

Petrarcas Begründung der humanistischen
Moralphilosophie:
Rezeption und Relativierung der stoischen Tradition

von Marlene Meuer

Hanc profecto mediocritatem
nunquam michi contigisse doleo.
Ich bedaure, gerade dieses Mittelmaß
niemals erreicht zu haben.
(*Secretum II*)

Petrarcas stoische Hauptwerke: Von *De vita solitaria* über das *Secretum* zu
De remediis utriusque fortunae

An der Schwelle zu der von ihm selbst ausgerufenen „Neuzeit“ griff Francesco Petrarca (1304–1374) die stoische Lebensphilosophie entschieden wieder auf, um sie gegen die mittelalterliche Scholastik auszuspielen. Sie sollte dazu dienen, die Moralphilosophie als ein eigenes Genre literarischer Gelehrsamkeit zu reetablieren. Und weil Moralphilosophie für Petrarca mit stoischer Philosophie nahezu identisch war, sind alle großen moralphilosophischen Werke von ihm zugleich auch stoische Werke. Ihr Publikumserfolg bereitete den Weg für das breite Wiederaufleben des Stoizismus in der renaissancehumanistischen Popularphilosophie, die bis weit in den deutschen Humanismus und bis zu Brants *Narrenschiff* reicht.

Da es Petrarca aber – in programmatischer Absetzung von der scholastischen Tradition – vorrangig um die Lebenstauglichkeit und die praktische Anwendbarkeit der Philosophie ging, sind seine moralphilosophischen Werke keine vertrauensseligen Übernahmen stoischer Philosophie, sondern kritische Auseinandersetzungen mit ihr. Sie schließen stets auch den Zweifel an der tatsächlichen Realisierbarkeit der stoischen Lebenslehre ein. In Petrarcas Stoa-Rezeption gehen Affirmation und Skepsis daher Hand in Hand: Die stoische Tradition und besonders ihre lateinischen Vertreter Seneca und Cicero sind in Petrarcas Augen das mustergültige Vorbild der Moralphilosophie, des-

wegen gilt es gerade ihre Lebensphilosophie kritisch zu überprüfen und an der Wirklichkeit zu messen.

In drei unterschiedlichen Gattungen erprobt Petrarca mit zunehmend kritischem Impetus verschiedene Dimensionen der stoischen Lebensphilosophie. Sein frühestes und unkritisch-affirmativ stoisches Werk ist die Schrift *De vita solitaria* (1346),¹ der er nach eigenen Angaben zunächst die Form eines Brieftraktates geben wollte (II 15).² In letzter Gestalt bietet sich der Traktat aber nicht in Briefform, sondern als ganze Enzyklopädie des einsam-asketischen Lebens dar. Entschieden übernimmt Petrarca hier die stoische Lebenslehre, um ihr eine christliche Gestalt zu verleihen: Angefangen beim Widmungsschreiben, das er an einen Geistlichen, Philippe de Cabasole, Bischof und Feudalherr von Cavaillon adressiert, über den Zweck der stoischen Selbstdisziplinierung, nämlich Laster zu bekämpfen (I 9), bis zu der Feststellung, dass die Abgeschiedenheit die angemessene Lebensform für diejenigen sei, „die nach dem Himmel streben“³, also für gute Christen. Christus dient als ständiger Beobachter der stoischen Selbstdisziplinierung (I 5). Als Endzweck aller innerweltlichen Ausbildung erscheint die Gottgefälligkeit. So heißt es schon im zweiten Kapitel vom Tagesbeginn desjenigen, der vorbildlich in der Einsamkeit lebt, er wolle

nicht nur täglich, sondern stündlich mit nimmermüder Zunge und demutsvollem Geist das Lob Gottes und der Heiligen singen, damit das

-
- 1 Endgültige Abschrift jedoch erst 1366; das Werk wird hier folgendermaßen zitiert: Der lateinische Text des ersten Buches ist vorbildlich ediert und ausführlich kommentiert in folgender Ausgabe: Francesco Petrarca: *De vita solitaria. Buch I. Kritische Textausgabe und ideengeschichtlicher Kommentar* von K. A. E. Enekel. Leiden/New York/Kopenhagen/Köln 1990. (im Folgenden: Petrarca: *Vita Solitaria* I) Der lateinische Text des zweiten Buches wird zitiert nach: Francesco Petrarca: *De vita solitaria*. [Lateinisch – Italienisch] A cura di Guido Martellotti, traduzione italiana di Antonietta Bufano. [Mailand/Neapel] Turin [1955] 1977. (im Folgenden: Petrarca: *Vita Solitaria* II) Die Übersetzungen entstammen einer neueren deutschen Gesamtübersetzung des Werks: Francesco Petrarca: *Das einsame Leben. Über das Leben in Abgeschiedenheit. Mein Geheimnis*, herausgegeben und mit einem Vorwort von Franz Josef Wetz. Aus dem Lateinischen übersetzt von Friederike Hausmann. Stuttgart 2004. (im Folgenden: Petrarca: *Das einsame Leben*)
 - 2 Senecas wirkungsmächtiges Briefwerk mag hier das ursprüngliche Gattungsvorbild abgegeben haben. Zumindest erwähnt Petrarca die *Briefe an Lucilius* selbst ausdrücklich (Petrarca (Anm. 1), II 12, *Das einsame Leben*, S. 204, *Vita Solitaria* II, S. 248).
 - 3 Petrarca (Anm. 1), II 10, *Das einsame Leben*, S. 190; *Vita Solitaria* II, 226: „eos qui celo inhiant“.

Gefühl der Dankbarkeit für die Gaben Gottes ihn nie verlässt. [...] Von da zum Himmel und den Sternen aufblickend und mit ganzer Seele Gott den Herrn, der dort oben wohnt, ersehend, wendet er sich dann im Gedanken an sein wahres Vaterland in seinem irdischen Exil der Beschäftigung mit gottgefälliger und angenehmer Lektüre zu.⁴

Die Abgeschiedenheit selbst wird mit vollkommen christlichen Attributen ausgestattet. Sie sei „heilig, einfach, unverdorben und die wahrhaft reinste von allen menschlichen Lebensbedingungen“.⁵

Wie im ersten Teil von *De vita solitaria* die stoische Lebenslehre vor allem unter christlichen Gesichtspunkten entwickelt wird, so dienen auch im zweiten Teil vornehmlich biblische Figuren und Christen, nämlich Eremiten und Mönche, Heilige, Kirchenväter und Päpste als Exempel vorbildlicher asketisch-stoischer Lebensführung in der Abgeschiedenheit. Von den 15 Kapiteln des zweiten Teils sind lediglich zwei Kapitel Gestalten aus der Antike vorbehalten: Kapitel 12 führt antike Philosophen, Dichter und Rhetoren als ethische Vorbilder auf und Kapitel 13 römische Kaiser und Feldherrn.⁶

Wenn Petrarca *De vita solitaria* so nachdrücklich das vorbildliche Leben eines Christen entwirft, warum macht es dann Sinn, von einem stoischen Werk zu sprechen? Darauf lassen sich zwei Antworten geben. Erstens: Auch wenn das Werk vollkommen christlich formiert ist, hat Petrarca Lektüre der antiken Stoiker doch eindeutige Spuren im Text hinterlassen, und das sowohl ideell als auch formal. So lassen sich eindeutig stoische Gedankengänge identifizieren, etwa: Der weise Eremit

4 Petrarca (Anm. 1), I 2, *Das einsame Leben*, S. 63; *Vita Solitaria* I, S. 64 f.: „Dei gloriam et sanctorum laudes non in dies tantum, sed in horas, et indefesso lingue famulatu et pio mentis obsequio repetens, ne quando forsitan ingrato animo divinorum munerum memoria evanescat. [...] Inde suspiciens celum ac stellas et illic habitantem Dominum Deum suum tota mente suspirans et patriam cogitans de exilii sui loco, protinus ad honeste cuiuspiam iocundeque lectionis studium convertitur“.

5 Petrarca (Anm. 1), I 4, *Das einsame Leben*, S. 85; *Vita Solitaria* I, S. 86: „Solitudo equidem sancta, simplex, incorrupta vereque purissima rerum est omnium humanarum.“

6 Eine Inhaltsangabe zu den Kapiteln der *De vita solitaria* bietet Franz Josef Wetz: *Vorwort*, zu: Francesco Petrarca: *Das einsame Leben. Über das Leben in Abgeschiedenheit. Mein Geheimnis*, herausgegeben und mit einem Vorwort von Franz Josef Wetz. Aus dem Lateinischen übersetzt von Friederike Hausmann. Stuttgart 2004, S. 7–50; hier S. 21–24.

wisse, es spiele „keine Rolle, wie lang, sondern nur, wie gut er lebt“⁷; Ideal ist „das rechte Maß“⁸; um auf den richtigen Lebensweg zu geraten, müsse man sich „von der Natur leiten lassen“⁹; „das Festhalten an ein und demselben Ziel“ sei „das sicherste Zeichen von Weisheit“¹⁰. Mehrfach zitiert Petrarca Cicero,¹¹ auch in christianisierender Korrektur¹² und er bezieht sich auch explizit auf Seneca.¹³ Wo es notwendig ist oder es sich anbietet, korrigiert er die antike Philosophie, er gießt sie in christliche Formen oder übertrumpft sie zielsicher, so etwa wenn er den stoischen Rat bekräftigt, beständig so zu leben, als würde man von einem selbst gewählten Vorbild beobachtet (I 5): „Christus ist an allen Orten und zu allen Zeiten selbst anwesend als wahrhaftiger Zeuge nicht nur all unserer Handlungen, sondern auch aller Gedanken“.¹⁴ Zweitens: Kurze Zeit nach *De vita solitaria* verfasste Petrarca einen Traktat, in dem er das Leben in Abgeschiedenheit völlig ins Christliche transformiert: *De otio religioso*. Ein Vergleich der beiden Werke lässt das antike Erbe in *De vita solitaria* klar zutage treten: Im Gegensatz zu *De vita solitaria* wird in *De otio religioso* das strenge Klosterleben dargestellt, das auch auf das Studium antiker Literatur zugunsten geistlicher Texte verzichtet.¹⁵

Das nächste große moralphilosophische Werk, das Petrarca aus dem Geist stoischer Philosophie verfasst hat, ist das *Secretum*¹⁶ (zw. 1347–

7 Petrarca (Anm. 1), I 2, *Das einsame Leben*, S. 67; *Vita Solitaria* I, S. 69: „neque multum interesse arbitrat, quam diu, sed quam bene vivat“.

8 Petrarca (Anm. 1), I 2, *Das einsame Leben*, S. 68; *Vita Solitaria* I, S. 69: „temperies“.

9 Petrarca (Anm. 1), I 4, *Das einsame Leben*, S. 83; *Vita Solitaria* I, S. 84: „natura duce freti viam teneamus“.

10 Petrarca (Anm. 1), I 8, *Das einsame Leben*, S. 115; *Vita Solitaria* I, [unter I 9] S. 113: „certum et semper unum velle sapientis est signum“.

11 Petrarca (Anm. 1), I 3, I 7, II 3 u. a.

12 Petrarca (Anm. 1), I 3.

13 Petrarca (Anm. 1), I 3, I 4, I 7, I 8 u. a.

14 Petrarca (Anm. 1), I 5, *Das einsame Leben*, S. 93; *Vita Solitaria* I, S. 93: „Cristus ipse locis omnibus atque temporibus est presens, non actuum, sed et cogitatum omnium verus testis“.

15 Vgl. Wetz (Anm. 6), S. 25.

16 Das Werk ist in einer neueren zweisprachigen Ausgabe greifbar: Francesco Petrarca: *Secretum meum. Mein Geheimnis*, Lateinisch – Deutsch, herausgegeben, übersetzt und mit einem Nachwort von Gerhard Regn und Bernhard Huss. Mainz 2004. (im Folgenden: Petrarca: *Secretum*) Als Einführung in das Werk auf der Grundlage einer aktuellen Aufarbeitung der Forschungsliteratur siehe das Nachwort zu dieser Ausgabe: Gerhard Regn, Bernhard Huss: *Pluralisierung von Wahrheit im Individuum: Petrarca's ‚Secretum‘*. ebd. S. 493–539.

1353) und im Vergleich mit dem älteren Werk *De vita solitaria* lässt sich eine doppelte Akzentverschiebung verzeichnen: Von der problemlosen Affirmation hin zur kritischen Diskussion und vom Christlichen zum Antiken hin. Petrarca gab diesem Werk die Form eines dramatischen Dialogs. Im Streitgespräch zwischen „Franciscus“ als *figura auctoris* und dem Kirchenvater „Augustinus“ wird die stoische Lebenslehre nicht mehr völlig unhinterfragt als Modell geglückerter Lebensführung dargeboten. Niemand geringeres als die Autorfigur fungiert als Versuchsperson und diskutiert mit „Augustinus“ die Schwierigkeiten, stoische Theorie in Lebenspraxis umzusetzen. Da es in diesem Werk nicht mehr um unkritische Übernahme und Vermittlung geht, sondern um die skeptische Diskussion, ob all die Lebensweisheit auch dazu taugt, ihre Feuerprobe im tatsächlichen Leben zu bestehen, erscheint zugleich auch die Akzentverschiebung vom Christlichen zum Antiken hin plausibel. Während in *De vita solitaria* noch christliche Figuren und Autoritäten für den Wert der dargestellten Lebensführung bürgen, rückt im *Secretum* das Biblische zugunsten des Altertums fast völlig in den Hintergrund. Paradoxerweise wird diese Akzentverschiebung besonders in der Rollenkonzeption des Kirchenvaters greifbar.¹⁷ Denn während sich *De vita solitaria* noch als völlig christianisierter Entwurf eines stoischen Lebenspanoramas darbietet, fungiert die Figur des „Augustinus“ im *Secretum* vor allem als Sprachrohr des antiken Stoizismus. Diese stoische Formierung der „Augustinus“-Figur machen Regn und Huss plausibel: „Gegen einen ‚Augustinus‘, der seine Argumente aus der Heiligen Schrift bezieht, könnte Franciscus nämlich nur unter Aufkündigung elementarster Glaubensgrundsätze opponieren.“¹⁸ Warum entschied sich Petrarca dann überhaupt für eine Diskussionskonstellation mit „Augustinus“? Es liegt nahe zu vermuten, dass es Augustinus' Schriften waren, die Petrarca den ersten Impuls zur intensiven Auseinandersetzung mit der stoischen Philosophie gaben und für ihn eine Stoa-Rezeption überhaupt erst attraktiv machten. Grundsätzlich musste sich Petrarca durch Augustinus über den Wert und die Nutzbarkeit der stoischen Philosophie für das christliche Welt- und Menschenbild be-

17 Vgl. Klaus Heitmann: *Augustins Lehre in Petrarca's ‚Secretum‘* (1960), in: *Petrarca*, hg. von August Buck. Darmstadt 1976, S. 282–307; hierzu S. 283: Heitmann findet in der Argumentation der „Augustinus“-Figur nur 3 Bezüge auf seine eigenen Schriften und nur 3 Bibelzitate, bei 90 Verweisen auf Schriftsteller der pagan-römischen Antike, davon 61 Berufungen allein auf Cicero, Vergil und Seneca.

18 Regn, Huss (Anm. 16), S. 520.

stätigt fühlen. Denn Augustinus' Cicero-Rezeption nahm Petrarca sehr genau zur Kenntnis.¹⁹ Augustinus garantierte für Petrarca schon in *De vita solitaria* die christliche Legitimation für eine Hinwendung zur antikestoischen Philosophie. Und so lag es auch nahe, die Problematisierung der stoischen Lebenslehre über ihren Vermittler zu vollziehen und Augustinus im *Secretum* die Rolle eines Stoikers zu verleihen, der er in dieser Form selbst gar nicht war.

Im Europa der frühen Neuzeit war Petrarcas wirkungsmächtigstes Werk die völlig stoisch gefasste Schrift *De remediis utriusque fortunae*²⁰ (1353–1365). Petrarca legte sie auf breite Publikumswirkung hin an,²¹

19 Vgl. Petrarca (Anm. 1), I 5 u. II 3.

20 Da keine moderne Gesamtausgabe der *Remedia* existiert, greife ich, wie in der Forschung inzwischen üblich, wenn möglich auf die zweisprachige Auswahl-Ausgabe von Schottlaender zurück (Francesco Petrarca: *Heilmittel gegen Glück und Unglück. De remediis utriusque fortunae*. Lateinisch-deutsche Ausgabe in Auswahl übersetzt und kommentiert von Rudolf Schottlaender, herausgegeben von Eckhard Kebler. München 1988; im Folgenden: Petrarca: *Heilmittel*). Wo dies nicht möglich ist, zitiere ich die lateinische Gesamtausgabe von Petrarcas Werken, die 1554 in Basel herausgegeben wurde und in einem Reprint zugänglich ist (*Francisci Petrarcae Operum Tomus I*. [Basel: H. Petri für J. Herold 1554] Ridgewood/New Jersey 1965, S. 1–254. Im Folgenden: Petrarca: *De remediis*). Für den Fall, dass ein Zitat der zweisprachigen Auswahl-Ausgabe (Petrarca: *Heilmittel*) folgt, verzeichne ich zusätzlich immer auch den entsprechenden Beleg aus der lateinischen Gesamtausgabe. Die grundsätzliche Orientierung an dieser Ausgabe erscheint unumgänglich, da nur durch sie eine Einsicht in den Gesamtaufbau des Werkes möglich ist, zumal Schottlaender nicht nur kürzt, sondern auch die Anordnung der Kapitel ändert. Es wird stets zweisprachig zitiert. Wird im Folgenden die zweisprachige Ausgabe (Petrarca: *Heilmittel*) angegeben, stammen die Übersetzungen von Schottlaender, ist nur die lateinische Ausgabe (Petrarca: *De remediis*) notiert, handelt es sich um eigene Übersetzungen, die mit dankenswerter Unterstützung von Eckhart Schäfer entstanden sind. Bei Zitaten aus der Werkausgabe von 1554 wird lediglich das Schriftbild modernisiert; ansonsten werden sie unverändert übernommen. – Hilfreich bei der Beschäftigung mit *De remediis utriusque fortunae* kann auch ein Blick in die neuere englische Gesamtübersetzung sein, zumal die Ausgabe ein nützliches Register und einen umfangreichen Kommentar besitzt, der die meisten von Petrarca verwendeten Quellen nachweist: *Petrarch's Remedies for Fortune Fair and Foul. A modern English Translation of De remediis utriusque fortun[a]e, with a Commentary by Conrad H. Rawski*. [5 Bde.] Bloomington/Indianapolis 1991.

21 Vgl. Rudolf Schottlaender: *Einleitung*, zu: Francesco Petrarca: *Heilmittel gegen Glück und Unglück. De remediis utriusque fortunae* (Anm. 20), S. 34–35; vgl. auch Klaus Heitmann: *Fortuna und Virtus. Eine Studie zu Petrarcas Lebensweisheit*. Köln 1958, S. 11.

indem er an die populäre Schicksalsmetaphysik des 14. Jahrhunderts anknüpfte, in welcher der Glaube an die Schicksalsmacht der unberechenbaren Fortuna fest verankert war,²² und er verfehlte sein Publikum nicht: Schon bald nach der Veröffentlichung im Jahre 1366 setzte der europäische Erfolg ein: Auf Verlangen König Karls V. von Frankreich wurde das Werk ins Französische übersetzt, Johann von Neumarkt erbat eine Kopie für Kaiser Karl IV. Nach Petrarca's Tod trat dieses „Grundbuch der werdenden Renaissance“ (Konrad Burdach) seinen Siegeszug in Europa an, besonders erfolgreich war es in Deutschland. Bis ins 18. Jahrhundert wurde es dreizehn Mal ins Deutsche übertragen, öfter als in jede andere europäische Volkssprache. So trug *De remediis utriusque fortunae* nicht nur wesentlich zur Durchsetzung des Frühhumanismus bei, sondern prägte in Deutschland auch entscheidend sein geistiges Klima.²³ Besonders großen Einfluss übte Petrarca's Moralphilosophie auf Sebastian Brant (1457–1521) aus, den berühmtesten deutschen Autor, Publizisten und Gelehrten des frühen 16. Jahrhunderts. Sein *Narrenschiff* war das am weitesten verbreitete deutschsprachige Buch der frühen Neuzeit. Brant gab nicht nur die Werke Petrarca's heraus. Für die erste deutsche Gesamtausgabe der *Remedia* (1532) steuerte er eine poetische Vorrede aus fünfzehn Reimpaaren bei, in denen er Petrarca's stoische Lebenslehre zusammenfasst und den Leser ermahnt, Petrarca's Ratschläge zu befolgen, um so das stoische Ideal der Gemütsruhe zu verwirklichen: „Thūstu dem selben volgen nach, / So fyndstu rūw in aller sach“.²⁴ Und auch sein eigenes wirkungsmächtiges *Narrenschiff* ist stark von *De remediis utriusque fortunae* inspiriert – von der Gattungswahl bis zur Transformation der

22 Siehe hierzu Heitmann (Anm. 21), S. 38–39. Heitmann erörtert umfassend Petrarca's Motivation, sich der Fortuna-Thematik zuzuwenden.

23 Zur Wirkungsgeschichte von *De remediis utriusque fortunae* siehe überblicksartig [Marlene Meuer]: *De remediis utriusque fortunae (1353–1365)*, in: *Petrarca in Deutschland*. Ausstellung zum 700. Geburtstag (20. Juli 2004) im Goethe-Museum Düsseldorf in Zusammenarbeit mit der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, hg. von Achim Aurnhammer. Heidelberg 2004, S. 56–63; dort auch Angaben zur weiterführenden Literatur.

24 Hier zitiert nach dem Faksimile-Druck, der von der ersten deutschen Gesamtausgabe der *Remedia* zugänglich ist: Franciscus Petrarca: *Von der Artzney bayder Glück / des güten vnd widerwertigen. Unnd weiß sich ain yeder inn Glück und unglück halten sol. Auß dem Lateinischen in das Teütsch gezogen* [von Peter Stahel und Georg Spalatin]. *Mit künstlichen fyguren durchauß/ gantz lustig und schön gezyeret*. Augsburg: Heinrich Steiner 1532. [Faksimile-Ausgabe] hg. und kommentiert von Manfred Lemmer. Hamburg 1984, [S. 4].

stoischen Lebensphilosophie. Allerdings verschmilzt Brant die stoische Philosophie mit einem rigorosen Augustinismus, für den Petrarca kein Vorbild liefert.

De remediis utriusque fortunae lässt sich in mehrfacher Hinsicht als Fortsetzung des *Secretum* lesen, denn die beiden Werke weisen charakteristische Strukturanalogien, zugleich aber auch aufschlussreiche Unterschiede auf. Die sinnfälligste Entsprechung ist die Form des unaufgelösten Streitgesprächs. Den konträren Positionen von „Augustinus“ und „Franciscus“ entspricht in *De remediis* der unaufgelöste Antagonismus der allegorischen Gestalten Vernunft und Affekt. Damit wurde die individuelle Rollenverteilung des *Secretum* in eine allgemeine anthropologische Gesetzmäßigkeit überführt. Den Zug des Grundsätzlichen trägt *De remediis* auch sonst: Petrarca setzt *einen* Leitgedanken auf allen Werkebenen durch; er verfolgt nicht vorrangig antik-christliche Synthesen und präsentiert auch keinen vermittelnden „Augustinus“ mehr; schließlich zielt der enzyklopädische Charakter des Werks darauf, sämtliche Bereiche des Lebens zu erfassen und zu reflektieren.

Weil *De remediis utriusque fortunae* Petrarca's letzte große Auseinandersetzung mit der Stoa ist, weil dieses Spätwerk am entschiedensten stoisch formiert ist und weil es außerdem über Jahrhunderte hinweg Petrarca's wirkungsmächtigstes Werk war und sich Petrarca's humanistischer Ruhm und seine Bekanntheit in Europa darauf gründete, soll es im Folgenden im Zentrum der Untersuchung stehen.²⁵

De remediis utriusque fortunae

Während die moderne Forschung ebenso wie die breite frühneuzeitliche Rezeption *De remediis* für bare Sittenpredigt nahm,²⁶ wurde inzwischen diese eindimensionale Lesart in Frage gestellt. Aufgrund der

25 Im Folgenden nehme ich einige Ausführungen auf aus: Marlene Meuer: „*Omnia secundum litem fieri.*“ Petrarca's ‚*De remediis utriusque fortunae*‘ als Kontrafaktur von Senecas ‚*De remediis fortuitorum*‘, in: *Wolfenbütteler Renaissance-Mitteilungen* 31, 2007, S. 1–30.

26 Die Rezeption von Petrarca's *Remedia* wurde im deutschsprachigen Raum der frühen Neuzeit durch die Textgestalt bestimmt, die Stephan Vigilius dem Werk gab (Viglius' Übersetzung wurde von 1539 bis 1637 gedruckt). Dieser erlaubte sich jedoch schwerwiegende Eingriffe in die Werkvorlage, stets mit dem Bestreben, den Inhalt auf eine handfeste moralische Belehrung hin zuzuspitzen. – Von Seiten der Forschung findet sich die Lesart der Sittenpredigt z. B. bei Klaus

Dialogform und der Vorrede zum zweiten Teil relativiert etwa Stierle²⁷ die Ausführungen der „Ratio“ ebenso wie die gängige *Remedia*-Lektüre: An der autorativen Gültigkeit des von Ratio vertretenen Stoizismus erscheinen Zweifel angebracht. Die folgende Deutung stellt eine Vermittlung zwischen den beiden einander widersprechenden Forschungsmeinungen dar, indem sie Ansichten beider Positionen berücksichtigt und am Text überprüft. Wie kein anderes Werk ist *De remediis utriusque fortunae* zugleich das Zeugnis von Petrarcas Aneignung der stoischen Philosophie wie auch von seiner Abgrenzung und Skepsis ihr gegenüber. Paradoxerweise entwirft Petrarca hier gerade im Zuge seiner Abgrenzung zugleich am entschiedensten ein eigenes moralphilosophisches Profil als Stoiker. Das Prinzip von Aneignung und Widerspruch findet schon in der Gegenläufigkeit der beiden Vorreden Ausdruck: Während die erste Vorrede von einem stark identifikatorischen Grundzug gegenüber der Stoa geprägt ist und hier die stoisch-affirmative Formel von der Vernunft als der den Affekten überlegenen „Burgherrin“ fällt,²⁸ entwirft die zweite Vorrede ein durch bewegte Lebensfülle beeindruckendes Gemälde einer ruhelosen Welt. Gerade der Kontrast dieser beiden auktorialen Vorreden, der Kontrast zwischen dem mit intellektueller Autorität sprechenden Ich und dem Tableau einer lockungsvollen und fallenreichen, vielgestaltigen Welt, unterstreicht den unentscheidbaren Widerspruch zwischen der souveränen Forderungen nach Sittlichkeit und der faktischen Brüchigkeit jedes Existenzphänomens.

Zunächst ist Petrarcas Werk als intertextuelle Antwort auf die Schrift *De remediis fortuitorum* zu lesen. Die Autorschaft dieses Textes ist sehr fraglich. Möglicherweise handelt es sich nur um ein Flickwerk aus Seneca-Zitaten und stoischen Sentenzen. Petrarca rezipierte diesen kurzen, unvollständig überlieferten Traktat jedoch als Werk Senecas und wählte ihn zum wichtigsten Prätext seiner *Remedia*.²⁹ Petrarca

Bergdolt: *Arzt, Krankheit und Therapie bei Petrarca. Die Kritik an Medizin und Naturwissenschaft im italienischen Frühhumanismus*. Weinheim 1992, S. 90–102: *Krankheit und Gesundheit in ‚De remediis utriusque fortunae‘*; Gerhart Hoffmeister: *Petrarca*. Stuttgart/Weimar 1997, S. 56; Schottlaender (Anm. 21), S. 23.

27 Karlheinz Stierle: *Francesco Petrarca. Ein Intellektueller im Europa des 14. Jahrhunderts*. München/Wien 2003, S. 222–227.

28 Petrarca: *Heilmittel* (Anm. 20), S. 65/64. – Petrarca: *De remediis* (Anm. 20), S. 6: „Burgherrin aber ist die Vernunft“/„quae vero arci praesidet ratio“.

29 Nahezu jeder Forschungsbeitrag zu Petrarcas *De remediis* referiert diese Werkvorlage, die intertextuelle Beziehung beider Werke wurde hingegen bislang nicht durchgreifend untersucht. Die Forschungsliteratur zu Petrarca beschränkt

transformiert die Werkvorlage entscheidend, indem er alle behandelten Themen aufgreift, gleichzeitig aber die stoische Lebensphilosophie durch das neue Arrangement der Dialoge stark relativiert. *De remediis utriusque fortunae* erweist sich als eine artistische Kontrafaktur von *De remediis fortuitorum*. Dialogizität, nicht Monologizität ist ihr entscheidendes Kennzeichen. Schon deshalb lässt sich *De remediis utriusque fortunae* auf zwei Weisen lesen: Sowohl als stoische Sittenpredigt wie auch als Hinterfragung dieser Philosophie. Die kritische Relativierung der dargestellten Lebensphilosophie erwirkt Petrarca mittels eines Prinzips der Brechung, des Antagonismus, des Widerspruchs, des Widerstreits. Dieses findet in der zweiten Vorrede und damit exakt in der Mitte des Werks seine prägnante Formel in dem Wort Heraklits „Alles geschieht gemäß dem Streit – Omnia secundum litem fieri“³⁰. Und es trifft nicht nur für den poetologischen Wettstreit mit Seneca: für Petrarcas imitatio und aemulatio zu. Vielmehr drücken sich Aneignung und Widerspruch konsequent auf allen Werkebenen aus. Petrarca inszeniert auch in anthropologischer, argumentationsstrategischer und weltanschaulich-philosophischer Hinsicht einen unaufgelösten Antagonismus, mit dem er die *Remedia* gegen eine allzu glatte Lektüre aufraute. Dies soll eine systematische Analyse von Konzeption, Komposition und Textstruktur zeigen.

Seit Stierle wurde in der Forschung wiederholt die anthropologische Dimension des Widerstreits festgestellt, die sich aus der aporetischen Gegenüberstellung der allegorischen Gestalten Ratio und Sensus in der Form eines Dialogs ergibt.³¹ Neben der kontradiktorischen aemulatio

sich darauf, eine Übereinstimmung der beiden Schriften im Hinblick auf die Dialogform und einen Unterschied bezüglich Petrarcas konsequenter Behandlung von Fortunas Zweigestalt zu konstatieren (Seneca behandelt nur *adversa fortuna*). So Schottlaender (Anm. 21), S. 25; Hoffmeister (Anm. 26), S. 55; Franz Josef Worstbrock: *Petrarcas De remediis utriusque fortunae. Textstruktur und frühneuzeitliche Rezeption*, in: *Francesco Petrarca in Deutschland. Seine Wirkung in Literatur, Kunst und Musik*, hg. von Achim Aurnhammer. Tübingen 2006, S. 39–57; hier S. 45. – Die Seneca-Forschung hat die Übereinstimmungen zwischen den beiden Schriften nur herangezogen, um die Überlieferung der Seneca-Handschrift zu problematisieren.

30 Petrarca: *Heilmittel* (Anm. 20), S. 154/155. (Petrarca: *De remediis* (Anm. 20), S. 121.) – Dieses Zitat geht wohl auf das Heraklit-Fragment Diels-Kranz 22 B 80 zurück: „εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἔοντα ξυνὸν καὶ δίκην ἔριν καὶ γινόμενα πάντα κατ’ ἔριν καὶ χρεώμενα.“/„Man muss wissen, dass der Krieg allgemein ist und das Recht auf Kampf beruht und alles, was geschieht und Brauch ist, durch Kampf zustandekommt.“

31 So jetzt z. B. Worstbrock (Anm. 29).

Senecas ist der Widerspruch auch Ratios Argumentationsführung selbst inhärent, da diese mehrfache Brechungen aufweist. Exemplarisch lassen das die Schlusskapitel der *Remedia* erkennen. Die Konzentration auf die Schlusskapitel bietet sich aus zwei Gründen an: Erstens, weil Senecas Einfluss auf die Todesthematik in diesen Kapiteln unverkennbar ist: Die Übernahmen reichen bis in den Wortlaut hinein. Und zweitens widmet sich auch der größte Teil, der von der stoischen Textvorlage *De remediis fortuitorum* überliefert ist, dem Tod. Petrarca's skeptisch antwortende Reaktion auf den Traktat ist somit aufgrund des übereinstimmenden Reflexionsgegenstandes besonders gut zu verfolgen. Schließlich widmet Petrarca dem Widerstreit in der Vorrede zum zweiten Teil des Werks eine minutiöse philosophische Erörterung. Indem er diesen Widerstreit hier in den Rang einer grundlegenden Daseinsprämisse hebt, macht er ihn zum zentralen Axiom der entworfenen Weltanschauung.

Das Paradigma der stoischen Philosophie wird von Petrarca in *De remediis utriusque fortunae* also auf vielfache Weise angewendet und zugleich kunstvoll relativiert: *Anthropologisch* durch die personifizierte Konfrontation von Ratio und Sensus in der Dialogform, *intertextuell* in der Textkomposition, *argumentationsstrategisch* in der Beweisführung und *weltanschaulich-philosophisch* in der Vorrede zum Zweiten Buch. Dies wird zunächst schrittweise für die Werkkonzeption der *Remedia* nachgewiesen, bevor abschließend gezeigt wird, dass das dominierende Strukturmuster des Antagonismus konsequenterweise auch eine doppelte Lesart der *Remedia* ermöglicht.

Die Dialogform

Wie Stierle und Worstbrock³² bereits festgestellt haben, liegt der Dialogform, die Petrarca für sein Werk wählte, die Absicht zugrunde, leitmotivisch den unauflösbaren Widerstreit der menschlichen Seelentriebe zu illustrieren. Zu diesem Zweck stellte er Vernunft und Affekt als widerstreitende allegorische Gestalten einander gegenüber. Im ersten Buch der *Remedia* (*prospera fortuna*) findet die Abfolge der Dialoge jeweils zwischen „Ratio“ und „Gaudium“ oder „Spes“, im zweiten Buch (*adversa fortuna*) zwischen „Ratio“ und „Dolor“ oder „Metus“ statt. Gleichgültig, ob das irdische Dasein als „prospera“ oder als „adversa fortuna“ erscheint, es exponiert einen ständigen inneren Widerstreit

32 Worstbrock (Anm. 29), S. 45–48.

von Vernunft und Affekt.³³ Ihr Widerstreit ist es, der die willkürliche Verkettung von Glücks- und Unglücksfällen zu einem Kontinuum vermittelt: „Was ist das doch für ein Krieg (ein ewiger sogar!), den wir gegen Fortuna führen“.³⁴

Durch die Konzeption ihrer Beiträge werden Vernunft und Affekt als anthropologische Konstanten des Menschen charakterisiert.³⁵ Als unmittelbare Äußerung des sinnlichen Lebens ist der Affekt einsilbig. Er liefert jeweils nur den Anlass für einen Monolog der Ratio, welcher dann lediglich durch den monotonen Widerspruch des Affekts unterbrochen wird. Die dem konkreten Dasein enthobene Ratio hingegen besticht durch Sprachgewandtheit und philosophischen Argumentationsreichtum. – Diese Diskrepanz weist auf die grundlegende Distanz, in der sich das Philosophieren stets zur Wirklichkeit befindet: Alles, was kunstvolle Wortbildung ist, ist eben nicht zugleich Wirklichkeit, sondern substantiell verschieden von ihr. Literarische Sprache und Moralphilosophie bilden geradezu eine Gegensphäre zur Wirklichkeit und Wirklichkeitserfahrung. Deshalb können die unerschöpflichen Argumente der Ratio, die darauf zielen, die Fragwürdigkeit des Glücks und die Relativität des Unglücks darzulegen, in den *Remedia* auch keinen fruchtbaren Boden finden. Durchweg steht Ratios Redseligkeit die akommunikative Selbstbezogenheit des Affekts gegenüber. Aus dem unüberbrückbaren Gegensatz von Vernunft und Affekt resultiert eine Dialogstruktur, die der Form nach besteht, inhaltlich aber durch die vermittlungslos bleibenden konträren Positionen unterwandert wird.

33 In der Vorrede zum Zweiten Buch heißt es mit anthropologischem Erkenntnisinteresse: „Wie aber die Seele in Folge der verschiedensten widrigen Affekte mit sich kämpft, darüber muss jeder einzelne keinen anderen als sich selbst befragen und sich selbst auch die Antwort geben. Wie wird doch der Geist durch so mannigfache gegen ihn selbst zurückschnellende Antriebe bald hierhin, bald dorthin gerissen! Nirgends ist er ganz, nirgends einheitlich; mit sich selbst ist er zerfallen, sich selbst zerreißt er.“/„Animus quam diversis quamque adversis secum pugnet affectibus, unusquisque non alium quam sese interroget sibi que respondeat, quam vario quamque reciproco mentis impulsu modo huc rapitur modo illuc, nusquam totus, nusquam unus, secum ipse dissentiens, se discernens.“ Petrarca: *Heilmittel* (Anm. 20), S. 183/182. (Petrarca: *De remediis* (Anm. 20), S. 124 f.)

34 Petrarca: *Heilmittel* (Anm. 20), S. 47/46 (Petrarca: *De remediis* (Anm. 20), S. 1.): „Quod illud est bellum (quamquam perpetuum) quod cum Fortuna gerimus.“

35 Dieser Abschnitt teilt im Wesentlichen Stierles Deutung. Vgl. Stierle (Anm. 27), S. 222–227.

Diese Konstellation weicht markant von Seneca ab. Bei diesem ist die reflexive Erhebung über die gegenwärtige Lebenssituation die Voraussetzung für eine freie Entfaltung des Geistes. Die Affekte sollen gemäß dem dreiteiligen Seelenprinzip eine untergeordnete, dem Geist dienende Rolle einnehmen. Bei Petrarca erhalten die Affekte im Widerstreit mit der Ratio jedoch eine eigene Valenz: In jedem Dialog beharrt der Affekt unbeirrbar auf seinem Eigenwert, indem er auf die Faktizität der Lebenssituation verweist, die ihn hervorgerufen hat.

Kontrafaktur

Von der Petrarca-Forschung wurde bisher ignoriert, dass die dialogische Struktur der mit der Autorschaft Senecas verbundenen Schrift *De remediis fortuitorum*³⁶ von einer andersgearteten philosophischen Überzeugung getragen ist als Petrarca's Abhandlung, deren aporetische Konfrontation von Vernunft und Affekt querliegt zur stoischen Aussageabsicht. Petrarca's Gesprächskonzeption erhält ihre Raffinesse gerade durch die pointierte Absetzung von seiner Textvorlage. In *De remediis*

36 Die kurze stoische Schrift *De remediis fortuitorum* blieb ein unabgeschlossenes Kapitel der Forschung. Die befremdliche Textgestalt und die unvollständige Überlieferung des Werks warfen Fragen auf, die bis zu Zweifeln an der Autorschaft Senecas führten und nicht abschließend geklärt werden konnten. Auf diese Streitpunkte kann hier nicht weiter eingegangen werden. Wesentlich ist, dass Petrarca das Werk als Text Senecas rezipierte und unbestreitbar ist auch sein durch und durch senecaisch-stoischer Charakter. – Um den Vergleich mit dem Folgewerk Petrarca's zu vollziehen, wurde der Untersuchung die neueste und umfangreichste kritische Textausgabe von Senecas *De remediis fortuitorum* zugrunde gelegt. Dies ist: Robert Joseph Newman: *Lucii Annaei Senecae „De remediis fortuitorum liber ad Gallionem fratrem“*. Baltimore/Maryland 1984, S. 119–129: Text. (Im Folgenden: Seneca: *De remediis fortuitorum*. Die deutschen Übersetzungen sind ebenfalls Eigenanfertigungen.) Newman orientiert sich an der ältesten Handschrift, dem *Salmasianus* aus dem 7. Jahrhundert, und bietet aufgrund von 22 gesichteten Handschriften den umfangreichsten Lesartenapparat. Diese kritische Edition des Seneca-Textes stellt einen Teil seiner Dissertation dar, die zugleich auch die umfangreichste neuere Untersuchung von Senecas *De remediis fortuitorum* ist. Der analytische Teil wird im Folgenden mit Newman: *De remediis fortuitorum* zitiert. Auch eine knappe und aufschlussreiche Zusammenfassung der Forschungsgeschichte stammt von ihm: Robert Joseph Newman: *Rediscovering the De Remediis Fortuitorum*, in: *American Journal of Philology*. 109, 1, 1988, S. 92–107; hier S. 92–93 und Anm. 1–3. (Im Folgenden: Newman: *Rediscovering*)

fortuitorum verweist die Dialogform auf das in der stoischen Tradition fest etablierte Erziehungsgespräch,³⁷ mit der Besonderheit, dass das Gespräch hier in das menschliche Innere verlagert ist.³⁸ Die formale Gestaltung des Dialogs drückt den stoisch-optimistischen Grundgedanken aus, dass das menschliche Leben ein fortschreitender Prozess der Selbsterziehung und Selbstvervollkommnung ist. Demgemäß sind Vernunft und Affekt im Prätext auch nicht zu widerstreitenden allegorischen Gestalten ausgeprägt. Während die mit der Ratio zankenden Affekte in Petrarca's *De remediis* namentlich angekündigt werden, sind die affektiven Äußerungen der stoischen Werkvorlage nicht eigens gekennzeichnet.³⁹ Sie leiten jeweils nur eine längere rationale Zurechtweisung ein.

In der kurzen stoischen Schrift lässt sowohl die thematische Anordnung als auch die formale Gestaltung der Dialoge eine Tendenz zur Versöhnung von Vernunft und Affekt erkennen. Der Vorgänger-Traktat besitzt im Gegensatz zu demjenigen Petrarca's prozessualen Charakter. Er beginnt mit der stoischen Herausforderung *par excellence*: mit der Todesthematik, die einen festen Platz in stoischen Er-

37 Die in der Schrift *De remediis fortuitorum* gestaltete Dialogversion ist allerdings auch für Seneca ungewöhnlich. Vgl. Newman: *Rediscovering* (Anm. 36), S. 104.

38 Newman deutet die Gestaltung des Dialogs in Seneca's *De remediis fortuitorum* überzeugend als *meditatio*. Vgl. Newman: *Rediscovering* (Anm. 36), S. 104: „The diatribe which Seneca commonly used normally introduced an imaginary interlocutor and objector. Seneca recommended such a dialogue between ‚self‘ and the imaginary interlocutor in *Ep.* 24.1 in a discussion of the *meditatio*: *Si vis omnem sollicitudinem exuere, quidquid vereris ne eveniat eventurum utique propone*. [...] The *DRF* [*De remediis fortuitorum*], then, is written in exactly the same style that Seneca recommends for the *meditatio*.“ – Für die These, dass die dialogische Gestaltung von Seneca's Schrift ein Selbstgespräch nachahmt, spricht auch die von Petrarca's Folgewerk eindeutig verschiedene Anredestruktur der Sprechenden. Bei Seneca erfolgen die affektiven Äußerungen beliebig zum Teil in der 1. und zum Teil in der 2. Person Singular. Die anschließenden rationalen Zurechtweisungen antworten ebenso zufällig in der 1. und der 2. Person Singular. Dabei sind die Sprechenden dann teilweise grammatikalisch unterschieden, teilweise sind sie identisch, wobei letzteres schließlich offenkundig dem Wesen eines Selbstgesprächs entspricht.

39 Loth hält fest, dass es in früheren Handschriften des Seneca-Textes *keine* Bezeichnungen für die Gesprächsteilnehmer gibt, während sie in spätmittelalterlichen Textzeugen plötzlich auftauchen (eine Beeinflussung durch die Verbreitung von Petrarca's Werk?): „Le nom des interlocuteurs (*Sensus, ratio*; un manuscrit donne *Nero, Seneca*) est une invention du moyen âge“. J. Loth: *Un nouveau texte du traité de Sénèque. De remediis fortuitorum*, in: *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*. 12, 1888, S. 118–127; hier S. 119.

ziehungsgesprächen einnimmt.⁴⁰ In der Todesfurcht gipfelt die affektive Eingebundenheit des Menschen in seine irdische Lebenssituation. Deswegen gilt es gerade sie zu bekämpfen. Auf die einleitende Frage „Von wo, also, denkst Du, sollen wir beginnen?“⁴¹ folgt daher auch die zielsichere Antwort: „Beim Tod.“⁴² Nur für die Todesthematik wird die Begründung der Themenwahl eingehender ausgeführt:

Beim Äußersten? sagst Du. Aber ja, bei der größten Sache. Das menschliche Geschlecht fürchtet sich besonders vor dem Tod, und nicht grundlos. Die übrigen Ängste haben etwas, das auf sie folgt; der Tod jedoch setzt allem ein Ende. Andere Dinge quälen uns; der Tod verschlingt alles. Der Ausgang von allem, was wir fürchten, bezieht sich auf den Tod, einige davon auf Umwegen. Sogar diejenigen, die meinen, dass sie sonst nichts fürchten, fürchten ihn. Was auch immer sonst wir fürchten, hat entweder ein Heil- oder ein Trostmittel. <Nach dem Tod ist alles beendet, sogar er selbst.> Deshalb bilde dich so aus, dass du, falls dich jemand offen mit dem Tod bedroht, über alle seine Schreckmittel spottest.⁴³

Alle daran anschließenden Dialogthemen folgen ohne weitere Ein- oder Überleitung. Doch lässt die Anordnung und Wahl der Erörterungs Sujets deutlich eine Abschwächung der Affekte erkennen: Die Milderung der Furcht beginnt bereits innerhalb der Kontroverse über den Tod. Zunächst wird über den nahenden Tod und die Todesfurcht (1) im Sinne einer allgemeineren Hinführung zum Diskussionsgegenstand gesprochen. Es folgt inhaltlich noch eine leichte Zuspitzung durch die Auseinandersetzung über die nahende Hinrichtung (2), bevor sich das existentielle Schwergewicht, mit den Variationen Tod in der Fremde (3), frühzeitiger Tod (4), Furcht, unbegraben zu sterben (5), immer weiter abschwächt und die Erörterung schließlich in den Dialog über

40 Zum Stellenwert der Todesthematik in der stoischen Tradition siehe Wolfgang Weinkauff: *Einleitung*, zu „Ethik“, in: Ders.: *Die Philosophie der Stoa*. Ausgewählte Texte. Stuttgart 2001, S. 202.

41 Seneca: *De remediis fortuitorum* (Anm. 36), S. 119: „Unde ergo primum incipiamus tibi videtur?“

42 Seneca: *De remediis fortuitorum*, (Anm. 36), S. 119: „A morte.“

43 Seneca: *De remediis fortuitorum*, (Anm. 36), S. 119: „Ab ultimo? inquis. Immo a maximo. Ad hoc praecipue gens humana contremittit, nec immerito. Ceteri enim timores habent aliquem post se locum; mors omnia abscidit. Alia nos torquent; mors omnia devorat. Omnium, quae horremus, ad hanc exitus spectat, alia horum per circuitum. Etiam qui aliud se non timere iudicant, hoc timent. Quicquid aliud extimescimus, habet remedium aut solacium. <Post mortem omnia finiuntur, etiam ipsa.> Sic ergo te forma, ut, si quis tibi palam mortem minetur, omnes terriculas eius eludas.“

Krankheit (6) übergeht. Dem ist ein gesellschaftlicher Themenkreis angeschlossen, der klar abgestuft der Tendenz zur Affektabschwächung analog zum ersten Dialogkreis folgt: Als allgemeine Exposition dient ein Streitgespräch über einen schlechten gesellschaftlichen Ruf (7). Es folgen Verbannung (8), Armut (10), eine unterlegene Stellung (11) und Geldverlust (12), die im Hinblick auf das affektive Gewicht ebenfalls eine Antiklimax bilden. Die restlichen Dialoge (13–17) ergeben keine so klar durchstrukturierte Gruppe. Sie wenden sich unterschiedlichen Gegenständen zu, als deren lose Klammer das Motiv des Verlustes dient.

Die Abschwächung der affektiven Intensität lässt sich in *De remediis fortuitorum* auch an der Zahl der sich wiederholenden Affektausrufe ablesen: Während zu Beginn der Schrift der Affekt unnachgiebig erscheint, da sein erster Ausruf sich unverändert elf Mal wiederholt, nimmt im weiteren Textverlauf die Vehemenz des Affekts auf zwei Weisen ab. Einerseits verringern sich die Wiederholungen der Ausrufe, womit eine quantitative Verkürzung der Themenbehandlung einhergeht. Und andererseits beginnen die Affektausrufe zu variieren, wodurch sich die starre Insistenz lockert, mit der die Affekte zu Beginn eingeführt wurden. Einen Erkenntnisfortschritt suggeriert darüberhinaus das am Ende von *De remediis fortuitorum* präsentierte Fazit, das sich aus einer überlegenen Perspektive auf die behandelten Themen ergibt:

Tod, Verbannung, Trauer, Schmerz sind keine Strafen, sondern die Bedingungen des Lebens. Das Fatum lässt niemanden unversehrt. Glücklich ist nicht, wer anderen so erscheint, sondern wer es für sich selbst ist. Aber du siehst, wie selten diese Art menschlicher Glückseligkeit ist.⁴⁴

Eine optimistische Entwicklungslinie ist in der Werkvorlage *De remediis fortuitorum* also auch bei aller Fraglichkeit ihres fragmentarischen Zustandes deutlich ablesbar.

Von grundlegender Bedeutung für eine Interpretation von Petrarca *De remediis utriusque fortunae* ist die Tatsache, dass Petrarca *alle* Dialoge, die seine Vorlage bietet, thematisch wieder aufgreift. Zwar könnte nur ein Handschriftenvergleich zwischen dem Entwurf seiner *Remedia* und der Fassung von *De remediis fortuitorum*, die ihm zur Verfügung stand, ein abschließendes Urteil darüber ermöglichen, wie durchgreifend Petrarca tatsächlich den stoischen Prätext umarbeitet. Aber schon bei einem

44 Seneca: *De remediis fortuitorum* (Anm. 36), S. 129: „Mors, exilium, luctus, dolor non sunt supplicia sed tributa vivendi. Neminem illaesum fata transmittunt. Felix est non qui aliis videtur, sed qui sibi. Vides autem quam rara <homini> sit ista felicitas.“

Vergleich der zugänglichen Werkausgaben sticht ins Auge, dass sich die Themen der Vorgängerschrift in *inverser* Anordnung bei Petrarca wiederfinden: Die Themen, die in *De remediis fortuitorum* zum Schluss erörtert werden, behandelt Petrarca zu Beginn, während er die Themen, mit denen die Schrift beginnt, an den Schluss rückt.⁴⁵

Petrarcas inverses Arrangement der Themen unterstreicht, dass er die Dialoge in beiden Werken gemäß ihrem affektiven Gewicht anordnet. Schärfe gewinnt diese Disposition der Diskussionsgegenstände im Hinblick auf die Plazierung des Todesthemas. Seine Werkvorlage beginnt mit diesem gewichtigsten Gegenstand des Stoizismus die reflexive Auseinandersetzung und behandelt dann immer weniger existentielle und emotional aufreibende Themen, bis der überlieferte Teil des Werks mit vergleichsweise unwichtigen Diskussionen ausläuft. Damit zielt die stoische Vorlage nicht auf einen statischen oder unauflösbaren Antagonismus von Vernunft und Affekt, sondern auf eine fortschreitende geistige Entwicklung, die auf der gelingenden Erörterung des Bedingungs Zusammenhangs beruht, der jeweils die Affekte hervorruft. So werden sie immer weiter abgeschwächt.

Die inverse Abfolge der Themen in Petrarca's *De remediis* ermöglicht eine doppelte Lesart: Mit der Rezeption des stoischen Prätextes erweist sich Petrarca einerseits als Stoiker, andererseits erscheint *De remediis* jedoch als Kontrafaktur der Werkvorlage. Dies gilt auch im Hinblick darauf, dass die Affektivität, die das jeweilige Thema evoziert, beständig zunimmt. Gerade weil bei Petrarca kein einziger Dialog die Diskrepanz von Vernunft und Affekt aufhebt, ist diese Disposition der Gesprächsinhalte die Grundlage, auf der sich die These von einer Aporie der stoischen Vernunft für seine *Remedia* formulieren lässt: Der Widerstreit

45 Es seien vergleichend einige Beispiele aus Seneca: *De remediis fortuitorum* (Anm. 36) und Petrarca: *De remediis* (Anm. 20), genannt: Das letzte Kapitel, das aus Senecas Traktat überliefert ist (Kapitel 17 von 17), leitet der affektive Ausruf „Uxorem bonam amisī“ (S. 127) ein. Ihm entspricht Petrarca's Kapitel *De uxoris amissione* (S. 146–147), das ziemlich weit vorne steht (Kapitel 18 von 132). Das vorletzte Kapitel aus Senecas *De remediis fortuitorum* (Kapitel 16 von 17) beginnt mit dem Ausruf „Inimicos graves habeo“ (S. 127). Petrarca's Pendant ist das Kapitel *De inimiciis* (S. 158–159), das ebenfalls im ersten Drittel situiert ist (Kapitel 32 von 132). Das drittletzte Kapitel Senecas (Kapitel 15 von 17) beginnt mit der Äußerung „Naufragium feci“ (S. 126). Petrarca's Gegenstück dazu lautet *De gravi naufragio* (S. 173–174) und findet sich bereits im zweiten Drittel seines Traktats (Kapitel 54 von 132). Diese Aufzählung lässt sich mit den übrigen 14 Kapiteln, die aus Senecas *De remediis fortuitorum* erhalten sind, der Tendenz nach (das heißt, Abweichungen sind durchaus vorhanden) fortführen.

von Vernunft und Affekt verschärft sich, um schließlich in die Erfahrung der Todesfurcht einzumünden.

Argumentation

Aus der aporetischen Themenanordnung resultiert bei Petrarca eine perspektivische Brechung des Gültigkeitsanspruchs der von Ratio vertretenen Lebenslehre. Die Brechung kommt auf mehrere Weisen auch im Argumentationsverfahren selbst zustande: Ratio kombiniert Elemente aus der stoischen Naturkosmologie und dem christlich-dualistischen Weltbild ohne die Widersprüche aufzulösen.⁴⁶ Ganz im funktionalen Einklang mit der Form des Streitgesprächs wird auch wörtlich der Zweifel an der vorgeführten Lebenslehre artikuliert. Schließlich fallen Paradoxien in Ratios Diskussionsbeiträgen auf.

46 Anschaulich illustriert eine frühneuzeitliche Handschrift von Senecas *De remediis fortuitorum*, in welcher Reinform Petrarcas „Ratio“ die Argumente der Stoa zum Teil konserviert. Denn der Schreiber dieser Handschrift (Vratislava IV.Q.66) hat Senecas Text mit Partien aus Petrarcas *De remediis utriusque fortunae* angereichert. Dieser Zug erscheint umso kurioser, als es ja ursprünglich Petrarca war, der seinerseits aus Senecas *De remediis fortuitorum* schöpfte. Eine Fassung des mit Petrarca-Partien interpolierten Seneca-Textes gelangte 1459 sogar in Leipzig zum Druck. – Haase hat diese Interpolationen in seiner Seneca-Ausgabe von 1853 berücksichtigt. Sie folgen nach der Kennzeichnung „ADDITIO“. (Vgl. L. Annaei Senecae ad Gallionem de remediis fortuitorum liber, in: L. Annaei Senecae opera quae supersunt, recognovit et rerum indicem locupletissimum adiecit Fridericus Haase, Leipzig 1853, Bd. 3, S. 446–457. Im Folgenden: Seneca/Haase: *De remediis fortuitorum*) Obwohl Haase davon überzeugt war, dass es sich um Interpolationen handelt, entfernte er sie nicht aus dem Text, denn er sah, dass es sich um rein stoisches Gedankengut handelt, das so auch hätte von Seneca selbst stammen können. (Vgl. Frid. Haasii Praefatio, zu: ebd. Bd. 3, S. 16 f.) – Erst später stellte Hortis fest, dass die *Additiones* aus Petrarcas *De remediis utriusque fortunae* stammen. (Attilio Hortis: *Le Additiones al de remediis fortuitorum di Seneca dimostrate cosa del Petrarca e delle attinenze del Petrarca con Seneca*, in: *Archeografe Triestino*, 6, 3, 1879, S. 5–9. Zusammenfassend zu den *Additiones* vgl. auch Newman: *De remediis fortuitorum* (Anm. 36), S. 114 f.) – Der stoische Text der *Additiones* wirkt in der Tat eher bei Petrarca befremdlich, während er sich in Senecas *De remediis fortuitorum* recht gut fügt. Im Folgenden werden noch einige prägnante Beispiele für diese *Additiones* angeführt.

Als Beispiel für den Widerspruch von stoischem Monismus und christlichem Dualismus sei hier das Kapitel *De morte* angeführt.⁴⁷ Es ist erstaunlich und auffällig, dass Petrarca wiederholt die stoische „natura“, die stoisch-monistisch verstandene Allnatur, als Argument gegen die Todesfurcht mobilisiert.⁴⁸ So lautet eine bemerkenswerte Partie aus *De morte*: „Die Natur ist die liebevollste Mutter, sie hat nichts Schreckliches erzeugt, ein Irrtum macht den Tod schrecklich“.⁴⁹ Die Berufung auf die monistische Allnatur als Ursprung allen Lebens schließt das Bekenntnis zum dualistischen Weltbild mit seinem christlichen Schöpfergott prinzipiell aus. Exakt vom „creator“ war allerdings kurz zuvor noch die Rede:

47 Auch im Kapitel *De metu mortis* argumentiert Ratio nach stoischem Muster gegen die Todesfurcht: Vgl. dazu z.B. Petrarca: *De remediis* (Anm. 20), S. 233: „Wenn dem Tod etwas an geistiger Kraft innewohnen würde, würde er nicht mehr Schrecken besitzen, als was sonst von Natur ist. Warum solltest du nämlich das Sterben mehr fürchten als die Geburt, das Heranwachsen, das Altern, das Hungern, das Dürsten, das Wachliegen, die Ohnmacht, wobei letzteres dem Tod überaus ähnlich ist.“/„si quid animi virium inneset, nihilo plus terroris esset in morte quam in caeteris quae per naturam sunt. quid enim magis mori timeas quam nasci, adolescere, senescere, esurire, sitire, vigilare, consopire, quod ultimum plane simillimum morti est“.

48 Einige dieser stoisch-naturkosmologischen Textpartien, die in Petrarcas Text zum Teil fremdartig und widersprüchlich wirken und damit die perspektivische Brechung von Ratios Argumentation verursachen, gelangten in Form der *Additiones* von Senecas *De remediis fortuitorum* als ihrem geistigen Ursprung zurück. – So findet sich der Beginn des vierten Wortwechsels im Kapitel *De metu mortis* aus Petrarcas *Remedia* in den *Additiones* von Senecas *De remediis fortuitorum*. Vgl. Petrarca: *De remediis* (Anm. 20), S. 233 (und Seneca/Haase: *De remediis fortuitorum* (Anm. 46), S. 447.): „M. Ich fürchte den Tod. R. Nichts ist zu fürchten, was die Naturnotwendigkeit mit sich bringt.“/„M. Mortem metuo. R. Nihil est metuendum quod affert necessitas naturae“. – Auf diese stoische Partie lässt Petrarca weitere Ausführungen folgen, in denen er wie beiläufig von der „natura“ zum „deus“ wechselt: „wer nämlich *Natürliches* verachtet oder fürchtet, verachtet oder fürchtet die *Natur* selbst, außer wenn er den einen Teil von ihr gutheißen und loben, den anderen zurückweisen und ablehnen kann, was das Unverschämteste ist, was es gibt, nicht nur für einen Menschen gegenüber *Gott*, sondern auch für Menschen unter ihresgleichen.“/„qui *naturalia* enim odit aut metuit, *naturam* ipsam oderit oportet aut metuat, nisi forte partem eius alteram amplecti licitum et laudare, respuere alteram ac damnare, quo nihil est insolentius, non solum homini cum *Deo*, sed hominibus inter se“. Hervorhebungen: M.M.

49 Petrarca: *De remediis* (Anm. 20), S. 240: „natura parens benignissima, nihil fecit horrificum, mortem formidabile error facit“.

Doch weil der Schöpfer der Seele selbst mild ist, väterlich und barmherzig, wird er sein Werk nicht verachten, sondern er wird denen, die ihn wahrhaftig anrufen, nahe sein. An ihn lasst uns die letzten Bitten, Gebete und Hoffnungen richten, mit seinem Namen mögen die letzten Seufzer enden, geh sorglos, fürchte nichts, *die Natur ist die liebevollste Mutter...*⁵⁰

Bei der Bewertung dieser widersprüchlichen Argumentation gilt es mehrere Aspekte einzubeziehen: Petrarca wusste, wie man den antipaganen Stoizismus konsequent in christliche Anschauungen überführt – *De vita solitaria* liefert das Beispiel hierfür. Dass es sich trotzdem um unbemerkte Inkohärenzen handle, ist die gängige Forschungsmeinung.⁵¹ Sie könnten entstanden sein, weil Petrarca mit *De remediis* die Summe seiner Stoa-Rezeption ziehen wollte. Er wollte in dem Werk eine durch und durch stoische Argumentation entfalten, deswegen auch die zahlreichen Bezüge auf die „Natur“, so wie sie bei Seneca üblich sind. Aber – so liebe sich weiter überlegen – um der antiken Naturkosmologie kein zu starkes Gewicht zu verleihen, ergänzte er die ent-

50 Petrarca: *De remediis* (Anm. 20), S. 239 f.: „sed quia creator animae ipse est mitis, ipse pius ac misericors, opus suum non despiciet. sed veraciter invocantibus prope erit. in illum preces, in illum vota, in illum spes ultimae ferantur, in illius nomen extrema desinant suspiria, i securus, nil timeas, *natura parens benignissima...*“ (Hervorhebungen: M.M.) – Nicht nur nach, auch unmittelbar vor dieser Partie spricht Petrarca anstelle vom „deus“ von der „natura“. Vgl. ebd. – Die zugespitzte christliche Codierung der angeführten Sätze, in denen Petrarca vom „deus“ spricht, wird mit Blick auf die biblischen Anklänge besonders deutlich. Vgl. *Die Bibel: Psalm 145*, 18: „Der Herr ist nahe allen, die ihn anrufen, allen, die ihn wahrhaftig anrufen.“/„Iuxta est Dominus omnibus invocantibus eum, omnibus invocantibus eum in veritate.“

51 Die widersprüchliche Argumentation wird in der Forschung entweder als reflexive Schwäche Petrarcas ausgelegt oder als seine scheiternde Bemühung, Antike und Christentum miteinander zu verbinden. Das Erklärungsmodell, das Petrarca den philosophischen Scharfsinn abspricht, favorisiert Heitmann (Anm. 21), S. 254: Petrarca sei sich „in der Mehrzahl der Fälle seiner Widersprüchlichkeiten gar nicht bewußt.“ Und ebd. S. 256: „Zum Philosophen fehlte Petrarca ohnehin nichts so sehr wie das Distanzierungsvermögen. Die Voreingenommenheit durch den Konkordanzgedanken bedeutete eine Schwächung seiner von Natur aus schon ungenügenden Fähigkeit zur kritischen Synthese. Nur so erklärt es sich, daß er außer den mehr verborgenen auch noch sehr offensichtliche Diskrepanzen zwischen der Stoa und dem Christentum übersieht.“ Breiter ist aber die Forschungsrichtung, welche die teils stoische, teils christliche Argumentation der Ratio dahingehend erläutert, dass Petrarca mit dieser Melange auf eine Versöhnung des christlichen Glaubens mit antiker Lebensweisheit gezielt habe, an deren Durchführung er in den *Remedia* aber gescheitert sei. So Hoffmeister (Anm. 26), S. 55.

sprechenden Übernahmen aus der stoischen Naturkosmologie um Bezüge auf den christlichen Schöpfergott.

Bei allen Fragen, welche die widersprüchliche Argumentation in *De remediis utriusque fortunae* aufwirft und die nicht abschließend beantwortet werden können, gilt es daher zumindest Folgendes festzuhalten: 1.) Petrarca war sich der prinzipiellen Divergenz von stoischer Naturkosmologie und christlichem Dualismus bewusst und er verstand es auch, die Stoa zu christianisieren (*De vita solitaria*). 2.) Es ist auszuschließen, dass Petrarca durch die Wiederaufnahme der antiken Naturkosmologie die christliche Weltanschauung subvertieren wollte, wie es im späteren Neopanthismus seit Giordano Bruno und Spinoza geschieht. Petrarca's gesamte intellektuelle Biographie und deren Niederschlag in seinen Werken unterstreichen seine Verwurzelung in der christlichen Tradition. 3.) Durch das unvermittelte Nebeneinander der stoisch-naturkosmologischen und der christlich-dualistischen Argumentation entsteht auch auf der Ebene der Beweisführung ein Polyperspektivismus. Gerade weil dieser Polyperspektivismus auch auf anderen Werkebenen zutage tritt und sich damit in eine Interpretation der *Remedia* einfügt, ist es auch möglich anzunehmen, Petrarca habe die Brechung bewusst kalkuliert, zumal nur eine kleine Änderung vonnöten gewesen wäre, um das stoische Begründungsmuster durch das christliche zu substituieren: Die stoische „natura“ hätte durch den christlichen „deus“ ersetzt werden müssen. Dass Petrarca diese Änderung nicht konsequent vornahm, kann als Indiz dafür gewertet werden, dass er es keineswegs darauf abgesehen hatte, stoisches Gedankengut umstandslos in christliche Vorstellungen zu überführen. Die Frage nach der Autorintention kann zwar nicht endgültig geklärt werden, wohl aber bricht das durch Senecas Philosophie und das Werk *De remediis fortuitorum* gegebene philosophische Weltdeutungsmodell, das Petrarca für Ratios Beweisführung einsetzt, die Wahrnehmungsperspektive durch das unvermittelte Nebeneinander konträrer Begründungsformen. Auf diese Weise trägt auch die Argumentationsführung dazu bei, dass die Schrift *De remediis* den Eindruck einer polyperspektivischen Welt vermittelt. Wie schon Stierle andeutete, ist so auch Ratio „in einer Welt der Uneinheitlichkeit und des Widerstreits in sich entzweit“.⁵² Sie bietet keine einheitliche, sondern verschiedene Weltdeutungen an.

Als lebensphilosophischer Ratgeber und als Nachfahre der Schrift *De remediis fortuitorum* legt *De remediis utriusque fortunae* das stoische

52 Stierle (Anm. 27), S. 226.

Weisheitsideal zugrunde (*imitatio*), dessen Anspruch eine direkte Wirkung der philosophischen Betrachtung auf die konkrete Lebensführung ist. Gleichzeitig wird dieses Ideal aber auf allen Werkebenen in Frage gestellt (kontradiktorische *aemulatio*): Die statische Opposition von Vernunft und Affekt suspendiert die Wirksamkeit der philosophischen Reflexion, die Textkomposition bildet durch das inverse Arrangement der Themen eine aporetische Kontrafaktur des stoischen Vorgänger-Traktats, schließlich problematisieren die Debatten von Ratio und Sensus das stoische Weisheitsideal. Dabei fällt auf, dass sowohl Sensus als auch Ratio selbst Zweifel an der Tauglichkeit dieses Ideals andeuten.

Während sich der Affekt üblicherweise durch charakteristische Lakonik auszeichnet, beklagt er im siebten Wortwechsel des Kapitels *De metu mortis* offensiv die Diskrepanz von Reflexion und Lebenswirklichkeit. Auf die Ratschläge der Ratio erwidert er:

Diese Dinge sind bei den Philosophen oft behandelt und ganz gewöhnlich, sie sind angenehm, wenn man sie bespricht; mach eine Pause, und die Furcht kehrt zurück.⁵³

Ratio reagiert mit der Berufung auf das stoische Weisheitsideal. In Abgrenzung zur Scholastik formuliert sie die Definition einer Philosophie, welche auf Lebenspraxis zielt:

Was du über die Philosophen sagst, da wundere ich mich, warum ihr euch bei den Seeleuten Rat zum Segeln, bei den Bauern zum Säen, bei den Feldherrn zum Kriegführen holt, die von den Philosophen genommenen Ratschläge für die Lebensführung missachtet und zur Fürsorge des Körpers zwar die Ärzte anruft, aber zur Fürsorge der Seele euch nicht an die Philosophen wendet, die, falls sie echte Philosophen sind, auf jeden Fall auch Ärzte der Seele und Sachverständige der Lebensführung sind; denn falls sie das nicht sind und sich nur etwas auf das Wort Philosophie einbilden, darf man sie nicht um Rat fragen, sondern muss sie meiden.⁵⁴

Das stoische Rezept wird hier also durch die Ratio, für deren Rolle es in den *Remedia* maßgebend ist, als Ideal ausgewiesen. Aber ihre Emp-

53 Petrarca: *De remediis* (Anm. 20), S. 233: „M. Trita haec apud Philosophos ac vulgata sunt, delectantque dum resonant, interpone silentium, timor redit.“

54 Petrarca: *De remediis* (Anm. 20), S. 233: „Nam quod de Philosophis dicis, miror quid ita, cum a nautis navigandi, ab agricolis serendi, a ducibus bellandi consilium capiatis, vivendi consilia a Philosophis sumpta, contemnitis et pro corporis cura Medicos evocatis, pro cura animi Philosophos non aditis, qui si Philosophi veri sunt, utique et animorum Medici et artifices sunt vivendi: Nam si falsi et solo philosophiae nomine tumidi, non modo non consulendi, sed vitandi sunt“.

fehlungen, die Philosophie als Lebenshilfe zu nutzen, bleiben fruchtlos, da sie die Lebenswirklichkeit nicht erreichen. Metus hält wie immer den Ausführungen der Ratio stand und resümiert:

Ich bin damit recht zufrieden, sehe, dass du in diesen Ermahnungen bewandert bist, und wenn ich auch fern vom Anfang bin, habe ich nichtsdestoweniger immer noch Furcht vor dem Tod.⁵⁵

In dem Kapitel *De metu mortis* findet sich auch ein Beispiel dafür, dass Ratio selbst an der Realisierbarkeit des antiken Lebensideals zweifelt. Im einleitenden Wortwechsel des Kapitels⁵⁶ stellt sie unter Berufung auf Horaz das (römisch-stoisch grundierte) Ideal der „*vita peracta*“ vor und schließt mit dem signifikanten Resümee: „Dieses ist nämlich jenes von den Philosophen gepriesene („*a philosophis laudatum*“), aber nur den wenigsten zu leben gegebene („*perpaucis datum*“) vollendete Leben.“⁵⁷ In der Gegenüberstellung der Wendungen „von den Philosophen gepriesen“ und „den wenigsten gegeben“ wird die Diskrepanz von Philosophenideal und Lebensrealität durch die Äußerung der Ratio selbst markiert.

Im allerletzten Kapitel seiner *Remedia* treibt Petrarca den Widerstreit von Vernunft und Affekt und gleichzeitig seinen intellektuellen Streit mit dem Stoizismus Senecas abschließend auf die Spitze. Das Kapitel *De moriente qui metuit insepultus abiici* bezieht sich auf seine Vorlage in *De remediis fortuitorum*, hier in dem Dialog, der mit dem Affektausruf „*Insepultus iacebis*“⁵⁸ beginnt.⁵⁹ Im Satzsatz dieses letzten Kapitels von

55 Petrarca: *De remediis* (Anm. 20), S. 234: „*Acquiesco recte quidem, in his morientis te versatum video, et si ab incepto procul, adhuc enim mortem nihilo minus horreo.*“

56 Petrarca: *De remediis* (Anm. 20), S. 232 f.

57 Petrarca: *De remediis* (Anm. 20), S. 233: „*Hoc est nempe illud a Philosophis laudatum, sed perpaucis datum vivere vita peracta.*“

58 Seneca: *De remediis fortuitorum* (Anm. 36), S. 122.

59 Die Raffinesse dieses Schlusskapitels besteht darin, dass Petrarca hier aus seinem Argumentationsfundus wirkliche Kuriositäten für die abschließenden Ausführungen der Ratio bereitstellt. So muss beispielsweise die folgende Ausführung der Ratio unfreiwillig komisch, wenn nicht gar sarkastisch anmuten: Petrarca: *De remediis* (Anm. 20), S. 252: „*ME. Ich werde unbegraben weggeworfen werden. R. Gönnt du das den Vögeln, dem Wild und den Fischen nicht? Wenn du sie denn fürchtest, befiehl nur, dass man dir einen Stock oder einen Wächter gibt, um sie vom Leichnam zu vertreiben.*“/„*ME. Insepultus abiciar. R. Alitibus invides an feris an piscibus, nam si metuis tibi baculum seu custodem iuxta te poni iube, quo a cadavere depellantur.*“ – Auch diese Partien

De remediis utriusque fortunae führt Ratio schließlich selbst das von ihr verfochtene Lebensideal der geistigen Erhabenheit ad absurdum: „M. Insepultus abiciar. R. Age res tuas, curam hanc relinque viventibus.“⁶⁰ Denn unabhängig davon, wie diese Anweisung der Ratio auf die Äußerung der Furcht „Ich werde unbegraben weggeworfen werden“ im übertragenen Sinne zu paraphrasieren ist, lautet der Satz wörtlich übersetzt: „Kümmere dich um deine eigenen Angelegenheiten, und überlass diese Sorge den Lebenden.“ Diese Quintessenz des Werks ist ein Paradoxon: Die Distinktion, die hier zwischen dem angesprochenen Du und den Lebenden gemacht wird, erscheint solange hinfällig, wie das Gegenüber auch zu den Lebenden zählt. Das Paradoxon gerade am Schluss des Werks pointiert die Skepsis gegenüber der Wirksamkeit stoischer Belehrung. Zudem weicht der Schluss wieder von seiner Textvorlage *De remediis fortuitorum* ab: Scharf sticht der Kontrast zwischen der Schlussweisheit⁶¹ hier und dem zweifelhaften Schlusssatz von Petrarca's Ratio ins Auge. Wirkungsvoll wird das argumentationsstrategische Prinzip des Widerspruchs abschließend dadurch zur Spitze getrieben, dass Ratio den Gegenbeweis zu dem von ihr vertretenen stoischen Ideal der Gemütsruhe (*tranquillitas animi*) selbst erbringt.

Was in *De remediis utriusque fortunae* als prinzipieller Gegensatz von philosophischer Lehre und Lebenswirklichkeit erscheint, erhält in Petrarca's fiktivem Brief an Seneca in den *Epistolae antiquis illustrioribus* einen individuellen Ausdruck. Denn die seit Tacitus und Cassius Dio tradierte Kritik an Seneca,⁶² welche Petrarca in diesem Brief aufgreift, zielt bezeichnenderweise ebenfalls exakt auf das Missverhältnis von Theorie und Praxis, in diesem Fall auf die Diskrepanz von Seneca's philosophischer Lebenslehre und seiner tatsächlichen Lebensführung, besonders seinem Scheitern in der Erziehung Neros.⁶³

finden sich wieder in den *Additiones* von Haases Textausgabe. Vgl. Seneca/Haase: *De remediis fortuitorum* (Anm. 46), S. 449.

60 Petrarca: *De remediis* (Anm. 20), S. 254. Vgl. Seneca/Haase: *De remediis fortuitorum* (Anm. 46), S. 449.

61 Vgl. Anm. 43.

62 Cassius Dio: *Römische Geschichte*, LXI, 10, 2–4. Hierzu Paul Faider: *Études sur Sénèque*, Gand 1921, S. 74–82.

63 Vgl. Francesco Petrarca: *Epistolae familiares XXIV. Vertrauliche Briefe*. Lateinisch – Deutsch, übersetzt, kommentiert und mit einem Nachwort von Florian Neumann. Mainz 1999. Schon der Beginn dieses Briefes lautet: „Du aber, ehrenwerter Mann und, wenn wir Plutarch glauben sollen, unvergleichlicher Sittenlehrer, untersuche noch einmal mit mir, wenn es Dir nichts ausmacht, den Fehler Deines Lebens.“/„Tu vero, venerande vir in morum, si Plutarcho

Die beiden Vorreden

Das Prinzip des Widerstreits, das es Petrarca ermöglicht, stoische Philosophie im selben Zug produktiv anzuwenden wie kritisch zu hinterfragen, hat er mit der heraklitischen Formel „*Omnia secundum litem fieri*“ nicht nur in einem bündigen Axiom konzentriert, sondern diesem in der Textanordnung des Traktats auch eine exponierte Stellung zugewiesen. Denn die Formel vom universalen Streit bildet recht genau in der Mitte des Traktats den Leitsatz der Vorrede zum zweiten Teil des Werks. Die Vorrede selbst ist ein essayistischer Einschub und markiert eine Zäsur in der Werkmitte. Petrarca entwirft in ihr ein Weltpanorama, in dem der Streit das kosmische Universalprinzip schlechthin ist. Die verschiedenen Bedeutungsschichten des Widerstreits in Petrarca's Werk selbst sind auf der Folie dieser Vorrede zu lesen. Mit der Berufung auf Heraklit stimmt Petrarca eindrucksvoll dem Gesetz des Antagonismus als des ewigen Bewegungsgrunds jeder Lebensregung bei. Allem voran versichert er emphatisch die zentrale Stellung dieses Grundsatzes für sein Weltverständnis:

Von allem Gelesenen oder Gehörten, das meine Zustimmung fand, hat wohl kaum etwas so tief sich mir eingepägt, so zäh in mir gehaftet, so häufig dem Gedächtnis Grund zur Wiederholung gegeben wie jenes Wort Heraklits: ‚*Alles geschieht gemäß dem Streit.*‘ Ja, so ist es, und nahezu alles bezeugt, daß es so ist.⁶⁴

Darauf folgt ein weit ausholender Weltentwurf, in dem Petrarca nicht müde wird, eine Fülle von Beispielen aneinander zu reihen, um den ewigen, existentiellen, allumfassenden Widerstreit anschaulich zu machen.

Die zweite Vorrede fand in der Forschungsliteratur breite Beachtung und diente als Ausgangspunkt weiterer Deutungen.⁶⁵ Um keinen verengten Blickwinkel einzunehmen, muss jedoch ihre Bedeutung im Verhältnis zur ersten Vorrede bestimmt werden, in der sich Petrarca

credimus, incomparabilis preceptor, errorem vitae tue, si non molestum est, mecum recognosce.“ (S. 77/74.) Hervorhebungen: M.M.

64 Petrarca: *Heilmittel* (Anm. 20) S. 155/154 (Petrarca: *De remediis* (Anm. 20), S. 121.): „*Ex omnibus, quae vel mihi lecta placuerint vel audita, nihil paene vel insedit altius vel tenacius inhaesit vel crebrius ad memoriam rediit quam illud Heracliti: ‚Omnia secundum litem fieri.‘ Sic est enim et sic esse propemodum universa testantur.*“

65 Vgl. Stierle (Anm. 27), S. 224. Ebenso betont Worstbrock den Widerstreit als Grundfigur des Werks. Worstbrock (Anm. 29), S. 45–48.

affirmativ zur stoischen Tradition verhält. Die Divergenz beider Vorreden bringt nicht nur die Gleichzeitigkeit von Affirmation und Skepsis gegenüber der Stoa zur Geltung, sondern stellt sich auch als weitere Variante des Polyperspektivismus von *De remediis utriusque fortunae* dar. Möchte man aus den Vorreden eine Stellungnahme des Autors ableiten, dann erscheint eine Entscheidung zwischen ihnen unzulässig. Sie müssen in ihrer Widersprüchlichkeit zusammen gelesen werden.

Lesarten

Nach allem ist Petrarca's *De remediis utriusque fortunae* zugleich Folgerwerk und Kontrafaktur von *De remediis fortuitorum*. Seine Kompositionsprinzipien und philosophischen Prämissen relativieren die dargestellte Lebensphilosophie. Daraus ergeben sich auch Konsequenzen für das Gesamtverständnis des Werks, weil es sich auch auf diese doppelte Weise lesen lässt: Als stoisches und Stoa-kritisches Werk. Zieht man in Betracht, dass Petrarca diese doppelte Verständnismöglichkeit beabsichtigte, dann stellt sich die Frage, ob er einerseits einen breiten, andererseits aber auch einen intellektuellen Leserkreis ansprechen wollte. Als Hinweis darauf lässt sich zumindest eine Partie aus seiner Vorrede zum Zweiten Buch werten, in der er erläutert, warum er den Gegenstand seines Traktats als „Fortuna“ bezeichnet:

Da ich aber besonders an das für weniger geschulte Leser Erforderliche vorausdachte, habe ich die ihnen bekannte und allgemein geläufige Vokabel verwendet, wobei ich mir bewusst bleibe, wie hierüber ausführlich von anderen [...] gehandelt wird [...]. Die Gelehrten aber, die ja sehr selten sind, werden verstehen, was ich meine, und sich nicht durch eine volkstümliche Benennung stören lassen.⁶⁶

Obwohl sich diese Partie auf die Erörterung der ‚Fortuna‘ bezieht, unterscheidet Petrarca doch auch grundsätzlich zwischen den „Gelehrten“ („docti“) und den „weniger geschulten Lesern“ („qui doctrina minus fulti essent“).⁶⁷

66 Petrarca: *Heilmittel* (Anm. 20), S. 185/184 (Petrarca: *De remediis* (Anm. 20), S. 125): „Sed cum his maxime, qui doctrina minus fulti essent, haec necessaria praeviderem, noto illis et communi vocabulo usus sum, non inscius, quid de hac re late alii [...]. Docti autem, qui perrari sunt, quid intendam, scient nec vulgari cognomine turbabuntur.“

67 Auch wenn Heitmanns Untersuchung *Fortuna und Virtus* zu einem Gesamtverständnis der *Remedia* gelangt, das sich von den vorliegenden Ergebnissen in

Die Gelehrsamkeit fällt bei *De remediis utriusque fortunae* im Hinblick auf die Kenntnis des Prätextes *De remediis fortuitorum* ins Gewicht. Denn nur wenn dieser Text bekannt ist, kann der kontradiktorische Charakter der *Remedia* erfasst werden. Das aber heißt, dass nur die „Gelehrten, die sehr selten sind“ („docti, qui perrari sunt“), Einblick in Petrarca's kritische Auseinandersetzung mit der stoischen Tradition erlangen können. Für das ungelehrte Publikum macht der Traktat zugleich genau dieselben infragegestellten Lebensweisheiten verbindlich. Petrarca relativiert damit die Lebensphilosophie in *De remediis* auch im Hinblick auf das Publikum. Das Werk lässt sich als kritische und selbstkritische Antwort auf die stoische Tradition und zugleich als moralphilosophischer Ratgeber für ein breiteres Publikum verstehen. Die Konsequenz ist, dass alle aufgezeigten Werkeigenheiten, die den Gegensatz zwischen stoischem Lebensideal und Lebenswirklichkeit demonstrieren, eine doppelte Lesbarkeit besitzen.

Für das Konzept der Gesprächsform lässt sich feststellen, dass zwar in keinem Dialog der Streit von Vernunft und Affekt geschlichtet werden kann, Ratio jedoch in jedem Dialog das letzte Wort behält. In populärphilosophischer Lektüre qualifizieren sich ihre Argumente dadurch zur Richtschnur in einem unübersichtlichen lebenslangen Weltbewältigungsprozess. Die im Verhältnis zum Prätext gegenläufige Anordnung der Themen ergibt sich auch dadurch, dass Petrarca mit seinen *Remedia* zugleich der Chronologie des menschlichen Lebens folgt. In der Dar-

wesentlichen Punkten unterscheidet, so besteht mit Blick auf die doppelte Verständnismöglichkeit des Werks doch eine Übereinstimmung zwischen seiner Interpretation und vorliegender Analyse. Denn auch schon Heitmann sah, dass „der Philosoph [...] eine doppelte Wahrheit“ lehrt: „Die eine für sich und seinesgleichen, die andere für die Masse der Ungebildeten.“ (Heitmann (Anm. 21), S. 252.) Dies ist der Berührungspunkt. Allerdings zieht Heitmann aus diesem Befund entschieden andere Konsequenzen als die vorliegende Untersuchung. Denn er lenkt nach dieser Feststellung sofort wieder ein: „Besser gesagt: er lehrt die eine Wahrheit auf doppelte Weise. Dem Verständigen enthüllt er sie so, wie sie ist; dem Durchschnittsmenschen nur insoweit, wie er sie zu fassen vermag.“ (ebd.) Dieser Beitrag versucht hingegen zu zeigen, dass Petrarca gerade nicht „die eine Wahrheit auf doppelte Weise“ lehrt, sondern dass er den *Remedia* gezielt mehrere „Wahrheiten“ zugrunde gelegt hat. Und dabei kommt der widerspruchsvollen Argumentation der Ratio nur eine untergeordnete Bedeutung zu. Die eine wesentliche „Wahrheit“ ist vielmehr der Geltungsanspruch der Vernunft, die sowohl in stoischer als auch in christlicher Weltanschauung als höchster Maßstab gesetzt ist. Die andere zentrale „Wahrheit“ ist die Lebenswirklichkeit, die oftmals nicht rational aufgehoben werden kann.

stellung der menschlichen Lebensgeschichte behandelt er alle Wechselfälle des Daseins von der Wiege bis zum Grab. Durch diesen klaren Aufbau erhalten die *Remedia* den Charakter der moralphilosophischen Hausapotheke, auf den Petrarca mit dem Werk ja nachdrücklich zielte.⁶⁸ Die Widersprüche, die sich aus den Bezügen auf verschiedene Weltanschauungen ergeben, fallen in einer naiven Lektüre kaum ins Gewicht. Aus popularphilosophischer Perspektive schöpft Petrarca die Fülle der Lebensweisheiten einfach aus einem gewaltigen Fundus, der umso reicher ist, als er sowohl stoisches wie auch christliches Gedankengut enthält. Und die von Sensus und Ratio explizit geäußerten Zweifel an der Realisierbarkeit des stoischen Lebensideals und der Wirkungskraft des stoischen Denk- und Verhaltensmusters können zugleich als nachdrückliche Versicherungen dieser Zielbilder verstanden werden.

68 Vgl. Petrarca: *Heilmittel* (Anm. 20), S. 54/55. Petrarca: *De remediis* (Anm. 20), S. 4.