



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Political Scientists“ – „Scientific Politicians“?
Ciceros *De re publica* mit besonderer Betrachtung des *Somnium Scipionis*
im Wechselspiel von „Theorie“ und „Praxis“

verfasst von / submitted by

Lena Wild, BA BA BSc

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2022 / Vienna 2022

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 683

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Klassische Philologie

Betreut von / Supervisor:

ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Elisabeth Klecker

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich mich bei all jenen Personen bedanken, die mich vor und beim Verfassen dieser Arbeit unterstützt haben.

An erster Stelle gebührt großer Dank meiner Betreuerin, Frau ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Elisabeth Klecker. Ich habe mich neben einer Vielzahl von konstruktiven Denkanstößen zu inhaltlichen Aspekten auch durch außerordentliche Flexibilität und ihr Entgegenkommen in Konfliktsituationen ausgezeichnet begleitet gefühlt. Außerdem hat sie mein besonderes Interesse an diesem Themengebiet, das nicht zuletzt aus der Kombination meiner Studienfächer erwächst, anerkannt und meine Beschäftigung damit gefördert.

Des Weiteren möchte ich mich bei Frau Univ.-Prof. Dr. Danuta Shanzer für die beständigen kritischen Nachfragen bedanken, denen es geschuldet ist, dass sich eine Arbeit mit einem gefährlich weitläufigen Themengebiet doch in eine konzise und wohl definierte Richtung entwickeln konnte. Das Einschränken der Fülle auf drei Gegensatzpaare und der sorgsame Umgang mit den Begriffen „Theorie“ und „Praxis“ sind ihr Verdienst. Dafür bin ich ihr sehr verbunden, ich selbst hätte die Gefahr wenn, dann wohl zu spät erkannt.

Zuletzt, aber nicht weniger wichtig, gebührt großer Dank meinen Eltern und Ben Heinrich, die mich während des Schreibens (und nicht nur) auf alle erdenklichen Arten unterstützt haben.

Lena Wild

Bozen, am 26.08.2022

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
Vorgangsweise	4
 Teil 1: „Theorie“ und „Praxis“, Forschungsüberblick	7
Die Leittermini „Theorie“ und „Praxis“	7
Warum die Leittermini?	8
Die Gegensatzpaare	10
Forschungsüberblick	16
Positionen zum Verhältnis von Philosophie und Politik in <i>De re publica</i> .	16
Positionen zum <i>Somnium</i> und dessen Verbindungen zum Werkganzen	21
Formulieren der Forschungsfrage	26
 Teil 2: Die Gegensatzpaare entlang des Textes	27
1. <i>otium – vita contemplativa / negotium – vita activa</i>	29
Die drei Spielarten des <i>otium</i>	29
Positives und negatives <i>otium</i> und die Frage nach „Theorie“ und „Praxis“	34
Und im <i>Somnium Scipionis</i> ?	43
Zusammenfassung und Ausblick	47
2. Wissenschaft – Erkennen des Kosmos / Regieren – Imitation des Kosmos	51
„Praktische“ und „theoretische“ Tätigkeitsfelder	51
<i>Virtus</i> und <i>scientia</i> – ein Konkurrentenpaar?	53
„Political scientists“ – wie und wozu?	58
Imitation und „scientific politicians“	64
1. Imitation und <i>exemplum</i>	65
2. Imitation und <i>firmitudo</i>	66
3. Imitation und <i>aequabilitas</i>	73
Und im <i>Somnium Scipionis</i> ?	78
Das Wissen der <i>docti homines</i>	80
Zusammenfassung und Ausblick	89
Einschub: Die Sprecherproblematik	91
3. Transzendenz – Gott – Ruhm / Immanenz – Staat – Staatsdienst	94
<i>Gloria</i> zwischen Gesprächsbeginn und <i>Somnium</i>	96
Der Ausgangspunkt: Die Winzigkeit der menschlichen Sphäre	97
<i>rep.</i> 1, 27: <i>imperia [] in necessariis, non in expetendis rebus</i>	99
<i>rep.</i> 6, 24: <i>referebam tamen oculos ad terram identidem</i>	102
Zusammenfassung und Ausblick	106

Teil 3: „Theorie“ und „Praxis“ in <i>De re publica</i>	109
Cicero, der <i>orator</i>	109
Das Verhältnis von „Theorie“ und „Praxis“	111
Limitierungen des Ansatzes und Ausblick	120
 Literaturverzeichnis	 121
Ausgaben und Kommentare	121
<i>De re publica</i>	121
Weitere Texte	121
Sekundärliteratur	123
 Anhang A: Leitlinienanalyse	 127
Anhang B: Abstract	128

Einleitung

Ciceros staats-theoretisches Werk *De re publica*¹, verfasst in den Jahren 54 bis 51 v. Chr., hat, obschon zu nicht unwesentlichen Teilen nur fragmentarisch überliefert, in den letzten Jahrzehnten eine rege Forschungstätigkeit angestoßen, spielt es doch bereits kraft seines Inhalts eine zentrale Rolle im Verständnis des Politikers, Rhetorikers und Philosophen. Dies ist nicht zuletzt deshalb der Fall, da Cicero seine Protagonisten rund um Scipio Aemilianus in den drei Tagen der *feriae Latinae* im Jahr 129 v. Chr. nicht nur über die *res publica* im weitesten Sinne debattieren lässt, sondern in dem in Form eines platonischen Dialogs verfassten Werk auch Überlegungen zum Zusammenspiel von Politik und aktivem Staatsdienst auf der einen, aber auch der wissenschaftlich-philosophischen Beschäftigung mit der Lehre um den Staat auf der anderen Seite anstellt.² Dadurch ergibt sich für Cicero als Verfasser der staats-theoretischen Schrift die Möglichkeit, seine Erfahrungen mit und Überlegungen zu seiner politischen sowie rhetorischen Laufbahn in den Gesamtkontext einer umfassenden Theorie des Staates zu verorten.³ Es liegt auf der Hand, sich durch eine Untersuchung dieses Zusammenspiels Einblicke in das Denken und das politische wie philosophische Selbstverständnis Ciceros zu erhoffen.

¹ Alle Textstellen, die im Laufe dieser Arbeit zitiert werden, folgen der Ausgabe: M. Tulli Ciceronis *De re publica. De legibus. Cato maior de senectute. Laelius de amicitia, recogn. brevisque adnotatione critica instruxit Jonathan G. F. Powell*, Oxford 2006. Sämtliche Übersetzungen sind von mir angefertigt.

² Als überblicksmäßige Zusammenschau der Handlung sowie für Informationen zu Figuren und „Dramaturgie“ vergleiche etwa die Einleitungen in Nickel, Rainer (Hrsg., Üs.) (2010): *Marcus Tullius Cicero. Der Staat. Lateinisch – Deutsch*. Mannheim [Sammlung Tusculum] oder Zetzels, James E.G. (Hrsg., Üs.) (1995): *Cicero, De re publica. Selections*. Cambridge.

³ Zum Verhältnis der realen Person Ciceros zu dessen philosophischen Werken siehe etwa exemplarisch Voigt, Rüdiger (2007): „Staatsphilosoph und Staatsmann. Zum Staatsdenken von Marcus

Andererseits gehen mit dem fragmentarischen Überlieferungszustand des Werkes – der Löwenanteil des heute zugänglichen Corpus ist dem Auffinden eines Palimpsestes geschuldet – doch gewisse Schwierigkeiten für das Erlangen eines Gesamtverständnisses von *De re publica* einher. Insbesondere das *Somnium Scipionis*, die abschließende Partie des Werkes und nahezu der einzige erhaltene Abschnitt aus den Büchern 5 und 6, wurde (bereits rein aufgrund des gesonderten Überlieferungsweges in einem Kommentar des Macrobius) oft auch gesondert untersucht, wobei das Verhältnis dieser in der Sphäre des Gesamtkosmos operierenden Traumerzählung zum Rest des Werkes von verschiedenen Kommentatoren unterschiedlich eingeschätzt wurde.⁴ Die Erzählung eines früheren Traums, die Scipio Aemilianus in versammelter Runde zum Besten gibt, und die etwa eine Kosmosschau sowie einen von Platon übernommenen Unsterblichkeitsbeweis der Seele enthält, wurde zum Beispiel als dichterisches Prunkstück in einem ansonsten dialogisch-nüchternen Werk angesehen⁵, als transzendente Rechtfertigung und Legitimation des zuvor Diskutierten⁶, oder sogar – hier ist insbesondere die Ansicht Harders zu nennen – *De re publica* als Staatsplan eines gescheiterten, erfolglosen Politiker und das *Somnium* folglich als Versuch, einen Ausgleich mit der Nachwelt zu schaffen⁷.

Erschwert wird die Einordnung des *Somnium*, aber auch des restlichen Gedankengangs in *De re publica* (und somit der Ansichten Ciceros) noch zusätzlich durch die verschiedenen Sprecherinstanzen im Gespräch, die zum Teil unterschiedliche Meinungen vertreten, unterschiedliche Schwerpunkte in ihrer Argumentation setzen und

Tullius Cicero.“ In: König, Helmut, Richter, Emanuel, Voigt, Rüdiger (Hrsg.) (2007): *Res Publica und Demokratie. Die Bedeutung von Cicero für das heutige Staatsverständnis*, Baden-Baden. S. 13–21, sowie Sauer, Jochen (2017): „Philosophie im politischen Raum? Überlegungen zu Ciceros Philosophica der 50er Jahre.“ In: *Hermes. Zeitschrift für Klassische Philologie*, 145, 3 (2017). S. 303–316.

⁴ An dieser Stelle sei dazu auf Teil 1, Unterabschnitt „Positionen zum *Somnium* und dessen Verbindungen zum Werkganzen“, in dieser Arbeit verwiesen.

⁵ Siehe etwa Pöschl, Viktor (1936): *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero. Untersuchungen zu Ciceros Schrift De re publica*. Berlin.

⁶ Siehe etwa Gallagher, Robert L. (2001): „Metaphor in Cicero’s ‘De Re publica’.“ In: *The Classical Quarterly*, 51, 2 (2001). S. 509–519.

⁷ Siehe etwa Harder, Richard (1929): „Über Ciceros *Somnium Scipionis*.“ In: *Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft. Geisteswissenschaftliche Klasse*. Halle.

somit immer in die Deutungsversuche miteinbezogen werden müssen. Außerdem, und diese Parallelführung ist bemerkenswert, spiegelt der Gesprächsablauf selbst mit dem *Somnium* am Ende in umgekehrter Chronologie zur „realen“ Karriere Scipios mit dem Traum am Anfang auch Ciceros gegenwärtige Situation wider: Während er sich in der Gegenwart des Proömiums wenn nicht an einem Tiefpunkt, so zumindest *nach* dem Höhepunkt seiner Karriere befindet, blickt er im fiktiven Dialog von *De re publica* zurück auf etwas, was ihm als *adulescentulus* berichtet wurde und dessen Inhalt ihn und seine politische Laufbahn ebenso geprägt hat wie den jungen Scipio der Traum.

Die vorliegende Arbeit setzt sich zur Aufgabe, die eben kurz angerissenen Themenbereiche beziehungsweise Forschungsgebiete zu verknüpfen, also letztendlich die Verbindung des *Somnium* zu den sechs vorausgehenden Büchern zu untersuchen, dabei aber auch der Dialogkomposition sowie den Sprecherinstanzen Rechnung zu tragen und einen bestimmten Aspekt als „Brückenbauer“ über die erhaltenen *und* verlorenen Teile hinweg zu bemühen. Dieser Aspekt soll – und hier sei die bewusste Verwendung der Termini in Anführungszeichen unterstrichen, die nähere Klärung dieser Begriffe folgt im kommenden Abschnitt – das Verhältnis von „Theorie“ und „Praxis“ im Werkganzen sein. Die Hoffnung lautet nämlich, dass eine konsequente Analyse dieses Verhältnisses in *De re publica* neue und bis jetzt in der Forschung wenig beachtete Anbindungspunkte hervorbringen soll, anhand derer die Traumerzählung am Ende inhaltlich und thematisch mit dem Rest des Werkes in Resonanz tritt. Bringt man nun die Frage nach dem Verhältnis von „Theorie“ und „Praxis“ in groben Zügen mit der eingangs erwähnten Forschungsrichtung des Verhältnisses von Ciceros Philosophie- und Politikverständnis in Verbindung, eröffnet sich – so die Erwartung – ein neuer Blick auf die Frage, welche Gewichtung der zwei Bereiche Cicero als die ideale vor Augen hat, und somit auf den Dialog *De re publica* in seiner Gesamtheit. Als kurzer Vorausgriff und der Vollständigkeit halber sei an dieser

Stelle auch auf die tragende Rolle der titelgebenden Figuren des „political scientist“⁸ sowie des „scientific politician“ als Bindeglieder zwischen Politik/„Praxis“ und Philosophie/„Theorie“ verwiesen, welche wir innerhalb des Textes ihrer Handlung und Bewertung nach rückverfolgen wollen, um so ebenfalls auf das Zusammenspiel der beiden Sphären zu schließen. Eine genauere Charakterisierung dieser Figuren folgt im Forschungsüberblick sowie ausführlich in der Textarbeit des zweiten Teils.

Vorgangsweise

Es ist klar, dass das relevante Verhältnis nicht nur ein äußerst vielschichtiges und auf mehreren Ebenen zu untersuchendes ist, sondern überdies an verschiedensten Stellen der Sekundärliteratur Teilaspekte zu finden sind, die zusammengenommen neue Perspektiven auf *De re publica* eröffnen. Deshalb sei auch von Anfang an festgehalten, dass die vorliegende Arbeit auf der bestehenden Sekundärliteratur aufbaut, anhand des Schwerpunktes auf „Theorie“ und „Praxis“ anschließend aber nahe am Text einzelne, dazu gehörende Aspekte dezidiert herausarbeiten will. Außerdem ist klar, dass die Leitbegriffe „Theorie“ und „Praxis“ selbst dringend einer näheren Klärung bedürfen – nicht zuletzt, da sie mehr als 2000 Jahre geistesgeschichtlicher Aufladung auf dem Rücken tragen.⁹ Ohnehin, dies liegt auf der Hand, sind diese zwei Termini Behelfsbegriffe, um der Themenstellung habhaft werden zu können. Wir wollen also zwecks systematischer Vorgangsweise das Thema in folgenden drei Schritten bearbeiten:

1. An erster Stelle steht die Einordnung der zwei Leittermini „Theorie“ und „Praxis“. Anschließend wenden wir uns den zwei Forschungsbereichen zu – (i) Ciceros Verständnis vom Zusammenspiel von Philosophie und Politik, wie in *De re publica* impliziert, sowie (ii) die Verbindung des *Somnium* zum

⁸ Nach einem Aufsatz von Powell, Jonathan G. F (2017): „Philosophising about Rome: Cicero’s *De re publica* and *De legibus*.“ In: Müller, Gernot Michael, Zini, Fosca Mariani (Hrsg.) (2017): *Philosophie in Rom - Römische Philosophie?* Berlin/Boston. S. 249–268. Im Umkehrschluss müssen wir aber auch die Figur der „scientific politicians“ betrachten.

⁹ Für einen Überblick über dieses weite Feld sei zum Beispiel auf den Aufsatz von Fuchs, Peter (2015): „Die Skepsis der Systeme – Zur Unterscheidung von Theorie und Praxis.“ In: *Theorie als Lehrgedicht*. Bielefeld. 17–36, verwiesen.

Werkganzen. Nachdem wir uns also in diesen beiden Bereichen einen Überblick über die (insbesondere in Hinblick auf den zweiten Teil, jenen das *Somnium* betreffenden, doch zuweilen stark divergierenden) Positionen der Sekundärliteratur verschafft haben, führen wir uns die in der Einleitung nur oberflächlich und in aller Kürze skizzierte Fragestellung dieser Arbeit anhand der neu gewonnenen Einordnung erneut vor Augen und formulieren die Forschungsfrage.

2. Hiernach folgt die Textarbeit, das Herzstück dieser Arbeit. Dabei gehen wir so vor, dass wir die verschiedenen Facetten von „Theorie“ und „Praxis“ in einzelnen Gegensatzpaaren (siehe dazu die Ergebnisse des folgenden ersten Teils) im Text nachverfolgen, um anhand dessen zu überprüfen, inwiefern Cicero das Verhältnis von Philosophie und Politik auch innerhalb dieser einzelnen Gegensatzpaare weiterspinnt und deren dichotomischen Charakter aufweicht / transzendiert. Die Textarbeit soll sich primär auf *De re publica* beziehen, bei Bedarf aber auch Stellen aus anderen Werken Ciceros einfließen lassen, sowie die Erkenntnisse durch Ergänzungen aus der bestehenden Sekundärliteratur konsolidieren.

In diesem Zusammenhang wird auch das *Somnium* einer näheren Betrachtung unterzogen, insbesondere getragen vom Gedanken, in einem anderen Kontext innerhalb des davor liegenden Werkes (also: in den vorhergegangenen Büchern) geäußerte Gedankenstrukturen zu „Theorie“ und „Praxis“ beziehungsweise den einzelnen Gegensatzpaaren im *Somnium* gegebenenfalls wiederzufinden. Die einzelnen Zugänge werden wir im kommenden Abschnitt zu den Gegensatzpaaren einführen und an der jeweiligen Stelle anschließend zur Anwendung bringen.

3. Im dritten und letzten Teil schließlich wollen wir die Forschungsfrage(n) aus Teil 1 nebst den darin zusammengetragenen Positionen der Sekundärliteratur wieder aufgreifen und mit den Erkenntnissen aus Teil 2 abgleichen, um schlussendlich zu einer Beantwortung ersterer zu gelangen. Außerdem wollen

wir hierin auch das Problem der Sprecherinstanzen und der Werkchronologie miteinbeziehen, um so zu einer umfassenderen Aussage zu gelangen.

So soll gleichzeitig ein methodischer Zugang zu dem doch recht weitläufigen Forschungsbereich dieser Arbeit gewährleistet werden, während die Arbeit einerseits nahe genug am Text selbst operiert, andererseits auch die Positionen der Sekundärliteratur berücksichtigt und überprüft, um nicht Gefahr zu laufen, entweder den fragmentarischen Charakter von *De re publica* zu verkennen und Eigenes von einem modernen Standpunkt aus auf den Text zu projizieren, oder aber aufgrund der Vielschichtigkeit des Problems das große Ganze aus den Augen zu verlieren. Außerdem verspricht das Hauptaugenmerk der drei Gegensatzpaare, das auf bisher in der Forschung wenig thematisierten Aspekten dieses Verhältnisses liegt¹⁰, neue Perspektiven zum aktuellen Forschungsstand zu eröffnen und diesen zu ergänzen.

¹⁰ So etwa ist im ausführlichen Kommentar von Zetzel, James E.G. (Hrsg., Üs.) (1995): *Cicero, De re publica. Selections*. Cambridge keine Rede von dem in dieser Arbeit zentralen Konzept der Imitation. Ähnlich verhält es sich mit den *docti homines*, die zwar thematisiert, aber nie im Zusammenhang mit dem Verhältnis von „Theorie“ und „Praxis“ untersucht wurden. Vergleiche dazu – vor allem für die ältere Forschung – Schmidt, Peter L. (1973): “Cicero 'De re publica': Die Forschung der letzten fünf Dezennien”. In: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW) / Rise and Decline of the Roman World. Teil 1: Von den Anfängen Roms bis zum Ausgang der Republik. Band 4: Philosophie und Wissenschaften, Künste*. Berlin/Boston. S. 262–343.

Teil 1: „Theorie“ und „Praxis“, Forschungsüberblick

Wie im Abschnitt *Vorgangsweise* umrissen, besteht dieser erste Teil der Arbeit wiederum selbst aus zwei Unterabschnitten. Der erste derselben – und von zentraler Bedeutung für die Ausrichtung der Arbeit – besteht im Herausarbeiten der Leittermini „Theorie“ und „Praxis“ und der Fokussierung des weiten Bereiches, der von diesen aufgespannt wird, auf drei Gegensatzpaare. Der zweite Unterabschnitt, darauf aufbauend, aus einer Überblickszusammenstellung der Position der Sekundärliteratur in den Bereichen (i) Zusammenhang von Philosophie und Politik in Ciceros *De re publica* sowie (ii) die Traumerzählung des *Somnium Scipionis* und deren Verbindungen zum Werkganzen.

Die Leittermini „Theorie“ und „Praxis“

Es mag auf den Leser befremdlich wirken, Ciceros *De re publica* anhand zweier Leittermini zu erfassen, die nicht nur nicht im Werk selbst angelegt sind oder explizit diskutiert werden, sondern – wie bereits weiter oben zugestanden – jahrtausendlang kulturphilosophischen Ballast aufgeladen haben.¹¹ Der Einwand ist berechtigt, und dieser

¹¹ Dennoch verwundert es, dass teilweise in der Sekundärliteratur diese zwei Begriffe ohne weitere Spezifikationen oder Begriffsbestimmungen auf *De re publica* angewandt werden. So heißt es etwa in der Einleitung zur Tusculum-Ausgabe: „Selbstbewusst erklärt Cicero, er sei wie kaum ein anderer in der Lage gewesen, Theorie und Praxis miteinander zu verknüpfen. Außerdem habe er es verstanden, praktisches Handeln und eine tiefgreifende Erfahrung durch eine stilistisch anspruchsvolle schriftstellerische Darstellung zur Geltung zu bringen.“ (Nickel, Rainer (Hrsg., Üs.) (2010): *Marcus Tullius Cicero. Der Staat. Lateinisch – Deutsch*. Mannheim [Sammlung Tusculum] S. 22).

Abschnitt soll insbesondere auch dazu dienen, ihn zu entschärfen und die Sinnhaftigkeit des Vorgehens aufzuzeigen. Dazu sollen bereits folgende zwei Klärungen dienen:

- Wenn von einem ‚Verhältnis‘ von „Theorie“ und „Praxis“ die Rede ist, darf dies keinesfalls als Dichotomie aufgefasst werden. Dies wäre nicht nur schwierig aufrechtzuerhalten, sondern in Hinblick auf Ciceros Ansichten auch schlichtweg falsch. Auch wenn später von Gegensatzpaaren die Rede sein wird, so sollen diese nie als *einander ausschließend* wahrgenommen werden, sondern nur signalisieren, dass diese Paare zu zwei verschiedenen Sphären gehören, die a priori weder notwendigerweise verbunden noch notwendigerweise völlig isoliert voneinander gedacht werden müssen. Vielmehr ist es genau dieses zuerst einmal unbekannte Verhältnis, das wir in Folge untersuchen wollen.
- „Theorie“ und „Praxis“ werden stets als *Stellvertreterbegriffe* gebraucht, und dies primär aus praktischen Gründen. Wir werden nun die Gegensatzpaare herausarbeiten, und nur wenn diese in ihrer Gesamtheit erfasst sind, werden wir uns wieder der ursprünglichen Leitbegriffe bedienen. „Theorie“ und „Praxis“ – in all ihren modernen Konnotationen gedacht – bieten sich dafür als Begriffe insofern an, als dass sie genau diese Vielschichtigkeit auch im täglichen Sprachgebrauch besitzen!

Warum die Leittermini?

Ursächlich für die Wahl der Leittermini waren die folgenden Überlegungen:

Eine Untersuchung des (formalen, inhaltlichen) Zusammenhangs hat gezeigt, dass es deutliche Parallelen hinsichtlich der behandelten Themen zwischen den einzelnen erhaltenen Büchern gibt, aber auch thematische Verbindungen zwischen den ersten sechs Büchern und dem *Somnium* am Ende bestehen.¹² Dabei handelt es sich etwa um Argumentationsfiguren, die von den Diskussionsteilnehmern an einer früheren Stelle bereits ent-

¹² So etwa bei Büchner, Karl (1976): *Somnium Scipionis: Quellen, Gestalt, Sinn*. Wiesbaden, der sich selbst auf ältere Ergebnisse bezieht.

wickelt wurden, und später in einem anderen Zusammenhang wieder aufgegriffen werden, um Konzepte, die an verschiedenen Punkten der Argumentation schlagend werden, oder auch Themengebiete wie die Beschäftigung mit der Astronomie, die im ersten Buch bereits verhandelt wird, im *Somnium* anschließend wieder vorkommen. Meine eigene Aufstellung dieser Verbindungen ist in Anhang A: Leitlinienanalyse beigelegt, nebst den Stellenangaben mit dem ersten Auftreten im jeweiligen Buch. Was sich jedenfalls zeigt, ist eine Vielzahl solcher Verbindungen, die verschiedene Bereiche betreffen (Namensnennungen, Persönlichkeiten, Themengebiete, etc.), allerdings in der im Anhang angeführten Form einer tatsächlichen Systematik entbehren. Die Tatsache, dass diese Verbindungen auf verschiedenen Ebenen offensichtlich bestehen, gibt Hoffnung, dass die genauere Untersuchung der Verbindungen in einem *bestimmten* Themenbereich ebenfalls tiefergehende Aussagen zu den inneren Zusammenhängen im Werkganzen erlaubt – so gleichzeitig aber die Komplexität, die mit einer Betrachtung *aller* vorhandenen Verbindungen einhergehen würde, umgangen werden kann. Da das finale Ziel der Arbeit genau auf die Untersuchung dieser Verbindung des *Somnium* mit dem Werkganzen abzielt, muss eine solche adäquate Systematik, also ein ‚roter Faden‘ durch *De re publica* gefunden werden.

In Karl Büchners umfassender Untersuchung zum *Somnium Scipionis*¹³ heißt es nun dazu im abschließenden Kommentar:

Die Gerechtigkeit verwirklichende geschichtsmächtige *virtus*, die aus *pietas* sich, göttlich gehalten, opfert, ohne auf *praemia* zu hoffen, sich auf ihren eigenen Glanz, ihr Gewissen stützt, die Ewigkeit vorausahnt [...] und dem Göttlichen nahesteht: das ist das Thema des Werks und des *Somnium*. Beide sehen das Heil in der Tat des Staatsmannes, der sich dem Geist verpflichtet weiß, und spornen zu ihr durch die Größe dieser Möglichkeit des Menschen an. [...] ¹⁴

Und zum Thema des Werkes insgesamt weiter:

¹³ Büchner (1976).

¹⁴ Büchner (1976): S. 116.

So bewegend der Traum als Dichtung ist, Ciceros Bedeutung als Philosoph, als Platoniker und als Römer ist vom Werk her zu bestimmen.¹⁵

Damit sind die Themen des *Somnium* bereits latent beschrieben – *virtus, praemia, gloria, pietas*, ... –, ebenso wie die uns angeratene Vorgangsweise – eine Untersuchung „vom Werk her“, also durch Betrachten der Bücher 1 bis 6 ohne alleinigen Fokus auf die Traumerzählung. Der Ansatz, die Systematik von „Theorie“ und „Praxis“ zu wählen, entstand ebenfalls aus diesem Abschnitt bei Büchner, in dem es außerdem heißt:

Die Göttlichkeit [des Staatsmannes, aber auch des Menschen allgemein] erkennt man immer an der Verbindung von Theorie und Praxis.¹⁶

Denn obschon Büchners Abhandlung in ihrer Sorgfältigkeit ihresgleichen sucht, reiht er sich damit in den Kanon der übrigen Sekundärliteratur ein, in welcher zwar die Begriffe „Theorie“ und „Praxis“ verwendet werden, dabei aber jeglicher Spezifikation oder kritischen Einordnung entbehren.

Die Gegensatzpaare

Deshalb wenden wir uns nun das erste Mal *De re publica* selbst zu, um uns *exemplarisch* auf die Spur dieser Begriffe zu begeben – exemplarisch deshalb, da wir hier lediglich anhand einiger Stellen der Vorrede des ersten Buches das Feld umreißen wollen, in welchem Cicero hinsichtlich des Verhältnisses von „Theorie“ und „Praxis“ operiert. De facto kommt nämlich die Unterteilung in diese zwei Bereiche an keiner Stelle explizit in *De re publica* vor, sondern Aspekte der jeweiligen Bereiche werden von Cicero selbst in den Vorreden oder den Diskussionsteilnehmern erörtert. An dieser Stelle sei deshalb vorausgeschickt, dass wir uns aufgrund der multiplen Sprecher auch immer vergewissern müssen, wer der Sprecher der jeweiligen zitierten Textstellen ist, da dies für die Bewertung und Einordnung der Aussage durchaus relevant ist, bis dato in der Forschung

¹⁵ Büchner (1976): S. 116.

¹⁶ Büchner (1976): S. 115.

aber nicht konsequent unterschieden wurde.¹⁷ Mehr noch als in den folgenden drei Stellen – hier spricht stets Cicero, da es sich um eine Vorrede aus seinem Mund handelt – ist dies für die nachfolgende Textarbeit relevant.

Die Vorrede des ersten Buches – die ungeraden der sechs Bücher waren jeweils mit einer Vorrede ausgestattet – ist für die Frage nach „Theorie“ und „Praxis“ sehr interessant. Nicht nur spricht Cicero selbst, sondern auch inhaltlich ist die Frage nach dem Tun, Leben und Nutzen des „theoretischen“ Lebensstils eines Philosophen oder „praktischen“ Lebensstil eines Politikers ein zentrales Thema:

- (i) *Unum hoc definio: tantam esse necessitatem virtutis generi hominum a natura tantamque amorem ad communem salutem defendendam datum, ut ea vis omnia blandimenta voluptatis otique vicerit.*
[rep. 1, 1]¹⁸

Einzig Folgendes halte ich fest: Von der Natur sind dem Menschengeschlecht ein so großer Drang zu *virtus* und eine so große Liebe zum Verteidigen des Gemeinwohls gegeben worden, dass diese Kraft alle Verlockungen von Lust und *otium* besiegt hat.

- (ii) *Nec vero habere virtutem satis est, quasi artem aliquam, nisi utare.*
[rep. 1, 2]

Doch es ist nicht genug, *virtus* zu besitzen, wie eine x-beliebige Kunstfertigkeit, ohne sie zu gebrauchen.

- (iii) *Ac tamen si qui sunt qui philosophorum auctoritate moveantur, dent operam parumper atque audiant eos quorum summa est auctoritas apud doctissimos homines et gloria;*

¹⁷ Vor jedem lateinischen Zitat aus *De re publica* ist der Sprecher dezidiert angegeben. Die Sprecherzuweisung folgt dabei, wenn nicht anders angegeben, der verwendeten Textausgabe. Wir werden die Sprecher immer in die Argumentation miteinbeziehen, und sie zu einem späteren Zeitpunkt anhand der inhaltlichen Erkenntnisse zu unserem Verhältnis von „Theorie“ und „Praxis“ unter Miteinbeziehung des Aufsatzes von Sauer, Jochen (2013): „Dialog, Argument und der implizite Leser in Ciceros staatsphilosophischen Schriften“. In: Föllinger, Sabine; Müller, Gernot Michael (Hrsg.) (2013): *Der Dialog in der Antike. Formen und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Philosophie, Wissensvermittlung und dramatischer Inszenierung*. Berlin/Boston in den Gesamtzusammenhang einzuordnen.

¹⁸ Dies ist eine Durchnummerierung der Textstellen, zwecks besserer Handhabung im Folgenden. Sämtliche Hervorhebungen im lateinischen Text sind von mir hinzugefügt und dienen dazu, die Kernpunkte der Argumente vor allem auch im lateinischen Text herauszuarbeiten. Die Farbgebung wird im Laufe dieses Abschnitts an gegebener Stelle erklärt, entspricht aber generell den Feldern „Theorie“ (rot) und „Praxis“ (blau).

quos ego existimo, etiam si qui ipsi rem publicam non gesserint, tamen, quoniam de re publica multa quaesierint et scripserint, functos esse aliquo rei publicae munere.

[rep. 1, 12]

Aber wenn es welche gibt, die von der Gewichtigkeit der Philosophen beeindruckt sind, dann mögen sich diese doch ein bisschen Mühe geben und denen zuhören, die bei den *docti homines* höchstes Gewicht und Ansehen genießen. Diese, glaube ich, haben, obwohl nicht am Steuerruder des Staates, doch indem sie viel über den Staat geforscht und geschrieben haben, dem Staat irgendeinen Nutzen gebracht.

- (iv) *Neque enim est ulla res, in qua propius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitatis aut condere novas aut conservare iam conditas.*

[rep. 1, 12]

Denn es gibt keine Sache, in der die menschliche *virtus* näher an Gott herankommt, als neue Gemeinschaften zu gründen oder bestehende zu bewahren.

Diese vier Textstellen aus dem ersten Buch von *De re publica* spannen das Themenfeld auf, das wir mit „Theorie“ und „Praxis“ umschließen wollen. In (i) plädiert Cicero von einem naturphilosophischen Standpunkt dafür, dass aus der *virtus* der Konflikt zwischen *otium* und *negotium* eindeutig zugunsten des zweiten entschieden wird. Dies ist insofern interessant, als dass im Werkverlauf *negotium* stark mit der (politischen) Tätigkeit für den Staat in Verbindung gedacht wird. Allerdings ist das *otium* als etwas durchwegs Römisches innerhalb von *De re publica* einem Bedeutungswandel unterworfen, der nach James Zetzel¹⁹ drei Aspekte kennt. Was diese verschiedenen Formen des *otium* und die damit einhergehenden Bewertungen durch Cicero für die Frage nach „Theorie“ und „Praxis“ im Sinne einer *vita contemplativa* oder *vita activa* bedeuten, dem wurde bisher in der Forschung zu *De re publica* wenig Beachtung geschenkt.

(ii) hingegen unterstreicht die Notwendigkeit einer praktischen Anwendbarkeit der *virtus* gegenüber einem bloßen Besitz derselben – dieser wird später mit *scientia*, einer *ars*, in Verbindung gebracht. Auch dies ist spannend, da eine ähnliche Forderung nach Anwendbarkeit auch auf Wissen allgemein zuzutreffen scheint, wenn man auf die Dialogsteilnehmer, insbesondere Scipio hört. Dies dequalifiziert die reinen „Theoretiker“, welche in *De re publica* tatsächlich auch eher negativ bewertet werden.

¹⁹ Zetzel (1995): S. 96–97.

(iii) wiederum nennt erstmals die *docti homines*. Diese scheint Cicero auch, aber nicht nur, in der praktischen Tagespolitik auszumachen, obwohl diese Personengruppe nicht direkt eine politisch aktive ist. Vielmehr ist im *Somnium* auch in Hinblick auf Musiker oder wissenschaftlich (theoretisch) Tätige allgemein von *docti homines* die Rede.²⁰ Doch auch dabei wird erneut der Nutzen für den Staat unterstrichen, der aber – insbesondere in Hinblick auf die Aussagen im *Somnium* – nicht ohne weiteres klar vor Augen tritt, und somit interessant für die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Politik ist. Dass die *docti homines* im Laufe des Werkes dabei in verschiedenen Bewertungen vorkommen, ist also ein weiterer wichtiger Anknüpfungspunkt für die Frage nach „Theorie“ und „Praxis“.

Die Verbindung der (praktischen) staatsmännischen Tätigkeit zur Göttlichkeit hingegen wird in (iv) schlagend – ein zentrales Motiv des *Somnium*. Ein weiteres Motiv, das zwar in der zitierten Textstelle nicht explizit gemacht wurde, in *De re publica* aber von zentraler Bedeutung ist und an verschiedenen Stellen verhandelt wird, ist der Ruhm – *gloria* – dem auch Büchner eingehend Bedeutung schenkt.²¹ Zusammen mit der Göttlichkeit wollen wir uns also auch hinsichtlich des Ruhmes fragen, wie er das Verhältnis von „Theorie“ und „Praxis“ im Verlauf des Werkes beeinflusst.

Nun könnte der Eindruck entstehen, das Verhältnis von „Theorie“ zu „Praxis“ sei klar: Der ideale Staatsmann benötige zwar ein wenig Ahnung von den Grundlagen, was dann aber tatsächlich ins Gewicht falle, sei der praktische Einsatz für den Staat. Theorielastigkeit, wie etwa bei den Griechen, sei ohne praktischen Nutzen²².

²⁰ Zum Beispiel in *rep.* 6, 22.

²¹ Siehe dazu Büchner (1976), insbesondere das Kapitel zu „Die Ewigkeitsverheißung für den Staatsmann“, S. 73 ff.

²² Dazu finden sich in der Vorrede Ciceros wenig explizite Anhaltspunkte, die Diskussionspartner sind sich dazu aber weitgehend einig. So etwa in *rep.* 2, 21, wo es von Laelius über Scipios Argumentationsweise heißt: *Nos vero videmus, et te quidem ingressum rationem ad disputandum novam, quae nusquam est in Graecorum libris. Nam princeps ille, quo nemo in scribendo praestantior fuit, aream sibi sumpsit in qua civitatem exstrueret arbitrato suo: praeclaram ille quidem fortasse, sed a vita hominum abhorrentem et moribus.* (Laelius: „Uns aber scheint, auch du hast dich einer neuen Art des Debattierens zugewandt, die sich nirgendwo in den Büchern der Griechen findet. Denn jener Hervorragendste [sc. Platon], den niemand beim Schreiben je übertraf, hat sich einen Platz herausgenommen, auf dem er eine Gemeinschaft aufbauen konnte nach seinem Belieben: Wunderbare vielleicht, aber den Sitten und Lebensgewohnheiten der Menschen

Wenn wir nun Macrobius zurate ziehen, der in seinem Kommentar zum *Somnium Scipionis* auch unser Verhältnis von „Theorie“ und „Praxis“ streift, so finden wir dafür eine weitere Einteilung, für die er folgendermaßen argumentiert²³:

- (v) *Si ergo hoc est officium et effectus virtutum, beare, constat autem et politicas esse virtutes: igitur et politicis efficiuntur beati. iure ergo Tullius de rerum publicarum rectoribus dixit: ubi beati aevo sempiterno fruuntur: qui ut ostenderet alios otiosos, alios negotiosos virtutibus fieri beatos, non dixit absolute nihil esse illi principi deo acceptius quam civitates, sed adiecit, quod quidem in terris fiat, ut eos qui ab ipsis caelestibus incipient discerneret a rectoribus civitatum, quibus per terrenos actus iter paratur ad caelum.*

[Comm. 1, 8, 12]

Wenn aber dies die Pflicht und die Folge der *virtutes* ist, nämlich selig zu werden, dann steht fest, dass auch die politischen als solche *virtutes* gelten: Deshalb wird man auch durch die politischen selig. Zurecht hat also Tullius über die Staatenlenker gesagt: „wo sie als Selige ewiges Leben genießen“ (*ubi beati aevo sempiterno fruuntur*). Als dieser zeigte, dass die einen durch *otiosae virtutes*, die anderen durch *negotiosae virtutes* selig werden, sagte er, dass nichts jenem obersten Gott angenehmer wäre als die Gemeinschaften (*civitates*), aber er fügte noch hinzu „von dem was auf der Erde geschieht“ (*quod quidem in terris fiat*), damit er die, welche bei den himmlischen Dingen anfangen, von den Staatenlenkern unterscheide, denen durch die irdischen Taten der Weg in den Himmel offensteht.

Macrobius Position ist also interessant, da sie die Unterteilung in die zwei Personenbeziehungsweise Tätigkeitsprofile unter anderem an einem Aspekt festmacht, der uns bereits in der Vorrede Ciceros zum ersten Buch von *De re publica* (rep. 1.1) begegnet ist: *otium* beziehungsweise *negotium*. Andererseits ist nicht gesichert, wie Macrobius ansonsten für diese Unterteilung argumentieren kann, denn die Begrifflichkeiten der *otiosae* und *negotiosae virtutes* sind zumindest in den uns erhaltenen Teilen von *De re publica* nicht zu finden.

Macrobius kommt erneut auf dieses Verhältnis zu sprechen und spinnt es weiter, wenn er in *Comm.* 2,17 meint:

völlig widerstrebend. [...]“) Auch dieser Aspekt ist für unser Verhältnis von „Theorie“ zu „Praxis“ ein wichtiger Anhaltspunkt.

²³ Die Textstellen stammen aus Willis, James (Hrsg.) (1994): Ambrosius Theodosius Macrobius, Volume 2. *Commentarii in somnium Scipionis*. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Latinorum Teubneriana. Berlin/Boston. Im Folgenden zitiert als *Comm.* Eigene Übersetzung.

- (vi) *sed ut in castris locato ac sudanti sub armis primum virtutes politicae suggeruntur his verbis: ‚sunt autem optimae curae de salute patriae quibus agitatus et exercitatus animus velocius in hanc sedem et domum suam pervolabit.‘ deinde quasi non minus docto quam forti viro philosophis apta subduntur cum dicitur ‚idque ocius faciet si iam tunc cum erit inclusus in corpore, eminebit foras et ea quae extra erunt contemplans quam maxime se a corpore abstrahet.‘ haec enim illius sunt praecepta doctrinae quae illam dicit mortem philosophantibus appetendam, ex qua fit ut adhuc in corpore positi corpus ut alienam sarcinam, in quantum patitur natura, despiciant;*
[Comm. 2, 17]

Aber ihm (sc. Scipio), der sich ja im Lager befindet und unter den Waffen sich abmüht, werden die politischen *virtutes* mit folgenden Worten angeraten: „Die besten Bemühungen um den Staat sind es aber, durch welche die Seele – dadurch angeregt und geübt – schneller an diesen Ort und in dieses Haus auffliegen wird.“, dann werden dem nicht weniger gelehrten wie tapferen Mann jene für die Philosophen [oder philosophischen *virtutes*?] angemessene angezeigt, wenn gesagt wird: „Dies wird die Seele schneller tun, wenn sie sich auch dann schon, wenn sie im Körper eingeschlossen ist, hinauslugt und indem sie all das, was außerhalb ist, betrachtet, sich soweit als möglich dem Körper entzieht.“ Denn dies sind die Vorschriften jener Lehre, welche sagt, dass jener Tod von den Philosophierenden anzustreben ist, der bewirkt, dass sie, auch wenn sie noch im Körper eingeschlossen sind, den Körper wie eine fremde Last, soweit es die Natur duldet, verachten.

Dadurch wird klar, dass er die Unterteilung, die er in 1,8,12 vorgeschlagen hat, auch auf verschiedene weitere Aspekte neben *otium* / *negotium* ausdehnt. Dazu gehören laut den Stellen im *Somnium*, die er anführt (diese entsprechen *rep.* 6, 33), auch der Blick über den Tellerrand hinaus, der die Sphäre der reinen Realpolitik übersteigt, und dabei auch die Endlichkeit des Körpers und die Beständigkeit der Seele miteinschließt.

Die große Frage, die sich nun aus dem Vergleich der Aussagen von Cicero in der Vorrede des ersten Buches von *De re publica* auf der einen und Macrobius Analysen zum *Somnium* auf der anderen Seite stellt, ist, ob die Ansatzpunkte, die Macrobius zur Unterteilung nennt, auch im Gesamtwerk von *De re publica* in dieser Form auftauchen und daher gerechtfertigt sind. Die dafür zentralen Leittermini „Theorie“ und „Praxis“ beinhalten also – in Anlehnung an die Thematiken in (i)–(vi) – verschiedene Nuancen, die sich wiederum in Gegensatzpaare gliedern lassen. Gemäß den Unterstreichungen in den vorangegangenen Textstellen wollen wir von nun an der „theoretischen“ Sphäre rot, blau der „praktischen“ zuordnen. Diese Gegensatzpaare bestimmen die Abschnitte unserer Textanalyse im zweiten Teil, indem sie die Abschnitte derselben definieren. Dies erlaubt

uns, den Text unter verschiedenen Spielarten des Verhältnisses von „Theorie“ und „Praxis“ zu betrachten.

	„Theorie“	„Praxis“
1	<i>otium – vita contemplativa</i>	<i>negotium – vita activa</i>
2	Wissenschaft als theoretische Basis, Erkennen des Kosmos als Ziel	Regieren als praktische Anforderung, Imitation ²⁴ des Kosmos als Aufgabe
3	Transzendenz – Gott – Nichtigkeit des Daseins und des Ruhms	Immanenz – Staat – Wichtigkeit des Staatsdiensts

Forschungsüberblick

Es folgt nun ein kurzer Überblick über Positionen der Sekundärliteratur in den zwei Forschungsbereichen in Bezug auf *De re publica*, die insbesondere für unser Vorhaben relevant sind. Diese Bereiche bestehen natürlich nicht völlig isoliert voneinander, werden nun aber in zwei gesonderten Abschnitten behandelt. Anschließend definieren wir auch unter Rückgriff auf die obenstehende Tabelle die Forschungsfrage:

Positionen zum Verhältnis von Philosophie und Politik in *De re publica*

Der Forschungsüberblick zu diesem Thema soll in keinsten Weise als eine vollständige Übersicht zu allen derartigen Äußerungen gelesen werden, sondern will verschiedene Ansichten zusammentragen, die in der neueren Forschung in diesem Feld getätigt wurden. Dadurch unterscheidet sich dieser Teil der Arbeit vom zweiten Teil des Forschungsüberblicks, jenem zum *Somnium*, da in jenem naturgemäß umfassender auf dieses und

²⁴ Das Feld der Imitation ist aus den wenigen Textstellen, die wir exemplarisch behandelt haben, nicht direkt hervorgegangen. Allerdings legt jene Stelle im *Somnium*, in der den *docti homines* qua ihrer Tätigkeit als Musiker, die die Sphärenharmonie mit ihren Gesängen und Spiel nachahmen, neben den Staatsmännern ein Platz im Himmel zuerkannt wird (als einzigen neben den Staatsmännern!) nahe, dass sich dieses Privileg durch ihre Tätigkeit des Imitierens rechtfertigt (*rep.* 6, 22). Die Verbindung, die zu den Staatsmännern besteht, wird im Abschnitt zu diesem Gegensatzpaar ebenso wie die Aussagen in 6, 22 noch eingehender beleuchtet.

das Werkganze eingegangen werden muss, um der Verbindungen, die Forschende dazwischen gesehen haben, überhaupt habhaft zu werden.

Wir beginnen also mit Therese Fuhrer, die in ihrem 2017 erschienen Aufsatz zum Schluss kommt, dass Cicero gerade nicht in „Theorie“ und „Praxis“ denkt, sondern in Bezug auf die Philosophie (Fuhrer versteht darunter im weitesten Sinne wissenschaftliche Erkenntnissuche außerhalb des tagespolitischen Geschehens) meint.²⁵

Der Philosophie werden damit die Aufgabe und auch die Funktion der Abstrahierung und Systematisierung des praktischen Wissens zugewiesen. Sie wird damit nicht per se abgewertet, doch wird ihr im Prozess der Genese der Werte eine sekundäre Position zugesprochen: Die von den Philosophen formulierten Verhaltensnormen basieren auf Erfahrung, die dann reflektiert und systematisiert wird.²⁶

Jonathan Powell²⁷ hingegen sieht die Philosophie nicht in einer sekundären, sondern in einer für den politischen Prozess äußerst zentralen Position, wenn er als “Cicero’s first message”²⁸ die Aufforderung bezeichnet, dass es nicht genüge, Politiker zu sein, sondern das Glücken der politischen Tätigkeit die notwendige Bedingung einschließt, auch ein „political scientist”²⁹ zu sein. Außerdem, so Powell weiter, liege letztendlich darin auch die einzige Möglichkeit, die Cicero für die Rettung des Staates sieht:

Rather, what he [sc. Cicero] was suggesting was that he could help Romans to think better about their current political problems by putting them in a more universalising, philosophical context. The problems of Rome could be solved, he suggests, only if Roman politicians devote themselves to becoming professional statesmen and experts in the science of politics.

²⁵ Siehe Fuhrer, Therese (2017): „Politiker und Philosophen: Cicero zur Interdependenz von politischer Theorie und Praxis (De re publica I, 1–37).“ In: Höffe, Otfried (Hrsg.) (2017): *Ciceros Staatsphilosophie: Ein Kooperativer Kommentar Zu De Re Publica Und De Legibus*. Berlin/Boston. S. 19–32.

²⁶ Fuhrer (2017): S. 22–23.

²⁷ Siehe Powell, Jonathan G. F (1995): *Cicero the philosopher. Twelve papers*. Oxford; Powell (1996): „Second Thoughts on the Dream of Scipio.” In: *Papers of the Leeds International Latin Seminar*, 9 (1996). S. 13–27, sowie der erst rezent erschienene Aufsatz Powell (2017).

²⁸ Powell (2017): S. 254.

²⁹ Powell (2017): S. 254.

Powells Position findet sich in dieser Schärfe – Expertentum in den Politikwissenschaften als *notwendige* Bedingung für den Staatserhalt – ansonsten nicht in den Aussagen der Sekundärliteratur wieder. Nichtsdestoweniger würden etwa Alexander Arweiler³⁰ oder Carlos Lévy³¹ wohl zustimmen, dass politische Praxis ohne ein Mindestmaß an „theoretischer“ Vorbildung nicht auskommen kann (vergleiche dazu etwa Arweilers Aussage: „[...] dies heißt, daß Cicero zwei Gruppen von Menschen aus dem Kreis geeigneter Politiker ausschließt: diejenigen, die ihr Wissen nicht in Handeln umsetzen können, und diejenigen, die bloß handeln wollen, ohne sich dafür qualifiziert zu haben.“³²)

Eine weitere Facette des Verhältnisses zwischen Philosophie (oder weiter gefasst: „theoretisches“ Wissen) und Politik fügt Jed W. Atkins hinzu, wenn er die Gesamtintention von *De re publica* genau aus einer Analogie zwischen den beiden Bereichen heraus begreift³³:

[...] I argue that the science of astronomy frames the dialogue's entire investigation into the nature of politics. The dialogue raises the central question of whether it is possible to develop a scientific view of politics in an analogous manner to the natural science of astronomy.³⁴

Insofern würde Ciceros Anliegen mit *De re publica* wohl in einer Ausweitung der philosophischen Untersuchung auf die Sphäre der Politik bestehen. Dies ist ein interessanter Gedanke, da im Werk immer wieder auf einen natürlichen Hang zur *civitas* in allen Menschen zurückgekommen wird, der aus der *natura* selbst entspringen soll. Harald Merklin geht in eine ähnliche Richtung: Zwar geht er nicht von einer Analogie aus, wie

³⁰ Siehe Arweiler, Alexander (2003): „Ciceros Gelehrsamkeit im politischen Kontext.“ In: Ders. (2003): *Cicero rhetor*. Berlin/Boston. S. 225–314.

³¹ Siehe Lévy, Carlos (2012): „Cicéron et le problème des genres de vie: une problématique de la Voluntas?“. In: Bénatouil, Thomas, Bonazzi, Mauro (Hrsg.) (2012): *Theoria, Praxis and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*. Leiden. S. 57–74.

³² Arweiler (2003): S. 259.

³³ Atkins, Jed W. (2013): „The Dream of Scipio and the Science of Politics.“ In: Ders. (2013): *Cicero on Politics and the Limits of Reason. The Republic and Laws*. Cambridge. S. 47–79.

³⁴ Atkins (2013): S. 48–49.

sie Atkins vorschlägt, wohl aber sieht er in der ciceronianischen Philosophie, die im *Somnium* ihren Höhepunkt findet, eine Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln.³⁵

Positionen, die aller Wahrscheinlichkeit nach doch etwas zu kurz greifen, führen die Ansichten von Fuhrer, die wir weiter oben gesehen haben, ins Extreme. Cicero würde die Philosophen beziehungsweise all jene, die Wissen um des Wissens willen erstrebten und nicht auf dessen politische Anwendbarkeit bedacht wären, nicht nur abwerten, sondern „scharf kontrastiv gegenüber[stellen ...] und dem Staatsmann Vorrang geben“³⁶. Der Philosoph sei lediglich ein „Fachgelehrter“ und sein Unterricht „hochgradig ineffizient“³⁷. Als Argument dafür führt Jochen Sauer, der in eine ähnliche Richtung denkt, an, dass Romulus, der von Cicero über alle Maßen gelobt werde, beileibe kein philosophisch interessierter und gebildeter Mann gewesen sei, wohl aber von *virtus* beseelt. Ganz kommt aber auch er nicht umhin, die Rolle der Weisen innerhalb einer Gemeinschaft anzuerkennen: Sie dienten als „Exempla, d.h. normgebende Beispiele richtigen und falschen Verhaltens wirkungsvoll zu ‚kommunizieren‘ und auf diese Weise ein entsprechendes Verhalten bei [ihren] Mitbürgern zu erzeugen.“³⁸

Nach diesem doch etwas raschen Überflug über einige der Positionen zum Thema – von der einer kompletten Abwertung des Philosophischen gegenüber dem Politischen bis hin zum kompletten Gegenteil, also der starken Aufwertung des Philosophischen, das als Notwendigkeit für das Politische angesehen wird – wollen wir noch eine Position in einiger Tiefe betrachten, da diese sich für unser Unterfangen gut eignen könnte. Es han-

³⁵ Siehe Merklin, Harald (1986): „Zum Verhältnis von Theorie und Praxis in Ciceros ‚De re publica‘“. In: Herding, Otto, Olshausen, Eckart (Hrsg.) (1986): *Wegweisende Antike. Zur Aktualität humanistischer Bildung. Festgabe für Günter Wöhrle*. Stuttgart. S. 51–66. Auch Merklin ist in erster Linie vorzuwerfen, dass er, obschon die Begriffe „Theorie“ und „Praxis“ sogar titelgebend für seine Arbeit sind, er diese nicht genau definiert. Dadurch kommen seine Überlegungen auch wenig über die generelle Aussage hinaus, Cicero ließe sich nicht auf Theorie oder Praxis reduzieren.

³⁶ Sauer (2017): S. 309.

³⁷ Sauer (2017): S. 309.

³⁸ Sauer (2017): S. 311–312.

delt sich dabei um die von Gary Remer im Aufsatz „Philosophy, Rhetorics and Politics“³⁹. Remer betrachtet hierbei zwar die titelgebende Trias, nichtsdestoweniger könnte sein Vorschlag eines „minimalist and maximalist approach“⁴⁰ auch nur auf das Zweigeistern aus Philosophie und Politik transferiert werden:

But Cicero adopts a maximalist and a minimalist approach to how oratory and philosophy are brought together in the person of the consummate orator. When espousing the maximalist approach, he suggests that full-fledged eloquence can only be revived with an orator who acquires complete philosophical knowledge. But when defending the minimalist approach, he claims that because the perfect orator cannot abandon politics for philosophical arcana, the ideal orator is only required to become adept at practically oriented philosophy.⁴¹

Remers nimmt offenbar die Spannung wahr, der vielleicht Cicero selbst – betrachtet man seinen biografischen Werdegang – ausgesetzt war: Denn obschon er sich vermutlich zeitlebens zur Philosophie (auch Remer fasst hier Philosophie nach Giuseppe Ballacci⁴² als „knowledge of the most important things as well as practical involvement in them“ auf) hingezogen fühlte, hat er sicherlich erkannt, dass schon rein aufgrund der täglichen Notwendigkeiten oder aus Zeitgründen Exzellenz in allen drei Feldern schwerlich zu erreichen war. Dass außerdem die oben zitierte Überlegung auch auf das Verhältnis Philosophie – Politik anzuwenden ist, räumt Remer selbst in einer Fußnote ebenfalls ein.⁴³

Dennoch – und dieses Problem bleibt auch mit Remer bestehen – ist unklar, zu welchen Teilen und mit welcher Gewichtung (auch in Hinblick auf Wertigkeit verstanden) – Cicero Philosophie und Politik in der Figur des idealen Staatslenkers, um den es in *De re publica* ja schlussendlich geht, verwirklicht wissen will. Denn alle oben zitierte Positionen finden im Oeuvre Ciceros, je nach Kontext, Argumente. Sogar in *De re publica*

³⁹ Remer, Gary (2021): „Philosophy, Rhetorics and Politics.“ In: Atkins, Jed W., Bénatouïl, Thomas (Hrsg.) (2021): *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*. Cambridge (online veröffentlicht). S. 200–214.

⁴⁰ Remer (2021): S. 209.

⁴¹ Remer (2021): S. 209.

⁴² Nach Ballacci, Giuseppe (2018): *Political Theory between Philosophy and Rhetoric: Politics as Transcendence and Contingency*. London.

⁴³ Remer (2021): S. 209: „Although the discussion in this section speaks, principally, of the unity of orator and philosopher, it would be more accurate to speak of the unity of orator-statesman or orator-politician and philosopher. By uniting rhetoric and politics, as well as rhetoric/politics and philosophy, the perfect orator is master of all three fields.“

selbst werden wir im Teil 2 auf solche zum Teil widerstrebend anmutende Aussagen treffen. Natürlich ist in diesem Zusammenhang zu sagen, dass dies im gesamten, uns leider nicht in Gänze überlieferten Werk nicht zwingend der Fall gewesen sein muss, da leider Buch 5 und 6 zum idealen Staatslenker bis auf das *Somnium* größtenteils verloren sind. Dennoch kann eine akkurate Untersuchung am Text und der anschließende Bezug auf das *Somnium*, wie wir sie im Teil 2 und 3 vornehmen wollen, vielleicht der ein oder anderen Position zu mehr Gewicht verhelfen. Abschließend möchte ich mit einer pointierten Zuspitzung des Problems enden, das von unserem ersten Teil des Forschungsüberblicks geblieben ist. Walter Nicgorski schließt seinen Aufsatz zu „Cicero and the Rebirth of Political Philosophy“⁴⁴ mit der Feststellung:

Yet even if Cicero's prudent discontent is acknowledged, there is still a great gap between the "theophanic" peak that defines the philosopher for Voegelin and the practical perspective, the concern with "human things", from which Cicero takes his bearings. Whether that gap is unbridgeable and it must be conducted that there is a fundamental incompatibility between these outlooks should at least await a better attempt to understand Cicero the philosopher as he understood himself.

Positionen zum *Somnium* und dessen Verbindungen zum Werkganzen

In diesem Abschnitt wollen wir, wie bereits angedeutet, zwar primär die Positionen zur Einbettung des *Somnium* ins Werkganze erfassen, uns allerdings auch etwas weiter umschauen, um Positionen miteinzubeziehen, die sich *De re publica* als Ganzem nähern. Dadurch sind wir bestens gerüstet für unsere Textanalyse im folgenden Teil.

Obschon dessen Publikation bereits einige Zeit zurück liegt, stellt Karl Büchners bereits zitierte, umfassende Arbeit zum *Somnium Scipionis* die detaillierteste und geschlossenste Analyse der Endpartie von Ciceros *De re publica* dar.⁴⁵ Dies ist insbesondere für die Frage nach dem Zusammenspiel und dem Verhältnis von „Theorie“ und „Praxis“ (wie zuvor umrissen) im *Somnium* wie im Werkganzen der Fall, wenn auch Büchner

⁴⁴ Nicgorski, Walter (1978): „Cicero and the Rebirth of Political Philosophy.“ In: *The Political Science Reviewer*, Herbst 1978, 8. S. 63–101.

⁴⁵ Siehe Büchner (1976): Darin überarbeitet und präzisiert Büchner die zum Teil bereits zuvor in Büchner (1962): „*Somnium Scipionis* und sein Zeitbezug.“ In: Ders (1962): *Studien zur römischen Literatur, Band II. Cicero*. Wiesbaden. S. 148–172 geäußerten Positionen.

nicht dezidiert in diese zwei Bereiche gliedert. Vielmehr verwendet er die Unterscheidung in Tätigkeiten des idealen Staatslenkers auf der einen und des kontemplativ untersuchenden Philosophen auf der anderen Seite (entspricht in etwa dem Gegensatzpaar Nummer 4 in der Tabelle).⁴⁶ Tatsächlich ist aber vielen der Publikationen in diesem Gebiet generell vorzuwerfen, dass Begriffspaare wie Theorie/Praxis, Staatsmann/Philosoph, *vita activa/contemplativa*, Realität/Idealität unsauber und zum Teil synonym eingesetzt werden (als Beispiel etwa der bereits genannte Merklin, der in „Zum Verhältnis von Theorie und Praxis in Ciceros ‚De re publica‘“ an keiner Stelle genau angibt, wo er den Trennstrich zieht bzw. was er überhaupt als Theorie/Praxis versteht⁴⁷). Auch hier muss Büchner zugutegehalten werden, dass – obgleich er eine strikte Abgrenzung ebenfalls nicht vornimmt und stattdessen von den Lebensmodellen Staatsmann/unpolitischer Gelehrter spricht – doch unterstreicht, dass Cicero eben genau nicht in diese Kategorien dichotomisch hineingepresst werden kann und von vornherein in einem Gebiet zwischen den beiden zu denken ist (vergleiche dazu auch die Positionen im vorgehenden Abschnitt).

In der Sache selbst geht Büchner (1976, in Ansätzen aber auch bereits in Büchner, 1962) über die offensichtlich zu kurz greifende Position von Harder hinaus, dass *De re publica* als Staatsplan eines gescheiterten, erfolglosen Politiker aufgefasst werden müsse und das *Somnium* folglich als Versuch, einen Ausgleich mit der Nachwelt zu schaffen.⁴⁸ Auch Pöschls Ansicht, wonach sich das *Somnium* nur schwer mit Ciceros Anspruch einer praxisorientierten Staatsauffassung und -lehre in Einklang bringen ließe, weist Büchner zurück.⁴⁹ In aller Kürze lässt sich sein Verdienst so zusammenfassen, dass er das *Somnium* von seinem ‚mystisch-spekulativen‘⁵⁰ Sockel einer eher funktionslosen Dichtung heruntergeholt, indem er dessen Verbindung zum Werkganzen offengelegt hat. Die

⁴⁶ Siehe dazu etwa Büchner (1976), insbesondere das Kapitel „Die Aussagen und ihre Tradition“.

⁴⁷ Neben dem bereits zitierten Merklin (1986) ist dies auch bei Voigt (2007) der Fall.

⁴⁸ Harder (1929): „Aber der Staatsplan von *De re publica* ist der Plan eines gescheiterten, eines erfolglosen Politikers. Daher im Traum das Bemühen, den politischen Erfolg, den ‚Ruhm‘ in seiner Bedeutung zu negieren. Das *Somnium* stellt für den Unterliegenden den Ausgleich in der Nachwelt wieder her, aber in einer jenseitigen: das Vertrauen auf Nachruhm, auf gerechte Anerkennung durch die irdische Nachwelt ist geschwunden.“

⁴⁹ Siehe Pöschl (1936).

⁵⁰ Wir werden diesen Behelfsbegriff auf der nächsten Seite kontextualisieren.

Unterteilung zwischen Praxis und Theorie schwindet also im Erkennen des Kosmos, den der ideale Staatslenker dank seiner Qualität als „theoretischer“ Geist erfassen kann, und der als Chiffre für das Staatsganze dient. „Praktischer“ Staatsmann und „theoretischer“ Philosoph werden in der Person des idealen Lenkers vereint, womit sich Büchner mit den Positionen des vorhergehenden Abschnitts deckt. Allerdings wird aus der Lektüre nicht klar, zu welchen Teilen / mit welcher Wertung Büchner die beiden Bereiche im *rector rei publicae* wirken sieht.

Es ist wichtig festzuhalten, dass Büchner dabei das *Somnium* also nicht in seiner Gesamtheit als metaphorisch verstanden wissen will, wenn auch seiner Meinung nach die simplifizierte kosmologische Darstellung darin nicht den tatsächlichen wissenschaftlichen Kenntnisstand des in der Astronomie versierten Cicero darstellt.⁵¹ Die Arbeiten von Robert L. Gallagher und Ernst A. Schmidt hingegen bieten Einblicke in die metaphorischen Elemente der Traumerzählung, indem sie das *Somnium* als Prophezeiung oder geschicktes Spiel mit verschiedenen Bedeutungsebenen charakterisieren.^{52, 53} Dadurch entfernen sie das *Somnium* allerdings implizit vom restlichen Werk, indem sie Ersterem tieferliegende Bedeutungen in einer transzendentalen Logik zuschreiben, das Letzteres nicht hat. Dem gegenüber findet sich Reinhold F. Glei, der die Astronomie im *Somnium* als auf dem Stand der damaligen Wissenschaft begreift und es folglich nicht als Eschatologie, sondern als Einordnung des Naturrechtsgedanken in den kosmischen Zusammenhang sieht.⁵⁴ Dadurch erfasst er das *Somnium* als kosmologische Rechtfertigung der ansonsten sehr nahe an der Realität und den praktischen Gegebenheiten entwickelten Argumentation des Restwerks. In die wieder andere Richtung geht Günter Wo-

⁵¹ Siehe dazu Büchner (1976), insbesondere das dritte Kapitel „Die Formen und ihre Anregungen“.

⁵² Gallagher (2001).

⁵³ Schmidt, Ernst A. (2017): „Das *Somnium Scipionis* im Kontext des dritten Bücherpaares (*De re publica* V und VI).“ In: In: Höffe, Otfried (Hrsg.) (2017): *Ciceros Staatsphilosophie: Ein Kooperativer Kommentar Zu De Re Publica Und De Legibus*. Berlin/Boston. S. 133–148.

⁵⁴ Glei, Reinhold F. (1991): „Kosmologie statt Eschatologie: Ciceros ‚*Somnium Scipionis*‘.“ In: Binder, Gerhard, Effe, Bernd (Hrsg.) (1991): *Tod und Jenseits im Altertum (BAC 6)*, Trier. S. 122–143.

jaczek, der im Traum eine Mysterieninitiation erkennen will, dessen Position aber offenbar auf wenig Resonanz in der Forschungsgemeinschaft gestoßen ist.⁵⁵ Interessant ist die bereits zuvor in anderem Kontext genannte Position Atkins, der im *Somnium* den krönenden Abschluss des ciceronianischen Versuchs sieht, eine politische Theorie aus einer Analogie zur Astronomie und folglich zur „Theorie“ zu konstruieren.⁵⁶

Noch ein kurzer Kommentar zu den eben genannten Positionen, die einen ‚mystisch-spekulativen‘ Charakter im *Somnium* erkennen: Wenngleich es auch für die Frage nach „Theorie“ und „Praxis“ im *Somnium* sicherlich interessant wäre, zu wissen, inwiefern Cicero darauf bedacht war, eine wissenschaftliche, oder aber mystisch überhöhte Kosmosbeschreibung zu geben, geht aus der Sekundärliteratur hervor, dass diese Frage schwer in ihrer Gesamtheit zu klären ist. Dies ist auch hier, wie bereits eingangs generell angemerkt, der unsauberen Abgrenzung von „praktischen“ Elementen, „theoretischen“, aber der Wissenschaft im heutigen Sinne zugeneigten, und abstrakteren, kosmologisch-spekulativen Positionen geschuldet, die aber im antiken Verständnis nicht zwingend als solche empfunden worden sind.

Vielversprechender scheint hierbei die Frage nach „Theorie“ und „Praxis“ in Hinblick auf die Figur des idealen Staatslenkers – das *Somnium* umfasst ja, wie bereits erwähnt, die nahezu einzigen erhaltenen Partien des fünften und sechsten Buches, welche den *rector rei publicae* zum Inhalt haben. Neben Untersuchungen zur historischen Figur Ciceros selbst und dessen wandelbare Rolle zwischen Schriftstellertum, aktiver Politik, Philosophie, Rhetorik, etc.⁵⁷, ist im Speziellen für das *Somnium* der Aufsatz „Second Thoughts on the Dream of Scipio“ von Jonathan G. F. Powell äußerst interessant.⁵⁸

⁵⁵ Wojaczek, Günter (1983): "ORGIA EPISTEMES. Zur philosophischen Initiation in Ciceros *Somnium Scipionis*." In: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, 9. S. 123–145.

⁵⁶ Siehe Atkins (2013): „Constitutional Change and the Mixed Constitution." In: Ders. (2013): *Cicero on Politics and the Limits of Reason. The Republic and Laws*. Cambridge University Press. S. 80–119.

⁵⁷ Siehe dazu aus dem vorhergehenden Abschnitt etwa Sauer (2017), Arweiler (2003), Nicgroski (1978) auch Powell (1996), Baraz, Yelena (2012): "Reading a Ciceronian Preface. Strategies of Reader Management." In: Dies.: *A Written Republic*. Princeton. S. 150–186 und Bénatouïl, Thomas, Bonazzi, Mauro (2012): "Theoria and Bios Theoretikos from the Presocratics to the End of Antiquity: An Overview." In: Dies. (Hrsg.) (2012): *Theoria, Praxis and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*. Leiden. S. 1–15.

⁵⁸ Powell (1996).

Powell denkt nämlich in eine ähnliche Richtung wie Büchner, legt aber sein Hauptaugenmerk auf die vordergründige Diskrepanz zwischen der Aufforderung zu politischer Betätigung außerhalb des theoretischen Glasturms im Rest von *De re publica* einerseits, und die Darstellung des kleinen, im Kosmos unbedeutenden römischen Staates im *Somnium* andererseits (siehe dazu auch das Gegensatzpaar 3 sowie die dazugehörigen Textstellen). Powell löst diesen Konflikt zwischen der Aufforderung zur „Praxis“ und der „Theorie“, die ja gerade erst die Nichtigkeit menschlichen Ruhmstrebens erkennt, dadurch, dass er die „Praxis“ des Staatsmanns als notwendige Pflicht beschreibt, durch die der Weise in den Himmel – den er erst durch „Theorie“ erkennt – eingehen kann. Dadurch verbindet er die Positionen des vorhergehenden Kapitels mit dem Thema der *gloria*, deren Nichtigkeit im *Somnium* eine durchaus gewichtige Rolle spielt.⁵⁹ So sind bei beiden – Büchner wie Powell – die besten Staatsmänner als Destillat von theoretischen Erkenntnissen und praktischer, konkreter Anwendung jene, die aus *De re publica* und dem *Somnium* als die Ideale hervorgehen.

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass es eine Vielzahl von vorgeschlagenen Antworten auf die Frage gibt, inwieweit das *Somnium Scipionis* mit dem Gesamtwerk *De re publica* in Verbindung gebracht werden kann. Will man das schwierige Problem umschiffen, die Frage nach dem mystischen oder unmystischen Charakter des *Somnium* klären zu müssen, tritt aber die Frage nach dem Verhältnis von „Theorie“ und „Praxis“ als ein gangbarer Weg hervor. Dies ist deshalb der Fall, da beiden Teilen des Werks – dem dialogischen Teil der Bücher eins bis sechs sowie der Traumerzählung am Ende des sechsten Buches – die Unsicherheit gemein ist, wie viel „theoretische“ Natur im „praktisch“ aktiven Politiker steckt, beziehungsweise welchen Stellenwert die „Theorie“ oder in ähnlicher Funktion die Philosophie für Cicero innehaben. Dass diese beiden Pole nicht dichotomisch zu fassen sind, wurde von Anfang an betont und ist auch aus diesem ersten Teil der Arbeit klar hervorgetreten. Das Problem der Gewichtung der Teile bleibt hingegen bestehen.

⁵⁹

Powell (1996): S. 22 ff.

Formulieren der Forschungsfrage

Dies bringt uns zum letzten Zwischenziel dieses ersten Teils, nämlich – etwas spät, aber dies ist der Notwendigkeit eines genauen Herausarbeitens der Leitermini geschuldet – zur Formulierung der Forschungsfrage. Wir wollen uns im folgenden zweiten Teil einer Analyse nahe am Text widmen. Folglich werden wir die untenstehenden Fragen als Hilfe bei der Untersuchung der einzelnen Gegensatzpaare heranziehen:

- (Wie) wandelt sich deren Verhältnis im Werk?
- Werden beide Seiten als gleich wichtig betrachtet? Oder ist das Verhältnis zu einer Seite hin verschoben?
- Finden sich Unterschiede zwischen deren Verhältnis in den ersten sechs Büchern (soweit beurteilbar) auf der einen und dem *Somnium* auf der anderen Seite?

Dies soll schlussendlich zur Beantwortung der Forschungsfrage führen, welche aus zwei Teilen besteht.

1. Die Sekundärliteratur ist sich einig darüber, dass Philosophie und Politik in Ciceros *De re publica* nur in Interdependenz auftreten. Fasst man nun „Theorie“ und „Praxis“ als Oberbegriffe dieses Zusammenspiels auf:

Welches Verhältnis beziehungsweise welche Gewichtung derselben wird in *De re publica* als Ideal verfochten?

2. Nachdem wir dieses Verhältnis durch das ganze Werk verfolgt haben werden, vom Proömium des Gesamtwerks über den dialogischen Teil (inklusive der verlorenen Bücher, soweit durch Rekonstruktion möglich) bis hin zum *Somnium Scipionis*:

(Was) kann aus dem Verhältnis / der Gewichtung zwischen „Theorie“ und „Praxis“ auf die Verbindung des *Somnium* zum Rest von *De re publica* geschlossen werden?

Sollte sich zeigen, dass der zweite Teil der Forschungsfrage nicht oder nicht ausreichend fundiert beantwortet werden kann, wird unsere Untersuchung wenigstens „Theorie“ und „Praxis“ im Gesamtwerk durchleuchtet haben, und so die Debatte um die Verteilung von Philosophie und Politik ergänzen.

Teil 2: Die Gegensatzpaare entlang des Textes

In diesem zweiten Teil der Arbeit wenden wir uns nun der Textarbeit zu, indem wir die drei oben eingeführten Gegensatzpaare entlang von *De re publica* nachverfolgen und ihr jeweiliges Verhältnis nachzeichnen. Wir arbeiten sie in der in der Tabelle des vorherigen Teils aufgelisteten Reihenfolge ab. Weshalb diese geeignet für unser Vorhaben ist, soll hier in aller Kürze dargelegt werden:

Der erste Abschnitt beschäftigt sich mit dem Gegensatzpaar *otium – vita contemplativa / negotium – vita activa*. Dies erlaubt uns, uns zuerst einmal an die Bewertung und Charakterisierung der (grob, denn es gibt Überschneidungen) den zwei Bereichen „Theorie“ und „Praxis“ assoziierten Lebensformen anhand des in *De re publica* in mehreren Konnotation auftauchenden Begriffs des *otium* heranzutasten, ohne die konkreten Tätigkeiten und Inhalte dieser Lebensformen bereits von vorneherein kennen zu müssen.⁶⁰ Dadurch können wir uns erst einmal einen Überblick darüber verschaffen, welche Personengruppen Cicero innerhalb der zwei Bereiche und über die Grenzen derselben hinweg ausmacht und wie er diese jeweils auffasst. Zentral hierfür werden naturgemäß die Staatslenker sein, aber auch die Gruppe der *docti homines*, die sich im ersten Moment nur schwer fassen lässt.

Das zweite Gegensatzpaar versucht, sich den *docti homines*, die sich uns im ersten Gegensatzpaar als Dreh- und Angelpunkt der „theoretischen“ Seite unseres Verhältnisses,

⁶⁰ Wenn wir uns die Stellen in (v) und (vi) bei Macrobius noch einmal vergegenwärtigen, wie wir sie im Teil 1 zur Findung der Gegensatzpaare zurate gezogen haben, stellt sich uns also die Aufgabe zu überprüfen, inwieweit die Unterteilung, die Macrobius vorgenommen hat, auch auf *De re publica* insgesamt zutrifft.

bestehend aus „Theorie“ und „Praxis“, gezeigt haben, zu nähern, indem deren Aufgabenfelder umrissen werden, ebenso wie dies die Forschung bereits weit ausführlicher für den Staatsmann (die andere, „praktische“ Seite) getan hat. Zentral für diesen Abschnitt wird der Begriff der Imitation sein, gepaart mit der Annahme, dass – ebenso wie die „political scientists“⁶¹ nach Powell – auch die *docti homines* im entfernteren Sinne „scientific politicians“⁶² laut den Aussagen in *De re publica* sein sollten. Außerdem spielt hier der bei Peter Fuchs entwickelte Gedanke hinein, wonach „Praxis“ zuweilen auch auf mehr oder weniger blindes Ausführen reduziert werden könne, „Theorie“ hingegen unweigerlich einer Schau oder Fernsicht bedürfe.⁶³ Es bleibt also zu überprüfen, inwiefern die *homines docti* durch ihr Tun die Fernsicht erarbeiten, welche die Staatsmänner anschließend sich aneignen und durch Imitation auf den Staat übertragen können. Weniger als die Personengruppen stehen nun also deren jeweilige Tätigkeitsprofile im Vordergrund. Sollte sich das Gegensatzpaar Wissenschaft als theoretische Basis – Erkennen des Kosmos als Ziel / Regieren als praktische Anforderung – Imitation des Kosmos als Aufgabe tatsächlich auf *De re publica* übertragen lassen, wäre damit auch hinsichtlich unserer ersten Forschungsfrage eine Annäherung gelungen.

Der dritte Teil (Transzendenz – Gott – Nichtigkeit des Daseins / Immanenz – Staat – Wichtigkeit des Staatsdiensts) beschäftigt sich anschließend mit jenen Elementen im Werkganzen, die das Politische oder die philosophisch-ethische Sphäre übersteigen und somit den größeren Rahmen unseres Verhältnisses aufzeigen.⁶⁴ Hier hinein gehören die Überlegungen zur Vergänglichkeit des Irdischen insgesamt, vor allem aber des Ruhms, außerdem die Frage, wie die Transzendenz Gottes beziehungsweise jeder einzelnen menschlichen Seele und die realen Anforderungen einer (idealerweise ewigen) Bewahrung des Staates von Cicero zusammengedacht werden. Außerdem begegnen wir hier dem Gedanken einer naturgegebenen Ordnung, aus der sich die Gemeinschaft eines

⁶¹ Nach Powell (2017): S. 254.

⁶² Diese Annahme sei an dieser Stelle bloß zwecks Verfolgung der Stoßrichtung unserer Argumentation genannt. Sie wird an gegebener Stelle noch ausführlich plausibilisiert.

⁶³ Siehe dazu Fuchs (2015).

⁶⁴ Dazu findet sich – anders als zu *imitati* und den *docti homines* bereits Einiges in der Forschungsliteratur. Damit wir durch Betrachten derselben die Überlegungen zur Imitation und den jeweiligen Personengruppen ergänzen können, leuchtet es ein, dieses Gegensatzpaar als letztes zu behandeln.

Staates und die darin geltenden Gerechtigkeitsvorstellungen überhaupt legitimieren⁶⁵, und gehen der Frage nach, wie diese in „Theorie“ und „Praxis“ hineinspielt.

Auf Basis dieser in aller Kürze skizzierten Vorgangsweise und Zielsetzung wollen wir nun die erhaltenen Teile von *De re publica* zur Hand nehmen, und jene Stellen durchgehen, die für unseren jeweiligen Abschnitt die relevanten sind. Dabei ergänzen wir die Stellen um Zitate aus anderen Werken Ciceros oder anderer Autoren, soweit sie weiterführende Aspekte enthalten. Sollten interessante Informationen auch in den Rekonstruktionen der verloren gegangenen Teile des Werks zu finden sein, werden wir abschließend auch noch die Sekundärliteratur zu diesen miteinbeziehen.⁶⁶ Dies wollen wir für alle drei Gegensatzpaare so handhaben.

Wir wenden uns also dem ersten Gegensatzpaar – der Frage nach *otium* und *negotium* in Hinblick auf die Erhaltung und Formung der *res publica* – zu.

1. *otium* – *vita contemplativa* / *negotium* – *vita activa*

Die drei Spielarten des *otium*

Die Vorrede zum ersten Buch ist für den Gegensatz von *otium* und *negotium* beziehungsweise *vita activa* und *contemplativa* äußerst aufschlussreich, wenngleich letzteres Begriffspaar so nicht wörtlich auftaucht. Gleich zu Beginn wird nämlich von Cicero aller-

⁶⁵ Siehe dazu etwa auch die Rekonstruktionen zum größtenteils verlorenen, vierten Buch nach Zetzel, James E. G. (2001): „Citizen and Commonwealth in *De re publica* Book 4.” In: *Special Issue: Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement 76: Cicero's Republic*. S. 83–97.

⁶⁶ Die Versuche jüngeren Datums dazu sind nicht sehr weit gestreut, und begrenzen sich hauptsächlich auf die einleitenden Passagen zu den einzelnen Ausgaben. Einiges an Interessantem finden sich außerdem im eben zitierten Zetzel (2001) sowie Schmidt, Peter L. (2011): „The Original Version of the *De re publica* and the *De legibus*.” In: *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, S. 6–16, wenngleich Schmidt eher den Aufbau und die Anordnung beziehungsweise Entstehung der Teile nachverfolgt als konkret den Inhalt derselben.

hand dafür ins Feld geführt, sich für den Staat zu engagieren, ungeachtet und uneingedenk der damit einhergehenden Gefahren (auch für Leib und Leben)⁶⁷. In *rep.* 1, 1 heißt es nämlich über Cato, den Cicero als leuchtendes Vorbild voraus trägt⁶⁸:

[Cicero:] *Marco vero Catoni, homini ignoto et novo (quo omnes qui eisdem rebus studemus quasi exemplari ad industriam virtutemque ducimur) certe licuit Tusculi se in otio delectare, salubri et propinquo loco; sed homo demens, ut isti putant, cum cogeret eum necessitas nulla, in his undis et tempestatibus ad summam senectutem maluit iactari quam in illa tranquillitate atque otio iucundissime vivere.*

[*rep.* 1, 1]

(Cicero spricht:) Dem Marcus Cato aber, einem unbekannten *homo novus*, der uns allen, die wir uns in denselben Sachen bemühten, gleichsam als Vorbild zu Fleiß und Tapferkeit vorschwebt, ihm wäre es gewiss erlaubt gewesen, sich auf Tusculum, an gesundheitsförderndem und nahegelegenen Ort, sich des *otium* zu erfreuen. Aber der dumme Mann, wie jene meinen, bevorzugte es, obschon keine Notwendigkeit ihn dazu drängte, in diesen Wogen und Wellen bis zum höchsten Alter hin- und hergeworfen zu werden, als in jener Ruhe und im *otium* aufs Angenehmste zu leben.

Unmittelbar anschließend folgt jene Textstelle, die wir bereits zur Findung der Gegensatzpaare betrachtet haben (Nummer (i)⁶⁹). Eine naturgegebene *vis* sei es nämlich, die alle Verlockungen der Lust und des *otium* besiege (*omnia blandimenta voluptatis otique vicerit; rep.* 1,1). Anhand dieser Textstellen ganz zu Beginn der Vorrede des ersten Buches wirft James Zetzel in seinem Kommentar einen Vorschlag auf, nämlich die Unterscheidung von drei Typen des *otium*.⁷⁰ Deren erster, in *rep.* 1,1 beschriebener, ist ein

⁶⁷ Ab *rep.* 1, 1, anschließend auch insbesondere in *rep.* 1, 4 f.

⁶⁸ Vergleiche dazu auch insbesondere den Anfang von Buch 2, wo es über Cato heißt – allerdings nicht direkt von Cicero, sondern durch den Mund Scipios: *Catonis hoc senis est, quem ut scitis unice dilexi maximeque sum admiratus, cuique vel patris utriusque iudicio vel etiam meo studio me totum ab adulescentia dedidi*; (Dies ist eine Aussage des alten Cato, den ich – wie ihr wisst – beispiellos schätzte und sehr bewunderte, und dem ich sowohl durch die Wahl meiner beiden Väter als auch durch meinen eigenen Eifer von Jugend an sehr zugetan war. *rep.* 2, 1) Die Tatsache, dass Scipio (im Übrigen ebenso wie Cicero selbst) hervorragende Männer früherer Generationen als Vorbilder hinzuzieht, wird im Folgenden überdies zentral für die Bedeutung des *otium* sein. Vergleiche dazu Hanchey, Dan (2013): „‘Otium’ as Civic and Personal Stability in Cicero’s Dialogues“. In: *The Classical World*, 106, 2, Winter 2013, S. 171–197.

⁶⁹ Der lateinische Text lautet: *Unum hoc definitio: tantam esse necessitatem virtutis generi hominum a natura tantamque amorem ad communem salutem defendendam datum, ut ea vis omnia blandimenta voluptatis otique vicerit (rep.* 1, 1). Zur Übersetzung und kurzen Einordnung sei auf die Stelle im Abschnitt „Die Gegensatzpaare“ im ersten Teil verwiesen.

⁷⁰ Zetzel, (1995): S. 96–97. Die ersten zwei Typen des *otium* entsprechen den hier diskutierten, zum dritten siehe die Kommentare an gegebener Stelle.

otium mit negativer Konnotation. Dieses *otium* komme einem Müßiggang gleich, der aber keinerlei schöpferisches Potential auslöst oder anderweitige sinnvolle Betätigungen beinhaltet. Da *otium* hier in einem Atemzug mit der *voluptas* genannt wird, verstärkt sich dieser Eindruck, zumal dieser Terminus bei den Epikureern von zentraler Bedeutung war.⁷¹ Diese wiederum, so stellt unter anderem Walter Englert fest, waren dem staatsmännischen Cicero ohnehin ein Dorn im Auge. Ihre Ablehnung der Partizipation am öffentlichen Leben – für Cicero ist das Einbringen in die Politik und die Sorge um ein gutes Zusammenleben sogar direkt aus der Natur ableitbar⁷² – standen im Gegensatz zu Ciceros in *De re publica* verfochtenen Idealen.⁷³ Zetzel bezeichnet diesen Status des so konnotierten *otium* despektierlich als „the easy life“⁷⁴.

Wenden wir uns vor diesem Hintergrund der oben explizit angeführten Textstelle zu – ebenfalls in *rep.* 1, 1 und somit in unmittelbarer Nähe zur bereits erwähnten negativen Konnotation des *otium* – so zeigt sich ein etwas anderes Bild. Man gewinnt den Eindruck, dass Cato, obschon er sich tatsächlich nicht dafür entschieden hat, ein Leben in dieser zweiten Art von *otium* eigentlich zugestanden wäre. Nachdem er sich nämlich über einen langen Zeitraum den Wogen des politischen Meeres ausgesetzt hatte (*tempestatibus*), hätte er sich ein Leben in *tranquillitate atque otio* verdient. Dieser zweite Typus des *otium* ist also sehr wohl auch eines erfahrenen und langgedienten Politikers würdig, worin Dan Hanckey eine Rechtfertigungsstrategie des realen Ciceros sieht, der

⁷¹ Siehe dazu auch Englert, Walter (2014): “Epicurean Philosophy in Cicero’s *De Republica*: Serious Threat or Convenient Foil?” In: *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 16, 2 (2014). S. 253–266.

⁷² Zum Gedanken einer Naturrechtslehre siehe vor allem die Ausarbeitung des Gegensatzpaares 3 in diesem zweiten Teil der Arbeit.

⁷³ Siehe dazu Englert (2014), S. 258: “He singles out the Epicureans as the school he feels offers the most direct challenge to engagement in politics”. Für eine breitere Einordnung von Ciceros Verhältnis zum Epikureismus siehe Yona, Sergio; Davis, Gregson (Hrsg.) (2022): *Epicurus in Rome. Philosophical Perspectives in the Ciceronian Age*. Cambridge, insbesondere den Aufsatz von Daniel P. Hanckey: “Cicero’s Rhetoric of Anti-Epicureanism: Anonymity as Critique.”, S. 37–54, der die Kritik des Redners, Staatsmannes und Philosophen Cicero auf den Punkt bringt: “For example, not only does Cicero take issue as a philosopher with the Epicurean finis of pleasure, but, as a statesman, he also disagrees with the Epicurean aversion to (or at least reticence regarding) political involvement. And as an orator, Cicero claimed no benefit could be derived from the Epicureans, who, he seems to have believed, rejected παιδεία and had little need for a skill so entwined with public deliberation.” (S. 37).

⁷⁴ Siehe Zetzel (1995): S. 96.

selbst einige Zeit gezwungenermaßen in *otium* dieser Art verbringen musste („On several occasions Cicero adduces the dignified *otium* of the interlocutors in his dialogues as a foil for his own low-impact, externally enforced *otium*.“⁷⁵). Als Indiz dafür kann auch eine Stelle im *Brutus* gelesen werden, wo es heißt:

[Cicero] *ita nobismet ipsis accidit ut, quamquam essent multo magis alia lugenda, tamen hoc doleremus quod, quo tempore aetas nostra perfuncta rebus amplissimis tamquam in portum confugere deberet non inertiae neque desidia, sed oti moderati atque honesti [...]*.⁷⁶
[brut. 8]

(Cicero spricht:) So geschah es auch mir selbst, obgleich andere Dinge noch ungleich mehr zu beklagen wären, dass ich dennoch darüber Schmerz empfand, dass mein Lebensalter, zu einer Zeit, in der es schon viele großartige Dinge geleistet hatte, sich dennoch in den sicheren Hafen flüchten musste, nicht der Untätigkeit oder Nachlässigkeit, aber doch eines gemäßigten und ehrlichen *otium*.

Hier sehen wir einen weiteren wichtigen Aspekt, der für die positive Konnotation des *otium* notwendig ist: „the contrast of good (temporary) and bad (permanent) relaxation“⁷⁷, oder mit anderen Worten: Dass es nur als kurze Auszeit, als Moment der Reflexion zwecks Abstandsgewinn zur Tagespolitik seine tatsächliche Berechtigung erhält. Obschon Cicero ‚sein‘ *otium* – ein von außen diktiertes, wohlgemerkt – als *moderatum* und *honestum* labelt, schwingt in dieser einleitenden Passage des *Brutus* doch ein gewisses Unbehagen über das aufoktroyierte *otium* mit (*in portum confugere deberet*), auf dessen Dauer er tatsächlich wenig Einflussmöglichkeit hatte.

Nun haben wir aber unter Zuhilfenahme des Kommentars von Zetzel zu Beginn dieses Abschnitts von drei Arten des *otium* gesprochen: Die dritte im Bunde ist jene, die Zetzel als „political meaning of *otium*“, also „domestic tranquillity“⁷⁸ bezeichnet. Damit wird der Begriff des *otium* also auch in die Nähe der Anforderungen an einen Staatenlenker

⁷⁵ Hanchey (2013): S. 171.

⁷⁶ Zitiert nach M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. fasc. 4 *Brutus*, recognovit Henrica Malcovatti, Leipzig: Teubner Verlagsgesellschaft 1970. Im Folgenden abgekürzt als *brut*.

⁷⁷ Zetzel (1995): S. 97.

⁷⁸ Ebenda. Zetzel gibt aber bis auf einige Stellenangaben keine weiteren Kommentare dazu ab, wie er diese dritte Art des *otium* genau auffasst. Für unser Ziel ist ein Miteinbezug und damit eine nähere Betrachtung dieser dritten Art des *otium* aber durchaus relevant, wie im Folgenden ausgeführt.

gebracht, wodurch nicht nur die Bereiche „Theorie“ und „Praxis“ in der Figur des Politikers, sondern auch die Bereiche Machtausübung und *civitas*⁷⁹ (hier in der *res publica*, generell aber auch uneingedenk des jeweiligen Verfassungstypus) in Verbindung gebracht werden.

[Cicero] *Is enim fueram qui, cum mihi liceret aut maiores ex otio fructus capere quam ceteris, propter variam suavitatem studiorum in quibus a pueritia vixeram, aut si quid accideret acerbius universis, non praecipuam sed parem cum ceteris fortunae condicionem subire, non dubitaverim me gravissimis tempestatibus ac paene fulminibus ipsis obvium ferre, conservandorum civium gratia, meisque propriis periculis parere commune reliquis otium.*
[rep. 1, 7]

(Cicero spricht:) Denn ich war nämlich so gesinnt, dass ich, obschon es mir aufgrund der angenehmen Vielseitigkeit meiner Studien, denen ich seit meiner Kindheit zugetan war, zugestanden wäre einen größeren Ertrag aus meinem *otium* einzufahren als die Übrigen, oder – sollte der gesamten Ordnung irgendetwas Schlimmes widerfahren – kein außergewöhnliches, sondern ein den Übrigen ebenbürtiges Los zu ertragen, nicht zögerte, mich den schwersten Stürmen und nahezu Blitzen selbst entgegenzuwerfen, um die Bürger zu retten und auf eigenes Risiko das gemeinsame *otium* aller anderen zu bewahren.

Das eigene *otium* also für das *otium* der Mitbürger aufzugeben, dies ist die eigentliche Pflicht des Staatsmannes. Dabei bewertet Cicero das Verlangen der Mitbürger nach *otium* in diesem Kontext durchaus ambivalent. In rep. 1, 6 spricht er darüber, dass trotz allen Einsatzes für den Staat dem *rector rei publicae* nicht nur Gegenliebe entgegenschlägt – auch ihm selbst nicht (*Nec vero iam meo nomine abstinere; et, credo, quia nostro consilio ac periculo sese in illa vita atque otio conservatos putant, gravius etiam de nobis queruntur et amantius;* (Aber auch vor meinem Namen sind sie nicht zurück-

⁷⁹ *Civitas* ist jener Begriff, der den Zusammenschluss bezeichnet, der jeder Staatsform nach Scipio eigen ist. Die Zusammenkünfte von Menschen, die sich eine ‚Verfassung‘ – im Sinne einer Gesellschaftsordnung – gegeben haben, sind ihrerseits also wieder die Voraussetzung für die *res publica*: [Scipio] *Omnis ergo populus, qui est talis coetus multitudinis qualem exposui; omnis civitas, quae est constitutio populi; omnis res publica, quae ut dixi populi res est, consilio quosdam regenda est, ut diuturna sit.* (Scipio spricht: Folglich muss jedes Volk, das ist nämlich ein Zusammenkommen der Menge, wie ich es dargelegt habe, jeder Bürgerschaft, die ein Volk mit Verfassung ist, schließlich jeder Staat, der, wie gesagt, die Sache des Volkes ist, muss durch planvolles Nachdenken so gelenkt werden, dass er beständig ist. rep. 1, 41) Die Bewahrung dieser Ordnung zwecks *otium* der Bürger ist die dritte Spielart, in der der Begriff *otium* auftaucht. Die Semikolons der Ausgabe scheinen mir inkonsequent gesetzt, die Tusculum-Ausgabe schreibt Beistriche.

geschreckt. Ich denke deshalb, weil sie meinen, dass sie durch meine Einsicht und meinen Einsatz in ihrem Lebensstil und *otium* bewahrt wurden, klagen sie noch heftiger und ausdrücklicher über mich. *rep.* 1, 6). Dadurch gelangen wir argumentativ auch wieder in den Bereich der (versagten) *gloria* und deren Vergänglichkeit, die wir im dritten Gegensatzpaar dieses Kapitels behandeln werden⁸⁰. In diesen Zusammenhang stellt Zetzel schließlich auch das *otium cum dignitate*⁸¹ aus *De oratore* 1,1–2, das Cicero als das Ideal vor Augen schwebt. Außerdem ist interessant, dass Cicero der Meinung ist, aus dem *otium* lasse sich ein Ertrag (*fructus*) gewinnen, und seiner wäre besonders reich gewesen aufgrund seiner umfassenden wissenschaftlichen Bildung, was wiederum mit der zuvor genannten positiven Konnotation des *otium* einhergeht.

Positives und negatives *otium* und die Frage nach „Theorie“ und „Praxis“

Warum beschäftigen wir uns aber derart eingängig mit dem Begriff des *otium*, wo wir doch eigentlich an dem Verhältnis von „Theorie“ und „Praxis“ interessiert sind, und außerdem noch *vita activa* und *contemplativa*⁸² miteinbeziehen wollen? Da das *otium* im oben genannten, zweiten Sinn als ursächlich und als Grundvoraussetzung für eine „theoretische“ Diskussion gesehen werden muss, wie sie in *De re publica* auch tatsächlich stattfindet. Außerdem erlaubt uns der Zugang auf Basis dieser drei Spielarten des *otium* nun eine einfache Betrachtung der Personengruppen, die dem jeweiligen Typ von *otium* nachkommen, und so unterschiedlich von Cicero bewertet werden. Dazu suchen wir nun wieder nach Stellen in *De re publica*, doch betrachten zuerst, wie sich nach und

⁸⁰ Büchner (1976) meint hierzu, wenn auch nicht direkt bezugnehmend auf das *otium* der Mitmenschen, sondern auf Bewahrung des Staates allgemein (in Bezug auf *rep.* 1, 4 ff.): „Bewahrung [sc. des Staates] wird hier nicht als Rettertat der Gründung gleichgestellt, sondern bezeichnet die verbleibende Möglichkeit: nach der Gründung des Staates, gemeint ist Rechtsordnung und Gesetzgebung, nicht ein bloßes Faktum, sondern die Mühe um die Erhaltung dieser Ordnung. Die praktische (!) Lebensweisheit dieser Männer, die zum Heil ihrer πόλις wirkten, ist hier das Ideal menschlicher Tätigkeit, die in die nächste Nähe des Vorbildes allen Handelns gerückt wird, des göttlichen Handelns.“ (S. 76). Wir werden derartige Ansichten in den kommenden zwei Gegensatzpaaren wieder aufgreifen.

⁸¹ Zu einer genaueren Betrachtung dieser Stelle kommen wir im gleich anschließenden Abschnitt, wenn wir *otium* / *negotium* mit „Theorie“ und „Praxis“ verbinden.

⁸² In Anlehnung an Macrobius, *Com.* 1, 8 beziehungsweise 2, 17: *virtutes otiosae* / *negotiosae* sowie *virtutes politicae*. Zu einer generellen Betrachtung und historischen Einordnung der Termini siehe außerdem: Bénatouïl, Thomas, Bonazzi, Mauro (2012).

nach die Teilnehmer der Runde einfinden, und wie selbige eingeführt werden, da wir uns nun von der Vorrede aus dem Mund Ciceros entfernen.

Am Gespräch nehmen P. Cornelius Scipio Aemilianus Africanus, C. Laelius, L. Furius Philus, M. Manilius, Sp. Mummius, Q. Aelius Tubero, P. Rutilius Rufus, Q. Mucius Q. f. Scaevola und C. Fannius M. f. teil.⁸³ Von den neun Teilnehmern sticht insbesondere Scipio hervor, der nicht nur den Traum in Buch 6 geträumt hat und nun nacherzählt, sondern auch ab Buch 1 Hauptredner in der Diskussion ist. Aufgrund seiner außergewöhnlichen Leistungen – er hatte unter anderen im Jahr 146 v. Chr. Karthago zerstört – und seiner philosophischen Kenntnisse verkörpert er für Cicero das Idealbild des gebildeten Staatsmannes.⁸⁴ Dessen nahestehender, älterer Freund ist Laelius⁸⁵, welcher neben Philus ebenfalls nach Cicero „die Kriterien der höchsten Lebensform uneingeschränkt“⁸⁶ erfülle, hat ebenfalls wesentlichen Anteil an der Diskussion, und übernimmt etwa im dritten Buch die Verteidigung der Gerechtigkeit (Philus fällt die in seinen Augen undankbare Aufgabe zu, die Gerechtigkeit als Zeichen von Dummheit argumentativ bloßzustellen⁸⁷). Die übrigen Anwesenden spielen untergeordnete Rollen, da sie in den erhaltenen Teilen nur wenige oder überhaupt keine Einsätze haben.⁸⁸

Mit einer Ausnahme: Tubero ist es, der als Erster zu Scipio kommt, worauf sich ein Gespräch astronomischen Inhalts über das jüngst aufgetretene Phänomen der Doppelsonne entspinnt (*rep.* 1,14 – 15). Obschon die Tatsache, dass die Diskussion in *De re publica* mit einem kosmologischen Thema beginnt, und das *Somnium* ebenfalls mit einem solchen setting endet, durchaus bemerkenswert ist, wollen wir uns eher der Art und

⁸³ Siehe dazu z. B. die Einleitung bei Zetzel (1995): S. 9–12.

⁸⁴ Siehe dazu etwa Stevenson, Tom (2005): “Readings of Scipio’s Dictatorship in Cicero’s *De Re Publica* (6.12).” In: *The Classical Quarterly*, 55, 1, S. 140–152 für die Frage, wie weit Cicero Scipio als Ideal erachtet.

⁸⁵ Laelius wird von Cicero als besonders weise dargestellt. Bei dessen ersten Auftreten heißt es über sein Verhältnis zu Scipio: [Cicero] *fuit enim hoc in amicitia quasi quoddam ius inter illos, ut militiae, propter eximiam belli gloriam, Africanum ut deum coleret Laelius; domi vicissim Laelium, quod aetate antecedeat, observaret in parentis loco Scipio*. (Cicero beschreibt: Es gab zwischen den beiden eine Art Gesetz in der Freundschaft, nämlich dass im Kriegstreiben Laelius den Africanus aufgrund von dessen außerordentlichen Kriegeruhm wie einen Gott verehrte, zu Hause hingegen Scipio den Laelius, der älter war, wie einen Vater achtete. *rep.* 1, 18)

⁸⁶ Nach Höffe (2017).

⁸⁷ Siehe dazu etwa Philus Aussage in *rep.* 2, 7.

⁸⁸ Zetzel (1995): S. 11–12.

Weise zuwenden, wie das Gespräch tatsächlich eingeleitet wird, da wir im ersten Auftreten und in den Sprechakten der Personen auch wieder auf das *otium* stoßen:

Tum ille [sc. Tubero]: „Mihi vero omne tempus est ad meos libros vacuum; numquam enim sunt illi occupati. Te autem permagnum est nancisci otiosum, hoc praesertim motu rei publicae.“

Tum Scipio: „Atqui nactus es; sed mehercule otiosiore opera quam animo.“

Et ille: „At vero animum quoque relaxes oportet. Sumus enim multi, ut constituimus, parati – si tuo commodo fieri potest – abuti tecum hoc otio.“

„Libente me vero, ut aliquid aliquando de doctrinae studiis admoneamur.“

[rep. 1,14]

Darauf sagte Tubero: „Ich habe alle Zeit der Welt für meine Bücher. Denn sie sind ja niemals beschäftigt. Dich unbeschäftigt anzutreffen (*otiosum*) ist aber wahrlich etwas Besonderes, noch dazu bei diesem Zustand des Staates.“

Darauf Scipio: „Und doch hast du mich angetroffen, aber wahrlich unbeschäftigt eher dem aktiven Tun als dem Geiste nach.“

Und jener: „Aber es ist notwendig, dass du auch den Geist einmal ruhen lässt. Wir sind nämlich viele, wie wir vereinbart haben, und bereit, wenn es dir gelegen kommt, mit dir dieses *otium* auszunützen.“

Scipio: „Sehr gerne, damit wir uns wieder einmal ein wenig der Lehren erinnern.“

Den Anwesenden – insbesondere Tubero – ist also bewusst, dass dieses Zusammentreffen nur aufgrund eines momentanen *otium* (im zweiten, positiven Sinne nach Zetzel⁸⁹) überhaupt stattfindet, da ansonsten die Muße und die Zeit für derartige Gespräche nicht gegeben ist. Außerdem wird den „theoretischen“ Schriften (stellvertretend für die „theoretische“ Beschäftigung) der Status einer immer verfügbaren Freizeitbeschäftigung zugesprochen, die erst nach Erfüllen der alltäglichen staatsmännischen Pflichten in Anspruch genommen werden kann.⁹⁰ Es scheint fast, dass der Politiker, Redner und Staatsmann Cicero hier meint sich auf der Metaebene des Textes rechtfertigen zu müssen, dass er überhaupt ein derart „theoretisches“ Gespräch stattfinden lassen kann.⁹¹

Die sich im Folgenden entwickelnde Diskussion zeigt diesen Charakter des Gesprächs noch deutlicher, wenn nach und nach weitere Teilnehmer zur Runde stoßen. Einer von

⁸⁹ Zetzel (1995): S. 96–97.

⁹⁰ Siehe dazu auch die Ausführungen im zuvor genannten Hanchey (2013) oder auch in White, Daniel (2016): „The Gift of Philosophy: Between *otium* and *negotium*“, In: *The European Legacy*, 21, 1, S. 71–78, hier S. 72 ff.

⁹¹ Zur Frage der Rechtfertigung des Werks insgesamt sei auf eine spätere genauere Betrachtung in diesem Abschnitt verwiesen.

diesen, Philus, erkundigt sich nämlich nach dem zuvor stattgefundenen Gespräch zwischen Scipio und Tubero, worauf Scipio ihn über die vormaligen Gesprächsinhalte ins Bilde setzt: Man habe über das unlängst aufgetretene Ereignis der Doppelsonne diskutiert (*rep.* 1, 17) und er sei nun neugierig zu wissen, was der inzwischen eingetroffene Philus davon halte. Darauf meint schließlich Laelius, der daraufhin ebenfalls zur Runde stößt, leicht provozierend:

[Laelius] *„Ain vero, Phile? Iam explorata nobis sunt ea quae ad domos nostras quaeque ad rem publicam pertineant, siquidem quid agatur in caelo quaerimus?“*
[*rep.* 1, 19]

(Laelius spricht:) Tatsächlich, Philus? Haben wir denn dann schon all das, was unsere Häuser betrifft und den Staat untersucht, dass wir erforschen, was im Himmel geschieht?

Die Antwort, die Philus gibt, beinhaltet zweierlei Begründungen: Die erste davon lautet:

[Philus] *„An tu ad domos nostras non censes pertinere, scire quid agatur et quid fiat domi – quae non ea est quam parietes nostri cingunt, sed mundus hic totus, quod domicilium quamque patriam di nobis communem secum dederunt – cum praesertim, si haec ignoremus, multa nobis et magna ignoranda sint? [...]“*
[*rep.* 1,19]

(Philus spricht:) „Denkst du also, dass es nicht zu unseren Hausangelegenheiten gehört zu wissen, was geschieht und was im Haus passiert – ein Haus freilich, das nicht jenes ist, welches unsere Mauern umschließen, sondern diese ganze Welt hier, die als Heim und Heimat die Götter uns mit ihnen gemeinsam gegeben haben – und besonders, da wir, sollten wir das übergehen, viele und beileibe große Dinge verpassen müssten? [...]“

Der Gedanke hinter dieser Erwiderung findet sich auch später wieder und ist, wie Rudolf Löbl⁹² unterstreicht, ein zutiefst stoischer. Gleichzeitig, und dies als kleiner Vorausgriff auf die kommenden zwei Gegensatzpaare, wird an verschiedenen späteren Stellen von Scipio der Gedanke anzitiert, dass die Aufgabe des Staatenlenkers im Kleinen jener des Gottes im Großen – i.e., dem Kosmos – parallel zu führen sei.⁹³ Die korrekte Ausübung

⁹² Siehe Rudolf Löbl in seiner umfassenden Arbeit: Löbl, Rudolf (1986): *Die Relation in der Philosophie der Stoiker*. Amsterdam / Würzburg. Insbesondere das Kapitel „Die transcendente Relation“, in dem er die stoische Kosmossicht untersucht.

⁹³ So etwa in *rep.* 1, 58 und *rep.* 1, 69.

der staatsmännischen Tätigkeit setze also ein Mindestmaß an „theoretischem“ Verständnis des großen Ganzen auch voraus, dessen Erlangen mit dem *otium* als Voraussetzung einhergeht, und auf dessen Basis eine Imitation möglich werde⁹⁴. Gleichzeitig, und hier wird es ganz unumwunden von Philus zugegeben, [*a*]c me quidem, ut hercule etiam te ipsum, Laeli, omnesque avidos sapientiae, cognitio ipsa rerum consideratioque delectat. (und zudem erfreut mich, und dich auch, beim Herkules, Laelius, die wir nach Weisheit gieren, die Erkenntnis und die Betrachtung der Dinge selbst. *rep.* 1, 19). Auch die Erwiderung des Laelius (,Non inpedio, praesertim quoniam feriati sumus. ‘ „Dagegen habe ich nichts einzuwenden, zumal wir doch Ferien haben.“ *rep.* 1, 20) schlägt in die gleiche Kerbe, wenngleich auch wieder mitschwingt, dass die Unterhaltung und die “theoretische” Beschäftigung mit dem Staat keine Beschäftigung sein darf, die den ,wahren‘ Pflichten des *negotium* den Rang ablauft.

Auf die positive Bewertung der temporären *vita contemplativa* und des *otium* wollen wir nun noch genauer eingehen. Denn es finden sich weitere Stellen, die das *otium* doch eher im Sinne der zweiten zetzelschen Auffassung – als Grundvoraussetzung für „theoretische“ Erkenntnissuche – sehen, welche wiederum auch für den Staatslenker notwendig ist. Diese Erkenntnissuche weitet Dan Hanchey um eine weitere Facette aus, und plausibilisiert die These, dass das *otium* gleichzeitig eine Brücke zu den *mores* der *maiores* schlägt, ebenso wie das *Somnium* eine Verbindung zum großen Ganzen aufzeigt.⁹⁵

Wir betrachten dazu zuerst eine Beschreibung des Cato, eine durchwegs positiv bewertete Figur⁹⁶, in der Mitte des ersten Buches. Dort heißt es:

⁹⁴ Dies zu zeigen ist Gegenstand des Abschnitts zum zweiten Gegensatzpaar.

⁹⁵ So verfochten in Hanchey (2013), im Folgenden wird dies genauer nachgezeichnet.

⁹⁶ Vergleiche dazu den Anfang dieses Abschnitts unter Bezugnahme auf *rep.* 1, 1 sowie außerhalb von *De re publica* etwa den Aufsatz: Lefevre, Eckard (2007): „Der Tithonos Aristons von Chios und Ciceros Cato: Von der philosophischen Theoria zur politischen Betätigung.“ In: *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*. 135. Jahrg., 1, S. 43–65.

[Scipio] *qui denique ut Africanum avum meum scribit Cato solitum esse dicere, possit idem de se praedicare, numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset. Quis enim putare vere potest plus egisse Dionysium, tum cum omnia moliendo eripuerit civibus suis libertatem, quam eius civem Archimedes, cum istam ipsam sphaeram <de qua modo dicebatur> nihil cum agere videretur, {de qua modo dicebatur} effecerit?*

[rep. 1,27 f.]

(Scipio spricht:) Derjenige schließlich [ist für glücklich zu halten], der wie nach dem Zeugnis Catos mein Großvater Africanus zu sagen pflegte, sich für Folgendes rühmen könnte, dass er niemals mehr tue als dann, wenn er nichts tue und dass er niemals weniger allein sei als dann, wenn er allein sei. Denn wer könnte tatsächlich glauben, dass Dionysius damals mehr getan hat, als er mit allen Mitteln seinen Bürgern die Freiheit entrissen, als dessen Mitbürger Archimedes, wenn er diese Kugel, über die eben gesprochen wurde, obgleich er nichts zu tun schien, gemacht hat?

Fasst man nun das *nihil agere* als eine Spielart des *otium* auf, wird klar, welchen Stellenwert Cicero hier seinen Figuren diesem Zustand gegenüber in den Mund legt. Dieser „transtemporale“ und örtlich losgelöste oder ungebundene Zustand⁹⁷, wie ihn Hanchey charakterisiert, ist Quell von Kreativität und Erkenntnis. Gleichzeitig, und hierfür ist insbesondere die Nennung Catos relevant, erlaubt er ein Rückgehen und in Zwiesprache treten mit Figuren der Vergangenheit:

Though *otium* is even more abstract than a dream, Cicero uses it in similar ways to achieve similar ends in his dialogues. In the first place, *otium* is transtemporal. Just as the transtemporality of the *Somnium* allowed Scipio to meet his grandfather on common ground, the transtemporality of *otium* grants Cicero direct access to figures of the past by identifying his experiences with their own. Though the immediate circumstances change from one generation to the next, Cicero behaves as Crassus had before him, and Scipio before him, and Cato before him.⁹⁸

Dass Hanchey hier auch explizit Parallelen zur Traumerzählung sieht, wollen wir an dieser Stelle noch unkommentiert lassen, da wir nicht bis dahin vorgedrungen sind, und es an späterer Stelle nachholen. Wir halten aber fest, dass das positiv konnotierte *otium*

⁹⁷ Nach Hanchey (2013).

⁹⁸ Hanchey (2013): S. 193.

auch ein Platz ist, den die *exempla* der *maiores* eröffnen und gutheißen, da diese ebenfalls die Qualität eines zeitweiligen *otium* erkannt und in ihre Tätigkeiten einfließen lassen haben.⁹⁹

Die negative Seite hingegen ist untrennbar mit der Figur der *philosophi* verknüpft, und zwar jenen, deren Tätigkeit dem Staat in keinsten Weise nützt (diese grobe Charakterisierung werden wir später etwas revidieren, präzisieren und vor allem differenzieren müssen, für den Moment ist sie aber ausreichend)¹⁰⁰. Dafür müssen wir uns ein Stück weit vom bloßen Begriff des *otium* entfernen, und diesen auf die *vita contemplativa*, aufgefasst ganz generell als intellektuelles, „theoretisches“ Leben ausdehnen. In *rep.* 1,11, also noch in der Vorrede zum ersten Buch, kommt Cicero nämlich auf den seiner Meinung nach eigenartigen Fall zu sprechen, dass gewisse *homines docti* die Auffassung vertreten, der Weise müsse sich nur in unruhigen Zeiten an der Lenkung des Staates beteiligen¹⁰¹. Hier sei auch auf die oft bemühte Metapher hingewiesen, dass *otium* und *tranquillitas* oft als Gegenpol zu den Wogen des Alltags gedeutet werden (so zum Beispiel bereits gesehen in *rep.* 1,1: [Cato] *in his undis et tempestatibus ad summam senectutem maluit iactari quam in illa tranquillitate atque otio iucundissime vivere.*¹⁰²)

⁹⁹ Hier spielt hinein, dass auch in der Anfangspartie von *De oratore* über die guten Sitten der *maiores* gesagt wird: *Cogitanti mihi saepe numero et memoria vetera repetenti perbeati fuisse, Quinte frater, illi videri solent, qui in optima re publica, cum et honoribus et rerum gestarum gloria florerent, eum vitae cursum tenere potuerunt, ut vel in negotio sine periculo vel in otio cum dignitate esse possent.* (Mir, der ich oft über die alten Zeiten nachdenke und sie mir vor Augen führe, Bruder Quintus, pflegten jene sehr glücklich zu erscheinen, die zum besten Zustandes des Staates, als sie durch Ehren und den Ruhm der Taten erblühten, jenen Lebensstil beibehalten konnten, dass sie sowohl ohne Gefahr im *negotium* als auch mit Würde im *otium* bestehen konnten. *orat.* 1,1–2). Zitiert nach der Ausgabe: M. Tullii Ciceronis scripta quae manserunt omnia. fasc. 3 *De Oratore* edidit Kazimierz F. Kumaniecki. Stuttgartiae 1995. Im Folgenden abgekürzt als *orat.*

¹⁰⁰ Siehe dazu etwa *rep.* 1, 2–3, *rep.* 1, 12 oder *rep.* 1, 30.

¹⁰¹ Wir befinden uns hier in der Vorrede des ersten Buches, und nicht im Dialog unter den neun Gesprächspartnern.

¹⁰² Siehe dafür den Anfang dieses Abschnitts, wo wir diese Textstelle übersetzt und eingeordnet haben.

[Cicero] *Maximeque hoc in hominum doctorum oratione mihi mirum videri solet, quod qui tranquillo mari gubernare se negent posse, quod nec didicerint nec umquam scire curaverint, idem ad gubernacula se accessuros profiteantur excitatis maximis fluctibus. Isti enim palam dicere atque in eo multum etiam gloriari solent, se de rationibus rerum publicarum aut constituendarum aut tuendarum nihil nec didicisse umquam nec docere, earumque rerum scientiam non doctis hominibus ac sapientibus, sed in illo genere exercitatis concedendam putant. Quare qui convenit polliceri operam suam rei publicae tum denique si necessitate cogantur, cum (quod est multo proclivius) nulla necessitate prementis rem publicam regere nesciant?* [rep. 1,11]

(Cicero spricht:) Dies pflegt mir an der Rede der gelehrten Menschen erstaunlich zu erscheinen, nämlich dass jene, welche verneinen, dass sie bei ruhigem Meer das Schiff lenken könnten, weil sie es niemals weder gelernt noch jemals zu wissen sich bemüht haben, sich aber dazu bekennen, ans Steuerrad treten zu wollen, wenn die Wogen wild aufbranden. Diese sagen ganz offen und pflegen sich auch noch darin zu gefallen, dass sie weder jemals die Grundsätze der Staatslenkung gelernt hätten noch sie lehren, da sie der Meinung sind, dass jenes Wissen nicht den gelehrten Menschen und den Weisen, sondern denjenigen, die sich in dieser Angelegenheit geübt hätten, zuzuweisen wäre. Wie kann das aber zusammenpassen, dass sie ihre Hilfe dem Staat versprechen, wenn die Umstände es erzwingen, dabei aber es nicht verstehen (was doch viel leichter ist) den Staat zu lenken, wenn keine Notwendigkeit sie dazu zwingt?

Ein rein kontemplativer, also „theoretischer“ Lebensstil ist also nach Ciceros Auffassung nicht nur nicht ausreichend dafür, den Staat zu dienen, sondern zeugt überdies von einer gewissen Hybris, da sich diese *docti homines* auch noch etwas darauf einbilden würden, sich nicht mit der Tätigkeit der Staatslenker auseinandergesetzt zu haben. Dadurch, dass ihre *vita contemplativa* und das damit assoziierte *otium* ein Dauerzustand sind, verkennen sie dessen notwendigerweise temporären Charakter.¹⁰³ Indem sie außerdem die „theoretische“ Tätigkeit nicht an die praktischen Anforderungen des Staates rückbinden, bleibt auch ihr „theoretisches“ Wissen ohne Nutzen. Zudem berauben sie sich einer zentralen Komponente – durchaus hinsichtlich des erlangbaren Wissens: Die exemplarischen *maiores* wie Cato hätten nämlich trotz des Hauptaugenmerk auf die Politik dennoch an beiden Welten – der „praktischen“ und der „theoretischen“ – Anteil, wobei das *otium* als Brückenbauer gilt.¹⁰⁴ Eine Brücke in die andere Richtung bleibt

¹⁰³ Vergleiche dazu Zetzel (1995): „the contrast of good (temporary) and bad (permanent) relaxation“, S. 97.

¹⁰⁴ Vergleiche dazu den bereits an früherer Stelle ausführlich diskutierten Hanchey (2013).

diesen *docti homines* der Vorrede des ersten Buches verschlossen. Die negative Bewertung der *docti homines* an dieser Stelle widerspricht doch signifikant der Aussage im *Somnium* (*rep.* 6, 22), wonach sich ebenjene *docti homines* den Weg zurück in den Himmel dadurch eröffnet hätten, dass sie mit ihrer Musik die sphärischen Harmonien imitierten.¹⁰⁵

Wir kommen nun noch auf eine Position der Sekundärliteratur in diesem Kontext zurück, da wir uns ja auch immer auf der Metaebene des Textes die Frage stellen können, in wie weit die innertextlichen Aussagen das Licht auf das Gesamtwerk verändern. Therese Fuhrer argumentiert dabei genau aus diesem Spannungsfeld des (temporären) *otium* heraus, das eigentlich aber eine Ausnahme zur primär politischen Tätigkeit darstellen sollte, und kommt zum doch überraschenden Schluss:

Die Aussage ist klar: Philosophische Schriften auf dem Gebiet der Ethik bieten keine Anleitung zum Handeln im täglichen „Wirken“ (*negotium*); vielmehr dienen sie der reflektierten Auseinandersetzung in der „Mußezeit“ (*otium*).¹⁰⁶

Dadurch muss Fuhrer in Hinblick auf das Grundverhältnis dieses Kapitels – *otium* – *vita contemplativa* / *negotium* – *vita activa* – davon ausgehen, dass auch *De re publica* eine Schrift ist, „die, gemäß dem Erklärungsmodell seiner politischen ‚Kulturentstehungslehre‘, selbst keine normative, sondern allein eine reflexive Funktion und einen bloß sekundären Status haben kann.“¹⁰⁷ Dies erscheint als Aussage – „Theorie“ als etwas auch in der Wirkung auf das *otium* Beschränktes – doch etwas gewagt, da wir ja gesehen haben, wie positiv das *otium* bei Cato bewertet wird, und wie Philus die wegweisende Funktion der Erkenntnis auch für das Tun des Staatslenkers unterstreicht.¹⁰⁸ Dennoch lässt sich in einer gegenüber der fuhrerschen abgeschwächten Position doch die Frage nach der Bewertung der eigenen philosophischen Tätigkeit bei Cicero stellen. Denn

¹⁰⁵ Siehe dazu den nächsten Abschnitt „Und im *Somnium Scipiomis*?“, in dem wir das Gegensatzpaar bis ins *Somnium* weiterverfolgen werden. Dort wird die Stelle in aller Ausführlichkeit analysiert, da sie wegweisend für das Ziel dieser Arbeit ist.

¹⁰⁶ Fuhrer (2017): S. 24.

¹⁰⁷ Fuhrer (2017): S. 24.

¹⁰⁸ *rep.* 1, 19 ff.

wenn davon auszugehen ist, dass das *otium* und damit die der „theoretischen“ Beschäftigung zuerkannten Zeit nur durch die Kürze gerechtfertigt sind, könnte man pointiert fragen, ob diese „Theorie“ nur ein ‚Optional‘ ist, das den „maximal approach“ vom „minimal approach“¹⁰⁹ unterscheidet. Da wir uns diesem Konzept bisher aber nicht direkt am Text, sondern nur im Forschungsüberblick gewidmet haben, wollen wir auch diese Frage an dieser Stelle nur aufwerfen, die Beantwortung aber in die kommenden Abschnitte mitnehmen.

Und im *Somnium Scipionis*?

Wir beginnen hier mit der Stelle in *rep.* 6,33, der wir bereits begegnet sind, wenn auch nur indirekt im Kommentar des Macrobius (*Comm.* 2, 17).¹¹⁰ Die Textstelle beinhaltet die Aussage, dass man durch beständiges Bemühen um den Staat die besten Aufstiegs Voraussetzungen in den Himmel erhalte, diesen Aufstieg aber noch durch ein Betrachten der Dinge außerhalb beschleunigen kann:

[Scipio Africanus] *Hanc [sc. vim et naturam animi] tu exerce in optimis rebus! Sunt autem optimae curae de salute patriae, quibus agitated et exercitatus animus velocius in hanc sedem et domum suam pervolabit; idque ocius faciet, si iam tum cum erit inclusus in corpore, eminebit foras, et ea quae extra sunt contemplans quam maxime se a corpore abstrahet.*
[*rep.* 6, 33]

(Appell an Scipio Aemilianus im Traum von Seiten Scipio Africanus:) Die Geistesstärke und -kraft aber übe in den besten Sachen! Die besten Bemühungen um den Staat sind es aber, durch welche die Seele – dadurch aufgeschreckt und angeregt – schneller an diesen Ort und in dieses Haus auffliegen wird. Dies wird die Seele schneller tun, wenn sie sich auch dann schon, wenn sie im Körper eingeschlossen ist, hinauslugt und indem sie all das, was außerhalb ist, betrachtet, sich soweit als möglich dem Körper entzieht.

Dies deckt sich perfekt mit der positiven Konnotation des *otiums*. Nimmt man sich etwa einen Cato als Exemplum zur Brust und handhabt es wie dieser – also hauptsächlich

¹⁰⁹ Nach Remer (2021): S. 209: When espousing [sc. Cicero] the maximalist approach, he suggests that full-fledged eloquence can only be revived with an orator who acquires complete philosophical knowledge. But when defending the minimalist approach, he claims that because the perfect orator cannot abandon politics for philosophical arcana, the ideal orator is only required to become adept at practically oriented philosophy.“ Siehe auch den Abschnitt zum „Verhältnis von Philosophie und Politik in *De re publica*“ im Forschungsüberblick von Teil 1.

¹¹⁰ Zitiert als (vi) in Abschnitt „Die Gegensatzpaare“.

Einsatzfeld in den Wogen der Politik, andererseits aber ‚theoretische Arbeit‘ in sporadischen Zeiten des *otium*, erfüllt man die Anforderungen des *Somnium* zur Gänze. Dies bestärkt uns in der Annahme, dass ein wohldosiertes Maß an „Theorie“ in der staatsmännischen „Praxis“ nicht fehlen darf.¹¹¹

Doch diese gute Übereinstimmung auf der Seite der idealen Staatsmänner darf uns nicht in die Irre führen und die Sachlage zu klar und offensichtlich erscheinen lassen. Wir haben nämlich noch die bereits erwähnte, allerdings noch nicht genauer diskutierte Stelle in *rep.* 6, 22, in der uns die *docti homines* des ersten Buches erneut begegnen:

[Scipio Africanus] *Illi autem octo cursus, in quibus eadem vis est duorum, septem efficiunt distinctos intervallis sonos, qui numerus rerum omnium fere nodus est; quod docti homines nervis imitati atque cantibus, aperuerunt sibi reditum in hunc locum, sicut alii qui praestantibus ingeniis in vita humana divina studia coluerunt.*
[*rep.* 6, 22]

(Der ältere Scipio Africanus spricht:) Jene acht Bahnen aber, unter denen zwei dieselbe Größe haben, bewirken sieben Töne in Intervallabstand, eine Zahl, die fast aller Dinge Dreh- und Angelpunkt ist. Indem *docti homines* dies mit Seiten und Gesängen imitierten (*imitati*), haben sie sich die Rückkehr zu diesem Ort eröffnet, ebenso wie andere, die mit außergewöhnlicher Begabung im menschlichen Leben göttliche Studien pflegten.

Dies stellt uns doch vor nicht geringe Herausforderungen. Die Gleichheit der bezeichneten Akteure in dieser Stelle und in der weiter oben zitierten bei *rep.* 1, 11 (*maximeque hoc in **hominum doctorum** oratione mihi mirum videri solet ...*) löst eine gewisse Verwunderung aus, denn auch die Tätigkeit des Imitierens der Sphärenharmonien scheint doch in erster Linie wenig mit einer offensichtlich staatsmännischen Tätigkeit zu tun zu haben. Außerdem ist es schwer vorstellbar, dass ein Cato im *otium* einer solchen Form

¹¹¹ Dies deckt sich außerdem mit so gut wie allen Positionen des Forschungsüberblicks, die sich ja nur in der jeweiligen Ponderierung unterscheiden. Hier sei auf Fuhrer (2017) oder Merklin (1986) verwiesen, die den philosophisch-„theoretischen“ Anteil auf ein Minimum beschränkt sehen, ebenso wie Sauer (2017). Die philosophische Dimension im idealen Staatsmann unterstreichen Nicgorski (1978) und der bisher noch nicht erwähnte Fox, Matthew (2007): „Literature, History, and Philosophy: The Example of *De re publica*.“ In: Ders.: *Cicero's Philosophy of History*. Oxford.

der „theoretischen“ Tätigkeit – Musik und Gesang – nachgegangen sein soll.¹¹² Dennoch, und damit schaffen wir den Grundstein für weitere Überlegungen in den kommenden Abschnitten¹¹³, lässt sich dieser scheinbare Widerspruch zumindest innerhalb des *Somnium* ein wenig entschärfen. Dazu gibt es zumindest zwei mögliche Hypothesen, die wir an dieser Stelle aufstellen wollen, um sie dann insbesondere mit dem zweiten Gegensatzpaar zu bearbeiten:

Hypothese 1:

Die Tätigkeit des Imitierens selbst ist ein ‚Hybrid‘ zwischen „Theorie“ und „Praxis“ und verfügt als solches bereits über die für Cicero für eine positive Konnotation notwendige Rückbindung an die politische Sphäre. Dadurch geht aber auch eine Aufwertung der *docti homines* (in der im *Somnium* intendierten, positiven Lesart) einher, deren Tätigkeit nun im indirekten Sinn ebenfalls politisch ist. Die *docti homines* des ersten und sechsten Buches unterscheiden sich einerseits in dieser wesentlichen Bestimmung, was die jeweils unterschiedliche Bewertung durch Cicero in der Vorrede zum ersten Buch auf der einen und Scipio Africanus auf der anderen Seite erklärt, wobei andererseits bereits innerhalb der Vorrede differenziert wird zwischen jenen *docti*, die sich anmaßen, den Staat in der Krise ohne Erfahrung lenken zu können, und jenen, die sich der höchsten Ehre bei den *doctissimi homines* erfreuen (also wohl Platon und Aristoteles) und so einen politischen Mehrwert generieren.

Hypothese 2:

Die *homines docti* im *Somnium* sind mit jenen des ersten Buches (zum Beispiel in *rep.* 1, 11) ident. Die negative Bewertung dort ist aber nur gültig, wenn wir uns im realpolitischen Kontext bewegen. Betrachtet man den Kosmos und erkennt dadurch die Nichtigkeit der irdischen Staaten, erfahren sie – und damit die

¹¹² Zum Motiv der Sphärenharmonie, das uns ja bereits aus dem Er-Mythos in Platons Politeia bekannt ist, siehe die Untersuchungen von Schavernoch, Hans (1981): *Die Harmonie der Sphären. Die Geschichte der Idee des Welteinklangs und der Seeleneinstimmung*. Freiburg.

¹¹³ Auf Überlegungen, welche die Rolle der Zahl betreffen und somit untrennbar mit den Pythagoräern verbunden sind, werden wir später noch ausführlicher zurückkommen.

„theoretische“ Sphäre eine Aufwertung. Eng damit verknüpft sind also Überlegungen zum irdischen Ruhm, der vor allem in der Traumerzählung als von untergeordneter Bedeutung entlarvt wird. Dies würde allerdings das *Somnium* inhaltlich vom übrigen Werk wegrücken.

Wir haben noch zwei Gegensatzpaare ausstehend, die einer Untersuchung harren (das erste davon: Wissenschaft als theoretische Basis – Erkennen des Kosmos als Ziel / Regieren als praktische Anforderung – Imitation des Kosmos als Aufgabe; das zweite hingegen: Transzendenz – Gott – Nichtigkeit des Daseins und des Ruhms / Immanenz – Staat – Wichtigkeit des Staatsdiensts). Angesichts der verschiedenen Stoßrichtungen der Hypothesen ist klar, dass die Überprüfung der ersten auch im ersten eben genannten Gegensatzpaar vonstattengehen muss, die zweite hingegen eher das Feld des zweiten eben genannten Gegensatzpaares betrifft.

Kehren wir vorher aber noch einmal explizit auf den Begriff des *otium* im *Somnium* zurück, und damit direkt auf Macrobius, da der Begriff selbst im Text des Traums in *De re publica* gar nicht vorkommt. Nichtsdestoweniger hat Macrobius in Hinblick auf unser Gegensatzpaar einen Denkanstoß geliefert, der sich in jener Stelle findet, die wir zwar zwecks Findung der Gegensatzpaare im ersten Teil bereits besprochen, nicht aber vor dem Hintergrund der drei Spielarten des *otium* eingeordnet haben. In seinem Kommentar heißt es in 1, 8, 12: *qui ut ostenderet alios otiosis, alios negotiosis virtutibus fieri beatos, non dixit absolute nihil esse illi principi deo acceptius quam civitates, sed adiecit, quod quidem in terris fiat, ut eos qui ab ipsis caelestibus incipiunt discerneret a rectoribus civitatum, quibus per terrenos actus iter paratur ad caelum.* (Comm. 1, 8, 12).¹¹⁴ Wir wollen nun der Vollständigkeit halber auch noch Macrobius in die obenstehende Diskussion einarbeiten, um die Hypothesen so bereits ein erstes Mal ins Feld zu führen. Macrobius unterscheidet zwischen jenen, die sich im *negotium* um den Staat kümmern, und anderen, die sich im *otium* eher um die Erkenntnis der Grundsätze bemühen. So nimmt er allerdings das wesentliche Kriterium der positiven Konnotation des

¹¹⁴ Vollständiges Zitat nebst Übersetzung siehe Teil 1, Textstelle (v). Dort findet sich auch die Übersetzung nebst inhaltlicher Einordnung, was hier aus Platz- und Redundanzgründen nicht erneut wiedergegeben ist.

otium fort, nämlich die Bedingung, dass es sich um etwas Temporäres handle.¹¹⁵ Damit liegt er – betrachtet man das *Somnium* isoliert – nicht unbedingt falsch, man führe sich nur die durchaus positive Bewertung der *docti homines* in *rep.* 6,22 vor Augen. Dort scheint nämlich die geistige Tätigkeit beziehungsweise Musik fernab den Zwängen der Politik als Eintrittskarte in den Himmel zu genügen, und dabei keine okkasionelle Beschäftigung im Rahmen eines *otium* zu sein, sondern deren primärer Handlungs- und Lebensweise zu entsprechen. Wenn wir hingegen an *rep.* 6, 33 oder die entsprechende Stelle in *Comm.* 2, 17 denken, scheint aber doch das politische „praktische“ *negotium* die wesentliche Voraussetzung zu sein, die philosophisch-wissenschaftliche „theoretische“ Tätigkeit im *otium* ein Pluspunkt. Damit geht Macrobius eher in Richtung der zweiten Hypothese, hat dabei aber dezidiert das *Somnium* vor sich, wodurch sich die Frage nach der Deckungsgleichheit der *homines docti* zwischen Traumerzählung und dem ersten Buch von *De re publica* nicht in dieser Dringlichkeit stellt.¹¹⁶

Zusammenfassung und Ausblick

Damit haben wir die verschiedenen Spielarten des *otium* kennengelernt. Was wir damit erreicht haben, ist eine Engerfassung der eigentlichen Problemstellung. Aus dem setting des Dialogs selbst geht nämlich hervor, dass jene gestandenen Gestalten der jüngeren römischen Geschichte, die Cicero zusammentreffen lässt, das *otium* und somit die Möglichkeit zum Anstellen „theoretischer“ Betrachtungen durchaus als etwa Exzeptionelles

¹¹⁵ Vergleiche dazu den Kommentar von Zetzel (1995): S. 97 sowie die vorhergehende Diskussion dazu.

¹¹⁶ Auch in Positionen der Sekundärliteratur tritt zuweilen ein ähnliches Phänomen auf. Denn da Cicero mehrere Sprecher auftreten lässt, deren Meinungen in verschiedene Stoßrichtungen gehen, ja sich zuweilen sogar zu widersprechen scheinen, gelangen Forschende auf Basis eines solchen Aspekts zu ihrer jeweiligen Ansicht des Verhältnisses von „Theorie“ und „Praxis“. Sauer (2017) etwa vertritt in seinem Aufsatz die These, Cicero wolle eben gerade *nicht*, dass philosophische Grundsatzdebatten die Staatslenker vom Einsatz für den Staat abhielten. Dazu führt er vor allem die Tatsache ins Feld, dass Romulus in *rep.* 2, 22 positiv bewertet werde, gerade weil er sich nicht mit „Theorie“ aufgehalten habe: „Wenn Laelius in *rep.* 2, 22 begeistert einwirft, Scipio führe das, was Romulus aus Zufall oder Notwendigkeit getan hätte, auf die Vernunft (*ratio*) zurück, dann ist auffällig, dass das Handeln jenes Staatsgründers zwar als ‚vernünftig‘ präsentiert wird, die Praxis jedoch weder mit allgemeinen Normen noch mit philosophischen Verhaltensregulativen untermauert wird: Romulus und die anderen Staatslenker werden eben *nicht* zu Philosophen, die über ihr Handeln theoretisch reflektiert hätten.“ (S. 309–310). Dadurch vergisst Sauer völlig auf das *otium* Catos.

wahrnehmen, ja sich anfangs nicht einmal sicher sein wollen, ob das Zuwenden zu derartigen Themen überhaupt angebracht ist (erinnert sei etwa an Laelius Einwand in *rep.* 1, 19: *Ain vero, Phile? Iam explorata nobis sunt ea quae ad domos nostras quaeque ad rem publicam pertineant* [...]?) Andererseits sind sie sich sehr wohl bewusst, dass ebenjene „theoretischen“ Betrachtungen, die aus dem *otium* resultieren, maßgeblich die Güte der „praktischen“ Tätigkeit beeinflussen, wodurch sie wiederum metapoetisch die grundsätzliche Legitimation für Ciceros philosophisches Schriftstellertum zu Themen der politischen Sphäre aussprechen.¹¹⁷ Mit in die nächsten Abschnitte nehmen müssen wir aber die Frage nach dem verhältnismäßigen Stellenwert dieser „theoretischen“ Beschäftigung, also die Frage wie viel solch „theoretische“ Beschäftigung ideal ist, nachdem nun erst einmal gewiss ist, dass dieser Anteil für den idealen Staatslenker nicht Null beträgt.

Die Tatsache, dass Cicero doch nicht unwesentlich mit dem Konzept und den vielen Konnotationen des *otium* zu hadern scheint (siehe dazu die negative Konnotation des *otium* als „the easy life“), ist vielleicht Folgendem geschuldet:

Meanwhile, underlying Cicero's picture of a politically disengaged ideal of the past is a far different usage of *otium* in the literature preceding Cicero, where *otium* had signified a disengagement closely identified with idleness and a lack of productivity.¹¹⁸

Dadurch muss Cicero einerseits ins gleiche Horn stoßen, wenn er den Philosophen und *docti homines* im ersten Buch ebendiese Müßigkeit des *otium*, die mit einem Nichteinmischen in das Politische einhergeht, zum Vorwurf macht, andererseits bedarf er genau solcher Überlegungen aus dem *otium*, wenn – sollte Powell recht haben: „The problems of Rome could be solved [...] only if Roman politicians devote themselves to becoming professional statesmen and experts in the science of politics“¹¹⁹ – er die Staatsmänner in diese Richtung „erziehen“ will. Insofern spiegelt sich der Zwiespalt zwischen „Theorie“

¹¹⁷ So etwa Philus Erwiderung auf Laelius Nachfrage in *rep.* 1, 19 oder Scipios Aussagen an verschiedenen Stellen von *De re publica*, an denen er den Wert der Bildung unterstreicht, und die wir uns im nächsten Gegensatzpaar näher ansehen werden.

¹¹⁸ Hanchey (2013): S. 172.

¹¹⁹ Powell (2017): S. 254.

und „Praxis“ auch in der Frage nach *otium* oder *negotium* wider. Wir haben darauf aufbauend zwei Möglichkeiten zur Entschärfung dieses Widerspruchs in zwei Hypothesen gegossen, die wir ebenfalls in den kommenden Abschnitten weiterdiskutieren wollen. Gleichzeitig können wir aus dem breiten Spektrum der politisch und/oder philosophisch (im weiteren Sinne von „wissenschaftlich“) aktiven Personengruppen bereits zwei Kategorien ausschließen, die Cicero ablehnt. Jene, die sich nur um der Wissenschaft willen um diese bemühen, gleichzeitig aber meinen, ohne jedwede politische Erfahrung dem Staat nützen zu können. Außerdem jene, die sich um den Staat bemühen, die Rolle der „theoretischen“ Erkenntnisse aber als irrelevant für die politische Sphäre erachten – also nach Arweiler diejenigen, die „ihr Wissen nicht in Handeln umsetzen können, und diejenigen, die bloß handeln wollen, ohne sich dafür qualifiziert zu haben“¹²⁰ (wobei die Qualifikation neben der politischen immer auch eine zumindest rudimentär „theoretische“ umfasst).

In der Frage, ob sich Unterschiede zwischen dem Verhältnis von *otium* und *negotium* zwischen den ersten sechs Büchern (soweit beurteilbar) auf der einen und dem *Somnium* auf der anderen Seite finden, ist die Antwort ein vorsichtiges „ja“, wenn sich eine der beiden Hypothesen erhärten sollte (einmal aufgrund der negativen/positiven Konnotation der *docti homines* zwischen Buch 1 und dem *Somnium*, einmal aufgrund des unterschiedlichen Hintergrunds von Politik/Kosmos im ersten Buch beziehungsweise der Traumerzählung). Dabei gilt dies unter dem Vorbehalt, dass aus den verlorenen Teilen nichts Signifikantes zu rekonstruieren ist¹²¹, und die Begriffe nicht explizit im *Somnium* vorkommen. Es geht aus dem *Somnium* allein weiters nicht explizit hervor, ob denn nicht auch eine rein „theoretische“ Lebensweise einer *vita contemplativa* ihre Berechtigung hat, wenn sie zum Erkennen des Kosmos gereicht¹²². Zumindest bleibt dies in Bezug auf

¹²⁰ Arweiler (2003): S. 259.

¹²¹ Nichts Signifikantes deshalb, weil wir in diesem Abschnitt größtenteils dezidiert zwei Begriffen nachgegangen sind: *otium* und die *docti homines*. Beides wird von Cicero in der Vorrede des ersten Buches sowie von den Diskutierenden anschließend immer wieder gestreift. Dennoch ist eine explizite Beschäftigung mit diesen zwei Feldern für die fehlenden Bücher nicht nachweisbar, und kleinere Exkurse, die zu den Begriffen vielleicht auch in späteren, heute verlorenen Teilen des Werks aufgetaucht sein mögen, entziehen sich unserer Kenntnis.

¹²² Da *rep.* 6,22 und die darin auftauchenden *homines docti* ohne Politikbezug genannt werden.

den Inhalt des *Somnium* denkbar, in Bezug auf die ersten fünf Bücher und das sechste ohne das *Somnium* aber nicht.¹²³

Ein letzter Kommentar soll gleichsam als Wegweiser für die kommenden Kapitel stehen, indem er einen weiteren Aspekt ins Feld führt – das *officium*. Dies ist insofern einer Überlegung wert, als dass einer der Hauptvorwürfe, dessen sich die Philosophen erwehren müssen, der Müßiggang ist. Das folgende Zitat stammt von Daniel White im Aufsatz „The Gift of Philosophy: Between *otium* and *negotium*”¹²⁴ und enthält den Vorschlag, zwischen *otium* und *negotium* durch das Konzept des *officium* zu vermitteln:

Of particular importance here is the place of philosophia amidst *otium* (leisure), *negotium* (the business of res publica), and *officium* (public duty): how to defend the expenditure of time on philosophy of a citizen whose primary obligations are perceived, by most readers, as lying in the realm of a *vita occupata*, a life occupied with public and military affairs.¹²⁵

Dies könnte einen Weg darstellen, unser Gegensatzpaar um einen weiteren Posten zu ergänzen, um so vielleicht besser die oben aufgeworfenen Probleme einordnen zu können: Wenn man neben *otium* und *negotium* noch das *officium* miteinbezieht, und neben *vita activa* und *vita contemplativa* auch die *vita occupata* einführt, ließe sich dann die Rolle des Idealtypus zwischen den zwei Polen „Theorie“ und „Praxis“ im neuen Dritten unter Anteilnahme an den anderen Zweien denken? Dass also eine reine *vita contemplativa* im *otium* die politische Anteilnahme verkennt, eine *vita activa* im *negotium* das große Ganze, eine *vita occupata* aber, dadurch dass sie sich ihrer *officia* im einen wie im anderen Sinne aber sehr wohl bewusst ist, in beiden vorher genannten Sphären Platz finden kann? Diese Dreierfigur wollen wir zumindest im Hinterkopf behalten und wenden uns nun dem zweiten der drei Gegensatzpaare zu:

¹²³ Eine gewisse Interdependenz von „Theorie“ und „Praxis“ wurde von den betrachteten Stellen bestätigt, auch wenn die Gewichtung des Verhältnisses noch unklar ist.

¹²⁴ White (2016).

¹²⁵ White (2016): S. 72.

2. Wissenschaft – Erkennen des Kosmos / Regieren – Imitation des Kosmos

„Praktische“ und „theoretische“ Tätigkeitsfelder

Der zweite Abschnitt beschäftigt sich – wie zu Beginn dieses zweiten Teils kurz skizziert – mit einer genaueren Untersuchung der jeweiligen Tätigkeitsfelder derjenigen Personengruppen, die wir im vorhergehenden Abschnitt identifiziert und beschrieben haben. Dazu gehören neben den reinen „Theoretikern“¹²⁶, den idealen Staatsmännern (wie es etwa Cato war)¹²⁷, die Politiker im *otium*¹²⁸, die apolitischen *philosophi*¹²⁹, und viele mehr, da die Abstufungen fließend¹³⁰ sind. Dabei wollen wir die Unterteilung in (temporäres) *otium* und (politisches) *negotium* mit dem zusätzlichen Aspekt des *officium* zuerst einmal beiseitelassen und uns dem neuen Gegensatzpaar zuwenden, das da in voller Länge lautet: Wissenschaft als theoretische Basis – Erkennen des Kosmos als Ziel / Regieren als praktische Anforderung – Imitation des Kosmos als Aufgabe. Dieses werden wir dann am Ende dieses Kapitels mit den eben genannten Begriffen *otium*, *negotium* und *officium* abgleichen und in Verbindung zu bringen versuchen. Zuerst aber wollen wir uns daran machen, die erste Hypothese – die fundamental vom Konzept der Imitation abhängt – anhand des Textes zu plausibilisieren.

Dem Gegensatzpaar liegen folgende Überlegungen zugrunde, die hier dargelegt werden, um zu erklären, warum wir an dieser Stelle von den Personengruppen zu deren Tätigkeiten übergehen und was wir uns davon erhoffen. Wir haben im vorhergehenden Abschnitt zwei Hypothesen aufgestellt, wobei die erste der beiden wesentlich vom Tätigkeitsprofil der „Theoretiker“ – den *docti homines* – abhängt, sowie den Ergebnissen dieser Tätigkeiten. Hypothese 1 hat nämlich nur Bestand, wenn wir nachweisen können, dass Cicero auch die positiv konnotierten *docti homines* des *Somnium* in einem gewissen Sinne als dem Staat zuträglich erachtet. Stein des Anstoßes waren hierfür wie so oft

¹²⁶ Vergleiche etwa *rep.* 1, 2.

¹²⁷ Vergleiche die Aussagen zu Cato in der Vorrede des ersten Buches aus dem Mund Ciceros (*rep.* 1, 1) sowie dessen Bewertung durch die Diskussionsteilnehmer zu Beginn des zweiten Buches.

¹²⁸ Etwa Cato und der ältere Scipio in *rep.* 1, 27 in der Beschreibung des Scipio Aemilianus.

¹²⁹ Siehe *rep.* 1, 12.

¹³⁰ Oder zumindest zum gegenwärtigen Standpunkt in dieser Arbeit – und in vielen Positionen der Forschungsliteratur ebenfalls – noch nicht klar hervorgetreten.

Powells „political scientist“¹³¹ und Atkins¹³², der das *Somnium* als Versuch sieht, eine „scientific view of politics in an analogous manner to the natural science of astronomy“¹³³ zu entwickeln. Will man nun nämlich die Erkenntnisse der „natural science of astronomy“ auf den Staat übertragen, spielt die Tätigkeit der Imitation und der Grundgedanke einer bestehenden Analogie¹³⁴ eine zentrale Rolle. Tatsächlich tritt das Konzept des Nachahmens und der Analogie auch in *De re publica* an einigen Stellen auf, wobei manche davon das Wortfeld von *imitari* / *imitare* auch aufzeigen (so etwa in *rep.* 6, 22), andere nur mit dem Konzept der Analogie operieren.

Wir nehmen also die auf den ersten Blick inkonsequent erscheinende Verwendung der Bezeichnung *docti homines* – einmal in eher negativer Konnotation im ersten Buch, sehr positiv im *Somnium* als diejenigen, die sich durch ihre Tätigkeit die Rückkehr in den Himmel eröffnen – zum Anlass, der Frage nachzugehen, worin die eigentliche Tätigkeit dieser Menschen besteht, und ob sich diese an verschiedenen Stellen von *De re publica* unterschiedlich präsentiert. Wenn wir anhand des Konzepts von Imitation nachweisen können, dass die Aufgabe der Staatenlenker nicht unwesentlich dadurch geleitet wird, dass er das große Ganze erkennen und anschließend den Staat in Analogie dazu und nach ähnlichen Prinzipien führen kann, liegt sicherlich eine Grundvoraussetzung dafür im Vorhandensein eines solchen Wissens. Lässt sich also schließlich aufzeigen, dass die *docti homines* derartiges Wissen durch ihre Studien erlangen und bereitstellen können, würden Letztere dadurch ebenfalls einer indirekt politischen Tätigkeit nachgehen – einer Art politischen Grundlagenforschung. Und dies, wohlgemerkt, indem sie sich nicht (nur) in einem explizit „politischen“ Forschungsgebiet betätigen.¹³⁵

¹³¹ Powell (2017): S. 254.

¹³² Siehe dazu Atkins (2013), „The Dream of Scipio and the Science of Politics“, aber auch das darauffolgende Kapitel „Constitutional Change and the Mixed Constitution.“, S. 80–119.

¹³³ Atkins (2013): S. 48–49.

¹³⁴ Wir werden zu gegebener Stelle Imitation und Analogie anhand des Textes von *De re publica* verbinden. Jedenfalls fassen wir Imitation in einem weiteren, das bloße eins zu eins Nachahmen übersteigenden Rahmen auf.

¹³⁵ Dieser letzte Punkt ist von zentraler Relevanz für unsere Frage nach „Theorie“ und „Praxis“, da wir „Praxis“ bis dato immer nur mit dem Staatsmann und der politischen Sphäre in Verbindung gebracht haben. Sollte sich die indirekte Teilhabe an dieser Sphäre auch für die *docti homines* bewähren, würde dies das Verhältnis von „Theorie“ und „Praxis“ auch von der „theoretischen“ – also philosophisch-abstrakteren – Seite her in neuem Licht erscheinen lassen.

Virtus und scientia – ein Konkurrentenpaar?

Nun ist es aber so, dass – ebenso wie wir „Theorie“ und „Praxis“ nicht einfach in zwei fixe Begriffe gießen konnten, sondern ein ganzes Feld betrachten – auch in *De re publica* verschiedene Signalwörter für die politische beziehungsweise philosophische *Tätigkeit* auftauchen. Bevor wir uns also dem eigentlichen Ziel dieses Abschnittes, dem Ausmachen der Tätigkeitsbereiche, zuwenden können, müssen wir uns Kenntnis dieser Signalwörter verschaffen. Wie bisher wollen wir dafür in erster Linie vom Text selbst ausgehen. Wir beginnen nun dazu mit einer ersten Textstelle aus der Vorrede zum ersten Buch¹³⁶, wo es heißt:

[Cicero] *Nec vero habere virtutem satis est, quasi artem aliquam, nisi utare. Etsi ars quidem, cum ea non utare, scientia tamen ipsa teneri potest, virtus in usu sui tota posita est. Usus autem eius est maximus civitatis gubernatio, et earum ipsarum rerum quas isti in angulis personant reapse, non oratione, perfectio.*
[rep. 1,2]

(Cicero spricht): Denn es genügt nicht *virtus* zu besitzen wie eine x-beliebige Kunstfertigkeit, ohne sie zu gebrauchen. Eine Kunstfertigkeit wie *scientia* jedoch kann, wenn sie nicht gebraucht wird, dennoch selbst besessen werden, *virtus* aber besteht allein durch Gebrauch/Anwendung. Deren wichtigste Anwendung liegt im Lenken der Gemeinschaft, und im Umsetzen der Sachen selbst, die jene aus den Winkeln heraus verlautbaren, nicht nur durch Worte, sondern durch Taten.

Diese Stelle beinhaltet auch anschließend noch einiges an Interessantem, doch wir wollen uns hier erst einmal damit begnügen – tauchen doch hier gleich mehrere Begriffe auf, die wegweisend sein werden. Deren erster ist natürlich die *virtus*, insbesondere als Gegenpart zur *scientia*, wobei letztere einfach gehabt werden könne (*teneri*), die *virtus* aber nicht ohne aktives Benutzen Bestand hat (*in usu sui tota posita*). Ähnliche Aussagen finden sich an anderen Stellen ebenfalls, so etwa in *off*, 1,19¹³⁷ (*virtutis enim laus omnis in actione constitit*. Das Lobenswerte der *virtus* liegt zur Gänze in der Tat.) oder

¹³⁶ Dies bietet sich an, da Cicero da noch in eigener Person, und nicht durch die Mündel der Diskussionsteilnehmer spricht.

¹³⁷ Zitiert nach der Ausgabe: M. Tulli Ciceronis *De officiis*. Winterbottom, Michael (1994). Oxford.

in *fin.* 5,58¹³⁸. Insbesondere diese Stelle ist interessant, da darin auch über die kosmologische Dimension des Wissens, ebenso wie über jenes die Staatsführung betreffend, gesprochen wird:

[Cicero] *Ergo hoc quidem apparet, nos ad agendum esse natos. Actionum autem genera plura, ut obscurantur etiam maioribus minora, maximae autem sunt primum, ut mihi quidem videtur et iis, quorum nunc in ratione versamur, consideratio cognitioque rerum caelestium et earum, quas a natura occultatas et latentes indagare ratio potest, deinde rerum publicarum administratio aut administrandi scientia, tum prudens, temperata, fortis, iusta ratio, reliquaeque virtutes et actiones virtutibus congruentes, quae uno verbo complexi omnia honesta dicimus;*

[*fin.* 5, 58]

(Cicero spricht:) Folglich scheint es, dass wir zum Tun geboren sind. Der Taten gibt es aber viele Arten, sodass durch gewichtigere oft die geringeren abgeschattet werden. Die größten aber sind – meiner Meinung nach und nach Meinung derer, deren Argumentation wir nun folgen – zuerst einmal die Betrachtung und Erkenntnis der himmlischen Dinge und dessen, was von der Natur verborgen und im Versteck der Verstand erschließen kann, dann die Verwaltung des Staates und die damit beschäftigte Wissenschaft, schließlich die umsichtige, gemäßigte, tapfere und gerechte Denkweise und die übrigen *virtutes* und die Taten, die mit der *virtus* übereinstimmen, die mit einem einzigen Wort ausgedrückt wir „*honestae*“ nennen.

Zetzel erkennt in dieser Gegenüberstellung der aktiven *virtus* und der *scientia*¹³⁹, die auch bloß besessen werden kann, die bereits bei Platon ausgegangene Diskussion über den praktischen oder abstrakten Charakter der Tugend, Cicero würde aber zwischen der Meinung Theophrasts und Dicaearchus agieren und weniger auf Platon zurückkommen.¹⁴⁰ Auf das gesamte Werk bezogen spricht Zetzel von einer Übernahme der griechischen Tugendlehre, gepaart mit einem Bezug auf römische Gegebenheiten (wie etwa auch bei der Staatslehre selbst, die an einem realen Staat, dem römischen, exemplifiziert wird), ohne aber auf die Wertigkeiten von *virtus* und *scientia* zu sprechen zu kommen. Aus der eben zitierten Stelle in *fin.* 5, 58 findet sich das Begriffspaar aus *virtus* und *scientia* im weitesten Sinne insgesamt unter die Schirmherrschaft von *usus* eingeordnet

¹³⁸ Zitiert nach der Ausgabe: Madvig, Johan Nicolai (Hrsg.) (2010): *M. Tullii Ciceronis de finibus bonorum et malorum libri quinque*. Cambridge. Im Folgenden zitiert als *fin.*

¹³⁹ Wir verwenden hier *scientia* für jene „theoretischen“ Beschäftigungen abseits der *virtus*. Später werden wir dafür etwa auch dem Ausdruck der *sapientia* begegnen.

¹⁴⁰ Siehe dafür und für das Folgende Zetzel (1995): S. 98 f.

– interessanterweise, und darauf werden wir später zurückkommen, sind dabei die kosmologischen Betrachtungen des großen Ganzen und die politische Aktivität in einem Atemzug genannt.¹⁴¹

Harald Merklin¹⁴² hingegen vertritt eine Maximalposition, wonach Ciceros Werk genau aufgrund dieser Spannung zwischen dem Benutzen von *virtus* und der bloß gehabten *scientia* nicht in den Kanon der staats-theoretischen Schriften einzuordnen sei, sondern selbst als ein Zeichen der männlichen *virtus* zu fassen.

Aber gerade diesem Verständnis [sc. *De re publica* als staats-theoretische Schrift aufzufassen] stemmt sich Cicero als einem fatalen Mißverständnis von Anfang an mit Energie und Vehemenz entgegen. Die Beschäftigung mit dem Gemeinwesen, wie er sie versteht, ist keine Sache für das Studierzimmer und den Bücherschrank, nichts, was die Griechen als eine τέχνη oder die Römer als eine *ars* abhandeln, sie ist für ihn vielmehr *virtus*, Bewährung männlichen Werts.¹⁴³

Obschon diese Position extrem ist, spitzt sie die Spannung perfekt zu: Denn gesetzt der Fall, die *virtus* wäre höher einzuordnen als die *scientia* – und danach sieht es doch zu Beginn der Vorrede des ersten Buches aus – welche Berechtigung hätte dann eine Schrift, die genau eine solche *scientia* verhandelt? Keine Staatstheorie, sondern ein aktives, „praktisches“ Fortführen der Politik mit anderen Mitteln wäre es dann, was Cicero bezweckt. Die andere Möglichkeit wäre es, Fuhrers These auch hier anzuwenden, und zu sagen, *De re publica* habe bloß sekundäre Bedeutung.¹⁴⁴ Dies ist also der Ausgangspunkt und der – im ersten Moment widersprüchlich anmutende – Konflikt unserer Textanalyse zu diesem Gegensatzpaar: „Theorie“ als (eventuell sogar notwendige) Grundlage zum korrekten Ausüben der *virtus* im Staatskontext, gleichzeitig aber als „theoretische“ *scientia*, die den praktischen Anforderungen der Ausübbarkeit nicht genügt und somit laut Merklin abgewertet wird. Denn es genüge nicht, so Ciceros Kritik,

¹⁴¹ Einschränkung muss aber festgehalten werden, dass wir erst überprüfen müssen, inwiefern das *uti* in *De re publica* tatsächlich mit dem *ad agendum* aus *fin.* 5, 58 zusammenfällt. Tätigkeiten sind ja die „theoretische“ ebenso wie die „praktische“ Handlungsweise. Die Frage, die sich stellt, betrifft aber die Einordnung des *agendum* aus *fin.* in unser Verhältnis, das wir anhand von *De re publica* und Macrobius entworfen haben.

¹⁴² Siehe Merklin (1986).

¹⁴³ Merklin (1986): S. 36 f.

¹⁴⁴ Nach Fuhrer (2017). Bereits diskutiert im vorhergegangenen Gegensatzpaar.

aus der Ecke heraus (*in angulis*¹⁴⁵) sein Wissen zu verlautbaren, ohne je vom Tun ins Handeln zu kommen. Interessant in Hinblick auf die vorhergehenden Überlegungen ist hier auch eine Stelle in *De oratore* wo es heißt: [Cicero] *quibus ego, ut de his rebus in angulis consumendi otii causa disserant, cum concessero [...]* (Cicero spricht: auch wenn ich diesen zugestehe, dass sie diese Sachen zwecks Verbringen des *otiums* in ihren Winkeln erörtern, ... *orat.* 1, 57).¹⁴⁶

Wie aber kann Merklin für eine veritable Abwertung der *scientia* gegenüber der *virtus* argumentieren? Im oben zitierten Text aus *rep.* 1, 2 wird doch lediglich festgehalten, dass die *virtus* nicht wie eine beliebige *ars* – also auch *scientia* – gehabt werden könne. Doch der negative Eindruck gegenüber den Tätigkeiten der bloßen *scientia* wird intensiviert, wenn wir in der Textstelle weiterlesen. Denn nicht nur würden die *philosophi* (Cicero verwendet hier diesen Begriff, ebenso wie in *rep.* 1, 12, zur Bezeichnung jener, deren Tun nichts Relevantes für den Staat hervorbringt) nicht über das Stadium des schlaun Daherredens hinauskommen, selbst ihr hoch in Ehren gehaltenes Wissen sei doch eigentlich nur aus der „praktischen“ Erfahrung und Kenntnis derjenigen erklärbar, die für die Gesetze der Staaten verantwortlich sind, die *pietas, religio, iustitia, fides* und *aequitas* als zentrale ethische Werte festgelegt und somit auch das eigentliche „theoretische“ Fundament begründet haben¹⁴⁷.

¹⁴⁵ *rep.* 1, 2.

¹⁴⁶ Entnommen aus Zetzel (1995), S. 98 f. Zitiert nach *orat.*

¹⁴⁷ So heißt es in *rep.* 1, 2: [Cicero] *Nihil enim dicitur a philosophis, quod quidem recte honesteque dicatur, quod <non> ab eis partum confirmatumque sit, a quibus civitatibus iura discripta sunt. Unde enim pietas, aut a quibus religio? unde ius aut gentium aut hoc ipsum civile quod dicitur? unde iustitia fides aequitas? unde pudor, continentia, fuga turpitudinis, appetentia laudis et honestatis? unde in laboribus et periculis fortitudo? Nempe ab eis qui haec disciplinis informata alia moribus confirmarunt, sanxerunt autem alia legibus.* (Cicero spricht: Nichts wird nämlich von den Philosophen gesagt, was nicht von jenen geschaffen und bestätigt wäre, von denen die Gesetze der Gemeinschaften geschrieben wurden. Woher stammt denn etwa die *pietas*, woher denn die Religiosität? Woher das Recht der Völker oder jenes, welches das ‚zivile‘ genannt wird? Woher Gerechtigkeit, Treue, Ausgeglichenheit? Woher Schamgefühl, Mäßigung, Flucht vor der Schändlichkeit oder Streben nach Anerkennung und Ehrbarkeit? Woher die Tapferkeit in Mühen und Gefahren? Freilich von denen, welche diese durch Ausbildung gefestigten Eigenschaften durch die Sitten gefestigt, andere aber durch Gesetze verboten haben.). Zum Gedanken, dass Cicero eigentlich weniger an philosophischer Grundlegung von Staatslehrer als vielmehr an der Legitimierung der Rechte interessiert sei, siehe Sauer (2017).

Was Cicero hier macht, ist eine Auffassung des Gegensatzes zwischen „Theorie“ und „Praxis“ hinsichtlich dessen, was wir heute meist als „praktische Philosophie“, also Ethik im weitesten Sinne bezeichnen, im Extremen. Denn es ist wohl unbestritten, dass es so etwas wie „reine Theorie“ nicht geben kann, da sie immer der Anschauung aus der realen Welt bedarf.¹⁴⁸ Doch hier teilt Cicero auch das Ausdenken und Überarbeiten der Gesetze, das Auffinden von Normen des Zusammenlebens, selbst das Bestimmen von Werten einer Gemeinschaft der „praktischen“ Sphäre zu – wohingegen wir dies wohl eher einem „theoretischen“ Reflexionsprozess zuerkennen würden.¹⁴⁹ Dadurch, dass die ‚Maximalposition der Praxis‘ angewandt wird, wird die „theoretische“ Beschäftigung auf ein Minimum zurückgestutzt, das dann naturgemäß der Kritik wenig entgegensetzen kann. Cicero müsste konsequenterweise tatsächlich die *virtus* als ursächlich für diese Art von „praktischen“ Leistungen, die sich bis auf die Wertelehre und „praktische Philosophie“ im modernen Sinne erstrecken, ansehen (worin Merklin den Legitimationsgrund für seine Position erkennt). Die übrige Philosophie im Sinne einer „theoretischen“ *scientia* wird hier völlig aus der Sphäre des menschlichen Zusammenlebens verdrängt und entbehrt dadurch jeder (staatsmännischen) Relevanz¹⁵⁰.

Dass Cicero an anderer Stelle aber weit weniger zugespitzt argumentiert, und die *scientia* nicht auf diese für den Staat ohnehin irrelevante ‚Nebenrolle‘ beschränkt bleibt, wird schnell klar. Wir betrachten nun eine zweite Textstelle, ebenfalls aus der Vorrede des ersten Buches. In *rep.* 1,12 heißt es nämlich¹⁵¹:

[Cicero] *Ac tamen si qui sunt qui philosophorum auctoritate moveantur, dent operam parumper atque audiant eos quorum summa est auctoritas apud doctissimos homines et gloria; quos ego existimo, etiam si qui ipsi rem publicam non gesserint, tamen, quoniam de re publica multa quaesierint et scripserint, functos esse aliquo rei publicae munere.*
[*rep.* 1, 12]

¹⁴⁸ Vergleiche dazu auch Fuchs (2015).

¹⁴⁹ Vergleiche Fuhrers (2017) Position aus dem Forschungsüberblick.

¹⁵⁰ Dies deckt sich mit Sauer (2017): „Der Philosoph wird dabei letztlich als Fachgelehrter präsentiert, dessen Unterricht hochgradig ineffizient sei.“

¹⁵¹ Zuvor bereits zur Findung der Gegensatzpaare verwendet. Ich zitiere hier den lateinischen Text erneut als Erinnerung, da wir uns nun öfter auf diesen beziehen werden. Für eine Übersetzung sei auf den ersten Teil der Arbeit verwiesen.

Gehen wir die Stelle durch: Cicero zufolge gibt es solche – *philosophi* genannt –, die Leute durch ihr Ansehen bewegen würden, zu Unrecht, wie zwischen den Zeilen mit-schwingt. Der Inhalt der Kritik deckt sich mit den passiven „Theoretikern“ *in angulis* aus *rep.* 1, 2. Doch da wären wiederum andere, die sich des höchsten Ansehens bei den *doctissimi homines* erfreuen würden, die auch Cicero ob ihrer „theoretischen“ Beschäftigung mit dem Staat äußerst schätze. Wenn sich Leute also schon von der Autorität von Philosophen beeinflussen lassen, sollen sie doch auf jene hören, die wirklich Autorität haben – also wohl Plato, Aristoteles, die durch ihre Überlegungen sehr wohl etwas für den Staat geleistet haben. Dass die Beschäftigung eine „theoretische“ in unserem Sinne sein muss, liegt auf der Hand, da Cicero explizit anführt, dass sie *nicht* an der Führung des Staates beteiligt gewesen wären.

Wie deckt sich diese Auffassung mit der zuvor diskutierten ‚Maximalposition der Praxis‘¹⁵²? Es scheint hier fast so, als ob eine Zwischenkategorie zwischen den Schlaumeiern in den Ecken und den in der Politik Aktiven eingezeichnet wurde, also geschätzte Persönlichkeiten der Gemeinschaft, deren Partizipation am Staat aber in der „theoretischen“ Untersuchung desselben bestehe. Vor dem Hintergrund von *rep.* 1, 2 kann man also schließen, dass die *philosophi in angulis* tatsächlich abgewertet werden, im Feld der *virtus* aber zwei Personengruppen und zwei Tätigkeitsfelder bestehen: das der Staatsmänner, und das der ‚Staatsphilosophen‘.

„Political scientists“ – wie und wozu?

Wir wollen dazu eine Annahme explizit machen, die uns in dieser Form eigentlich schon im letzten Abschnitt begleitet hat. Diese denkt das im vorhergehenden Teil nachgezeichnete Konzept des temporären *otium* als notwendigen Auslöser für „theoretische“ Beschäftigung, die wiederum die politische „Praxis“ einordnet und anleitet, in die andere Richtung. Denn es scheint plausibel, dass Cicero nicht allen *sapientes* per se abwertend

¹⁵² Also der Abwertung der *scientia* als eine *ars* unter vielen, die noch dazu nicht dem Desideratum der Anwendbarkeit genügt.

gegenübersteht, wohl aber jenen *philosophi*¹⁵³, die in ihrem „theoretischen“ Elfenbeinturm nichts für den Staat Zutragliches, ja nicht einmal Relevantes hervorbringen würden. Cicero bedarf dieser Kategorie sogar, denn auch wenn die Staatslenker im *otium* „theoretisch“ interessiert sind, die ‚Grundlagenforschung‘ machen andere, sprich die Schriften, die nach Tubero immer auf ihn warten¹⁵⁴, werden von Gebildeten, aber nicht unbedingt den Staatslenkern selbst verfasst. Die oben als ‚Zwischenkategorie‘ und ‚Staatsphilosophen‘ Bezeichneten, die bei den *doctissimi homines* hoch im Kurs stehen (gehören sie selbst zu den *doctissimi homines*?), erfüllen nämlich – wie die guten Staatsmänner unter umgekehrten Vorzeichen – eine zentrale Bedingung: Sie nehmen an beiden Sphären, der politischen wie der philosophischen, aber auch der „theoretischen“ und „praktischen“, zu gewissen nichtverschwindenden Anteilen teil. So gesehen müssen Politiker, die tatsächlich dem Staat nützen, „political scientists“¹⁵⁵ sein, die von Cicero geschätzten Gelehrten im Umkehrschluss aber auch „scientific politicians“. Die Annahme liegt nahe, dass auch beide Anteil an *virtus* und *scientia* haben müssen. Sollte diese Annahme zutreffen – und dies werden wir im Folgenden zu verifizieren versuchen – müssen wir von einem zweifach gearteten Verhältnis von „Theorie“ und „Praxis“ in *De re publica* als unserem Untersuchungsgegenstand ausgehen¹⁵⁶.

Wir wollen die zwei Gruppen nicht gesondert betrachten – auch weil *De re publica* bedeutend mehr offensichtliche Aussagen zu den „political scientists“ beinhaltet, das bereitgestellte Wissen aber implizit immer mitgedacht werden muss – beginnen nun aber mit drei Stellen, die sich nach Beginn des Gesprächs finden und in denen explizit die

¹⁵³ Wir wollen im Folgenden den Begriff der *philosophi* für die von Cicero abgewerteten „Theoretiker“ verwenden, deren Tätigkeiten nicht nur dem Staat nichts nützen, sondern überdies überhaupt keiner Anwendbarkeit genügen. Als *docti homines* wollen wir vorerst die Mittelkategorie benennen, die Cicero selbst schätzt (*quos ego existimo*, *rep.* 1, 12), und damit auch die positivere Konnotation der so Bezeichneten aus dem *Somnium* präsent haben. Dennoch dürfen wir auch die ambivalente Bewertung derselben innerhalb von *De re publica* nicht vergessen, und uns somit unvoreingenommen der Untersuchung dieser mittleren Kategorie von Menschen zwischen „Theorie“ und „Praxis“ nähern.

¹⁵⁴ Siehe *rep.* 1, 14.

¹⁵⁵ Nach Powell (2017): S. 254.

¹⁵⁶ Ein solcher Ansatz scheint bisher in den meisten Publikationen zum Thema nicht verfolgt worden zu sein, da diese größtenteils der Frage nachgegangen sind, wie philosophisch der ideale Staatsmann aus *De re publica* sein sollte, und weniger, wie politisch die *docti homines*, um ebenfalls Achtung zu erlangen.

anwendende, handelnde Seite der Staatslenker bestimmt wird. Die Rolle der ‚Bereitsteller des Wissens‘, den „scientific politicians“, behandeln wir im unmittelbar folgenden Abschnitt. Zur Ausbildung der Anwesenden (als vielleicht zukünftige „political scientists“) heißt es¹⁵⁷:

[Laelius] „[...] *Quodsi studia Graecorum vos tantopere delectant, sunt alia liberiora et transfusa latius, quae vel ad usum vitae vel etiam ad ipsam rem publicam conferre possimus; istae quidem artes, si modo aliquid, valent ut paulum acuant et tamquam irritent ingenia puerorum, quo facilius possint maiora discere.*“
[rep. 1, 30]

(Laelius spricht:) „[...] Auch wenn die Wissenschaften der Griechen euch sehr erfreuen, gibt es da andere, freiere und weiter verbreitete, welche wir sowohl auf den Lebensgebrauch als auch auf den Staat selbst anwenden können. Diese anderen Künste da – wenn sie denn zu irgendwas taugen, dann dazu, dass sie die Geister der Kinder ein wenig anregen und gewissermaßen anstupsen, auf dass sie leichter Gewichtigeres lernen können.“

Die Aussage in rep. 1,30 können wir folgendermaßen deuten: Die Menge an „theoretischem“ Wissen umfasst sowohl solches, das nützlich ist (wir erinnern uns, dass ein zentraler Aspekt der *virtus* in ihrer Anwendbarkeit – *usus* – liegt), und anderes, das hinter diesem an Verbreitung, aber auch an Wert zurücksteht, da es keiner „praktischen“ Relevanz genügt. Damit sind die Werke der Griechen gemeint. Dass sich der Sprecher hier so negativ äußert, entspricht aber nicht dem generellen Tenor zu allen griechischen Werken: In Kürze werden wir auf Sokrates und die Pythagoräer zu sprechen kommen, die eine zentrale Rolle im Imitieren spielen.¹⁵⁸

Wir betrachten nun zwei weitere Stellen, in denen wir hauptsächlich Scipios Sichtweisen begegnen. Wir erinnern uns, Scipio wird von Cicero als das Ideal eines Staatenlenkers dargestellt, weshalb seinen Ansichten Einiges an Bedeutung zugemessen werden kann:

¹⁵⁷ Wir müssen nun von der Vorrede Ciceros zu den einzelnen Sprechern im Gespräch wechseln, da diese die Rolle des Staatsmannes verhandeln. Umso relevanter wird nun wieder der jeweilige Sprecher, der auch immer explizit angegeben ist.

¹⁵⁸ Siehe dazu auch die generelle Betrachtung in Glucker, John (1997): „Socrates in the Academic books and other Ciceronian works.“ In: *Assent and argument. Studies in Cicero's Academic books (proceedings of the 7th Symposium Hellenisticum. Utrecht, August 21-25, 1995)*. Leiden. S. 58–88.

Tum Mucius: ‚Quid esse igitur censes, Laeli, discendum nobis, ut istud efficere possimus ipsum quod postulas?‘ ‚Eas artes quae efficiant ut usui civitati simus; id enim esse praeclarissimum sapientiae munus maximumque virtutis vel documentum vel officium puto. [...]‘ [rep. 1, 33]

Darauf Mucius: „Was also müssen wir folglich lernen, Laelius, dass wir dem nachkommen, was du forderst?“ „Jene Künste, die bewirken, dass wir der Gemeinschaft von Nutzen sind. Dies halte ich nämlich für das strahlendste Geschenk des Wissens und das größte Zeugnis der *virtus* sowie deren Pflicht. [...]“

[Scipio] ‚[...] Sed neque eis contentus sum, quae de ista consultatione scripta nobis summi ex Graecia sapientissimique homines reliquerunt, neque ea quae mihi videntur anteferre illis audeo. Quamobrem peto a vobis ut me sic audiat: neque ut omnino expertem Graecarum rerum, neque ut eas nostris in hoc praesertim genere anteponentem; sed ut unum e togatis, patris diligentia non illiberaliter institutum, studioque discendi a pueritia incensum, usu tamen et domesticis praeceptis multo magis eruditum quam litteris.‘ [rep. 1, 36]

(Scipio spricht:) Aber weder bin ich mit dem zufrieden, was in dieser Auseinandersetzung uns die höchsten und weisesten Männer Griechenlands schriftlich hinterlassen haben, noch wage ich meine Ansichten diesen vorzuziehen. Deshalb bitte ich euch, dass ihr mich so vernimmt: Nicht als einen, der gar nichts von griechischer Literatur versteht, auch nicht als einen, der diese unserer Art vorzieht, sondern als einen aus den Togaträgern, im freien Geist unterrichtet durch die Sorgfalt des Vaters, vom Lerneifer seit Kindesbeinen an entbrannt, dennoch aber im Anwenden der heimatlichen Vorschriften viel umfassender gebildet als in den Wissenschaften.

rep. 1,33 beinhaltet ebenfalls das Wort *usus*, interessanterweise aber genauer spezifiziert. Das Erbringen von Nutzen ergebe sich nämlich aus dem *praeclarissimum sapientiae munus* und sei *maximumque virtutis vel documentum vel officium*, also das höchste Zeugnis und die höchste Pflicht der *virtus*. Wenn wir uns zurückerinnern an die Aussagen Ciceros in der Vorrede in *rep. 1,2* (*Etsi ars quidem, cum ea non utare, scientia tamen ipsa teneri potest, virtus in usu sui tota posita est.*¹⁵⁹) dann geht aus der eben besprochenen Stelle hervor, dass auch die *scientia*¹⁶⁰ in die Sphäre des Nutzens hineinspielt. Außerdem könnte man das *-que* als Fortführen der Bedingungen sehen, also dass das

¹⁵⁹ Für eine genauere Analyse samt Übersetzung siehe die Textstelle im Abschnitt zu *virtus* und *scientia*.

¹⁶⁰ Hier eigentlich *sapientia*, aber wir haben bereits an früherer Stelle angegeben, dass wir das Feld der *scientia* etwas weiter fassen wollen.

höchste Geschenk der *sapientia* gleichzeitig auch als Erfüllen der Pflichten, die die *virtus* gebietet, ist. Scipio schließlich, in *rep.* 1,36, begreift sich als jemand, der den Wissenschaften von Kindesbeinen an zugetan ist, dabei aber den Hauptquell seines (praktischen) Wissens aus dem *usus* zieht, die griechischen Erkenntnisse zwar schätzt, diese aber nicht der römischen Tradition und den Sitten vorzieht. Da Scipio als das Ideal dargestellt wird, sehen wir hier Hinweise auf das zentrale Verständnis Ciceros eines adäquaten Staatsmannes.

Es liegt also auf der Hand, dass hier das Konzept des „political scientist“¹⁶¹ vollumfänglich zum Tragen kommt, ebenso wie es bei Laelius und Philus uneingeschränkt der Fall ist.¹⁶² Die damit assoziierte „Mischform“, wie Höffe sie nennt¹⁶³, wirft nun aber folgende Frage auf:

In systematischer Hinsicht darf man sich fragen, welche Steigerung vorliegt: Was gewinnt der praktizierende Politiker, wenn er die einschlägige Lehre, also Theorie der Politik, kennt? Wird er, falls die Theorie in „machiavellistischen“ Ratschlägen besteht, raffinierter und, falls er nicht-machiavellistischen, vielmehr rechtschaffenen Ratschlägen folgt, erfolgreicher? Dafür würde der Blick auf erfolgreiche Politiker, verbunden mit einem Verankertsein in der Sitte der Vorfahren, genügen. Oder wird er dank einer Theorie der guten und gerechten Staatslenkung ein besserer, gerechterer Politiker?¹⁶⁴

Interessant ist dazu die Brücke, die Höffe anhand der im dritten Buch von *De re publica* verhandelten Positionen zur Gerechtigkeit schlägt.¹⁶⁵ In Anlehnung an Aristoteles nikomachische Ethik, kommt Höffe nach der Diskussion der Gerechtigkeit *in utramque partem* zum Schluss: „Philosophie macht nicht gut, wohl aber schon gute Menschen noch besser.“¹⁶⁶ Höffe meint dies zwar mit Blick auf das Handeln, aber auch auf die ethische Gesinnung. Dieser Gedanke kommt auch im ersten Buch in der Vorrede Ciceros zum Tragen, wenn es in *rep.* 1,3 heißt:

¹⁶¹ Powell (2017): S. 254.

¹⁶² Nach Höffe (2017): S. 77

¹⁶³ Nach Höffe (2017): S. 77.

¹⁶⁴ Höffe (2017): S. 77.

¹⁶⁵ Zur Frage nach den machiavellistischen Zügen in *De re publica* siehe Fott, David S.: „How Machiavellian is Cicero?“ In: Krause, Sharon R., McGrail, Mary Ann (Hrsg.) (2009): *The Arts of Rule. Essays in Honor of Harvey C. Mansfield*. Lanham. S. 149–166.

¹⁶⁶ Höffe (2017): S. 77.

[Cicero] *Quin etiam Xenocratem ferunt, nobilem in primis philosophorum, cum quaereretur ex eo quid adsequerentur eius discipuli, respondisse, „ut id sua sponte facerent, quod cogenerentur facere legibus“.*

[rep. 1,3]

(Cicero spricht:) Denn Xenokrates, ein edler Mann unter den Ersten der Philosophen, soll auf die Frage, was denn seine Schüler erreichten, geantwortet haben, „dass sie dies freiwillig machen, das zu machen die Gesetze sie zwingen“.

Damit sehen wir ganz klar die ethische Komponente, die mit dem Wissenserwerb – der Erwerb eines ganz bestimmten Wissens, wie uns *rep. 1,30* gezeigt hat – verbunden ist. Als kleines Detail am Rande sei an dieser Stelle auch auf die Verwendung des Begriffs *philosophi* hingewiesen. Xenokrates, durchaus positiv konnotiert, wird in deren Zahl gerechnet. In den zuvor betrachteten Stellen waren die *philosophi* eher negativ in ihrer Bewertung¹⁶⁷.

Damit haben wir Einsichten in die Tätigkeitsfelder des Politikers erhalten, die durch die „theoretische“ Betätigung beeinflusst werden. Die „theoretische“ Tätigkeit des Politikers genügt immer noch der *virtus*, wobei durch das Geschenk der *scientia* der Nutzen (*usus*) groß ist. Gleichzeitig erfahren wir eine zentrale ‚Wirkung‘¹⁶⁸ der „Theorie“ im Erkennen von gerechtem und ungerechtem Verhalten. Der Römer kann sich dabei zwar ohnehin an die Gesetze halten, die von sehr fähigen Menschen geschaffen wurden (siehe *rep. 1,2*), aber der römische „political scientist“ erkennt deren Grundlagen aus der „theoretischen“ Betrachtung.

Es mag verwundern, dass der Abschnitt zum „political scientist“ hier nur in aller Kürze abgehandelt wurde, wo er doch zentral für die Bewertung von „Theorie“ und „Praxis“

¹⁶⁷ Wir wollen an dieser Stelle nicht näher auf diese Bezeichnung eingehen. Festhalten wollen wir aber, dass es auch bei den *philosophi* – ebenso wie bei den *docti homines* – auf den ersten Blick gewisse Inkongruenzen in der Begriffsverwendung zu geben scheint, oder aber (wenn man dies nicht in dieser Stärke formulieren will), doch zumindest gewisse Nuancen in der normativen Bewertung.

¹⁶⁸ Vergleiche dazu Fuhrers (2017) Aussage (S. 24): „Die Aussage ist klar: Philosophische Schriften auf dem Gebiet der Ethik bieten keine Anleitung zum Handeln im täglichen ‚**Wirken**‘ (*negotium*); vielmehr dienen sie der reflektierten Auseinandersetzung in der ‚Mußezeit‘ (*otium*). (eigene Hervorhebung). Dadurch wird ganz nebenbei eine Brücke zwischen *usus* und *negotium* geschlagen.

in *De re publica* ist. Doch dies ist einerseits der Tatsache geschuldet, dass – wie im Forschungsüberblick gesehen – bereits viele Untersuchungen in diesem Gebiet durchgeführt wurden, die sich nur in der nuancierten Abwägung des Verhältnisses zwischen *virtus* und *scientia* beziehungsweise *sapientia* unterscheiden. Weit weniger Beachtung wurde andererseits den ‚staatsphilosophischen Grundlagenforschern‘, den „scientific politicians“ zuteil, da erst die negativ konnotierte Schar der *philosophi* von diesen getrennt werden musste, um zu erkennen, dass Cicero sehr wohl auch einer bestimmten Art der „theoretischen“ Tätigkeit wohlwollend gesinnt ist.¹⁶⁹ Wir wollen uns nun diesen ausführlicher zuwenden, da sie – so die Annahme – durch ihr Tun die Grundlage für die staatsmännische „Praxis“ der Imitation schaffen, und eine Abwägung des Verhältnisses von „Theorie“ und „Praxis“ in dieser Personengruppe auch Rückschlüsse auf jenes bei den „political scientists“ erlaubt. Außerdem sind das Wissen dieser „scientific politicians“ und die Anwendungen desselben durch die Staatsmänner derart eng verwoben, dass wir Erarbeiten und Bereitstellen des Wissens mit der Anwendung von nun an zusammen betrachten werden.

Imitation und „scientific politicians“

Wir nehmen nun also *De re publica* zur Hand und suchen nach ‚Imitation‘ – nach dem Wortfeld selbst ebenso wie nach dem Themenfeld. Vorausgeschickt sei nämlich, dass sich gleich mehrere Aspekte von Imitation finden, wobei wir darunter im weitesten Sinne das miteinschließen, was wir im modernen Sinne als Analogie oder Parallelität in der Argumentationsführung bezeichnen, und uns anschauen, was aus dieser Art der Ähnlichkeit erwächst. Denn es wurde nicht nur von Atkins bemerkt, dass Cicero Züge seiner Staatstheorie auch in der Beschreibung von Phänomenen des Kosmos im sechsten Buch, insbesondere im *Somnium* wieder aufgreift.¹⁷⁰ Tatsächlich reicht aber die Parallelführung der Gedankengänge viel weiter, und eröffnet damit in deren Gesamtheit neue Perspektiven auf die Tätigkeitsfelder von Philosoph und Politiker.

¹⁶⁹ Obschon es wiederum natürlich genügend Untersuchungen zu den philosophischen Positionen und Auffassungen Ciceros gibt, so etwa im Sammelband von Powell (1995), auf den wir auch später noch zu sprechen kommen werden.

¹⁷⁰ Siehe Atkins (2011).

Folgende Aspekte von Imitation lassen sich ausmachen¹⁷¹:

1. Imitation und *exemplum*
2. Imitation und *firmitudo*
3. Imitation und *aequabilitas*

1. Imitation und *exemplum*

Die meisten Stellen in *De re publica* (bis auf *rep.* 6.22), in denen konkret das Wortfeld von *imitari* / *imitare* auftaucht, beziehen sich auf diesen ersten obengenannten Sinn der Imitation. In *rep.* 1,30, 1,56 sowie 1,59 zum Beispiel werden von den jeweiligen Sprechern Personen genannt, die sie selbst in ihren Handlungen oder in ihren Verhaltensweisen nachahmen wollen, da diese als nachahmenswert und vorbildhaft bewertet werden. In *rep.* 2, 35 finden wir eine ähnlich gelagerte, wenn auch geringfügig andere Konnotation, wenn es über Lucius Tarquinius heißt: *sic enim suum nomen ex Graeco nomine inflexerat, ut in omni genere huius populi consuetudinem videretur imitatus* (So nämlich hatte er seinen Namen aus dem griechischen Namen abgeleitet, um in jeder Hinsicht den Gewohnheiten des Volkes zu entsprechen. *rep.* 2, 35). Hier sind es nicht Handlungsweisen einer Person, die als gute Praxis nachgeahmt werden, wohl aber die Sitten des römischen Volkes, die in *De re publica* ebenfalls äußerst hochgehalten werden.¹⁷² Nur in einem Fragment des dritten Buches ist von einem negativen Beispiel des Imitierens die Rede, nämlich eine Gemeinschaft ohne Gerechtigkeit, die sich zwar den Anschein gebe, einem Staat zu entsprechen, indem sie ein Staatsgefüge imitiere, tatsächlich aber gar

¹⁷¹ Diese drei Aspekte werden uns als Kapitelabschnitte begleiten. An der jeweiligen Stelle werden die hier in den Raum geworfenen Spielarten der Imitation daher auch plausibilisiert und ausgeführt.

¹⁷² Indirekt spiegelt sich dieses römische Denken auch insbesondere im gut erhaltenen, zweiten Buch von *De re publica* wider, da dort – und dieses Novum wird des Öfteren herausgestrichen (etwa in *rep.* 2, 3 und 2, 33) – der historisch gewachsene und dadurch seinem Machtgleichgewicht nach perfekt austarierte römische Staat untersucht wird. So arbeitet etwa Müller, Jörn (2017): „Ciceros Archäologie des römischen Staates in *De re publica* II: Ein Exempel römischen Philosophierens“. In: Höffe, Otfried (Hrsg.) (2017): *Ciceros Staatsphilosophie: Ein Kooperativer Kommentar Zu De Re Publica Und De Legibus*. Berlin/Boston. S. 47–72 heraus, wie Scipio die römische Verfassung als ideale Mischung aus Realität und Idealität begreift.

nicht die Staatsdefinition nach Scipio erfülle, nach der die Gerechtigkeit eine notwendige Requisite ist.¹⁷³

Dieser Aspekt des Imitierens ist vielleicht für unsere Ausgangsfrage nach der Tätigkeit der „scientific politicians“ weniger relevant, doch eine Querverbindung verdient Bedeutung. Wenn wir uns nämlich zurück erinnern an Hancheys Aussage – „the transtemporality of *otium* grants Cicero direct access to figures of the past by identifying his experiences with their own“¹⁷⁴ –, haben wir nun eine zweite Verbindung zu den „figures of the past“ ausgemacht, nämlich jene durch *bewusste* Imitation auch jenseits der indirekten durch das temporäre *otium*. Dies mag banal erscheinen, ist dies doch ohnehin im römischen Denken fest verankert, doch da wir das Konzept der Imitation in verschiedenen Facetten erst noch beleuchten müssen, sollten wir auch diese Querverbindung zumindest im Hinterkopf behalten.

2. Imitation und *firmitudo*

Die erste Facette der Imitation war selbsterklärend, und die Imitation der *exempla maiorum* eine bekannte römische Praxis. Jochen Sauer, den wir bereits an früherer Stelle als Verfechter eines relativ groben Zurückdrängens der Philosophie beziehungsweise „Theorie“ kennengelernt haben, sieht darin sogar eine der wenigen Rollen, die den Weisen zugestanden werden kann.¹⁷⁵ Die nächsten zwei Facetten aber, die wir mit *firmitudo* und *aequabilitas* in Zusammenhang bringen wollen, bedürfen aber zuerst einmal – ebenso wie die Wahl der zwei Begriffe – einer Erklärung. Die Annahme unserer Vorgehensweise beruhte ja darauf, dass wir eine Parallele nachzuweisen versuchen, die zwischen

¹⁷³ *rep.* 3, 35: [Laelius]: [...] *non video qui magis in multitudinis dominatu rei publicae nomen appareat, quia primum mihi populus non est, ut tu optime definisti, Scipio, nisi qui consensu iuris continetur, sed est tam tyrannus iste conventus quam si esset unus, hoc etiam taetrior, quia nihil ista, quae populi speciem et nomen imitatur immanius belua est.* [Laelius]: [...] (Laelius spricht: [...] Ich sehe nicht, warum auf die Herrschaft der Menge der Namen eines Staates zutreffen sollte, weil zuerst einmal ich kein Volk sehe, wie du völlig richtig definiert hast, Scipio, wenn es nicht durch die Einigung auf Gesetze zusammengehalten wird, sondern diese Zusammenkunft ebenso ein Tyrann ist, wie wenn es ein Einzelner wäre, ja sogar noch furchtbarer, weil nichts unmenschlicher ist als dieses Tier, das Gestalt und Namen eines Volkes imitiert.)

¹⁷⁴ Hanchey (2013): S. 193.

¹⁷⁵ Vergleiche dazu Sauer (2017): S. 311–312.

der wissenschaftlich-„theoretischen“ Tätigkeit des Erkennen des Kosmos und der staatsmännischen Praxis des Imitierens, also Anwendens dieser Erkenntnisse besteht. Dabei geschieht all dies vor dem Hintergrund der Bewahrung und guten Führung des Staates. Demnach ist es zielführend, sich zuerst einmal die Requisiten eines solchen idealen Staats anzusehen, da anhand dieser anschließend gezielt nach ‚Imitationen‘ gesucht werden kann, die unsere Annahme stützen oder widerlegen. Am Ende des ersten Buches wird Scipio¹⁷⁶ von den Anwesenden nach den primären und wichtigsten Stärken des seiner Meinung nach idealen Staats gefragt. Scipio verortet diesen Staat in einer wohl austarierten Mischung von Volksherrschaft, Monarchie und Aristokratie, und nennt als Vorzüge:

[Scipio] *Placet enim esse quiddam in re publica praestans et regale, esse aliquid auctoritatis principum impertitum ac tributum, esse quasdam res servatas iudicio voluntatique multitudinis. Haec constitutio primum habet aequabilitatem quandam, qua carere diutius vix possunt liberi; deinde firmitudinem, quod et illa prima facile in contraria vitia convertuntur (ut exsistat ex rege dominus, ex optimatibus factio, ex populo turba et confusio), quodque ipsa genera generibus saepe commutantur novis, hoc in hac iuncta moderateque permixta constitutione rei publicae non ferme sine magnis principum vitiis evenit; non est enim causa conversionis, ubi in suo quisque est gradu firmiter collocatus, et non subest quo praecipitet ac decidat.*

[rep. 1, 69]

(Scipio spricht:) Es ist nämlich angemessen, dass es im Staat etwas Führendes und Königliches gibt, etwas, das dem Ansehen der Vortrefflichen zugeteilt und überantwortet wird, und schließlich, dass gewisse Dinge dem Urteil und Willen der Masse zugestanden werden. Eine derartige Verfassung hat in erster Linie *aequabilitas*, derer die freien Bürger kaum länger entbehren können; zudem *firmitudo*, weil auch das zuvor Genannte leicht in das negative Gegenteil umschlagen kann (aus dem König wird ein Tyrann, aus den Besten ein Klüngel, aus dem Volk eine chaotische Masse), und weil diese Arten der Verfassung sich selbst in neue Arten verwandeln. Das kommt in dieser verbundenen und maßvoll gemischten Verfassung des Staates nicht vor, außer die Anführer fallen großen Lastern anheim. Es gibt nämlich keinen Grund für den Wandel, sobald jeder Einzelne fest auf seinem Platz sitzt, und es keinen Ort gibt, wohin er abstürzen und hinabfallen könnte.

¹⁷⁶ Im Folgenden werden wir uns primär Scipio zuwenden, da er nicht nur im Dialogverlauf die Hauptfigur ist und somit am meisten zur Diskussion beiträgt, er wird überdies als perfekter Versther der „Theorie“ und „Praxis“ im Staat bestimmt, da er sich in beiden Bereichen bewährt hat. Somit haben seine Aussagen zum Staat großes Gewicht. Schließlich ist er auch der Erzähler im *Somnium*, und wir hören die Aussagen in rep. 6, 22 und rep. 6, 33 ebenfalls aus seinem Mund.

Nicht nur sind also *firmitudo* und *aequabilitas* die ausschlaggebenden Eigenschaften dieser ausgewogenen Verfassung (Scipio hat die römische im Kopf, wie er später im zweiten Buch ausführen und die ideale Verfassung an dieser durchgehen wird), sondern auch eine Verbindung zu kosmologischen Komponenten wird hier geschlagen. Zetzel hält nämlich fest, dass *conversio* normalerweise im astronomischen Kontext genutzt wird, um etwa Bahnen der Gestirne zu bezeichnen.¹⁷⁷ Die Verwendung von *conversio* weist somit auch auf das *Somnium* voraus, welches ja in astronomischen Dimensionen angesiedelt ist, und in welchem wiederum die *docti homines* zusammen mit der Tätigkeit des *imitare* auftauchen (*rep.* 6, 22), ist an dieser Stelle aber negativ konnotiert. Wenn unsere Annahme zum Imitieren als Tätigkeit des Politikers (und auch der *homines docti* der Traumerzählung) zutrifft, müsste sich die Imitation mit hoher Wahrscheinlichkeit auch auf die Bereiche *firmitudo* und *aequabilitas* erstrecken.

Firmitudo ist untrennbar mit Legitimation verbunden, die aus der Akzeptanz der Verfassung eines Staates seitens der Gemeinschaft entspringt. Im ersten Buch bespricht Scipio die Vor- und Nachteile der einzelnen unvermischten Verfassungen, die auch in die ideale Mischverfassung einfließen.¹⁷⁸ Gefragt nach der besten unvermischten Verfassung, argumentiert Scipio dafür, dass die Monarchie die beste sei.¹⁷⁹ Wir wollen die inhaltliche Diskussion des ersten Kapitels über die ideale Verfassung nicht eingehender betrachten¹⁸⁰ und uns mehr mit der Argumentationsweise beschäftigen, fest steht aber, dass an dieser Stelle eine Parallele gezogen wird zwischen der Ordnung und ‚Herrschaftsform‘, welche die Menschen der früheren Zeiten den Göttern im Kosmos angeordnet haben, und jener der politischen Realität:

‚*Tantum*‘ inquit [Scipio] ‚*ut rite ab eo dicendi principia capiamus, quem unum omnium deorum et hominum regem esse omnes docti indoctique consentiunt.*‘
‚*Quid <ita>?*‘ inquit Laelius.

¹⁷⁷ Siehe Zetzel (1995): S. 156. In der Diskussion astronomischen Themas zu Beginn des Gespräches in *rep.* 1, 22 findet sich derselbe Ausdruck in einer Beschreibung des Kosmos: *in dissimilimis motibus inaequabiles et varios cursus servaret una conversio.*

¹⁷⁸ *rep.* 1, 38 ff.

¹⁷⁹ *rep.* 1, 54.

¹⁸⁰ Dies würde ohnehin wenig nützen, da wir ja weniger am konkreten Inhalt der Diskussion interessiert sind als vielmehr daran, was aus der jeweiligen Bewertung der philosophischen und politischen Tätigkeiten in verschiedenen Kontexten für unser Verhältnis abgeleitet werden kann.

Et ille: „Quid censes, nisi quod est ante oculos? Sive haec ad utilitatem vitae constituta sunt a principibus rerum publicarum, ut rex putaretur unus esse in caelo, qui nutu, ut ait, totum Olympum {Homerus} converteret, idemque et rex et pater haberetur omnium, magna auctoritas est multique testes (siquidem omnes multos appellari placet), ita consensisse gentes, decretis videlicet principum, nihil esse rege melius, quoniam deos omnes censeant unius regi numine; sive haec in errore imperitorum posita esse et fabularum similia didicimus, audiamus communes quasi doctores eruditorum hominum, qui tamquam oculis illa viderunt quae nos vix audiendo cognoscimus.‘

[rep. 1,58]

„Viel [hat unsere Rede mit Arat gemein]“, sagte Scipio, „sodass wir zurecht bei ihm [sc. Jupiter] anfangen, der nach geteilter Meinung aller Weisen und Unweisen der alleinige Herrscher bei Göttern und Menschen ist.“ „Was bedeutet das?“, fragte Laelius. Und jener: „Was denkst du denn, wenn es doch offensichtlich ist?“ Sei es, dass dies von den Staatenlenkern zum Nutzen im Leben festgesetzt wurde, dass geglaubt werde es gebe einen alleinigen Herrscher im Himmel, auf dessen Nicken, wie Homer sagt, der ganze Olymp in Bewegung gerät, und dass denselben König und Vater alle haben – dies hat großes Gewicht und es gibt viele Zeugen (wenn man „alle“ hier einmal „viele“ nennen will), dass die Völker sich nämlich darin einig gewesen sind, dass freilich auf Einwirken der Herrscher nichts besser als ein König ist, da alle Götter dem Wink eines einzelnen folgen –, sei es, dass wir gelernt haben dass dies aus dem Irrtum der Unkundigen erwächst und in das Reich der Fabeln gehört: Wir wollen gleichsam die gemeinsamen Lehrer der Gebildeten hören, die mit den Augen dies gesehen haben, was wir kaum noch dem Hören nach kennen.

Interessant hierbei ist nicht nur, dass Scipio offensichtlich ein Ähnlichkeitsargument ins Feld führt, also eine Imitation zwischen der Ordnung im (Götter-)Kosmos und dem Staat erkennt, sondern auch, wie die *quasi doctores eruditorum hominum* bewertet werden. Sie seien die Lehrer der *eruditi*, wobei als solche die Gebildeten, die über „theoretisches“ Wissen verfügen, genannt werden (zum Beispiel in rep. 1, 29 und 1, 36). Die Formulierung sticht uns natürlich vor dem Hintergrund des bisher zu den *docti homines* Gesagten ins Auge. Umso interessanter ist Scipios Antwort auf Laelius Nachfrage, wer denn diese seien. Denn Scipio antwortet nicht, indem er Personengruppen anzeigt, sondern nennt deren Tätigkeitsfelder: *„Qui natura omnium rerum pervestiganda senserunt, omnem hunc mundum mente ...“* (Diejenigen, welche durch das Erforschen der Natur aller Dinge begriffen, (dass) diese ganze Welt mit/durch dem/den Geist ...; rep. 1, 56). Obschon der Text danach leider abbricht, ist klar, dass hier *nicht* eine politische Tätigkeit im unmittelbaren Sinne beschrieben wird, sondern vielmehr eine philosophischere – eine „theoretischere“. Diese aber, und das ist der springende Punkt, legitimiert erst die Herrschaft

eines Einzelnen (hier der Monarch, später wird diese Rolle in *De re publica* dem Staatenlenker soweit in der römischen Verfassung vorgesehen, übertragen). Erst das „theoretische“ Untersuchen und Erkennen des Kosmos erlaubt aus dessen Ordnung eine Ordnung des Staates abzuleiten, die dadurch gleichzeitig ihre Rechtfertigung erhält – und damit schlussendlich *firmitudo* garantiert¹⁸¹.

An dieser Stelle darf ein kurzer Exkurs zum einleitenden Gespräch am Beginn des zweiten Buches stattfinden. Dabei handelt es sich um eine Diskussion auf der Ebene des Zusammentreffens der neun Teilnehmer, da dem zweiten Buch keine Vorrede Ciceros vorangestellt ist. Es wird nun von Scipio ein Ausspruch des Catos zitiert, der der Betrachtung wert ist. Es heißt dort nämlich:

[Cato] [...] *nostra autem res publica non unius esset ingenio sed multorum, nec una hominis vita sed aliquot constituta saeculis et aetatibus; nam neque ullum ingenium tantum extitisse dicebat, ut quem res nulla fugeret quisquam aliquando fuisset; neque cuncta ingenia collata in unum tantum posse uno tempore providere ut omnia complecterentur, sine rerum usu ac vetustate.*

[rep. 2, 2]

(Cato nach Scipio:) Er sagte, dass unser Staat nicht durch den Verstand eines Einzelnen, sondern Vieler [entstanden ist], und auch nicht in der Spanne eines Menschenlebens, sondern nach und nach über Jahrhunderte und Zeitalter festgesetzt. Es habe niemals eine solche Geistesgröße gegeben, der keine Sache entginge. Und nicht könnten alle geistigen Fähigkeiten in einem Einzelnen vereint zu einem gewissen Zeitpunkt alles vorhersehen, sodass alles davon umfasst ist, ohne Gebrauch/Erfahrung in den Sachen und ohne, dass es sich erst noch entwickelt und bewährt.

In dieser Passage werden also drei Pole verbunden, die zum ausgewogenen Zustand der römischen *res publica* geführt hätten. Zentral hierfür seien die *ingenia* der besten Männer über Generationen hinweg gewesen, die dadurch fähig gewesen seien, wohlüberlegt einen Staat bester Funktionalität zu entwerfen. Dies deckt sich mit den zuvor angestellten Überlegungen zur Imitation als „theoretischer“ Aspekt, der Politik und Wissenschaft verbindet. Interessant sind aber die zwei anderen Bedingungen, nämlich *usus rerum* –

¹⁸¹ Präziser ausgedrückt ist es natürlich die Ausgewogenheit der idealen Verfassung, die *firmitudo* garantiert (siehe rep. 1, 69). Dennoch ist das Erkennen des Kosmos auch dafür Grundvoraussetzung. Denn die Verfassung Roms wurde nicht durch „trial and error“ gefunden, sondern beruht auf den Überlegungen einer Vielzahl von ausgezeichneten Männern.

wir erkennen *usus* als Signalwort der *virtus* wieder – und *vetustas* – siehe unsere Überlegungen zu *otium* und die Verbindungen zu den Erfahrungen der Vorgängergenerationen.¹⁸²

Doch zurück zu Scipio. Eine ergänzende Aussage zur Aufgabe des Staatenlenkers findet sich auch in *rep.* 1, 45, wo es heißt:

[Scipio] *mirique sunt orbes et quasi circuitus in rebus publicis commutationum et vicissitudinum. Quos cum cognosse sapientis est, tum vero prospicere impendentes, in gubernanda re publica moderantem cursum atque in sua potestate retinentem, magni cuiusdam civis et divini paene est viri. Itaque quartum quoddam genus rei publicae maxime probandum esse sentio, quod est ex his quae prima dixi moderatum et permixtum tribus.*
[*rep.* 1,47]

(Scipio spricht:) Wundersam sind diese Bahnen und nahezu Umläufe der Verwandlungen [der Staatsformen]. Obschon es Sache des Weisen ist, diese zu erkennen, ist es dann aber Sache eines großen Bürgers und fast schon göttlichen Mannes zu erkennen, wenn sie abzuweichen drohen und beim Lenken des Staates einen maßvollen Lauf zu wählen und unter seiner Kontrolle zu halten. Deshalb bin ich der Meinung, dass eine vierte Art des Staates am höchsten zu schätzen ist, das aus jenen dreien, die ich zuvor aufgezählt habe, maßvoll gemischt ist.

Der (ideale) Staatenlenker kann also aufgrund der erlangten Bildung die Turbulenzen erst erkennen, denen der Staat zuweilen unterworfen ist, und aus diesem Kreislauf der Verfassungen ausbrechen und die Stabilität bewahren, indem er die Degeneration antizipiert und gegensteuert. Dies ist ein weiterer Aspekt zusätzlich zum zuvor Gesagten: Das Erkennen der Analogie – in diesem Fall von Kosmosaufbau und Staat – führt nicht nur zum Er- und Einrichten eines ausgezeichneten Staatswesens, sondern ist überdies notwendiges Wissen für den Erhalt von Staaten. Damit kommen wir auch auf die zwei zentralen Komponenten der Tätigkeiten von Staatsmännern¹⁸³ zurück: *Neque enim est ulla res, in qua propius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitatis aut condere novas aut conservare iam conditas.* (Denn es gibt keine Sache, durch welche die menschliche *virtus* näher an das Göttliche heranrücken würde als durch das Gründen

¹⁸² Hier sei auf den Teil „Imitation und *exemplum*“ ebenso verwiesen wie auf die Überlegungen in „Positives und negatives *otium*“.

¹⁸³ Siehe dazu auch Perelli, Luciano (1972): „Natura e Ratio nel II libro del De re publica ciceroniano.“ In: *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, Jan 1, 1972. S. 295–311. Dort untersucht Luciano unter anderem auch den Gegensatz zwischen Errichtung und Bewahrung des Idealstaates.

neuer Gemeinschaften oder das Bewahren bereits existenter. [rep. 1, 12]¹⁸⁴). Beide Aspekte bedürfen der Kenntnis der Analogie und setzen das Vorhandensein von Wissen über die Gestalt des Kosmos voraus.

Die Tatsache, dass diese Art von astronomischem Wissen ganz generell auf die Staatsführung angewandt und rückbezogen werden kann, und dies vermutlich auch eine zentrale Aussage von *De re publica* ist, wurde bereits von vielen erkannt¹⁸⁵, wenn auch die dezidierte Untersuchung der Spielarten von ‚Imitation‘ dies um einiges genauer zu fassen erlaubt. Dennoch sind die angestellten Überlegungen eher eine Facette des Verhältnisses von „Theorie“ und „Praxis“ mit Hinblick auf den „political scientist“¹⁸⁶. Wir haben aber bereits zu Beginn dieses Abschnitts festgestellt, dass uns das ‚zweite‘ Verhältnis, jenes von „Theorie“ und „Praxis“ mit Hinblick auf den „scientific politician“ neue Einblicke gewähren kann.¹⁸⁷ Die Frage, die sich stellt, ist also im umgekehrten Sinn, was die Aussage, dass das Erkennen der Abläufe dem *sapiens* obliegt, für den Stellenwert der *docti homines* (der positiv konnotierten, im Sinn von 1,57 und dem *Somnium* in 6,22) mit sich bringt – zumal es aus dem bisher Diskutierten doch plausibel ist anzunehmen, dass ein wesentlicher Teil der staatsmännischen Aufgabe auf Imitation rückgeführt werden kann. Fest steht damit, dass ohne das Erkennen dieser Zusammenhänge, die dem Staatsmann dann als ‚lernbares‘ Wissen zur Verfügung stehen, auch dessen Rolle in der Form wie eben beschrieben nicht möglich wäre. Dies wiederum untergräbe die *firmitudo*.

¹⁸⁴ Bereits zitiert und besprochen in der Findung der Gegensatzpaare (unter der Nummer (iv)).

¹⁸⁵ Büchner (1976), Merklin (1986), etwas anders gelagert auch Gallagher (2001), um nur einige zu nennen.

¹⁸⁶ Powell (2017): S. 254.

¹⁸⁷ Atkins (2013) geht in eine ähnliche Richtung, wenn er sagt (S. 73): „In the debate far more attention has been given to the relationship between the director (rector) and the contemporary politics of the 50s bc than to the philosophical role that this statesman is given within the dialogue.“ Dafür wendet er sich sehr wohl der Analogie zwischen Staat und Kosmos zu, die auch wir erarbeitet haben und noch vertiefen werden, leitet daraus dann aber eher Forderungen an die Realisierung eines möglichst idealen Staates unter Miteinbeziehung der menschlichen (irrationalen) Mängel ab. Siehe etwa S. 68: „Because this order makes no accommodation to human weakness or need, human rulers have at best “imitated” it (imitati; Rep. 6.22 = 6.18).“ Da wir eher das Hauptaugenmerk auf die Bewertung und die Rolle der *docti homines* legen, und an der Vermittlung und Gewinnung deren Wissens interessiert sind, werden wir diesen Gedanken nicht weiter verfolgen.

Die Tragweite dieser Frage ist größer als sie auf den ersten Blick erscheint. Denn dass irgendjemand das Wissen über ein größeres Ganzes für die Staatsmänner (im temporären *otium*) zur Verfügung stellen und erst einmal erarbeiten muss, steht fest. Doch die Relevanz der *docti homines* darauf zu beschränken, damit wären wir unserer Ausgangsfrage kein Stück näher gekommen. Immer noch wäre ungewiss, was es mit dem *nervis imitati atque cantibus* in *rep.* 6,22 auf sich hat (da dieses Wissen ja nicht direkt die Struktur des Kosmos betrifft), wie die Kosmosschau, der Unsterblichkeitsbeweis der Seele, etc. im *Somnium* mit den ersten fünf Büchern und dem Anfang des sechsten hinsichtlich „Theorie“ und „Praxis“ in Verbindung stehen, und wie Staat und *scientia* über die *virtus* hinaus zusammenhängen. Vielmehr wollen wir also dafür plädieren, dass das Imitieren noch weitreichendere Anwendungsfelder und damit auch Konsequenzen hat. Dafür müssen wir uns nun die Art des Wissens anschauen, das die *docti homines* erarbeiten – oder anders gefragt, was es mit *natura omnium rerum pervestiganda*¹⁸⁸ auf sich hat.

3. Imitation und *aequabilitas*

Bevor wir uns aber dieser Aufgabe zuwenden, konkret die Art und die Ausmaße dieses von den positiv bewerteten *homines docti* für den Staat gefundenen Wissens abzustecken, wollen wir noch einen Blick auf die dritte Facette der Imitation werfen, jene die mit *aequabilitas*, mit Ausgeglichenheit auch im Sinne von (persönlicher) Freiheit zu tun hat.¹⁸⁹ Eine Stelle, die sogar eine Brücke zwischen Imitation und *exemplum* und Imitation und *aequabilitas* schlägt, findet sich gegen Ende des zweiten Buches:

[Scipio] ,*Huic scilicet 'Africanus ,uni paene – nam in hoc fere uno sunt cetera – ut numquam a se ipso instituendo contemplandoque discedat, ut ad imitationem sui vocet alios, ut sese splendore animi et vitae suae sicut speculum praebeat civibus. Ut enim in fidibus aut tibiis, atque ut in cantu ipso ac vocibus, concentus est quidam tenendus ex distinctis sonis, quem immutatum aut discrepantem aures eruditae ferre non possunt, isque concentus ex dissimillimarum vocum moderatione concors tamen efficitur et congruens, sic ex summis et infimis et mediis interiectis ordinibus, ut sonis, moderata ratione civitas consensu dissimillimorum concinit, et quae harmonia a musicis dicitur in cantu, ea est in civitate concordia, artissimum*

¹⁸⁸ *rep.* 1, 58.

¹⁸⁹ Dies ist von einem methodischen Standpunkt her auch notwendig, weil wir erst durch ein Verständnis aller Aspekte von Imitation darauf Rückschlüsse ziehen können, welche Art von Wissen dafür notwendig ist.

atque optimum omni in re publica vinculum incolumitatis, eaque sine iustitia nullo pacto potest esse.

[rep. 2, 69]

„Fast nur diese eine Aufgabe [auferlege ich dem Staatslenker]“, sprach Africanus, „denn in dieser einen sind ziemlich alle enthalten: Dass er niemals aufhöre sich selbst zu bilden und nachzudenken, sodass er zur Nachahmung seines Beispiels andere aufrufe, indem er sich durch den Glanz seiner Seele und seines Lebens wie einen Spiegel den Bürgern darbreite. Wie nämlich bei Saiteninstrumenten oder Blasinstrumenten oder bei Gesang und Stimmen ein Zusammenspiel beizubehalten ist aus verschiedenen Klängen, das – wenn es gestört wird oder misstönend ist – gebildete Ohren nicht ertragen können, und dieses Zusammenspiel aus verschiedensten Stimmen durch Regulierung dennoch wohlklingend und abgestimmt ist, so stimmt auch die Gemeinschaft – wie die Klänge – aufgrund der Regulierung der Verschiedensten (aus den höchsten und niedrigsten und dazwischen angesiedelten Schichten) durch die abstimmende Vernunft harmonisch überein. Dies, was von den Musikern Harmonie in Hinblick auf den Gesang genannt wird, dem entspricht in der Gemeinschaft die Eintracht, das engste und beste Band der Unversehrtheit in jedem Staat. Diese wiederum kann ohne Gerechtigkeit auf keinen Fall sein.“

Diese Stelle ist hier deshalb in voller Länge zitiert, da sie gleich mehrere hervorhebungswürdige Aussagen beinhaltet: Scipio spricht über den idealen Staatsmann, der niemals der Bildung genug habe und gleichzeitig durch sein Handeln den Übrigen ein Vorbild zur Nachahmung (*ad imitationem*) vorlebe.¹⁹⁰ Dann wechselt aber die Richtung der Argumentation: In Analogie zur Harmonie der Musik, die geschulte Ohren (*aurēs eruditae*, wobei uns *eruditus* bereits an früherer Stelle für eine „theoretisch“-wissenschaftliche Ausbildung begegnet ist) von schlecht gestimmter Kakophonie unterscheiden könnten, müsse auch der Staat aus einem harmonischen Zusammenspiel aller beteiligten Parteien aufgebaut sein. Der Harmonie der Musik aber entspreche die *concordia* im Staat – und die hier nicht explizit genannte, aber mitschwingende *aequabilitas*, welche die Freiheit des Einzelnen gewährt (wie in rep. 1, 69 festgehalten). Obschon hier die *homines docti* nicht namentlich genannt werden, ja die „theoretische“ Seite gar nicht vorkommt, ist doch diese Stelle vor dem Hintergrund von rep. 6,22 sehr interessant. Die Parallelen sind offensichtlich. Auch dort ist von einer Harmonie die Rede, der Sphärenharmonie der

¹⁹⁰ Damit findet sogar eine doppelte Imitation im Sinne von *exemplum* statt. Nicht nur, dass wir mit Hanchey (2013) davon ausgehen, dass das *otium* für den Staatslenker eine Brücke zu den nachahmungswürdigen Älteren herstellt, er selbst wird durch seine Tätigkeit ebenfalls wiederum zu so einem Nachahmungsobjekt.

umlaufenden Planeten. Außerdem besteht auch diese Harmonie aus dem Zusammenspiel mehrerer ‚Parteien‘ – Planeten –, die je nach Umlaufgeschwindigkeit einen anderen Ton erzeugen. Die *homines docti* sind dort als einzige in der Lage, diesen Wohlklang mit ihren Instrumenten und der Stimme zu imitieren, allen anderen ist diese Harmonie durch die beständige Abstumpfung verschlossen.¹⁹¹

Und erneut müssen wir uns die Frage stellen, woher Scipio diese Parallelen zu ziehen weiß. Scipio, der für Cicero offensichtlich den Idealtypus des Staatenlenkers verkörpert, argumentiert in Harmonien und – wenn wir uns zurückerinnern – Stabilitätsmustern, die er aus den kosmologischen Gegebenheiten abgeleitet hat. Gleichzeitig gibt er an, dass er sich immer wieder weiterbildet.¹⁹² Die Schlussfolgerung liegt nahe, dass er dies anhand genau jenes Wissens tut, das die *docti homines* zugänglich gemacht haben. Büchner kommt in Bezug auf diese Stelle zu einem interessanten Schluss:

Daran erkennen wir, daß es weder auf das Astronomische noch auf das Akustische ankommt, sondern daß jene Beschreibungen, wie so oft im Römischen, etwas Übersinnliches sinnfällig machen. Kann es doch kein Zufall sein, daß jene kosmische Harmonie in Vollkommenheit erfüllt, was Aufgabe des Politikers ist, von dem in 2, 69 gesagt wird, daß er wie bei Gesang und Instrumentenspiel die Harmonie aus den obersten, mittleren und untersten Ständen wirke.¹⁹³

Und weiter:

Widerspruch in der Konzeption? Einmal werde der Politiker, das andere Mal der Philosoph verewigt? Keineswegs. Ist doch der Politiker ein Hauptvertreter des geistigen Prinzips, als Gesetzgeber dem Philosophen überlegen, aber ihn anerkennend. [...] [S]o kann hier, auch ohne die Rangordnung zu gefährden, Scipio ohne Neid und großzügig allen geistigen Menschen den himmlischen Lohn verheißen.¹⁹⁴

¹⁹¹ Hier sei auch wieder auf die umfassende Untersuchung zur Sphärenharmonie von Schavernoeh, (1981), *Die Harmonie der Sphären*, verwiesen..

¹⁹² Siehe dazu etwa *rep.* 1, 36: [Scipio über sich] *patris diligentia non inliberaliter institutum, studioque discendi a pueritia incensum*.

¹⁹³ Büchner (1962): „Somnium Scipionis und sein Zeitbezug.“ In: Ders (1962): *Studien zur römischen Literatur*, Band II. Cicero. Wiesbaden, S. 158.

¹⁹⁴ Büchner (1962): S. 158.

Doch Scipios Verhältnis zum „theoretischen“ Wissen ist um einiges ambivalenter, wenn man sich auf das ganze Werk *De re publica* beziehen will, und wir werden einigen dieser Facetten gleich anschließend begegnen, wenn wir – wie angekündigt – die Art des Wissens betrachten, das die *docti homines* erarbeiten.

Zuvor aber müssen wir den Bereich von Imitation und *aequabilitas* zu Ende untersuchen, denn die *aequabilitas* spiegelt sich auch in einer anderen Analogie wider, welche die Diskutierenden im Laufe des Dialoges erarbeiten. Diese Analogie, die wir im Folgenden noch kurz miteinbeziehen wollen, verbindet wiederum die Bereiche von Imitation und *firmitudo* und Imitation und *aequabilitas*. Das Motiv, das wir bereits zuvor anhand der scipionischen Diskussion der Vorzüge einer Monarchie gesehen haben, nämlich dass ein einzelner Herrscher auch im Kosmos stehe, und folglich auch einem Staat ein Höchstmaß an Stabilität verschaffe, lässt sich nämlich ähnlich in immer kleinere ‚Herrschaftsbereiche‘ fortführen:

[Scipio] *„Ergo non probares, si consilio pulso libidines (quae sunt innumerabiles) iracundiae tenerent omnia?“* [Laelius] *„Ego vero nihil isto animo, nihil ita animato homine miserius ducerem.“* [Scipio] *„Sub regno igitur tibi esse placet omnes animi partes, et eas regi consilio?“* [Laelius] *„Mihi vero sic placet.“* [Scipio] *„Cur igitur dubitas quid de re publica sentias? In qua, si in plures translata res sit, intellegi iam licet nullum fore quod praesit imperium; quod quidem nisi unum sit, esse nullum potest.“*
[rep. 1, 60]

(Scipio spricht:) „Also würdest du es nicht gutheißen, wenn das planvolle Nachdenken fortgedrängt wird und die Lüste (von denen es unzählige gibt) und der Zorn alles beherrschen?“ (Laelius:) „Ich würde nichts für elender halten als diese Gesinnung, als einen so gestimmten Mensch.“ (Scipio:) „Folglich gefällt es dir, wenn alle Teile der Seele unter einer Herrschaft stehen und diese das planvolle Nachdenken beherrscht?“ (Laelius:) „Gewiss.“ (Scipio:) „Warum zweifelst du also, was du vom Staat meinst? Wenn die Sache/Macht auf viele verteilt wäre, lässt sich erkennen, dass es nichts gibt, was die Herrschaft innehat, denn nur ein einziger Oberbefehl ist ein wirklicher Oberbefehl.“

Scipio benutzt also wieder ein Argument aus der Analogie heraus, um die beste der drei unvermischten Staatsformen, die Monarchie, zu rechtfertigen. Dies ist interessant, denn dadurch bettet er die Diskussion über die beste solche Form nicht nur in einen größeren, kosmologischen Kontext ein (wie vorher unter dem Gesichtspunkt der *firmitudo* diskutiert), sondern er treibt die Legitimation durch eine Argumentation in der kleineren,

menschlichen Sphäre voran¹⁹⁵. Warum diese Stelle aber auch in den Bereich der *aequalitas* gehört, ist einer dem oben zitierten Textausschnitt vorhergegangene Debatte über das Zähmen und in Schach halten der Lüste und Leidenschaften geschuldet, was ebenfalls der Seele als Aufgabe zugesprochen wurde. Durch die Herrschaft der Einen – der Seele – über die Gefühle werden diese alle zurückgestutzt:

[Scipio] *et illud vide, si in animis hominum regale imperium sit, unius fore dominatum, consili scilicet – ea est enim animi pars optima; consilio autem dominante, nullum esse libidini, nullum irae, nullum temeritati locum.*
[rep. 1, 60]

(Scipio spricht:) Aber schau, wenn es in den Seelen der Menschen eine königliche Herrscher Gewalt gibt, dann ist dies jene einer einzigen Kraft, freilich des Nachdenkens – dies aber ist der beste Teil der Seele. Wenn diese regiert, gibt es keinen Platz für Lüste, Zorn oder Feigheit.

Dadurch wird aber auch wieder bestätigt, dass dem Nachdenken und Erkennen der eigenen unverhältnismäßigen Gefühlsreaktionen oder von Affekt angespornten Taten ebenfalls wieder ein Erkennen der Ursachen und ein Erfassen der dahinterliegenden Mechanismen vorausgeht – genau wie es bei einer guten Staatsführung der Fall sein sollte.

Wir wollen nun den Bereich der *aequalitas* beschließen, indem wir noch eine Stelle aufgreifen, in der ein altbekannter Begriff im Zusammenhang auftaucht, nämlich das *otium*. Scipio ist an dieser Stelle des ersten Buches noch immer mit der Verteidigung der Monarchie als beste der unvermischten Staatsformen beschäftigt. Gesetzt der Fall, dass der König gerecht sei und keine anderweitigen Turbulenzen aufträten – die Monarchie krankt an ihrem Mangel an *firmitudo*, wenn nicht sichergestellt wird, dass der König

¹⁹⁵ Vergleiche dazu auch die Aussage in Koff, Leonard Michael (2013): “Dreaming the dream of Scipio.” In: van Deusen, Nancy (Hrsg.) (2013): *Cicero Refused to Die. Ciceronian Influence Through the Centuries*. Leiden. S. 65–83: “Like Plato, Cicero avoids questions of cause, arguing from effects. For if one aligns oneself with the harmony of the spheres, then one is perforce noble. One cannot be noble and, at the same time, refuse nobility. And for that clarity of being—noble is as noble does—the *Somnium Scipionis* offers a reward for the willful harmonious alignment of the will.” (S. 71). Dies ist interessant, denn unmittelbar gibt es keinen Zusammenhang zwischen der Sphärenharmonie und dem eigenen Geist. Die Analogie besteht zwischen Sphärenharmonie und Staat, und Staat und menschlichem Geist. Koff verbindet aus der Analogie heraus alle drei Bereiche.

gerecht und weise regiert und dadurch vom Volk anerkannt wird (*rep.* 1, 50 ff.) – dann gelte:

[Scipio] *Nam ipsum regale genus civitatis non modo non est reprehendendum, sed haud scio an reliquis simplicibus longe anteponendum (si ullum probarem simplex rei publicae genus), sed ita quoad statum suum retinet; is est autem status, ut unius perpetua potestate et iustitia omnique sapientia regatur salus et aequabilitas et otium civium.*
[*rep.* 2, 43]

(Scipio spricht:) Denn die auf einen König gestützte Art des Zusammenlebens ist nicht nur nicht zu tadeln, sondern ich weiß nicht, ob sie nicht den übrigen einfachen Staatsformen bei Weitem vorzuziehen ist (wenn ich denn einer einfachen Art des Staates zustimme), aber nur solange sie ihre angestammte Form beibehält. Dies ist aber der Zustand, in dem durch die ewige Macht des Einzelnen und Gerechtigkeit und die gesamte Weisheit das Wohlergehen und die Ausgeglichenheit und das *otium* der Bürger bewahrt wird.

Es wird hier das *otium civium* in einem Atemzug mit *salus* und *aequabilitas* genannt, was sich mit der dritten Art des *otium* nach Zetzel deckt, die wir im ersten Abschnitt dieses Teils näher besprochen haben¹⁹⁶. Diese drei Desiderata sind ihrerseits abhängig von der Macht (*potestas*), der Gerechtigkeit (*iustitia*), aber auch von der Weisheit (*sapientia*) des einen Herrschers. Damit schließt sich der Kreis zum zuvor Gesagten: Der einzelne Herrscher beziehungsweise der ideale Staatsmann sorgt durch seine Position und den ihm zuerkannten Aufgaben für die *firmitudo* des Staates, indem er aus den Erkenntnissen aus der Analogie zur Seele und zum Kosmos, welche er auf den Staat überträgt, antizipiert, und so idealerweise den (abwärts gerichteten) Lauf (*conversio*, *rep.* 1, 69) der Verfassungen durch das Einrichten und Bewahren einer gemischten Verfassung zuvorkommen kann. Durch sein Handeln wird aber auch Gerechtigkeit hergestellt, die sich in der *aequabilitas* und der Freiheit der Bürger äußert, die ihrerseits wieder aus einer Imitation der (Sphären-)Harmonie „theoretisch“ verstanden werden können.

Und im *Somnium Scipionis*?

Und wieder müssen wir uns die Frage stellen, was wir zur Frage nach der Imitation zum *Somnium* sagen können. Ich möchte an dieser Stelle nur einen weiteren Aspekt kurz

¹⁹⁶ Siehe dort sowie Zetzel (1995): S. 97.

erwähnen, da er zur eben erwähnten Analogie der Seele als Herrscherin über die Begierden thematisch dazugehört. Im *Somnium* werden nämlich zwei weitere Bestimmungen der Seele herausgearbeitet. Einmal, dass diese unsterblich ist (Büchner identifiziert hier zwei Quellen, den Phaidrosbeweis über die Unsterblichkeit der Seele und die Abwertung des nichtigen, irdischen Ruhms aus dem Protreptikos des Aristoteles, die wir im kommenden Gegensatzpaar noch genauer untersuchen werden¹⁹⁷) und zweitens, dass sie im Körper als einem Gefängnis gewissermaßen festsetzt, sich aber aus *pietas* nicht vor schnell aus diesem befreien darf¹⁹⁸. Diese „theoretische“ Erkenntnis, insbesondere der Unsterblichkeitsbeweis, der ja nach streng logischen Schlussfolgerungen in die Traumerzählung eingearbeitet ist, greift somit als Argumentationsbasis nicht nur den Gedankengang aus *rep.* 1, 60 – die Seele als die Herrscherin über den bloß materiellen Körper – wieder auf, sondern liefert dadurch auch rückwirkend eine weitere Legitimation für den Staatenlenker aus der besprochenen Analogie heraus.

An dieser Stelle soll uns die konkrete Argumentationsweise – wie im Übrigen schon bei der Diskussion der besten Staatsform im ersten Buch – nicht weiter beschäftigen. Doch vom Standpunkt der Textgestaltung und des dahinterliegenden Gedankengangs ist interessant, wie mit der Thematik der Unsterblichkeit der Seele, ebenso wie mit der Sphärenharmonie, zwei Themen im *Somnium* wieder aufgegriffen werden, die im vorhergehenden Teil von *De re publica* (jenem vor Beginn der Traumerzählung) in einer etwas anderen Nuance und – vor allem – in Verbindung mit „praktischen“, politischen Argumenten bemüht wurden.¹⁹⁹ Im *Somnium* hingegen wird die politische Implikation jeweils nicht genannt²⁰⁰, indirekt und rückwirkend aber legitimiert.

¹⁹⁷ Siehe Büchner (1976): S. 73 ff. sowie S. 84 ff.. Ebenfalls relevant der Abschnitt „Quellen“ ab S. 47 ff.

¹⁹⁸ *rep.* 6, 18: [Scipio Africanus] *hi vivunt, qui e corporum vinculis tamquam e carcere evolaverunt. Vestra vero quae dicitur vita, mors est.* (Der ältere Scipio spricht: Die leben, welche den Fesseln des Körpers wie einem Kerker entflohen sind. Das hingegen, was Leben genannt wird, ist der Tod.) Siehe dazu ebenfalls Büchner (1976): S. 84 ff.

¹⁹⁹ Damit sind die Verbindung zu Tätigkeiten des Staatenlenkers und Organisation des stabilen Idealstaates gemeint.

²⁰⁰ Ebenso wie beim *imitati* in *rep.* 6, 22.

Das Wissen der *docti homines*

Damit kommen wir nun zu der bis jetzt hinausgezögerten Aufgabe, uns die Art des Wissens²⁰¹ genauer anzusehen, das die *docti homines* (die positiv konnotierten) sich erarbeiten. Das ist notwendig, um dadurch die Annahme des Abschnitts stützen zu können, wonach dieses Wissen sich dadurch von jenem der (negativ bewerteten) *philosophi in angulis* unterscheidet, sodass es dem Aufgabenbereich eines „scientific politician“ genügt, also – wenn auch indirekt – dem Politischen und damit dem Staat zuträglich ist. Außerdem haben die vorher ausgearbeiteten Bereiche der Imitation oft nur indirekt auf die *docti homines* Bezug genommen, da sie nur das Wissen beschrieben haben, das die Staatslenker dann anwenden. Doch die Indizien, die dafür sprechen, dass Cicero doch auch eine Reihe von „Theoretikern“ schätzt, beginnen bei Aussagen in der Vorrede zum ersten Buch (*quos ego existimo, rep. 1, 12*), erstrecken sich über die bloße Notwendigkeit, dass die Beschäftigung der Politiker im *otium* eines Wissenssatzes bedarf, der vorhanden sein und von irgendwem gesammelt worden sein muss, und die Reihe an Überlegungen, die wir zum Feld der Imitation weiter oben angestellt haben. Außerdem stehen wir – wie so oft in dieser Arbeit – vor dem Problem, dass wir von einem Verhältnis zwischen „theoretischem“ Wissen und dessen Stellenwert sprechen, und dadurch an der feinen Nuancierung der Facetten interessiert sind.

Dafür beschränken wir uns – ebenfalls wie so oft in dieser Arbeit – hauptsächlich auf *De re publica*, unter Einbeziehung weniger anderer Stellen in anderen Werken. Der Fokus auf *De re publica* soll dabei sicherstellen, dass wir uns dezidiert mit den Gesprächsteilnehmern und den jeweiligen Ansichten beschäftigen, und nicht bei generellen Aussagen zu Ciceros Verhältnis zu griechischen Quellen oder der Philosophie im weitesten Sinne stehen bleiben, beziehungsweise um diese durch konkrete Textstellen auf unser Werk rückzubeziehen.²⁰² Letzen Endes ist eine Betrachtung der spezifischen Aussagen

²⁰¹ Damit meine ich die Bereiche, über die sich das Wissen der *docti homines* erstreckt. Wir haben dazu nämlich noch recht wenige Anhaltspunkte – die Musik aus *rep. 6, 22*, dazu ein paar weit gestreute Aussagen zum Wissen der *philosophi*, das keinen Nutzen hat, über die Kommentare der Anwesenden zu den Schriften der Griechen. Ziel des Abschnitts ist also der Versuch einer Annäherung an die Wissensbereiche, die von den *docti homines* bedient werden – und welche nicht. Dies ist auch für die Frage nach „Theorie“ und „Praxis“ zentral.

²⁰² Siehe zum Verhältnis Ciceros zu Sokrates und Platon etwa auch Glucker, John (1997): „Socrates in the Academic books and other Ciceronian works.“ In: *Assent and argument. Studies in Cicero's*

zur Art dieses Wissens notwendig, um das (indirekte) Bild der *docti homines* auch über diesen Aspekt mit Details zu ergänzen.

Und dennoch – gewissermaßen als Vorwarnung: Die Bewertung dieses Wissens ist in *De re publica* durchaus nicht so klar zu fassen, wie wir es uns wünschen würden, ja bleibt vielleicht ebenso ambivalent wie die *docti homines* selbst. Doch wir wollen es uns der Reihe nach ansehen, und dabei auch auf die Bewertung der griechischen „Theoretiker“ zu sprechen kommen, die wir an früherer Stelle auf einen späteren Zeitpunkt verschoben haben. Wir betrachten dazu zunächst jene Partien, in denen direkt auf „theoretisches“ Wissen referiert wird, und stellen uns in einem zweiten Moment die Frage, ob sich an den Diskussionen darüber die Grenze zwischen *philosophi* und *docti homines* klarer ziehen lässt, nachdem die vorhergehenden Abschnitte zur Imitation eher dem Versuch nachgegangen sind, Zugriff auf Letztere über eine ‚inverse‘ Charakterisierung der Politiker zu erhalten.

Dafür beginnen wir mit einer Diskussion zwischen Scipio und Tubero, wobei insbesondere Scipio genau zu betrachten ist, ist er es doch, der die Argumente aus der Analogie zwischen Seele – Staat – Kosmos geführt hat.²⁰³

[Scipio] *Quo etiam sapientio rem Socratem soleo iudicare, qui omnem eiusmodi curam deposuerit, eaque quae de natura quaererentur aut maiora quam hominum ratio consequi possit, aut nihil omnino ad vitam hominum attinere dixerit.*

[rep. 1,15]

(Scipio spricht:) Weiser als diesen [sc. Panaetius, der die Himmelserscheinungen untersucht] pflege ich Sokrates einzuschätzen, der alle Beschäftigung mit dieser Welt [sc. mit dem Kosmos in seiner Gesamtheit] hat sein lassen, und meinte all diese Fragen, welche die Natur betreffen, würden entweder den menschlichen Verstand übersteigen oder hätten gar nichts mit der Lebensrealität der Menschen zu tun.

Academic books (proceedings of the 7th Symposium Hellenisticum. Utrecht, August 21-25, 1995). Leiden. S. 58–88 oder umfassende Betrachtungen der Philosophie Ciceros in Atkins, Jed W., Bénatouïl, Thomas (Hrsg.) (2021): *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*. Cambridge (online veröffentlicht).

²⁰³ Siehe dazu die Textstellen unter den vorher diskutierten, drei Aspekten der Imitation.

Diese Aussage Scipios ähnelt ihrem Inhalt nach stark jener in den *Tusculanae disputationes*, wo es über Sokrates heißt, er habe die Philosophie vom Himmel herabgeholt.²⁰⁴ Scipio lässt also jene Wissensbereiche außen vor, die dem menschlichen Geist ohnehin nicht zugänglich sind, oder aber keine „praktische“ Relevanz für das Zusammenleben haben. Soweit deckt sich die Bewertung dieser Art von Wissen gut mit den Stellen der ciceronianischen Vorrede im ersten Buch (*rep.* 1, 2 oder 1, 12, um nur zwei davon zu nennen). Außerdem scheint dies in die Richtung der Aussage von Laelius zu Gesprächsbeginn zu gehen, der ja in der Diskussion um *rep.* 1, 18 ff. schließlich auch das Thema der Unterhaltung vom Himmel auf die Erde gelenkt hat.²⁰⁵

Nun ist aber bekanntlich die eben ausführlich zitierte Textstelle einem Gespräch zwischen Tubero und Scipio entnommen, wobei Ersterer auf Scipios Einwand mit folgender Aussage reagiert:

Dein Tubero: ‚Nescio, Africane, cur ita memoriae proditum sit, Socratem omnem istam disputationem reiecisse, et tantum de vita et de moribus solitum esse quaerere. Quem enim auctorem de illo locupletiores Platone laudare possumus? Cuius in libris multis locis ita loquitur Socrates ut etiam cum de moribus, de virtutibus, denique de re publica disputet, numeros tamen et geometriam et harmoniam studeat Pythagorae more coniungere.‘
[*rep.* 1, 16]

Darauf meinte Tubero: „Ich weiß nicht, Africanus, warum dies so weitergegeben worden ist, dass Sokrates nämlich all dies zurückgewiesen hätte, und nur pflegte, sich über das Leben und die Sitten Gedanken zu machen. Welchen reichhaltigeren Zeugen als Platon könnten wir denn auch dafür loben? In dessen vielen Büchern spricht Sokrates zuweilen auch so – wenn er über die Sitten, die *virtutes*, und schließlich über den Staat spricht – dass er dennoch versucht die Zahlen und die Geometrie und die Harmonie nach Sitte der Pythagoräer zu verbinden.“

²⁰⁴ Dort heißt es in *tusc.* 5, 10: *Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coëgit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere.* (Sokrates aber hat als erster die Philosophie vom Himmel heruntergeholt und in die Städte versetzt und in die Häuser eingeführt und dazu gebracht das Leben und die Sitten und die guten und schlechten Dinge zu untersuchen.) Zitiert nach M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. fasc 44 *Tusculanae disputationes* edidit Max Pohlenz, Berlin/Boston 1982. Im Folgenden zitiert als *tusc.*

²⁰⁵ Jochen Sauer spricht in seinem Aufsatz „Dialog, Argument und der implizite Leser in Ciceros staatsphilosophischen Schriften“ in diesem Zusammenhang vom „historischen“ Sokrates“. Sauer (2013).

Dadurch bringt Tubero jene Aspekte des Wissens ins Spiel, welche wir auch im *Somnium* wiederfinden. Dort wird nämlich ausführlich von „Zahlen und Geometrie“ Gebrauch gemacht, wenn etwa die Ordnung des Kosmos beschrieben oder die bereits oft zitierte Stelle in *rep.* 6, 22 aufgeworfen wird. Büchner identifiziert die darin auftretenden *docti homines* auch dezidiert mit den Pythagoräern, und meint überdies, diese würden seit Anbeginn des Werkes „vorbildhaft in der Mitte des Interesses“²⁰⁶ stehen. In der Tat hat Büchner hier recht, die Pythagoräer treten bereits ganz zu Beginn des Gesprächs auf – genau an jene Stelle anschließend, die wir eben zitiert haben. Denn Scipio antwortet auf Tuberus Einwand, wenn auch nicht unmittelbar so klar wird, wie er zum pythagoräischen Wissensschatz steht,²⁰⁷ wie Büchner es darstellt:

Tum Scipio: ‚Sunt ista ut dicis; sed audisse te credo, Tubero, Platonem Socrate mortuo primum in Aegyptum discendi, post in Italiam et in Siciliam contendisse ut Pythagorae inventa perdisceret, eumque et cum Archyta Tarentino et cum Timaeo Locro multum fuisse, et Philolai commentarios esse nactum; cumque eo tempore in his locis Pythagorae nomen vigeret, illum se et hominibus Pythagoreis et studiis illis dedisse. Itaque, cum Socratem unice dilexisset, eique omnia tribuere voluisset, leporem Socraticum subtilitatemque sermonis cum obscuritate Pythagorae et cum illa plurimarum artium gravitate contextuit.‘

[*rep.* 1, 16]

Da antwortete Scipio: „Dies verhält sich so, wie du sagst. Aber ich meine, dass du gehört hast, Tubero, dass Platon nach dem Tod des Sokrates zuerst nach Ägypten hinuntergereist, dann nach Sizilien und Italien aufgebrochen ist, damit er die Erkenntnisse des Pythagoras lerne, und dass dieser mit Archytas dem Tarentiner und Timaeus dem Lokrer viel verkehrt ist, und auf die Philolaischen Kommentare²⁰⁸ gestoßen ist. Da zu jener Zeit an diesen Orten der Namen des Pythagoras weit verbreitet war, schloss sich jener den Pythagoräern an und ging deren Studien nach. Deshalb wollte er, da er Sokrates aufs höchste verehrte, ihm all dies zurechnen, und verwob also das gefällige sokratische Wesen und dessen Feinheit der Rede mit der Dunkelheit des Pythagoras und mit jener Gewichtigkeit der vielen Künste.“

Um zu verstehen, wie Scipio zu jenen Wissensbereichen steht, die gemeinhin mit Pythagoras verknüpft werden – Zahlenkunde, Harmonie, Geometrie – müssen wir also verstehen, was aus dem letzten Satz der Textstelle (*leporem Socraticum subtilitatemque*

²⁰⁶ Siehe Büchner (1962): S. 158.

²⁰⁷ Sauer (2013) spricht hier vom „‘platonischen‘ Sokrates“ im Gegensatz zum „‘historischen‘“, den Laelius von nun an im Dialog vertreten werde.

²⁰⁸ Alle drei waren Pythagoräer, siehe Zetzel (1995): S. 113.

sermonis cum obscuritate Pythagorae et cum illa plurimarum artium gravitate contextuit) für die Bewertung dieses Wissenssatzes erwächst. Denn er ist durchaus ambivalent: Hat Platon durch das Vermischen von Sokrates und Pythagoras eine ‚bessere‘ Erkenntnislage geschaffen? Oder aber hat er die eigentliche Errungenschaft des Sokrates, nämlich das Menschliche und das auf das Leben Bezogene in den Fokus der Aufmerksamkeit zu rücken, durch *gravitas* und *obscuritas* vernebelt? Auf Pythagoras direkt Bezug genommen wird noch in *rep.* 3, 11, wo dieser zusammen mit Empedokles als *vir maxumus et doctus* bezeichnet wird, und in einer Diskussion in *rep.* 2, 28, wo aber nicht direkt das Gedankengut des Pythagoras zur Sprache kommt.

Ein Hinweis, der tatsächlich für eine positive Auffassung des verbundenen Wissens von Sokrates und Pythagoras spricht, begegnet uns am Beginn des zweiten Buches, und zwar in Form einer Beschreibung Catos, deren erstem Teil wir bereits begegnet sind:

[Scipio] *cuius [sc. Catonis] me numquam satiare potuit oratio, tantus erat in homine usus rei publicae, quam et domi et militiae cum optime tum etiam diutissime gesserat, et modus in dicendo et gravitate mixtus lepos, et summum vel discendi studium vel docendi, et orationi vita admodum congruens.*

[*rep.* 2, 1]

(Scipio spricht über Cato:) Von dessen Rede hab ich nie genug bekommen, so groß war der Nutzen/die Erfahrung dieses Menschen für den Staat, für den er sich in Krieg und Frieden und ebenso gut wie lang eingesetzt hatte, und seine Art zu sprechen – Feinheit gemischt mit Gewichtigkeit – und seine höchste Eifer zu Lernen und zu Lehren, und sein Lebensstil, der mit seinen Ansichten völlig übereinstimmte.

Die Tatsache, dass Scipio über eine Figur wie Cato, dieselben Begriffe verwendet, wie über die Verbindung des sokratischen mit dem pythagoräischen Wissen, ist doch ein starker Hinweis darauf, dass Scipio diese Verbindung gut heißt – auch wenn es eingangs so aussieht, als ob in *rep.* 1, 16 doch eher die sokratische Art der Lebens- und Sittenbetrachtung einen höheren Stellenwert zuerkannt bekommen hätte.

Wenn wir nun aber im Text weitergehen, dann finden sich vor dem tatsächlichen Gesprächsbeginn, deren Einführung und Entstehung nebst Beschreibung der Personen wir bereits an früherer Stelle betrachtet haben, noch zwei weitere Positionen zu unserer Frage nach dem Stellenwert des Wissens, nämlich jene des Philus und des Laelius. Wir

wollen uns auch diesen beiden noch nähern, da sie doch divergierende Ansichten hinsichtlich der Verbindung von Philosophie und Politik, beziehungsweise auch *otium* und *negotium* verfochten haben²⁰⁹, und wir damit auch die Einordnung der Dialogfiguren Scipio und Laelius bestimmen können, wie sie Sauer vorgeschlagen hat.²¹⁰

In *rep.* 1, 21 – das Gespräch dreht sich gerade um das jüngst aufgetretene Phänomen der Doppelsonne, beginnt Philus über einen wunderbaren Himmelsglobus zu referieren, der die Kreisbahnen der Gestirne exakt abbilde. Ein gewisser Galus (*C. Sulpicius Galus, doctissimum ut scitis hominem, rep.* 1, 21) habe aus diesem erkennen können, wie astronomische Phänomene zustande kämen, wobei das Wissen um diese Bahnen über viele Jahrhunderte gesammelt und weitergegeben worden wäre. Philus nennt in einer Aufzählung dieser Abfolge viele ‚große‘ Namen – von Thales von Milet über Eudoxos von Knidos und Arat und Archimedes, um nur einige anzuführen. Obschon nun leider einige Blätter fehlen, ist die Wendung, die das Gespräch daraufhin nimmt, durchaus interessant. Scipio spricht nämlich von einer „praktischen“ Anwendung dieses Wissens, nämlich durch ebendiesen Sulpicius Galus bei der Mondfinsternis am 21. Juni 168²¹¹:

[Scipio] [...] *‘Memini me admodum adolescentulo, cum pater in Macedonia consul esset et essemus in castris, perturbari exercitum nostrum religione et metu, quod serena nocte subito candens et plena luna defecisset. Tum ille, cum legatus noster esset anno fere ante quam consul est declaratus, haud dubitavit postridie palam in castris docere nullum esse prodigium, idque et tum factum esse et certis temporibus esse semper futurum, cum sol ita locatus fuisset ut lunam suo lumine non posset attingere.’ ‘Ain tandem?’, inquit Tubero, “docere hoc poterat ille homines paene agrestes et apud imperitos audebat haec dicere?”*
[*rep.* 1, 23]

(Scipio spricht:) Ich erinnere mich, dass einmal – ich war noch ein Halbwüchsiger – während mein Vater in Macedonien Konsul war und wir uns im Lager befanden, unser Heer aus Gottesfürchtigkeit und Angst in Aufruhr geriet, weil plötzlich an heiterem Nachthimmel der helle und volle Mond verschwunden war. Da zögerte jener (Sulpicius Galus), da er damals Legat war, circa ein Jahr bevor er zum Konsul bestellt wurde, nicht am nächsten Tag offen im Lager zu erklären, dies sei kein Vorzeichen, sondern dass dies damals geschehen war und zu bestimmten Zeiten immer geschehen werde, wenn nämlich die Sonne so gestellt sei, dass sie den Mond nicht durch ihr Licht erreichen könne. „Tatsächlich?“, sagte Tubero, „vermochte

²⁰⁹ Hier sei etwa auf die Aussage des Philus in *rep.* 1, 19 und den unmittelbaren Einwand davor und darauf von Laelius in *rep.* 1, 19 und 1, 20 verwiesen.

²¹⁰ Nach Sauer (2013), zum Teil auch in Powell (1996).

²¹¹ Siehe Zetzel (1995): S. 115.

er dies wirklich diesen rauen Menschen zu vermitteln und hat er es gewagt, dies bei den Unkundigen auszusprechen?“

Auch hier lässt sich also wieder die Brücke schlagen zu *virtus* und *usus*, ohne dass die über Jahrhunderte gesammelte *scientia* – nicht zuletzt jene der Griechen – negativ konnotiert wäre. Vielmehr ist die Bewertung der Tat von Galus, basierend auf diesem Wissen, Gegenstand des Lobes, das Scipio sogar (nach einer Lücke im Text) erneut ausspricht. ([Scipio] *rem enim magnam <erat> adsecutus, quod hominibus perturbatis in anem religionem timoremque deiecerat*. (Scipio spricht:) Er hat nämlich eine gewichtige Sache erreicht, weil er eine riesige Gottesfurcht und Angst von den in Aufruhr geratenen Menschen verscheucht hat. *rep.* 1, 24). Diese positive Art des ‘Wissenstransfers’, der auch die Unkundigen in den Stand versetzt, erkenntnisbasiert die Welt zu bewerten und der zwischen dem Legaten (als Exponent der militärisch-politischen Sphäre) und den Soldaten stattgefunden hat, könnte nun – so die Annahme – jenem ähneln, der zwischen den *docti homines* als Bereitsteller des Wissens und Galus Suplicius stattgefunden hat.²¹² Denn ebenso wie die *homines paene agrestes* ohne die Erklärung des Galus das Phänomen nicht durchschaut hätten, unterstreicht auch derselbe Galus den außergewöhnlichen Erfindergeist des Archimedes, der bewundernswert sei ([Philus / Galus] *atque in eo admirandum esse inventum Archimedi, quod excogitasset, quem ad modum in dissimillimis motibus inaequabiles et varios cursus servaret una conversio*. (Philus spricht über die Ansichten des Galus:) Die Erfindung des Archimedes sei deshalb so bewundernswert, weil er herausgefunden hat, wie ein einzelner Umlauf bei verschiedenen Bewegungen zugleich unvereinbare und unterschiedliche Bahnen bediene. *rep.* 1, 22). Damit – und hier tut sich eine Verbindung zum vorher Gesagten auf – hat Archimedes aber auch im Kleinen die Harmonie des Kosmos imitiert, ebenso wie die *docti homines* mit ihrer Musik.

Zu Beginn dieses Abschnitts war aber von einem durchaus ambivalenten Verhältnis die Rede, was nun, durch Einordnung der *gravitas* und *lepos* durch Cato und Rückbeziehen

²¹² Sauer (2013) sieht an diesem Punkt eine Wandlung in der Auffassung Scipios: „Tatsächlich zeugen Scipios vorherige Ausführungen von einem großen Vertrauen in die Gewissheit astronomischen Wissens, die ganz im Gegensatz zu seiner anfänglichen Skepsis (*rep.* 1,15; s.o.) steht.“ S. 180.

des „praktisch“ anwendbaren Wissens auf Imitation doch zu großen Teilen entschärft worden zu sein scheint. Dennoch haben wir auch noch einen Laelius vor uns, der als Letzter vor Beginn des eigentlichen Dialogs über den Staat dem Gespräch über die Astronomie, Mondfinsternisse und die Doppelsonne folgendermaßen Einhalt gebietet:

[Laelius] *Quamobrem si me audietis, adulescentes, solem alterum ne metueritis; aut enim nullus esse potest, aut sit sane ut visus est, modo ne sit molestus; aut scire istarum rerum nihil, aut etiamsi maxime sciemus, nec meliores ob eam scientiam nec beatiores esse possumus. Senatum vero et populum ut unum habeamus, et fieri potest et permolestum est nisi fit; et secus esse scimus, et videmus, si id effectum sit, et melius nos esse victuros et beatius.* [rep. 1, 32]

(Laelius spricht:) „Darum, ihr Jungen, fürchtet die andere Sonne nicht, wenn ihr mir Gehör schenkt: Entweder ist das Phänomen nichtig, oder - mag es tatsächlich beobachtet worden sein - dann ist es sicher unproblematisch. Denn nichts wissen wir von diesen Sachen, und selbst wenn wir alles wüssten, könnten wir weder besser aufgrund dieses Wissens noch glücklicher werden. Aber wir sollten einen Senat und ein einziges Volk haben, und dies kann geschehen, und es ist äußerst unangenehm, wenn es nicht so ist. Aber wir wissen, dass es sich anders verhält, und wir sehen, wenn dies passiert, und dass wir dadurch besser leben und glücklicher.“

Damit führt Laelius nicht nur den Gesprächsinhalt wieder auf die realpolitische Sphäre zurück, sondern verweist auch wieder jene Aspekte des Wissens in den Bereich des Unnötigen, die weder der menschlichen Lebensweise noch dem Zusammenleben zuträglich seien, sollten sie nicht ohnehin den menschlichen Verstand übersteigen. Nun könnte man dies einfach als Meinung des Laelius verbuchen, der sich ja bereits häufiger um den Staat im Konkreten gesorgt und die Diskussion im *otium* als ungewöhnliche Sondersituation charakterisiert hat, die sich nur aus den Ferien heraus überhaupt rechtfertigen lässt (siehe rep. 1, 18 ff).²¹³ Und doch geht die Brisanz dieser Stelle weiter, denn Laelius Aussage *aut scire istarum rerum nihil, aut etiamsi maxime sciemus, nec meliores ob eam scientiam nec beatiores esse possumus* spiegelt doch inhaltlich stark jene Aussage des Scipio in 1, 15 wider: Die Dinge, mit denen sich die Philosophie außer Sokrates beschäftigt, seien *aut maiora quam hominum ratio consequi possit*, oder würden *nihil omnino ad vitam hominum attinere* (rep. 1, 15). Damit schließt die Parallelität der Aussage die

²¹³ Dennoch – dies streicht auch Sauer (2013) hervor – ist die Meinung des Laelius durchaus gewichtig, wurde er doch nicht nur als engster Vertrauter Scipios eingeführt, sondern auch als väterliche Figur diesem gegenüber aufgrund seiner Weisheit.

gesamte Passage vom Gespräch zwischen Tubero und Scipio über Sokrates und die Pythagoräer über Galus und die Mondfinsternis, die Philus zur Sprache bringt, bis hin zu Laelius Rückwendung zur Staatstheorie ein, wobei sich aber Scipios Ansichten zur Relevanz der Astronomie, glaubt man Sauer, in der Zwischenzeit wesentlich verändert haben²¹⁴.

Der Schluss liegt nahe, dass sich das „theoretische“ Wissen des Galus um die Mondfinsternis genau deshalb einer positiven Bewertung der Teilnehmer – allen voran Scipio erfreuen kann – weil es (obschon es „theoretisch“-kosmologischen Inhalts ist) doch weder der *ratio* verschlossen bleibt, noch nichts mit der menschlichen Sphäre zu tun hat, da es Unkundige von Furcht befreit. Dass es dabei durch Imitation von Archimedes und anderen gefunden und zur Verfügung gestellt wurde, bindet eindrucksvoll die Diskussion um das Wissen der *docti homines* an das Konzept der Imitation wie zuvor diskutiert zurück.

Wir werden diesen Abschnitt zur Imitation als zentralem Konzept von *De re publica* sowie die eben angestellten Überlegungen zur Art des Wissens der *docti homines* nun mit einer kurzen Zusammenfassung schließen, bevor wir auf die Frage der Einordnung der verschiedenen Positionen der Sprecher im Dialog zum Verhältnis von Philosophie und Politik (und „Theorie“ und „Praxis“) in diesem Abschnitt zu sprechen kommen. Es scheint also, dass Cicero – obschon er seine Protagonisten an manchen Stellen des Werkes das Wissen der Griechen eher abschätzig bewerten lässt²¹⁵ – nicht a priori gewisse Inhalte vom für den Staatslenker wichtigen Kenntnisstand ausschließt. Vielmehr unterstreicht er durch die zwei Forderungen, die von Scipio und Laelius im ersten Buch unabhängig voneinander geäußert werden²¹⁶ (Möglichkeit der Erfassung durch die *ratio*, Anwendbarkeit auf das menschliche Zusammenleben) die generelle Offenheit zu *scientia* allgemein, sei sie nur verbunden mit *usus*. Die *docti homines* (des *Somnium* in *rep.* 6, 22, aber nicht nur) fungieren dabei als Bereitsteller des Wissens, das sie einerseits durch Imitation gewinnen, und andererseits den Staatlenkern für eine Nachahmung am

²¹⁴ Siehe Sauer (2013), S. 180 f.

²¹⁵ Zum Beispiel durch Laelius in *rep.* 1, 30.

²¹⁶ *rep.* 1, 15 und *rep.* 1, 32.

Staat oder der menschlichen Sphäre allgemein zur Verfügung stellen. Dadurch wäre es sowohl falsch anzunehmen, Cicero würde gewisse Bereiche des „theoretischen“ Wissens (Wissen, das der *ratio* zugänglich ist, nicht Spekulation) von vornherein abwerten, aber ebenso falsch wäre es zu behaupten, Wissen ohne Anwendungsbezug würde von allen Anwesenden der Sache wegen hoch geschätzt.

Zusammenfassung und Ausblick

Wir sammeln nun am Ende dieses zweiten, recht umfangreichen Gegensatzpaares einerseits alle Aspekte um dadurch den üblichen Leitfragen am Ende eines Abschnitts begegnen, wollen uns andererseits aber auch die Zeit nehmen, diese sowohl auf das erste Gegensatzpaar rückzubeziehen und die Fragen wieder aufzugreifen, die am Ende des ersten Abschnitts noch unbeantwortet waren, als auch eine kurze zeithistorische Einordnung des Gesagten versuchen.

Die kurze Zusammenfassung der Art des („theoretischen“) Wissens der *docti homines* von oben werden wir natürlich nicht mehr wiederholen, wohl aber um den „political scientist“ ergänzen. Denn es lassen sich gewissermaßen zwei ‚Schritte‘ der Imitation aufweisen: Jener der *docti homines*, die das Wissen über den Kosmos durch Imitation überhaupt erst finden – sei es etwa durch den Gesang im sechsten Buch oder durch den Himmelsglobus eines Archimedes – und weiters jener der Politiker, die sich das so gewonnene Wissen aneignen und den Staat, aber auch die eigene Geisteshaltung aus einer Analogie heraus einrichten. Das *Somnium* ist für das Durchschauen dieses Verhältnisses essenziell, da in ihm erst die *docti homines* in dieser umfassenden positiven Bedeutung auftauchen. Durch all diese Punkte werden ‚Maximalpositionen der Praxis‘ wie etwa von Sauer, Fuhrer oder Merklin²¹⁷ weniger plausibel. Es steht aber immer noch die Stelle in *rep.* 1, 2 im Raum, in der Cicero selbst für eine solche ‚Maximalposition der Praxis‘ eintritt, und die wir nicht einfach durch spätere Stellen wegargumentieren dürfen.

Ein zentraler Konflikt, der sich in der Frage nach dem Zusammenspiel von Wissen und Handeln der *virtus* auftut, beruht immer auf dem Problem, dass das Erlangen von Wissen

²¹⁷ So verfochten in Sauer (2017), Fuhrer (2017) und Merklin (1986).

per se nicht zwingend auch mit der nachfolgenden Anwendbarkeit desselben einhergeht. Es scheint fast so, als ob Cicero die verschiedenen Aussagen zur Relevanz der „Theorie“ in der „Praxis“ auch immer getragen von der Angst trifft, „theoretische“ Beschäftigung könnte ihm als Aufforderung zu Müßiggang ausgelegt werden. *Virtus* und *scientia* werden somit an manchen Stellen durchaus als aufeinander bezogene Partner bewertet (so etwa in *fin.* 5, 10 oder *rep.* 1, 33, wo Mucius meint: *id enim esse praeclarissimum sapientiae munus maximumque virtutis vel documentum vel officium*). An anderen Stellen aber, so in *rep.* 1, 2 wird *scientia* in den Kreis der ‚gemeinen‘ *artes* gerechnet, während die *virtus* durch ihren immanenten und konstitutiven Nutzen sich darüber erhebt.

An dieser Stelle wollen wir nun einen kurzen Blick auf die Sekundärliteratur werfen, da die Ursache für diesen Zwiespalt, in dessen Spannungsverhältnis Cicero sich zu bewegen scheint, auch außerhalb von *De re publica* zu finden sein könnte. Arweiler stellt nämlich klar, dass „Mathematik, Musik und Philosophie [...] wenige Anhänger unter den aristokratischen Gelehrten in Rom [fanden], was an der Abstraktheit der Disziplinen und ihrer mangelnden Eignung für eine Behandlung im Hinblick auf die römischen Traditionen gelegen haben könnte“²¹⁸. Außerdem verweist er auf Elizabeth Rawsons Untersuchung der Philosophie in Rom²¹⁹, wenn er sagt:

Die Philosophie hat innerhalb der gelehrten Studien ebenfalls eine Sonderstellung, denn obwohl bereits früh viele wohlhabende Römer Wert auf einen eigenen griechischen Philosophielehrer im Hause legten und sich gerne mit namhaften Philosophen in ihrem Umfeld schmückten, die häufig hohes Ansehen als Berater und Freunde genossen, war es bezeichnenderweise erst Cicero, der sich ihr mit Eifer schriftstellerisch näherte. [...] Es ist ein interessantes soziales Phänomen, daß einerseits standesgemäße Verachtung gepflegt wurde, andererseits aber eine Steigerung des eigenen Ansehens durch Gönner-tum gegenüber einem Philosophen erwartet werden konnte.²²⁰

In diesem Licht können wir also auch Scipios Aussage in *rep.* 1, 36 betrachten, wonach er die Griechen zwar kenne, sie aber nicht über die römischen Werte stellen wolle. Und obschon Arweiler der Forschungsdebatte der jüngeren Vergangenheit anlastet, dass sie

²¹⁸ Arweiler (2003): S. 227.

²¹⁹ Rawson, Elizabeth (1985): *Intellectual Life in the Late Roman Republic*. London.

²²⁰ Arweiler (2003): S. 227, Fußnote 5.

das Biographische in Ciceros philosophischen Werken zu stark in den Vordergrund gerückt hätte („Es gibt in der modernen Cicero-Forschung eine deutliche Privilegierung des Biographischen, dem die Schriften Ciceros untergeordnet werden und innerhalb dessen ihre Funktion in erster Linie als Ersatz für die fehlende Möglichkeit politischer Tätigkeit erscheint.“²²¹), ist dennoch die Tatsache, dass Cicero die Philosophie erst ‚römisch gemacht‘ hat, nicht zu vernachlässigen bei der Bewertung der Passagen, in denen sich Cicero gegen den Vorwurf eines ausufernden „Theoretisierens“ ohne handlungsrelevanten Praxisbezug zu verwehren scheint.

Einschub: Die Sprecherproblematik

Diese Argumentation lässt sich noch weiter ausbauen, wenn wir nun genauer Jochen Sauer's Untersuchungen zu den einzelnen Sprechern in *De re publica* – insbesondere Scipio und Laelius – in der Konzeption des Dialoges zurate ziehen.²²² Sauer führt nämlich die zum Teil unterschiedlich anmutenden Positionen darauf zurück, dass Cicero genau einen solchen Scipio und einen solchen Laelius braucht, um die philosophieaffinen und die der Philosophie abgeneigten Personen innerhalb seiner potentiellen Leserschaft abzuholen.²²³ Das „Aufgebot verschiedener Sprecher, die mit unterschiedlichen Haltungen aus verschiedener Perspektive argumentieren, [biete] in argumentativer Sicht mehrere Vorteile“²²⁴, so Sauer, wobei damit neben dem Ansprechen verschiedener Lesergruppen auch das Problem der Konsistenz der Argumente dadurch entschärft werden kann, dass verschiedene Sprecher auch unterschiedliche Ansichten verfechten können.²²⁵ Gleichzeitig stellt sich aber die Frage nach dem von Cicero verfochtenen Verhältnis von „Theorie“ zu „Praxis“ in neuer Schärfe, denn obschon Sauer den Aufsatz mit den Worten schließt, „der performative Akt der Konsensvereinbarung, der die Perpetuierung von untereinander verschiedenen Grundhaltungen der Sprecher einschließt, [trage] dabei wesentlich zur Überzeugungskraft des Gesprächs bei“²²⁶, ist unklar, wie

²²¹ Arweiler (2003): S. 235 sowie S. 235 ff. für die Verfechtung dieser These.

²²² Siehe Sauer (2013).

²²³ Siehe Sauer (2013): S. 196.

²²⁴ Sauer (2013): S. 196.

²²⁵ Siehe Sauer (2013): S. 179 ff.

²²⁶ Sauer (2013): S. 196.

aus den doch zum Teil sehr unterschiedlichen Schwerpunkt- und Themensetzungen der Teilnehmer eine für *De re publica* zusammenhängende Gesamtaussage getroffen werden kann. Dennoch, so bleibt auch nach Sauers Analyse die Hoffnung, könnten genau diese verschiedenen Blickwinkel, die wir ja bisher zu beleuchten bemüht waren, einen solchen Blick auf das Verhältnis von „Theorie“ und „Praxis“ erst ermöglichen, da nur durch Einbezug aller verfochtenen Standpunkte, die „weniger inhaltlich verschiedene Positionen, sondern eher ein unterschiedliches Verständnis des Gesprächsgegenstands“²²⁷ auszeichnet, dieses vielschichtige Verhältnis innerhalb von *De re publica* überhaupt angemessen erfasst werden kann.

Damit kommen wir nun zu jener Ausweitung des Paares aus *otium* und *negotium* um den Begriff des *officium* zurück, den wir an ebendieser zusammenfassenden Stelle des vorhergehenden Gegensatzpaares kurz aufgeworfen hatten.²²⁸ Dazu bemühen wir noch eine weitere Textstelle – interessanterweise eine der wenigen erhaltenen aus dem fünften Buch – wo es heißt:

[Scipio] *Ergo ut vilicus naturam agri novit, dispensator litteras scit, uterque autem se a scientia delectatione ad efficiendi utilitatem refert, sic noster hic rector studuerit sane iuri et legibus cognoscendis, fontes quidem earum utique perspexerit, sed se responsitando et lectitando et scriptando ne impediatur ut quasi dispensare rem publicam et in ea quoddammodo vilicare possit, summi iuris peritissimus (sine quo iustus esse nemo potest), civilis non imperitus, sed ita ut astorum gubernator, physicorum medicus; uterque enim illis ad artem suam utitur, sed se a suo munere non imperdit.*
[rep. 5, 4]

(Scipio spricht:) Wie folglich ein Bauer die Natur des Ackers, ein Verwalter die Bücher kennt, beide aber Abstand nehmen vom Wissen als bloße Erquickung und sich auf das Nutzen Erbringen verlegen, so bemühe sich der Staatslenker sicherlich um die Kenntnis der Gesetze und des Rechts, und er soll deren Ursprünge und deren Nutzen durchschauen, aber durch das beständige Begutachten und Lesen und Schreiben nicht verhindert sein, dass er gewissermaßen den Staat lenken und dessen Verwalter sein kann, des höchsten Gesetzes äußerst kundig (ohne das niemand gerecht zu sein vermag), nicht unkundig des Zivilrechts, aber so wie ein Steuermann der Sterne, der Naturwissenschaft ein Arzt: Jeder der beiden verwendet dies nämlich für seine Kunst, verliert seine Pflicht aber nicht aus den Augen.

²²⁷ Sauer (2013): S. 193.

²²⁸ Siehe dazu den Abschnitt „Zusammenfassung und Ausblick“ des ersten Gegensatzpaares sowie White (2016): S. 72.

Das zentrale Wort, das in dieser Stelle auftaucht, ist nun zwar nicht *officium*, wohl aber *munus*. Denn das Erlangen von Wissen muss stets dem Erfüllen der Pflicht untergeordnet sein, wodurch sich das *otium* des Müßiggangs (also die negative Konnotation des *otium* nach Zetzel) als angemessene Tätigkeit selbst disqualifiziert. Diese Überlegung, sollte sie zutreffen, bildet dann aber wiederum die Basis der Tätigkeit der „political scientists“²²⁹. Außerdem ist sie die Grundlage und das entscheidende Kriterium zur Differenzierung der negativ konnotierten *philosophi* und der *docti homines* als „scientific politicians“ – den Wissensbereichen ihrer Beschäftigung nach sind diese nämlich oft nicht zu unterscheiden.

Damit haben wir guten Grund zur Annahme, dass der scheinbare Widerspruch zwischen den *docti homines* in der Vorrede Ciceros und dem *Somnium* durch Hypothese 1 erklärt werden kann, wobei wir im Hinterkopf behalten müssen, dass Cicero selbst in dem von Rawson und Arweiler oben eröffneten Spannungsfeld agiert²³⁰, und die römischen Werte von *virtus* und Pflichtbewusstsein für den Staat erst vorsichtig an das Philosophische rückbinden muss, ohne sich des Müßiggangs und „theoretischen“ Geplänkels schuldig zu machen. Vor diesem Hintergrund müssen wir neben der oben zitierten Stelle aus dem fünften Buch auch jene Aussage des Mucius in *rep.* 1, 33 noch einmal zur Hand nehmen, wonach *id [ut usui civitati simus] enim esse praeclarissimum sapientiae munus maximumque virtutis vel documentum vel officium*. Wir hatten *munus* als Gabe oder Geschenk übersetzt, und müssen dies um die Facette des Auftrags ergänzen. Mit der *sapientia* ist also gleichzeitig eine Aufgabe verbunden und eine Pflicht, der die Ausübenden – auf der „theoretischen“ Seite des Wissensgewinns ebenso wie auf der „praktischen“ der Anwendung dieses Wissens – nachkommen müssen. Die Dreifassung von *officium* als zentralen Bestimmungsgrund neben *otium* und *negotium* erlaubt dies.

Wie geht es nun weiter? Wir haben noch ein letztes Gegensatzpaar ausständig, das – obwohl weit kürzer und weniger umfassend als die ersten beiden – doch der Betrachtung wert ist, weil dadurch unser Bild von „Theorie“ und „Praxis“ um ein weiteres Bestimmungsstück ergänzt wird. Es handelt sich dabei um eine Einordnung jener Aspekte von

²²⁹ Powell (1995): S. 254.

²³⁰ Siehe Arweiler (2003) und Rawson (1985).

De re publica, die sowohl mit einer Argumentation von einem naturphilosophischen Standpunkt zu tun haben, als auch dem Konzept von *gloria*, also dem irdischen Ruhm, der im großen Ganzen des Kosmos als nichtig erkannt wird. Damit werden wir uns mit einem Aspekt im Werk beschäftigen, der jene Sphäre, als deren Verfechter Laelius bis jetzt aufgetreten ist, also das Wissen um das Zusammenleben und das Menschliche, mit jenen Aspekten der Imitation des Kosmos, wie wir sie von Scipio kennen, verknüpft, da der Ruhm als Auszeichnung in einem limitierten Bereich die Frage nach der Relevanz im großen Ganzen stellen muss. Gleichzeitig, und hier kommt die eigentliche Relevanz für unser Gegensatzpaar im Spiel von „Theorie“ und „Praxis“ zum Tragen, haben wir bereits anhand der *docti homines* und der *rectores rei publicae* im *Somnium* die Frage nach deren Stellenwert im Gesamtkosmos betrachtet, welche von beiden ‚Lagern‘ erst beantwortet werden muss.

3. Transzendenz – Gott – Ruhm / Immanenz – Staat – Staatsdienst

Wir wollen nun mit dem letzten Gegensatzpaar (in voller Länge: Transzendenz – Gott – Nichtigkeit des Daseins und des Ruhms / Immanenz – Staat – Wichtigkeit des Staatsdiensts) abschließen, das nicht nur bedeutend kürzer ausfallen wird hinsichtlich der Behandlung, die wir ihm angedeihen lassen wollen, sondern dem überdies bereits eine Art abschließende und ergänzende Funktion zukommt, da es sowohl auf dem bereits Gesagten aufbaut als auch die losen Enden, die uns dort entgegengetreten sind, im Kontext des ‚großen Ganzen‘ verknüpft. Die Beschäftigung mit den Aspekten, die dieses Gegensatzpaar umschließt, ist überdies von großer Bedeutung, als dass dies zentrale Themen des *Somnium* sind, die es mit dem restlichen Werk, insbesondere der Vorrede und dem Konzept der Imitation, verknüpfen. Überdies hat sich aus der Behandlung der Sprecher eine gewisse Art der Gegensätzlichkeit zwischen Scipio und Laelius ergeben, die nach

Sauer²³¹ auf den Versuch Ciceros zurückzuführen ist, sowohl philosophisch versierte als auch der Philosophie nicht zugeneigte Leser des Werkes abzuholen. Diese Gegensätzlichkeit im Kontext unseres dritten Gegensatzpaares – insbesondere die Auswirkungen auf die Ansichten des Laelius (soweit möglich) und des Scipio – wenn nun Themen wie die Nichtigkeit der menschlichen Sphäre verhandelt werden, zu betrachten, ist nun Gegenstand dieser ergänzenden Bemerkungen.

Wir beginnen dazu mit Powell²³², der das, was auf den ersten Blick beim Bewerten des *Somnium* vor dem Hintergrund des übrigen Werkes in Hinblick auf die kosmologische Dimension der Ausführungen des älteren Scipio im Traum wunderbarlich anmuten mag, so auf den Punkt bringt:

- On the one hand, it is clear that the main thrust of the *De Republica* is towards enthusiastic commendation of political activity. [...]
- On the other hand, the vision in Scipio's dream takes him up to some reasonably elevated portion of the cosmos, a place from which the earth, and *a fortiori* the Roman empire, seem extremely small and insignificant. The arena of human affairs is shown to be very limited both in space and in time.²³³

Die spontane Antwort auf die Frage nach diesem Gegensatz, dies sei dem etwas missglückten Versuch geschuldet, platonisches Gedankengut in den Werkkontext einzubetten, lehnt Powell ebenso wie vor ihm bereits Büchner ab.²³⁴ Was bedeutet diese (scheinbare oder nicht) Diskrepanz aber nun für unsere Frage nach dem Verhältnis von „Theorie“ und „Praxis“? Nicht wenig, zieht man das hinzu, was wir im vorhergehenden Abschnitt bezüglich der Imitation gesagt haben. Überspitzt könnte man sogar sagen, dass sich das Problem, das Powell oben zutreffend skizziert hat, überhaupt erst stellt, da der Staatslenker durch das Aneignen des Wissens über den Kosmos (das er dann in Analogie auf den Staat zur Bewahrung und Stabilisierung desselben übertragen wird) das große Ganze erkannt hat. Würde er es hingegen mit Laelius halten, und dabei nur auf die

²³¹ Siehe Sauer (2013).

²³² Siehe Powell (1996).

²³³ Powell (1996): S. 13.

²³⁴ Siehe Powell (1996), S. 14 ff. sowie Büchner (1976).

menschliche Sphäre beschränkt bleiben, wäre wohl der Konflikt nicht in dieser Schärfe gegeben. Andererseits, und dies straft das eben Gesagte wiederum ein Stück weit Lügen, würde der Staatslenker dadurch aber auch nicht den ureigenen Anforderungen der Staatslenkung nachkommen, welche ja erfordert, alles Mögliche und Nötige zum Bewahren des Staates zu unternehmen, was auch (nach Mucius in *rep.* 1, 33) das *munus sapientiae* miteinschließt. Jedenfalls bleibt die Zwickmühle bestehen.

Nach dieser Einführung in die Problemstellung wollen wir es mit Powell halten und uns zuerst einmal die Aussagen zur *gloria* (beziehungsweise deren Nichtigkeit) sowie auch zum Naturrecht und dem Kosmos anschauen. Hier wollen wir allerdings im Vergleich zu den beiden vorhergehenden Gegensatzpaaren eine etwas andere Vorgehensweise einschlagen: Denn da die Stellen in *De re publica*, welche für unsere Problemstellung relevant sind, weit weniger als zuvor über das Werk verstreut sind, ja ziemlich genau an zwei Stellen auftauchen, wollen wir diese parallel abhandeln. Wir vergleichen also den Monolog Scipios über den Ruhm im ersten Buch mit der Aussage des *Somnium*, um so direkt die Verbindungen freizulegen. Allerdings – dies sei vorausgeschickt – hat man als moderner Beobachter an dieser Stelle durchaus Vorsicht walten zu lassen, denn Aussagen, wonach das *Somnium* im ersten Buch seinen Schatten voraus werfe (Powell schreibt „foreshadowed“²³⁵), sind für einen antiken Leser, der das ganze Werk vor sich hatte und wohl wenig Anlass, hinten anzufangen, vielleicht nicht in der Form gültig.²³⁶

Gloria zwischen Gesprächsbeginn und *Somnium*

Es wäre nun natürlich äußerst interessant zu wissen, was Laelius auf die Frage nach der *gloria* zu sagen gehabt hätte. Doch hier kommt uns eindeutig der fragmentarische Charakter des Werkes in die Quere: Nahezu alle Partien, in denen von der Nichtigkeit des Ruhms die Sprache ist, stammen aus dem Mund Scipios. Dieser wiederum, so haben wir eben festgehalten, ist manifest mit diesem Problem konfrontiert, da er es auch ist, der der Astronomie erstens nicht abgeneigt ist, und zweitens als Erzähler seines Traumes

²³⁵ Powell (1996): S. 23.

²³⁶ Siehe Powell (1996): S. 23 f.

auch wesentlich die kosmologischen Erzählungen und die Imitation in diesem Zusammenhang erst ins Spiel bringt. Laelius hingegen ist in den uns erhaltenen Partien zur Imitation wenig bis gar nicht präsent, weswegen wir dieses letzte Gegensatzpaar hauptsächlich über eine Beschäftigung mit Scipio verhandeln müssen, ohne auf die Seite des „‘historischen‘ Sokrates“²³⁷ des Laelius eingehen zu können – wenn nicht in Antwort auf das, was wir zu Scipios Ansichten herausarbeiten werden. Dabei müssen wir aber besondere Vorsicht walten lassen, da diese Aussagen Scipios im ersten Buch aus dem Kontext gerissen sind – vor- und nachher fehlen einige Seiten im Palimpsest – und außerdem:

It is not the dream of Laelius or Manilius or Tubero or Philus; still less is it the dream of Cicero himself.²³⁸

Dennoch wollen wir nun der Frage nachgehen, wie das Wissen der *docti homines* sich auf die Auffassung der irdischen *gloria* für „praktische“ staatsmännische Taten auswirkt, und dafür zuerst einmal nach Hinweisen zwischen dem Scipiomonolog in *rep.* 1, 26 und dem *Somnium* suchen.

Der Ausgangspunkt: Die Winzigkeit der menschlichen Sphäre

Der Ausgangspunkt für die Überlegungen, die Scipio in *rep.* 1, 26 anstellt, ist eine Feststellung des Philus, der wir bereits begegnet sind (*rep.* 1, 20), wonach sich die *domus nostrae* nicht nur auf die eigenen vier Wände, sondern auf das Staatsganze und darüber hinaus auf das Universum insgesamt erstrecken würden. In der Zwischenzeit hat sich im Dialogverlauf auch Scipio nach Sauers Ausführungen dieser Ansicht zugewandt, und verwendet dies als Argumentationsbasis²³⁹:

²³⁷ Nach Sauer (2013).

²³⁸ Powell (1996): S. 24.

²³⁹ Sauer (2013) schreibt hierzu (S. 180): „Ein gutes Stück später im Verlauf des Gesprächs – große Teile davon sind verloren gegangen – macht der jugendliche Tubero durch eine Feststellung dem Leser bewusst, Scipio habe seine Haltung geändert (*rep.* 1,26):
Tum Tubero: Videsne, Africane, quod tibi paulo ante secus tibi videbatur, doc [* * *].
 Tatsächlich zeugen Scipios vorherige Ausführungen von einem großen Vertrauen in die Gewissheit astronomischen Wissens, die ganz im Gegensatz zu seiner anfänglichen Skepsis (*rep.* 1,15; s.o.) steht.“ Obschon dies im Kontext des ersten Buches plausibel erscheint, ist doch in Hinblick

[Scipio] *Quid porro aut praeclarum putet in rebus humanis, qui haec deorum regna perspexerit? aut diuturnum, qui cognoverit quid sit aeternum? aut gloriosum, qui viderit quam parva sit terra, primum universa, deinde ea pars eius quam homines incolant; quamque nos in exigua eius parti adfixi, plurimis ignotissimi gentibus, speremus tamen nostrum nomen volitare et vagari latissime?*

[rep. 1, 26]

(Scipio spricht:) Was kann derjenige schließlich noch für großartig halten an den menschlichen Dingen, der diese göttlichen Gefilden erblickt hat? Was für beständig, wenn er erkannt, was ewig ist? Was für ruhmreich, wenn er sieht wie klein die Erde ist, zuerst einmal in ihrer Gesamtheit, dann jener Teil, den die Menschen besiedeln? Wir, die wir an diesem kleinen Teil kleben, dabei aber den meisten Völkern unbekannt sind, hoffen da trotzdem, dass unser Namen hoch fliege und sich sehr weit verbreite?

Die Aussage dieser Stelle ist klar – die Fokussierung auf Ruhm im Angesicht der Weite des Kosmos ist nicht nur vergeblich, sondern überdies ohne Nutzen – und findet sich in ähnlicher Form auch im *Somnium*. Dort ist sogar von Scham die Rede, die Scipio Aemilianus der Erde gegenüber empfindet:

[Scipio Aemilianus] *Stellarum autem globi terrae magnitudinem facile vincebant; iam ipsa terra ita mihi parva visa est, ut me imperi nostri, quo quasi punctum eius attingimus, paeniteret.*

[rep. 6, 20]

(Scipio Aemilianus spricht:) Die Gesamtheit der Sterne übertraf aber bei Weitem die Größe der Erde. Jetzt erschien mir die Erde selbst derart klein, dass mich unser Imperium, mit dem wir gewissermaßen nur einen Punkt davon berühren, beschämte.

Der Vollständigkeit halber sei auch angeführt, dass die Zonenlehre im *Somnium* noch ausführlich zu Sprache gebracht wird (rep. 6, 25 f.), und damit die tatsächliche Winzigkeit der römischen Welt und die Irrelevanz des Ruhms noch intensiviert. Außerdem wird in 6, 27 die Frage nach der Beständigkeit aufgegriffen, wenn von *eluviones exustionesque terrarum* die Rede ist, die in regelmäßigen Abständen aufzutreten pflegten (*quas accidere tempore certo necesse est*) und damit die Beständigkeit nicht nur des Ruhms, sondern auch der irdischen Errungenschaften untergraben. Die Formulierung *non modo non aeternam, sed ne diuturnam quidem gloriam assequi possumus* (nicht nur keinen

auf den Traum fraglich, ob Scipio nicht ohnehin derartigen Gedanken nicht abgeneigt war und ist. Der Scipio des Traumes ist ja um einiges jünger, dabei aber durchaus mit dem astronomischen Kontext sehr vertraut.

ewigen, sondern nicht einmal einen beständigen Ruhm können wir erreichen) greift dabei beiden Begriffe aus *rep.* 1, 26 auf, wo es hieß: [*Quid putet*] *aut diuturnum, qui cognoverit quid sit aeternum?* Die Antwort nach dem *Somnium* lautet: nur die ewige Ordnung des Kosmos.

Nun tun sich mit diesen Feststellungen eine Reihe von Fragen auf: Was folgt daraus für den Ruhm? Wie werden auf dieser Basis *pietas* und *iustitia* – zentrale Begriffe der Argumentation im *Somnium* – eingebaut?²⁴⁰ Und wie lässt sich in diesem Zusammenhang das Verbot von Selbstmord verorten, das in *rep.* 6, 19 ausgesprochen wird? Obschon diese Fragen sicherlich interessant sind und ihre Beantwortung bereits zu vielen Ansätzen geführt hat, wollen wir uns nun doch auf unsere Ausgangsfrage besinnen, die da lautet, wie Scipio auf das „theoretische“ Erkennen des großen Ganzen – nebst allen damit einhergehenden und oben angerissenen Implikationen – reagiert, beziehungsweise wie dadurch das „Praktische“ mit dem „Theoretischen“ beziehungsweise die politische Aufgabe als Folge der philosophischen Erkenntnis in *rep.* 1, 26 f. sowie im *Somnium* (neu) definiert werden. Durch die Beschränkung auf diese klar umrissene Frage stellen wir somit sicher, dass wir zwar die zentrale Frage nach dem Ruhm oder allgemein der Beweggründe des „Praktisch“-Politischen – die für die Arbeit wichtig sind – miteinbeziehen, dabei aber nicht Gefahr laufen, die gesamte Debatte um das *Somnium* miteinzubeziehen. Schließlich war unser Beweggrund ganz am Anfang ja das Verfolgen eines roten Fadens – „Theorie“ und „Praxis“ – zwecks Einschränken genau dieser Fülle.

rep. 1, 27: *imperia [] in necessariis, non in expetendis rebus*

Wir beginnen dafür mit den Konsequenzen, die Scipio aus der Erkenntnis zieht, dass alles menschliche Handeln durch die immanenten Limitierungen aufgrund der Größe des Kosmos eigentlich nicht die *gloria* zum Ziel haben kann. Auch das Streben nach irdischen Gütern sei vergeblich (*rep.* 1, 27), wobei gelte:

²⁴⁰ Siehe dazu die Ausführungen bei Büchner (1976), insbesondere im Kapitel „Die Aufgabe des Menschen“.

[Scipio] *quam est hic fortunatus putandus, cui soli vere liceat omnia non Quiritium sed sapientium iure pro suis vindicare, nec civili nexu sed communi lege naturae, quae vetat ullam rem esse cuiusquam, nisi eius qui tractare et uti sciat;*

[rep. 1, 27]

(Scipio spricht:) Für wie glücklich muss man jenen halten, dem es als Einzigem tatsächlich erlaubt ist, alle Güter nicht nach römischem Recht sondern nach dem Recht der Weisen zu beanspruchen, nicht durch bürgerliche Verpflichtung sondern durch das allen gemeine Naturgesetz, wobei die Natur verbietet, dass etwas irgendjemandem gehört, wenn er es nicht gut zu behandeln und zu gebrauchen weiß.

Wir wollen aus dieser Stelle zwei Dinge mitnehmen: Den Begriff des *ius sapientium* und den der *lex naturae*. Der Gedanke, dass die in *De re publica* angestellten Überlegungen – sei es zur menschlichen Gemeinschaft im Staat, der Gerechtigkeit, und nicht zuletzt dem von der Imitation abgedeckten Bereich, der ja letzten Endes auch auf Analogie zu natürlichen Gegebenheiten beruht – allesamt auf etwas Naturgegebenes zurückgeführt werden, wertet wiederum die *docti homines* auf. Sie sind es nämlich, die dies zuerst erkennen können, und damit die Argumentationsbasis für die oben aufgezählten Bereiche schaffen. Mit dieser Schlussfolgerung Scipios im ersten Buch wird also indirekt wieder die Rolle dieser Theoretiker aufgewertet.

Insbesondere in der unmittelbar folgenden Stelle kommt nun aber ein weiterer, zentraler Aspekt für die Beantwortung der Frage hinzu, was für das Verhältnis von „Theorie“ und „Praxis“ aus dem Erkennen des Kosmos folgt. Scipio fährt nämlich fort:

[Scipio] [*quam est hic fortunatus putandus*] *qui imperia consulatusque nostros in necessariis, non in expetendis rebus, muneris fungendi gratia subeundos, non praemiorum aut gloriae causa appetendos putet;*

[rep. 1, 27]

(Scipio spricht:) Für wie glücklich muss man den halten, der unsere Herrschaftsämter und Konsulate in die Menge der notwendigen, nicht aber der erstrebenswerten Sachen rechnet, die man auf sich nehmen muss, um der Pflicht nachzukommen, nicht aber um Belohnungen und Ehre zu erwerben.

Und Powell spricht sogar davon, dass man meinen könnte, Cicero würde Scipio nun etwas dick auftragen lassen²⁴¹, wenn es kurz darauf heißt:

²⁴¹ Siehe Powell (1996): S. 20.

[Scipio] *Quod autem imperium, qui magistratus, quod regnum potest esse praestantius, quam despicientem omnia humana et inferiora sapientia ducentem, nihil umquam nisi sempiternum et divinum animo volutare, cui persuasum sit appellari ceteros homines, esse solos eos qui essent politi propriis humanitatis artibus?*

[rep. 1, 28]

(Scipio spricht:) Welche Aufgabe, welches Amt oder welcher Posten wären denn hervorragender, als alles Menschliche zu verachten und als der Weisheit untergeordnet zu erachten, nichts außer Ewigem und Göttlichem in der Seele zu halten, für jenen, der überzeugt ist, dass die Übrigen zwar Menschen genannt werden, es tatsächlich aber nur seien, wenn sie ihre urmenschlichen Künste verfeinern?

Was können wir daraus schließen? Nicht, wie man vielleicht versucht sein könnte zu meinen, dass Cicero Scipio Worte in den Mund legt, die von der politischen Beschäftigung zurückschrecken lassen. Tatsächlich – und hierin stimmen wir Powell uneingeschränkt zu – findet an dieser Stelle eine gewichtige Aufwertung des Weisen und der „theoretischen“ Sphäre statt, keineswegs aber eine Abwertung oder ein Abspenstig machen vom Politischen:

But Cicero does not exclude the possibility that the philosopher may undertake political offices out of a sense of duty. Nowhere in this passage is Scipio made to preach exclusive adherence to the contemplative life and rejection of the active, which would indeed have been absurd both from the point of view of historical plausibility and for Cicero's own purpose.²⁴²

Nicht zuletzt wird diese Schlussfolgerung gestützt durch die Nennung von Scipio dem Älteren und Cato in ebendiesem Zusammenhang von rep. 1, 27 f., die wir bereits an früherer Stelle besprochen haben. Damit kommt auch wieder die Dimension der Imitation der *maiores* ins Spiel, die sich doch manifest politisch eingebracht haben. Außerdem ist hier die Rede von einem *munus*, wobei uns der Begriff der Pflicht bereits im Zusammenhang mit dem Paar aus *otium* und *negotium* untergekommen ist. Genau dieser Begriff der Pflicht verhindert hier also die Loslösung des „Theoretischen“ von der „praktischen“ Sphäre der Politik! Was Cicero also hier schließlich mache, ist nach Powell die

²⁴² Powell (1996): S. 20.

Darstellung als „deliberate and obvious idealisation of Scipio as a Romanised Platonic philosopher-ruler.“²⁴³

Man könnte also die Reaktion auf die Erkenntnis des Ganzen des Kosmos – wie sie im ersten Buch von Scipio beschrieben und dargestellt wird – als eine besondere Zuwendung zur „theoretischen“ Sphäre verstehen, was aber in keinsten Weise mit einer Abwertung des „Praktischen“ einhergehen muss. Vielmehr können wir in dieser Partie im ersten Buch, also noch vor Einbringen des Konzepts der Imitation, wohl aber nach Diskussion der drei Typen des *otiums* (woraus das zeitweilige *otium* zwecks „theoretischer“ Bildung durchaus als positiv bewertet wurde) den Grundstein dafür erkennen, dass Scipio später einen wesentlichen Teil der Aufgabe des Staatenlenkers im Formen des Zusammenlebens nach idealem, kosmischen Vorbild verstanden wissen will. Und dennoch wird hier bereits klar, dass die Sachlage noch nicht völlig abgeschlossen ist, denn auch im *Somnium* wird zuerst die Möglichkeit ins Auge gefasst, sich dem Politischen zu entsagen.

rep. 6, 24: referebam tamen oculos ad terram identidem

Wir wollen nun dafür argumentieren, dass das *Somnium* unter anderem²⁴⁴ genau diese Funktion erfüllt, indem es die Aufgabe des Menschen aus dem Naturgesetz ableitet, dezidiert im Handeln (und damit indirekt auch im Politischen verortet) und so schließlich das „Problem“ des Selbstmordes oder der reinen „Theorie“ als Schlussfolgerung aus dem Erkennen des „großen Ganzen“ umgeht. Die Notwendigkeit eine „Theorie“ auch im politischen Handeln zu Rate zu ziehen, ist an vielerlei Stellen dieser Arbeit bereits augenscheinlich zu Tage getreten. Dabei hat diese Art der „Theorie“ aber zu einer Kosmoschau geführt, die für das Regieren zwar relevant ist, das *commitment* zum Regieren selbst aber in Frage stellen könnte. Wir tragen nun ‚Indizien‘ aus dem *Somnium* zusammen, dass dem letztlich aber nicht so ist.

²⁴³ Powell (1996): S. 20.

²⁴⁴ Darin die primäre Funktion des *Somnium* sehen zu wollen, wäre wohl vermessen. Außerdem beschäftigen wir uns hier, wie gesagt, nur mit jenen Aspekten des *Somnium*, die für die Frage von „Theorie“ und „Praxis“ relevant sind.

Ein erstes solches Indiz finden wir in *rep.* 6, 24 – die Stelle, welcher auch dieser Abschnitt den Titel zu verdanken hat. Powell hat nämlich zurecht festgehalten, dass Scipio Africanus den jungen Scipio Amilianus im Traum zwar die Erde im Gesamtkosmos zeigt, und dies in einer Aufwärtsbewegung von der Erde weg und anschließend wieder einer Abwärtsbewegung zum Irdischen hin vonstatten geht.²⁴⁵ An zwei Stellen – eine davon, in *rep.* 6, 20 haben wir bereits gesehen – äußert sich der Text eher despektierlich über das römische Reich und die menschlich Sphäre: Während in 6, 20 den jüngeren Scipio der Anblick der winzigen Ausdehnung beschämt (*paeniteret*), wird er in 6, 24 von seinem Großvater aufgefordert, doch jene menschlichen Dinge (*illa humana*) sein zu lassen:

tum Africanus „Sentio“ inquit „te sedem etiamnunc hominum ac domum contemplari; quae si tibi parva, ut est, ita videtur, haec caelestia semper spectato, illa humana contemnito.
[*rep.* 6, 24]

Da sagte Africanus: „Ich sehe, dass du immer noch diese menschlichen Wohnstätten und Häuser betrachtest. Wenn dir diese klein scheinen, was auch tatsächlich der Fall ist, dann musst du immer die himmlischen hier betrachten, die menschlichen Dinge aber geringschätzen.

Dies nun als Gegenargument gegen den Rückzug aus dem Politischen zu sehen, mutet vielleicht verwunderlich an. Aber nicht nur der zuvor bereits zitierte Powell, sondern auch Atkins²⁴⁶ lesen die Stellen in 6, 20 und 6, 24 genau so. Powell nämlich stellt treffend fest, dass 6, 24 auf dem Gipfel der vorher erwähnten Aufwärtsbewegung im *Somnium* stattfindet:

It is only from there that the earth looks quite so insignificant; and even while Scipio is up there, he is unable to keep his eyes off the earth, and has to be warned not once but twice that there are more interesting things to look at around him in heaven. Though he sees from his cosmic vantage-point that the earth is small, it never ceases to be of concern to him.²⁴⁷

²⁴⁵ Siehe Powell (1996): S. 17.

²⁴⁶ Atkins (2013).

²⁴⁷ Powell (1996): S. 17.

Cicero würde sich also große Mühe geben, selbst im kosmischen Kontext nicht in eine „other-worldly view“²⁴⁸ abzudriften, wofür auch die Tatsache spreche, dass die Schilderung im *Somnium* ganz ohne die platonische Spindel der Notwendigkeit oder die Richter der Unterwelt des Er-Mythos auskäme, und eine wissenschaftliche Kosmosdarstellung biete.²⁴⁹ Überdies können wir uns an Philus Aussage zur Ausdehnung der menschlichen Heimat auf den Kosmos in seiner Gesamtheit (*rep.* 1, 20) zurückerinnern. Fasst man nun *domus* in diesem gesamtheitlichen Sinne auf, könnte man Africanus Aufforderung *haec caelestia semper spectato, illa humana contemnito* auch so verstehen, dass man beim Betrachten der menschlichen Heimat (also dem Gesamtkosmos) immer auf die göttlichen, kosmologischen Teile schauen sollte. Dennoch ist damit nicht eine Abwendung von den limitierten, menschlichen Behausungen verbunden, da es so etwas ohnehin nicht ohne die Einbettung in den Gesamtkosmos geben kann.²⁵⁰

Weiter als Powell geht Atkins, der in seiner Auffassung auch das Problem der versagten *gloria* zu umgehen weiß, ohne dadurch die politische Tätigkeit herabwerten zu müssen:

While the Dream mirrors Plato's Republic Book 7 in its revaluation of traditional political values, there is a distinct contrast between the philosopher's reticence to return to the cave and Scipio's willingness to return to Rome and to his political duty. In Plato's Republic the philosopher notoriously has no desire to descend to the cave; he must be compelled by necessity to return to political rule (cf. *Pl. Resp.* 7.519d–520e.). By contrast, despite the dizzying brilliance of the cosmos, Scipio finds himself nevertheless drawn to Rome: his grandfather twice notes that he is gazing at the earth.²⁵¹

Atkins unterschlägt hierbei nicht, dass Scipio in *rep.* 6, 19 seinen Vater Paulus fragt, warum er denn nicht durch Selbstmord gleich an diesen Ort kommen könne (*Quin huc ad vos venire propero?*). Doch die Einstellung würde sich im Laufe des *Somnium* än-

²⁴⁸ Powell (1996): S. 17.

²⁴⁹ Siehe Powell (1996): S. 25 sowie Glei (1991). Büchner (1976) und Wojacek (1983) hingegen hatten zu zeigen versucht, dass die Schilderungen im *Somnium* sowohl hinsichtlich der astronomischen als auch hinsichtlich der geographischen Schilderungen nicht dem Wissensstand der damaligen Zeit entsprachen.

²⁵⁰ Obschon die Aussage in *rep.* 1, 20 von Philus stammt, können wir davon ausgehen, dass auch Scipio das so sieht. Denn er stimmt Philus im Laufe des Dialogs immer wieder zu, und wenn wir Sauer (2013) Glauben schenken, übernimmt er dessen Ansichten schließlich uneingeschränkt.

²⁵¹ Atkins (2013): S. 77.

dem, und schließlich wäre Scipio von sich aus willens, als Staatenlenker zur Erde zurückzukehren.²⁵² Die Tatsache, dass er dabei große Schwierigkeiten und die von Cicero in der Vorrede des ersten Buches beschriebenen Gefahren für Leib und Leben ertragen müsse²⁵³, können Scipio nicht davon abhalten. Der Grund, den Cicero damals dafür angeführt hatte – *Neque enim est ulla res, in qua propius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitatis aut condere novas aut conservare iam conditas.* (*rep.* 1, 12) – wird nun aus dem *Somnium* heraus gerechtfertigt. Atkins hat dies treffend erkannt und zusammengefasst:

The statesman needs hope (*spes*), not in the fleeting and fickle promises of fame and glory as typically understood, but in something more stable²⁵⁴ [...]. The Dream provides this. It contains a protreptic element, calling the statesman to greater service. After all, the glory of the heavenly realm to which good statesmen will return provides a great incentive to statesmen who struggle on earth to achieve stability and order in their own souls and in the *res publica*²⁵⁵ [...].²⁵⁶

Was Cicero also hiermit bewerkstelligt, ist ein Appell zur „Praxis“, der aber wiederum nur vor dem Hintergrund der „theoretischen“ Erkenntnisse Bestand haben kann, umgekehrt aber auch erst vor diesem Hintergrund als mögliches Problem aufgetaucht ist!

Wenn wir uns nun nämlich einen Laelius vor Augen führen – dessen Eingreifen interessanterweise genau nach dem zuvor ausführlich behandelten Monolog Scipios zur Nichtigkeit der *gloria* im ersten Buch das Gespräch schließlich auf das Irdische und die Diskussion um den Staat zurückführt –, so stellt sich das eigentliche Problem, auf das das *Somnium* die Antwort parat hat, nicht in dieser Schärfe. Denn Laelius als „historischer Sokrates“²⁵⁷ kann ohne weiteres die kosmische Dimension vernachlässigen, da sie vielleicht gar nicht der *ratio* zugänglich ist, oder aber seiner Ansicht nach keinen Einfluss

²⁵² Siehe Atkins (2013): S. 77 ff.

²⁵³ *rep.* 1, 4 sowie *rep.* 1, 12.

²⁵⁴ Atkins verweist hier auf *rep.* 6, 29, wo der wahre Lohn des Politikers in der schnellen Rückkehr an diesen wundervollen kosmischen Ort der Milchstraße besteht, wo die Seelen der *rectores* wohnen.

²⁵⁵ Hier nennt Atkins *rep.* 6, 30. Die darin gezogene Analogie zwischen Seele und Ordnung des Kosmos haben wir unter den Abschnitten zur Imitation bereits thematisiert.

²⁵⁶ Atkins (2013): S. 77–78.

²⁵⁷ Nach Sauer (2013).

auf menschliches Handeln hat.²⁵⁸ Im Umkehrschluss kann aber für eine derartige Argumentationsschiene – wir wollen der Fairness halber diese nicht allein Laelius anlasten, da er sich zwar des Öfteren in diese Richtung äußert, wir aber nicht vergessen dürfen, dass das Werk fragmentarisch ist – durchaus der Ruhm als handlungsweisendes Instrument Gültigkeit behalten, und das *Somnium* als solches gar keine derart zentrale (auch inhaltliche) Rolle wie für eine Position nach Scipio einnehmen.

Zusammenfassung und Ausblick

Auch dieses Gegensatzpaar wollen wir nun mit einer (sehr) kurzen Zusammenfassung samt Ausblick beschließen. Wir haben uns hierin mit der Frage beschäftigt, ob und wenn ja, wie das Problem des „theoretischen“ Rückzugs oder sogar des Selbstmords als Antwort auf das Erkennen des großen Ganzen in Scipios Monolog zum Ruhm im ersten Buch sowie im *Somnium* entschärft wird. Ausgangspunkt hierfür waren die Überlegungen der vorherigen zwei Gegensatzpaare: Einerseits braucht Cicero das „theoretische“ Wissen der *docti homines* für den „political scientist“²⁵⁹ und dessen Erkennen des Laufs der Dinge. Damit hängt das Erfassen der natürlichen Gegebenheiten und das Übertragen derselben in ein Naturrecht des Weisen zusammen, nicht zuletzt für die Legitimation der Staatsdefinition und der entwickelten -theorie sowie der Gerechtigkeit als Basis einer *civitas*.

Das Erkennen des Laufs der Dinge geht aber einher mit einem Abwerten der menschlichen Sphäre sowie der *gloria* als treibende Kraft zum politischen Einsatz. Dadurch entbehrt der Staatsmann zunächst eines Grundes abseits des Pflichtbewusstseins, das die Hinwendung zum Staatsdienst befiehlt. Ein solcher Grund abseits des Pflichtbewusstseins wird im *Somnium* zusätzlich nachgeliefert und argumentativ begründet. Dass dabei der Kosmos und dessen Ordnung zu einem zentralen Element der Argumentationskette werden, könnte vielleicht einen Laelius stören, der derartiges Wissen als nicht dem

²⁵⁸ Vergleiche dazu unsere Überlegungen im Abschnitt zum Wissen der *docti homines* beim zweiten Gegensatzpaar.

²⁵⁹ Nach Powell (2017): S. 254.

menschlichen Zusammenleben zuträglich abstempeln könnte. Andererseits tritt für einen Laelius das oben skizzierte Problem gar nicht in dieser Schärfe auf, da er das Erkennen des Kosmos in Analogie und Imitation weniger anwendet.

Die ‚Lösung‘, die das *Somnium* bietet, liegt einerseits im Versprechen von *praemia*, die jenseits des Ruhms in einer kosmologischen Dimension liegen, und somit das Dictum Ciceros in der Vorrede des ersten Buches aufgreifen, wonach der Mensch durch seine *virtus* in die Nähe der Göttlichkeit gelange, wenn er sich für den Staat einsetze.²⁶⁰ Dadurch ist es nicht mehr nur *munus*, was zum Staatsdienst bewegen muss. Daneben blickt der Staatsmann Scipio Aemilianus auch vor dem Hintergrund des wunderbaren Kosmos von selbst immer wieder zur Erde: Er will sich dort um den Staat bemühen und sein Walten einbringen. Und letzten Endes schwindet die Relevanz der Erde selbst im *Somnium* nicht völlig:

We have to remember that [the earth] occupies the exact centre point of the universe: the ancients apparently had no difficulty in simultaneously believing that the earth was supremely insignificant in size, but supremely important in position.²⁶¹

Es gelingt Cicero also im und durch das *Somnium*, neben der bloßen Pflichterfüllung aus der Diskussion im ersten Buch noch andere Gründe anzuführen, die sich für denjenigen, der sich für seine politische Tätigkeit auf das „theoretische“ Erkennen des großen Ganzen einlässt, aus ebendieser „theoretischen“ Denkweise ergeben. Gleichzeitig, und dies ergibt sich aus dem eben Gesagten, hat die Hypothese 2, die wir im Abschnitt zum *otium* entwickelt haben, damit ihre Argumentationsgrundlage verloren, ist doch der Gesamtkontext des großen Ganzen bereits im ersten Buch in Scipios Monolog zur Nichtigkeit des Ruhms implizit vorhanden, und wird durch das *Somnium* ‚nur‘ um weitere Facetten ergänzt.

²⁶⁰ *rep.* 1, 12.

²⁶¹ Powell (1996): S. 17.

Was uns nun noch fehlt, ist eine Verknüpfung der vielen Aspekte von „Theorie“ und „Praxis“, die uns durch *De re publica* mit unseren drei Gegensatzpaaren begleitet haben. Manche davon haben sich bereits harmonisch von sich aus verbunden (so etwa positives *otium* und Imitation der *exempla*), andere harren noch einer Verbindung. Dem wollen wir im dritten und letzten – abschließenden – Teil dieser Arbeit nachkommen, um damit den Versuch einer Beantwortung unserer Forschungsfrage(n) zu wagen.

Teil 3: „Theorie“ und „Praxis“ in *De re publica*

Wir machen uns nun daran, die bisherigen Erkenntnisse zu einem – soweit als möglich stimmigen – Gesamtbild zu verknüpfen. Da wir aber bereits an mehreren Stellen darauf gestoßen sind, dass Cicero verschiedene Sprecher zu verschiedenen Ansichten in der Diskussion monologisieren lässt²⁶², und wir uns als erklärtes Ziel gesetzt haben, nicht der Versuchung zu erliegen, alle der geäußerten Positionen Cicero zuzuschreiben sondern den Sprechern nach zu unterscheiden, wollen wir vorher noch einige wenige Worte dazu verlieren, indem wir das an früherer Stelle von Jochen Sauer²⁶³ Gesagte in einen größeren Kontext setzen und ergänzen.

Cicero, der orator

Wir betrachten dazu in aller gebotenen Kürze eine Aussage in dem bereits oft zitierten Aufsatz von Powell, wo es heißt: „There is a Scipio and a Laelius in many of us.“²⁶⁴ Scipio und Laelius scheinen (zumindest in den uns erhaltenen Passagen) zwei verschiedene Zugänge zu verfechten, von denen Sauer den ersteren als den des „‘platonischen‘“, zweiteren als den des „‘historischen‘ Sokrates“ bezeichnet.²⁶⁵ Ungeachtet der tatsächlichen Inhalte der Positionen, die wir anschließend genauer betrachten und einordnen müssen, wollen wir noch einige Worte zu dieser *methodischen* Herangehensweise verlieren. Philippa R. Smith zitiert nämlich in ihrem Aufsatz „A self-indulgent misuse of

²⁶² So kurz aufgeworfen im Einschub: Die Sprecherproblematik.

²⁶³ Sauer (2013).

²⁶⁴ Powell (1996): S. 20.

²⁶⁵ Sauer (2013).

leisure and writing‘? How Not to Write Philosophy: Did Cicero Get it Right?’²⁶⁶ eine Stelle aus den Tusculanen, in der Cicero schreibt:

[Cicero] *sed mandare quemquam litteris cogitationes suas, qui eas nec disponere nec illustrare possit nec delectatione aliqua adlicere lectorem, hominis est intemperanter abutentis et otio et litteris.*

[tusc. 1, 6]

Aber seine Gedankengänge der Schriftlichkeit anzuvertrauen, ohne diese zu entwickeln und darzulegen zu wissen und ohne dem Leser irgendeine Unterhaltung zu bieten, dies ist Sache derjenigen Menschen, die unmäßig des *otium* und der Schriften Gebrauch machen.

Smith hält daraufhin fest, dass Cicero rigorose Forderungen an philosophisches Schriftstellertum stellt, reicht, denn nicht allein Klarheit oder Inhalt der dargestellten Positionen, sondern auch die Form – „polish and an attractive charm“²⁶⁷ – muss ansprechend sein. Von dieser Aussage ausgehend, entwickelt Smith die Hypothese, dass bei Cicero Rhetorik und Philosophie viel enger verbunden seien als bis dato angenommen, ja sogar Cicero selbst die Forderung nach einer „rhetorical philosophy“ stelle.²⁶⁸ Nach eingehender Analyse der Parallelen zwischen Ciceros Reden vor Gericht und seinen philosophischen Werken, gelangt Smith zur folgenden, nicht unbedeutenden Aussage:

What conclusions, then, may we draw about Cicero’s own philosophical style? It may be true that he would not use such blatantly fallacious arguments in philosophical as in forensic speeches, and it certainly seems that he would not stir up so forcefully emotions of anger, hatred, and pity with which he could so successfully win the day in court. Nevertheless he still appears to make considerable use of ‘non-rational’ argumentation of various kinds, created by his supreme mastery of words.²⁶⁹

Dass diese Aussage Cicero doch als Philosophen hinsichtlich des Desideratum der Wahrheitsfindung relativ stark diskreditiert, ist auch Smith klar. Deshalb rudert sie im Folgenden auch ein Stück weit zurück, und argumentiert, dass Cicero zugutegehalten

²⁶⁶ Smith, Philippa R. (1995): „‘A self-indulgent misuse of leisure and writing‘? How Not to Write Philosophy: Did Cicero Get it Right?’ In: Powell, Jonathan G. F. (1995): *Cicero the philosopher. Twelve papers*. Oxford. S. 301–324.

²⁶⁷ Smith (1995): S. 302.

²⁶⁸ Smith (1995): S. 302.

²⁶⁹ Smith (1995): S. 317.

werden müsse, dass er in seinen Diskussionen auch jenen Positionen literarisch ausgezeichnet ausgestaltete Monologe zugedenkt, die er persönlich weniger gutgeheißen habe.²⁷⁰ Diese seine Art der Wahrheitsfindung stelle also wieder gerechte Ausgangspositionen her, indem sie beiden Seiten dieselben rhetorischen Kniffe angedeihen lasse. Außerdem erkenne Cicero so die Unmöglichkeit an, Rhetorik und Philosophie tatsächlich strikt zu trennen.²⁷¹

Ungeachtet der tatsächlichen und unmittelbaren Anwendbarkeit dieses Konzepts auf *De re publica* – es ist schwierig, festzustellen, welche Seite Cicero tatsächlich favorisiert haben sollte, da etwa die Vorrede zum ersten Buch sowohl für Scipio als auch für Laelius und Philus als Stichwortgeber fungiert – wollen wir doch diese grundsätzliche Aussage im Hinterkopf bewahren, dass Cicero eine solche Herangehensweise in der Ausgestaltung angewandt haben könnte. Dies könnte schlussendlich den Vorteil mit sich bringen, dass „auf der Ebene der argumentativen Absicherung der Grundkonzeption zwei Gesprächspartner aus zwei Perspektiven eine Argumentationsfülle aufbieten, die in einen Sprecher vereinigt Unglaubwürdigkeit hervorrufen würde.“²⁷²

Damit haben wir schlussendlich alle – inhaltlichen, gestaltungstechnischen, argumentativen – Aspekte zusammengetragen, um zu den zusammenfassenden Aussagen zum Verhältnis von „Theorie“ und „Praxis“ in *De re publica* und dessen Auswirkungen auf die Verbindungen zwischen *Somnium* und den vorausgehenden Büchern zu gelangen:

Das Verhältnis von „Theorie“ und „Praxis“

Wir beginnen die Zusammenschau der bisherigen Erkenntnisse beim ersten Gegensatzpaar, da dieses mit der Unterscheidung der drei Arten von *otium* nicht nur die Voraussetzungen für eine sinnvolle „theoretische“ Tätigkeit verhandelt, sondern überdies auch dezidiert auf die Vorrede Ciceros zum ersten Buch zurückgreifen kann. In dieser werden

²⁷⁰ Smith (1995): S. 321 ff.

²⁷¹ Smith (1995): S. 323.

²⁷² Sauer (2013): S. 196.

nämlich die Prämissen für eine “theoretische” Untersuchung des Staates gesteckt, in deren Rahmen sich nicht nur die Einleitung zum Gespräch wiederfindet, sondern auch die übrige inhaltliche Diskussion zu verorten ist.²⁷³

Dem *otium* kommt hierbei zuerst einmal die Rolle zu, die wissenschaftlich-„theoretische“ Tätigkeit auf ein passendes Maß zu beschränken, um nicht denjenigen eine Angriffsfläche zu bieten, welche eine derartige Beschäftigung mit Müßiggang assoziieren. Eine wesentliche Bedingung dafür ist die zeitliche Limitierung des *otium* auf Auszeiten vom *negotium*, wie etwa ein Cato dies zu tun pflegte²⁷⁴. Das beständige Unterstreichen der temporären Qualitäten des *otium* unter Rückgriff auf die *exempla* der Alten sichert Ciceros Vorhaben, eine staats-theoretische Schrift zu verfassen, damit indirekt ebenfalls ab.²⁷⁵ In dieser Hinsicht ist es auch durchaus schlüssig, dass Cicero diese Aspekte in der Vorrede abhandelt. Dass hierbei zuweilen ein Übergewicht auf der Seite der „Praxis“ zu entstehen scheint, dem die „Theorie“ nur ein paar wenige freie Stunden der wissenschaftlichen Muße abgewinnen kann, wird überdies vor dem Hintergrund verständlich, dass zu Ciceros Zeit ein vorsichtiges, wenn nicht sogar misstrauisches Verhältnis zur Philosophie oder „Theorie“ allgemein vorherrschend waren.²⁷⁶

Wenn wir nun die Positionen von Sauer oder Smith zum metatextuellen Narrativ Ciceros zurate ziehen²⁷⁷, und uns die Frage nach dem impliziten Leser dieser anfänglichen Partien stellen, so entwirren sich die scheinbaren Antagonismen gegenüber der „Theorie“ – etwa die ‚Maximalposition der Praxis‘ in *rep.* 1, 2 – ein Stück weit, wenn wir einen der „Theorie“ erst einmal skeptisch gegenüberstehenden Leser voraussetzen.²⁷⁸ Dennoch, und hierzu tragen etwa die Aussagen in *rep.* 1, 12 bei, wonach es auch nicht tatsächlich politisch Aktive gegeben habe, die dennoch dem Staat nützen, wird von Cicero bereits

²⁷³ Siehe dazu die nähere Besprechung der wichtigsten Aspekte der Vorrede im Abschnitt zum ersten Gegensatzpaar.

²⁷⁴ Siehe etwa *rep.* 1, 1 und 2, 1 ff. sowie die Darstellungen bei Hanchey (2013).

²⁷⁵ Das widerspricht auch Fuhrer (2017), wonach Ciceros aufs *otium* reduzierte Schriftstellertum bloß sekundäre Bedeutung habe, da dies nicht explizit aus den erhaltenen Textstellen hervorgegangen ist.

²⁷⁶ Siehe etwa Rawson (1985).

²⁷⁷ Sauer (2013), Smith (1995).

²⁷⁸ Das Konzept des impliziten Lesers ist angelehnt an Sauer (2013).

vorsichtig angedeutet, dass „theoretische“ Bildung auch für den Staatsmann unverzichtbar sei. Vor diesem Hintergrund treffen nun nach und nach die Sprecher ein, und greifen genau diese Debatte um „Theorie“ und deren Relevanz für die „Praxis“ wieder auf, die von Cicero zumindest soweit in der Vorrede umrissen worden ist, dass reine „Theorie“ abgewertet wurde, reine „Praxis“ aber zumindest an Qualität gewinnen könnte, wenn ein wissenschaftliches Hintergrundwissen vorhanden ist.

Um überhaupt an diesen Punkt zu gelangen, war der Begriff des *otium* des Staatsmannes zentral, der von Cicero erst vorsichtig von dem Vorwurf des Müßiggangs geschält wird. Gleichzeitig muss Cicero nun auf der Basis, dass „theoretische“ Beschäftigung im temporären *otium* durchaus für den Staatsmann einen Mehrwert generiert – die Alten, die dies so praktizierten, beweisen es – die Inhalte der „theoretischen“ Beschäftigung, die tatsächlich dieser Aufgabe genügen, erst umreißen. Dazu ist nämlich noch ein weiterer Überzeugungsschritt nötig: Letzten Endes wird Cicero in kosmologischen Dimensionen Legitimation für seine Staatstheorie bereitstellen. Setzen wir nun aber einen impliziten Leser von den Ansichten eines Laelius voraus, der die wissenschaftliche Erkenntnis zwar schätzt, diese dabei aber im Sinne des „historischen Sokrates“²⁷⁹ auf die menschliche Sphäre und das gesellschaftliche Zusammenleben beschränkt wissen will, muss Cicero erst darlegen, warum dem kosmologische Kontext zentrale Bedeutung zukommt.

Tatsächlich können wir dieses Vorgehen nun am Verhältnis von „Theorie“ und „Praxis“ indirekt nachverfolgen. Aus der Vorrede war hervorgegangen, dass zumindest ein Mindestmaß an „Theorie“ auch dem „Praktischen“ nicht schaden kann. Die Gesprächsteilnehmer im *otium* der *feriae Latinae* gehen nun zunächst mit der Besprechung der Doppelsonne daran, eine wissenschaftlich-„theoretische“ Diskussion zu führen, in der die kosmologische Komponente bereits im Thema steckt.²⁸⁰ Doch Laelius ‚gewinnt‘ scheinbar, indem er das Gespräch – ungeachtet des Einwurfs des Philus, wonach der gesamte Kosmos Hausangelegenheit sei²⁸¹ – auf die wissenschaftliche Untersuchung des Staates lenkt.²⁸² Dabei ist für den Leser der Nutzen einer solchen Diskussion nicht zuletzt durch

²⁷⁹ Nach Sauer (2013).

²⁸⁰ *rep.* 1, 17.

²⁸¹ *rep.* 1, 19.

²⁸² *rep.* 1, 32.

die Aussagen der Vorrede offensichtlich, auch an „praktischen“ Maßstäben gemessen. Die eingangs aufgeworfenen Fragen nach dem Stellenwert und dem idealen Inhalt der „Theorie“ werden dabei von Cicero geschickt vorerst scheinbar hintangestellt.

Unser ‚roter Faden‘ aus „Theorie“ und „Praxis“ erlaubt uns nun, die inhaltlichen Argumente der Diskussion im restlichen ersten Buch (und darüber hinaus) ein Stück weit unbeachtet zu lassen, und die scheinbar hintangestellte Frage nach der ‚richtigen‘ Theorie anhand einer bestimmten Personengruppe weiterzuverfolgen: den *docti homines*. Diese verkörpern nach dem *Somnium in rep.* 6, 22 nicht nur die „theoretische“ Sphäre, sondern erfreuen sich auch eines derart hohen Stellenwerts im Kosmos, dass sie neben den Staatslenkern als einzige schnell in die Heimat der ewigen Seelen aufsteigen können. Gleichzeitig hat Cicero in der Vorrede des ersten Buches verlautbart, diese hätten ohne realpolitischen „Praxisbezug“ eigenartige Vorstellungen von der Regierungsverantwortung in unruhigen Zeiten.²⁸³ Die Vermutung liegt also nahe, dass ihnen durch das Bereitstellen von Wissen ein hoher Stellenwert zuerkannt werden muss, da sie den „political scientists“²⁸⁴ die Lerngrundlage zur Verfügung stellen, sie aber andererseits nicht am tagespolitischen Geschehen aktiv teilnehmen.

Die Überprüfung dieser Hypothese haben wir anschließend aufgrund des Konzepts der Imitation in Angriff genommen, wobei wir drei ‚Bereiche‘ der Imitation besprochen haben. Der erste davon, die Imitation der *exempla*, ist per se wohl ein zutiefst römischer Gedanke, erlangt aber vor dem Hintergrund des positiven, temporären *otium* neue Schlagkraft. Dadurch, dass auch ein Cato der „theoretischen“ Beschäftigung im *otium* nachgegangen ist, ist die Imitation dieser Lebensweise legitim. Inhaltlich sind die zwei anderen Bereiche interessanter und von größerer Tragweite, da insbesondere Scipio als der Hauptredner im Gespräch darin mehrere Ebenen der Imitation herausarbeitet. Nicht nur, dass die Ordnung des Kosmos dem Staatslenker als Vorbild für die Errichtung und Wahrung des Staates gereichen soll – er selbst erlangt seine eigene Legitimation durch Übertragung der Kosmosordnung auf die Staatsorganisation.²⁸⁵ Überdies steht auch die

²⁸³ *rep.* 1, 11.

²⁸⁴ Powell (2017): S. 254.

²⁸⁵ So dargestellt im Abschnitt „Imitation und *firmitudo*“.

eigene Seele dem sterblichen Körper gegenüber in solch einem analogen Verhältnis. Die Ausformungen der einzelnen Imitationen haben wir an der jeweiligen Stelle näher besprochen, weswegen sie hier aus Gründen der Redundanz nicht noch einmal wiederholt werden.

Was aber zur Rückbindung an die Diskussion des *otium* in der Vorrede und zu Einleitung des Gesprächs in Buch 1 von großer Relevanz ist, sind die Auswirkungen dieser Imitationen auf den Staat: *aequabilitas* und *firmitudo*. Dadurch, dass wir als Bedingung derselben die Imitation aufgezeigt haben, haben wir (mit Scipio) indirekt jene Bereiche der Wissenschaft, die Laelius als die einzig sinnvollen im Rahmen der „theoretischen“ Betrachtung ausgemacht hat – Untersuchungen zum Zusammenleben der Menschen – aus den Bereichen heraus begründet, die Laelius als nutzlos zurückgewiesen hat – nicht nur, aber auch die astronomischen Betrachtungen des Kosmos!

Dass dadurch indirekt also eine Aufwertung der „Theorie“ einhergeht, liegt auf der Hand. Das Besondere, das unser Fokus auf „Theorie“ und „Praxis“ innerhalb der ersten zwei Gegensatzpaare nun aber freigelegt hat, ist, dass Cicero durch die Überlegungen zum positiven *otium* zuerst einmal ein Mindestmaß an „Theorie“ rechtfertigt, ohne dadurch den Eindruck zu erwecken, diese über die politische „Praxis“ stellen zu wollen. Anschließend gibt er eher jenen impliziten Lesern recht, die das Mindestmaß an „Theorie“ auf die Ebene des „historischen Sokrates“²⁸⁶ beschränkt wissen wollen, indem er die Teilnehmer Laelius Appell stattgeben lässt, sich doch mit den für das Zusammenleben unmittelbar relevanten Aspekten der „Theorie“ beschäftigen zu wollen. Dadurch, dass Scipio nun aber die Anleitung zur politischen Tätigkeit aus Imitation ableitet, drängt die Relevanz der abstrakteren, im Sinne von kosmologischen Betrachtungen plötzlich wieder ins Bild. Da dabei nämlich *aequabilitas* und *firmitudo* gesichert werden, müssen auch „praktisch“ orientierte, der Philosophie vielleicht weniger zugetane Leser die Relevanz dieser Seite von „Theorie“ anerkennen. Gleichzeitig, und diese Rückkopplung darf nicht verkannt werden, um nicht einseitig auf *De re publica* zu blicken, erlangen auch die *docti homines* ihre positive Konnotation am Ende von *De re publica* nicht zu unwesentlichen Teilen aus ihrer indirekt politischen Tätigkeit und werden von Cicero

²⁸⁶ Nach Sauer (2013).

(und Scipio) nicht ihres bloßen Wissens wegen geschätzt, sondern deshalb, weil sie die Basis der Imitation bereiten.

Bevor wir vor diesem Hintergrund nun noch das dritte Gegensatzpaar einarbeiten, möchte ich Bedenken anmelden an der Aussage Sauers oder auch Powells, wonach Laelius und Scipio jeweils beide den gleichen Stellenwert in *De re publica* einnehmen, und von Cicero zum Beleuchten von zweierlei Ansätzen, Stichwort ‚historischer‘ und ‚platonischer‘ Sokrates, verwendet werden.²⁸⁷ Dem etwas entgegensetzen lässt sich meiner Meinung nach mit Ciceros Text selbst. Dies hat auch Powell gesehen, offenkundig aber nicht genug berücksichtigt. So sagt er zwar Folgendes, lässt es aber dabei bewenden und zieht nicht genügend weitreichende Schlüsse:

It is not the dream of Laelius or Manilius or Tubero or Philus; still less is it the dream of Cicero himself.²⁸⁸

Dass in den verloren gegangenen Partien nämlich noch ein weiteres derart prachtvolles Solostück wie das *Somnium*, diesmal aber von Laelius vorhanden war, lässt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit ausschließen. Außerdem ist – obschon auch Philus und Laelius diskussionsweisende Aussagen in das Gespräch einbringen – dennoch Scipio es, der die Debatte um den besten Staat führt, nach den Plädoyers für und wider die Gerechtigkeit ein Machtwort spricht und den Traum geträumt hat. Angesichts der Einführung der Charaktere ist es durchaus plausibel mit Höffe²⁸⁹ anzunehmen, dass Philus, Laelius und Scipio den idealen Staatsmann in den Augen Ciceros verkörpern. Nichtsdestoweniger ist es in meinen Augen aufgrund der eben angeführten Hinweise plausibel anzunehmen, dass Scipios Ansichten – und damit besagter Aufwertung der „Theorie“ – besonderes Gewicht beigemessen werden darf (was aber auch nicht heißt, dass sie sich exakt mit Ciceros eigenen decken müssen).

²⁸⁷ So geäußert in Sauer (2013) und Powell (1996).

²⁸⁸ Powell (1996): S. 24.

²⁸⁹ Nach Höffe (2017): S. 77.

Doch zurück zum dritten Gegensatzpaar. Die Aufwertung der „Theorie“ im Sinne eines Anerkennens jener Bereiche, die über die bloße Untersuchung des Zusammenlebens hinausgehen, bringt nun jenes vordergründige Paradoxon hervor, das wir am Beginn der Überlegungen zum Ruhm beziehungsweise dessen Abwertung diskutiert haben. Da wir nicht zuletzt an der Frage interessiert sind, ob sich das Verhältnis von „Theorie“ und „Praxis“ zwischen dem *Somnium* und den vorhergehenden Büchern ändert, ist hier die jeweilige Reaktion des „political scientist“²⁹⁰ auf das Erkennen der eigenen Irrelevanz aussagekräftig. Während es im ersten Buch für Scipio noch ein *munus* ist, also eine Pflicht, die ihn an den Staatsdienst rückbindet²⁹¹, zeigt er sich im *Somnium* von sich aus und aus freien Stücken der politischen Führung des Staates zugetan, wenngleich auch hier von einem *munus humanum* die Rede ist, das nun aber vom Gott selbst zuerkannt ist (*assignatum a deo*)²⁹². In diesem Zusammenhang sei auch auf die Frage verwiesen, wonach *munus* oder *officium* eine Rolle für die positive oder negative Konnotation der *docti homines* spielen. Interessanterweise könnte man dies – ebenso wie hinsichtlich der Debatte um die Nichtigkeit des Irdischen – für das erste Buch annehmen (dort ist auch in Hinblick auf das Wissen die Rede vom *munus sapientiae*²⁹³), im *Somnium* ist hingegen weder von *otium* oder *officium* die Rede, noch handeln die *docti homines* wie auch der Staatsmann aus (reinem) Pflichtbewusstsein. Außerdem lässt sich anhand dieser Stellen zu *munus* und *officium* ein zentraler „narratologischer Kunstgriff“ Ciceros gegenüber Platon erkennen: Alles, was der gealterte Scipio in *De re publica* bis zum *Somnium* gesagt hat, sagt er vor dem Hintergrund des *Somnium*. Die zu Scipios Leben umgekehrte Chronologie in *De re publica* – in der fiktiven Scipiobiographie findet der Traum bereits in den Jugendjahren statt – macht diesen Hintergrund aber erst in der Schlusspartie des sechsten Buches deutlich.

Was folgt daraus allgemein für unsere Frage nach dem Verhältnis von „Theorie“ und „Praxis“ – unserer ersten Forschungsfrage? Zweierlei, wenn man die Figur des idealen Staatslenkers betrachtet. Anhand des Begriffs des *otium* haben wir einerseits erkannt,

²⁹⁰ Powell (2017): S. 54.

²⁹¹ *rep.* 1, 26 ff.

²⁹² *rep.* 6, 19. Vergleiche *rep.* 6, 24.

²⁹³ *rep.* 1, 33.

dass aus dem Primat der „Praxis“ ein nicht näher bestimmter Bereich der „Theorie“ freigeschaufelt wird. Über die indirekte Argumentation entlang der drei Arten der Imitation wird in *De re publica* anschließend aufgezeigt, dass „Theorie“ für den guten Staatenlenker kein angenehmes Detail ist, sondern durchaus handlungsweisende Relevanz trägt. Dass aus dem Erkennen des Kosmos zwecks Imitation das Gefühl von Irrelevanz des Menschlichen entstehen könnte und folglich die „Praxis“ im Sinne der politischen Betätigung zurückgedrängt werde, dem widersetzt sich andererseits das *officium* als Pflichtbewusstsein für die Verantwortung um den Staat, und zudem weist das *Somnium* darauf hin, dass auch in dieser kosmologischen Dimension dem Staatsmann ein göttlicher Lohn zuerkannt werde. Damit wird aber wiederum die Auffassung, der Einsatz für den Staat müsse nur aus Pflichtbewusstsein erfolgen, während Scipio in der „Theorie“ seinen Lebensinhalt sehe, erneut zugunsten der „Praxis“ zurückgewiesen²⁹⁴.

Wenn wir die *docti homines* betrachten, ist das Bild leider weniger stimmig beziehungsweise detailreich. Fest steht, dass sie als Bereitsteller des Wissens für die Imitation in *De re publica* sich positiver Bewertung erfreuen, was im *Somnium* sogar mit einer den Staatsmännern (nahezu) ebenbürtigen Belohnung quittiert wird. Obgleich sie also nicht manifest politisch aktiv sind, tragen sie das Ihre zum Staatserhalt bei, wodurch es völlig logisch ist, ihnen diesen hohen Status zuzuerkennen. Dennoch bleibt unklar, wie das Verhältnis von „Theorie“ und „Praxis“ bei dieser Personengruppe auszusehen hat, und ob tatsächlich die Tätigkeit der Imitation allein diese positive Bewertung rechtfertigt, schlussendlich also die Bezeichnung als „scientific politicians“ zutreffend ist. Allerdings scheint es auch bereits in der Vorrede Hinweise auf einen solchen „praktischen“ Nutzen zu geben, der zumindest den besten der („theoretischen“) Philosophen zugestanden wird. Jedenfalls lässt sich festhalten, dass – obschon es in der Vorrede zum ersten Buch aus den oben diskutierten Gründen oft anderen Anschein hat – das „theoretische“ Wissen in *De re publica* ungeachtet des jeweiligen Bereichs oder Inhalts nicht per se abgewertet wird. Dies wäre, nebenbei bemerkt, auch fragwürdig, weil a priori nicht klar sein kann, *welches* Wissen schlussendlich dem Politiker dienlich ist – womit wir uns mitten

²⁹⁴ Dieser Eindruck könnte bei isolierter Betrachtung von *rep.* 1, 27 entstehen.

in der modernen Debatte um naturwissenschaftliche Grundlagenforschung wiederfinden.

Wenn wir uns nun das Verhältnis von „Theorie“ und „Praxis“ entlang der erarbeiteten Aspekte von *otium*, Imitation und *gloria* ansehen, und uns fragen, welche Aspekte dieses Verhältnisses *nur* aus dem *Somnium* bestimmt werden können, so nähern wir uns schließlich der Beantwortung der zweiten Forschungsfrage. Die Überlegungen zu *otium* gewinnen wenig aus der Betrachtung des *Somnium*, bis auf die Einsicht, dass diese Kategorien nicht von tragender Bedeutung für die dortige Argumentation sind. Wichtiger scheint hier der Begriff des *officium* beziehungsweise *munus* zu sein, denn hier hat die Tatsache, dass dieses Feld im *Somnium* zugunsten kosmologischer Beweg- und Beweisgründe zurückgedrängt wird, größere Auswirkungen. Die Darstellung des Traumes, für die wohl eher ein Scipio denn ein Laelius empfänglich ist, bietet durch die protreptischen Elemente Grund für den Einsatz um den Staat in Verbindung von „Theorie“ und „Praxis“, ohne diese lediglich an eine Pflicht rückzubinden.

Anders stellt sich die Situation um das Feld der Imitation dar. Denn obschon die eigentlichen Ausformungen der Imitation in den vorhergehenden Büchern diskutiert werden, sind die abschließenden Bestätigungen im Sinne der Analogien nur aus dem *Somnium* heraus zu verstehen, beziehungsweise werden dort wieder vollumfänglich aufgegriffen. Für einen antiken Leser, der das Werk aller Wahrscheinlichkeit nach wohl von Anfang bis Ende gelesen hat, erlangt das Verhältnis von „Theorie“ zu „Praxis“ durch das *Somnium* jene Schlüssigkeit, die wir rückblickend erst als Anlass genommen haben, den Kontext der Imitation zu untersuchen.

Die Frage nach der *gloria* schließlich bindet nicht nur das *Somnium* an den Monolog Scipios im ersten Buch zurück, sondern stellt die Belohnung für den „praktischen“ Einsatz für den Staat zusätzlich zum *officium* auf ein aus „theoretischer“ Betrachtung des Kosmos ableitbares Fundament. Damit schließt sich der Kreis: Für einen Laelius, der dieses „theoretische“ Fundament ohnehin nicht für wichtig erachtet, stellt sich auch die Frage nach den „praktischen“ Konsequenzen nicht. Für einen Scipio hingegen erschließen sich so neben den Handlungen auch die zu erwartenden Belohnungen aus der „Theorie“ als Anleitung zu und Antwort aus der „Praxis“.

Limitierungen des Ansatzes und Ausblick

Wir kommen nun nicht umhin, Limitierungen unseres Ansatzes einzuräumen und dadurch das Feld für weiterführende Fragestellungen und Richtungen der Forschung zu öffnen. Bereits von Anfang an wurde offengelegt, dass wir uns anhand *eines* roten Fadens – dem Verhältnis von „Theorie“ und „Praxis“ – durch das Werk bewegen wollen. Das hat zwar einerseits den Vorteil, dass wir eine klare Stoßrichtung vor Augen hatten, andererseits aber auch zwingend den Nachteil, dass wir Einiges außen vor gelassen haben. Dazu zählt neben einer inhaltlichen Betrachtung der Diskussion um die beste Verfassung auch eine nähere Behandlung des historischen Rückblicks zur Genese der römischen Verfassung, die doch den Großteil des zweiten Buches einnimmt. Außerdem haben wir zwar vereinzelt Stellen aus anderen ciceronischen Werken miteinbezogen, diese aber hauptsächlich aus den philosophischen Schriften gewählt. Insbesondere angesichts des engen Verhältnisses, das Smith und auch Sauer zwischen ciceronianischer Philosophie und Rhetorik sehen²⁹⁵, wäre es sicher sinnvoll, auch den Reden eine nähere Betrachtung angedeihen zu lassen.

Weitere Limitierungen beziehen sich schließlich auf ‚höhere Umstände‘, insbesondere zu nennen ist hier natürlich der Zustand des Werkes. Die Rekonstruktionen der verlorenen Partien kommen selten über generische Aussagen zum Inhalt hinaus, und die immer wieder aus dem Kontext gerissenen Monologe der Teilnehmer machen eine Einordnung in den Diskussionsfluss zuweilen schwierig. In der Arbeit wurde versucht, so vorsichtig wie möglich mit diesen immanenten Einschränkungen umzugehen, um nicht künstlich von außen Inhalte heranzutragen, die wir gerne in den Lücken wissen würden. Weitere Versuche, die Lücken ein wenig zu schließen, würden aber folglich auch dem Themengebiet dieser Arbeit nicht abträglich sein, wobei nahezu alle der genannten Bereiche noch eingehender Betrachtung harren.

²⁹⁵ Sauer (2013), vor allem aber Smith (1995).

Literaturverzeichnis

Ausgaben und Kommentare

De re publica

- Ronconi, Alessandro (Hrsg., Üs.) (1961): *Somnium Scipionis*. Introduzione e commento. Florenz.
- Büchner, Karl (Hrsg., Üs.) (1984): *M. Tulli Ciceronis De re publica*. Kommentar. Heidelberg.
- M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. fasc. 39 *De re publica* librorum sex quae manserunt, recognovit Konrat Ziegler, Stuttgart 1988.
- Powell, Jonathan G. F. (Hrsg., Üs.) (1990): *Cicero, Laelius, on friendship (Laelius de amicitia) and The dream of Scipio (Somnium Scipionis)*. Warminster.
- Büchner, Karl (1993): *Marcus Tullius Cicero. Der Staat*. Lateinisch – Deutsch. München [Sammlung Tusculum].
- Zetzel, James E. G. (Hrsg., Üs.) (1995): *Cicero, De re publica*. Selections. Cambridge.
- Zetzel, James E. G. (1999): *Cicero. On the Commonwealth and On the Laws*. Cambridge.
- M. Tulli Ciceronis *De re publica*. *De legibus*. *Cato maior de senectute*. *Laelius de amicitia*, recogn. brevisque adnotatione critica instruxit Jonathan G. F. Powell, Oxford 2006.
- Nickel, Rainer (Hrsg., Üs.) (2010): *Marcus Tullius Cicero. Der Staat*. Lateinisch – Deutsch. Mannheim [Sammlung Tusculum].

Weitere Texte

- M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. fasc. 4 *Brutus*, recognovit Henrica Malcovatti. Leipzig 1970.
- M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. fasc. 44 *Tusculanae disputationes* edidit Max Pohlenz. Berlin/Boston 1982.

- Willis, James (Hrsg.) (1994): Ambrosius Theodosius Macrobius, Volume 2 Commentarii in somnium Scipionis. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Latinorum Teubneriana. Berlin/Boston.
- Winterbottom, Michael (Hrsg.) (1994): M. Tulli Ciceronis De officiis. Oxford.
- M. Tullii Ciceronis scripta quae manserunt omnia. fasc. 3 De Oratore edidit Kazimierz F. Kumaniecki. Stuttgart 1995.
- Madvig, Johan Nicolai (Hrsg.) (2010): M. Tullii Ciceronis de finibus bonorum et malorum libri quinque. Cambridge.

Sekundärliteratur

- Arweiler, Alexander (2003): *Cicero rhetor*. Berlin/Boston. S. 225–314.
- Atkins, Jed W. (2011): „L'argument du De Re publica et le Songe de Scipion.“ Üs. von Murgier, Charlotte. In: *Les Études philosophiques* 2011/4 (n° 99). S. 455–469.
- , (2013): *Cicero on Politics and the Limits of Reason. The Republic and Laws*. Cambridge.
- Atkins, Jed W., Bénatouïl, Thomas (Hrsg.) (2021): *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*. Cambridge (online veröffentlicht).
- Ballacci, Giuseppe (2018): *Political Theory between Philosophy and Rhetoric: Politics as Transcendence and Contingency*. London.
- Baraz, Yelena (2012): *A Written Republic*. Princeton.
- Bénatouïl, Thomas, Bonazzi, Mauro (2012): „Theoria and Bios Theoretikos from the Presocratics to the End of Antiquity: An Overview.“ In: Dies. (Hrsg.) (2012): *Theoria, Praxis and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*. Leiden. S. 1–15.
- Büchner, Karl (1952): „Der Tyrann und sein Gegenbild in Ciceros 'Staat'.“ In: *Hermes*. 80, 3 (1952). S. 343–371.
- , (1962): „Somnium Scipionis und sein Zeitbezug.“ In: Ders (1962): *Studien zur römischen Literatur, Band II. Cicero*. Wiesbaden, S. 148–172.
- , (1976): *Somnium Scipionis: Quellen, Gestalt, Sinn*. Wiesbaden.
- Englert, Walter (2014): „Epicurean Philosophy in Cicero's De Republica: Serious Threat or Convenient Foil?“ In: *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 6, 2, (2014). S. 253–266.
- Feddern, Stefan (2020): „Politisch-rhetorische Theorie und Praxis bei den Römern (Cicero, Rhetorica ad Herennium, Seneca d. Ältere, Quintilian).“ In: Burkhardt, Armin (Hrsg.) (2020): *Handbuch Politische Rhetorik*. Berlin/Boston. S. 77–96.
- Fott, David S.: „How Machiavellian is Cicero?“ In: Krause, Sharon R., McGrail, Mary Ann (Hrsg.) (2009): *The Arts of Rule. Essays in Honor of Harvey C. Mansfield*. Lanham. S. 149–166.
- Fox, Matthew (2007): *Cicero's Philosophy of History*. Oxford.
- Fuchs, Peter (2015): *Theorie als Lehrgedicht*. Bielefeld. S. 17–36.

- Fuhrer, Therese (2017): „Politiker und Philosophen: Cicero zur Interdependenz von politischer Theorie und Praxis (De re publica I, 1–37).“ In: Höffe, Otfried (Hrsg.) (2017): *Ciceros Staatsphilosophie: Ein Kooperativer Kommentar Zu De Re Publica Und De Legibus*. Berlin/Boston. S. 19–32.
- Gallagher, Robert L. (2001): “Metaphor in Cicero’s ‘De Re publica’.” In: *The Classical Quarterly*, 51, 2 (2001). S. 509–519.
- Galston, William A. (2010): “Realism in political theory.” In: *European Journal of Political Theory*, 9, 4 (2010). S. 385–411.
- Glei, Reinhold F. (1991): „Kosmologie statt Eschatologie: Ciceros ‚Somnium Scipionis‘.“ In: Binder, Gerhard, Effe, Bernd (Hrsg.) (1991): *Tod und Jenseits im Altertum (BAC 6)*, Trier. S. 122–143.
- Glucker, John (1997): “Socrates in the Academic books and other Ciceronian works.” In: *Assent and argument. Studies in Cicero's Academic books (proceedings of the 7th Symposium Hellenisticum. Utrecht, August 21-25, 1995)*. Leiden. S. 58–88.
- Hanchey, Dan (2013): „‘Otium‘ as Civic and Personal Stability in Cicero’s Dialogues.“ In: *The Classical World*, 106, 2, Winter 2013, S. 171–197.
- Harder, Richard (1929): „Über Ciceros Somnium Scipionis.“ In: *Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft. Geisteswissenschaftliche Klasse*. Halle.
- Höffe, Otfried (2017): „De re publica III: Über Ungerechtigkeit und Gerechtigkeit.“ In: Ders. (2017): *Ciceros Staatsphilosophie: Ein Kooperativer Kommentar Zu De Re Publica Und De Legibus*. Berlin/Boston. S. 73–90.
- Koff, Leonard Michael (2013): “Dreaming the dream of Scipio.” In: van Deusen, Nancy (Hrsg.) (2013): *Cicero Refused to Die. Ciceronian Influence Through the Centuries*. Leiden. S. 65–83.
- Lane, Melissa S. (1998): *Method and Politics in Plato’s Statesman*. Cambridge.
- Lefevre, Eckard (2007): „Der Tithonos Aristons von Chios und Ciceros Cato: Von der philosophischen Theoria zur politischen Betätigung.“ In: *Hermes. Zeitschrift für Klassische Philologie* 135. Jahrg., 1, S. 43–65.
- Lévy, Carlos (2012): „Cicéron et le problème des genres de vie: une problématique de la Voluntas?“. In: Bénatouïl, Thomas, Bonazzi, Mauro (Hrsg.) (2012): *Theoria, Praxis and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*. Leiden. S. 57–74.
- Löbl, Rudolf (1986): *Die Relation in der Philosophie der Stoiker*. Amsterdam / Würzburg.

- Merklin, Harald (1986): „Zum Verhältnis von Theorie und Praxis in Ciceros ‚De re publica‘“. In: Herding, Otto, Olshausen, Eckart (Hrsg.) (1986): *Wegweisende Antike. Zur Aktualität humanistischer Bildung. Festgabe für Günter Wöhrle*. Stuttgart. S. 51–66.
- Montanari Caldini, Roberta (1979): „K. Büchner, Somnium Scipionis. Quellen, Gestalt, Sinn (Recensione)“. In: *Gnomon*, 51, 4, S. 337–346.
- Müller, Jörn (2017): „Ciceros Archäologie des römischen Staates in De re publica II: Ein Exempel römischen Philosophierens“. In: Höffe, Otfried (Hrsg.) (2017): *Ciceros Staatsphilosophie: Ein Kooperativer Kommentar Zu De Re Publica Und De Legibus*. Berlin/Boston. S. 47–72.
- Niegorski, Walter (1978): „Cicero and the Rebirth of Political Philosophy.“ In: *The Political Science Reviewer*, Herbst 1978, 8. S. 63–101.
- Perelli, Luciano (1972): „Natura e Ratio nel II libro del De re publica ciceroniano.“ In: *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, Jan 1 (1972). S. 295–311.
- Pöschl, Viktor (1936): *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero. Untersuchungen zu Ciceros Schrift De re publica*. Berlin.
- Powell, Jonathan G. F. (1995): *Cicero the philosopher. Twelve papers*. Oxford.
- , (1996): „Second Thoughts on the Dream of Scipio.“ In: *Papers of the Leeds International Latin Seminar*, 9 (1996). S. 13–27.
- , (2017): „Philosophising about Rome: Cicero’s De re publica and De legibus.“ In: Müller, Gernot Michael, Zini, Fosca Mariani (Hrsg.) (2017): *Philosophie in Rom – Römische Philosophie?* Berlin/Boston. S. 249–268.
- Rawson, Elizabeth (1985): *Intellectual Life in the Late Roman Republic*. London.
- Remer, Gary (2021): „Philosophy, Rhetorics and Politics.“ In: Atkins, Jed W., Bénatouïl, Thomas (Hrsg.) (2021): *The Cambridge Companion to Cicero’s Philosophy*. Cambridge (online veröffentlicht). S. 200–214.
- Sauer, Jochen (2013): „Dialog, Argument und der implizite Leser in Ciceros staatsphilosophischen Schriften“. In: Föllinger, Sabine; Müller, Gernot Michael (Hrsg.) (2013): *Der Dialog in der Antike. Formen und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Philosophie, Wissensvermittlung und dramatischer Inszenierung*. Berlin/Boston.
- , (2017): „Philosophie im politischen Raum? Überlegungen zu Ciceros Philosophica der 50er Jahre.“ In: *Hermes. Zeitschrift für Klassische Philologie*, 145, 3 (2017). S. 303–316.

- Schavernoeh, Hans (1981): *Die Harmonie der Sphären. Die Geschichte der Idee des Welteinklangs und der Seeleneinstimmung*. Freiburg.
- Schmidt, Ernst A. (2017): „Das Somnium Scipionis im Kontext des dritten Bücherpaares (De re publica V und VI).“ In: Höffe, Otfried (Hrsg.) (2017): *Ciceros Staatsphilosophie: Ein Kooperativer Kommentar Zu De Re Publica Und De Legibus*. Berlin/Boston. S. 133–148.
- Schmidt, Peter L. (1973): „Cicero 'De re publica': Die Forschung der letzten fünf Dezzennien“. In: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW) / Rise and Decline of the Roman World. Teil 1: Von den Anfängen Roms bis zum Ausgang der Republik. Band 4: Philosophie und Wissenschaften, Künste*. Berlin/Boston. S. 262–343.
- , (2011): „The Original Version of the De re publica and the De legibus.“ In: *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 45, 76, S. 6–16.
- Smith, Philippa R. (1995): „‘A self-indulgent misuse of leisure and writing’? How Not to Write Philosophy: Did Cicero Get it Right?“ In: Powell, Jonathan G. F. (1995): *Cicero the philosopher. Twelve papers*. Oxford. S. 301–324.
- Steel, Catherine (2017): „Re publica nihil desperatius: salvaging the state in Cicero’s pre-civil war philosophical works.“ In: Müller, Gernot Michael, Zini, Fosca Mariani (Hrsg.) (2017): *Philosophie in Rom – Römische Philosophie?* Berlin/Boston. S. 269–282.
- Stevenson, Tom (2005): „Readings of Scipio’s Dictatorship in Cicero’s De Re Publica (6.12).“ In: *The Classical Quarterly*, 55(1), S. 140–152.
- Voigt, Rüdiger (2007): „Staatsphilosoph und Staatsmann. Zum Staatsdenken von Marcus Tullius Cicero.“ In: König, Helmut, Richter, Emanuel, Voigt, Rüdiger (Hrsg.) (2007): *Res Publica und Demokratie. Die Bedeutung von Cicero für das heutige Staatsverständnis*. Baden-Baden. S. 13–21.
- White, Daniel (2016): „The Gift of Philosophy: Between otium and negotium“. In: *The European Legacy*, 21, 1, S. 71–78.
- Wojaczek, Günter (1983): "ORGIA EPISTEMES. Zur philosophischen Initiation in Ciceros Somnium Scipionis.“ In: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, 9. S. 123–145.
- Yona, Sergio; Davis, Gregson (Hrsg.) (2022): *Epicurus in Rome. Philosophical Perspectives in the Ciceronian Age*. Cambridge.
- Zetzel, James E. G. (2001): „Citizen and Commonwealth in De re publica Book 4.“ In: *Special Issue: Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement 76: Cicero’s Republic*. S. 83–97.

Anhang A: Leitlinienanalyse

	Buch 1	Buch 2	Buch 3	Buch 4	Buch 5	Buch 6
Romulus	1, 25	2, 4	3, 47			6, 24
Cato	1, 1	2, 1	3, 30b			
Pacuvius	1, 30		3, 14			
Tiberius Gracchus	1, 31		3, 41			~
Ennius	1, 3					6, 10
Pythagoras	1, 16	2, 28	3, 18			
Kritik an griechischer Theorielastigkeit	1, 16	2, 21	3, 7			
Theorie vs. Praxis	1, 2	2, 21	3, 5			
maßvolle Mischung (der Verfassungen)	1, 45	2, 65	3, 23			
Notwendigkeit einer Definition	1, 38		~			
Abstammung zählt nicht	1, 10	2, 24	~			
Behandlung eines realen Staates	1, 70	2, 3	~			
Tradition	1, 70	2, 2				
Seele als Herrscherin	1, 59	2, 67	3, 37			
Staat als Rechtsgemeinschaft	1, 39		3, 45			
Kreislauf (der Verfassungen) / Bahnen	1, 65	2, 45	~			6, 17
Sonnenfinsternis / Doppelsonne	1, 15	2, 17				6, 24
Zahl und Ordnung		~	3, 3			6, 12
Harmonie / Töne		2, 69	~			6, 18
Naturrecht, -trieb zur Gemeinschaft	1, 39		3, 33			6, 26
<i>otium</i> vs. <i>virtus</i>	1, 1		3, 6			6, 29
Universum gelenkt vom Einen (Gott)	1, 57		3, 33			6, 13
Ruhm bzw. dessen Nichtigkeit	1, 26					6, 21
Irdisches / Himmlisches betrachten	1, 31					6, 20
Alter / Himmelsalter / Zahl	1, 58					6, 24

Stellenangaben beziehen sich bei mehrfachem Vorkommen im jeweiligen Buch auf die erste Nennung. Das Wellensymbol signalisiert, dass ein Vorkommen aufgrund der erhaltenen Fragmente sehr plausibel ist, aber nicht im tatsächlich vorhandenen Teil auftritt. Alle Stellenangaben beziehen sich auf: M. Tulli Ciceronis De re publica. De legibus. Cato maior de senectute. Laelius de amicitia, recogn. brevisque annotatione critica instruxit Jonathan G. F. Powell, Oxford 2006.

Anhang B: Abstract

Gegenstand der Arbeit ist eine Untersuchung des Verhältnisses von „Theorie“ und „Praxis“ in Ciceros staatstheoretischem Werk *De re publica*, wobei die in Anführungszeichen gesetzten Leittermini als übergreifende Stellvertreterbegriffe für die folgenden drei spezifischen Gegensatzpaare innerhalb dieses Verhältnisses dienen: (i) *otium – vita contemplativa / negotium – vita activa*, weiters (ii) Wissenschaft als theoretische Basis – Erkennen des Kosmos als Ziel / Regieren als praktische Anforderung – Imitation des Kosmos als Aufgabe, sowie schließlich (iii) Transzendenz – Gott – Nichtigkeit des Daseins und des Ruhms / Immanenz – Staat – Wichtigkeit des Staatsdienstes. Das Nachzeichnen dieses ‚roten Fadens‘ entlang des zu nicht unwesentlichen Teilen fragmentarischen Werks zeigt auf, wie Cicero durch den Mund verschiedener Sprecher mit viel Fingerspitzengefühl das Verhältnis von „Theorie“ und „Praxis“ im Werkverlauf entwickelt, um seine implizite Leserschaft – wie philosophie- beziehungsweise „theorie“-affin diese letztlich auch sein mochte – vom Ideal einer fein austarierten Interdependenz von theoretischen Kenntnissen und praktischer, insbesondere politischer Handlungsverantwortung zu überzeugen. Zentrale Bedeutung innerhalb dieses Verhältnisses kommen hierbei der Einschränkung des positiv konnotierten *otium* auf eine temporäre Auszeit sowie dem Konzept der Imitation, welche die philosophisch-theoretische Sphäre an die politische rückbindet, zu. Des Weiteren konnte gezeigt werden, wie das *Somnium Scipionis* als Schlusspart von *De re publica* in allen drei Gegensatzpaaren wesentliche Einflüsse auf das Verhältnis von „Theorie“ und „Praxis“ ausübt, indem es die offenen Stränge aus den vorherigen Büchern aus dieser Interdependenz heraus verknüpft und dabei rückwirkend Schlüsselkonzepte – etwa das der *docti homines* – zum Erfassen der „theoretischen“ Seite im restlichen Werk ergänzt.