

Platons Idealstaat – Ciceros Staatsideal: Philosophische Subversion – Politische Affirmation

von Klaus Lennartz

[1]

Die römische Literatur ist – auch – die erste Rezeptionsliteratur, und innerhalb dieser Ciceros *Respublica* das erste Spezimen weltliterarischen Niveaus. Ein spätantiker Grammatiker (Grillius) hat es geradezu ‘Ciceros *Politeia*’ genannt. Immer blieb Platon Ciceros Vorbild [2], der *deus philosophorum* (nat. deor. 2, 32), *non intellegendi solum, sed etiam dicendi gravissimus auctor* (orat. 10). Cicero war, denke ich, mit der *Politeia* schon früh in Berührung gekommen: Seine Jugendsichtung *Glaucus* dürfte nämlich durch Platons Bemerkung (Pol. 611c7ff. [3]) über die ‘noch erdenschwere’ Seele angeregt sein, die wir «betrachten wie den Meergott Glaukos, bei dem wir die ursprüngliche Natur des Fischers ... vor Muschelkalk, Meertang und Fels kaum noch erkennen.» Nun, Ciceros Held ist nicht diese verborgene, gegen ihre Unkenntlichkeit rebellierende Seele; es ist die *Römerseele*, und die neigt dazu, sich auch unverwandelt recht wohl zu fühlen.

Gerade *De republica* lässt Cicero auch in moderner Wahrnehmung als Platoniker erscheinen. So schreibt etwa James Zetzel in seinem Cambridger Kommentar von 1995, 25 [4]:

«The divinity of the human soul, the importance of contemplation both of the physical heavens and of the universal order..., the existence of transcendent and immutable moral standards... are ... the beliefs which show Cicero to be more a Platonist than the explicit comments on Plato in *Respublica* would lead one to expect.»

Oder hören wir Margaret Atkins [5] in ihrem Beitrag über Ciceros Staatschriften in der *Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, 2000, p. 497:

«Cicero's basic remedy, in good Platonic tradition, is not constitutional, but ethical: to restore the patriotic and aristocratic ideals that the Roman ruling class supposedly possessed in the republic's prime.»

Es wird mir darauf ankommen zu zeigen, dass man besonders Platon – schließlich sollte mein Beitrag ja die *Politeia* in den Mittelpunkt

rücken! – nicht gerecht wird, wenn man ihm und dem Römer Gemeinsamkeiten wie die ‘Unsterblichkeit der Seele’, ‘Betrachtung der astronomischen Ordnung’ und ‘transzendente, unveränderliche moralische Grundsätze’ zumutet. Ich will die ciceronische Rezeption als grundsätzlich heterologe – ein Lieblingswort Karl Büchners – darstellen; so sehr, dass sich griechischer und römischer Meister am ehesten mit den Begriffen der *philosophischen Subversion* dort und der *politischen Affirmation* hier erfassen lassen.

Für diese Auffassung ergibt sich ein dreifacher Anfangsverdacht:

1. Anfangsverdacht: Die ‘Großen der Vergangenheit’:

Ciceros Dialog spielt im ‘Scipionenkreis’, deren Mitglieder er als Vertreter eines politischen Ideals auf die Bühne bringt. Auch sonst operiert er in seinen Schriften immer wieder gerne mit den bekannten *Exempla*. Gewissermaßen an deren Stelle tritt in *De republica* die Königsgalerie des 2. Buches. Diese ist die analoge ‘römische Galerie’ zu den großen griechischen *Exempla* der athenischen Demokratie, Miltiades, Kimon, Themistokles und Perikles, und es verwundert nicht, dass Cicero diese ‘großen Griechen’ in seinem mit *De republica* zeitgenössischen Œuvre ebenso zu *Exempla* erhebt wie die Römer (Sest. 141, Balb. 40); in *Respublica* 4, 11 ist die Tatsache, dass die Alte Komödie den großen Perikles durchhechelte, ein Skandal.

Man vergleiche die Haltung, die Platon gegenüber solchen ‘Großen’ eingenommen hat. *Gorgias* 515d. ist dazu der prominenteste *locus*: Die ‘großen Athener’, die Stifter des attischen Seebundes, verdienen es nach Platon nicht einmal, überhaupt Politiker zu heißen: Sie haben Athen nur schlechter gemacht, *indem sie es mächtiger machten*. Ein diametraler Unterschied in der Bewertung ‘politischer Ikonen’, nicht nur ein gewisser ‘conservatism’ (Atkins, CH 477) auf Seiten Ciceros. In diesem Punkt scheint es eher so, als ob der alte Cato oder ein Peter Wilhelm Forchhammer (aus der Mitte des 19. Jh.) Recht behielten: Platon wirke ‘staatszersetzend’.

2. Anfangsverdacht: Die Eudaimonie:

Das politische Telos Ciceros hört sich nomenklatorisch zunächst recht platonisch an: *vita beata* römisch, *eudaimonia* griechisch. Aber der Römer versteht die Eudaimonie folgendermaßen [6](rep. 5, 8):

huic moderatori rei publicae beata civium vita proposita est, ut opibus firma, copiis locuples, gloria ampla, virtute honesta sit; huius enim operis maximi inter homines atque optimi illum esse perfectorem volo.

opibus firma, copiis locuples? Hatte nicht Platon in seinem ersten, „wahrheitlich“ besten Staat im 2. Buch die glücklichen Bürger beschrieben als vegetarisch, schuhlos, unter Götterhymnen am Feuer Nüsse und Oliven kauend?

3. Anfangsverdacht: Die hermeneutische Verteilung der Themenbereiche Seele und Staat.

Cicero ordnet die *Archê* und das *Telos* der *Politeia*, die Konstitution der gerechten Seele, *nach*: Sie werden zu einem legitimierenden Analogon römischer Herrschaft (rep. 3, 36 a. E. Z. = 3, 21 P.) oder einer Metapher der Affektbekämpfung verkürzt (vgl. 2, 67f. Z. = P.), während Platon die ‘geordnete Seele’ als Voraussetzung und Ziel jeder Politik ansieht.

Es gibt also Grund genug, beim ‘Platonismus’ Ciceros in *De Republica* nachzubohren. Das will ich so tun, dass ich die *Politeia* ihrem gedanklichen Ablauf nach verfolge und immer dort Halt mache, wo sich die Erörterung einer im Sinne meines Vortragstitels signifikanten Andersheit des Römers ergibt. Ich kann so vielleicht ‘zwei Fliegen mit einer Klappe schlagen’, mein argumentatives Ziel ansteuern und zugleich meiner Aufgabe gerecht werden, die *Politeia* als solche genauer in Erinnerung zu rufen.

Buch I: Nach dem Festbesuch zu Ehren der Göttin Bendis im Piräus werden Sokrates und Glaukon überredet, den Abend im Haus des alten, wohlhabenden Kephalos zu verbringen. Hier sind unter anderen noch Glaukons Bruder Adeimantos und der Sophist Thrasymachos versammelt. Sokrates regt nach seiner Art ein Gespräch über die Gerechtigkeit an; der Senior zieht sich nach kürzerer Zeit zurück, und sein Sohn Polemarchos übernimmt das Wort (1. 331d9).

Max Pohlenz (77) und dann wieder James Zetzel (ad [4], 15, dort Nachweise) wiesen auf die bildhafte Ebene der verschiedenen Szenerien von *Politeia* und *Respublica* hin: Universalität *versus* Romanität: Hier trifft man sich im Hafen zur Welt, Piräus, am Fest der *thrakischen* Göttin, dort im römischen Landhaus; Ferne und metaphysische Komponente sind bei Platon also von Anfang an präsent, während Ciceros Teilnehmer

eher eine Art Senat ‘in nuce’ ausmachen. Aber damit, will ich hinzufügen, ist die Metaphorik nicht ausgeschöpft: Der Hausherr Kephalos ist *Metöke*: Er nimmt weder aktiv noch passiv an der Athener Politik teil. Und *nicht* teil nimmt er auch an dem Hauptgespräch. Cicero hat dies an einer bekannten Stelle (*ad Atticum* 4, 16 über *Politeia* 329aff.) auf die feine Prosopopöie Platons zurückgeführt: Dieser habe den alten Mann nicht an den dalektischen Wendungen der jungen Leute teilhaben lassen wollen. Das ist sicher richtig, ‘sättigt’ aber den Sinn nicht: Kephalos erhebt sich, um statt der beginnenden *logoi* ein *Opfer* vorzunehmen (331d7): Platon lässt hier zuerst eine metaphysische Ebene aufscheinen, die gerade in der *Politeia* von größter Bedeutung ist. Immer wieder wird der Meister in seinem Werk darauf hinweisen, dass alle Dialektik immer nur etwas letztlich Unzureichendes, etwas «für den Moment» [7] (ἐν τῷ παρόντι, κατὰ τὴν παροῦσαν ὁρμὴν u. ä., vgl. 435d, 504b, 506e, 509c) darstellt: Um zur Wahrheit zu gelangen, bedarf es der göttlichen Ebene, die dem Menschen *qua* Menschsein unerreichbar bleibt: Der letzte, vieldiskutierte Satz [8] des neunten Buchs der *Politeia* lautet (592b2), dass «vielleicht im Himmel das Vorbild unserer Stadt liegt für den, der sehen will und so nach dem, was er sieht, sich selbst einrichten.» Aus der Metaphysik zieht Platon die schöpferische Kraft, dem Faktischen einen radikal anderen Entwurf entgegenzusetzen.

Polemarchos’ Versuche traditioneller Definitionen der Gerechtigkeit werden von Sokrates rasch als ungenügend aufgewiesen: Da schaltet sich Thrasymachos ins Gespräch ein und redet dem *natürlichen Recht des Stärkeren* das Wort, dem Recht zu tun, was dieser zum eigenen Vorteil tun *wolle* (vgl. 338c2). Dies sei der Natur nach gut. Nach Sokrates aber bedarf es der Erkenntnis des Guten, um *Wollen zu können*. Auch sei in dem Begriff des Herrschens (*árchein*) immer schon impliziert, dass Herrschaft wie alle Wissenschaften zum Guten ihres Gegenstandes ausschlagen müsse. Und weiter: Vom guten Vertreter einer Technê (Musik etwa oder Heilkunst) werde Vorteil nur gegenüber dem im Sachbereich *Unterlegenen* angestrebt, der Ungerechte aber strebt Vorteil gegenüber *jedweden* an: Er könne also nicht *gut* sein. Aufgrund dieser eigentümlichen Zwietracht der Ungerechtigkeit (352d9) könne auch ein ungerechter Staat nicht erfolgreich existieren; denn nichts auf der Welt

kann erfolgreich sein, wenn es sein Werk nicht ohne Störung erfüllen könne. Also müsse auch die Seele, die doch die Führung über die menschlichen Werke innehat, im Falle der Ungerechtigkeit zwangsläufig ‘nicht glücken’: unglücklich sein.

Buch II: Mit solcher Dialektik zeigen sich Glaukon und Adeimantos nicht einverstanden: Ob denn die Gerechtigkeit ohne allen äußeren Lohn zur Eudaimonie führen könne? Werde auch der Unsichtbare, dessen Ungerechtigkeit ewig unentdeckt bleibt, gerecht handeln? Werde der Gerechte, den seine Gerechtigkeit in Folter und Tod führt, dennoch – durch die nur ihm selbst offenbare Gerechtigkeit – *glücklich* werden, fragt Glaukon.

Die Radikalität, mit der Platon hier die Gerechtigkeit von allem Äußeren abschält, ist erschütternd. Cicero berührt dieses Moment zweimal: Philus setzt als Fürsprecher des Ungerechten die beiden Lebensentwürfe des vollkommen Ungerechten und des vollkommen Gerechten gegeneinander (*Respublica* 3, 27 Z. = 3, 13 P.). Er kommt zu dem Ergebnis, dass niemand unter solchen Bedingungen gerecht bliebe. Während nun Platon die Folter des Gerechten zum entscheidenden Anlass erhebt, die inneren Voraussetzungen und Konsequenzen zu erforschen, lautet die Antwort des Laelius (*Respublica* 3, 33 [9]): Es gelte eben das ewige Naturrecht guten und schlechten Handelns, dem sich niemand entziehen könne, ohne – auch bei äußerer Straflosigkeit (*etiam si cetera supplicia ... effugerit*) – größter Strafe anheimzufallen dadurch (*hoc ipso luet maximas poenas*), dass er «vor sich selbst flieht und seine menschliche Natur ablehnt (*ipse se fugiet ... naturam hominis aspernatus*)». Cicero lässt aber die Gegenseite fort: Erschütternder als der straflos Ungerechte ist schließlich der gefolterte Gerechte: Kann auch ihn das Naturrecht zufrieden stellen? Die Antwort auf diese Frage darf Cicero notwendig schuldig bleiben. Der gerechte römische Staatsmann *kann* ja gar nicht in dem existentiellen Sinne als *nie* erkannter Gerechter gedacht werden (5, 9 Z. = fr. inc. 13; vgl. 6, 8 K. = 6, 12 P. [10]): *principem alendum esse gloria*. Auch das *Somnium* ist im Sinne ewiger ‘Komplementierung’ menschlicher *gloria* zu verstehen [11]. In dem Satz (6, 8 K. = 6, 12 P.), *sed quamquam sapientibus conscientia ipsa factorum egregiorum amplissimum virtutis est praemium, tamen illa divina virtus non statuas*

plumbo inhaerentes nec triumphos arescentibus laureis, sed stabiliora quaedam et viridiora praemiorum genera desiderat, «Aber obwohl den weisen Menschen das Bewusstsein selbst, hervorragende Taten vollbracht zu haben, den vollkommensten Lohn ihrer Tugend ausmacht, verlangt jene göttliche Tugend dennoch keine Statuen, die sich auf Blei stützen oder Triumphzüge mit ihrem vertrocknenden Lorbeer, sondern gewisse festere und blühendere Arten von Lohn.», ist der Superlativ *amplissimum* nicht elativisch (‘reichsten Lohn’: Büchner; richtig etwa K. Ziegler, Cicero, Staatsphilosophische Schriften, lat. u. dt., Berlin 1974 u. ö., u. R. Nickel, Cicero, Der Staat, Mannheim 2010 u. ö.: «der reichste Lohn») gemeint: *conscientia ipsa factorum egregiorum* meint nicht ‘ein Bewusstsein von hervorragenden Taten ohne irdischen Lohn’ (so etwa [12] Inga Meyer in ihrer Göttinger Dissertation): Der Gegensatz liegt vielmehr im *endlichen diesseitigen* Wissen gegenüber *bleibendem himmlischem* Ruhm. Mit Philippson [13] etwa von einer «Verachtung des Ruhmes» zu sprechen, die sich im *Somnium* gegen Ciceros sonstige Ansicht Bahn breche (RE 1117, 17), scheint mir nicht zutreffend. Die existenzielle ‘Nacktheit’ der Tugend, die Platon durch die – nach Kirchenvätertradition – ‘wartenden Worte’ des gekreuzigten vollkommen Gerechten herauschälen lässt, *kann und braucht* in dem ciceronischen Machtkontext nicht stattfinden.

Zurück zur *Politeia*: Um diese Probleme zu klären, bedarf es eines sehr feinen Blickes: Ein größeres Analogon wird bei der Untersuchung helfen: Der gerechte Staat (368e2). Der Staat ist also dem Platon ‘nur’ Analogon, um tiefer in die Seele des einzelnen zu greifen. Über die heterologe Hierarchie der beiden Zugriffe haben wir als dritten Anfangsverdacht gesprochen. Und während Platon *mittels des Staates* über den *dikaios* oder auch *agathós anêr* schreibt, handelt Cicero [14] *de optimo statu civitatis – et de optimo: cive* (Qu. fr. 3, 5, 1). Dort der ‘bloße’ Mensch, der dem letzten Sein gegenübertritt: Hier der *Bürger*, also der vorgängig immer schon ‘seine Burg Bewohnende’: Kein ganz günstiger Ausgangspunkt, der Burg vollständig gegenüber zu treten!

Verfolgen wir Platon! Ein erster [15], «wahrer und gesunder» (372e6) Staat wird entworfen und die Überraschung ist perfekt: Es ist nicht etwa der Philosophenstaat, sondern eine kleinere, fromme

Menschenschar in freiwilliger geschlechtlicher Zurückhaltung (um genügend Mittel zur Aufzucht der Kinder zu haben), die in ökonomischer Autarkie und mäßigster Lebensführung ein friedvolles Leben führt: *Das zentrale Faktum dieser Gesellschaft ist dabei [16], dass «jeder (die als eigene erkannte, d. h.) die seinige Technê tut» (370b4).* Dieser erste, «gesunde» Staat – vergleiche unseren ersten Anfangsverdacht! – ist für die Hermeneutik der *Politeia*, wie mir scheint, von großer Wichtigkeit. Wir haben ein *Paradies vor dem Fall* vor uns, eine aller Historizität enthobene ‘eigentliche’ Eudaimonie; und mehr: Es ist das genaue Gegenteil der modernen Groß- und Kulturmacht Athen: Eine «Stadt für Schweine» nennt Glaukon denn auch prompt diese wahrhaftige und gesunde Stadt (372d4), wo die Bürger auf dem Boden sitzen und Eicheln und Pilze essen!

Von diesem ‘ersten Staat’ fehlt bei Cicero – fast – jede Spur. Cicero war immer davon überzeugt, dass der ‘frühere Mensch’ ein Wilder war, bevor ihm kluge, mit Redekunst begabte Philosophen Natur- und Zivilrecht erläuterten (inv. 1, 1ff.; Sest. 91f.; de orat.; rep.). Aber Platons ‘erster Staat’ ist ja eine anthropologische Chiffre, keine historische Entität. Er steht für die ‘Eigentlichkeit’ des Menschen, die eine Art Schöpfungszustand wiedergibt, der immer schon verloren ist. Durch die Setzung dieses ‘wahrhaft gesunden’ Staates wird die radikale Abwendung vom gegenwärtigen, ‘erfolgreichen’ athenischen Zivilstaat geleistet. Es ist der Moment des *Herumdrehens der Nacken von der Wand der Höhle* (um vorzugreifen): Die fundamentale Infragestellung der eigenen Position gerade dort, wo sie durch Macht und Kultur ganz selbstverständlich sanktioniert ist. Der moderne, funktionierende Staat ist *als solcher* immer schon verworfen, denn er konnte Sokrates hinrichten. Cicero kehrt diesen Anschlag geradezu um, indem allenfalls die von Laelius [17] als *absurd* dargestellte Wendung der modernen Staaten zu einem miserablen ‘Urzustand’ (3, 21 Z. = test. ad rep. 3, 12 P.) aufblitzt: *omnibus populis, qui florerent imperio, et Romanis quoque ipsis, qui totius orbis potirentur, si iuste velint esse, hoc est, si aliena restituant, ad casas esse redeundum et in egestate ac miseriis vivere.* Die Konsequenz der Vermeidung voraussetzungslosen Überdenkens wird es schließlich sein, wenn Laelius in den berühmten Abschnitten *Respublica* 3, 34-6 die

römische Herrschaft als paternalistisches Heil für die Unterworfenen rechtfertigt. Klaus Bringmann [18] hat in seinem Cicerobuch (Darmstadt 2010) nach und vor anderen auf die grelle Diskrepanz zur Wirklichkeit hingewiesen, und Burkhard Reis [19] einen Blick auf Transfermöglichkeiten auf unsere Gegenwart geleistet. Erst die ‘paradoxe’ stoische Auffassung (Sen. epist. 90) und der christliche Entwurf einer ‘eigentlichen’, ‘heiligen’ menschlichen Gesellschaft wird der platonischen Dynamis nachschreiten. Hören wir [20] *Laktanz*, div. inst. 5, 17, 11: «Der Gerechte ... begehrt ... überhaupt [nicht] irgendetwas Fremdes..., wo ihm doch das Seinige völlig genügt. Warum sollte er Krieg führen..., er, in dessen Herz doch dauernder Friede mit den Menschen herrscht? Oder sollte etwa derjenige sich an fremden Waren oder menschlichem Blut erfreuen, der keinen Gewinn zu erstreben weiß, dem seine Speise genügt...?»

Da also – um zum Gedankengang der *Politeia* zurückzukehren – die «wahrhaftige, gesunde Stadt» die Ansprüche nicht befriedigt, soll die «entzündete» (372e8) Wohlstandsgesellschaft herbei: ein entwickelter Food- und Beauty-Bereich mit der entsprechenden Erotik (373a1): Nicht nur Berlin ist sexy! Ein spannender Kulturbetrieb, Krippen, Erzieher, Pädagogen – aber eine solche Stadt muss notgedrungen immer mehr Mittel verschlingen und die Ressourcen anderer Menschen beanspruchen: Womit, so Platon [21], der Urgrund allen Krieges und überhaupt dasjenige gefunden sei, «woher am meisten dem einzelnen Menschen und den Staaten die Übel entstehen» (373e6), «wenn die Menschen das Maß des Notwendigen überschreiten und sich loslassen auf den immer größeren Erwerb von Geldmitteln hin» (373d9). Solche Staaten benötigen in der Tat ‘verantwortliche Wächter’ (*phúlakes*): Und die ‘Reinigung’ eines solchen Staates wird nur durch einen ‘neuen Menschen’ geleistet, ist also utopisch, und zwar: heilsgeschichtlich utopisch [22], weil sie nur durch eine Art ‘Erlösung’, die «göttliche Moira» aus dem 7. Brief (epist. 7, 326b3) denkbar ist.

Auf den Persönlichkeiten der Verantwortlichen liegt besonderer Wert: Sie müssen mutig und sanft zugleich sein – und *lernen* können, in einem kernhaften Sinn ‘Philo-Sophen’ sein (376c4). Es braucht *Erziehung*, *gymnastikê* und *mousikê*. Freilich müssen diese Felder ‘gereinigt’

werden, d. h. eine möglichst geringe Berührung mit Handlungen erzeugt werden, die die Seele zum Schlechteren – oberflächlich Süßeren – depravieren lässt: Denn notwendig [23] «erwirbt das Eigene vom Anderen» (606b6), und zwar durch nichts so stark wie durch *Nachahmung* (*Mimesis*) (395d). Die herkömmlichen Schul- und Bildungsmittel erzählen von Hass zwischen Göttern und Helden, die streiten, morden und nach Belieben täuschen. Die ‘neue’ Literatur muss die Götter als das zeichnen, was sie sind: einfach, wahr und gut (380c8.d5.382e8).

Buch III: Gerade das Theater, des Atheners liebstes Kulturgut, gehört aus «Schönstadt», wie Sokrates seine Polis einmal nennt (*Kallipolis*, 527c2), ausgeschlossen: Denn neben homerischer Mythologie (Tragödie) und Ausschweifung (Komödie) fördert es die Zerstreuung der Persönlichkeit der ‘verantwortlichen Wächter’ bis hin zur parataktischen Sprechweise (Eltern, deren Kinder genügend Serien ‘streamen’, wissen, wovon die Rede ist!). Und der einfachen, tapferen, besonnenen Seele gebührt ebensolche musikalisch-rhythmische Kunst (bis 403c).

Cicero [24] kritisiert in *De legibus* 3, 32, Platon überschätze die *Musikê*: Nicht Musik sei es schließlich, welche die Sitten in den Staaten verderbe! Er konnte den Schwerpunkt, den Platon auf die *fundamentale* Kritik des athenischen Bildungsbürgertums legte, in keiner Weise nachvollziehen; Musik habe schließlich [25] die noch rohen Römer unter Numa zu mehr Geschmeidigkeit und Zivilität erzogen (*Respublica* 4, 14 = test. ad rep. 4, 23 P.): Nun, bei Platon steht die *Musikê* in direktem Verhältnis zur Harmonie der Seelenteile des ‘neuen Menschen’, des [26] «wahrhaft musischen Menschen» (Pol. 9, 591d4). Dieser innere Zusammenhang *musste* bei Cicero verschwinden, insofern die Seelenharmonie des guten Staatslenkers als innerhalb der römischen Geschichte – und das bedeutet natürlich auch: innerhalb des römischen Kulturbetriebs! – von den *maiores* erreicht vorgestellt ist.

Der *Sport* der Wächter soll weder hochgezüchtet noch nachlässig sein (410b5, 412a4), ihre medizinische Versorgung immer die Lebensaufgabe (deren Erfüllung ja glücklich macht) im Blick haben: Auch müssen die ‘Verantwortlichen’ zu der Überzeugung gelangen, dass sie alle Brüder und – notabene! – Schwestern sind: Sie sollen in Wohngemeinschaften zusammenleben, an nichts Zuträglichem darben

und keinesfalls eigenes Gold besitzen – ihr wahres Gold ist das eigene Herz! Unter den Wächtern sind die Begabtesten und Eifrigsten als ‘Leiter der Wächter und Fürsorger des Gesamtstaates’ (412c12: *kêdemónes*) auszuwählen; es werden naturgegeben wenige sein (428e: Buch IV).

Buch IV: Diese Einrichtungen führen zum höchsten Ziel, der Eudaimonie des *ganzen Staates*, in dem jeder Teil seiner Aufgabe nachkommt, ohne durch sachfremde Elemente ‘herabgelenkt’ zu werden. Es herrschen Weisheit – durch die leitenden ‘Verantwortlichen’ (*phúlakes*, 428d6) –, Tapferkeit – durch die schützenden und kämpfenden ‘Verantwortlichen’ (*phúlakes* oder *epíkouroi*, 429b) – und Besonnenheit, indem alle Bevölkerungsgruppen den gegenseitigen Rang anerkennen: Gerechtigkeit schließlich [27] ist die geordnete Harmonie des Ganzen (431e8): «Die Tatsache, dass erwerbende, beschützende und beratende Klasse ihrem Handlungs- und Lebensbereich treu bleibt, dass nämlich jede von diesen das Ihrige verrichtet in der Stadt, dürfte also Gerechtigkeit sein und die Stadt gerecht machen» (434c).

Der gerechte *Einzel Mensch* ist nun nach Analogie dieser Erkenntnis zu postulieren (435b4): Seine eine Seele birgt doch drei Weisen des Weltzugriffs [28], das Begehrende (439b, *epithumêtikón*), das Planende (439d, *logistikón*) und das Zornig-mutige (*thumoeidés*). Dieses sollte dem Planenden zur Seite stehen, steht aber, je schlechter die Erziehung desto mehr, dem Begehrenden (441a) zur Seite. Die harmonische Anerkennung der Seelenhierarchie ist – analog zum Staat –: die Gerechtigkeit (443de).

Um das ‘Eudaimonie-Potential’ einer solchen Seele zu ermitteln (445a), werden die verschiedenen Staatsformen als Analoga aufgestellt. Fünf Arten von Staaten sind fünf Seelenzuständen analog, von denen einer der beste, vier dagegen in absteigender Weise schlechter sind (445c).

Der Themenbereich wird von Cicero in *Respublica* 1, 65ff. Z. = P. in größerem Umfang behandelt, um in das Lob der Mischverfassung auszulaufen, und schließlich in 3, 43-48 Z. = 3, 35f. P. mit der Disqualifizierung der ‘entarteten Formen’ (Tyrannis, Oligarchie, Ochlokratie) und zurückhaltenden Anerkennung der drei ‘reinen Formen’ (Regnum, Aristokratie und Demokratie rhodischer Prägung) abgeschlossen: Freilich, an die Stelle der platonischen *Seelentypen* des *homo*

timocraticus, oligarchicus, democraticus und *tyrannicus* tritt das stoisch vereinfachte Bild der *mens* als Regentin der Affekte, das Cicero mit allen Mitteln sprachlicher Kunst ausgestattet hat: Nur wer sich selbst beherrscht, vermag der Rolle desjenigen, der herrscht, gerecht zu werden (*Respublica* 2, 69 K. = P.).

Die Bücher V-VII (449a7-543c) bilden eine Abschweifung: Platon entwickelt hier sein Konzept der Frauen- und Kindergemeinschaft, insbesondere unter den ‘Verantwortlichen’: Durch ein ausgeklügeltes Partner- und Zeugungssystem innerhalb der Klassen soll sichergestellt werden, dass sich diese nicht auflösen. Zugleich soll ein möglichst großes Zusammengehörigkeitsgefühl entstehen, indem die Kinder als ‘Kinder aller’ von ‘Eltern aller’ unter weitest gehender staatlicher Betreuung erzogen werden.

Dies ist – zusammen mit der Gütergemeinschaft – derjenige Teil des Werkes, den Cicero [29] als *a vita hominum abhorrens et a moribus* (*Respublica* 2, 21 Z. = P.) tadelt und in Buch 4 heftig kritisiert hat (4, 5, vgl. P. p. 122 in app.): In seinem idealen römischen Staat ist die Verteilungsgerechtigkeit des Privateigentums gemäß der Dignität und die römisch-bürgerliche Ehe ein Grundpfeiler (*Respublica* 6, 2 Z. = 6, 10 P.). Aber schauen wir auf den *gesamten* Bereich bei Cicero: Im vierten Buch widmet sich ‘Scipio’ der Beantwortung jener von Tubero gegen Ende von Buch 2 (2, 64 Z. = P.) gestellten Frage nach den *institutiones* und der *disciplina* des idealen Staates. Es stellt sich bald heraus, dass die von Scipio empfohlene Erziehung einer konservativen römischen entspricht (Keine Adoleszentenliebe; Homophobie zwischen Vätern und Söhnen; *pudicitia* und Rollenmuster der Frauen). Folgt noch eine biedere Kritik neuerer Bau- und musikalischer Stilentwicklung.

In *De legibus* hat Cicero in einem der nicht erhaltenen Bücher konkrete Gesetze zu Erziehung und Sitte vorgelegt: Die Art und Weise, wie er hier über die Adressaten dieser *leges* spricht, lässt zunächst aufhorchen [30] (*De legibus* 3, 29): non ... de hoc senatu nec his de hominibus qui nunc sunt, sed de futuris, si qui forte his legibus parere voluerint, haec habetur oratio. Aber der zukünftige Mensch ist hier nicht der utopisch teleologisch zukünftige, es ist der Senator der Zukunft: Und dessen *Zukunft* ist ironischerweise mit der Vergangenheit der *maiores* identisch.

Platon lässt Sokrates beteuern, dass der entworfene Staat möglich sei; möglich freilich nur unter einem typisch sokratischen *Paradoxon*, dem berühmtesten Diktum der *Politeia* (473c11 [31]): «Wenn nicht in den Städten die Philosophen Könige werden oder diejenigen, die jetzt Könige und Mächtige heißen, wahrhaft und ausreichend, *gnêsiôs te kai hikanôs*, philosophieren und dies in eins fällt, politische und philosophische Macht, und diejenigen, die jetzt das eine oder das andere anstreben, zum Ausschluss gezwungen werden, wird für die Staaten kein Ende der Übel sein, und wohl auch nicht für das Menschengeschlecht und auch nicht eher diejenige Staatsverfassung in die Wirklichkeit und das Licht des Tages treten, die wir in der Rede gestaltet haben.»

Der *locus* ist gemeinsam mit dem notorischen ‘Ich weiß, dass ich nichts weiß’ der meistbemühte Platonpassus der Neuzeit. Die Art, wie er noch heute als Halbzitat herangezogen wird, ist schon für Ciceros Rezeption lehrreich: ‘Erst, wenn die Philosophen Könige werden oder die Könige Philosophen usw.’, vgl. *Ad Quintum fratrem* 1, 1, 29 [32]: *tum denique fore beatas res publicas (Plato) putavit, si aut docti ac sapientes homines eas regere coepissent aut ii, qui regerent, omne suum studium in doctrina et sapientia collocassent*. Ciceros Ideal vom *rector*, *gubernator* bzw. *princeps rei publicae* ist die erste bedeutsame ‘additive’ – den Begriff entnehme ich dem erwähnten Buch von Klaus Bringmann – oder auch ‘horizontale’ Rezeption der platonischen ‘vertikalen’ ‘Weltumkehrformel’: Hören wir Cicero aus einem spätantiken Testimonium [33] selbst (Grillius comm. in Cic. rhet. p. 28, 14 Martin = rep. 5, 2 a. E. Z. = test. ad rep. 5, 4 P.): *rei publicae rectorem summum virum et doctissimum esse debere, ita ut sapiens sit et iustus et temperans et eloquens, ut possit facile currente eloquentia animi secreta ad regendam plebem exprimere. scire etiam debet ius, Graecas nosse litteras* – wofür er als Beispiel übrigens denselben alten Cato anführt, der den Sokrates für staatszersetzend hielt (vgl. übrigens Lael. 10)! Natürlich hören wir hier ebensogut den *orator perfectus* aus *De Oratore* und *Orator* heraus.

Platons Theorem vom Aufstieg der Seele zur Erkenntnis in einer Welt, in der der *wahrhaft* Philosophierende als einzig möglicher Politiker erscheint, ist nur in jener ‘umgekehrten Welt’ des Sokrates, von der wir noch sprechen werden, möglich. Ciceros Theorem beruht dagegen auf

etwas durch und durch Realem: auf sich selbst nämlich; es ist die Beschreibung eines – sagen wir: höchst beachtenswerten Curriculums (*doctrina*) eines staatsbürgerlich-militärisch (*virtute*) und sittlich (*humanitate*) vorbildlichen Senators. Doch geht dieser ‘horizontale Zugriff’ an dem Geistesrevolutionär Platon ziemlich vorbei; vielleicht ebenso weit vorbei, wie wenn in *De oratore* 1, 230f. der Apologie des Sokrates, dieser Utopie des neuen, nur in Sokrates verwirklichten ‘wahren Redners’ (freilich nicht von Crassus) bescheinigt wird, sie sei der Sachlage des Prozesses nicht angemessen gewesen. Schade, wenn auch ein Gelehrter vom Range Wilfried Strohs in seinem kleinen, aber feinen Cicerobuch von 2008 (‘Cicero, Redner, Staatsmann, Philosoph’) die ‘Gleichung’ von Ciceros *optimus civis* und ‘platonischem Philosophenkönig’ perpetuiert – die doch in Wahrheit eine ‘Ungleichung’ ist!

Seien wir fair: Cicero leistet – auf den Spuren von ‘Realphilosophen’ wie Panaitios – nichts Geringeres als die Integration des Philosophen in die (damalige) römische Moderne. Das heutige Idealbild vom aufgeklärten, westeuropäischen Politiker ist – wir dürfen wohl sagen: zum Glück! – von dieser bürgerlichen Integration der Philosophie tief geprägt: der moralisch integre, nicht zuletzt philosophisch gebildete, kompetente Jurist und begnadete Rhetoriker. Platon hatte nicht diesen Typus gemeint: Er hat ihn ausgeschlossen! Der ‘wahre, echtgeborene, richtige Philosoph’ sieht von jeder Form additiver Polymathie ab (vgl. 476b). Er strebt einzig allein danach, Wissen (*Epistêmê*) statt Meinen (*Doxa*) zu erlangen, ein Wissen, das in der Welt der unveränderlichen Ideen aufzufinden ist und dort in höchster Seinsweise die ‘Idee des Guten’ ausmacht.

Die Idee des Guten ihrerseits wird anhand dreier immer wieder staunend zur Kenntnis genommener Gleichnisse erläutert: dem Sonnenvergleichnis (507a7-509d5, aufgenommen in 517a8), dem Liniengleichnis (509d6-511e4, zu Ende geführt 533e7) und dem Höhlengleichnis (514a [Beginn Buch VII]-520d4, Ende: 532b6).

Die Gleichnisse führen ins Zentrum platonischer Ontologie: Wahre Philosophie muss dem Menschen, der in der Höhle gefesselt auf die Schatten an der Wand schaut, den Kopf drehen und ihn unter seiner

ständigen Mitarbeit auf dem Wege nicht angewandter Arithmetik und geometrischer und astronomischer Probleme – notabene!: Von den Himmelserscheinungen als solchen sieht Platon völlig ab. James Adam hat in seinem großen Kommentar (Cambridge 1902 u. ö.) auf die Modernität dieser astronomischen Mathematik Platons verwiesen: Man vergleiche dagegen den Preis des Archimedischen Astrolabiums durch Philus im ersten Buch der *Respublica* und seine Bewunderung dafür, wie die Wissenschaft im Kriege Nutzen bringen kann! – Abstrakte Astronomie also und zuletzt Dialektik führen von der Erscheinungswelt zur Ideenwelt, an deren Spitze die mit ‘Schöpferkraft’ ausgestattete «Idee des Guten» steht: Nur wer diese in mühsamer Schau ergriffen hat, kann philosophieren und Seelen wie Staaten zur Eudaimonie führen. Denn uns Menschen die Köpfe von unseren Mitgefangenen und den Schatten an der Mauer fort zu drehen, heißt: von allem ‘etablierten’ Weltzugriff fort zu wenden. Um es pointiert auszudrücken: Der römisch-moderne Philosophenkönig weiß alles und vermag über alles zu reden. Der «einzig wahre Politiker» Sokrates weiß immer nur richtig zu fragen.

Buch VIII knüpft an den Schluss von Buch 4 an: Bereits hier wurde die Verfassung von ‘Schönstadt’ als Königreich bzw. als ‘Bestenherrschaft’ (Aristokratie) bezeichnet (445d6). Cicero hat theoretisch von hier – und praktisch vom römischen *dictator* bzw. *consul sine collega* – seinen vorläufigen Supremat der Königsherrschaft übertragen. Depravationen bilden die Timokratie, die Oligarchie – diese kommt de facto einer Plutokratie gleich –, die Demokratie und zuletzt [34] die «feine *Tyrannis* (544c6)», «die äußerste Krankheit eines Staates». Eine Gegenüberstellung der besten mit der schlechtesten Staatsform wird das Analogon zur Gegenüberstellung von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit beim Einzelnen bilden und damit von Glück und Unglück (545a). Es folgen jetzt die mit Recht so berühmten Darstellungen der Staats- bzw. Seelenformen, von Platon selbst als ein künstlerischer Höhepunkt durch Musenanruf (vgl. *Phaedr.* 237a7) und die berüchtigte ‘platonische Zahl’ eingeleitet hat (545d-547).

Bekanntlich hat Platons Schilderung der Demokratie Cicero so beeindruckt, dass er sie als virtuoses *lumen* übernommen hat (8, 562c a. E.-563c ~ rep. 1, 66f. Z. = P.). Aber hier lohnt es sich, genau hinzusehen.

Platon nämlich beschreibt nichts anderes als die grundsätzliche Verfasstheit des eigenen Staates, der ersten Demokratie Europas Athen, wo [35] unter den «Staats-Drohnen» eine Clique ungehemmter «Nichtsteuer und Prasser» (*argôn te kei dpanhrôn andrôn*: 564b4) vor den anderen, weniger aktiven Nichtsteuern und Prassern in der Volksversammlung «reden und handeln», während die anderen «darum herum sitzen, lärmern und es nicht ertragen, wenn jemand etwas anderes sagt» (564d8).

Deutlicher kann man keinen Schlussstrich unter diesen eigenen Staat ziehen! Für Cicero ist dieselbe Schilderung [36], wenn der *populus ... optimatum sanguinem gustavit ac totam rem publicam substravit libidini suae* (1, 65 Z. = P.) eine Fratze, die allenfalls unter schlimmster Verwirklichung populärer Politik denkbar wäre: Platons real existierender Staat ist dem Schlechtesten unmittelbar nahe, Ciceros ist der beste (1, 70 [37]): *sic enim decerno, sic sentio, sic adfirmo, nullam omnium rerum publicarum aut constitutione aut discriptione aut disciplina conferendam esse cum ea, quam patres nostri nobis acceptam iam inde a maioribus reliquerunt.*

Die Demokratie ist durch die Auflösung der Besonnenheit geprägt: Keine Übereinstimmung herrscht mehr darin, wer Herrschen soll und wer gehorchen (557e): Jedweder versucht Herrschaft zu erstreben, und es kommt zu jenem Übermaß an Freiheit bis in die Schule hinein [38]: «Der Lehrer fürchtet die Schüler und schmeichelt ihm, die Schüler schätzen die Lehrer gering.» (563a3): In solcher Situation genügt es, wenn einer, der den anderen vormachen kann, dass sie immer noch viel zu wenig hätten, das Ruder übernimmt und den Rest von besonnenen Bürgern töten lässt oder vertreibt: Es herrscht die Diktatur, die reine Erfüllung des Begehrens.

Buch IX: Entsprechend sieht es in der Einzelseele aus: Das Seelentier des Begehrenden hat viele Köpfe; und ist erst in zweiter Generation alle Sorgfalt der Erziehung verschwunden, werden nur noch die grässlichsten Rachen – die doch potentiell in uns allen stecken! – gefüttert. Tritt enthemmte sexuelle Lust hinzu (entsprechend etwa modernlibertiner Erotik männlichen Typs), ist man bereit, alle Steuerungen zu vertreiben und zügellos sich der Tyrannei seiner Begierden zu überlassen

(575b6 [39]): «Sie stehlen, rauben, plündern die Heiligtümer, treiben Menschenhandel», heißt es.

Mit der vergleichenden Würdigung des besten und schlechtesten Staates mit der besten und schlechtesten Seele findet das Werk ein erstes Ziel (ab 577d): Die Aristokratie zeigt wie der aristokratische Mensch die Bestordnung: Jedes tut das Seine und der planende, durch die wahre Philosophie geläuterte Seelenteil leitet das Ganze unter der Idee des Guten: was notwendig, durch gegenseitige Liebe, Obhut, achtende Züchtigung und erzieherische Sorgfalt zur größtmöglichen staatlichen und seelischen Glück führt: zum [40] wahrhaft *musischen* Menschen (591d5). Der tyrannische Staat und die allein durch die niedersten Begierden besiegte Seele hingegen zeigt von all dem das genaue Gegenteil: Es herrscht derjenige Teil, der dem höchsten Seienden am fernsten steht; größte Isolation durch Verlust- und Lebensängste, Hass und Vernachlässigung prägen ein solches Leben, das notwendig unglücklich zu nennen ist. *quod erat demonstrandum*.

Buch X nimmt zunächst das Thema der Dichtung wieder auf (595a-608b), freilich auf einer jetzt möglichen höheren Ebene, derjenigen der Seinsformen: Mit Recht habe man das Theater (wir könnten sagen: die herkömmliche Hochliteratur) aus dem Staate verbannt: Denn Kunst dieser Art stellt, was ihre Veritabilität angeht, immer nur Abbildung der Abbildung eines Wirklichen dar: Solche 'schöne Kunst' steht also auf der dritten Seinsstufe und verführt die Seelen, die Schatten der Höhle für Wahres zu halten. Machen wir uns noch einmal einen Moment deutlich, welchen Anteil an der Seelenbildung die 'mimetischen' Künste unserer Gegenwart haben, um zu sehen, welche Funken hier Platon schlägt!

Den Abschluss der *Politeia* bildet jene Erzählung vom Pamphylier Êr, der auf dem Scheiterhaufen das Bewusstsein wiedererlangt und von den Schicksalen der guten und schlechten Seelen im Jenseits erzählt (614b bis Schluss): Diese treffen sich nach tausendjähriger Wanderung, die sie gemäß dem Urteil der Unterweltsrichter teils im Hades, teils in himmlischen Sphären verbringen, auf dem 'Gefilde' wieder, kurz bevor sie erneut eine bis zu hundertjährige Lebensspanne durchmessen: Sie haben jetzt neue Gestalten und Schicksale angenommen, ein jeder nach seiner Wahl, die er unter der gewaltigen Spindel der Notwendigkeit (der

anáncê), treffen durfte. Die dummen Seelen wählen speziöse Schicksale, Prominenz, Reichtum, Schönheit. Die klügsten Seelen (darunter auch die Seele, die einst Odysseus gehörte!) wählen das mittlere Leben, das am wenigsten durch Verführung und Not bedroht ist. Und die Wissenschaft, die am meisten die Seele zur klugen Wahl befähigt, ist: die wahre, sokratisch-platonische Philosophie des Guten.

Cicero hat seinem Werk in der Nachfolge Platos ebenfalls einen – Mythos an den Schluss gesetzt? Nein, einen Traum. Der Traum des Scipio Aemilianus ist – trotz der Beteuerung des Aemilius Paulus, wie unbedeutend klein Rom doch sei und wie wenig das Erdganze vom Ruhm des großen Sohnes erfahre (*Respublica* 6, 20f. Z. = 6, 24f. P.) – die eklatanteste Affirmation römischer Gegebenheiten. Nicht nur, dass dem Scipio der Traum nach einem Gespräch mit Massinissa zuteil wird – der gerade skrupellosen Vorteil aus der römischen Knebelung karthagischer Wehrfähigkeit gezogen hatte [vgl. übrigens die Rechtfertigung des 3. pun. Krieges Lael. 11 *futura bella delevit*], aber von Cicero als eine Art Heiligenspiegel ausgemünzt wird: nein, überhaupt: Den Himmel als Wohnort römischer *principes* mag man mit Recht als die ultimative Verherrlichung des *mos maiorum* und Verengung des platonischen Lebenswahl-Mythos begreifen. Platon dagegen bleibt seiner philosophischen Unterwanderung treu, ist es doch gerade der in der Athener Öffentlichkeit als lebens- und behauptungsunfähig wahrgenommene Philosoph, der die lebensklügste Wahl zu treffen vermag.

Fassen wir zusammen: In einer Kernstelle platonischer Sokratesdeutung, *Gorgias* 481c [41], bemerkt Kallikles zu Sokrates: «Wenn du das ernst meinst, und wenn es war ist, was du sagst, steht dann nicht das Leben von uns Menschen auf dem Kopf und tun wir nicht genau das Gegenteil, wie es scheint, von dem, was wir tun sollten?» Platons Welt, die Welt seines Heiligen, Sokrates, ist eine ‘umgekehrte’. Umgekehrt zu was? Umgekehrt zu fast sämtlichen politischen und bürgerlichen Errungenschaften Athens des 5. / 4. Jh., übrigens gerade solchen, die uns so nahe sind: Demokratie, Breitenbildung, Kulturbetrieb. Von hieraus gibt es keinen Weg zum ‘Guten’. Ciceros Applikation dialektisch-metaphysischer, eben platonischer Gerechtigkeit auf das faktische politische, sittliche und wirtschaftliche Staatsleben ist nicht

eigentlich römisch. Sie entspringt der ‘Säkularisierung’ politischer Theorie seit Aristoteles; dieser kam die mittlere Akademie seit Arkesilaos und Karneades entgegen; mit dessen Lebenszeit deckt sich diejenige des Polybios, der – gemeinsam mit dem schwer fassbaren Panaitios – von wesentlichem Einfluss auf die römische Intelligenzia seit der Mitte des 2. Jh. war. Um die Verdiesseitigung der Eudaimonie gegenüber platonischer ‘Gerechtigkeitsschau’ abzumessen, hat man sich klarzumachen, dass Polybios 6, 6, 7 ‘Anfang und Ziel der Gerechtigkeit’ und die Erkenntnis von *kalón* und *aischrón* (ibid. §9) als Dank für familiär und gesellschaftlich erhaltene Aufzucht-, Rettungs- und Verteilungsleistungen bestimmt!

Bei Platon bedarf es völliger Neuschöpfung des Menschen, der ‘Kopfwendung’, weg von den Schatten hin zum ersten Licht der Feuerstelle. Es ist folgerichtig, dass Cicero nirgendwo auf das Höhlengleichnis zu sprechen kommt, wie Antony Long, Cicero’s Plato and Aristotle, in: Powell (Hg.), Cicero the Philosopher. Twelve Papers, Oxford 1995, 37-61, feststellt. Ciceros *rector*, *gubernator* und *princeps* (? Nicht in ‘ipsissima verba’) befasst sich ja mit dem, was Plato den Schatten zurechnet, den *eidôla* seines geliebten Rom. Als Vorzeigeprodukt dieser Wirklichkeit, der *Homo Novus* als Konsul, ist er wenig bereit, die staatliche und eigene Existenz einer radikalen Neubewertung entgegenzuführen. Dabei lagen Spannungen, die zu einer fundamentalen Hinterfragung anregen konnten, durchaus in der Luft: Die fehlende Unterordnung der großen römischen Einzelpersönlichkeit aufgrund der Notwendigkeiten der Weltreichsverwaltung, die seit Marius in die Politik eingeführte Rolle des Militärs, das Banken-Unwesen und die Bereicherung im Amte konnte das Zentralproblem des ‘Begehrenden’ im traditionellen römischen Herrschaftssystem, oder etwa die Familienabhängigkeiten der Nobilität die Frage der traditionellen *oîkos*-Gestaltung suggerieren. Freilich, in Rechnung zu stellen ist das Erziehungssystem der Römer, das eben auf dem ‘*Exempla*-Wesen’ aufbaute und die *imitatio veterum* als primäres Erziehungsziel schon immer anstrebte. Hören wir Cicero in pro Sestio 102 [43]: *haec imitamini, per deos immortales, qui dignitatem, qui laudem, qui gloriam quaeritis: haec ampla sunt, haec divina, haec immortalia!* 143 *quare imitemur nostros Brutos, Camillos, Ahalas, De-*

cios, Curios, Fabricios, Maximos, Scipiones, Lentulos, Aemilios, innumerabiles alios, qui hanc rem publicam stabiliverunt: quos equidem in deorum immortalium coetu ac numero repono: Von hier zum Somnium ist es nicht mehr weit.

Ciceros Schrift vom Staat ist ein Meisterwerk europäischer Staatslehre und ein Spiegel spätrepublikanischer Befindlichkeit und so mittelbar und wieder unmittelbar für unsere Geisteskultur wichtig geworden. Die Beschäftigung mit ihr ist ein hoher Gewinn für jeden, gerade auch jungen Menschen, ein politischer, sittlicher und ästhetischer Gewinn. Was sie freilich *nicht* bieten kann, ist etwas, das – mit Verlaub – der römischen Literatur als ganzer abgeht. Es ist die radikale Selbstbefragung nach den gesellschaftlichen Bedingungen und denen des eigenen Seins. Die lernt der Schüler und lernen wir alle nicht aus Cicero, sondern aus der schrecklichen Reibung mit den Griechen, besonders Platon. Und ist es nicht gerade diese schmerzhafteste Blendung durch das Feuer der Höhle, die uns am meisten zu neuen, schärferen Blickversuchen treibt?

Nachweise

[1]

(Grillius in Cic. Rhet. p. 28, 14 M. = p. 30, 11 J. = Cic. rep. 5, 2 Z. = test. ad 5, 4 Powell)

In Politia sua dicit Tullius...

[2]

(nat. deor. 2, 32) *deus philosophorum*

(orat. 10) *non intellegendi solum, sed etiam dicendi gravissimus auctor*

[3]

(Pol. 611c7ff.)

ὥσπερ οἱ τὸν θαλάττιον Γλαῦκον ὁρῶντες οὐκ ἂν ἔτι ῥαδίως αὐτοῦ ἴδοιεν τὴν ἀρχαίαν φύσιν ὑπὸ τοῦ ... ἄλλα ... προσπεφυκέναι, ὅστραά τε καὶ φυκία καὶ πέτρας

«wie den Meergott Glaukos, bei dem wir die ursprüngliche Natur (des Fischers)... vor Muschelkalk, Meertang und Fels kaum noch erkennen.»

[4]

(J. Zetzel, Cicero, De re publica. Selections, Cambridge 1995, 25)

«The divinity of the human soul, the importance of contemplation both of the physical heavens and of the universal order..., the existence of transcendent and

immutable moral standards... are ... the beliefs which show Cicero to be more a Platonist than the explicit comments on Plato in *Respublica* would lead one to expect.»

[5]

(M. Atkins, Cicero, in: Ch. Rowe, M. Schofield u. a. (Hg.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge 2000, p. 497)

«Cicero's basic remedy, in good Platonic tradition, is not constitutional, but ethical: to restore the patriotic and aristocratic ideals that the Roman ruling class supposedly possessed in the republic's prime.»

[6]

(rep. 5, 8 Z. = 5, 2 Powell)

huic moderatori rei publicae beata civium vita proposita est, ut opibus firma, copiis locuples, gloriâ ampla, virtute honesta sit; huius enim operis maximi inter homines atque optimi illum esse perfectorem volo.

[7]

(vgl. Pol. 435d, 504b, 506e, 509c u. a.)

ἐν τῷ παρόντι, κατὰ τὴν παροῦσαν ὁρμὴν u. ä.:

[8]

(Pol. 592b2)

... ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὁρᾶν καὶ ὁρῶντι ἑαυτὸν κατοικίσειν.

«vielleicht im Himmel das Vorbild unserer Stadt liegt für den, der sehen will und so nach dem, was er sieht, sich selbst einrichten.»

[9]

(rep. 3, 33 Z. = 3, 27 Powell):

est quidem vera lex recta ratio naturae congruens..., quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat; ... huic legi nec obrogari das est neque derogari aliquid ex hac licet neque tota abrogari potes. ... deus ... legis huius inventor ..., cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas, etiam si cetera supplicia, quae putantur, effugerit.

[10]

(Aug. civ. 5, 13, 24 = Cic. rep. 5, 9 Z. = rep. fr. inc. 13 Powell; vgl. rep. 6, 8) de instituendo principe civitatis, quem dicit alendum esse gloria.

[11]

(rep. 6, 8 Z. = 6, 12 Powell)

sed quamquam sapientibus conscientia ipsa factorum egregiorum amplissimum virtutis est praemium, tamen illa divina virtus non statuas plumbo inhaerentes nec triumphos arescentibus laureis, sed stabiliora quaedam et viridiora praemiorum genera desiderat.

«Aber obwohl den weisen Menschen das Bewusstsein selbst, hervorragende Taten vollbracht zu haben, den vollkommensten Lohn ihrer Tugend ausmacht, verlangt

jene göttliche Tugend dennoch keine Statuen, die sich auf Blei stützen oder Triumphzüge mit ihrem vertrocknenden Lorbeer, sondern gewisse festere und blühendere Arten von Lohn.»

[12]

I. Meyer, Von der Vision zur Reform. Der Staat der Gesetze: Ciceros Programm einer Neuordnung der römischen Republik: 56-51 v. Chr., München 2005, 130

[13]

R. Philippon, Cicero. Die philosophischen Schriften, in: RE 2, 13 (1939), 1104-1192

[14]

(Cic. Qu. fr. 3, 5, 1)

de optimo statu civitatis et de optimo cive

[15]

(Plat. Pol. 372e6)

ἡ μὲν οὖν ἀληθινὴ πόλις..., ὥσπερ ὑγιῆς τις

«wahrer und gesunder Staat»

[16]

(Plat. Pol. 370c4)

γίγνεται καὶ κάλλιον καὶ ῥᾶον, ὅταν εἷς ἐν κατὰ φύσιν..., σχολὴν τῶν ἄλλων ἔργων πράττη.

schöner und leichter wird es, wenn einer eine Sache nach Begabung ohne die anderen Arbeiten tut.

[17]

(Lact. inst. 5, 16, 4 = rep. 3, 21 Z. = test. ad rep. 3, 12 Powell)

omnibus populis, qui florent imperio, et Romanis quoque ipsis, qui totius orbis potirentur, si iusti velint esse, hoc est, si aliena restituant, ad casas esse redeundum et in egestate ac miseriis vivere.

[18]

K. Bringmann, Cicero, Darmstadt 2010

[19]

B. Reis, *Ne quod toto orbe terrarum iniustum imperium sit*. Der USA-Rom-Vergleich im lateinischen Lektüreunterricht, in: Forum Classicum 1 / 2004, 3-9

[20]

(Lact. inst. 5, 17, 11)

quia iustus neque cuiquam nato inimicus est neque quicquam omnino adpetit alienum..., cui sufficiat sua. ... cur autem belligeret ..., in cuius animo pax cum hominibus perpetua versetur? scilicet peregrinis mercibus aut humano sanguine delectabitur, qui nec lucrum sciat adpetere, cui sufficiat victus...

«Der Gerechte ... begehrt ... überhaupt [nicht] irgendetwas Fremdes..., wo ihm doch das Seinige völlig genügt. Warum sollte er Krieg führen..., er, in dessen Herz doch dauernder Friede mit den Menschen herrscht? Oder sollte etwa derjenige sich an fremden Waren oder menschlichem Blut erfreuen, der keinen Gewinn zu erstreben weiß, dem seine Speise genügt...?»

[21]

(Plat. Pol. 373e6. 373d9)

ἐξ ὧν μάλιστα ταῖς πόλεσιν καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ κακὰ γίνονται ... ἐὰν ἀφῶσιν ἑαυτοὺς ἐπὶ χρημάτων κτήσιν ἄπειρον, ὑπερβάντες τὸν τῶν ἀναγκαίων ὄρον.

«woher am meisten dem einzelnen Menschen und den Staaten die Übel entstehen» ... «wenn die Menschen das Maß des Notwendigen überschreiten und sich loslassen auf den immer größeren Erwerb von Geldmitteln hin.»

[22]

([Plat.] epist. 7, 326b3)

ἔκ τινος μοίρας θείας

[23]

(Plat. Pol. 606b6)

ἀπολαύειν ἀνάγκη ἀπὸ τῶν ἀλλοτριῶν εἰς τὰ οἰκεία.

«notwendigerweise erwirbt das Eigene vom Anderen»

[24]

(Cic. leg. 3, 32. rep. 4, 4)

...verius, quam quod Platoni nostro placet. qui musicorum cantibus ait mutatis mutari civitatum status: ego autem nobilium vita victuque mutato mores mutari civitatum puto.

[25]

(Arist. Quint. mus. 2, 6 = rep. 4, 14 Z. = test. ad rep. 4, 22 Powell)

ἀλλὰ καὶ ἡ πατρις αὐτοῦ τοὺς μὲν ἐπὶ Νομᾶ... ἔτ τυγχάνοντας ἀγριωτέρους, μουσικῇ παιδευομένους εἶχε.

Musik habe schließlich die noch rohen Römer unter Numa zu mehr Geschmeidigkeit und Zivilität erzogen.

[26]

(Plat. Pol. 591d4)

τῇ ἀληθείᾳ μουσικός

[27]

(Plat. Pol. 434c6)

χρηματιστικοῦ, ἐπικουρικοῦ, φυλακικοῦ γένους οἰκειοπραγία, ἐκάστου τούτων τὸ ἑαυτοῦ πράπτοντος ἐν πόλει ... δικαιοσύνη τ' ἄν εἴη καὶ τὴν πόλιν δικαίαν παρέχοι;

«die Tatsache, dass erwerbende, beschützende und beratende Klasse ihrem Handlungs- und Lebensbereich treu bleiben, dass nämlich jede von diesen das Ihrige verrichtet in der Stadt, dürfte also Gerechtigkeit sein und die Stadt gerecht machen?»

[28]

Das Begehrende (439d9 u. ö., ἐπιθυμητικόν);

das Planende (439d5 u. ö., λογιστικόν);

das Zornig-Mutige (410b6 u. ö. θυμοειδές).

[29]

(rep. 2, 21)

a vita hominum abhorrens et a moribus

[30]

(Cic. leg. 3, 29)

non ... de hoc senatu nec his de hominibus, qui nunc sunt, sed de futuris, si qui forte his legibus parere voluerint, haec habetur oratio.

[31]

(Plat. Pol. 473c11)

ἐὰν μὴ ... ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς καὶ τοῦτο εἰς τοῦτον συμπέση, δύναμις τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία, τῶν τε νῦν πορευομένων χωρὶς ἐφ' ἑκάτερον αἱ πολλαὶ φύσεις ἐξ ἀνάγκης ἀποκλεισθῶσιν, οὐκ ἔστι κακῶν παύλα...ταῖς πόλεσι, δοκῶ δ' οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει, οὐδὲ αὕτη ἡ πολιτεία μὴ ποτε πρότερον φυῆ τε εἰς τὸ δυνατὸν καὶ φῶς ἡλίου ἴδη, ἣν νῦν λόγῳ διεληλύθαμεν.

«Wenn nicht in den Städten die Philosophen Könige werden oder diejenigen, die jetzt Könige und Mächtige heißen, wahrhaft und ausreichend philosophieren und dies in eins fällt, politische und philosophische Macht, und diejenigen, die jetzt das eine oder das andere anstreben, zum Ausschluss gezwungen werden, wird für die Staaten kein Ende der Übel sein, und wohl auch nicht für das Menschengeschlecht und auch nicht eher diejenige Staatsverfassung in die Wirklichkeit und das Licht des Tages treten, die wir in der Rede gestaltet haben.»

[32]

(Cic. Qu. fr. 1, 1, 29)

tum denique fore beatas res publicas (Plato) putavit, si aut docti ac sapientes homines eas regere coepissent aut ii, qui regerent, omne suum studium in doctrina et sapientia collocassent.

[33]

(Grillius in Cic. Rhet. p. 28, 14 M. = p. 30, 11 J. = Cic. rep. 5, 2 Z. = test. ad 5, 4 Powell)

rei publicae rectorem summum virum et doctissimum esse debere, ita ut sapiens sit et iustus et temperans et eloquens, ut possit facile currente eloquentia animi secreta ad regendam plebem exprimere. scire etiam debet ius, Graecas nosse litteras...

[34]

(Plat. Pol. 544c6)

ἡ γενναία τυραννίς...ἔσχατον πόλεως νόσημα

«die eigentliche *Tyrannis* ... die äußerste Krankheit eines Staates»

[35]

«Staats-Drohnen»: 564b6 ἀφομοιοῦμεν κηφήσι;

eine Clique ungehemmter «Nichtstuer und Prasser» (564b4 τὸ τῶν ἀργῶν τε καὶ δαπανηρῶν ἀνδρῶν γένος);

«reden und handeln», während die anderen «darum herum sitzen, lärmern und es nicht ertragen, wenn jemand etwas anderes sagt»: (564d8 τὸ μὲν δορυτάτον αὐτοῦ λέγει τε καὶ πράττει, τὸ δ' ἄλλο περὶ τὰ βήματα προσίζον βομβεῖ τε καὶ οὐκ ἀνέχεται τοῦ ἄλλα λέγοντος);

[36]

(rep. 1, 65 Z. = Powell)

populus ... optimatum sanguinem gustavit ac totam rem publicam substravit libidini suae.

[37]

(rep. 1, 70 Z. = Powell)

sic enim decerno, sic sentio, sic adfirmo, nullam omnium rerum publicarum aut constitutione aut discriptione aut disciplina conferendam esse cum ea, quam patres nostri nobis acceptam iam inde a maioribus reliquerunt.

[38]

(Plat. Pol. 563a3)

διδάσκαλός τε...φοιτητὰς φοβεῖται καὶ θωπεύει φοιτηταί τε διδασκάλων ὀλιγωροῦσιν.

«Der Lehrer fürchtet die Schüler und schmeichelt ihm, die Schüler schätzen die Lehrer gering.»

[39]

(Plat. Pol. 575b6)

κλέπτουσι, τοιχωρουχοῦσι...ἱεροσυλοῦσι, ἀνδραποδίζονται.

«Sie stehlen, rauben, ... plündern die Heiligtümer, treiben Menschenhandel»

[40]

(Plat. Pol. 591d5)

τῇ ἀληθείᾳ μουσικός

[41]

(Plat. Gorg. 481c)

εἰ μὲν γὰρ σπουδάζεις τε καὶ τυγχάνει ταῦτα ἀληθῆ ὄντα ἃ λέγεις, ἄλλο τι ἢ ἡμῶν ὁ βίος ἀνατετραμμένος ἂν εἴη τῶν ἀνθρώπων καὶ πάντα τὰ ἐναντία πράττομεν, ὡς ἔοικεν, ἢ ἃ δεῖ;

«Wenn du das ernst meinst, und wenn das war ist, was du sagst: steht dann nicht das Leben von uns Menschen auf dem Kopf und tun wir nicht genau das Gegenteil, wie es scheint, von dem, was wir tun sollten?»

[42]

A. Long, Cicero's Plato, in: J. G. F. Powell (Hg.), Cicero the Philosopher. Twelve Papers, Oxford 1995, 45

[43]

(Cic. Sest.102. 143)

haec imitamini, per deos immortales, qui dignitatem, qui laudem, qui gloriam quaeritis: haec ampla sunt, haec divina, haec immortalia! (143) quare imitemur nostros Brutos, Camillos, Ahalas, Decios, Curios, Fabricios, Maximos, Scipiones, Lentulos, Aemilios, innumerabiles alios, qui hanc rem publicam stabiliverunt! quos equidem in deorum immortalium coetu ac numero repono.