

## ΠΕΡΙ ΥΨΟΥΣ, KAPITEL 44

Die Schrift vom Erhabenen, allgemein als eines der wertvollsten Zeugnisse antiker Literaturkritik gewürdigt, gibt der Gelehrtenwelt seit jeher große Rätsel auf; herrscht schon in der Datierungs- und Verfasserfrage Unsicherheit, so gehen die Meinungen auch gerade bei dem Versuch, das 44. und zugleich letzte Kapitel dieser Schrift richtig zu deuten, weit auseinander.

Zumindest was die Datierung betrifft, scheinen heute die meisten Gelehrten zu einem Ansatz im ersten nachchristlichen Jahrhundert zu tendieren, nicht zuletzt wegen der polemischen Beziehung des Autors zu Caecilius von Kaleakte<sup>1</sup>). Weniger Einmütigkeit besteht indes unter den Interpreten des besagten Kapitels 44, das als ein aus dem Rahmen der Schrift fallender dialogischer Exkurs größere Schwierigkeiten hinsichtlich seiner kompositorischen Funktion bereitet<sup>2</sup>).

In der Tat setzt die Diskussion um die Gründe, die zum Verfall der Beredsamkeit führten, etwas überraschend ein. Ganz grob läßt sich das Kapitel zunächst in zwei Abschnitte untergliedern, wobei Teil A von 44, 1 bis 44, 5 und Teil B von 44, 6 bis 44, 11 anzusetzen ist. Der Autor selbst berichtet seinem jungen Freund Terentianus, dem die Schrift gewidmet ist, von einer Unterhaltung mit einem unbekanntem Philosophen, dessen Erklärung für den Verfall in Teil A folgt und ausschließlich politisch begründet ist, während in Teil B der Autor seinerseits mit einer moralischen Erklärung repliziert. So klar gegliedert und übersichtlich der äußere Aufbau des Kapitels auch ist, so schwie-

---

1) A. Lesky, *Gesch. d. griech. Lit.* (31971) 928 (der A. 4 H. Selb, *Probleme d. Schrift περί ύψους*, *Unters. z. Datierung u. Lokalisierung...*, m.-s. Diss. Heidelberg, 1957 anführt): „Caecilius... antwortet in einer Schrift gleichen Titels... um 40 n. Chr. ein Anonymus, der Schüler des Theodoros war.“ Im Sinne unseres Textes auch der Art. Ps.-Longinus von H. D. Blume im *Kleinen Pauly* (1969) Sp. 733; der Kommentar von D. A. Russell (Oxford 1964) legt sich, S. XXII-XXX, nicht fest; ganz anders hingegen G. Luck, *Arctos* 5, 1967, S. 97-113, der die Schrift dem Neuplatoniker Longinus zuspricht und sie auf das 3. Jh. n. Chr. datiert.

2) Das veranlaßte beispielsweise D. A. Russell, a. O. 185, zu der Bemerkung: „It is a little surprising to find this elaborate piece at the conclusion of a stretch of writing, in which a certain haste and disorder are apparent.“

rig erscheint auf der anderen Seite der Versuch zu ergründen, welcher bzw. ob überhaupt einer der beiden Argumentationen ein Hauptgewicht beizumessen ist. Während von den alten und ältesten Editoren, Kommentatoren und Übersetzern der Schrift fast einhellig die Meinung vertreten wurde, der in dem Dialog erwähnte Philosoph sei eine rein fiktive Persönlichkeit, unter deren Maske der Autor aus Furcht vor dem bestehenden Regime seine wahre Meinung äußere<sup>3)</sup>, geht die *communis opinio* heute offensichtlich in eine andere Richtung: Der Philosoph sei zwar erfunden, aber nur, um die daran anschließende Widerlegung seiner Argumentation durch den Autor um so stärker zur Geltung kommen zu lassen<sup>4)</sup>. Zwischen diesen beiden polaren Deutungsversuchen liegt noch eine dritte, vermittelnde<sup>5)</sup>, der Autor korrigiere zwar in gewisser Weise die vorausgehende Behauptung des Philosophen, aber er annulliere sie deswegen nicht völlig.

Dieser Meinungsstreit nun hat uns dazu bewogen, eine neue, von der Interpretation des Gedankengangs ausgehende Deutung des offensichtlich schwer zugänglichen Problems zu wagen.

Rein äußerlich handelt es sich hier um eine Antilogie im strengen Sinne; zwei Personen, ein Philosoph und der Autor, geben jeder eine eigene, der des andern widersprechende Be-

3) E. Gibbon, Journal, October 25, 1762: „Longin was forced to enervate them not only by the term *δικαιοσύνη*..., but by employing the stale pretence of putting his own thoughts into the mouth of a nameless philosopher.“ Vgl. ebenfalls C.H. Heineken, *Dionysius Longin v. Erhabenen*, Griechisch und Deutsch, Leipzig 1738, der a.O. 300 bemerkt: „Ich habe bereits... S. 276 angemerkt, daß Pearce davon halte, Longin lege hier seine eigene Meinung von der Freiheit... einem anderen Weltweisen in den Mund.“ Vgl. ferner B. J. Weiske in seiner Ausgabe 1809: „is philosophus, ut mihi persuasi, nullus est. Sub aliena persona Longinus audacter et clare tyrannidem imperatorum Romanorum accusare se posse existimabat.“

4) So Russell, a. O. 185 (vgl. XXII): „A philosopher advances the view that the decline is due to despotism. Longin counters with a moral explanation. This second account is meant to make the former appear superficial and to supersede it“...; ebenso R. Brandt, *Pseudo-Longinus*, Vom Erhabenen, Darmstadt 1966, S. 22: „Die Natur des Menschen ist geschichtslos wie der Kosmos. So darf der Niedergang der Beredsamkeit nicht erzwungen werden durch geschichtliche Umstände...; Longinus muß das geschichtliche Ereignis begründen aus der geschichtslosen Natur; nur die moralische Unzulänglichkeit trägt die Schuld am Verfall.“ S. dazu auch W. Richter, zur Rekonstruktion d. Dial. de orat., *Nachr. Ak. Wiss. Göttingen* 1961, S. 387–425, bes. 411.

5) A. Rostagni, Ed. Mailand 1945 (zit. bei Russell, a. O. 185): „Longin in certo modo corregge, tempera, svia le precedenti affermazioni, ma non le annulla.“

gründung für den Verfall der Beredsamkeit ab. Zunächst äußert in Teil A der namentlich nicht näher bezeichnete Philosoph sein Erstaunen darüber, daß anscheinend zur heutigen Zeit zwar zur Politik befähigte Menschen geboren würden, aber eben keine überragenden Persönlichkeiten mehr (44, 1). Mit dieser Frage *πῶς ποτε* ist auch die folgende Aussage *τοσαύτη λόγων κοσμική τις ἐπέχει τὸν βίον ἀφορία* (im Sinne einer Erläuterung zu *πλήν εἰ μὴ τι σπάνιον, οὐκέτι*) noch verknüpft, so daß sie keine selbständige Bedeutung im Sinne einer Alternative zur folgenden Deutung gewinnt. „Wie kommt es, daß ein solcher Mangel an überragenden Naturen herrscht?“ Das ist der Sinn von § 1.

Ein wichtiger Schlüssel zur Interpretation von § 2 liegt nun in der richtigen Deutung der Partikel  $\tilde{\eta}$ . Wenn wir zu der oben dargelegten Überzeugung gelangt sind, daß 44, 1 lediglich einen Mangel an großen Naturen feststellt und daß der hyperbolische Satz *τοσαύτη λόγων...* nur eine Bekräftigung dieser Feststellung darstellt, so kann infolgedessen § 2 nicht mit  $\tilde{\eta}$  im Sinne einer zweiten Deutungsmöglichkeit (1. Möglichkeit: weltweite Dürre und Erschöpfung, Rückgang der Talente infolge kosmisch-biologischer Dekadenz), sondern nur mit  $\tilde{\eta}$  zur Eröffnung einer ersten Erklärungsmöglichkeit beginnen. Nun verdanken wir B. J. Weiske<sup>6)</sup> das Wissen um die Tatsache, daß ausgerechnet die Haupthandschrift, der Parisinus 2036 aus dem 10. Jahrhundert, dieses hier allein den Sinn treffende  $\tilde{\eta}$  hat. Weiske stellt dankenswerterweise in der Einleitung zu seiner 1809 erschienenen, mit einem umfangreichen Kommentar versehenen Ausgabe sämtliche Lesarten für den Anfang von § 2 in einer Synopse<sup>7)</sup> zusammen, wobei er sich auf die Ausgabe von Z. Pearce<sup>8)</sup>, London 1724, beruft: „Unus enim Pearcius, opera usus Graeci hominis, cuius ne nomen quidem posuit, lectiones codicis Parisini vetustissimi, e quo ceteri codices omnes manasse putantur, vulgavit.“ Weiske selbst wählt für seine Ausgabe besagtes  $\tilde{\eta}$ , wobei er ferner erwähnt, schon S. N. Morus<sup>9)</sup> habe als erster und bisher ein-

6) B. J. Weiske, kommentierte Ausgabe mit lat. Übersetzung von S. N. Morus, Leipzig 1809.

7) <sup>γ</sup> H, <i>νῆ Δία...</i>	Parisinus 2036
<i>ῆ, νῆ δι</i>	Vat. 2
<i>ῆν ἢ δ' ἔφη</i>	Vat. 3
<i>ἢ νῆΔία</i>	Vid.

8) Z. Pearce, *περὶ ὕψους* editio quinta, London 1724.

9) S. N. Morus, kommentierte Ausgabe mit lat. Übersetzung, Leipzig 1769. Morus trat noch einmal in seinen *Animadversiones*, Leipzig 1773, entschieden für diese Lesart ein.

ziger dieser Lesart des Parisinus in seiner Leipziger Ausgabe von 1769 den Vorzug gegeben, und zwar mit einer Begründung, die sich mit der unsrigen deckt: „... quia philosophus ille... nondum causam aliquam protulit, cur sublimia et excellentia ingenia iam defecerint.“

Da nun aber feststeht, daß dieses hier allein sinnvolle ἦ in der Haupthandschrift steht, so erscheint es uns um so erstaunlicher, daß dieser Lesart offensichtlich so wenig Bedeutung beigemessen wurde, daß sie in allen uns vorliegenden Editionen außer den bereits erwähnten weder im Text noch im kritischen Apparat Berücksichtigung fand<sup>10</sup>). Wir können also festhalten, daß es, zumindest aus der Perspektive des Philosophen, nur eine einzige plausible Begründung für den Verfall der Beredsamkeit gibt, die erst im folgenden, mit der Beteuerungsformel ἦ, νῆ Δία... eingeleitet, dargelegt wird, während die Erschöpfungstheorie aus § 1 Metapher bleibt, eingebunden in die Fragestellung, ganz ebenso wie die folgenden Metaphern *τιθηρός* – *θρέψαι*, *συνήμασαν* – *συνἀπέθανον* nur die reale Kausalität, die von den Lebensbedingungen der Demokratie ausgeht, illustrieren.

Das Wissen um diese Kausalität wird als *θρῦλούμενον* eingeführt, vielleicht um, bei unverkennbar monarchischen Tendenzen des Prinzipats, die folgende Ketzerei noch zusätzlich zur Einkleidung dieser Ausführungen als Meinung eines Philosophen abzuschirmen<sup>11</sup>). Tatsächlich war ja die Diskussion des ersten nachchristlichen Jahrhunderts um die Gründe für den Verfall der Beredsamkeit eine allgemein bekannte Tatsache, die hier, durch den Ausdruck *θρῦλούμενον* bezeichnet, gewissermaßen entschärft und verharmlost wird – aus bestimmten Gründen, deren Erklärung in den nun folgenden Abschnitten 44, 3 und 44, 4 folgt: In der Republik (*ἐν ταῖς πολιτείαις*, was *δημοκρατία* aus § 2 aufnimmt), so heißt es, winkte bedeutenden Rednern großer Lohn, so daß sie – in freiheitlich-politischer Atmosphäre – ihre geistigen Kräfte für diese Aufgabe schulten, während unter der jetzigen Regierungsform jedermann schon von Kindheit an unfrei und nur zur Schmeichelei gegenüber dem jeweiligen Regenten erzogen werde; keiner wage es mehr, seine wirkliche

10) W.R. Roberts, Cambridge <sup>2</sup>1907; A.O. Prickard, Oxford 1906; H. Lebègue, Paris 1939; A. Rostagni, Mailand 1945; D.A. Russell, Oxford 1964; dagegen erwähnt die Ausgabe von O. Jahn–J. Vahlen, Bonn <sup>4</sup>1910, ἦ im Apparat als Konjekture von Morus.

11) W.R. Roberts, a.O. 14: „In the first century... the topic (sc. *θρῦλούμενον*) was a commonplace of Roman literature, and as such doubtless is reflected in our treatise.“

Meinung zu äußern. Schönberger<sup>12)</sup> hat, wie uns scheint, den Begriff *δουλεία δικαία* (44, 3) richtig interpretiert, wenn er *δικαία* nicht schlichtweg als „gerechte“, sondern prägnant als „verdiente“ Sklaverei übersetzt: Die Menschen tragen selbst ein gerüttelt Maß an Schuld an ihrem gegenwärtigen unwürdigen Dasein, weil sie sich in schmeichlerischer Servilität durch ihre Reden nur die Gunst des jeweiligen Herrschers zu gewinnen oder zu bewahren suchen. Diese Interpretation unterstreicht noch stärker die Verbitterung des „Philosophen“ über die bestehende Staatsform. Die Folge dieser sklavischen Haltung ist so auch unvermeidlich und wird in § 4 zum Ausdruck gebracht: *δοῦλον δὲ μηδένα γίνεσθαι ῥήτορα.*

Im folgenden (44, 5) wird nun der eben geäußerte Gedanke von der Versklavung der Menschen noch weiter ausgeführt; unverkennbar ist dabei die Bitterkeit in den Worten des Philosophen: „Wir konnten den schönsten und reichsten Quell der Redekunst, die Freiheit, nicht mehr kosten; daher sind wir am Ende große Künstler nur noch in der Kunst der Schmeichelei.“ Sein Fazit: Der Prinzipat als Regierungsform, *κἂν ἢ δικαιοσύνη*, muß der denkbar schärfsten Ablehnung verfallen.

Von 44, 6 an erwidert nun der Autor im eigenen Namen, und es wird deutlich, wie die *advocatus-diaboli*-Rolle eines Philus, der in Ciceros *de re publica* à la Karneades die Existenzberechtigung der römischen Weltmacht in Frage gestellt hatte, im Vorausgehenden, unter den gewandelten Prämissen und Aspekten eines nicht unbedingt im republikanischen Geiste toleranten Prinzipats, einem Philosophen in den Mund gelegt worden war – mit Ausführungen, die dem Staat innenpolitisch so gefährlich waren wie einst außenpolitisch die Ausführungen des Philus. Nur in solcher Einkleidung, der die Zurückweisung durch den Autor (bzw. dessen Sprachrohr) auf dem Fuße folgt, ist dergleichen zu riskieren.

Bereits in § 6, wie auch im folgenden, wird nun die Thematik des (fiktiven) Vorredners transponiert, wobei der Autor geschickt den *δουλεία*-Begriff aufgreift: Geldgier und Genußsucht sind die wahren Tyrannen dieser Zeit, sie machen die Menschen unfrei, zu Sklaven (*δουλαγωγούσιν... αὐτάνδρους ἤδη τοὺς βίους*). Die Krankheitsmetaphorik zeigt an, daß der schuldhaften Setzung falscher Maßstäbe (§ 7 *πλοῦτον ἀόριστον ἐκτιμήσαντας*) schon bald eine zwangsläufige, nicht mehr steuerbare Entwicklung

12) O. Schönberger, D. Klagen üb. d. Verfall der röm. Beredsamkeit im 1. Jh. n. Chr. (m.-s. Diss. Würzburg 1951) S. 9 + 15.

folgt (§ 8): ταῦτα γὰρ οὕτως ἀνάγκη γίνεσθαι... ἐν κύκλῳ... Aber noch in diesem Stadium wird die menschliche Verantwortung für diesen Prozeß des Verfalls in Erinnerung gerufen: ἡνίκα τὰ θνητὰ ἐαυτῶν μέρη ἐκθαυμάζουσιν, παρόντες αὖξιν τάθανάτα.

Hier, in 44, 8, wird die Metaphorik τὴν τῶν βίων διασποράν, φθίνειν δὲ καὶ καταμαραίνεσθαι, die deutlich an § 1 anklingt, als solche besonders evident, da sie unmittelbar mit dem bloßen Fehldenken der Menschen (ἡνίκα..., s.o.) begründet wird; ein bloßes Naturereignis ist weder hier noch dort intendiert.

Die Thematik von § 6 wird nun in 44, 9 fortgeführt: der Bestechliche und Käufliche ist unfrei; es geht also um die *innere* Freiheit, die auch unter dem Prinzipat möglich und nötig ist (so darf man wohl im Sinne des Autors ergänzen).

In 44, 10 schließlich werden die bisher latenten Tendenzen, den Freiheitsbegriff zu verinnerlichen, explizit: ἀλλὰ μήποτε τοιούτοις οἰοί περ ἔσμεν ἡμεῖς ἄμεινον ἄρχεσθαι ἢ ἐλευθέρους εἶναι. Hier ist ganz offensichtlich die äußere, die politische Freiheit gemeint, nachdem soeben noch der ἐλεύθερος κοιτῆς in Beziehung nicht zur politischen Umwelt, sondern zur ἐπιθυμία τοῦ πλεονεκτηῖν gesetzt worden war. Die politische Unfreiheit ist nun nicht allein kein Übel mehr, sondern erscheint geradezu als Therapie zur Eindämmung von moralischen Fehlentwicklungen und zur Erhaltung innerer Freiheit. Nachdem so die direkte Widerlegung des vom „Philosophen“ referierten θρουλούμενον erfolgt ist (die δουλεία ist vielleicht nicht δικαία, aber sie ist für die Menschen der Jetztzeit besser als die Demokratie mit ihrer schrankenlosen – ὡς ἐξ εἰρκτῆς ἄφετοι – ἐλευθερία), bedarf es nur noch eines bekräftigenden Schlußakzents: die ἑαθυμία (nicht der Verlust der δημοκρατία) verdirbt die Naturen; das Übel ist nicht in den Umständen, sondern im Herzen eines jeden einzelnen begründet.

Wie haben wir nun, nach der ersten kursorischen Betrachtung, dieses Schlußkapitel des erhaltenen Teils von περὶ ὄψους in seiner Gesamtheit zu deuten und zu verstehen? Zunächst hatte es den Anschein, als prallten hier zwei völlig konträre Betrachtungsweisen eines Problems aufeinander. Handelt es sich aber, bei näherem Hinsehen, hier nicht viel eher um eine Scheinantithese, bei der beide Meinungen, wie etwa im taciteischen Dialogus beim letzten Redenpaar Messalla-Maternus, konvergieren<sup>13)</sup>? Tatsächlich weist bei eingehenderer Betrachtung das

13) Vgl. dazu R. Häussler, Zum Umfang und Aufbau d. Dial. de orat.,

Verhältnis zwischen *περὶ ὕψους* und dem Dialogus große Ähnlichkeit, wenngleich nicht Identität, auf. Wie schon Büchner<sup>14)</sup> richtig bemerkte, gibt es mehr Berührungspunkte zwischen beiden Autoren, als Barwick<sup>15)</sup> zugeben möchte, der taciteische Polemik gegen *περὶ ὕψους* vermutet, aber mit der schiefen These operiert, für Maternus-Tacitus sei der Niedergang der Beredsamkeit nicht eine Folge des Mangels an Freiheit, sondern eine Folge der quies.

Gleich schon der Beginn des Dialogus atmet etwas vom Geist von *περὶ ὕψους* (Tac. Dial. I, 1 – *περὶ ὕψους* 44, 1): „*Saepe ex me requiris, Iuste Fabi, cur... nostra potissimum aetas deserta et laude oratoria orbata...; – Θαυμά μ' ἔχει... πῶς ποτε κατὰ τὸν ἡμέτερον αἰῶνα...*“

Auch für die Behauptung in *περὶ ὕψους* 44, 1, daß nur die Demokratie eine gute Nährmutter für große Geister sei<sup>16)</sup>, findet sich bei Tacitus eine Parallele (Hist. I, 1): „*Postquam... omnem potentiam ad unum conferri pacis interfuit, magna illa ingenia cessere.*“ Die Worte *περὶ ὕψους* 44, 5, so vorsichtig geäußert sie auch sein mögen, erinnern an den bitteren Sarkasmus der Annalen (VI, 8): „*Tibi summum rerum iudicium di dedere, nobis obsequii gloria relicta est.*“ Der Gedanke daran, den Weltfrieden (*ἡ τῆς οἰκουμένης εἰρήνη*, 44, 6) für den Niedergang der Beredsamkeit verantwortlich zu machen, erfährt eine Entsprechung im Dialogus (38, 2): „... *Postquam longa temporum quies et continuum populi otium et adsidua senatus tranquillitas et maxima principis disciplina ipsam quoque eloquentiam sicut omnia depacaverat.*“<sup>17)</sup>

Man könnte die Reihe der Parallelen zwischen beiden Autoren noch beliebig fortführen, doch sollten auch diese schon als

Philologus 113 (1969), S. 47ff., bes. 49: „Das letzte Redenpaar weicht von den vorausgehenden darin ab, daß es nicht streng antithetisch, sondern eher – im Sinne von Dial. I, 3 – konvergierend angelegt ist.“

14) K. Büchner, Tac., D. hist. Versuche, (21963) S. 220f.

15) K. Barwick, D. Dial. de orat. d. Tac., Ber. üb. d. Verh. d. sächs. Ak. d. Wiss. z. Leipzig, ph.-h. Kl. 101/4 (1954) S. 18f. Barwick erkennt, daß auch für Tacitus-Maternus der Grund für den Verfall der Beredsamkeit im Verlust der republikanischen Freiheit liegt – die quies der Kaiserzeit ist lediglich der positiv dazu korrespondierende Aspekt; allerdings hat sich diese libertas – was der „Philosoph“ beim Autor *περὶ ὕψους* noch nicht sieht – eher nur als licentia geäußert.

16) Vgl. Cicero, Brutus 45: „... *pacis est comes et iam bene constitutae civitatis quasi alumna quaedam eloquentia.*“

17) S. dazu ferner Tacitus Ann. I 75, 1: „*Dum veritati consulitur, libertas corrumpatur.*“

Beweis dafür genügen, daß in der Tat sehr viele Gemeinsamkeiten zwischen ihnen bestehen. Ein Unterschied liegt lediglich in der Bewertung der republikanischen Ungebundenheit; bei Tacitus handelt es sich um „*licentia, quam stulti libertatem vocant*“ (Dial. 40, 2), während in *περὶ ἔψους* 44, 2 ausdrücklich von *ἐλευθερία* gesprochen und in 44, 5 zur jetzigen Staatsform bemerkt wird, jede, auch die gerechteste, Despotie sei als Gefängnis zu bezeichnen<sup>18</sup>). Doch erfährt nun dieser entmündigende Friede als Aspekt in *περὶ ἔψους* (44, 6) im „Krieg der Begierden“ seine Einschränkung, und auch bei Tacitus erscheint andererseits die jetzige Regierungsform nicht als restlos ideal: das *bonum saeculi* schließt andere *bona* aus. – Der „Krieg der Begierden“ wiederum wäre schrankenlos, würde er nicht durch die politische Unfreiheit gezügelt (44, 10): also war auch für den Autor von *περὶ ἔψους*, wo er im eigenen Namen spricht, die demokratische Freiheit Nährboden der Zügellosigkeit. – Insgesamt ergibt sich, daß der moralischen Argumentation Messallas – von der *desidia iuventutis* bis zur *oblivio moris antiqui* – beim Autor von *περὶ ἔψους* die gegenwärtige *ῥαθυμία* entspricht, während der auf dem politischen Wandel ruhende Blick des Maternus, *mutatis mutandis*, von jenem Philosophen antizipiert wird, der den Verlust der *ἐλευθερία* beklagt; in revidierter Sicht zeichnen sich auch hier schon deren Schattenseiten ab.

Der Vergleich mit Tacitus legt nun für unsere Schrift den Schluß nahe, daß es sich bei dem Gespräch zwischen dem Philosophen und unserem Autor lediglich um eine Fiktion handelt. Beide Begründungen für den Niedergang der Beredsamkeit, die moralische und die politische, sind dem Autor zuzuordnen. Hinter der formalen Antithetik verbirgt sich ein Wissen um die Konvergenz der Argumente. Was im Dialogus zum adäquaten Austrag kommt, bereitet sich hier in der Verpuppung vor. Die politische Begründung durfte der Autor *περὶ ἔψους* aus Furcht vor dem Regime als politisch hochbrisantes Thema nicht in seinem eigenen Namen äußern; daher legte er sie einer rein fiktiven Persönlichkeit in den Mund. Wir haben ja genügend Zeugnisse aus dieser Zeit, daß Personen sich entweder lieber zum Schweigen entschlossen oder für den Mut der freien Meinungsäußerung büßen mußten. „Es muß wohl bei dieser oder jener Andeutung bleiben, wenn man bedenkt, daß Caligula einen Secundus Carinas

18) Vgl. Cicero, de re publica II, 43: „...libertas, quae non in eo est ut iusto utamur domino, sed ut nul <lo>“...



verbannen ließ, weil jener – vielleicht nicht ohne Anzüglichkeit – wieder einmal in tyrannos deklamierte, wenn man ferner bedenkt, daß etwa Petron das Thema gänzlich ausklammerte und Seneca Rhetor zu Beginn seiner Controversien (I pr. 7) davon spricht, das „praemium pulcherrimae rei“ sei für den Redner seiner Zeit nicht mehr gegeben; wer dünkte hierbei nicht gleich an die hohen und höchsten praemia republikanischer Beredsamkeit, die etwa ein Maternus uns vor Augen stellt und die auch unser Autor *περὶ ὕψους* unter der jetzigen Regierungsform so schmerzlich vermißt!<sup>19</sup>). So läßt sich denn auch die *κοσμικὴ ἀφορία* erklären: es fehlt nicht an den geeigneten Talenten, sondern an der Möglichkeit, sich unter diesem Regime zu entfalten.

Doch nicht allein politische Gründe für den Verfall macht der Autor geltend, sondern er nennt – diesmal in seinem eigenen Namen – auch moralische Gründe. Was zunächst wie eine Widerlegung der politischen Argumentation aussah, ist in Wirklichkeit eine Erweiterung der politisch-äußeren um die moralisch-innere Ebene, wobei der *δουλεία*-Begriff geschickt beide Bereiche miteinander verklammert. Hier erscheint der Mensch nicht mehr als Sklave der Regierungsform, sondern seiner eigenen Leidenschaften. Die Einsicht, daß der gegenwärtige politische Zustand trotz aller Unzulänglichkeiten vielleicht die Menschen davor bewahrt, im Strudel der eigenen Leidenschaften zu ersticken, erinnert wieder an Tacitus; bei beiden Autoren ist eine gewisse Resignation unverkennbar. *Ἐλευθερία – ῥητορικὴ – ῥαθυμία* bei *περὶ ὕψους* steht für *libertas – eloquentia – licentia* bei Tacitus. Die Beredsamkeit ist tot – sie starb mit dem neuen Regierungssystem, das dafür aber vielleicht eine größere Sicherung für die Menschen gegenüber moralischem Verfall darstellt.

Abschließend können wir festhalten, daß die fiktive Antilogie – denn um eine solche handelt es sich hier wohl – insofern vom sophistisch-akademischen Erbe zehrt, als das *disputare in utramque partem* echte, überzeugende Motivation auf beiden Seiten enthüllt. Keinesfalls sollte die obligatorische Widerlegung einer politisch riskanten Meinung als einzig echt, der „*advocatus diaboli*“ nur als solcher angesehen werden.

Düsseldorf

Jutta Bause

---

19) R. Häussler, *De causis corruptae eloquentiae*, Actes de la XII<sup>e</sup> Conférence internationale d'études classiques, Eirene 1972, Bukarest-Amsterdam 1975, S. 313.