichermaßen unzufrieden. Weder die Schulung im Reden und Debattieren, die doch entscheidend ist für Lebenserfolg und Zusammenleben, noch die Übung im Denken und Disputieren, die schlichtweg zur Bestimmung des Menschen gehört, haben bei uns den Platz, der ihnen eigentlich zukommt. Kaum jemand war je weiter entfernt vom Ideal eines philosophisch gebildeten Redners, wie er Cicero vorschwebte, als ein heutiger Abiturient, der in seinem armen Schädel alle die Wissenschaften vereinen muss, die seine spezialisierten Lehrer nur noch je als einzelne beherrschen.

So steht heute nicht mehr der Antagonismus von Philosophie und Rhetorik zur Debatte, aber auch nicht nur der von „realistischer“ und sprachlich-literarischer Bildung. Vielmehr sollten im Rahmen eines echt humanistischen, am ehesten auf Isokrates zurückgehenden Ideals (S. 8 f.) diese beiden Disziplinen der Philosophie und der Rhetorik gemeinsam zu einer wirklich umfassenden menschlichen Bildung beitragen. Was speziell die Rhetorik angeht, hat es in den vergangenen zehn Jahren immerhin beachtliche Ansätze dazu gegeben: Nach angelsächsischem Vorbild sind an vielen deutschen Universitäten, aus studentischer, nicht aus pädagogischer Initiative, rhetorische Debattierclubs entstanden, die dann auch an unseren Schulen Nachahmung gefunden haben. An dem zur Zeit florierenden bundesweiten Wettbewerb „Jugend debattiert“, die der Bundespräsident selbst als Schirmherr fördert, nahmen laut Pressemitteilung im vergangenen Jahr allein in Bayern 12.000 Schüler teil, und ihren Besten hat der zuständige Kultusminister Ludwig Spaenle, attestiert, sie seien „scharfzüngig wie Cicero und gewitzt wie Sokrates“.³³⁷ Das war in diesem Jahrhundert sicherlich die bisher überraschendste Wiedervereinigung von Philosophie und Rhetorik.

³³⁵ Oben S. 12 Anm. 73. Vor allem hierauf beruht die Kritik Platons in dem bekannten Buch von Karl Popper, *The spell of Plato*, London 1945 (u.ö.)

³³⁶ de pace (= or. 8,11).

³³⁷ Dieses verblüffende Zitat – gerade beim Rhetor Cicero war ja Sokrates der Widersacher (oben S. 35) – findet sich in der Pressemitteilung Nr. 64 vom 19.3.2010 auf www.bayern.de/pressemitteilung/7450/nr-64-vom-19-03-2010.html.

Verzeichnis der abgekürzt zitierten Literatur

Sammelwerke³³⁸

DNP = *Der Neue Pauly: Enzyklopädie der Antike: Altertum*, hg. von Hubert Cancik und Helmuth Schneider, 12 Bde., Stuttgart / Weimar 1996-2002

HWPph = *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter (und Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel), 12 Bde. und Register (= Bd. 13), hg. von Margarita Kranz, Basel (Darmstadt) 1971 -2007

HWRh = *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hg. von Gert Ueding, 9 Bde., Tübingen (Darmstadt) 1992 -2009

Einzelschriften

Arnim, Hans von: *Leben und Werke des Dion von Prusa. Mit einer Einleitung; Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung*, Berlin 1898

Barwick, Karl: *Das rednerische Bildungsideal Ciceros*, Berlin 1963

Bonner, Stanley F.: *Education in ancient Rome: From the elder Cato to the younger Pliny*, London 1977

Brittain, Charles: *Philo of Larissa: The last of the Academic sceptics*, Oxford 2001

Calboli Montefusco, Lucia: *La dottrina degli „status“ nella retorica greca e romana*, Bologna 1984

Chandler, Clive: *Philodemus ‚On rhetoric‘ books 1 and 2: Translation and exegetical essays*, New York / London 2006

Diels, Hermann / Walter Kranz (Hg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*, Bd. 2, Berlin⁶1952

Dodds, E(ric) R. (Hg.): *Plato: Gorgias, a revised text with introd. and comm.*, Oxford 1959

Dolch, Josef: *Lehrplan des Abendlandes: Zweieinhalb Jahrtausende seiner Geschichte*, Ratingen²1965

Drerup, Engelbert: *Demosthenes im Urteile des Altertums*, Würzburg 1923

Erler, Michael: „Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez“, in: Hellmut Flashar, *Die Philosophie der Antike*, Bd. 4/1, Basel 1994, 29-490

Ders.: *Platon*, in: Hellmut Flashar (Hg.): *Die Philosophie der Antike*, Bd. 2/2, Basel 2007

Eucken, Christoph: *Isokrates: Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen*, Berlin/New York 1983

Flashar, Hellmut (Hg.): *Die Philosophie der Antike*, Bd. 2/1: *Sophistik – Sokrates – Sokratik – Mathematik – Medizin*, Basel 1998

Ders. (Hg.): *Die Philosophie der Antike*, Bd.3: *Ältere Akademie - Aristoteles - Peripatos*, Basel²2004

Ders.: „Aristoteles“, in: *Die Philosophie der Antike*, Bd. 3 (s. oben), 167-492

Ders. (Hg.): *Die Philosophie der Antike*, Bd. 4/1 und Bd. 4/2: *Die hellenistische Philosophie*, Basel 1994

Fuhrmann, Manfred: *Die antike Rhetorik, eine Einführung*, München/Zürich 1984 (⁴1995)

Gawlick, Günter / Woldemar Görler: „Cicero“, in: Hellmut Flashar (Hg.), *Die Philosophie der Antike*, Bd. 4: *Die hellenistische Philosophie*, 2. Halbband, Basel 1994, 991-1168

³³⁸ Ohne die in altphilologischen Publikationen gängigen Abkürzungen wie *RE*, *ThLL*

- Glei, Reinhold F. (Hg.): „Die Sieben Freien Künste in Antike und Gegenwart“, Trier 2006
- Görler, Woldemar: „Älterer Pyrrhonismus. Jüngere Akademie. Antiochos aus Askalon“, in: Hellmut Flashar (Hg.), *Die Philosophie der Antike*, Bd. 4: *Die hellenistische Philosophie*, 2. Halbband, Basel 1994, 717-989
- Gomperz, Heinrich: *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des EU LEGEIN in seinem Verhältnis zur Philosophie des 5. Jahrhunderts*, Leipzig / Berlin 1912 (Ndr. 1965)
- Hose, Martin: „Die Krise der Rhetoren. Über den Bedeutungsverlust der institutionellen Rhetorik im 4. Jahrhundert und die Reaktion ihrer Vertreter“, in: Neumeister / Raeck (2000) 289-299
- Harry M. Hubbell: *The Rhetorica of Philodemus*, translation and commentary, *Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences* 23, 1920, 243-382; jetzt zugänglich als Digitalisat: <http://www.biodiversitylibrary.org/item/32303#page/1/mode/1up>
- Jaeger, Werner: *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen*, 3 Bde., Berlin 1934, 1944, 1947 (Ndr. in einem Bd. 1989)
- Fritz Jürß (Hg.): *Sextus Empiricus: Gegen die Wissenschaftler Buch 1-6*, [...] übers. [...] von Fr. J., Würzburg 2001
- Karadimas, Dimitrios: *Sextus Empiricus against Aelius Aristides: The conflict between philosophy and rhetoric in the second century A.D.*, Lund 1996
- Kasulke, Christoph Tobias: *Fronto, Marc Aurel und kein Konflikt zwischen Rhetorik und Philosophie im 2. Jh. n. Chr.*, München 2005
- Kennedy, George A.: *The art of persuasion in Greece*, Princeton N. J. 1963
- Kerferd, George B. / Hellmut Flashar: „Die Sophistik“, in: Flashar (Hg.), *Die Philosophie der Antike* Bd. 2/1 (s. oben), 1-137
- Kroll, Wilhelm: „Rhetorik“ (zuerst als Sonderdruck 1937), *RE Suppl.* VII (1940), 1039-1138
- Leeman, Anton D. / Harm Pinkster (Komm.): *Cicero, De oratore libri III*, Bd. 1: *Buch I, 1-65*, Heidelberg 1981
- Leeman, Anton D. / Harm Pinkster / Jakob Wisse (Komm.): *Cicero, De oratore libri III*, Bd. 4: *Buch II, 291-367, Buch III, 1-95*, Heidelberg 1996
- Leo, Friedrich: *Geschichte der römischen Literatur*, Bd. 1: *Die archaische Literatur* (mehr nicht erschienen), Berlin 1913 (Ndr. 1967)
- Leonhardt, Jürgen: *Ciceros Kritik der Philosophenschulen*, München 1999
- Liebersohn, Yosef Z.: *The dispute concerning rhetoric in Hellenistic thought*, Göttingen 2010
- Marrou, Henri-Irénée: *Histoire de l' éducation dans l'antiquité* (1948), Paris 31955
- Matthes, Dieter: „Hermagoras von Temnos 1904-1955“, *Lustrum* 1958/3, Göttingen 1959, 58-278
- Meyer, Martin F.: „Platon als Erfinder und Kritiker der Rhetorik“, in: Marcel van Ackeren, *Platon verstehen: Themen und Perspektiven*, Darmstadt 2004, 210-235
- Morgan, Teresa: *Literary education in the Hellenistic and Roman worlds*, Cambridge 1998
- Nesselrath, Heinz-Günther: *Lukians Parasitendialog: Untersuchungen und Kommentar*, Berlin / New York 1985
- Neumeister, Christoff: *Grundsätze der forensischen Rhetorik gezeigt an Gerichtsreden Ciceros*, München 1964

Neumeister, Christoff / Wulf Raeck: *Rede und Redner: Bewertung und Darstellung in den antiken Kulturen*, Bibliopolis, Möhnesee 2000

Norden, Eduard: *Die antike Kunstprosa vom 6. Jahrhundert vor Christus bis in die Zeit der Renaissance*, 2 Bde., Leipzig (1898) ²1909 (zahlreiche Ndr.)

Radermacher, Ludwig: „Critolaus und die Rhetorik“, in: Siegfried Sudhaus (Hg.), *Philodemi volumina rhetorica. Supplementum*, Leipzig 1885, S. IX-XXVI [eingelegt in die von Sudhaus unter dem zitierten Titel verfasste Einleitung]

Ders. (Hg.): *Artium scriptores (Reste der voraristotelischen Rhetorik)*, Wien 1951

Rapp, Christof (Hg.): *Aristoteles, Rhetorik*, übersetzt und erläutert, Berlin (Darmstadt) 2002

Reinhardt, Tobias, „Rhetoric in the Fourth Academy“, *CQ* N.S. 50, 2000, 531-547

Reinhardt, Tobias / Michael Winterbottom (Hg., Komm.): *Quintilian: Institutio Oratoria Book 2*, Oxford 2006

Schanze, Helmut / Josef Kopperschmidt (Hg.): *Rhetorik und Philosophie*, München 1989

Schiappa, Edward: *The beginnings of rhetorical theory in classical Greece*, New Haven [u.a.], 1999

Schmid, Wilhelm / Otto Stählin: *Geschichte der griechischen Litteratur*, 2. Teil, 2. Hälfte: *Von 100 bis 530 nach Christus*, München ⁶1924

Schröder, Bianca-Jeanette und Jens-Peter (Hg.), *Studium declamatorium: Untersuchungen zu Schulübungen und Prunkreden von der Antike bis zur Neuzeit*, München / Leipzig 2003

Scholz, Peter: „Zur Bedeutung von Rede und Rhetorik in der hellenistischen Paideia und Politik“, in: Neumeister / Raeck (2000) 95-118

Scholz, Udo W.: *Der Redner M. Antonius*, Erlangen-Nürnberg 1963

Sohlberg, David: „Aelius Aristides und Diogenes von Babylon“, *MH* 29, 1972, 177-200, 256-277

Steidle, Wolf: „Redekunst und Bildung bei Isokrates“, *Hermes* 80, 1952, 257-296 [danach zitiert], jetzt in: W. St., *Ausgewählte Aufsätze*, Amsterdam 1987

Stroh, Wilfried: *Die Macht der Rede: Eine kleine Geschichte der Rhetorik im alten Griechenland und Rom*, Berlin 2009 (²2010)

Suerbaum, Werner (Hg.): *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike*, Bd. 1: *Die archaische Literatur: Von den Anfängen bis Sullas Tod* [...], München 2002

Vanderspoel, John: „Hellenistic rhetoric in theory and practice“, in Worthington (2007) 124-138

Vickers, Brian: „Rhetorik und Philosophie in der Renaissance“, in: Schanze / Kopperschmidt (1989), 122-157

Wehrli, Fritz (Hg., Komm.): *Die Schule des Aristoteles*, Heft X: *Kritolaos und seine Schüler*, Basel / Stuttgart ²1969

Worthington, Ian (Hg.), *A companion to Greek rhetoric*, Malden MA u. a. 2007

Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von: *Platon*, 2 Bde., Berlin (1919) ²1920 (⁵1959)

Wisse, Jakob / Michael Winterbottom / Elaine Fantham (Komm.): *Cicero, De oratore libri III*, vol. 5: *Book III*, 96-230, Heidelberg 2008