

Wilfried Stroh

## **Philosophie und Politik: Ciceros Prooemium zu *De re publica* im Rahmen seines Lebens und Denkens<sup>1</sup>**

Stellen wir uns vor, Barak Obama, der zur Zeit für den mächtigsten Politiker der Welt gehalten wird, wäre nicht nur der brillante Redner, der er ist, sondern er würde seine Reden auch als mustergültige Sprachwerke im Druck herausgeben, so dass sie in allen Schulen gelesen und die englische bzw. amerikanische Hochsprache auf Jahrhunderte prägen würden. Wäre so etwas denkbar? Und wäre es weiter denkbar, dass derselbe Obama nicht nur große dichterische Werke schaffen würde, sondern vor allem auch als wichtigster Philosoph der Gegenwart, als ein neuer Popper oder Heidegger, die fundamentalen Werke zur Ethik, Theologie und Erkenntnistheorie schreiben und große Teile der Jugend für das Philosophiestudium begeistern würde. Wäre ein solcher Mann vorstellbar? Nein, würden wir sagen. So viel kann ein einzelner nie leisten.

Aber damit hätten wir Unrecht Denn es hat einen Mann gegeben, der all dies geleistet hat: M. Tullius Cicero. Dieser Cicero hat in schwierigsten Jahren die Politik des römischen Weltreichs bestimmt; er hat zahlreiche seiner Reden zum Studium der Jugend herausgegeben und durch fundamentale Schriften zur Redetheorie ergänzt; er war nicht nur mehr als zwei Jahrzehnte lang der führende Dichter Roms, sondern er hat vor allem philosophische Werke geschaffen, in denen uns das Denken ganzer Jahrhunderte, das sonst fast verloren wäre, erhalten ist. Er hat damit Latein für weit über anderthalb Jahrtausende zur Sprache der Philosophie gemacht und überhaupt die Regeln dieser Sprache in einer Weise festgelegt, wie das sonst vielleicht noch nie einem einzelnen Menschen in irgend einer Sprache gelungen ist.

So stehen wir vor dem Wunder Cicero. Und wir fragen uns nicht nur, wie ein einzelner Mensch dies alles bewältigen konnte, sondern vor allem auch, wie diese Dinge untereinander zusammenhängen. Was war er denn ganz eigentlich, im Kern seines Wesens, Politiker oder Philosoph (um nur diese beiden extremen Seiten seiner Person zu nennen)? Oder darf man das gar nicht fragen? Nun, seit man sich in der Neuzeit wieder mit Cicero als historischer Person beschäftigt hat, wird diese Frage gestellt, und sie wurde im Laufe der Jahrhunderte sehr verschieden beantwortet.

Für Francesco Petrarca, mit dem man die von der Antike inspirierte Renaissance beginnen lässt, war Cicero vor allem ein echter Philosoph – und das hätte er nach Petrarca auch bleiben sollen. Statt dessen habe er sich gegen die Grundsätze seiner eigenen Philosophie in die Politik gestürzt und sei daran ja auch zugrunde gegangen. In einem seiner fiktiven Briefe an Verstorbene schreibt er Cicero persönlich:<sup>2</sup>

O inquiete semper atque anxie vel [...] preceptis et calamitose senex, quid tibi tot contentionibus et prorsum nichil profuturis simultatibus voluisti? Ubi et etati et professioni et fortune tue conveniens otium reliquisti. Quis te falsus glorie splendor senem adolescentium bellis implicuit et per omnes iactatum casus ad indignam philosopho mortem rapuit?

O du immer unruhiger und angstvoller, [...] du unbesonnener, unglückseliger Alter, was hast du gewollt mit so vielen Streitigkeiten und Auseinandersetzungen, die dir überhaupt nichts nützen konnten? Bei denen du ja doch die Muße verlassen hast, die deinem Alter, deinem Beruf (als Philosoph) und deinem Glück entsprochen hätte. Welcher falsche Glanz des Ruhms hat dich als alten Mann in die Kriege der Jungen verstrickt, dich in jede Art von Unglück gestürzt und in einen Tod gerissen, der eines Philosophen unwürdig war?

<sup>1</sup> Dies ist die bearbeitete Fassung eines Vortrags den ich am 18., 19. und 20. August 2013 an Gymnasien in Oldenburg (zweimal), Hannover, Braunschweig und Göttingen gehalten habe.

<sup>2</sup> *fam.* 24,3,2; zitiert nach der Ausgabe von Florian Neumann, *Fr. Petrarca: Epistolae familiares XXXIV*, 1999, 52. Nach *reliquisti* im zweiten Satz setzt Neumann ein Fragezeichen und fasst ihn als selbständige Frage.

Klar, dass Petrarca hier vor allem an Ciceros letzte Jahre denkt. Aber besonders auch aus anderen Äußerungen wird deutlich, dass er meint, ein Philosoph wie Cicero hätte sich vom Getümmel der Politik überhaupt fernhalten sollen: Er habe den eigenen Beruf nicht richtig verstanden. – Genug von Petrarca. Wir springen vom 14. gleich ins 19. Jahrhundert. Gilt dort Cicero vor allem als Staatsmann oder als Philosoph? Theodor Mommsen dekretiert: Er war keines von beidem:<sup>3</sup>

Als Staatsmann ohne Einsicht, Ansicht und Absicht, hat er nach einander als Demokrat, als Aristokrat und als Werkzeug der Monarchen figurirt [...]. In litterarischer Hinsicht ist es bereits hervorgehoben worden, daß er der Schöpfer der modernen lateinischen Prosa war [...]. Als Schriftsteller dagegen steht er vollkommen ebenso tief wie als Staatsmann. [...] Er hat in den mannichfaltigsten Aufgaben sich versucht, [...] mit seinen Reden den Demosthenes, mit seinen philosophischen Gesprächen den Platon aus dem Felde geschlagen und nur die Zeit hat ihm gefehlt um auch den Thukydides zu überwinden. Er war in der That so durchaus Pfluscher, daß es ziemlich einerlei war, welchen Acker er pflügte. [...] Cicero [...] war nichts als Advocat und kein guter Advocat.

Ich zitiere dieses berüchtigte Urteil, wonach Cicero weder als Politiker noch als philosophischer Schriftsteller, ja nicht einmal als Redner etwas getaugt hätte, mehr der Vollständigkeit halber, als um es zu widerlegen. So gut wie niemand ist hier dem berühmten Historiker gefolgt, und gerade Ciceros juristischer Sachverstand, den der Jurist Mommsen ihm absprach, ist heute ganz unbestritten.

Wie denkt dann also das folgende zwanzigste Jahrhundert über Ciceros Identität als Politiker und bzw. oder Philosoph?<sup>4</sup> Bei den Althistorikern herrschen zwei Meinungen vor. Die einen sehen in ihm den philosophischen Schöngeist, der wegen seines Mangels an politischem Gespür letztlich untergehen musste. So warnte zwar Matthias Gelzer in seiner kaum auszuschöpfenden Biographie davor, Ciceros „Bedeutung für die politische Geschichte seiner Zeit zu unterschätzen“, dachte aber doch, er hätte sich von der Politik besser ferngehalten:<sup>5</sup>

Sein Scheitern in der praktischen Politik hängt aufs engste damit zusammen, dass er mehr war, als man sich in Rom unter einem *princeps civitatis* vorstellte. Er war im Grunde seines Wesens Denker und Künstler [...] und war mit Kräften des Gemüts begabt, die den Politiker im revolutionär aufgewühlten Zeitalter mehr hemmten als förderten.

Und dreißig Jahre später fügte er ergänzend hinzu, es habe Cicero eben „der Machtinstinkt des geborenen Politikers“ gefehlt.<sup>6</sup> Ähnlich der bekannte Caesarbiograph Christian Meier. Im Gegensatz zu Caesar, habe Cicero „von politischer Taktik wenig, von politischem Urteil nicht viel mehr“ verstanden. „Kraß gesagt war er kein Politiker.“<sup>7</sup> Diesem Urteil widersprach jedoch mit Vehemenz Christian Habicht in einem kleinen, aber inhaltsreichen Buch *Cicero der Politiker*. Darin betont er, dass Cicero trotz allen Fehlschlägen immer, „sein Leben lang, nichts so sehr sein wollte wie ein Staatsmann“, dem die Philosophie doch nur Nebensache gewesen sei:<sup>8</sup>

Es gibt freilich auch Äußerungen von ihm [...], in denen er den *bios theoretikos* (oder die *vita contemplativa*) als die wünschenswerteste Lebensform preist. [...] Sie stammen zumeist aus den Jahren von Caesars Diktatur und [...] werden [...] von Ciceros Verhalten Lügen gestraft. Jedesmal verließ er das Studierzimmer, sobald er nur eine Aussicht sah, erneut in die politische Arena zu treten.

Im Übrigen zeigt Habicht in seinem ganzen Buch, wie fein oft Ciceros politisches Urteil und auch sein Taktiervermögen war. Aber darum soll es jetzt nicht gehen.

<sup>3</sup> *Römische Geschichte*, Bd. 3, <sup>8</sup>1889, 617 f.

<sup>4</sup> Einen kurzen Überblick über die Beurteilung Ciceros in der Gegenwart gibt auch Klaus Bringmann, *Cicero*, 2010, 293-295.

<sup>5</sup> *RE VII A 1* (1939) 1089

<sup>6</sup> *Cicero, ein biographischer Versuch*, 1969, 409 f.

<sup>7</sup> In: Gerhard Radke (Hg.), *Cicero ein Mensch seiner Zeit*, 1968, 111

<sup>8</sup> *Cicero der Politiker*, 1990, 11

Während also die Historiker in Cicero bald den in die Politik verirrten Philosophen, bald den zur Philosophie nur als Ersatz flüchtenden Politiker sehen, neigen die Philologen dazu, hier zwei Seelen in Ciceros Brust erkennen zu wollen. Besonders blumig hat dies Eduard Norden formuliert, der vor hundert Jahren einmal der Papst der Latinistik war:<sup>9</sup>

Zum Staatsmann fühlte er sich berufen, nur politische Tätigkeit gab Anwartschaft auf Ruhm bei Mit- und Nachwelt [...]. Aber dann blickte er in sein Inneres, suchte geistige Sammlung, seelische Erhebung: die Lektüre platonischer und stoischer Schriften wies ihm den Weg zum Himmlischen [...].“

Ihm schließt sich sogar Woldemar Görler an, ein recht nüchterner Interpret von Ciceros Philosophie, der das vielleicht Substantiellste zum Thema geschrieben hat.<sup>10</sup> Und er meint, dass dieser Zwiespalt seiner „Doppelbegabung“ Cicero letztlich „zum Fluch“ geworden sei. So bedauert er denn Ciceros Entscheidung für die Politik – wie vor einem halben Jahrtausend Petrarca. Dass Karussell der Meinungen hat sich gerundet. Und es bleibt nur ein schöner Spruch, wenn der salomonische Karl Büchner den Streit der Ansichten dadurch schlichten will, dass er bei Cicero „Handeln und philosophische Besinnung Hand in Hand gehen und sich wechselseitig formen“ lässt.<sup>11</sup>

Wer also hat recht von allen? Das will ich heute nicht entscheiden, sondern statt dessen Cicero selbst befragen. Wie hat er sich gesehen?<sup>12</sup> Als Philosoph in der Politik, oder als Politiker in der Philosophie, oder als einen zwischen Himmlischem und Irdischem fast schon faustisch zerrissenen Menschen? Die einfachste Antwort steht in einem Text, den man in diesem Zusammenhang fast nie herangezogen hat, obwohl es sich um Ciceros früheste Äußerung überhaupt handelt. Sie findet sich in einem Werk, das er mit etwa 18 oder 20 Jahren geschrieben hat (und das heute fast unbekannt ist): *De inventione*,<sup>13</sup> über die rednerische Erfindung, also den ersten Teil der Rhetorik. Wir wollen zunächst diesen und dann einige andere Texte Ciceros zu unserem Thema betrachten.

Im Prooemium zum ersten Buch von *De inventione* (1,1 ff.) also geht es den Wörtern nach um das Verhältnis von Weisheit, *sapientia*, und Beredsamkeit, *eloquentia*, der Sache nach aber bereits um Philosophie und Politik. Cicero stellt sich ein Schulaufsatzthema: Bringt die *eloquentia*, Redekunst, den Menschen mehr Nutzen oder Schaden? Kein neues Problem. Seit Jahrhunderten waren Philosophen und Rhetoriklehrer in wechselseitiger Konkurrenz um Schüler bemüht; und vor allem die Philosophen versuchten den jungen Leuten nachzuweisen, dass die Rhetorik nutzlos oder gar schädlich sei.<sup>14</sup> Cicero selbst ließ sich weder von den einen

<sup>9</sup> *Antike Menschen im Ringen um ihre Berufsbestimmung*, 1932, XLIV.

<sup>10</sup> „Cicero zwischen Politik und Philosophie“, in: *Ciceroniana: Atti del VII Colloquium Tullianum*, 1990, 61-73, dort 61 f., 72 f. Görlers Aufsatz gibt weitere, wichtige Zeugnisse, die das hier Ausgeführte ergänzen. Vgl. auch Harald Fuchs, „Ciceros Hingabe an die Philosophie“ (zuerst 1959), in: Karl Büchner (Hg.), *Das neue Cicerobild*, 1971, 304-347.

<sup>11</sup> In: *Das neue Cicerobild* (wie Anm. 10), 1971, S. VIII.

<sup>12</sup> Vgl. zum Folgenden Wilfried Stroh, *Cicero*, 2008, 9-13.

<sup>13</sup> Es gibt nicht einmal einen modernen Kommentar zu dieser für ihr Thema grundlegenden Schrift, zu der Cicero nach eigener Aussage alle ihm verfügbaren Rhetoriken aufgearbeitet hat. Zu vergleichen ist jetzt aber die noch unpublizierte, sehr gründliche Wiener Diplomarbeit von Christoph Schwameis, *Die Praefatio von Ciceros ‚De Inventione‘*, 2013 (dort behandelt *inv.* 1,1-9). Zur Bedeutung von *De inventione* vgl. auch Wilfried Stroh, *Die Macht der Rede im antiken Griechenland und Rom*, 2010 u.ö., 357-363. Eine bequeme zweispr. Ausgabe bietet Theodor Nüsslein, (Tusculum) 1998.

<sup>14</sup> Die klassische Darstellung dieses Streits stammt von Hans von Arnim, *Leben und Werke des Dion von Prusa. Mit einer Einleitung: Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung*, Berlin 1898. Er irrte vor allem damit, dass er glaubte, nach Aristoteles habe das philosophische Bildungsideal Jahrhunderte lang vorgeherrscht. Das Gegenteil ist der Fall, vgl. Wilfried Stroh, „Philosophie und Rhetorik in der antiken Bildungsgeschichte“, in: Rolf Kussl (Hg.), *Antike im Dialog*, 2011, 11-105, zugänglich auch unter [stroh.userweb.mwn.de/schriften/philosophie\\_rhetorik.pdf](http://stroh.userweb.mwn.de/schriften/philosophie_rhetorik.pdf) (aufgerufen 21.12.2013).

noch von den anderen vereinnahmen. Er studierte, wie jeder vornehme Römer, Rhetorik, unter anderem bei Molon von Rhodos, einer Weltkapazität, und Philosophie bei dem nicht minder berühmten Philon von Larissa, dem Leiter der platonischen Akademie. In seiner Antwort auf die gestellte Frage scheint es Cicero beiden Lehrern recht machen zu wollen: Die Redekunst sei nützlich, wenn sie sich mit Weisheit, *sapientia*, verbinde, schädlich dagegen, wenn sie ohne *sapientia* sei. Aber hinter dieser scheinbaren Banalität steckt ein Bekenntnis und ein förmlicher Lebensplan, was klar wird, wenn man den ganzen Kontext liest. Cicero verpackt nämlich diese Einsicht in eine Art Kulturgeschichte der Rhetorik.

Danach gab es einmal, wie in anderen philosophischen Kulturgeschichten, eine Urzeit, in der die Menschen wie die Tiere ohne Recht und soziale Bindungen lebten. Aus diesem Zustand erlöste sie ein Mann, der weise genug war, um das Gute zu sehen, und eloquent genug, um seine Mitmenschen davon zu überzeugen. Nun folgte eine Zeit, in der, nach dem Vorbild dieses Kulturbringers, die Weisen die politischen Führer waren, die dank ihrer Rede die Menschen zu deren Segen beherrschten (Cicero denkt an die Sieben Weisen<sup>15</sup>). Dann aber erschienen einige schlaue Leute, die sich, um in Prozessen zu siegen, ganz auf die Rhetorik warfen, ohne diese mit Weisheit zu verbinden (hier hat Cicero die Entstehung der kunstmäßigen Rhetorik im 5. Jahrhundert vor Augen). Diese Leute, im Stolz auf ihre Erfolge, glaubten nun auch befähigt zu sein, Staaten zu lenken und dank ihrer Spezialfertigkeit, der Rhetorik, gelang es ihnen in der Tat, die bisher regierenden Weisen aus dem Amt zu drängen. Diese aber, statt sich zu wehren, zogen sich *nolens volens* ins Privatleben zurück und pflegten dort allerlei Wissenschaften (gedacht ist hier vor allem an Sokrates, der, nach Platon, ein Leben in der Philosophie dem politischen vorgezogen hat).<sup>16</sup>

Ein unerträglicher Zustand, wie man sieht: die Winkeladvokaten an der Macht, die Weisen auf dem Altenteil. Wer schafft Abhilfe? Es waren, sagt Cicero, große Römer, die versucht haben, die alte Einheit von Weisheit und Redekunst wieder zu verkörpern: Cato, Laelius, Scipio und – die Gracchen (die Cicero als junger Mann noch durchaus schätzt). In diesen Männern sei das alte Ideal der eloquenten Urweisen wieder erstanden. Ihrem Beispiel folgend gelte es, sich um *eloquentia* zu bemühen, die Trennung von Geist und Rede rückgängig zu machen, damit der Geist so wieder an die Macht kommen könne (1,5):

Quare meo quidem animo nihilo minus eloquentiae studendum est, etsi ea quidam et privatim et publice abutuntur; sed eo quidem vehementius, ne mali magno cum detrimento bonorum et communi omnium pernicie plurimum possint [...] Nam hinc ad rem publicam plurima commoda veniunt, si moderatrix omnium rerum praesto est sapientia.

Darum muss man meiner Meinung nach um nichts weniger sich um Beredsamkeit bemühen, auch wenn gewisse Leute diese im privaten und öffentlichen Leben missbrauchen; man muss dies vielmehr nur umso mehr tun, damit nicht die Schlechten zum großen Schaden der Guten und zum Verderben der Allgemeinheit die größte Macht haben [...]. Denn aus ihr stammt das meiste, was für den Staat vorteilhaft ist, sofern eben die Weisheit, die alles regieren muss, zur Stelle ist.

Wie kommt Cicero auf diesen Gedanken? So wenig er uns auch originell zu sein scheint: Er ist bei keinem hellenistischen Rhetoriker oder Philosophen zu lesen. Es ist ureigenster Cicero,<sup>17</sup> aber inspiriert hat den Gedanken Platons Idee vom Philosophenkönig. Das hat man

<sup>15</sup> Diese und andere Zuordnungen ergeben sich aus der Paralleldarstellung (die aber ein anderes Ziel hat) in *De orat.* 3,55 ff.

<sup>16</sup> In Platon, *Gorg.* 500 C stellt Sokrates, der im Übrigen seinen Bürgerpflichten genüge, die von ihm erwählte philosophische Lebensform der rhetorisch-politischen gegenüber; Platons eigene Abkehr von der Politik schildert er im 7. Brief, 324 B 8 ff.

<sup>17</sup> Vgl. Wilfried Stroh, *Cicero*, 2008, 11 f. Harald Fuchs (wie Anm. 10) 314 dachte an Philon von Larissa als Quelle, andere an andere (vgl. bei Fuchs a.O. Anm. 11 auf S. 335); ausführliche Kritik jetzt bei Schwameis (wie Anm. 13) 15 ff., der sich meiner Auffassung (vgl. Anm. 12) anschließt.

kaum je gesehen,<sup>18</sup> weil Platon ja seit dem Altertum, völlig zu Recht, als dezidierter Feind der Rhetorik gilt. Aber immer werden bei ihm nur die mehr an den Wünschen ihres Publikums als am Staatswohl orientierten Politiker des fünften<sup>19</sup> (und implizit auch des vierten) Jahrhunderts kritisiert. Und immer hat Platon die Möglichkeit einer Rhetorik zum Guten offen gelassen.<sup>20</sup>

Der für Cicero entscheidende Satz steht aber genau im Zentrum von Platons *Politeia*:<sup>21</sup>

Wenn nicht entweder in den Städten die Philosophen Könige werden oder diejenigen, die man jetzt Könige oder Herrscher nennt, wirklich und wahrhaftig philosophieren und wenn dies nicht in eines zusammenfällt, politische Macht und Philosophie, [...] dann wird es kein Ende der Leiden geben in den Städten, ja ich glaube auch für die ganze Menschheit.

Platon denkt sogar global: Das Heil der Welt liegt in einem Regiment der Philosophen. Und dass das nicht ohne Rhetorik möglich sei, war auch Platon klar, wie er öfter zu verstehen gibt.<sup>22</sup> Konnte Cicero diesen Gedanken kennen? Natürlich, seit d.J. 88 hatte er ja bei Philon, dem Führer der platonischen Akademie, Platon studiert; und keinem Philosophen war er je so in Liebe verbunden wie Philon, keinen hat er entfernt so bewundert wie Platon. Was dieser postuliert hatte, ohne es verwirklichen zu können,<sup>23</sup> das macht der junge Cicero nun zu seiner Lebensaufgabe. Und wenn er statt von Philosophie hier etwas verallgemeinernd von *sapientia* spricht, darf das nicht irre machen. Ganz abgehen davon, dass *sapientia* eine alte lateinische Übersetzung von *philosophia* ist,<sup>24</sup> die Cicero gerade in diesem Zusammenhang selber noch verwendet (s. unten): Von einem römischen Politiker zu verlangen, dass er im engeren Sinn Philosophie, das hieße ja griechische Philosophie studieren müsse, um etwa Consul zu werden, wäre zu Ciceros ganzen Lebzeiten unerhört gewesen.

Auf jeden Fall ist aber das unbestreitbar. Bei den Gedanken dieses Prooemiums handelt es sich um keinen müßigen Schulaufsatz: Hier liegt ein echter Lebensplan, ein Lebensentwurf vor.<sup>25</sup> Und zwar ein neuartiger. Von Platons Scheitern abgesehen, hat sich ja mit der einzigen Ausnahme des Demetrios von Phaleron, den Cicero selbst in *De legibus* aus diesem Grunde aus allen heraushebt (3,14), kein griechischer Philosoph in nennenswerter Weise politisch betätigt.

Cicero hat seinen platonischen Lebensplan nie publik gemacht. Seinen Freunden, vor allem seinem Bruder und Studiengenossen Quintus, ist er aber wohl bekannt. Dieser hebt darauf ab, als er im Jahr der Konsulatsbewerbung 64 dem Bruder Marcus auch einige etwas anstößige Tricks verrät, wie man zu Wählerstimmen kommt:<sup>26</sup> [...] *illud alterum subdorum tibi, homini*

<sup>18</sup> Die ruhmreiche Ausnahme macht, wie ich jetzt erst zu meiner Freude entdecke, Görler (wie Anm. 10) 67 Anm. 13. Er zögert zu Recht, dies mit der Vereinigung von praktischer und theoretischer Lebensform bei Antiochos von Askalon in Verbindung zu bringen.

<sup>19</sup> Gorg. 503 C ff., 515 C ff.

<sup>20</sup> Vgl. Gorg. 503 A ff., bes. 504 D. Vgl. unten Anm. 22.

<sup>21</sup> 5,473 C f., vgl. *epist.* 7, 326 C f.

<sup>22</sup> In seinem Idealstaat ist den Herrschenden um des Gemeinwohls willen sogar das Lügen erlaubt (*Politeia* 3, 389 B f., vgl. 414 D ff.); im *Politikos* (304 C f.) bedarf die Staatskunst der ihr untergeordneten Rhetorik, die durch Überredung, nicht Gewalt, das Volk lenkt und „alles in sich fasst, was heutzutage die Presse leistet und verschuldet“ (Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon*, Bd. 1, 1920, 578).

<sup>23</sup> Platons einschlägige Erfahrungen referiert kurz Herwig Görgemanns in seinem informativen Büchlein *Platon*, 1994, 31-33. Als mitreißenden Roman bietet den Stoff der Philosoph Ludwig Marcuse, *Platon und Dionys* (zuerst 1950), 1968.

<sup>24</sup> Ennius, ann. 218, Lucr. 5,10; auch noch Valerius Maximus (7,2 ext. 4) paraphrasiert Platon so: [...] *tum demum beatum terrarum orbem futurum [...] cum aut sapientes regnare aut reges sapere coepissent*. Vgl. Ursula Klima, *Untersuchungen zu dem Begriff sapientia*, Diss. München, Bonn 1971, 50-52, 72 f.

<sup>25</sup> Dies erkannte als einziger richtig Karl Büchner, in: *Das neue Cicerobild* (wie Anm. 10), XIII (vgl. schon K. B., *Cicero*, 1964, 58), verwechselte dann aber Ciceros Absicht mit dem ziemlich anderen Ziel von *De oratore* und meinte schließlich, Cicero wolle „als *actor veritatis* die Wahrheit verantwortlich zum Siege führen“ (was den Sinn auch dieser Formel völlig verfehlt).

<sup>26</sup> Q.Cic. *pet.* 46

*Platonico, suadere, sed tamen tempori consulam.* „Es wird mir etwas sauer, dir, einem Platoniker, diesen zweiten Rat zu geben, aber ich will mich nach den Zeitumständen richten.“ Cicero gilt ihm also als *homo Platonicus*, nicht weil er Platon gelesen hat, sondern weil er nach ihm lebt. Deutlicher ist Marcus Cicero selbst, als er fünf Jahre, später, 59, in einem Brief an Quintus, der damals sein Amt als Provinzstatthalter von Griechenland antritt, diesem gute Ratschläge gibt. Dabei nimmt er ohne Scheu Bezug auf Platons Ideal des Philosophenkönigs, und deutet an, er selbst habe das in seinem Consulat verwirklicht:<sup>27</sup>

Atque ille quidem princeps ingenii et doctrinae, Plato, tum denique fore beatas res publicas putavit, si aut docti ac sapientes (!) homines eas regere coepissent aut ii, qui regerent, omne suum studium in doctrina et sapientia (!) collocassent: hanc coniunctionem videlicet potestatis et sapientiae (!) saluti censuit civitatibus esse posse; quod fortasse aliquando universae rei publicae nostrae, nunc quidem profecto isti provinciae contigit, ut is in ea summam potestatem haberet, cui in doctrina, cui in virtute atque humanitate percipienda plurimum a pueritia studii fuisset et temporis.

Platon immerhin, der der größte an Geist und Wissen war, meinte, dann erst würden die Staaten glücklich sein, wenn entweder die gebildeten und weisen Menschen [bei Platon: die Philosophen] in ihnen zur Regierung gekommen wären oder die Regierenden alle Anstrengung auf Bildung und Weisheit verlegt hätten: Diese Vereinigung, ich meine die von Macht und Weisheit, könne das Heil den Staaten bringen. Vielleicht<sup>28</sup> ist das einmal unserem ganzen Staat zuteil geworden, jetzt auf jeden Fall hat deine Provinz das Glück gehabt, dass derjenige in ihr die höchste Macht hat, der von Kindheit an die meiste Mühe und Zeit darauf verwendet hat, sich Tugend und menschliche Bildung anzueignen.

Soweit ich weiß, war Cicero zu seiner Zeit der einzige, der bewusst dieses Ideal hatte. Aber immerhin ließ er einen anderen als Aspiranten auf die Stellung des Philosophenkönigs neben sich gelten: den Stoiker Cato. In einem Brief (51/50 v. Chr.) appelliert er – freilich in eigennütziger Absicht – an ihn als seinen Gesinnungsgenossen:<sup>29</sup>

Haec [...], quae mihi tecum communis est, societas studiorum atque artium nostrarum, quibus a pueritia dediti ac devincti soli propemodum nos philosophiam veram illam et antiquam, quae quibusdam otii esse ac desidia videtur, in forum atque in rem publicam atque in ipsam aciem paene deduximus [...].

Diese [...] uns verbindende Gemeinschaft unserer Studien und Wissenschaften, denen wir von Kindheit an ergeben und verbunden sind, indem wir so gut wie als einzige jene wahre und alte Philosophie, die manchen nur eine Sache der faulen Muße scheint, auf das Forum, in den Staat und fast direkt in die Schlacht geführt haben [...].

Die „wahre und alte Philosophie“ ist (nach einer Konstruktion des Antiochos von Askalon<sup>30</sup>) die gemeinsame Philosophie der auf Sokrates zurückgehenden Schulen, zu der Platon, Aristoteles und auch die Stoiker gehören, also alle bis auf die querköpfigen Epikureer: Diese Philosophie, sagt Cicero, hätten nur sie zwei, er und Cato, in die römische Politik gebracht. Und er bleibt bei diesem Glauben. In einem Lebensrückblick, zweieinhalb Jahre vor seinem Tod verfasst, 45, interpretiert er als Philosoph sein politisches Wirken in diesem Sinn, wenn auch in sehr verhaltener Formulierung:<sup>31</sup>

Nos autem nec subito coepimus philosophari nec mediocrem a primo tempore aetatis in eo studio operam curamque consumpsimus et, cum minime videbamus, tum maxime philosophabamur. Quod et orationes declarant refertae philosophorum sententiis et doctissimorum hominum familiaritates [...] Et si omnia philosophiae praecepta referuntur ad vitam, arbitramur nos et publicis et privatis in rebus ea praestitisse, quae ratio et doctrina praescripserit.

Ich aber habe nicht plötzlich angefangen zu philosophieren und auch nicht nur bescheidene Mühe und Sorge von frühester Jugend an auf dieses Studium verwendet, vielmehr wenn man es am wenigsten sah, dann war ich am

<sup>27</sup> *ad Q.* 1,29

<sup>28</sup> *fortasse* soll Quintus mit Schmunzeln lesen: Cicero zweifelt keineswegs daran, dass er als Consul ein Philosophenkönig war.

<sup>29</sup> *fam.* 15,4,16

<sup>30</sup> Zu ihr Woldemar Görler in: Hellmut Flashar (Hg.), *Die Philosophie der Antike*, Bd. 4, *Die hellenistische Philosophie*, 1994, 947-949. Diese Konstruktion, der Cicero als skeptischer Akademiker sonst nicht anhängt, kommt ihm hier zupass, da er damit den dogmatischen Stoiker Cato vereinnahmen kann.

<sup>31</sup> *nat. deor.* 1,6

meisten Philosoph. Dies zeigen ja sowohl meine Reden, die voll sind von den Gedanken der Philosophen als auch die Freundschaft mit den gebildetsten Männern [...]. Und wenn alle Vorschriften der Philosophie sich auf das Leben beziehen, dann, meine ich, habe ich in öffentlichen und privaten Dingen das geleistet, was die Lehre der Vernunft geboten hat.

Das letzte ist natürlich das Entscheidende: Cicero ist sich dessen gewiss, als Politiker das philosophisch, moralisch Richtige getan zu haben.

Ciceros Entschluss, im Sinne Platons Politiker zu sein, blieb nicht ohne Anfechtungen. Nach den glänzenden rednerischen Anfangserfolgen seiner Karriere, musste er i.J. 79, mit 27 Jahren eine unfreiwillige Pause machen: Seine Stimme war so überanstrengt, dass die Ärzte sogar von der politischen Laufbahn überhaupt abrieten. Cicero nützte die Zeit der Rekreation, um beim (soeben erwähnten) Platoniker Antiochos in Athen wieder Philosophie zu studieren – und hier zum ersten Mal trat die Versuchung an ihn heran: Wie schön wäre es doch, unter Griechen ganz Philosoph sein zu dürfen! Plutarch berichtet in seiner herrlichen Biographie, die so viel sonst Verlorenes gerettet hat:<sup>32</sup>

Cicero aber [...] überlegte, dass er, wenn er denn gar nicht mehr politisch tätig sein könne, dass er dann sein Leben vom Forum und vom Staat abziehen und hierher (nach Athen) verpflanzen wolle, um es da in Ruhe mit Philosophie zuzubringen. Wie dann aber die Nachricht kam, Sulla sei gestorben [...] und wie seine Stimme [...] schön und voll gewachsen war [...] und Antiochos [man denke: ein Platoniker!] ihn heftig mahnte, sich doch der Politik zu widmen, da rüstete er erneut sein Redevermögen als sein Werkzeug und brachte seine politische Kraft wieder in Schwung.

Cicero stellt bei Logopäden in Kleinasien und Rhodos seine Stimme vollends wieder her, dann geht er zurück nach Rom aufs Forum: Sein platonischer Lebensplan bleibt in Kraft.

Das zweitemal hört er die Stimme der Versuchung, als er unter Caesars unerträglichem Konsulat i.J. 59 leidet. Hier meint er in einem Brief an seinen Freund Atticus,<sup>33</sup> er habe sich nun lange genug zu den Philosophen gehalten, die (wie Dikaiarch) zum *bios praktikos*, zum politisch-tätigen Leben raten, nun wolle er sich der andern „Familie“, also den Verfechtern des *bios theōrētikos* (wie Theophrast) zuwenden, d.h. sich „jenen herrlichen Studien widmen und endlich dorthin zurückkehren, von wo wir nie hätten fortgehen dürfen“ (*incumbamus [...] ad illa praeclara studia et eo unde discedere non oportuit aliquando revertamur*). Und ähnlich i.J. 54, wo ihn der Dreierbund Pompeius – Caesar – Crassus politisch fast entmachtet:<sup>34</sup> „Ich ziehe mich zu dem Leben zurück, das am meisten der Natur entspricht, zur Wissenschaft und meinen Studien ([...] *quaeque vita maxime est ad naturam ad eam me refero, ad litteras et studia nostra*).

Nie war ja Cicero so sehr gezwungen, von seinen politischen Überzeugungen Abstriche zu machen, wie in diesen Jahren nach 56. Er unterwarf sich den sog. Triumvirn so weit, dass er sogar vor Gericht Günstlinge Caesars verteidigte, die ihm selbst verhasst waren. Vertrug sich das noch mit seinem platonischen Lebensplan? Man warf ihm Charakterlosigkeit vor, und er selbst war nicht mit sich zufrieden. In einem langen, für einen größeren Freundeskreis bestimmten Brief an den Consular Lentulus versucht er J. 54 seinen scheinbaren Gesinnungswechsel zu rechtfertigen, interessanterweise unter Berufung ausgerechnet auf Platon.<sup>35</sup>

Non offendes eundem bonorum sensum, Lentule, quem reliquisti, qui [...] totus est nunc ab iis, a quibus tuendus fuerat, derelictus [...]. Itaque tota iam sapientium [!] civium, qualem me et esse et numerari volo, et sententia et voluntas mutata esse debet. Id enim iubet idem ille Plato, quem ego vehementer auctorem sequor, „tantum contendere in re publica, quantum probare tuis civibus posses; vim neque parenti nec patriae afferre oportere.“

<sup>32</sup> Cic. 4,3 f.

<sup>33</sup> Att. 2,16, 3

<sup>34</sup> Att. 4,18, 2

<sup>35</sup> fam. 1,9,17

Du wirst nicht mehr dieselbe Gesinnung bei den Guten finden, lieber Lentulus, wie die, als du fortgingst. [...] Denn diejenigen, die sie hätten bewahren müssen, haben sie gänzlich im Stich gelassen. [...] Darum muss nunmehr bei den weisen Bürgern [gemeint: Philosophen], zu denen ich gehören und gezählt werden will, der gesamte Grundsatz und Wille ein veränderter sein. Denn dies befiehlt eben jener Platon, dessen Autorität ich mit Entschiedenheit folge [vgl. *Kriton* 51 C]: „man solle im Staat nur soviel durchsetzen, wie man seinen Mitbürgern plausibel machen kann: Gewalt solle man weder gegen seinen Vater noch gegen seine Vaterstadt anwenden“.

Gerade hier, wo Cicero zweifelt, ob er seinem platonischen Ideal noch gerecht wird, tut es ihm wohl, ja befriedigt es ihn, Platon zitieren zu können und sich so von ihm gewissermaßen die Absolution erteilen zu lassen.

In eben dieser Zeit, von 54 bis 51, dieser für ihn eher unerfreulichen Epoche seines Lebens, schreibt er nun sein erstes vollphilosophisches Werk, den platonischen Dialog *De re publica*, in dem sich schon i.J. 129 v.Chr. der jüngere Scipio mit seinem Freund Laelius und einigen weiteren Freunden über den idealen Staat und den idealen Politiker unterhält. Eindrucksvoll abgebildet sehen wir diesen sog. Scipionenkreis im Erstdruck des Werks, 1822, das heißt so, wie ihn sich Angelo Mai, der berühmte Wiederentdecker von *De re publica*, 1822 vorgestellt hat.

### Abbildung

Mit der historischen Wirklichkeit hat das freilich nicht mehr so viel zu tun. Nie hätte ein Römer in dieser Zeit einen griechischen Philosophenbart wie später etwa Kaiser Hadrian getragen. Und davon ganz abgesehen, auch einen glattrasierten Scipionenkreis, wie Cicero ihn sich offenbar ausgedacht hat, hat es nie gegeben. Das würde ja bedeuten, dass schon am Ende des 2. Jahrhunderts vornehme Römer in lateinischer Sprache gemeinsam philosophische Themen debattiert hätten, ein schierer Anachronismus. Bis in die Zeit Ciceros findet Philosophie in griechischer Sprache und mit griechischen Lehrern statt: Lukrez und Cicero selbst mit ihren lateinischen Werken sind einsame Vorreiter einer Entwicklung, die sich eigentlich erst in der dann nur noch lateinischen Spätantike so richtig durchsetzen sollte.

Aber auch wenn Cicero lateinisch schreibt, er „folgt in *De re publica* Platon“; und das sagt er selber „mit naiver Offenheit“, wie Plinius versichert<sup>36</sup>: [...] *Tulliana simplicitate qui de re publica Platonis se comitem profitetur*.<sup>37</sup> Demnach wäre zu erwarten, dass sich Cicero hier, wenn irgendwo, zu seinem lebenslangen Ideal des platonischen Philosophenkönigs bekennen würde. Aber dies ist gerade nicht der Fall. Das Werk schließt sich zwar in vielem, in Gedanken und z.T. auch im Aufbau, an Platons *Politeia* an, zu der Cicero ohne Zweifel ein römisches Gegenstück liefern wollte,<sup>38</sup> aber gerade der Gedanke, dass Philosophen Könige werden sollten oder umgekehrt, findet sich nicht – fast im Gegenteil, so scheint es. In dem großen Prooemium zum Werk, in dem Cicero seine Lebensfrage behandelt: nämlich ob man überhaupt Politik treiben oder sich dem Privatleben bzw. der Philosophie hingeben solle – wenigstens die Hälfte davon ist uns erhalten – wird weder Platon noch dieser sein Kerngedanke genannt. Ja Cicero, obwohl er, wie einst in *De inventione*, für politische Tätigkeit plädiert, scheint, wie man bald sieht, als römischer Politiker von den griechischen Philosophen geradezu abrücken zu wollen. Folgen wir seinem Gedankengang.

<sup>36</sup> *nat. praef.* 22

<sup>37</sup> Nach verbreiteter Meinung der Gelehrten stand diese Äußerung (= fr. 1b Ziegler) im Prooemium zum ersten Buch. Aber, wie wir sehen werden, passt sie dort eigentlich nicht hin. Dagegen könnte sie am Anfang des dritten Buchs stehen. – Die maßgeblichen wissenschaftlichen Ausgaben von *De re publica* stammen von Konrat Ziegler (Teubner) <sup>7</sup>1969 und J.G.F. Powell (OT) 2006; die letzten zweisprachigen Ausgaben von Rainer Nickel (Berlin, Akad.-Verl.) 2012 und Michael von Albrecht (Reclam) 2013.

<sup>38</sup> Die klassische Erörterung bietet die Dissertation von Viktor Pöschl, *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero*, 1936 (ND 1962).

Das erste positive Beispiel, das Cicero (in dem uns erhaltenen Teil) für politisches Engagement anführt, ist ausgerechnet ein Römer, den man geradezu als Feind griechischer Bildung kennt: der ältere Cato (1,1):<sup>39</sup>

M. vero Catoni homini ignoto et novo [...] certe licuit Tusculi se in otio delectare [...], 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.

Aber M. Cato (der Ältere), ein unbekannter Mann und ohne Adel [*homo novus*], [...] hätte sich sicherlich in Tusculum seiner Muße freuen können [...], aber der wahnsinnige Mensch, wie diese glauben [wie später deutlich wird, sind die Philosophen in ihren Schulstuben, *anguli*, gemeint], wollte sich lieber, ohne dass ihn irgend etwas dazu gezwungen hätte, in diesen Wogen und Stürmen (der Politik) umhertreiben lassen, als dort in Ruhe und Muße das angenehmste Leben führen.

Warum nennt er gerade Cato und nicht etwa seinen Haupthelden Scipio? Diese Antwort ist leicht. Bei vornehmen Römern, die, wie Cicero einmal bissig sagt,<sup>40</sup> schon in der Wiege Consuln werden, versteht sich die Entscheidung für die politische Laufbahn fast von selbst. Man erwartet das einfach von ihnen. Anders bei *homines novi*<sup>41</sup> wie Cato (und Cicero): Sie sind echte Politiker aus Leidenschaft. Denn Leidenschaft war laut Cicero der Grund, der Cato in die Politik trieb, ein innerer Trieb, eine unwiderstehliche Neigung dazu, sich für das Wohl der Mitmenschen einzusetzen (a.O.):

Unum hoc definitio, tantam esse necessitatem virtutis generi hominum a natura tantumque amorem ad communem salutem defendendam datum, ut ea vis omnia blandimenta voluptatis otique vicerit.

Ich halte nur dies eine fest: Die Natur hat dem Menschengeschlecht einen so unwiderstehlichen Drang zum Einsatz der Tugend und eine so große Liebe zur Verteidigung des Gemeinwohls gegeben, dass diese Kraft immer alle Verlockungen zur Lust und zur Muße besiegt hat.

Das ist nicht der Gedanke Platons, bei dem die Philosophen geradezu gezwungen werden müssen, aus der Beschaulichkeit ihrer himmlischen Muße in die „Höhle“, d.h. die politische Arena hinabzusteigen und in dessen Idealstaat „diejenigen herrschen sollen, die am wenigsten herrschen wollen“.<sup>42</sup> Cicero spricht hier im Sinne der Stoa: Der Mensch ist von Natur dazu veranlagt, für den anderen Menschen da zu sein.<sup>43</sup> Die tätige Bewährung der Tugend, *virtus*, ist eine innere Notwendigkeit, *necessitas*. Also kann der edle Mensch nicht einfach sich im Stillen seines Werts freuen (1,2):

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.

Aber es genügt nicht die Tugend wie irgend eine Kunst nur zu besitzen, wenn man sie nicht auch gebraucht. Eine Kunst zwar kann man durch ihre bloße Kenntnis beherrschen, auch wenn man sie nicht gebraucht: Die Tugend aber besteht gänzlich nur in ihrem Gebrauch. Ihr höchster Gebrauch aber ist die Lenkung des Staats und dass man eben die Dinge, von denen diese Leute in ihren Winkeln nur große Worte machen, mit Hilfe der Tat, nicht der Rede, in die Wirklichkeit umsetzt.

Einer von Ciceros schönsten Gedanken.<sup>44</sup> Seit Sokrates und Platon sieht man in der Tugend, *aretē*, eine auf einer Art Wissen beruhende *technē*, *ars*, teils erlernt, teils geübt. Cicero sagt: Dieses Techne-Modell trifft nicht ganz zu. Der Mathematiker kann sich seiner Kunst freuen, auch wenn er keine Kreise malt. Die *virtus* dagegen muss geübt werden, oder sie ist gar nicht

<sup>39</sup> Vgl. bes. Werner Suerbaum, *Die archaische Literatur von den Anfängen bis Sullas Tod*, 2002, 384 f.

<sup>40</sup> *leg. agr.* 2,100

<sup>41</sup> Cato selbst schon scheint sich so genannt zu haben: Plut. *Cato mai.* 1,2; vgl. den Artikel von Hermann Strasburger, „Novus Homo“, *RE XVII 1* (1936) 1223-1228.

<sup>42</sup> *Politeia* 7,520 D

<sup>43</sup> Cic. *fin.* 3,62 ff., bes. 65: *Impellimur autem natura, ut prodesse velimus quam plurimis [...]; off.* 1,12; vgl. Max Pohlenz, *Die Stoa*, Bd. I, <sup>4</sup>1970, 131 f., Bd. II, <sup>4</sup>1972, 74.

<sup>44</sup> James E.G. Zetzel (Hg.) in seinem sehr gehaltvollen Kommentar (*Cicero: De re publica, Selections*, 1995) z. St. möchte ihn auf Dikaiarch oder Aristoteles zurückführen.

da. Erich Kästner hat es banaler, aber noch eingängiger formuliert: „Es gibt nichts Gutes. Außer man tut es.“

Das muss sich noch nicht auf die Politik beziehen, aber für sie gilt es am meisten. Hier setzt sich Cicero zuerst<sup>45</sup> explizit von den Philosophen ab, denn nur sie können mit „diesen Leuten in ihren Winkeln“ gemeint sein. Nach ihm überträgt der Politiker, Staatenlenker das in die Praxis, worüber die Philosophen – mit Ausnahme der Epikureer, die einen Seitenhieb abbekommen<sup>46</sup> – nur theoretisch diskutieren. Politik ist verwirklichte Philosophie. Damit meint Cicero den Gesamtbereich von Religion, Recht und Ethik; alle Tugenden, *iustitia*, *continentia*, *fortitudo* und, echt römisch, *pietas* werden genannt. Alle diese Werte, die die Philosophen theoretisch fundieren, werden von den Politikern in die Lebenspraxis umgesetzt, teils durch Sitten und Gewöhnung (*moribus*), teils durch Gesetze (*legibus*). Als Kronzeugen dafür nennt Cicero einen Philosophen, Xenokrates, einen prominenten Schüler Platons (1,3):

Quin etiam Xenocraten ferunt, nobilem in primis philosophum, cum quaereretur ex eo quid adsequerentur eius discipuli, respondisse ut id sua sponte facerent quod cogere legibus. Ergo ille, cives qui id cogit omnes imperio legumque poena, quod vix paucis persuadere oratione philosophi possunt, etiam iis qui illa disputant ipsis est praeferendus doctoribus. [...].

Ja es heißt sogar von Xenokrates, einem besonders berühmten Philosophen, er habe auf die Frage, was seine Schüler erreichen würden, geantwortet: dass sie das freiwillig tun, was zu tun die Gesetze sie zwingen. Also muss doch derjenige, der mit Befehl und gesetzlicher Strafe alle Bürger zu dem zwingt, wovon die Philosophen kaum wenige mit der Rede überzeugen können, sogar den Lehrern selbst vorgezogen werden, die solche Dinge erörtern. [...]

Eine kühne, echt advokatische Interpretation! Wenn Xenokrates sich dessen rühmte, dass seine Schüler freiwillig tun, wozu man andere mit Gesetzen nötigen muss, so sollte damit natürlich die Philosophie verherrlicht werden: Klar, was kann schöner sein, als wenn die Menschen, wie im goldenen Zeitalter Ovids, ohne Angst vor Strafen sittlich gut handeln? Cicero aber dreht ihm, *a minori ad maius*, das Wort im Munde herum. Wie wenige gehen schon zum Philosophen! Der Politiker dagegen mit seinen Gesetzen bessert alle. Cicero sieht nur auf die Quantität und spielt so seinen letzten Trumpf aus: Der Politiker, dem Tausende und Abertausende gehorchen müssen, ist der bessere Philosoph.

Von Platon sind wir auch damit weit entfernt: Die Vorstellung von „Winkelphilosophen“ stammt, wie man längst bemerkt hat,<sup>47</sup> ausgerechnet von Kallikles, dem Opponenten des Sokrates im berühmten platonischen *Gorgias* (485 D), also dem Mann, der dort das Recht des Politikers gegenüber dem philosophischen Lebensideal verfehlt. Ciceros idealer Politiker scheint also wahrlich kein Philosoph zu sein und doch soll er alle Philosophen an Wirksamkeit übertreffen. So muss denn ein junger Römer, der Ciceros Worte liest, keine Angst haben, er müsse, bevor er für die Quaestur kandidiert, erst ein Philosophicum ablegen.

Und damit haben wir auch schon den naheliegenden Grund genannt, warum sich Cicero hier so deutlich von den Philosophen distanziert. Philosophie gilt ja auch in dieser Zeit noch in Rom als etwas Griechisches, für den römischen Politiker geradezu Befremdliches. Man lese, wie sich Cicero selbst in *Pro Murena* (i.J. 63) vor seinen Standesgenossen über seinen Gesinnungsgenossen, den Stoiker Cato lustig macht (61 ff.), der nach dem, was sich müßige Griechen ausgedacht hätten, nun auch gar noch leben wolle. Und wie er noch im Dialog *Hortensius* (46), soweit wir diesen rekonstruieren können, die vom Titelhelden ausführlich vorgebrachten Argumente gegen das Philosophieren zerpfücken muss. Er selbst, Cicero,

<sup>45</sup> Wenn allerdings fr. 1e Ziegler (= Lact. inst. 3,16,5) zu Recht dem Prooemium von *De re publica* (und nicht etwa dem *Hortensius*) zugeschrieben wird, hat Cicero schon vorher Philosophen kritisiert, die das von ihnen Gelehrte (Staatstheorie?) nicht umsetzen. Aber das bleibt unsicher.

<sup>46</sup> 1,2 [...] *quod quidem recte honesteque dicatur* [...]; wohl mit Recht denkt Zetzl (wie Anm. 44) auch an den (in Buch 3) referierten Angriff des Carneades auf die Gerechtigkeit.

<sup>47</sup> Vgl. etwa den auch sonst trefflichen Schulkommentar von Herbert Schwaborn (1958) z. St.

wurde ja von seinen „banausischen“ Zeitgenossen, wie Plutarch in seiner Biographie (5,2) berichtet, *Graeculus* und *scholasticus*, Schulfuchser, genannt. Diesem Verdacht galt es in seiner ersten vollgültigen philosophischen Schrift, in der er ja die Griechen so kräftig benutzen musste, entgegen zu wirken. Auch Scipio wird später versichern, er rede ohne allzu viel griechische Bildung (*Graecae res, litterae*), nur so als *unus e togatis*, der das meiste der Erfahrung (*usus*) verdanke.<sup>48</sup> Das Ideal des Philosophenkönigs hatte hier keinen Platz.

Hat Cicero also auch hier wie in *Pro Murena* – „nichts als Advokat“ (Mommsen) – gegen seine bessere Einsicht plädiert? Nicht ganz: Der Protest gegen die Staatstheoretiker, die nie Hand ans Steuer gelegt haben, kam sicher aus vollem, römischem Herzen. Vor allem aber: Durch seinen Vergleich des Philosophen mit dem Politiker hatte Cicero, auch wenn dieser zuungunsten des ersteren ausging, doch die Möglichkeit, insgeheim ein Bekenntnis zu seinem alten Ideal wenigstens anzudeuten. Wenn der Politiker, wie er sagt, das verwirklicht, *reapse non oratione*, „in Wirklichkeit, nicht nur in der Rede“, wovon die Philosophen „in ihren Winkeln tönen“, tut er nicht letztlich dasselbe wie Platons Philosophenkönig, dasselbe wie das, was Cicero selbst sich vorgenommen hat: die Philosophie aufs Forum zu bringen? Mit dem einen Unterschied freilich, dass der Politiker, den Cicero hier entwirft, eher unbewusst das tut, was Cicero bewusst unternommen hat. Norbert Blößner, der eindringlichste Kommentator unserer Partie, hat zu Recht gefragt, wieso es Cicero „überhaupt für angebracht hielt, für die Staatskunst gerade auf Kosten der Philosophie zu werben“, und er hat vier verschiedene Erklärungen angeboten.<sup>49</sup> Ich meine: Im Hinblick auf römische Normalleser wollte Cicero tatsächlich im Sinne der *captatio benevolentiae* die griechische Philosophie abwerten. Aber den Philosophen in seinem Publikum konnte er so zugleich die tiefe Verbindung zwischen Philosophie und Politik zeigen.

Der erste Teil der Argumentation ist damit zu Ende, die sog. *confirmatio* (Cicero legt ja seine Beweisführung an wie die einer forensischen Rede). Ein Binnenepilog, der das stoische Hauptargument resümiert, schließt ab mit dem Appell: Man solle also den besten politischen Vorbildern folgen und (1,3) „nicht auf die hören, die zum Rückzug blasen, so dass sie sogar diejenigen zurückholen wollen, die schon fortgeschritten sind“. Nun spricht nicht nur wie bisher von Philosophen, die sich selbst aus der Politik heraushalten, sondern von solchen, die andere geradezu von der Politik abhalten. Zum Zwecke der *refutatio*, werden jetzt deren Argumente referiert (1,4-6):

His rationibus tam certis tamque inlustribus opponuntur ab iis qui contra disputant primum labores qui sint re publica defendenda sustinendi [...]. Adiunguntur pericula vitae [...]. Illo vero se loco copiosos et disertos putant, cum calamitates clarissimorum virorum iniuriasque iis ab ingratis inpositas civibus colligunt. [...] Nec vero iam meo nomine abstinent, et credo quia nostro consilio ac periculo sese in illa vita atque otio conservatos putant, gravius etiam de nobis queruntur et amantius.

Diesen so sicheren und herrlichen Gründen widersprechen diejenigen, die dagegen argumentieren, zunächst einmal durch Hinweis auf die Mühen, die man zur Verteidigung des Staats auf sich nehmen müsse. [...] [Das weist Cicero mit wenigen Worten zurück.] Außerdem nennt man die Gefahren für das Leben [...] [Dagegen rühmt Cicero den Tod fürs Vaterland.] Schließlich kommen sie sich an dem Punkt besonders wortgewaltig und beredt vor, wenn sie die Unglücksfälle der berühmtesten Männer und das Unrecht, das diese von undankbaren Mitbürgern erlitten haben, zusammenstellen. [...] [Hier spricht man vor allem von Miltiades und von Themistokles, der vor seinen Mitbürgern zu den Persern fliehen musste; es folgen römische Beispiele von Camillus bis Marius.] Ja sie halten sich nunmehr sogar vor meinem Namen nicht zurück, und weil sie, glaube ich, der Meinung sind, dass sie dank meiner Umsicht und meinem Risiko jenes Leben der Muße behalten durften, klagen sie umso heftiger und liebevoller über uns.

<sup>48</sup> *rep.* 1,36. Mit anderer Akzentuierung betont Cicero später, dass Scipio die einheimische politische Tradition mit der „von Sokrates stammenden, ausländischen Bildung“ vereint habe (*rep.* 3,5). Aber das stand eben erst im 3. Buch.

<sup>49</sup> N. Blößner, *Cicero gegen die Philosophie: Eine Analyse von ‚De re publica‘ 1,1-3*, 2001,16; 24-26.

Mit diesem letzten Punkt kann nur angespielt sein auf Ciceros Exil in den Jahren 58/57. Wie z.B. die Athener undankbar waren gegen Themistokles, der bei Salamis gesiegt hatte, so die Römer gegen Cicero, der im Consulat Retter des Staats gewesen war und dafür letztlich in die Verbannung musste. Wer hat noch Lust, Politiker zu sein, wenn den Besten so mitgespielt wird?

So argumentieren also die Leute, gegen die sich Cicero in diesem ganzen Prooemium wendet. Wer sind diese Leute? Manche Gelehrte haben geglaubt, es seien politikverdrossene Römer, die sich besonders aus Verdruss über die Zustände der 50er Jahre ins Privatleben zurückgezogen hätten. Dem widerspricht, dass Cicero sie ausdrücklich als *homines docti* (1,11) bezeichnet und ihnen einen Lehrsatz über das richtige Verhalten des *sapiens* (1,10), d.h. doch des philosophischen Weisen zuschreibt. Das deutet auf Philosophen, am ehesten also wohl in dieser Zeit griechische Philosophen. In deren Mund passt, ohne dass dies Argument freilich zwingend wäre, die geläufige Kenntnis griechischer *exempla* und die den Römern schmeichelnde Klage darüber, dass die in Athen häufigen Beispiele von *levitas* und *crudelitas* „nun sogar in unseren so charakterfesten Staat (*in gravissimum civitatem nostram*) übergeschwappt“ seien (1,5). Ferner dürften es epikureische Philosophen sein (nicht Philosophen überhaupt, wie *isti* in 1,2); denn, während etwa ein Theophrast wohl nur so im allgemeinen den philosophischen *bios theoretikos* über den politischen *bios praktikos* stellte, hat Epikur dem „Weisen“ geradeswegs die politische Enthaltensamkeit empfohlen.<sup>50</sup> Dass sich gerade römische Epikureer, wie wohl Caesars Schwiegervater Piso,<sup>51</sup> an diese Empfehlung nicht gehalten haben, lässt bei den *homines docti* wiederum an Griechen denken. Was aber das Aufregendste ist: Es muss unter diesen Philosophen auch eine Stimme aus allerjüngster Zeit geben, denn man zitiert ja Ciceros Exil als abschreckendes Beispiel.<sup>52</sup> Sollte Cicero hier auf eine aktuelle Schrift antworten?

Dies scheint mir durchaus plausibel. Nicht lange vor der Abfassung von *De re publica*, so wage ich zu vermuten, hatte ein Epikureer, um für seine oder überhaupt für die Philosophie zu werben, eine Schrift verfasst, in der das Leben des Philosophen gegen das des Politikers (und Redners) ausgespielt wurde: ein Teil des jahrhundertelangen Kampfes der Philosophen gegen die Rhetoren. Als einen solchen Mann kennen wir aus seinen polemischen Büchern *Über die Rhetorik* Philodemos von Gadara,<sup>53</sup> der in Campanien höchst erfolgreich Philosophie dozierte und mit vielen römischen Politikern befreundet war. Er widmete z.B. dem eben erwähnten Piso ein Buch *Über den guten König nach Homer*. Vielleicht in dieser<sup>54</sup> oder sonst einer Schrift dürfte er im Zusammenhang seiner Werbung für das philosophische Lebensideal nach anderen Politikern auch Ciceros empörendes Schicksal erwähnt, ja beklagt haben, *amantius*, recht liebevoll, wie Cicero bezeugt (der ihn in seiner Rede *In Pisonem* durchaus respektvoll

<sup>50</sup> Seneca, *De otio* 3,2: *Epicurus ait: non accedet ad rem publicam sapiens [!], nisi si quid intervenerit* (von Cicero zitiert in 1,10). Vgl. Usener, *Epicurea* p. 94 f., mit drei Belegen aus Cicero.

<sup>51</sup> Cicero, *Pis.* 68-72, bezeugt die Freundschaft dieses prominenten Politikers mit Philodem und karikiert sein Epikureertum (vgl. Appendix III im Kommentar zu *In Pisonem* von R.G.M. Nisbet, 1961, 183-186). Der in *De finibus* als Epikureer auftretende L. Manlius Torquatus brachte es zum Praetor und kämpfte als Pompeianer gegen Caesar (auf seinen Selbstmord nach Thapsus spielt Cicero in *fin.* 1,49 an). Auch der Epikureer in *De natura deorum*, C. Velleius, war immerhin Senator. Andere einschlägige Namen nennt Michael Erler, in: Hellmut Flashar (Hg.), *Hellenistische Philosophie*, 1994, 366 f.

<sup>52</sup> Zetzel (wie Anm. 44) im Kommentar zu 1,4 denkt wegen dieser Äußerung überhaupt nicht an Philosophen, sondern an „Bewunderer“ Ciceros, die nur durch dessen Leiden zu solchen Äußerungen motiviert worden seien. Aber *nec vero iam* zeigt, dass hier eine schon ältere allgemeine Argumentation durch den Bezug auf Cicero überhöht wird.

<sup>53</sup> Erler (wie Anm. 51) 289-362.

<sup>54</sup> Wie keine andere Staatsform dürfte die vom Epikureer offenbar akzeptierte Monarchie die Möglichkeit eines unpolitischen Lebens bieten.

erwähnt).<sup>55</sup> Diese Schrift könnte dann überhaupt ein unmittelbarer Anlass für Ciceros Prooemium gewesen sein. Wenn Cicero im Plural von seinen Kontrahenten spricht, dürfte das ein generalisierender Plural sein, bzw. er meint, was keinen großen Unterschied macht: Philodem und seine Gesinnungsgenossen.

Zurück zum Text (1,7-8):

Quamquam nostri casus plus honoris habuerunt quam laboris, neque tantum molestiae quantum gloriae [...]. Sed si aliter ut dixi accidisset, qui possem queri? cum mihi nihil inproviso nec gravius quam expectavissem pro tantis meis factis evenisset. Is enim fueram, cui cum liceret [...] maiores ex otio fructus capere quam ceteris propter variam suavitatem studiorum in quibus a pueritia vixeram, [...] non dubitaverim me gravissimis tempestatibus ac paene fulminibus ipsis obvium ferre conservandorum civium causa [...]. Neque enim hac nos patria lege genuit aut educavit, ut nulla quasi alimenta exspectaret a nobis [...], sed ut plurimas et maximas nostri animi ingenii consilii partes ipsa sibi ad utilitatem suam pigneraretur, tantumque nobis in nostrum privatum usum quantum ipsi superesse posset remitteret.

Indes in meinem Unglück gab es mehr Ehre als Mühsal und weniger Beschweris als Ruhm [Nur an dieser Stelle spricht Cicero von seiner Ruhmesliebe, die er sonst verdrängen möchte]. [...] Aber wäre es, wie gesagt, anders gekommen, wie hätte ich mich beschweren können? Wäre mir ja doch nichts Unerwartetes geschehen und nichts was schlimmer gewesen wäre als das, womit ich für meine so großen Taten rechnen musste. Denn ich war einer gewesen, [...] dem seine Muße noch größere Früchte als den übrigen hätte bringen können wegen der vielfältigen Süßigkeit der Studien, in denen ich von Kindheit an gelebt hatte [hierin unterscheidet er sich von dem früher erwähnten Cato ...]; [...] dennoch zögerte ich nicht, mich den schlimmsten Stürmen, ja fast geradezu den Blitzen auszusetzen, um meine Mitbürger zu retten. [...] Denn unsere Vaterstadt hat uns, als sie uns zeugte und erzog, nicht die Bedingung gegeben, dass sie von uns gewissermaßen kein Erziehungsgeld (Alimente) erwarten würde [...], sondern dass sie den meisten und größten Teil unseres Denkens und Planens für sich selbst zu ihrem Nutzen beanspruchen dürfe, um uns nur so viel zum privaten Gebrauch übrig zu lassen, wie sie selbst entbehren könne.

Das ist nun ein anderer Grund für die Wahl der turbulenten Politik an Stelle des beschaulichen Privatlebens als der vorhin bei Cato angeführte. Dort war es der unwiderstehliche innere Trieb, anderen zu helfen; hier bezüglich Ciceros ist es die Verpflichtung gegenüber der *patria*, die für ihre elterliche Fürsorge belohnt sein will. Jener Gedanke war stoisch, dieser ist – platonisch. Denn wir lesen im 9. Brief Platons<sup>56</sup>:

Aber auch das muss man bedenken, dass jeder von uns nicht nur für sich geboren ist, sondern dass von unserer Geburt einen Teil die Vaterstadt in Anspruch nimmt, einen anderen die Eltern [...]. Ruft aber die Vaterstadt zur Tätigkeit für die Allgemeinheit, wäre es wohl ungereimt, nicht zu gehorchen.

Diese Einstellung passt zum Philosophenkönig, den ja gerade nicht ein innerer Trieb zur Politik drängt, sondern eher eine Verpflichtung. Es ist doch sehr bezeichnend, dass Cicero gerade hier, wo er von sich spricht, wieder auf Platon kommt. Und Cicero bleibt auf dieser Linie, wenn er nun das nächste Argument abtut (1,9):

Iam illa perfugia, quae sumunt sibi ad excusationem quo facilius otio perfruantur, certe minime sunt audienda, cum ita dicunt accedere ad rem publicam plerumque homines nulla re bona dignos, cum quibus comparari sordidum, confligere autem multitudine praesertim incitata miserum et periculosum sit. [...] Proinde quasi bonis et fortibus et magno animo praeditis ulla sit ad rem publicam adeundi causa iustior, quam ne pareant inprobis [...].

Ferner soll man gewiss gar nicht hören auf die Ausflüchte, die sie sich suchen, um leichter ihre Muße zu genießen, indem sie nämlich sagen, dass viele nichtswürdige Menschen sich in der Art politisch betätigen, dass man sich beschmutze, wenn man mit ihnen verglichen werde; wenn man sich aber mit ihnen streite, zumal wenn die Masse Mensch aufgehetzt ist, bringe das Unglück und Gefahr. [...] Als könne es für gute, tapfere und großherzige Männer einen triftigeren Grund dafür geben, sich politisch zu betätigen, als eben den, dass sie den Schlechten nicht gehorchen müssen [...].

Das ist ein Gedanke aus dem Prooemium von *De inventione* (1,5), und er passt zum platonischen (weniger zum stoischen) Politiker: Darum müsse man Rhetorik studieren, hieß

<sup>55</sup> Das passt in Ciceros Sicht sehr wohl auch zu einem in Campanien lebenden und sein *otium* genießenden Philosophen: Nach Ciceros von den Zeitgenossen geteilter Ansicht hatte Catilinas Putsch ganz Italien bedroht.

<sup>56</sup> 358 A, von Cicero zitiert in *off.* 1,22. Ähnliche Äußerungen Ciceros nennt Zetzl (wie Anm. 44) z. St.

es dort, um zu verhindern, dass die Schlechten zum Schaden der Guten an die Macht kommen. – Noch leichter lässt sich das dritte Argument (das wörtlich von Epikur stammt<sup>57</sup>) widerlegen (1,10):

*Illa autem exceptio cui probari tandem potest, quod negant sapientem suscepturum ullam rei publicae partem, extra quam si eum tempus et necessitas coegerit?*

Wer wird aber erst die Ausnahmeklausel gelten lassen, die sie gebrauchen, wenn sie sagen, der Weise werde sich politisch in keiner Weise betätigen, außer wenn ihn die Zeitumstände und die Notwendigkeit dazu zwingen?

Ja wie soll einer in der Stunde der Not Politiker sein können, wenn er sich nicht vorher schon politisch betätigt hat? Wieder verweist Cicero auf seine Karriere, die nötig war, um i.J. 63 den Staat retten zu können. Selten ist seine Beweisführung so schlüssig wie hier.

So weit hatte sich seine Argumentation eigentlich immer, zumindest äußerlich, gegen die Philosophen gewandt: entweder (§§ 4-11) gegen die Epikureer im speziellen (hier vielleicht repräsentiert durch Philodemos), weil sie die politische Tätigkeit geradezu schlecht machen, oder gegen die Philosophen im allgemeineren (§§ 2-3), weil sie das, was sie nur lehren, nicht in die Praxis umsetzen. Aber statt nun eine Zusammenfassung seiner Gedanken zu geben, bringt Cicero ein überraschendes, neues Argument, indem er jetzt ausgerechnet die Philosophen als Autoritäten zitiert (1,12):

*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, etiamsi qui ipsi rem publicam non gesserint, tamen quoniam de re publica multa quaesierint et scripserint, functos esse aliquo rei publicae munere. Eos vero septem quos Graeci sapientis nominaverunt, omnis paene video in media re publica esse versatos.*

Wenn es jedoch welche gibt, die sich von der Autorität der Philosophen beeindrucken lassen, dann sollen sie sich kurz die Mühe machen und auf die hören, die bei den gebildetsten Menschen die größte Autorität und den größten Ruhm genießen. Denn ich meine, auch wenn welche unter ihnen selber nicht politisch tätig waren, dass sie dennoch, weil sie über den Staat viel geforscht und geschrieben haben, irgendwie in einem politischen Amt waren. Die Sieben jedenfalls, die die Griechen die Weisen nennen, die waren, wie ich sehe, fast alle [mit Ausnahme von Thales] vollgültige Politiker.

Von der Mustergültigkeit der Sieben Weisen als quasi philosophischen Politikern las man schon in *De inventione*. Jetzt werden aber auch die professionellen Philosophen rehabilitiert, jedenfalls diejenigen, die ohne Politiker zu sein, über Politik geschrieben haben: Aristoteles, Theophrast, Dikaiarch, Panaitios – und selbstverständlich auch Platon. Auch ihre Schriften waren ein Stück weit politische Tätigkeit.<sup>58</sup> Dann aber kommt der schönste, wichtigste – und platonischste Satz:

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

Denn es gibt ja auch nichts, wodurch menschliche Tugend näher an die Göttlichkeit heranreicht, als entweder Staaten zu gründen oder sie, wenn sie gegründet sind, zu erhalten.

Weil die Antike eine völlige Transzendenz der Götter nicht kennt, sind die Grenzen zwischen Mensch und Gott durchlässiger als bei Christen. So kann der Mensch durch außerordentliche Leistung wie oder fast wie ein Gott werden. Es war wiederum Platon, der diesen Gedanken ausgesprochen hat: Gottähnlichwerdung, soweit als möglich, *homoiōsis theō kata to dynaton*, sei die eigentlich dem Menschen gesetzte Aufgabe.<sup>59</sup> Cicero hat den Gedanken hier in seiner

<sup>57</sup> Vgl. Anm. 50

<sup>58</sup> Zetzel (wie Anm.44) irrt, wenn er meint, dass Cicero hier vor allem auch auf sich selbst abhebe, da er damals nicht aktiv politisch tätig gewesen sei. Nach seiner eigenen Auffassung schrieb er *De re publica (de div. 2,3), cum gubernacula rei publicae tenebamus*; vgl. auch *fam. 1,9*.

<sup>59</sup> *Theaet.* 176 B, *Politeia* 10, 613 A: An beiden Stellen wird der Mensch Gott ähnlich durch Tugend und besonders Gerechtigkeit. In *Sest.* 143 rechnet Cicero die großen römischen Staatsmänner zu den vergöttlichten Heroen. Zur Fortwirkung Platons einiges bei P. Heidrich, „Gottförmig“, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 3 (1974) 835 f.; mehr gibt Pohlenz (wie Anm. 43), s. Register IV s.v. „homoiōthēnai theō“.

Weise variiert. Auch in diesem Prooemium, das äußerlich ja fast eine Attacke auf die Philosophie darstellt, ist er seinem großen Meister dann letztlich doch nicht untreu geworden.

Wie verhalten sich also Politik und Philosophie zueinander bei Cicero? Meine Antwort war, dass er seinem Selbstverständnis nach in der Politik seine Philosophie verwirklichen und damit Philosophenkönig im Sinne Platons sein wollte. Das hat er nirgends so deutlich gesagt wie gegenüber seinem Bruder, recht klar auch gegenüber Cato; und der Grund für das Esoterische dieses Bekenntnisses liegt auf der Hand: Wenn er in den etwas trüben Fünfzigerjahren die Jugend für politische Aktivität begeistern wollte – dies sehen wir besonders deutlich auch an seiner i.J. 56 gehaltenen Rede *Pro Sestio* – wäre es unklug gewesen, sich auf Platon zu berufen: Die Vorurteile gegenüber der Philosophie waren auch damals noch zu groß; und er ist ihnen erst fast zehn Jahre später im *Hortensius* entgegengetreten. Seine bezeichnendste und deutlichste Äußerung hat er darum wohl gar nicht schriftlich gemacht, sondern nur mündlich, Freunden gegenüber. Wiederum berichtet Plutarch:<sup>60</sup>

Und dabei bat er selbst oft seine Freunde, sie sollten ihn nicht Redner, sondern Philosoph nennen. Denn die Philosophie habe er sich als Aufgabe (*ergon*) erwählt, die Rhetorik gebrauche er aber nur als Werkzeug (*organon*), wenn er im Hinblick auf die Bedürfnisse Politik mache.

Das imponiert Plutarch, der selbst Platoniker ist und der Ciceros Anspruch, Philosophenkönig zu sein, zumindest in Bezug auf das Consulat, erkennt und unterstützt:

In Rom selbst aber, [...] mit diktatorischer Gewalt gegen die Catilinarier ausgerüstet, bezeugte er die Wahrheit von Platons Orakelspruch, dann erst würden die Städte Ruhe ihrer Leiden finden, wenn nach einer günstigen Fügung große Macht und Einsicht zusammenfielen, zusammen mit Gerechtigkeit.

Im allgemeinen hat Cicero aber, soweit ich sehe, bei der Nachwelt nicht als Muster des Philosophenkönigs gegolten. Wenn Marc Aurel und Friedrich der Große (*Frédéric philosophe stoicien*) als Philosophenkönige gefeiert werden (auch Helmut Schmidt wurde schon genannt, Barak Obama m. W. noch nicht), stellt man sie nicht in eine Linie mit Cicero. An ihn dachte man zum Glück auch nicht, als man Josef Stalin und Mao Tse Tung zu Philosophenkönigen erheben wollte. Und ich wollte auch gar nicht zeigen, dass Cicero wirklich ein solcher gewesen wäre, wogegen sich manches sagen ließe. Ich wollte nur versuchen, ihn selbst ein wenig zu verstehen.

---

<sup>60</sup> Cic. 32,6; das folgende Zitat Cic. 52,4 f.