

Philosophie und Politik bei Cicero

Aleš Havlíček

J. E. Purkyně University

havlicek@oikoymenh.cz

ABSTRACT

The subject of Philosophy and Politics in Cicero include, inter alia, the question of the true statesman, who is characterized by conduct that is based on common interest and the common good of the state. The statesman and philosopher, despite sharing the same views of the good of the state, however differ in the respect that the statesman embraces these values in his behavior and does not linger only in the world of theoretical considerations. Yet Cicero argues against the Epicureans and argues that philosophy should result in behavior and that any behavior should be theoretically based. This confrontation of philosophy and politics stands in the background of the work *De republica* by Cicero. We will be interested to know what the difference between statesman and philosopher in Cicero's work is.

KEYWORDS

Cicero, Plato, *res publica*, *prudentia*, *sapientia*

1. Cicero wurde nicht immer für einen Philosophen gehalten, er gehört jedoch zu jenen römischen Denkmännern, die sich in hohem Maße für die Verbreitung der griechischen Philosophie in Rom einsetzten. In den *Tusculanae disputationes* erklärt er die Philosophie zur Mutter aller Künste und zu einer Gabe der Götter (I, 64)¹, in *De legibus* wiederum heißt es, „die unsterblichen Götter haben dem Leben der Menschen nichts geschenkt, was fruchtbarer, blühender und hervorragender wäre als die Philosophie, denn sie allein hat uns sowohl alle anderen Dinge, als auch das Schwierigste, was es gibt, gelehrt, nämlich sich selbst kennenzulernen“ (I, 22, 58)². In vielen seiner Texte beruft sich Cicero auf die großen griechischen Philosophen, besonders auf Sokrates und Platon. Erinnern wir nur daran, wie oft in seinen Schriften die Formulierung *Platon noster*, also „unser Platon“, benutzt wird, oder wie oft mit Platon auch Sokrates genannt wird³. Platon ist für Cicero ein Vertreter des hohen, geschliffenen literarischen Stils sowie der Autor der vollkommensten philosophischen Ideen⁴. Diese gelangten zu den Römern in Cice-

¹ Cicero, *Tusculanae disputationes* I, 64: *philosophia vero, omnium mater artium, quid est aliud nisi, ut Plato, donum, ut ego, inventum deorum?*

² Übersetzung von R. Nickel (*Cicero: De legibus. Paradoxa Stoicorum*, hg., übers. u. erläutert. von R. Nickel, München / Zürich, Artemis & Winkler Verlag, 2002, S. 65) wird leicht modifiziert. Cicero, *De legibus*. I, 58: *Ita fit ut mater omnium bonarum rerum <sit> sapientia, a quoius amore Graeco uerbo philosophia nomen inuenit, qua nihil a dis immortalibus uberius, nihil florentius, nihil praestabilius hominum uitae datum est. Haec enim una nos cum ceteras res omnes, tum, quod est difficillimum, docuit, ut nosmet ipsos nosceremus, cuius praecepti tanta uis et tanta sententia est, ut ea non homini quopiam, sed Delphico deo tribueretur.*

³ Vgl. auch „*Platonem Socrates*“.

⁴ Vgl. Cicero, *De legibus*. I, 5, 15, III, 1, 1 a 6, 14; *De officiis* I, 1, 4; *De republica* IV, 4, 4; *Tusc.* I, 1022 a 21, 49 a 32, 79, II, 3, 8, V, 4, 11, V, 10, 30, V, 41, 119 usw.

ros Übersetzungen der Dialoge Platons oder Teilen davon. Im Alter von 20 Jahren übersetzte er den Dialog *Protagoras*, im Jahre 51 v. Chr. Teile aus dem *Timaios*. Einige Abschnitte aus *Phaidon* finden wir in den *Tusculanae disputationes I* in lateinischer Übertragung wieder, Stücke aus dem *Phaidros* in *Somnium Scipionis* usw⁵. Nach Plinius dem Älteren ließ sich Cicero beim Schreiben des Dialogs *De republica* von Platons *Politeia* inspirieren⁶, zudem wissen wir, dass ihn beim Verfassen der Schrift *De legibus* Platons Dialog *Nomoi* beeinflusste. Cicero folgt in vielen seiner Texte Platons Philosophie, sei es die sogenannte Theorie der Ideen oder die Theorie der unsterblichen Seele, oder die im *Timaios* enthaltene Kosmologie. Von Platon übernimmt er auch die Idee des Gemeinwohls, das Bild eines Staates, in dem die Politiker nicht dem eigenen Wohl den Vorzug geben, sondern dem Gemeinwohl der ganzen Gesellschaft⁷. Doch gerade in der Frage des Staates bzw. eigentlich der besten Staatsordnung stimmt er mit Platon nicht überein, ja man könnte sogar sagen, dass er ihn in diesem Punkte kritisiert. Die Unstimmigkeit oder Kritik besteht darin, dass nach Ciceros Ansicht Platon in Sachen des Staates nur Ideen postuliert, nirgendwo aber mit einem Appell zu deren Verwirklichung aufwartet⁸. Und gerade diese beiden Tätigkeiten, Philosophie und Politik, spielen bei Cicero in seiner Erläuterung der besten Ordnung des Staats in der Schrift *De republica* eine wichtige Rolle. Uns interessiert, wie groß der Unterschied zwischen ihnen ist, falls es überhaupt einen gibt.

Cicero wurde als Philosoph in der Vergangenheit nicht in jeder Epoche gleichwertig wahrgenommen. Im 14. Jahrhundert wurde von Petrarca der philosophische Inhalt von Ciceros Schriften lobend hervorgehoben. Nach Hegels Tod veränderte sich dieses Bild jedoch, und Cicero wurde als Philosoph abgelehnt. Anfang des 20. Jahrhunderts schätzten Historiker und Philologen bei Cicero mehr seine Redekunst als die Philosophie. Olof Gigon schrieb über ihn, er habe

⁵ Vgl. T.B. De Graff, *Plato in Cicero* in „Classical Philology“ 35(1940): 143-153.

⁶ Plinius, *Naturalis historia* Praef. 22: „Ebenso wird er (Cicero) wohl auch hier (*De republica*) ausdrücklich seine Gefolgschaft Platons bekannt haben“.

⁷ Zur Beziehung zwischen Einzelem und Gemeinschaft, vgl.: Cicero, *De officiis* I, 19, 63 (vgl. Platon, *Menexenos*, 246e; *Laches*, 197b); I, 19, 64 (vgl. Platon, *Laches*, 182e); I, 25, 85 (vgl. Platon, *Politeia* 342e-420b); I, 25, 87 (vgl. Platon, *Politeia* 488b, 489c, 567c; *Nomoi*, 856b); *De republica* I, 17, 27 (vgl. Platon, *Politeia* 347b).

⁸ Cicero, *De republica* II, 1, 3 (*facilius autem quod est propositum consequar, si nostram rem publicam vobis et nascentem et crescentem et adultam et iam firmam atque robustam ostendero. quam si mihi aliquam, ut apud Platonem Socrates, ipse finxero*„. Leichter aber werde ich erreichen, was ich mir vorgesetzt, wenn ich euch unser Gemeinwesen bei der Geburt, im Wachsen, in der Reife und schon in Festigkeit und Stärke zeige, als wenn ich mir irgendeines selbst ausdenke, wie Sokrates bei Platon.“); II, 11, 21 (*nos vero videmus, et te quidem ingressum ratione ad disputandum nova, quae nusquam est in Graecorum libris. nam princeps ille, quo nemo in scribendo praestantior fuit, aream sibi sumpsit, in qua civitatem extrueret arbitrato suo, praeclaram ille quidem fortasse, sed a vita hominum abhorrentem et a moribus*; „Wir sehen es und auch, dass du auf einem neuen Wege in die Erörterungen getreten bist, der sich nirgends in den Büchern der Griechen findet...“); *De oratore* I, 52, 224; *Att.* II, 1, 8. Drei Arten der Regierung: *De republica* I, 26, 42-28, 44 (vgl. Platon, *Politeia* 565-580); II, 29, 51. Die Rolle der Überzeugung: Platon, *Nomoi* II, 6, 14 (vgl. *Nomoi* 718b-723d).

die griechischen Quellen oft missverstanden⁹. Die Wahrnehmung Ciceros als Philosophen änderte sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Seine Interpreten begannen wieder, stärker den philosophischen Geist seines Werkes zu würdigen, gleichzeitig schenkten sie jedoch auch verschiedenen Unklarheiten und Paradoxien in seinem Werk Beachtung. Obwohl Cicero vor allem als Rhetor und Politiker sowie als Meister der lateinischen „Kunstsprache“ bekannt wurde, waren seine rhetorischen Erfolge unterlegt mit einer sehr guten Bildung, besonders einer philosophischen. Die meisten Interpreten vertreten die Ansicht, dass Cicero zwar kein systematischer Denker gewesen sei, ihm jedoch eine gewisse Originalität nicht abzuerkennen sei. Allerdings sei es fraglich, ob man bei ihm von einer eigenen Philosophie sprechen könne.

Zur Ciceros Zeiten war es gang und gäbe, Ideen von griechischen Denkern zu übernehmen. Cicero versuchte auch gar nicht, dies geheim zu halten, und im Brief an Atticus (XII, 52) – zur des Abfassens der *Academica* – schreibt er offen über seine Exzerpte (*apographa*) aus Werken griechischer Philosophen, also über eine bestimmte Art Kompilation, die ihm keine großen Probleme bereitete¹⁰. Einer der Philosophen, von denen er hauptsächlich seine Ideen schöpfte, war Platon. Doch gerade im Zusammenhang mit Platon hegen Interpreten Zweifel, ob er für Cicero wirklich Gegenstand schwärmerischer Bewunderung war, wenn er ihn einerseits für den besten Philosophen hält, aber andererseits seine Konzeption des besten Staates kritisiert. Dieser Widerspruch kann als Ausdruck eines bestimmten Paradoxons in Ciceros Werk verstanden werden. Aufmerksam darauf macht z.B. Walter Nicgorski in seinem Artikel *Cicero's Paradoxes and His Idea of Utility* (1984)¹¹. Er erkennt Paradoxa nicht nur in Ciceros philosophischem Hauptwerk *De republica*, sondern auch in seinen anderen philosophischen Texten. Es geht hier darum, dass Cicero Fürsprecher und Propagandist der griechischen Philosophie ist, sich jedoch gleichzeitig als politischen Pragmatiker oder rigorosen Moralist präsentiert und nebenbei auch Anhänger der skeptischen Schule ist, oder aber dass er sich zu den Akademikern zählt, wie auch zu den Vertretern des Stoizismus. Die angeführten Widersprüche betreffen auch die Aufgaben der Philosophie in Beziehung zur Politik, oder z.B. die Aufgaben der Tugenden in einem glücklichen Leben. Im V. Buch der *Tusculanae disputationes* erfahren wir, dass Tugenden ausreichen, aber gleichzeitig wird gesagt, dass es neben Tugenden noch weitere Güter bedarf, um Glück im Leben zu erlangen. Es stellt sich die Frage, wie und ob die angeführten Paradoxa in Ciceros Werk zu erklären sind.

⁹ Cicero, *Gespräche in Tusculum/ Tusculanae disputationes*, München, Heimeran, 1976, Nachwort, S. 411, übers. v. O. Gigon.

¹⁰ Vgl. G. Gawlick – W. Görler, *Cicero* in F. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Bd. 4: F. Flashar (Hg.), *Die hellenistische Philosophie*, Basell, Schwabe, 1994, S. 1026.

¹¹ W. Nicgorski, "Cicero's Paradoxes and His Idea of Utility" *Political Theory* 4(1984): 557-578.

Mit einem von uns angeführten Paradoxon – namentlich mit dem paradoxen Verhältnis zur Philosophie – befasst sich Norbert Blössner in seiner Studie *Cicero gegen die Philosophie*¹², in welcher er behauptet, dass es im Proömium von Ciceros Dialog *De republica* um die Aufwertung des politischen und die Abwertung des philosophischen Handelns gehe bzw. diese einen starken Nachdruck auf politische Verhandlung lege, im Unterschied zu philosophischen Erwägungen. Philosophie wird nach Blössner so von Cicero einerseits „in den Himmel gehoben“, andererseits wird ihre Bedeutung für den Staat und die Konzeption der besten Ordnung geschmälert.

Wie sieht also Ciceros Argumentation gegen die Philosophie aus, und wird im Dialog *De republica* wirklich der Politik der Vorzug vor der Philosophie gegeben? Bevor wir uns einige Stellen im Dialog *De republica* ansehen, muss gesagt werden, dass Cicero in seiner „Kritik“ der Philosophie eine philosophische Argumentationsweise anwendet und sich auf die philosophische Denkweise stützt. Philosophie versteht er klassisch, also als Liebe zur Weisheit (*De legibus*, I, 58)¹³, oder wie in den *Tusculanae disputationes* (I, 1) als *studio sapientiae*, d.h. als „Sehnsucht nach Weisheit“ oder „Erforschung der Weisheit“ (IV, 5). In den näheren Ausführungen spricht er über die Weisheit wie über das Wissen um göttliche und menschliche Dinge (*De finibus*, II, 37), über die Philosophie wie über die Kunst, ein richtiges Leben zu führen (*Tusculanae disputationes* II, 12 a IV, 5). Wenn er die Philosophie kritisiert, dann gewiss von philosophischen Positionen aus. Wir verstehen es so, dass Cicero die Philosophie schützen und verteidigen will, und deshalb zeigt und kritisiert, worin die Philosophie versagt, wenn es um die Verwaltung des „Gemeinwesens“ geht. Eine derartige Kritik und Ablehnung der Philosophie kann als Kritik der Philosophie *en bloc* verstanden werden oder lediglich als Kritik einer bestimmten Auffassung oder Art von Philosophie. Nach Norbert Blössner ist Ciceros Kritik der Philosophie eine Kritik der Philosophie an sich und gleichzeitig ein Hervorheben der Rolle der Politik. Wie noch zu zeigen sein wird, können wir mit dieser Auffassung nicht einverstanden sein.

2. Wir glauben, dass die Auffassung von Philosophie und Politik bei Cicero ähnlich wie bei Platon verstanden werden kann. Wir meinen Platons *Politeia*, in der im V. Buch die ketzerische Idee vorgestellt wird, dass Philosophen die Staatsführung übernehmen sollten, oder dass Politiker sich die Philosophie zu eigen machen sollten (473d). Im VII. Buch wird diese Idee zu der Ansicht entwickelt, die Philosophen müssten sich die *dialektikê technê* aneignen, um richtig handeln zu

¹² N. Blössner, *Cicero gegen die Philosophie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.

¹³ Cicero, *De legibus*, I, 58: *Ita fit ut mater omnium bonarum rerum <sit> sapientia, a quous amore Graeco uerbo philosophia nomen inuenit* („von der Liebe zur Weisheit hat die Philosophie im Griechischen ihren Namen bekommen“, übers. v. Reiner Nickel, 2002).

können. Das Ziel ist, eine Verknüpfung von Politik und Philosophie zu erreichen, und zwar indem sich Politik die Philosophie als Grundlage nimmt, oder indem man die Philosophie zur Politik bringt. *Politeia* ist jedoch nicht der einzige Dialog Platons, in dem solche Fragen behandelt werden. Im Dialog *Euthydemos* z.B. begegnen wir derselben Idee (291-293). Da es um politische Kunst geht, ist sie zwar keine königliche oder philosophische Kunst, könnte es jedoch unter bestimmten Umständen werden. Die Voraussetzung dafür ist, dass sich Politiker die Philosophie in Gestalt der dialektischen Kunst aneignen. Im Verhältnis von Politik und Philosophie geht es nicht um das Zertrennen oder Identifizieren dieser Disziplinen, sondern um eine grundlegende Verflechtung beider bzw. um das Errichten der Politik auf der Kunst der Dialektik. Man kann sagen, dass Philosophie in diesem Sinne Voraussetzung der richtigen Politik ist.

Wenn wir zu Cicero zurückkehren, namentlich zur Kritik der Philosophie, dann sehen wir, dass es Ciceros Absicht ist, zu zeigen, dass Philosophie viel mehr sein muss als nur ein Wissen über Tugenden, dass sie eine neue Gestalt haben soll und dass zu ihr auch der Wille gehören soll, die gewonnenen Kenntnisse über die Verwaltung des Gemeinwesens zu realisieren. Einer ähnlichen Idee begegnen wir auch in *Orator ad M. Brutum*, wo Cicero den „vollkommenen Redner“ behandelt, also den *orator perfectus*¹⁴. Er strebte nämlich eine Verbindung der Philosophie mit der Praxis an, wo die philosophische Bildung in den Dienst der Politik treten soll¹⁵. Das ist der zentrale Gedanke seiner Schrift *De oratore*, in der auch der *orator perfectus* gesucht wird, also der philosophisch gebildete Politiker.

Ciceros echte Größe besteht im philosophischen Inhalt seiner Reden. Das Aufdecken und Unterdrücken der Catilinarischen Verschwörung wurde als ein philosophischer Akt beschrieben. Ciceros 14 Philippiken gegen Caesars Mitkonsul Markus Antonius waren ein philosophisches Werk. In seinem Werk *De divinatione* macht er z.B. keinen Unterschied zwischen rhetorischen und philosophischen Schriften, denn für ihn ist sowohl Rhetorik, als auch Philosophie nützlich für die Staatsführung. Wir können sogar sagen, dass Philosophie, Politik und Rhetorik (sei es im Dienste der Politik oder der Rechtspflege) bei Cicero so etwas wie eine Einheit bilden sollen, was auch der Grundgedanke von Platons *Politeia* ist¹⁶. Die Einheit von Politik und Philosophie vertritt Cicero bereits in seiner frühen Schrift *De inventione* (I, 1-5), später bekennt er sich erneut dazu, und zwar unter anderem, wie er über sich selbst in der Einleitung zu der *Tusculanae disputationes* (I, 2-3) schreibt, dass er jener Mann sei, der sich im Ge-

¹⁴ Cicero, *Orator ad M. Brutum*, 14: „Positum sit igitur in primis, quod post magis intellegetur, sine philosophia non posse effici quem quaerimus eloquentem, non ut in ea tamen omnia sint, sed ut sic adiuvet ut palaestra histrionem; parva enim magnis saepe rectissime conferuntur. Nam nec latius atque copiosius de magnis variisque rebus sine philosophia potest quisquam dicere“.

¹⁵ Ph. Hölzing, *Die Apotheose der römischen Republik: Ciceros politische Philosophie* in „Allgemeine Zeitschrift für Philosophie“ 34(2009): 267-284, bes. 271 n.

¹⁶ Vgl. G. Gawlick – W. Görler, *Cicero* in F. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, S. 1016.

gensatz zu den Griechen in beiden Bereichen geltend mache, in der Politik wie auch in der Philosophie, und dass es ihm in gewissem Maße gelinge, ein maßvolles Verhältnis von Politik und Philosophie zu pflegen. Auch wenn Cicero nicht im rechten Sinne des Wortes Philosoph war, wie Platon oder Aristoteles, präsentiert er sich selbst als Beispiel eines philosophisch gebildeten Rhetors oder Rhetors mit philosophischen Interessen.

Eine ähnliche Rolle wie die des *orator perfectus* bekleidet in Ciceros Werk der „beste Bürger“ (*optimus civis*), den Cicero je nach Umständen auch mit anderen Begriffen bezeichnet, die wir als Synonyme für „führender Bürger, Verwalter des Staates, Staatsmann“ (im Sinne des griechischen *politikos*) nehmen können. Der geläufigste republikanische Begriff ist *princeps*, des weiteren gebraucht Cicero auch eigene, im Lateinischen bisher unübliche Begriffe *rector rei publicae*, *gubernator civitatis*, *tutor et procurator rei publicae*¹⁷, *moderator rei publicae*¹⁸. In der traditionellen Hierarchie der römischen Gesellschaft werden als *principes* (Vordermänner) führende Politiker des Gemeinwesens anerkannt, die als Angehörige der Aristokratie die Spitze des Senats bildeten. Der erste Senator und somit der verehrungswürdigste Bürger Roms genoss den Ehrentitel *princeps senatus*. In beiden Fällen sind Tugenden wie Wortgewandtheit (*eloquentia*), Gerechtigkeit (*iustitia*), persönliche Tapferkeit (*fortitudo*) und natürlich Weisheit (*sapientia*) und Klugheit (*prudentia*) gefordert.

In der Schrift *De oratore* hat ein vollkommener Rhetor die gleichen Eigenschaften und Bestimmungen wie ein *rector rei publicae* in der Schrift *De republica*¹⁹. Er muss allgemein gebildet sein, um durch rhetorische Argumentation den Senat und das Volk für seine Ansichten in Entscheidungen über staatliche Angelegenheiten gewinnen zu können. Der beste Bürger muss sittlich unbescholten sein und für seinen Staat leben.

Aus dem Gesagten geht hervor, dass sich hier zwei Varianten des Verhältnisses von Philosophie und Politik auftun:

a) Politik hat gegenüber der Philosophie eine Monopolstellung, und Philosophie wird darum im Vergleich zur Politik kritisiert; oder

b) Politik und Philosophie kommen nicht ohne gegenseitige Zusammenarbeit aus, durch ihre Verbindung entsteht der *optimus civis* also der vollkommene Bürger.

¹⁷ Vgl. z.B. Cicero, *De republica* II,51: „ein Beschützer und Betreuer des Gemeinwesens“, übers. v. K. Büchner.

¹⁸ Dazu vgl. z.B.: M. Pohlenz, *Antikes Führertum. Cicero De officiis und das Lebensideal des Panaitios*, Leipzig – Berlin 1934, bes. S. 93-124; P. Kralup, *Rector rei publicae*, Aarhus 1956 (Diss.); M. Schäfer, *Des Panaitios anēr archikos bei Cicero in Gymnasium* 67(1960): 500-527 (dazu kritisch K. Büchner, *M. Tullius Cicero, De republica. Ein Kommentar*, S. 517-523).

¹⁹ Cicero, *De oratore* I, 211; III, 63; *De republica* II,45. 51; V,6. Er ist eigentlich *princeps civitatis*, *prudens*, *bonus*, *auctor publici consilii*, also Initiator von staatlichen Entscheidungen; nach römischer Auffassung ist diese Rolle wichtiger als die des Vollstreckers einer solchen Entscheidung, des *regendae civitatis dux*.

3. Schauen wir uns also an, wie Cicero im Dialog *De republica* das Verhältnis von Philosophie und Politik versteht. Der Dialog ist ein Expertengespräch zum Thema *res publica* und zwar zur Zeit der Krise der römischen Republik. Es ist kein Lehrdialog, sondern der Vergleich eines Politikers mit einem Philosophen, aus dem eine Verbindung von Politik und Philosophie resultiert. Über diese Verbindung wird im Dialog mehrmals gesprochen: in Buch I, § 16 wird angeführt, dass auch diejenigen, die politische Schriften verfassen, politisch tätig sein können, oder Sokrates wird hier als derjenige geschildert, der sich mit alltäglichen Angelegenheiten befasst und diese mit theoretischer Forschung verbindet. Und dasselbe wird auch über Sokrates' Schüler Platon gesagt, der wiederum von Sokrates' praktischer Tätigkeit beeinflusst ist und eine Reise nach Süditalien unternahm, um sich hier in Theorie zu bilden, also Politik mit Philosophie zu vereinen. Dasselbe sagt Cicero in *De officiis* (I, 165), nur geht er davon aus, dass Platon Philosoph war, der zu politischer Tätigkeit, also zur Übergabe seiner Kenntnisse an Politiker neigte.

Trotzdem finden wir im Proömium zum Dialog *De republica* Argumente gegen die Philosophie und zugunsten der Politik. Sie werden in drei Teile gegliedert:

a) von Natur aus ist es so, dass sich der Mensch nach bewährten Tugenden sehnt (I, 1(1))

b) Tugend (*virtus*) bewährt sich am Besten in der Politik, konkret beim Regieren der Gemeinde (siehe folgende Beispiele) (I, 2(2))

c) zum Schluss wird gesagt: weil der Mensch einen natürlichen Drang zur Tugendhaftigkeit verspürt, dem er folgt (wie Punkt eins zeigt), und weil politische Tätigkeit die besten Möglichkeiten zur Geltendmachung des *virtus* bietet (wie Punkt zwei zeigt), resultiert daraus der Appell an politische Tätigkeit (I, 2(3)).

Im Proömium zu Buch I. geht es um eine bestimmte Konfrontation von Philosophie und Politik (§§ 1-18)²⁰, und zwar vor dem Hintergrund einer Begründung von Tätigkeiten, die uns Seligkeit bringen sollen. Entweder ist es die politische Tätigkeit oder die philosophische oder etwas drittes. Mit dem folgenden Paragraphen 19 beginnt Philus' Erläuterung zum Thema des Dialogs, der von einer Dichotomie von Politik und Philosophie ausgeht. In den Paragraphen 19-37

²⁰ Über den Inhalt des Proömium oder Vorwortes handelt Paragraph 12 des ersten Buches: „Dies ist von mir aus dem Grund ausführlicher dargelegt worden, weil ich in diesen Büchern eine Erörterung über das Gemeinwesen begonnen und unternommen habe (*De republica disputatio*) [...] Wenn es jedoch Leute gibt, die sich durch das Gewicht der Philosophen bewegen lassen, sollen sie sich ein paar Augenblicke anstrengen und jene anhören, die das größte Ansehen und Ruhm bei den gelehrtesten Männern genießen. Von denen ich selbst vermute, dass obwohl sie auch keine öffentlichen Ämter bekleideten und sich nicht mit dem Gemeinwesen abgegeben haben, dass sie dadurch, dass sie doch viel dieses Gemeinwesen erforscht und darüber geschrieben haben, einige Verdienste um das Gemeinwesen erworben haben“ (übers. v. K. Büchner).

werden erst zweierlei Ansichten dazu, was gut ist, präsentiert. Scipio vermutet, dass himmlische Sachen schön und dauerhaft sind und diese uns Glück und Wohl bringen, nicht aber die irdischen Güter, die unsicheren Charakters sind. Der Grund liegt im Akzent, der auf die Beständigkeit von Sachen und Ordnungen gelegt wird. Laelius ist im Gegenteil davon überzeugt, dass es die irdischen Sachen sind, die uns glücklich machen können. Den ganzen Abschnitt lesen wir dialektisch: Der Autor lässt also zuerst den Anhänger eines Standpunkts sprechen, der himmlische Sachen für gut erachtet, danach den Vertreter des entgegengesetzten Standpunktes, der die irdischen Güter für gut hält, um danach eine dritte, eigene Lösung vorzuschlagen, die als Ergebnis der „dialektischen“ Methode, welche die beiden gegensätzlichen Varianten bearbeitet, zu verstehen ist. Mit dem dritten Schritt wird die Diskussion über die *res publica* eröffnet, die weder als Monarchie noch als Aristokratie oder Demokratie zu identifizieren ist, sondern als eine Mischung aus diesen beiden Ordnungsformen. *Res publica* soll als eine gemischte Ordnung verwaltet werden, und es kommt darum nicht in Frage, dass sie mit einer der klassischen Regierungsformen verwaltet werden könnte. Scipio bevorzugt also keine der drei klassischen Varianten der Ordnung oder Regierung, sondern deren Mischung. Gleichzeitig sollte etwas so außergewöhnliches auch von einem genauso außergewöhnlichen Mann verwaltet werden, also nicht nur von einem „gewöhnlichen“ Politiker oder Philosophen, sondern von dem, der beides – Politik und Philosophie – verzahnt.

Für die beste Ordnung hält Cicero also eine gemischte, und als Beispiel nennt er die römische *res publica*, aber nicht in der derzeitigen Form, die kläglich sei, sondern in der von unseren Vorfahren überlieferten Form (vgl. *De republica* I, 34 und 69-70). Der grundsätzliche Vorteil der römischen Staatsordnung lag nämlich darin, dass sie nicht wie in anderen Gemeinwesen auf einmal von einem einzigen Menschen geschaffen wurde, sondern allmählich durch Einwirken ganzer Generationen entstand. Der nächste charakteristische Zug der besten Ordnung ist „Egalität und Festigkeit“, also Beständigkeit der Ordnung (I, 69). Die Schrift *De republica* schreibt Cicero zur Zeit der Krise der römischen Republik, in der er sich ihr Fortdauern und nicht ihr Ende wünscht. Er malt die *res publica* in den rosigen Farben aus und appelliert für deren Beibehaltung. Das ist Ciceros Appell an die politischen Verhandlungen, die helfen sollten, die römische Republik zu erhalten. Ciceros Bestreben ist darauf ausgerichtet, seine Zeitgenossen aus ihrer Lethargie und dem Desinteresse für das Gemeinwesen aufzurütteln²¹.

An drei Stellen des Dialogs *De republica* äußert sich dann Cicero²², vermittelt durch Laelius und Scipio, bedeutungsvoll zu seiner neuen Methode der Untersuchung der Problematik des Staates, die keiner von den Griechen bis jetzt angewandt hat: Cicero konstruiert die Prinzipien der besten Ordnung nicht fiktiv wie

²¹ Vgl. J. Šubrt, *Římská literatura*, Praha, Oikúmené, 2005, S. 119.

²² Cicero, *De republica* II, 21-22, 52, 66.

Platon anhand einer nicht existierenden Gemeinde, auch findet er sie nicht wie andere (Aristoteles und die Peripatetiker) durch Abstraktion aus vielen Arten von Verfassungen ohne festes Muster heraus, sondern er verfolgt an einem real existierenden Staat die historische Verwirklichung dessen, was die Theorie (*ratio et oratio*) beschreibt. In *De republica* II, 52 sagt er, dass Platon nur einen Schatten des Gemeinwesens aufzeichnete, er aber, Cicero, könne alles an einem konkreten Beispiel demonstrieren, alle Ursachen von Gut und Böse (vgl. auch II, 21).

Als beste Ordnungsform wird also in *De republica* die römische *res publica* (I, 70) verteidigt. Gleichzeitig aber beinhaltet dieser Dialog auch eine Aufforderung zur politischen Tätigkeit. Zuerst wird das Problem mit dem Verhältnis von Philosophie und Politik angedeutet, wo der Politik Vorrang vor der „bloßen“ Philosophie eingeräumt wird. Bei der Erläuterung der besten Ordnung jedoch, die von der *res publica* oder einer gemischten Ordnung dargestellt wird, zeigt sich die Priorität der Politik vor der Philosophie in etwas anderem Licht. Die Form einer gemischten Ordnung fordert nämlich mehr als eine politische Verwaltung, und zwar deshalb weil es um eine gemischte Ordnung geht, die in ihrer Pluralität Einheit erreichen soll, und die nur ein Politiker mit philosophischer Bildung garantieren kann.

4. Philosophie spielt in Ciceros Werk eine positive Rolle, und zwar eine vereinigende, nicht trennende Rolle, wie manche annehmen, obwohl Cicero bei der Entscheidung zwischen Politik und Philosophie der Politik den Vorrang geben würde (vgl. *De republica* III, 6). Er selbst ist das Beispiel eines Denkers (I, 13), der die Verwaltung von öffentlichen Angelegenheiten mit dem Studium des Staates verknüpfte, also Politik mit der Philosophie. Aber die Philosophie, die er meint, ist nicht Philosophie in der Bedeutung von *sapientia*, also die griechische *sophia* oder Weisheit, sondern in der Bedeutung von *prudentia*, d.i. die griechische *phronêsis* oder die praktische Weisheit, sprich Klugheit, die in sich sowohl geistige Bildung als auch den Willen zum Handeln vereinigt (vgl. III, 3(6)). Der Unterschied zwischen *sapientia* und *prudentia* hängt bei Cicero oft davon ab, wie die Philosophie gerade verstanden wird, ob entweder als theoretische Disziplin oder im Gegenteil als Tätigkeit, die in sich sowohl *bios teoretikos* als auch *bios praktikos* vereinigt. Als Beispiel für bloß theoretische Denker dienen die Epikureer, die in Ciceros Texten oft erwähnt werden, und zwar u. a. in Zusammenhang mit der Verweigerung ihrer Teilnahme an öffentlichen Angelegenheiten. Im Gegensatz dazu sind die Philosophen als praktisch Handelnde die schon erwähnten besten Bürger oder vollkommenen Rhetoren.

Im ganzen Dialog wird mehr oder weniger zwischen *sapientia* und *prudentia* unterschieden, und zwar in der Bedeutung „bloße“ Weisheit und praktische Weisheit. Für Cicero ist jene Philosophie richtig, die nicht nur die Art der Lebensführung untersucht, sondern dieses Leben auch führt, also Philosophie als

prudentia. Die Behandlung dieses Problems ist im Proömium des Buches I enthalten. Cicero vergleicht darin den Politiker und Philosophen. Im Buch III (III, 6 und 7) wird aber als echter Politiker ein Philosoph bezeichnet, der über *prudentia*, praktische Weisheit oder Klugheit verfügt. Aber derjenige, der nur *sapientia*, also Weisheit hat, ist „bloßer“ Philosoph. Es zeigt sich, dass es hier zwar keine terminologische Einheitlichkeit gibt, aber Ciceros abweichende Auffassungen sowohl des Philosophen und Politikers als auch der Philosophie in der Bedeutung von *sapientia* und *prudentia* sind offensichtlich²³. Ein Philosoph wird dann zum perfekten Politiker, wenn er *prudentia* also praktische Weisheit hat, wohingegen derjenige, der *sapientia* hat, ein „bloßer“ Philosoph ist. Gleichbedeutend sind *sapientia* und *prudentia* nur dann, wenn *sapientia* die Weisheit eines Politikers ist, nicht aber wenn es sich um einen Philosophen handelt. Mit anderen Worten: *sapientia* muss zu *prudentia* werden, um von einem perfekten Politiker sprechen zu können (vgl. V, 9).

Zum Schluss können wir feststellen, dass Cicero in *De republica* Philosophie oder Weisheit in der Bedeutung von *sapientia* und *prudentia* unterscheidet – wobei die erste die theoretische Philosophie charakterisiert und die zweite als praktische Weisheit in der römischen Republik Stabilität und Beständigkeit garantiert und die gemischte Ordnung in Einheit hält. Gleichzeitig wird jedoch jener Philosoph zum Politiker, der sich Philosophie in der Bedeutung von *prudentia* aneignet. Dadurch entsteht etwas Neues, etwas, das beides – Politik und Philosophie – vereinigt. Es geht aber nicht nur um deren bloße Verbindung, sondern um eine völlig neue Qualität.

²³ Vgl. H. Schwaborn, *Prudens. Gedanken zu Cicero, De republica II 64–70* in „Der Altsprachliche Unterricht“ 1(1970): 17–45.