

Wie disputiert man über das Gute?

Lorenzo Vallas *De vero bono* als Debatte über die richtige Debatte

1. Einleitung

In seinem aus drei Büchern bestehenden Dialog *De vero bono*¹ inszeniert der italienische Frühhumanist Lorenzo Valla (um 1407–1457) eine Debatte, welche die traditionelle Frage nach dem wahren Guten, dem *verum bonum*, auf eine gegenüber den antiken und mittelalterlich-scholastischen Diskussionen innovative und für Vallas Zeitgenossen zugleich höchst provokative Weise thematisiert: Zunächst läßt Valla den Juristen Catone Sacco die auf stoisches (und aristotelisches) Gedankengut rekurrierende These entwickeln, das *bonum* sei mit der Ehrbarkeit, der *honestas*, zu identifizieren. Diese Position wird von dem Dichter Maffeo Vegio attackiert und mit der epikureischen Gegenthese konfrontiert, das *bonum* sei nichts anderes als die Lust, die *voluptas*. Der franziskanische Theologe und Rhetoriklehrer Antonio da Rho adaptiert und domestiziert in seiner als genuin christlich begriffenen Position den Begriff der *voluptas* – freilich mit der Konsequenz, daß seine eigene Zentralthese ihrerseits epikureisch imprägniert wird: Das *verum bonum*, so da Rho, sei mit derjenigen *voluptas* gleichzusetzen, die allein im künftigen Leben – in gleichwohl auch körperlich-sinnlicher Façon – genossen werden könne.

Die drei genannten Hauptunterredner sind wie auch die übrigen Gesprächsteilnehmer historischen Personen gleichen Namens nachgezeichnet, mit denen Valla zur Zeit der Abfassung seines Textes befreundet war und deren Beredsamkeit (*eloquentia*) er offensichtlich so schätzte, daß er sie zu Paten seiner Dialogfiguren machte. Die gesamte, szenisch detailliert geschilderte Gesprächshandlung ist in durchwegs realistischer Manier gehalten. Allerdings vermeidet Valla die gängige Fiktion, es handle sich bei seinem Dialog um das Protokoll eines Gesprächs, das realiter stattgefunden habe,² und betont statt dessen den artifiziiellen Charakter der Unterredung, indem er im Prooemium zum ersten Buch

¹ Maristella de Panizza Lorch, die den Dialog kritisch ediert hat, unterscheidet insgesamt vier Versionen des Textes (Lorenzo Valla, *De vero falsoque bono*, hg. von Maristella de Panizza Lorch, Bari 1970), deren erste Valla mit *De voluptate* betitelt hat. Einen erhellenden Vergleich der verschiedenen Versionen bietet Gernot Michael Müller, Diskrepante Annäherungen an die *voluptas*. Zur Funktion der Figureninteraktion in Lorenzo Vallas Dialog *De voluptate*, in: Klaus W. Hempfer (Hg.), *Möglichkeiten des Dialogs. Struktur und Funktion einer literarischen Gattung zwischen Mittelalter und Renaissance in Italien*, Stuttgart 2002, 163–223, der auch die Motive erläutert, die Valla wohl zu der Titeländerung und der in der zweiten Textversion vorgenommenen Auswechslung der Dialogfiguren bewogen haben. Der vorliegende Aufsatz bezieht sich ausschließlich auf die vierte Version des Textes.

² Entsprechende Protokollfiktionen, die den Rezipienten leicht zu einer *documentary fallacy* verleiten können, finden sich bereits bei Platon, v. a. aber in den Frühdialogen des Augustinus, den sog. Cassiciacum-Dialogen, die auf die philosophische Dialogschreibung des Mittelalters und der Renaissance einen bedeutenden Einfluß ausgeübt haben.

die Beweisabsichten aufdeckt, die er selbst als Verfasser des Dialogs und als Regisseur der präsentierten Gesprächshandlung verfolgt habe. Valla versichert zwar, er habe seine *dramatis personae* in einer Art und Weise sprechen lassen, die ihren jeweiligen realen Paten angemessen sei,³ doch läßt er zugleich keinen Zweifel daran, daß die Dialogfiguren genau jene Argumentationen in die Kontroverse einbringen, die er ihnen im Dienste seiner auktorialen Beweisabsichten in den Mund legt. Die *dramatis personae* sind also – nach eigener, in einem Brief an Poggio unmißverständlich geäußerter Auffassung Vallas⁴ – bloße Masken, deren Thesen nach Maßgabe des freien Gestaltungswillens des Verfassers im situativen Kontext eines Kontroversdialogs artikuliert werden und deren Gesprächsverhalten entsprechend im pragmatischen Zusammenhang der fingierten Unterredung inszeniert wird. Obzwar *De vero bono* daher keineswegs als die Dokumentation einer realen Debatte im intellektuellen Umfeld Vallas verstanden werden darf, manifestiert sich in diesem Text, berücksichtigt man in angemessener Weise die literarische Überformung und Verfremdung, gleichwohl die spezifische Gesprächskultur italienischer Humanistenkreise des *Quattrocento*.⁵

Für die Frage nach einer Rhetorik der Debatte in der Renaissance-Philosophie ist *De vero bono* aber nicht allein aufgrund des von Valla *in praxi* vorgeführten Kommunikationsgeschehens von Interesse, sondern mehr noch wegen der expliziten Ausführungen über die Unterredung: Die *dramatis personae* reflektieren die jeweiligen Rollen, die sie im Rahmen der Gesprächshandlung einnehmen, die divergierenden Ziele, die sie in der Debatte verfolgen, sowie die verschiedenen Rede- und Argumentationsweisen, die sie zum Erreichen ihrer Ziele einsetzen.⁶ Es entwickelt sich, kurz gesagt, eine Debatte zweiter Ordnung, in welcher die Modalitäten diskutiert werden, die für die Debatte um das *verum bonum* gelten sollen. In diesen gesprächstheoretischen Intermezzi lösen sich die Überlegungen der Dialogfiguren bisweilen von der konkreten Gesprächssituation, um grundsätzlichen Charakter zu gewinnen. Dabei wird – in profilierender Abgrenzung gegenüber der Dialektik – ein ambitionierter Idealbegriff der Rhetorik entwickelt, der zwar auch dazu dient, die spezifisch rhetorische Redeweise bestimmter *dramatis personae* zu rechtfertigen, zugleich aber Vallas eigener These von einer zugleich inhaltlichen wie methodischen Überlegenheit der Rhetorik gegenüber der Philosophie zuarbeiten soll.

³ Vgl. Valla, *De vero bono*, I Pr. 9.

⁴ Vgl. Lorenzo Valla, *Opera omnia*, hg. v. Eugenio Garin, 2 Bände, Turin 1962, I 342 f.

⁵ Vgl. Müller, *Diskrepante Annäherungen*, 192 (vgl. auch 200): »Mit *De voluptate* leistet Valla damit nicht nur seinen Beitrag zu einer im Kreise der Humanisten virulenten Debatte um das höchste Gute, sondern er führt darin mit dem Streitgespräch dreier bedeutender Humanisten einen Ausschnitt dieser Debatte selbst vor, wobei er den ambivalenten Reaktionen der diskutierenden Figuren aufeinander breiten Raum einräumt und damit die humanistische Diskussionsgemeinschaft als durchaus nicht konfliktfreies Beziehungsgefüge präsentiert.«

⁶ Texte, die den Rezipienten zum eigenen Nachdenken über Kommunikation ermuntern wollen, können – nach Joachim Dalfen, *Platonische Intermezzi – Diskurse über Kommunikation*, *Grazer Beiträge* 16 (1989) 71–123; hier: 74) – auf zwei Weisen ihr Ziel erreichen: »entweder immanent, d. h. durch eine Darstellung des Redegeschehens, die beim Leser die Reflexion über die Art der Kommunikation anregt, oder explizit, indem die Kommunikation selbst thematisiert wird, indem innerhalb des Redegeschehens über die Art gesprochen wird, wie die Personen miteinander reden, indem also das Sprechen der Personen des Textes selbst zum Inhalt des Textes wird.«

Wohl um störende Einschübe zu vermeiden, die eine rein narrative Dialogschreibung mit sich bringen würde,⁷ schildert Valla die Debatte um das *verum bonum* zwar im Stil eines imaginierten Redeberichts in vorwiegend direkter Rede und dramatischer Form, doch stellt er allen drei Büchern seines Textes Prooemien voran, die es ihm erlauben, die vorgeführte Gesprächshandlung und die gesprächstheoretischen Überlegungen seiner Dialogfiguren aus einer auktorialen Wir-Erzählperspektive heraus zu kommentieren. Dabei macht Valla Gebrauch von einem Begriff der Rhetorik, durch den sie nicht nur gegenüber der Philosophie und Dialektik positioniert, sondern zugleich so allgemein konzipiert wird, daß sie die Poetologie und damit auch Vallas eigene Tätigkeit als Dialogautor mitumfaßt. Bereits in Vallas Deklaration der von ihm als Verfasser von *De vero bono* intendierten Ziele wird deutlich, daß er sowohl den Reden innerhalb der vorgeführten Gesprächshandlung als auch dem eigenen Schreiben einen agonalen Charakter beimißt: Die Abfassung seines Textes versteht Valla als signifikanten Beitrag zu einer großangelegten Debatte, zu der theoretische wie praktische Belange gleichermaßen tangierenden Auseinandersetzung zwischen Christen- und philosophischem Heidentum.

Der letztgenannte Aspekt, Vallas im Prooemium zum ersten Buch dargelegtes Selbstverständnis als agonial agierender Dialogautor, wird Gegenstand des ersten Teils des vorliegenden Aufsatzes sein. Der zweite Teil behandelt Vallas literarische Inszenierung einer reflektierten Debatte über das *verum bonum* und berücksichtigt hierbei insbesondere die gesprächstheoretischen Überlegungen sowie die Ausführungen zum Verhältnis von Rhetorik und Philosophie bzw. Dialektik, wie sie zum einen aus der Sicht einzelner *dramatis personae*, zum anderen aber auch aus Vallas narrativer Wir-Perspektive formuliert werden.⁸

2. Vallas Selbstverständnis als Dialogautor: *miles* und *medicus*

Im Prooemium zum ersten Buch von *De vero bono* expliziert Valla zunächst Leitfrage, Ausgangsbasis und Zielsetzung seines Dialogs, ehe er – mit Blick auf die intendierten Gegner und Adressaten des Textes – sein Selbstverständnis als Autor artikuliert.

Die den Dialog inhaltlich zentrierende Frage nach dem wahren und dem falschen Guten (*verum falsumque bonum*) habe er, so Valla, auf Grundlage einer Einteilung der *bona* in zwei Unterarten behandelt. Zu unterscheiden ist demnach zwischen denjenigen *bona*, die bereits in diesem Leben (*in hac vita*), und jenen *bona*, die erst im künftigen

⁷ Vgl. die entsprechenden dialogtheoretischen Überlegungen Vallas in *De libero arbitrio* (§§ 12–14, 62–74).

⁸ Auf eine detaillierte Erörterung des komplexen Gesprächsverlaufs und der zwar reichhaltigen, nicht aber sonderlich stringent dargelegten Argumentationszusammenhänge von *De vero bono* muß an dieser Stelle schon aus Platzgründen verzichtet werden. Eine vorzügliche Untersuchung nicht nur der inhaltlichen Abfolge, sondern auch der performativen Aspekte und indirekten literarischen Mitteilungsförmungen des Textes hat jüngst Gernot Michael Müller mit seinem oben bereits zitierten Aufsatz (Diskrepante Annäherungen) vorgelegt. Der vorliegende Aufsatz kann das von Valla *in praxi* dargebotene Kommunikationsgeschehen hingegen nur kursorisch behandeln, um sich stattdessen auf diejenigen Aussagen zu konzentrieren, die über die konkrete Gesprächshandlung und zum allgemeinen Verhältnis von Rhetorik und Philosophie getroffen werden.

Leben (*in futura vita*) zu erlangen sind. Alles, was er in seinem Dialog zur Sprache bringe, ziele aber letztlich auf die *bona in futura vita*, für welche die *bona in hac vita* nur eine Vorstufe (*gradus*) darstellten.⁹ Damit kündigt Valla bereits in den ersten Zeilen seines Buches just jene These an, in welcher da Rhos am Ende der Gesprächshandlung stehende Rede kulminieren wird.

Der Hinweis, daß die *bona in futura vita* zum einen durch die Religion (*religio*), zum anderen aber durch die Tugend (*virtus*) zu gewinnen sind, ermöglicht es Valla, nicht nur die thematische Fokussierung seines Textes zu benennen, sondern im folgenden auch das eigene Selbstverständnis als Dialogautor darzulegen: Valla will die bereits von Laktanz geleistete Widerlegung falscher Religionen (*refutatio falsarum religionum*) und die schon von Augustinus unternommene Bekräftigung der einen wahren Religion (*confirmatio vere religionis*) um eine Erörterung der *verae virtutes* ergänzen. Diese selbstgestellte Aufgabe ist für Valla zum einen lustvoll,¹⁰ zum anderen schreibt er ihr auch einen prinzipiell agonalen Charakter zu. Was Valla als Autor zu sagen und als Regisseur zu zeigen hat, ist nicht allein von eigenen positiven Beweisabsichten geleitet, sondern auch stets gegen etwas bzw. gegen jemanden gerichtet. Auf martialische Weise inszeniert sich Valla in der Rolle eines Kämpfers für Christus (*miles Christi*), der – bestens gerüstet mit dem Wort Gottes (*verbum Dei*) als Schwert und dem christlichen Glauben (*fides christiana*) als Schild¹¹ – siegessicher in den Krieg zieht. Die Kontrahenten, die es im Namen Gottes zu bekämpfen gilt, sind die heidnischen Philosophen. Unter diesen stellt die *natio* der Stoiker den gefährlichsten Gegner dar, der v. a. wegen seiner irrigen Auffassung von der *honestas* bekämpft werden soll. Die gleichermaßen zu den heidnischen Philosophen zählenden Epikureer hingegen will Valla vor den Stoikern, ihren Erzfeinden, in Schutz nehmen. Doch wird deutlich, daß es ihm dabei weniger um die Rettung der Epikureer, sondern vielmehr darum geht, die innerhalb der heidnischen Philosophie bereits herrschende Zwietracht für eigene Zwecke zu nutzen. Der Kampf des *miles Christi* gilt nicht weniger als allen heidnischen Philosophen, da kommt es ihm nur recht, wenn sich diese in einen Bürgerkrieg (*in domesticum bellum*) verwickeln lassen und wechselseitig mit ihren eigenen Waffen bekämpfen.¹² Als Dialogautor ist Valla nach eigenem Selbstverständnis also

⁹ Vgl. Valla, *De vero bono* I Pr. 1.

¹⁰ Vgl. Valla, *De vero bono* I Pr. 2. – Mit der Lust (*cupido*) spielt Valla bei der Charakterisierung seines eigenen Vorhabens nicht nur auf jene *voluptas* an, die in den Reden Vegios und da Rhos in unterschiedlichen Deutungen mit dem *bonum* identifiziert wird, sondern zudem auf das Vergnügen, das *delectare*, welches – in Vallas Ausführungen zur Rhetorik und Poetik – in der Nachfolge des Horaz als eine der Wirkabsichten des Redners und des Dichters herausgestellt wird.

¹¹ Die Rede vom *verbum Dei* als Schwert und der *fides christiana* als Schild rekurriert auf den *Epheserbrief* (6, 16f.) und den *Hebräerbrief* (4, 12). Auch Abaelard nimmt diese Vergleiche in seinem *Dialogus* auf, um sie jedoch intensiver als Valla für eine Reflexion über den grundsätzlich adressatenbezogenen Charakter philosophischer Beweisführung in argumentationstheoretischer Hinsicht fruchtbar zu machen. Vgl. Hartmut Westermann, *Wahrheitssuche im Streitgespräch. Überlegungen zu Peter Abaelards Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, in: Klaus Jacobi (Hg.), *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter*, Tübingen 1999, 157–197; hier 185–189.

¹² In diesem Zusammenhang ist zu erinnern an Platons Unterscheidung zwischen dem auf den Genozid des Gegners gerichteten *polemos*, den Hellenen nie gegen Hellenen, sondern stets gegen Barbaren führen, und der bürgerkriegsähnlichen *stasis*. Analog sieht sich Valla in einen schonungslosen *polemos* zwischen Christen- und Heidentum verwickelt, in welchem es dem *miles Christi* ausdrücklich erlaubt ist, eine

ein für die rechte, d. i. die christliche Sache streitender, mit *fides* und *verbum Dei* vorzüglich armer Kombattant, der die interne Gespaltenheit seiner Feinde mit strategischer Raffinesse zu deren Vernichtung zu nutzen weiß.

Die Abfassung seines Textes versteht Valla offensichtlich als eine konzertierte Aktion im Rahmen der großangelegten, von Laktanz und Augustinus eröffneten, aber nicht zu Ende gebrachten Auseinandersetzung von Christen- und philosophischem Heidentum. Valla will zwar dezidiert gegen die Stoiker und deren Lehre von der *honestas* anschreiben, dies allerdings nicht in einem den Gegner direkt adressierenden Stil – wie er etwa für die zeitgenössische literarische Gattung der Invektive typisch ist –, sondern indem er als Dialogautor eine Gesprächshandlung arrangiert, in welcher die stoische Position zunächst von einem eigenen Sachwalter präsentiert und in der Folge aus epikureischer sowie christlicher Sicht attackiert wird.¹³ Damit ist Valla alles andere als ein sich neutral gebender Regisseur, der eine Debatte mit dem Ziel einer kritischen Überprüfung umstrittener Positionen auf die Bühne bringt; vielmehr steht auch für den Rezipienten des Textes schon vor Beginn der Gesprächshandlung fest, welche Partei obsiegen und welche unterliegen wird. Schließlich kündigt Valla explizit an, daß im Zuge seiner Widerlegung der stoischen *honestas*-Lehre das erste Buch des Dialogs zeigen werde, daß die *voluptas* das einzige *bonum* sei, und das zweite Buch nachzuweisen habe, daß die *honestas* kein *bonum* sei, während das dritte Buch den Unterschied zwischen dem *verum* und dem *falsum bonum* klären werde.¹⁴ Das im Dialog vorgeführte Streitgespräch dient nach Auffassung seines Verfassers also keiner gemeinsamen Wahrheitssuche prinzipiell gleichgestellter Gesprächspartner, sondern lediglich einer Wahrheitsverdeutlichung gegenüber dem schon im Vorfeld als unterlegen dargestellten Gesprächsgegner.

Anders als die innerhalb der Gesprächshandlung von Vegio und da Rho lancierten Angriffe auf die stoische *honestas*-Lehre ist Vallas Dialog zwar nicht direkt an bzw. gegen die Stoiker adressiert, doch sind die von Valla intendierten zeitgenössischen Rezipienten seines Textes von der heidnischen Philosophie stark beeinflusst, ja gewissermaßen infiziert. Nach eigenem Bekunden richtet Valla seinen Text an gelehrte Personen (*docti*), an deren Gesprächen er selbst oftmals teilgenommen habe.¹⁵ Diese *docti* rühmten die antiken Philosophen für ihren vorgeblich untadeligen Lebenswandel und erachteten sie gar für größere Autoritäten als die christlichen Heiligen. Valla möchte das Christentum vor einer derart schimpflichen Abwertung in Schutz nehmen, doch betrachtet er sich dabei nicht allein als einen streitbaren *miles Christi*, sondern zugleich als einen Arzt, der es unternimmt, die *docti* von ihrer geistigen Verwirrung, ihrer *insania*¹⁶, zu heilen. Die Medikamente, die schon Laktanz und Augustinus mit ihren Ausführungen zur *religio* bereitge-

stasis zwischen Heiden und Heiden zum eigenen Sieg zu nutzen. Vgl. hierzu auch die Aussage Vegios, er müsse gegen Sacco, den Sachwalter der Stoa, »einen Waffengang ›austragen‹ gleichsam wie mit einem Herrscher überseeischer, unsren Sitten gänzlich widerstreitender Völker« (Valla, *De vero bono*, I 10, 1).

¹³ Vgl. Hanna Barbara Gerl, *Rhetorik als Philosophie*. Lorenzo Valla, München 1974; hier: 79: »[G]erade die Form der Dialoge und Polemiken [schien Valla geeignet], seine neue, konkrete Art des Philosophierens zu verwirklichen.«

¹⁴ Vgl. Valla, *De vero bono*, I Pr. 7.

¹⁵ Vgl. Valla, *De vero bono*, I Pr. 3.

¹⁶ Vgl. Valla, *De vero bono*, I Pr. 4.

stellt hätten, scheinen Valla – so vorzüglich und heilsam diese im Grunde seien – zur Therapierung seiner gleichermaßen gelehrten wie verblendeten Adressaten nur wenig hilfreich, da die *docti* solch bittere Pillen schlicht verweigerten. Geraten scheint eine mildere, aber gleichwohl wirksame Alternativmedizin: Die *docti* sollen nicht durch die von Laktanz und Augustinus geleistete Klärung wahrer und falscher *religio*, sondern durch Vallas eigene Unterscheidung der wahren von den falschen *virtutes* therapiert werden.¹⁷ Diese thematische Akzentverschiebung eröffnet nämlich zugleich die Möglichkeit einer anderen Methode und Argumentationsweise: Zeigen sich die *docti* resistent gegen die Lehren eines Laktanz und Augustinus, so können sie nicht durch christliche, sondern nurmehr durch philosophische Beweggründe kuriert werden. Eben solche aber möchte Valla in seinem Dialog aus epikureischer Perspektive gegen die Position der Stoiker ins Feld führen. Der neu zu entfachende Bürgerkrieg zwischen verschiedenen *nationes* der heidnischen Philosophie besitzt für Valla also nicht nur den Vorteil, daß sich die Gegner des Christentums wechselseitig bekämpfen, sondern verspricht zudem ein Heilmittel für die zeitgenössischen *docti*, deren Krankheitsverlauf schon so weit vorangeschritten ist, daß sie nur noch mit Hilfe der Philosophie von der Philosophie geheilt werden können.

Mit dem christlich motivierten Kampf gegen die heidnische Philosophie einerseits und der medizinisch induzierten Therapie seiner philosophisch infizierten Zeitgenossen andererseits betont Valla zwar vorrangig den spezifischen Nutzen (*prodesse*), der seinem Dialog zuzuschreiben ist. Gegen Ende des Prooemiums allerdings kommt Valla bei der Rechtfertigung seiner Schreibweise noch auf eine weitere von ihm verfolgte Wirkabsicht zu sprechen: das Vergnügen, das *delectare*.¹⁸ Indem Valla das als großes Vermögen des Redners, als *magna vis oratoris*, bezeichnete *delectare* zu den intendierten Wirkabsichten seines Dialogs zählt, macht er deutlich, daß er nicht nur das Sprechen, sondern auch das Schreiben unter die normativen Vorgaben der Rhetorik stellt.¹⁹ Sein eigenes dialogpoetisches Konzept versteht Valla folglich als Teilgebiet einer umfassenden Rhetorik, die nicht nur auf medial mündliche, sondern auch auf medial schriftliche Sprachäußerungen zu beziehen ist.²⁰

In seinen dialogpoetologischen Überlegungen insistiert Valla v. a. auf der Affinität von Inhalt und Form der Rede, die in der vorgeführten Gesprächshandlung klar zu Tage treten müsse. So möchte er dem als Advokaten der Epikureer fungierenden Vegio nicht nur epikureische Thesen in den Mund legen, sondern ihn auch ganz im Stile eines Epikureers

¹⁷ Vgl. Valla, *De vero bono*, I Pr. 2: »So geschieht es zu Zeiten oft, daß die geringeren Mittel mehr zur Gesundheit beitragen. Und das ist es, was im Gegenwärtigen bei mir zu Nutz und Frommen kommt. Jene nämlich, die die Heilmittel großer Ärzte verschmähen, werden die unsrigen vielleicht doch annehmen.« – Valla möchte »klar machen, – keineswegs mit unsern [sc. christlichen] Argumenten, sondern mit denen ihrer eigenen Philosophen –, daß das Heidentum überhaupt nichts mit Tugend, überhaupt nichts richtig gemacht hat« (Valla, *De vero bono*, I §4).

¹⁸ Vgl. Valla, *De vero bono*, I Pr. 1, 8.

¹⁹ Vgl. Michael Erler, Einleitung in »Lorenzo Valla, Von der Lust oder Vom wahren Guten / *De voluptate sive De vero bono*«, lat.-dt., hg. und übers. von Peter Michael Schenkel, München 2004; hier: 10: »In der Nachfolge Ciceros und Quintilians ließ er [sc. Valla] sich in seinen Schriften, vor allem auch in jenen philosophischen Inhalts, von der Rhetorik und ihren Gesetzen die Feder führen.«

²⁰ Auch durch die Reminiszenz an das *prodesse et delectare* des Horaz (vgl. auch Valla, *De vero bono*, III 27, 1 f.) konnotiert Valla die Poetik eng mit der Rhetorik.

sprechen lassen: in einem lockeren, heiteren Ton, der in deutlichem Kontrast steht zu der rigiden und allzu ernst wirkenden Redeweise des als Sachwalters der Stoa auftretenden Sacco. Da Rho schließlich hat – vor allem gegen Ende seiner Rede – in einem gehobenen, fast feierlichen Gestus zu sprechen, der bei seinen Hörern die Hoffnung auf die *bona in futura vita* wecken solle und damit auf eigene Weise der besonderen *dignitas* seiner christlichen Position korrespondiere. Durch die individuell inszenierte und im Prooemium reflektierte Redeweise seiner Dialogfiguren zeigt Valla, daß es ihm neben den inhaltlichen Thesen der Kolloquenten auch auf deren Kommunikationsformen ankommt. Valla stellt, indem er die Sprechakte der *dramatis personae* im Rahmen der Gesprächshandlung pragmatisch kontextualisiert, nicht nur dar, was die einzelnen Personen sagen, sondern auch, wie sie es sagen. Die Inhalte der vertretenen Behauptungen werden hierbei eng konnotiert mit einer bestimmten Weise, sich im Gespräch zu verhalten, aber auch außerhalb der Gesprächshandlung zu agieren. Im Fokus des von Valla in christlichem Namen geführten Angriffs auf die heidnische Philosophie im allgemeinen und die stoische *natio* im besonderen steht damit, so läßt sich die Zielsetzung des Dialogs in forcierter Form festhalten, nicht nur eine gegnerische Theorie, sondern eine konkurrierende Lebensführung.²¹

3. Vallas Inszenierung einer reflektierten Debatte über das *verum bonum*

a. Der agonale Charakter der Disputation: Kontroverse Gesprächsziele und komplementäre Gesprächsrollen

Angesichts der im Prooemium deklarierten und agonal situierten Beweisabsichten, die Valla als Dialogautor mit seinem Text verfolgt, mag es erstaunen, wie offen er das vorgeführte Gespräch beginnen läßt. Im narrativ gehaltenen Einleitungsteil schildert Valla, wie sich die Kolloquenten an einem Feiertag zufällig im Säulengang des Klosters San Gregorio in Pavia treffen. Da man gerade nichts Anderes zu tun hat, schlägt der – von Valla in seiner Charakterisierung der einzelnen Gesprächsteilnehmer nicht nur als brillanter Jurist, sondern auch als ein so gewinnender wie gedankenreicher und gewichtiger Rhetoriker gelobte – Catone Sacco vor, nach dem Brauch der Alten (*more veterum*) ein Gespräch über die *honestas* und das *bonum* zu führen; ein Thema, dem Sacco attestiert, nützlich (*utilis*) und dem Menschen würdig (*homine dignus*) zu sein. Die übrigen Anwesenden gehen kurzerhand auf diesen Vorschlag ein und überlassen Sacco, weil er schon die Initiative ergriffen habe, neben der Themenwahl auch gleich die Eröffnungsrede. Damit ist zu konstatieren, daß zwar Valla als Verfasser des Dialogs ein vorgegebenes Programm verfolgt, das von ihm inszenierte Gespräch hingegen durch eine fingierte Offenheit und Lebendigkeit charakterisiert ist: Die erste *oratio* beginnt – nach der doch eher vagen Benennung des Gesprächsgegenstands – recht unvermittelt, ohne daß sich die Kolloquenten vorab auf konkrete Streitpunkte und Argumentationsziele, die Verteilung von

²¹ Zur Engführung von richtiger Gesprächs- und richtiger Lebensführung vgl. auch die von Valla im Prooemium zum dritten Buch artikulierte These, daß ein guter Redner zugleich ein guter Mensch sein müsse. Vgl. hierzu unten S. 46–47.

Gesprächsrollen (wie Redner, Gegenredner oder Schiedsrichter) oder die Präferenz bestimmter Rede- und Argumentationsweisen geeinigt hätten.

In der ersten *oratio* kristallisiert sich allerdings rasch heraus, daß die soeben begonnene Unterredung agonalen Charakter haben wird. Indem Sacco bekennt, die stoischen Philosophen mehr als alle anderen zu bewundern, und ankündigt, die Rolle eines Proponenten der stoischen These von der *honestas* als dem einzigen *bonum* übernehmen zu wollen,²² wird deutlich, daß er nicht einfach frei über ein allgemeines Thema parlieren, sondern ein konkretes Beweisziel verfolgen möchte. Als Opponenten der zu vertretenden These werden die von Sacco als »irrende Tölpel« beschimpften Epikureer und deren Schulgründer, der »weichliche und schlappe« Epikur, benannt. Doch sind die Epikureer nicht die einzigen Gegner, gegen die sich der selbsternannte Sachwalter der Stoa wendet. Seine *oratio* ist in ihrem ganzen Gestus eine Anklage: Zum einen all der Menschen, die wie die Epikureer nicht der *honestas* nacheifern und sich der Laster (*vitia*) ergeben, da sie diese weder besiegen wollen noch können. Zum anderen aber auch der Natur, welche – als innere Natur – die überwiegende Mehrzahl der Menschen nicht zur *honestas*, sondern zum *vitium* veranlagt habe, und die der Menschheit zudem – als äußere Natur – mit allen möglichen Katastrophen Leid zufüge.²³

Auf diese Anklage reagiert Vegio, der lächelnd bemerkt, der bedeutende Jurist Sacco, der als Anwalt nie in Gefahr geraten sei, einen Prozeß zu verlieren, habe im jetzigen Disput seinen Fall verraten und im Grunde gar nicht für die eigene, sondern für die Gegenpartei, die Sache Vegios, gesprochen. Derart aufgewühlt sei Sacco im Sprechen wie im Denken gewesen, daß er ungewollt selber die Anwaltschaft der Lust (*patrocinium voluptatis*) und damit der Epikureer übernommen habe. Mit dieser Einlassung Vegios wird klar, daß die frei und ungezwungen begonnene Unterredung nun – nach forensischen Vorbildern – den Charakter eines Redegagons, einer *controversia* mit klar verteilten Gesprächsrollen und -zielen annehmen wird. Demnach stehen sich in der *disputatio* einer Streitsache (*causa*), die es nach Vegio zunächst sauber zu definieren gilt,²⁴ die Advokaten einander widerstreitender Positionen gegenüber. Indem Vegio die auf Saccos Anklage antwortende Rede, die *respondendi pars*²⁵, übernimmt, spielen die Kontrahenten zwar komplementäre Gesprächsrollen – allerdings nicht diejenigen von Ankläger und Verteidiger. Vielmehr haben beide zugleich anklagend wie verteidigend zu operieren. Hatte Sacco die These von der *honestas* als dem einzigen *bonum* vertreten und die Epikureer attackiert, so kündigt Vegio an, nach Rednermanier (*oratorio more*) nun seinerseits die epikureische Gegenthese von der *voluptas* als einzigem *bonum* untermauern und die stoische *honestas*-Lehre widerlegen zu wollen: Auf die *confirmatio* der eigenen Position folgt die *confutatio* der gegnerischen.²⁶

²² Vgl. Valla, *De vero bono*, I 2, 7.

²³ Wirft Sacco der als direktem Adressaten seiner Anklage fungierenden und auch in anderer Hinsicht personalisierten Natur neben der Willkür bei der naturalen Ausstattung individueller Menschen auch Unbarmherzigkeit gegenüber der Menschheit im Ganzen vor, so erinnert der Duktus seiner Ausführungen an analoge Behandlungen der theologischen Probleme der (doppelten) Prädestination einerseits und der Theodizee andererseits.

²⁴ Vgl. Valla, *De vero bono*, I 15, 1.

²⁵ Vgl. Valla, *De vero bono*, I 9, 1.

²⁶ Vgl. Valla, *De vero bono*, I 14, 1.

b. *poetice loqui vs. probare, ioco loqui vs. serio loqui*

Zwar sind sich Sacco und Vegio einig hinsichtlich des disputativen Charakters ihres Gesprächs, der Definition der zu debattierenden Streitsache und der Verteilung der Gesprächsrollen, doch entbrennt zwischen beiden Kontrahenten eine Auseinandersetzung um die zu präferierenden Argumentations- und Redeweisen. Es liegt nahe, hier von einer Debatte zweiter Ordnung sprechen, in der eigens ausgetragen wird, auf welche Art die Debatte erster Ordnung, die *disputatio* um das *verum bonum*, zu führen ist.²⁷ So wirft Sacco dem Dichter Vegio vor, auf eine poetische Weise über das *verum bonum* sprechen (*poetice loqui*) und bloß fabulieren (*poetari*) zu wollen. Doch komme es bei einem Gespräch, in dem man nicht einfach miteinander, sondern über eine Streitsache gegeneinander zu sprechen habe (*cum adversario loqui*), vorrangig darauf an, etwas beweiskräftig zu machen (*probare*). Eben dies könne das *poetice loqui*, welches das Wahre meist verfehle und oft nicht einmal das Wahrscheinliche zum Ausdruck bringe, aber nicht leisten. Hinsichtlich des Ausgangs der *disputatio* gibt sich Sacco zuversichtlich, da sein Gegner nicht nur in der Sache eine *damnata causa* zu vertreten habe, sondern auch durch seinen scherz- und wenig ernsthaften Ton (*ioco non serio loqui*) die Richter kaum werde überzeugen können.

Vegio verwehrt sich gegen Saccos Vorwürfe mit dem Hinweis, daß seine *oratio* dem Auditorium zwar Vergnügen (*delectare*) bereiten, dabei aber sicher nicht wie ein Scherz (*iocus*) oder Spiel (*ludus*) wirken werde. Im Gegenzug appelliert er an Sacco, die Kontroverse nicht mit der übertriebenen Halsstarrigkeit führen zu wollen, die für die Stoiker typisch sei. Diese wären, so Vegio, selbst dann nicht bereit, von einer einmal gefaßten Überzeugung loszulassen, wenn deren Falschheit offenkundig sei. Lieber würden sie sich – wie Raubtiere, die sich auf keinen Fall lebend in Gefangenschaft begeben – in einer *disputatio* niedermetzeln lassen, als eine widerlegte These aufzugeben.²⁸ Von Sacco erhofft sich Vegio, obgleich jener mit dem festen Lehrgebäude der Stoiker (*dogma Stoicorum*) sympathisiere, die prinzipielle Bereitschaft, auch der Gegenposition beizupflichten, falls sich diese in der *disputatio* als die stärkere herausstellte. Von sich selbst behauptet Vegio, er würde sich einer These, die sich der eigenen überlegen zeige, nicht widersetzen und für die Widerlegung seines Irrtums sogar dankbar sein. Vegio deutet die Zielvorgaben der Debatte erster Ordnung auf erstaunlich eigenwillige Weise: Bei der *disputatio* um das *verum bonum* kommt es demzufolge nicht darauf an, der eigenen Partei mit welchen Mitteln auch immer zum Sieg zu verhelfen; das Ziel besteht vielmehr darin – mit Blick auf die Sachgerechtigkeit einer Rede –, die Wahrheit ans Licht zu zwingen.²⁹ Der

²⁷ Vgl. zum folgenden Valla, *De vero bono*, I 13, 10ff.

²⁸ Zu der Auseinandersetzung Saccos und Vegios um die zu bevorzugende Redeweise vgl. auch Müller, *Diskrepanz Annäherungen*, 173.

²⁹ Vgl. hierzu auch den Versuch in der angelsächsischen *debate theory*, trotz des essentiell rezipienten- und zweckbezogenen Charakters rhetorischer Rede am Wahrheitsbegriff festzuhalten: Durch die Klärung des erkenntnistheoretischen Status rhetorisch eingebundener Argumentationen mit Hilfe sog. *stock issues* (*topicality, harms, significance, inherency, solvency*) ist es möglich, auf pragmatische Weise für die Wahrheit einer vertretenen oder die Falschheit einer bestrittenen Behauptung zu plädieren, ohne daß damit die ontologischen Vorannahmen eines adäquationstheoretisch gefaßten Wahrheitsbegriffs akzeptiert werden müssen.

Gegner der *controversia* ist, so gesehen, nicht der Anwalt der *pars adversa*, sondern der Irrtum, den es im gemeinsam geführten Kampf der Argumente mit vereinten Kräften zu besiegen gilt. So sei auch das Gerichtswesen nicht eingerichtet worden, damit sich die Anwälte in den Prozessen gegenseitig niederringen, sondern damit bei ihrem Kräftemessen die Wahrheit und die Gerechtigkeit an den Tag treten. Der Verdacht liegt freilich nahe, daß Vegios Deklaration der Ziele, die bei der *disputatio* um das *verum bonum* zu verfolgen seien, keineswegs seine ernstgemeinte Absicht dokumentiert, das Streitgespräch um das *verum bonum* künftig unter den Vorzeichen einer gemeinsamen Wahrheitsuche führen zu wollen. Viel eher möchte Vegio mit diesen *prima facie* doch recht treuherzig klingenden Überlegungen zur Debatte erster Ordnung die Debatte zweiter Ordnung für sich entscheiden. Mit anderen Worten: Vegios Skizzierung eines im Grunde eirenischen Streitgesprächs, in dem nicht der Gesprächspartner, sondern alleine der Irrtum bekämpft wird, fungiert selbst als ein polemisches Instrument im Rahmen der gesprächstheoretischen Auseinandersetzung um die zu präferierenden Rede- und Argumentationsweisen. Vegio hat Erfolg mit seiner Strategie. Sein Entschluß, die *disputatio* auf poetisch-rhetorische Weise führen zu wollen, wird von den als Richtern (*iudices*)³⁰ bezeichneten Zuhörern begrüßt, und Giovanni di Marco bittet ihn im Namen des Auditoriums, seine Liebenswürdigkeit (*suavitas*) auch im weiteren Verlauf der *disputatio* nicht vermissen zu lassen.

Angesichts der Bedenken, die Sacco gegenüber Vegios wenig ernsthaft wirkenden Redestil angemeldet hat, muß dieses Lob der *suavitas* allerdings zweischneidig wirken. Indem di Marco die *iocunditas* betont, welche Vegios Redeweise bei den Hörern hervorruft, bestätigt und unterstützt er zwar vordergründig Vegios Intention, dem Auditorium *delectare* bereiten zu wollen, doch klingt in dieser ambivalenten Bemerkung auch deutlich Saccos Kritik an, Vegio spreche über eine ernste und bedeutsame Sache in einem viel zu scherzhaften Tone (*ioco loqui*).³¹ Offensichtlich bleibt bei den Zuhörern, mögen sich diese auch über das von Vegio virtuos geführte Rededuell ergötzen, ein gewisser Vorbehalt: Man wird den Verdacht nicht ganz los, daß Vegio trotz aller anderslautenden Beteuerungen zwar rezipienten-, aber nicht unbedingt auch sachadäquat spricht. Vegio ist sich der Gefahr, wegen seines scherzhaften Tons inhaltlich nicht wirklich ernstgenommen zu werden, durchaus bewußt und versucht auch an anderer Stelle, die Zuhörer nicht nur für die von ihm zu vertretende Position, sondern auch für seine eigene Argumentations- und Redeweise einzunehmen. Zu den Kniffen, die er hierfür zur Anwendung bringt, zählt das bewährte rhetorische Mittel eines vorgeblichen Verzichts auf rhetorischen Schmuck: Um die *benevolentia* und *attentio* des Auditoriums zu gewinnen, verspricht Vegio – unmittelbar nachdem er in wiederum ambivalenter Weise für die *iocunditas*, den *lepos* und die *vis* seiner Rede gelobt wurde – auf jegliche *ornamenta dicendi* zu verzichten, damit man in aller gebotenen Nüchternheit Argument gegen Argument und nicht etwa Eloquenz gegen Eloquenz abwägen könne.³² Es ist leicht zu bemerken, daß Vegio in seiner

³⁰ Vgl. Valla, *De vero bono*, I 13, 12; II 34, 1 u.ö.

³¹ Der Vorwurf, mit zu viel bzw. zu wenig Ernst über eine Sache zu sprechen, ist bereits von dem Sophisten Gorgias als probates Mittel agonaler Rede erkannt worden. Vgl. Gorgias, Fragment DK B 12: »Den Ernst (*spudē*) der Gegner muß man durch Gelächter zunichte machen, ihr Gelächter durch Ernst.«

³² Vgl. Valla, *De vero bono*, I 9, 3.

eigenen *oratio* diesem Sachlichkeitsgebot keineswegs folgt, doch erscheint ihm eine solche Bemerkung – trotz der ersichtlichen Diskrepanz zwischen deklarierte Gesprächsvorgabe und performierte Redestil – hilfreich, um die *disputatio* zweiter Ordnung für sich zu entscheiden.

c. philosophice loqui vs. oratorie loqui

Zu Beginn seiner Ausführungen kann sich Vegio in der *disputatio* zweiter Ordnung zwar durchsetzen, doch sieht er sich im weiteren Verlauf des Gesprächs genötigt, erneut auf die von ihm bevorzugte Redeweise zurückzukommen, um diese mit Blick auf die übernommene Anwaltschaft und die konkreten Thesen, die er im aktuellen Disput zu vertreten habe, zu rechtfertigen. Denn Vegio fungiert zwar als Sachwalter der epikureischen Position, doch bedeutet dies für ihn nach eigenem Selbstverständnis nicht, daß er sich damit alle Epikur zugeschriebenen Thesen zu eigen machen und diese verteidigen müßte.³³ In der natur- wie moralphilosophisch gleichermaßen bedeutsamen Frage, ob es eine Vorhersehung der Natur gebe, weicht Vegio von den Lehrsätzen Epikurs, der eine *providentia nature* ja ausdrücklich bestritten hatte, sogar dezidiert ab. Vegio versteht diese Abweichung allerdings nicht als eine Modifizierung, sondern eher als die Restaurierung einer wohlverstandenen *voluptas*-Lehre. Diese nämlich sei älter als Epikur, der die zentrale Behauptung von der *voluptas* als dem *verum bonum* von früheren Autoritäten wie Eudoxos, einem Verfechter der *providentia nature*, übernommen habe.³⁴ Demnach unterscheidet Vegio bei der Konstruktion dessen, was er in der Debatte als »epikureisch« apostrophierte Position zu vertreten hat, zwischen denjenigen Aussagen Epikurs, die der Zentralthese von der *voluptas* als *verum bonum* zuträglich oder mit dieser zumindest vereinbar zu sein scheinen, und jenen, von denen dies eben nicht gilt. Ein solches Vorgehen kann zwar einerseits begrüßt werden als sinnvolle Differenzierung zwischen dem propositionalen Gehalt einer Theorie und den kontingenten Privatmeinungen einzelner Philosophen, die als namhafte Vertreter dieser Theorie gelten mögen, ohne damit einen Alleinvertretungsanspruch für oder eine Definitionsmacht über diese Theorie zu besitzen. Andererseits aber stellt sich das heikle Nachfolgeproblem, anhand welcher Kriterien begründet entschieden werden kann, welche Aussagen Epikurs nun der epikureischen Position zurechenbar sind und welche nicht. Die von Vegio getroffene Auswahl bestimmter Thesen Epikurs kann daher eines strategisch geleiteten Selektionsinteresses verdächtigt werden, das nur jene Bestandteile epikureischer Schullehre für sich reklamiert, die zur Durchsetzung der aktuellen Gesprächsziele

³³ Zum folgenden vgl. Valla, *De vero bono*, I 10, 2 – 11, 1.

³⁴ Auch die stoische Position rekurriert nach Vegio auf Philosophen, die lange vor den einschlägigen Autoritäten wie Seneca oder Cicero gelebt haben. So wird Heraklit der *stoicus ante stoicos* genannt (vgl. Valla, *De vero bono*, I 8, 4). Die übliche Praxis, Heraklit als »weinenden Philosophen« darzustellen (vgl. hierzu Reinhard Brandt, *Demokrit, der lachende, und Heraklit, der weinende Philosoph*, in: Ders., *Philosophie in Bildern. Von Giorgione bis Magritte*, Köln 2000, 91–109), paßt nur zu gut zu Vegios Versuch, dem stoischen Lamento über Gott und die Welt bzw. über die Natur und die Menschen in provokativ heiterem Ton entgegenzutreten. In der Nachfolge des »lachenden Philosophen« Demokrit, eines der Lehrmeister Epikurs, lache er selber, so Vegio, jedoch nicht über alle, sondern nur über solche Menschen, die die übrigen beweinen.

gerade hilfreich erscheinen. Daß ein solcher Verdacht nicht ganz aus der Luft gegriffen ist, zeigt Vegio selber an, indem er seinerseits eine mutwillige Zusammenstellung von Positionen kritisiert, die aus allen möglichen Quellen schöpft und sich jedweder Autoritäten nach Belieben bedient.

Um die vorgebliche Freiheit, nicht aber Beliebigkeit seiner eigenen Auswahlmethode vor Vorwürfen solcher Art in Schutz zu nehmen, rekurriert Vegio auf die Unterscheidung zwischen einer philosophischen und der rhetorisch-freien Redeweise (*philosophice* vs. *oratorie / libere loqui*), welche er für seine eigene *oratio* in Anspruch nimmt. Er sei, so Vegio, zwar nicht in die Mysterien der Philosophie, wohl aber in die höheren und bedeutenderen der Rhetorik und Poetik eingeweiht worden.³⁵ Die durch die Anspielung auf antike Mysterienkulte evozierte Superiorität der Rhetorik (und Poetik)³⁶ gegenüber der Philosophie veranschaulicht Vegio durch einen Vergleich mit dem Militärwesen: Die Philosophie stelle bloß einen gemeinen Soldaten (*miles*) oder bestenfalls einen subalternen Offizier (*tribunus*) dar, der seiner Befehlshaberin (*imperatrix*), der *oratio*, Gehorsam schulde. Die *oratio*, die hier nicht als Gegenstand der Rhetorik begriffen, sondern mit dieser identifiziert wird, bezeichnet Vegio – auf einen nicht namentlich genannten Tragiker anspielend³⁷ – sogar als Königin der Dinge (*regina rerum*), womit er den seit Platons *Politeia* geläufigen Herrschaftsanspruch der Philosophie konterkariert.

Was nach Vegio Philosophie und Rhetorik signifikant unterscheidet und den Anspruch auf eine Superiorität der Rhetorik rechtfertigt, ist die strikte Gebundenheit der Philosophen an die Lehrmeinungen bestimmter Schulen (*sectae*). Ein Philosoph spricht demnach – anders als ein Rhetoriker – nicht mit freiem Blick auf die zu debattierende Sache, sondern mit steter Rücksicht auf das Lehrgebäude derjenigen *secta*, der er selbst verpflichtet ist. Neben ihrer dogmatischen Befangenheit kritisiert Vegio auch die obskure Redeweise und das methodisch unsaubere Vorgehen der als blutleer bezeichneten Philosophie, der er die einleuchtendere, gewichtigere und prächtigere Redeweise der Rhetorik kontrastierend gegenüberstellt. In polemischer Manier vergleicht Vegio die Philosophen gar mit Wegelagerern, von denen man mit dem Schwert der *eloquentia* dasjenige wieder zurück-

³⁵ Vegios Bezugnahme auf die antiken Mysterienkulte soll wohl vor allem auf den Okkultismus der Philosophie anspielen, der später auch direkt angesprochen wird. Für die intendierte Gegenüberstellung von Philosophie und Rhetorik entpuppt sich diese Bezugnahme allerdings als problematisch, insofern – erstens – die Rhetorik von Vegio genau nicht als ein höheres Mysterium, sondern u. a. als Aufklärung philosophisch-obskurer Esoterik (vgl. hierzu auch Valla, *De vero bono*, I 9, 1) gedeutet wird, und – zweitens – nach antikem Vorbild die Einführung in die höheren Weihen eine solche in die niederen notwendig voraussetzt.

³⁶ Im Prooemium der *Gesta Ferdinandi Regis Aragonum* stellt Valla auch die Geschichtswissenschaft über die Philosophie. Dort hält er u. a. fest, daß die Historiker in ihren Reden mehr an Gewicht, Klugheit und politischer Weisheit gezeigt hätten als irgendwelche Philosophen in ihren Lehren. Dabei werden Rhetorik und Geschichtswissenschaft von Valla eng miteinander konnotiert, erstere gar als die »Mutter« der letzteren bezeichnet.

³⁷ Valla bezieht sich hier wohl auf Euripides' *Hekubua* (816 ff.). Von der *eloquentia* als der *regina rerum* spricht Valla auch an anderer Stelle in *De vero bono* (II 32, 2) sowie – ebenfalls unter Anspielung auf einen *nobilis tragicus* – in der Praefatio zum vierten Buch der *Elegantiarum linguae Latinae libri sex*. Vgl. Clemens Zintzen, Bedeutung und Wertung der lateinischen Sprache bei Lorenzo Valla, in: Dorothee Gall/Peter Riemer (Hg.), Clemens Zintzen. Athen – Rom – Florenz. Ausgewählte kleine Schriften, Hildesheim/Zürich/New York 2000, 377–390; hier: 386 f. und Erler, Einleitung, 13.

fordern müsse, was sie der Rhetorik geraubt hätten.³⁸ Unter den Teilnehmern des von Valla präsentierten Gesprächs findet sich keiner, der die Philosophie vor Vegios Ausfällen in Schutz nehmen würde. Im Gegenteil: Sein Beschluß, nicht in philosophischer, sondern in rhetorischer Redeweise zu sprechen, wird fast überschwenglich begrüßt. Offensichtlich teilen die Anwesenden Vegios Ansichten zum Verhältnis von Rhetorik und Philosophie. Giuseppe Bripio ergänzt diese sogar durch den – Vegios These von der Superiorität der Rhetorik und seinen Vergleich der Philosophen mit Wegelagerern unterstützenden – Hinweis, daß die Rhetorik älter sei als die Philosophie, die zwar das Erbe der Rhetorik angetreten, dieses aber veruntreut habe und daher ganz zu Unrecht einen Herrschaftsanspruch erhebe.

Wenn Vegio für die eigene *oratio* keine philosophische, sondern eine rhetorische Redeweise reklamiert und vom Auditorium dafür gelobt wird, so hat diese Reflexion über die Redeweisen zugleich Rückwirkungen auf die Rolle eines Advokaten der epikureischen Position, die Vegio im Disput einzunehmen hat: Vegio versteht sich demnach als freier, von dogmatischen Zwängen entbundener Rhetoriker. Er sieht sich keiner bestimmten Philosophenschule, auch nicht der epikureischen, verpflichtet und entsprechend von dem Zwang entbunden, alle Thesen des vermeintlichen Schulgründers zu vertreten. Dieselbe Auszeichnung eines *oratorie loqui* gönnt Vegio an dieser Stelle im übrigen auch seinem Kontrahenten Sacco. Ist diese Selbstverständigung der *dramatis personae* zutreffend, so hat Valla keine Auseinandersetzung zwischen einander heftig befehdenden philosophischen *sectae* auf die Bühne gebracht, sondern eine Debatte zwischen primär sachorientierten Rhetorikern. Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang auch die kurze Bemerkung, mit der Vegio zu Beginn seiner Rede begründet, weshalb gerade ihm die Rolle eines Sachwalters der epikureischen Position zukomme: Unter allen Anwesenden gebe es keinen einzigen, der in der Tat ein Anhänger der epikureischen (oder der stoischen) *secta* wäre.³⁹ Diese Einlassung ist m. E. so zu deuten, daß sich Vegio selbst gerade nicht zur epikureischen *secta* zählt, sondern – in signifikanter Abwesenheit solcher Adepten – nur dazu geeignet erscheint, eine entsprechende Rolle zu spielen. Damit spricht in der *disputatio* um das *verum bonum* nicht der *Epikureer* gegen den *Stoiker*, vielmehr spricht Vegio eben *als Epikureer* gegen einen Kontrahenten, der seinerseits *als Stoiker* auftritt. So gesehen, sind Vegio und Sacco in einem fast wörtlichen Sinne als Advokaten zu verstehen: herbeigerufen, um als Anwälte von Positionen hinsichtlich des *verum bonum* zu fungieren, die zwar jeweils eng mit bestimmten *sectae* konnotiert sind, denen die Anwälte aber selbst nicht zugehören.⁴⁰ Dies hat – folgt man den gesprächstheoretischen Überlegungen der *dramatis personae* – den entscheidenden Vorteil, daß die Debatte nicht um kontingente Lehrgebäude kreist, wie sie von verschiedenen *sectae* teils in polemischer Abgrenzungsabsicht errichtet worden sind, sondern Theorien miteinander konfrontiert, die mit

³⁸ Zum vorgebliehen Raub genuin rhetorischer Themen und Methoden durch die Philosophie vgl. Gerl, *Rhetorik*, insbes. 83 f.

³⁹ Vgl. Valla, *De vero bono*, I §9, 1.

⁴⁰ Vgl. Müller, *Diskrepante Annäherungen*, 199, Fn.111: »Die Titulierung der beiden Kontrahenten [sc. als Stoiker und Epikureer] orientiert sich folglich an einer typischen, vor allem in den Dialogen Ciceros inszenierten Gegnerschaft von Stoikern und Epikureern, ohne daß daraus für Vallas Dialog abgeleitet werden muß, daß die beiden als reine Vertreter dieser Lehren gelten [...]«

freiem Blick auf die Sache, also in größtmöglicher Konsistenz und Kohärenz dargelegt werden.

d. Referenzlose Begriffe und das Verständlichkeitspostulat rhetorischer oratio

Seinem Kontrahenten Sacco wirft Vegio vor, in seiner anklagenden *oratio* nicht nur die Menschen, sondern auch die Natur und die Götter verunglimpft zu haben. Daher habe er – neben der Anwaltschaft der Lust – auch diejenige der Natur (*nature patrocinium*) sowie die Verteidigung des Menschengeschlechts (*humani generis defensio*)⁴¹ zu übernehmen. Es ist leicht zu bemerken, daß Vegio diese Aufgabe auch im praktischen Duktus seiner rhetorischen Redeweise umzusetzen versucht. Offensichtlich möchte er die entschiedene Diesseits- und Lebensbejahung der Epikureer, welche er der vorgeblichen Todessehnsucht der Stoiker gegenüberstellt, nicht nur als These ausführen, sondern auch in dem Gesprächsgestus dokumentieren, der für seine gesamte Lebensführung als exemplarisch gelten soll. Doch wirkt Vegios *oratio* zwar heiter, stellenweise aber auch recht ermüdend und in der Argumentationsführung nicht sonderlich stringent und überzeugend. So konnotiert Vegio – in der ausufernden, alle möglichen *bona* bzw. *voluptates* aufzählenden *confirmatio* der eigenen Position – die *voluptas* derart eng mit der *utilitas*, daß sich der Eindruck aufdrängt, Vegio argumentiere weniger für eine hedonistische, sondern eher für eine utilitaristische Konzeption, die mit der *voluptas* nur etikettiert wird.

In Hinblick auf die gesprächstheoretische Dimension der Debatte bedeutsamer sind die Argumente, die Vegio zur *confutatio* der Gegenposition vorbringt. So bestreitet er nicht nur den Selbstzweckcharakter der *virtutes*, die seines Erachtens bloße Mittel darstellen, um die *voluptas* zu erreichen, sondern wirft der stoischen *honestas*-Lehre zudem vor, von einem referenzlosen Zentralbegriff Gebrauch zu machen. Die *honestas* sei von den Stoikern derart ambitiös konzipiert worden, daß sie realiter unerreichbar sei. Mit anderen Worten: Der für die stoische Position entscheidende Begriff der *honestas* ist leer; es existiert nichts, was unter ihn fallen würde.⁴² Diesen – den Begriffsumfang betreffenden – Einwand ergänzt Vegio um einen weiteren, der auf den Begriffsinhalt zielt: Die *honestas* werde von den Stoikern stets zirkulär definiert. Vegios Kritik an der von Sacco in der Debatte erster Ordnung vertretenen These von der *honestas* als *verum bonum* hat Rückwirkungen auf die Debatte zweiter Ordnung: Sacco vertritt demnach nicht nur eine inhaltlich angreifbare These, sondern argumentiert überdies auf eine Weise, die sich in der gesprächstheoretischen Reflexion als problematisch erweisen muß: Zwar nicht in *De vero bono*, wohl aber in *De libero arbitrio* betont Valla, daß die Verstehbarkeit von Sätzen eine notwendige Bedingung für deren Wahrheit darstelle und man demnach nur mit solchen Begriffen operieren dürfe, die verständlich, die also nicht zirkulär definiert und extensionslos sind.⁴³

⁴¹ Vgl. Valla, *De vero bono*, I 8, 6.

⁴² Eine analoge Kritik findet sich in Vallas *De libero arbitrio* (§29, 151–156), wo Boethius vorgeworfen wird, bei seiner Lösung des Problems der Vereinbarung von menschlicher Freiheit und göttlicher Providenz mit Begriffen operiert zu haben, die sich nur auf erfundene und erlogene Dinge (*imaginarium et commentitia*) beziehen, streng genommen also ebenfalls referenzlos sind.

⁴³ Vgl. *De lib. arb.* §30, 160–164 und §66, 445–447.

e. Das Prooemium zum zweiten Buch:

Das rhetorische Ideal der copia als Vallas Kommentar zur oratio Vegios

Valla läßt die von ihm vorgeführte Disputation zum einen von seinen Dialogfiguren thematisieren und reflektieren, zum anderen äußert er sich in den Prooemien zum zweiten und dritten Buch auch aus einer narrativ-theoretisierenden Reflexionsperspektive über die Unterredung. So bezieht er im Prooemium zum zweiten Buch, das die Rede Vegios mit einer allgemeinen Erörterung der Rhetorik unterbricht, auf kommentierende Weise Stellung zu den *orationes* seiner Dialogfiguren, insbesondere zu derjenigen Vegios. Valla vertritt in diesem kurzen Intermezzo die These, daß die Fülle (*copia*, gr. *euporia*) die vorzüglichste unter allen Redetugenden (*orationis virtutes*) darstelle. Begründet wird dies durch die spezifische Leistung der *copia*, eine Sache in der Rede einsichtig zu machen. Die Einsichtigkeit (*perspicuitas*) erziele die *copia*, indem sie nicht allein von den Instrumentarien rationaler Argumentationsführung – wie Beweis (*probatio*) und Widerlegung (*refutatio*) –, sondern auch von emotional wirkenden Mitteln – wie dem Schmuck, den Glanzlichtern und den Reichtümern der Rede (*ornamentum, lumina et divitiae orationis*) – Gebrauch mache: Auf diese Weise finde die *copia* Eingang in die Seelen der Menschen, die sie in jeder erdenklichen Hinsicht zu ergreifen und zu bewegen vermöge.⁴⁴

Der *copia* als rhetorischer Kardinaltugend, welche alle anderen *orationis virtutes* um sich versammelt, steht als korrespondierendes *vitium orationis* die Geschwätzigkeit (*loquacitas*) gegenüber, die durch die Redundanz, die Irrelevanz sowie eine konfuse Aneinanderreihung ihrer *argumenta* und *exempla* gekennzeichnet ist. Im Unterschied zur *loquacitas* versteht es die *copia*, die zentralen Gesichtspunkte der Kürze (*brevitas*), Nützlichkeit (*utilitas*) und Ordnung (*ordo*) adäquat zu berücksichtigen.⁴⁵ Erneut bedient sich Valla zur Illustrierung einer aus dem Militärwesen stammenden Metaphorik: Die *loquacitas* sei einem ungeordneten und in Verwirrung geratenen Heerhaufen vergleichbar, in dem die verschiedenen Truppengattungen nicht voneinander geschieden sind und sogar der Troß zwischen die Kampfeinheiten geraten ist. Ein solcher Haufen könne, so Valla, unmöglich gegen die feindliche Streitmacht bestehen, da er ja schon ganz damit beschäftigt sei, mit sich selbst zu kämpfen. Die der *copia* analog gesetzte Kunst der Strategie befolgt hingegen zwei entscheidende Leitlinien: Unter Beachtung der Gesichtspunkte der *brevitas* und *utilitas* sind erstens nur die zur Schlacht geeigneten Kampfeinheiten ins Feld zu schicken. Unter Berücksichtigung des Gesichtspunkts des *ordo* gilt es zweitens, die eigene Streitmacht gemäß den verschiedenen Truppengattungen anzuordnen

⁴⁴ Zur *perspicuitas* als Leistung der *copia* vgl. Christiane Haberl, *Di scienza ritratto. Studien zur italienischen Dialogliteratur des Cinquecento und ihren epistemologischen Voraussetzungen*, Neuried 2001, insbes. 35.

⁴⁵ Vallas Konzept der *copia* weist eine bemerkenswerte Ähnlichkeit mit den von Paul Grice formulierten Kommunikationsmaximen auf. So ist die Forderung nach *brevitas* mit der Maxime der Quantität (»Make your contribution as informative as is required for the current purposes of the exchange. Do not make your contribution more informative than is required.«), die Forderung nach *utilitas* der Maxime der Relation (»Be relevant.«), die Forderung nach *ordo* der Maxime der Modalität (»Avoid obscurity of expression. Avoid ambiguity. Be brief. Be orderly.«) und die *perspicuitas* – als spezifische Leistung der *copia* – der Maxime der Qualität (»Do not say what you believe to be false. Do not say that for which you lack adequate evidence.«) vergleichbar.

und diese jeweils so zu positionieren, daß den situativen Bedingungen der anstehenden Schlacht Rechnung getragen wird. Zu diesen Bedingungen zählt – neben den Eigenarten des Geländes und der Zeit – auch die Aufstellung des gegnerischen Heeres.

Der letztgenannte Punkt verdeutlicht in prägnanter Weise den agonalen Charakter, den Valla der Rhetorik grundsätzlich beimißt: Deren Kardinaltugend, die *copia*, wird konzipiert als entscheidendes Element einer strategisch operierenden Redekunst, die – neben dem Blick auf die einsichtig zu machende Sache – stets den oder die Gesprächsgegner im Blick hat. Die jede *oratio* leitenden Gesichtspunkte der *brevitas*, *utilitas* und *ordo* dienen letztlich dem Sieg in einer Debatte, die in einem fast wörtlichen Sinne als Bataille, als Redekampf begriffen wird. Valla schreibt also nicht nur bestimmten praktischen Formen der Rhetorik – wie dem Disput oder der Invektive – agonalen Charakter zu, sondern erklärt diesen zum festen Merkmal jeglicher Rhetorik. Damit aber bezieht sich Valla kritisch auf den von Vegio wohl ohnehin nur aus strategischem Erwägen heraus unternommenen Versuch, der Debatte um das *verum bonum* den Anstrich eines wahrheitssuchenden Streitgesprächs zu geben, das nicht auf die Bezwingung eines anderen Kolloquenten, sondern allein auf die Bekämpfung allfälliger Irrtümer in der Sache gerichtet ist. Folgt man Vallas Rhetorik-Konzeption, so ist schlicht jede Form praktischer Beredsamkeit gegen einen oder mehrere Gesprächsgegner ausgerichtet. Die Beteuerung, in einer Unterredung nicht agonal agieren zu wollen, wäre – so gesehen – nichts anderes als das Instrument eines rhetorischen Eristikers, der eine Debatte dadurch für sich zu entscheiden versucht, daß er ihren polemischen Charakter gerade in Abrede stellt. Entsprechend nehmen zwar sämtliche in einer Debatte dargelegten Beweisführungen den Charakter von »ad personam«-Argumentationen an, doch ist eine solche Redeweise nach Valla positiv, da als rezipientenadäquat zu verstehen. Schließlich kann ein Redner seine *rationes* nur dann auf eine strategisch kluge und erfolversprechende Weise einsetzen, wenn er seine Argumentationen so adressiert, daß sie dem konkreten Gesprächsgegner angemessen sind.

In der Anwendung seiner allgemeinen Ausführungen zur Rhetorik auf die in *De vero bono* konkret vorggeführte Gesprächshandlung betont Valla, daß er sich bei der Abfassung des Textes bemüht habe, der *copia* zu folgen, ohne dabei in die *loquacitas* zu verfallen. Große Mühe habe er sich vor allem bei der richtigen Anordnung der gefundenen *argumenta* und *exempla* gegeben, da er die Nichtberücksichtigung des Gesichtspunkts des *ordo* für einen gravierenderen Fehler erachte als die Mißachtung der *brevitas*.⁴⁶ Sollte er trotz aller Anstrengung hinter den angestrebten Zielen zurückgeblieben sein, so sei dies teilweise auf seine eigene Unerfahrenheit (*imperitia*), teilweise aber auch auf die Schwierigkeit in der Sache (*rei difficultas*) zurückzuführen. Mit dem ersten Teil dieser Bemerkung übernimmt Valla offensichtlich die Verantwortung für die rhetorischen Unzulänglichkeiten seiner eigenen Dialogfiguren, die in ihren *orationes* nicht immer das von Cicero geforderte richtige Maß der Rede einhalten, sondern mitunter zu viel, mitunter aber auch zu wenig sagen. Indem Valla die Reden der Dialogfiguren als Produkte seines eigenen Schreibens demaskiert, bekennt er sich zu dem artifiziellen Charakter der präsentierten Unter-

⁴⁶ Vgl. Valla, *De vero bono*, II Pr. 6: »Das Überflüssige wird nur mit Widerwillen angehört, das Ungeordnete aber wird nicht begriffen und steht sich auch noch, wie ich schon sagte, selbst im Wege.«

redung. Allerdings provoziert er damit auch die naheliegende Frage, ob es für einen Dialogautor denn nicht legitim sei, ja geraten erscheine, im Rahmen eines frei fingierten Gesprächs auch unvollkommene, hinter dem Ideal der *copia* oftmals zurückbleibende *oratores* darzustellen: Ist es etwa ein vom Dialogautor zu verantwortender Fehler, wenn er die *dramatis personae* nicht als perfekte Rhetoren auftreten läßt? Erfordert nicht die von Valla selbst deklarierte Affinität von Redehalt und Redegestus, daß die verschiedenen Dialogfiguren neben den rhetorischen Stärken auch die rhetorischen Schwächen zeigen, die signifikant sind für das mit ihrer jeweiligen Position konnotierte Gesprächsverhalten? Mit anderen Worten: Vallas sicherlich sinnvolle dialogpoetische Vorgabe, ein Streitgespräch so zu inszenieren, daß nicht allein die Thesen, sondern auch die Kommunikationsformen verschiedener individuell gezeichneter Kolloquenten miteinander konfrontiert werden, steht in Spannung zu der zweiten, m. E. deutlich weniger plausiblen Vorgabe, wonach die *orationes* der Dialogfiguren soweit irgend möglich durch *ordo*, *utilitas* und *brevitas* charakterisiert sein sollen.

Den Umstand, daß die *dramatis personae* dem vorgegebenen Ideal der *copia* nicht vollends genügen, erklärt Valla – wie bereits erwähnt – aber nicht nur mit seiner eigenen *imperitia* als Dialogautor, sondern auch durch die sachspezifische *difficultas*, die das behandelte Thema aufwerfe. Die Frage nach dem *verum bonum* sei, so Valla, die bei weitem wichtigste in der gesamten Philosophie. Auch die Aufspaltung der Philosophen in verschiedene Schulrichtungen wie Akademiker, Stoiker, Peripatetiker und Kyrenaiker könne auf die notorische Uneinigkeit in der Frage nach dem *verum bonum* zurückgeführt werden. Mit dieser knappen Bemerkung unterstützt Valla, der – mit besonderem Blick auf die Vegio in den Mund gelegte *oratio* – die rhetorischen Qualitäten seiner Dialogfiguren eben noch in fast entschuldigender Weise kommentiert hat, ausdrücklich die inhaltlichen Ausführungen Vegios über das Verhältnis von Rhetorik und Philosophie. Demnach ist die durch eine zumindest gelegentliche Mißachtung der *utilitas* und *brevitas* gekennzeichnete Rede Vegios, der wohl nicht zu Unrecht makrologische Tendenzen vorgeworfen werden, in den Augen Vallas zwar keine Darbietung perfekter Rhetorik. Doch in der Einschätzung, daß die Philosophie heillos zerstritten und in viele, dogmatisch gebundene *sectae* aufgesplittert ist, gibt Valla seiner Dialogfigur aus narrativer Perspektive völlig recht.

f. *Das Prooemium zum dritten Buch:*

Die Forderung nach scientia, integritas vite und dignitas als Vallas Kommentar zur oratio da Rhos

Auch im Prooemium zum dritten Buch reflektiert Valla in allgemein gehaltenem Duktus über die Rhetorik, doch werden diese Überlegungen nun nicht auf die Ausführungen Vegios, sondern auf die im Anschluß an das Prooemium beginnende *oratio* da Rhos appliziert. Anders als im Prooemium zum zweiten Buch befaßt sich Valla daher auch nur mit einem Teilgebiet der Rhetorik, das thematisch zwar auf den Bereich des Göttlichen eingeschränkt ist, wegen der Besonderheit seines Gegenstands aber auch besondere Anforderungen an den Stil der Rede stellt: Wer über Göttliches (*res divinae*) sprechen wolle, so

Valla, müsse dies in Ehrerbietung (*verecundia*), Furcht (*timor*) und Besorgnis (*metus*) tun. Doch reiche ein solcher Gestus allein nicht aus; hinzukommen müsse auf Seiten des Redners noch dreierlei: erstens spezifische Sachkenntnis (*scientia divinatorum*), zweitens ein untadeliger Lebenswandel (*integritas vite*) sowie drittens sittlicher Ernst und Würde (*mos gravis / dignitas*).

Den erstgenannten Punkt handelt Valla unter Bezug auf den *sensus communis* sehr knapp ab. Daß rhetorische Kompetenz Sachkompetenz unabdingbar voraussetzt, scheint ihm mehr oder weniger evident zu sein. Den zweiten Punkt behandelt Valla etwas ausführlicher: Die These, man könne zugleich ein guter Redner und ein schlechter Mensch sein, bestreitet er mit dem eher kryptischen Argument, daß ein Redner seine Zuhörer wohl kaum von etwas überzeugen könne, wovon er nicht auch selbst überzeugt sei. Dabei geht Valla anscheinend davon aus, daß ein Redner sein Auditorium zu situations- und sachadäquaten Emotionen, zu einem gerechten Zorn und Mitleid und zur Liebe gegenüber dem Göttlichen bewegen müsse. Daß ein Redner solch gerechtfertigte Emotionen bei seinen Zuhörern nur dann hervorrufen wolle und könne, wenn er sie auch selbst empfinde, wird von Valla zwar behauptet, aber nicht genauer begründet.

Eingehend wird von Valla nur die dritte Anforderung besprochen: der *mos gravis* bzw. die *dignitas*. Zunächst hält Valla fest, daß die Würde nicht schlicht aus der *integritas vite* resultiere: Es gebe Menschen, die gerecht, unschuldig, rechtschaffen und maßvoll seien, ohne daß ihre Reden und ihre Handlungen durch *dignitas* ausgezeichnet wären. Unter den drei genannten Anforderungen erachtet Valla die *dignitas* für die wichtigste. Bemerkenswert ist die Begründung, die Valla für diese Einschätzung gibt: Die *dignitas* – und nicht etwa die *integritas vite* – sei es, wonach die Menschen urteilen. Wer zwar anständig lebt, ohne zugleich würdevoll auftreten zu können, wird – so läßt sich Vallas Überlegung zuspitzen – mit seinen Reden niemanden überzeugen können. Selbst das, was für sich betrachtet, wohlgestaltet (*speciosus*) sei, erscheine verunstaltet (*inquinatus*), wenn es ohne *dignitas* präsentiert wird. Im Unterschied zur *integritas vite*, die sich vorrangig auf die Person des Redners bezieht, handelt es sich bei der *dignitas* offenbar um eine relationale, eine rezipientenbezogene Bestimmung, die nicht angibt, wie ein Redner ist, sondern wie er mit seiner *oratio* auf ein Auditorium wirkt. Für den Erfolg seiner *oratio* gibt mithin zuvörderst nicht seine *integritas vite*, sondern die performierte *dignitas* den Ausschlag. Die so naheliegende wie prekäre Anschlußfrage, ob einem gut ausgebildeten Redner ein würdevolles Auftreten nicht vielleicht auch ohne *integritas vite* möglich ist, stellt Valla nicht. Offenbar scheut er davor zurück, seinen Ansatz in die letzte Konsequenz zu führen. Statt dessen mildert er die Brisanz, die der Differenzierung zwischen der *integritas vite* und der *dignitas* inhäriert, indem er letztere etwas überraschend als Anstand (*decor*) bzw. Angemessenheit (*prepon / prepotes*) von Form und Inhalt der Rede deutet und so die spezifische Relation zwischen Redner und Auditorium zugunsten der Relation von Gestus und Gegenstand der Rede suspendiert.

Seine Ausführungen zu *orationes*, die sich mit den *res divinae* befassen, versteht Valla als einen doppelten Kommentar – zum einen zur Rede der Dialogfigur da Rho, zum anderen aber auch zum eigenen Schreiben: Wer über das Göttliche handelt, hat sich nach Valla grundsätzlich an die skizzierten Vorgaben zu halten – unabhängig davon, ob

seine Sprachäußerungen medial mündlich oder medial schriftlich realisiert werden. Zwar folgt Valla dem gängigen Bescheidenheitstopos, indem er bekennt, die drei genannten Anforderungen nur in sehr geringem Masse oder gar nicht zu erfüllen, doch erklärt er zugleich selbstbewußt, daß er das Vorhaben, im Rahmen der fingierten Mündlichkeit seines Dialogs eine Rede da Rhos über die *res divinae* zu schreiben, ohne jede Anmaßung und Vermessenheit in Angriff nehme.

Es bleibt die Frage, wie sich die in den Prooemien zu dem zweiten und dritten Buch dargelegten Reflexionen über die Rhetorik zueinander verhalten: Ist nach Valla auch die Rede über das Göttliche – trotz des geforderten Gestus von *verecundia*, *timor* und *metus* – durch eine agonale Ausrichtung charakterisiert? Berücksichtigt man das im Prooemium zum ersten Buch artikuliert Selbstverständnis Vallas als Mitkombattant der *militēs Christi*, so ist diese Frage klar zu bejahen. Schon Laktanz und Augustinus haben, indem sie die *falsae religiones* attackierten und die *vera religio* verteidigten, auf streitbare Weise über die *res divinae* gehandelt, und seine eigene Aufgabe sieht Valla erklärtermaßen nicht nur in der Widerlegung der stoischen *honestas*-Lehre, sondern in der Separierung des *falsum* vom *verum bonum*. Da letzteres aber mit der himmlischen *voluptas* identifiziert wird, kommt Valla gar nicht umhin, im Zuge seines Angriffs auf die heidnischen Philosophen auch über *res divinae*, letztlich sogar über das Paradies zu handeln. Offensichtlich besteht für Valla zwischen dem göttlichen Gegenstand und der agonalen Ausrichtung einer *oratio* nicht die geringste Spannung. Die für *orationes* über die *res divinae* geforderte Ehrfurcht gilt dabei allein dem Gegenstand der Rede, nicht ihrem Gegner. Genau besehen führt die spezifische Thematik sogar zu einer Verschärfung der Auseinandersetzung, da dem Kontrahenten vorgeworfen werden kann, daß er in einer inadäquaten Weise über höchste Dinge spricht, daß er es an *verecundia*, *timor* und *metus* fehlen, daß er die *scientia divinatorum*, die *integritas vite* und die *dignitas* vermissen läßt.

g. Die Gesprächsfunktion da Rhos: Richter und Kombattant in eigener Sache

Ehe da Rho mit seiner Rede auf die *orationes* Saccos und Vegios antwortet, kommt es zu einem kleinen Zwischenspiel.⁴⁷ Sacco verzichtet nach Vegios umfangreicher *oratio* auf eine eigene Replik im Rahmen der *disputatio* erster Ordnung, um statt dessen – durch den Vorwurf der Makrologie und Streitlust – die *disputatio* zweiter Ordnung wieder aufzunehmen: Zwar könne er all dem, was Vegio für die *voluptas* und gegen die *honestas* ausgeführt habe, vieles entgegenhalten, doch ziehe er vor, dies nicht zu tun, da er eine noch längere Gegenrede des wie ein Gladiator auf ihn einstürmenden Vegio vermeiden wolle.⁴⁸ Sich selbst attestiert Sacco mit impliziter Anspielung auf den *iudex* in Abaelards *Dialogus*, lieber zuhören als sprechen zu wollen,⁴⁹ und bittet das Auditorium, die Debatte nicht noch weiter zu verlängern, sondern mittels eines *iudicium* zu entscheiden. Ein solcher Abschluß des Gesprächs scheint konsequent, schließlich evoziert die Charakterisie-

⁴⁷ Vgl. zum folgenden Valla, *De vero bono*, III 1, 3–5.

⁴⁸ Den in der Tat naheliegenden Makrologie-Vorwurf wird an späterer Stelle da Rho mit der Ankündigung aufnehmen, auf Vegio so kurz antworten zu wollen, wie dieser lang gesprochen habe (vgl. Valla, *De vero bono*, III 3, 4).

⁴⁹ Vgl. hierzu Westermann, *Wahrheitssuche im Streitgespräch*, 182–184.

zung der *disputatio* als eines Gerichtsprozesses *in theoreticis* und die Darstellung zweier Kolloquenten als Anwälte entgegengesetzter Parteien, beim Rezipienten des Textes die Erwartung, daß es noch einen dritten Kolloquenten geben müsse, der – ggf. im Namen des gesamten Auditoriums – als Richter darüber zu entscheiden habe, wer am Ende des Prozesses Recht erhält.

Zunächst scheint sich diese Erwartung auch zu erfüllen: Der franziskanische Theologe und Rhetoriklehrer Antonio da Rho wird von den übrigen Gesprächsteilnehmern wegen seiner Bildung (*doctrina*), seiner Ernsthaftigkeit (*gravitas*) und seines Berufs (*professio*) mit der Funktion eines *iudex* betraut, der zwischen den beiden konkurrierenden Positionen zu entscheiden habe. Nach einigem Zögern und einer kurzen Reflexion über die Gefahren, die mit dieser Aufgabe verbunden seien,⁵⁰ nimmt da Rho das ihm angetragene Amt zwar in der Hoffnung an, »den beiden Kontrahenten ginge es um die Erforschung der Wahrheit, so daß sie dem Urteilenden nicht zürnen würden«,⁵¹ doch macht er deutlich, daß sein *iudicium* nicht definitiv, sondern selbst wiederum beurteilungsbedürftig und damit Gegenstand eines *iudicium* zweiter Ordnung sein werde. Bezeichnenderweise erhebt da Rho für seine eigene *oratio* ein Aufrichtigkeits- und Gerechtigkeits-⁵², jedoch kein Wahrheitspostulat: Er wolle freimütig argumentieren und beiden Vorrednern Genüge tun, doch ob seine eigenen Ausführungen zum *verum bonum* auch zutreffend seien, habe nicht er, sondern das anwesende Auditorium zu entscheiden. Mit dieser Einlassung wird deutlich, daß da Rho nicht schlicht ein Urteil zugunsten eines der beiden Vorredner abgeben, sondern in seiner *oratio* gleich beide Parteien einer differenzierten Kritik unterziehen möchte, um vor deren Hintergrund seine eigene, ihrerseits weiter kritisier- und debattierbare Sicht der Dinge darzulegen.⁵³ Für diese adaptiert und modifiziert da Rho allerdings nur den Begriff der *voluptas*, nicht aber den der *honestas*. Wird das *verum bonum* – in Abgrenzung zur epikureischen Position – von da Rho nicht mit der irdischen, sondern mit der künftigen *voluptas* gleichgesetzt, so bedeutet dies zwar zum

⁵⁰ Vgl. hierzu Müller, *Diskrepante Annäherungen*, 181: »In der Begründung für sein Zögern beläßt er es nicht bei der topischen Betonung der mangelnden Eignung für das übertragene Amt, sondern er gibt auch eine bemerkenswerte Analyse der prekären Lage, in die sich der Urteilende begibt, weil er Gefahr läuft, sich denjenigen, dem die unterlegene Position zuteil wird, zum Feind zu machen.«

⁵¹ Müller, *Diskrepante Annäherungen*, 181.

⁵² Da Rho kündigt an, für beide Parteien, die der *honestas* und die der *voluptas*, gleichermaßen nachweisen zu wollen, in welcher Hinsicht sie jeweils zu begrüßen und zu kritisieren sind. Damit ist eine Spannung zu konstatieren zwischen der deklarierten Absicht, welche die Dialogfigur da Rho mit ihrer Rede verfolgt, und der ebenfalls offen deklarierten Absicht, die Valla als Dialogverfasser mit der Rede da Rhos verfolgt: Stellt da Rho die eigene *oratio* unter ein Gerechtigkeitspostulat, wonach beide Parteien aus neutraler Sicht zu betrachten und zu beurteilen sind, so macht Valla deutlich, daß es ihm mit da Rhos Rede nicht auf eine kritische Würdigung konträrer Positionen ankomme, sondern nur darauf, »für die Epikureer und gegen die Stoiker Stellung zu beziehen« (vgl. Valla, *De vero bono*, III Pr. 5).

⁵³ Daß da Rho sein *iudicium* mit der Ausführung einer eigenen dritten Position bez. des *verum bonum* verbindet, ist allerdings wenig überraschend, wenn man sich vergegenwärtigt, daß Saccos These von der *honestas* als einzigem *bonum* und Vegios Gegenthese von der *voluptas* als einzigem *bonum* in keinem kontradiktorischen, sondern in einem konträren Gegensatzverhältnis stehen: Es ist unmöglich, daß beide Thesen zugleich wahr, wohl aber möglich, daß beide zugleich falsch sind. Sollten in der Tat beide Thesen falsch sein, was da Rho in seiner Rede auf freilich differenzierende Weise nachzuweisen versucht, so provoziert dies natürlich die Anschlußfrage, wie es sich mit dem *bonum* verhalte, wenn es weder mit der *honestas* noch mit der (irdischen) *voluptas* gleichgesetzt werden darf.

einen eine gewisse Domestizierung der epikureischen Position, zum anderen aber wird deutlich, daß auf diese Weise die christliche Position ihrerseits einen epikureischen Einschlag erhält. Dies gilt um so mehr, als da Rho im Paradies einen Ort sieht, an dem nicht allein geistige, vielmehr auch körperlich-sinnliche Lüste genossen werden können.⁵⁴

h. dialectice loqui als pars des oratorie loqui

In seiner Kritik an der stoischen Position, mit der er sich in deutlich schärferer Weise auseinander setzt als mit der epikureischen, geht da Rho detailliert auf die Ausführungen des Boethius zum *verum bonum* ein, um in diesem Kontext auf Vegios Gegenüberstellung von rhetorisch-freier und philosophisch-dialektischer Redeweise zurückzukommen: Boethius habe sich deshalb geirrt, weil er mehr als die Rhetorik die Dialektik⁵⁵ geliebt habe und sich von dieser habe blenden lassen. Dabei sei das *oratorie loqui*, so da Rho, doch viel ergiebiger als das *dialectice loqui*.⁵⁶ Erneut muß ein Vergleich aus dem Militärwesen zur Demonstration der vorgeblichen Unterlegenheit der Philosophie herhalten: Die philosophische Redeweise setze alles auf einen Begriff, so daß sie, wenn nur dieser eine Begriff falle, gleich die ganze Auseinandersetzung verloren habe. Damit sei sie einem miserablen Feldherrn vergleichbar, der das gesamte Kriegsglück von einem einzigen Kämpfer abhängig mache. Die rhetorische Redeweise verstehe es dagegen, zahlreiche und verschiedenartige Gründe ins Feld zu führen. Den Verlust eines Soldaten, ja einer ganzen Abteilung könne sie leicht verkraften, da sie über Reserven verfüge und stets neue Kräfte heranzuführen könne. Mit Vegio ist sich da Rho in der methodischen Dominanz der souverän mit *rationes, contraria, exempla* und *similitudines* operierenden Rhetorik einig. Außerdem betont er, daß die Rhetorik ihre Macht nicht nur gegen den Gegner im Redeagon auszuspielen, sondern zudem die Wahrheit ans Licht zu zwingen vermöge. Der Rhetorik kommt, so gesehen, nicht erst das Vermögen zu, eine bereits erkannte Wahrheit in der *oratio* eindrucksvoll zu demonstrieren und ihr in der Debatte zur Durchsetzung zur verhelfen, sondern bereits die Fähigkeit, eine solche Wahrheit zu erkennen.⁵⁷

Gegen Ende seiner Einlassung zum Verhältnis von Rhetorik und Dialektik bemerkt da Rho, daß die Dialektik im Grunde nur einen Teilbereich, eine *pars*, der Rhetorik darstelle, und daß der am Gespräch anwesende (sich aber nicht aktiv daran beteiligende) Lorenzo Valla es unternommen habe, eben diese These in einer eigenen Schrift zu beweisen. Mit dieser kurzen Andeutung modifiziert da Rho die Ausführungen Vegios, insofern die Dialektik nun nicht mehr als profilierender Gegen-, sondern als bloßer Unterbegriff der Rhetorik gedeutet wird, und stiftet zugleich einen intertextuellen Verweis auf Lorenzo Vallas – zur Abfassungszeit von *De vero bono* erst in der Konzeptionsphase begriffene – *Repa-*

⁵⁴ Vgl. hierzu Maristella de Panizza Lorch, *A Defense of Life. Lorenzo Valla's Theory of Pleasure*, München 1985; Brian Vickers, *Valla's Ambivalent Praise of Pleasure: Rhetoric in the Serve of Christianity*, *Viator. Medieval and Renaissance Studies* 17 (1986) 271–319; Lynn S. Joy, *Epicureanism in Renaissance Moral and Natural Philosophy*, *Journal of the History of Ideas* 53 (1992) 573–583.

⁵⁵ Die Dialektik versteht da Rho hier offensichtlich als *pars pro toto* für die Philosophie.

⁵⁶ Vgl. Valla, *De vero bono*, III 12, 6.

⁵⁷ Vgl. Erler, *Einleitung*, 14: »Valla schätzte die Rhetorik, weil sie dazu befähigt, Ausdruck und Sachverhalte in ideale Übereinstimmung zu bringen und dabei nicht nur die Wahrheit zu finden, sondern diese Wahrheit auch anderen nahezubringen.«

stinatio dialecticae et philosophiae. Da die These der Unterordnung der Dialektik unter die Rhetorik in *De vero bono* zwar angesprochen, aber nicht genauer ausgeführt wird, scheint es angebracht, diesem Verweis nachzugehen und in aller Kürze die entsprechenden Ausführungen in der *Repastinatio* zu betrachten.⁵⁸

Im Prooemium dieser Schrift, die nicht weniger als eine Umwälzung der Dialektik und damit der gesamten Philosophie beabsichtigt,⁵⁹ begründet Valla die begriffslogische Unterordnung der Dialektik unter die Rhetorik mit drei Argumenten. Das erste geht von der Behauptung aus, daß die Dialektik eine bestimmte Art der Bestärkung und Widerlegung darstelle. Damit sei die Dialektik, so Valla, als ein Unterbereich der *inventio* zu taxieren, die selbst wiederum einen der fünf Hauptbereiche der Rhetorik ausmache.⁶⁰ Die Dialektik ist demnach kein auf gleicher begriffstaxonomischer Stufe anzusiedelnder Gegenbegriff zur Rhetorik, sondern lediglich der Unterbegriff eines ihrer Unterbegriffe. Mit Blick auf den Gegenstandsbereich von Rhetorik und Dialektik läßt sich entsprechend festhalten: Der Rhetoriker befaßt sich mit allem, womit sich auch der Dialektiker befaßt, aber noch mit sehr viel mehr. Für eine Unterordnung der Dialektik unter die Rhetorik spricht zweitens die Betrachtung der jeweiligen Rede- und Argumentationsweisen: Während der Dialektiker ausschließlich von Syllogismen Gebrauch machen darf, umfaßt das Methodenrepertoire des Rhetorikers neben dem Syllogismus (und verkürzten syllogistisch-deduktiven Schlußformen wie Enthymem und Epicheirema) auch induktive Argumentationen. Drittens spricht für eine Unterordnung der Dialektik unter die Rhetorik, daß der Rhetoriker zwar auch das intendiert, was der Dialektiker intendiert, in seinen Wirkabsichten aber über diesen hinausgeht. Die Intention des Dialektikers nämlich liege, so Valla, allein darin zu belehren (*docere*), während der Rhetoriker nicht nur dies, sondern zugleich erfreuen (*delectare*) und bewegen (*movere*) will.

Mit Hilfe dieser Argumente, die zunächst ja nur für eine begriffslogische Überordnung der Rhetorik über die Dialektik sprechen, möchte Valla der oben bereits angesprochenen These von der Superiorität der Rhetorik zuarbeiten, die seines Erachtens eben nicht nur in begriffstaxonomischer, sondern auch in wertender Hinsicht höher anzusetzen ist als die Dialektik. Allerdings wird die Überlegenheit der Rhetorik, wie bereits erwähnt, gegenüber der von Vegio formulierten These insofern modifiziert, als die Dialektik keinen unterlegenen Gegen-, sondern eben nur einen von zahlreichen Unterbegriffen der Rhetorik darstellt. Philosophisch-dialektisch zu reden, ist demnach nicht die konkurrierende Alternative zur rhetorischen Redeweise. Vielmehr umfaßt die rhetorische Rede alle Inhalte,

⁵⁸ Zu Vallas Rhetorik-Konzeption vgl. auch Salvatore I. Camporeale, Lorenzo Valla, *Repastinatio*, Liber primus: Rhetorica e linguaggio, in: Lorenzo Valla e l'umanesimo italiano. Atti del convegno internazionale di studi umanistici (Parma, 18–19 ottobre 1984), hg. von Ottavio Besomi/Mariangela Regoliosi, Padua 1986; Carlo Ginzburg, Lorenzo Valla über die Konstantinische Schenkung, in: Ders., *Die Wahrheit der Geschichte. Rhetorik und Beweis*, Berlin 2001 (ital. Erstausgabe 2000), 63–79.

⁵⁹ Vgl. Keßler 1988, 53: Valla »erhob mit ihr [sc. der *Repastinatio dialecticae et philosophiae*] den Anspruch, wie schon der Titel [...] verspricht, die Dialektik und mit ihr die Philosophie umzupflügen und neu zu ordnen und fruchtbar zu machen.«

⁶⁰ Die fünf Teilbereiche der klassischen Rhetorik sind – neben der *inventio* – die *dispositio*, die *elocutio*, die *memoria* sowie die *pronuntiatio*.

Methoden und Intentionen der philosophisch-dialektischen, ohne sich freilich darin zu erschöpfen.⁶¹

i. urbana eloquentia vs. eloquentia poetarum

In seiner die *bona in futura vita* in höchsten Tönen preisenden Rede vermag es da Rho, wie Valla aus narrativer Perspektive kurz bemerkt, das Auditorium durch seine fromme und religiöse Vortragsweise (*pia ac religiosa dictio*) zu ergreifen.⁶² Nachdem da Rho seine *oratio* beendet hat, gehen auch die Dialogfiguren Antonio Berneri und Guarino Veronese in ihren Kommentaren vorrangig auf den Stil und nur sehr knapp auf den Gehalt seiner Rede ein. Dabei betont Berneri insbesondere die Wirkungen, die da Rhos Redeweise auf die Zuhörer habe entfalten können: So glänzend habe da Rho über die himmlische *voluntas* gesprochen, daß Berneri vor lauter Spannung nur schweigend habe lauschen können und ganz in die Betrachtung der *divina claritas* versunken sei. Dank schulde man da Rho aber vor allem, weil dieser die *fides, spes* und *caritas* seiner Zuhörer bestärkt habe. Guarino betont ebenfalls, welche Lust am Zuhören (*voluptas audiendi*) er empfunden habe. Daß es da Rho gelungen ist, bei seinem Auditorium die intendierten Wirkungen hervorzurufen, erklärt Guarino durch die Anstrengungen, die dieser Redner unternommen habe, um seine Zuhörer nicht allein zu belehren (*docere*), sondern auch zu bewegen (*movere*). Die eigentümliche Kraft des Gegenstands seiner Rede, die *vis divine voluptatis*, konnte da Rho auf den Stil seiner *oratio* übertragen und so auf das Auditorium wirken lassen.

Allerdings macht Guarino zugleich deutlich, daß der doch zum *iudex* berufene da Rho als Kombattant einer eigenen, christlichen Partei agiert hat, deren Sache nun – in den Kommentaren der übrigen Gesprächsteilnehmer – zum Gegenstand eines *iudicium* zweiter Ordnung wird. Am agonalen Charakter der Rede da Rhos läßt Guarino keinen Zweifel: Daß da Rho in seiner Rede nicht allein auf den Beweis, das *probare*, gesetzt, sondern das Auditorium auch zu bewegen und zu erfreuen verstanden habe, vergleicht Guarino mit den Kampftechniken eines erfahrenen Ringers, der nicht auf reinen Krafteinsatz vertraue, sondern auch Finten und Kunstgriffe anzuwenden wisse. Folgt man Guarinos Kommentar, so war die Rede da Rhos zweifach adressiert: Zum einen ging es ihm darum, seine Zuhörer – unter Einsatz rationaler wie emotionaler Mittel – von der These der himmlischen *voluptas* als *verum bonum* zu überzeugen. Zum anderen aber auch darum, Sacco und Vegio – unter Verwendung selbiger Mittel – zu attackieren. So hebt Guarino hervor, daß in der Debatte beide Kombattanten – sowohl Vegio als auch da Rho – in bester Rednermanier alle siegversprechenden Kräfte, Waffen und Fertigkeiten aufgebieten hätten.⁶³ Entsprechend kann konstatiert werden, daß Vegio wie da Rho von ihrem Auditorium als Advokaten unterschiedlicher Positionen und zugleich als agonal agierende Rhe-

⁶¹ Mit seinem Versuch, die Dialektik der Rhetorik unterzuordnen, folgt Valla entsprechenden Vorgaben Quintilians, dessen Rhetorik-Konzept für Valla auch in anderer Hinsicht wegweisend gewesen ist. Vgl. hierzu Jerrold E. Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism. The Union of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Valla*, Princeton, New Jersey 1968; Gerl, *Rhetorik*, insbes. 88–97; Jorge Fernández López, *Retórica, humanismo y filología: Quintiliano y Lorenzo Valla, Logroño* 1999.

⁶² Vgl. zum folgenden Valla, *De vero bono*, III 26, 1 – 27, 3.

⁶³ Vgl. Valla, *De vero bono*, III 27, 2.

toriker wahrgenommen werden, deren *eloquentia* sich einer philosophisch-dialektischen Rede- und Argumentationsweise, die den Inhalten bestimmter Philosophenschulen und methodisch allein dem *probare* und *docere* verpflichtet ist, überlegen zeigt.

Doch besteht, wie Guarino erneut mittels eines Vergleichs veranschaulicht, auch eine bemerkenswerte Differenz zwischen den Redeweisen der beiden genannten *oratores*:⁶⁴ Vegios *oratio* ähnele dem Gesang einer Schwalbe, da Rhos dem einer Nachtigall. Wohl seien beide Vögel, wie der Mythos ausführe, verschwistert, in ihren Gesängen zeige sich aber neben der Verwandtschaft auch ein Unterschied: Während die Schwalbe Häuser und Städte bewohne und zur Tageszeit auf von Menschen belebten Plätzen singe, bevorzuge die in der Nacht sich vernehmen lassende Nachtigall die Abgelegenheit der Gebüsch- und Wälder. Damit, so Guarino, stehe die Schwalbe für die *urbana eloquentia* der in juristischen und politischen Debatten öffentlich auftretenden Rhetoriker, die Nachtigall hingegen für die durch Abgeschiedenheit und Einsamkeit ausgezeichnete *eloquentia poetarum*. Guarino beläßt es nicht bei der Zuweisung der *urbana eloquentia* an Vegio, der im aktuellen Disput weniger als Dichter, vielmehr als Rhetoriker geredet habe, und der *eloquentia poetarum* an da Rho, der – trotz seiner Profession als Rhetoriklehrer – wie ein Dichter gesprochen habe, sondern unterzieht beide Redeweisen einer gleichwohl ambivalenten Bewertung: Nach Auffassung der Dichter, so Guarino, übertreffe die Nachtigall die Schwalbe an Wohlklang, Kraft, Süße und Vielfalt des Gesanges, und in analogem Sinne sei auch die Redeweise des Dichters derjenigen des Redners überlegen. Allerdings wird diese Präferenz der poetischen gegenüber der urbanen *eloquentia* als ein Votum der Dichter in eigener Sache markiert. Mit leichter Ironie merkt Guarino an, daß ein solcher Vergleich natürlich vor allem den Dichtern gefallen müsse, und enthält sich mit dieser Distanzierung eines definitiven Urteils über die vorgeführten Redeweisen. Von der Wirkungsmächtigkeit der *oratio* da Rhos, die ihn zu einem Paradies hinaufgerissen habe, das die von Vegio gepriesenen irdische Genüsse weit übertreffe, zeigt sich Guarino zwar beeindruckt, doch fordert er die übrigen Anwesenden explizit auf, sich seinem Lob der *eloquentia poetarum* nicht blindlings anzuschließen, sondern diese aus eigener Sicht zu beurteilen.⁶⁵

An dieser Stelle freilich läßt Valla die Debatte enden: Guarinos Ausführungen über die *urbana eloquentia* und die *eloquentia poetarum* bleiben unkommentiert, sind die Anwesenden doch der Auffassung, nun genug, ja mehr als genug disputiert zu haben. Damit beschließt Valla die Debatte seiner *dramatis personae* über die verschiedenen Rede- und Argumentationsweisen, ohne dem Rezipienten des Dialogs ein endgültiges *iudicium* in dieser Sache aufzudrängen. Als Leser sieht man sich daher selbst mit der Frage konfrontiert, wie die am Ende des Dialogs von Guarino gelobte *eloquentia poetarum* im Kontext der gesamten gesprächstheoretischen Auseinandersetzung, aber auch in Anbetracht der von Valla *in praxi* vorgeführten Gesprächshandlung zu beurteilen ist. Vergewegenwärtigt man sich etwa die Kritik, die Sacco am *poetice loqui* und am bloßen Fabulieren (*poetari*) geübt hat,⁶⁶ so stellt sich rasch Skepsis ein hinsichtlich der proklamierten Überlegenheit der *eloquentia poetarum*, deren ja vorrangig rezipientenbezogene Qualitäten keineswegs

⁶⁴ Vgl. hierzu Müller, *Diskrepanze Annäherungen*, 188 f.

⁶⁵ Vgl. Valla, *De vero bono*, III 27, 4.

⁶⁶ Vgl. oben Abschnitt II 2.

auch für ihren Argumentationsgehalt und einen adäquaten Sachbezug sprechen müssen. Zugunsten der vermeintlich unterlegenen *urbana eloquentia* schließlich könnte ein Hinweis angeführt werden, der zwar nicht auf inhaltliche Aussagen der Dialogfiguren, wohl aber auf die literarische Inszenierung des Kommunikationsgeschehens Bezug nimmt: Durch die Präsentation einer gesprächstheoretisch eigens reflektierten Debatte über das *verum bonum* zeigt Valla eindrücklich, daß es zur kritischen Beurteilung unterschiedlicher Argumentations- und Redeweisen genau dessen bedarf, was die *eloquentia poetarum* mit einem gewissen Stolz vermissen läßt: die Öffentlichkeit einer in urbaner Kultur geführten Debatte und nicht etwa die einsame Abgeschlossenheit des Waldes.⁶⁷

⁶⁷ Für kritische Anregungen zu einer früheren Version dieses Textes danke ich Yves Bossart, Olaf Kramer, Guido Löhner und Mischa von Perger.