CICERO

Von Jaspers – April 1952 in Basel

MARCUS TULLIUS CICERO

VOM GEMEINWESEN

LATEINISCH UND DEUTSCH

EINGELEITET UND NEU ÜBERTRAGEN
VON KARL BÜCHNER

ARTEMIS-VERLAG ZÜRICH

Jahrhundertelang hatte man nach dem Werke Ciceros über den Staat gefahndet, immer wieder getäuscht, als Angelo Mai, der Präfekt der Vatikanischen Bibliothek, im Jahre 1820 einen Palimpsest fand, der große Teile des ersten und zweiten Buches, einiges vom dritten, ganz wenig vom vierten und fünften, nichts vom sechsten enthielt, und ihn sorgfältig und mit einem Kommentar, der sein weites Wissen verriet, 1822 herausgab, indem er alle übrigen sonst etwa aus Zitaten bekannten Fragmente einordnete. Der trotz der Umfänglichkeit der Fragmente bruchstückhafte Charakter des Werkes ist wohl schuld daran, daß die Beschäftigung mit ihm nicht so rege wurde, wie man nach der aufsehenerregenden Entdeckung hätte denken sollen. Eine rühmliche Ausnahme macht das Buch des badischen Geheimen Hofrates Zachariä, der schon ein Jahr später in Heidelberg seine «Betrachtungen» darüber erscheinen ließ, eine Erörterung, die sich an Cicero in den heftigen Debatten der Zeit nach der Französischen Revolution orientiert und mit ihm auseinandersetzt. Dann aber beginnt echte Begegnung erst wieder im letzten Jahre des Ersten Weltkrieges, um freilich nicht abzureißen, ja sich bisweilen bis zur Leidenschaft zu steigern. Hinter der Sache trat dabei die philologische Arbeit an der Ordnung der Fragmente und ihrer Verbesserung zurück.

Deshalb bedarf es für das Unternehmen einer Übersetzung von Ciceros de re publica einer Rechtfertigung aus zwei Gründen. Erstens weil das Wagnis unternommen wird, einem weiteren Publikum, das mit Recht von der Plage einer philologischen Kleinarbeit und einer Lektüre von Fragmenten unbehelligt bleiben möchte, ein solches bruchstückhaftes Werk überhaupt vorzulegen. Zweitens weil dies in einem Zeitpunkt geschieht, wo die wissenschaftliche Arbeit an ihm nicht nur wie jede wissenschaftliche Arbeit immer weiter geführt werden muß, sondern sich auch nicht auf so viele Vorarbeiten stützen kann, wie es bei ande-

ren Werken der Fall sein würde. Allein die Bedeutung des Werkes rechtfertigt beides. Es scheint an der Zeit zu sein, daß man jetzt gerade Kenntnis von ihm nimmt, und zwar in seiner ganzen Gestalt, so wie es uns überliefert ist, nicht in willkürlichen Auswahlen.

Was macht dieses Werk aber so bedeutungsvoll? Nicht daß es, wie Dilthey einmal gesagt hat, eines der größten Kunstwerke in Prosa überhaupt ist, nicht, daß hier zum ersten Male die Begegnung des Römischen mit dem Griechischen nicht nur zu einer echten Wandlung, sondern auch zu einem selbständigen Werke führt, damit zum ersten Male das europäische Schicksal vorbildhaft durchlebend und den ersten Platonismus zeitigend, beides wahrlich wichtig genug, sondern etwas anderes: zum ersten und einzigen Male in der Geschichte der Welt hat hier die Macht keine Grenzen und ist damit unumstritten. Allein aus ihr selbst kann ihr der Untergang erwachsen. In einem Augenblick, wo ein solches Scheitern aus eigener Schlechtigkeit droht, wird sich ein Mann, der selbst das höchste Amt bekleidet und dabei ein letztes Mal die Eintracht gerettet hatte, des Wesens seines Staates, der Macht ohne Grenzen, bewußt und sagt mit Hilfe des griechischen Gedankens aus diesem Erlebnis heraus Wesentliches über Macht überhaupt aus, erkennt, daß der Bund von Macht und Weisheit die Größe Roms ausgemacht hat. Dies scheint nun das Bedeutungsvollste zu sein: das Werk ist ein Dokument einer einzigartigen Situation der Weltgeschichte, es hat Gedanken der Menschheit in Lagen bewährt gefunden, wie sie kein Sterblicher bis jetzt wieder erlebt hat. Daher darf gerade heute dieses Werk unser Gehör finden.

Dabei soll der Zugang möglichst erleichtert werden. Die Fragmente werden durch verbindenden Text aneinandergefügt, so daß ihre Lektüre allein schon das Ganze vor Augen stellt. Die Einführung hat vor allem die Aufgabe, eine Analyse des Aufbaus zu geben. Eigennamen werden im Index alphabetisch geordnet und erklärt.

Der «Staat» gehört zu der ersten Gruppe der philosophischen Schriften Ciceros. Als er in den letzten Jahren das Geleistete zusammenfaßt und auf den «Staat» zurückblickt, sagt er, er habe ihn geschrieben, als

er noch das Ruder des Staates in den Händen gehalten habe. Das bedeutet nicht, daß er noch an der Macht gewesen wäre, noch weniger, daß man das Werk nach seinem Konsulat im Jahre 63 ansetzen müßte, sondern daß er damals noch ein Mann von politischem Rang war. Daß sich der eigentliche Machthaber, Cäsar, gerade in dieser Zeit besonders um ihn bemühte, zeigt dies deutlich genug. Aber es ist doch ein Werk einer Zeit – im Jahre 56 hatten die drei Machthaber Cäsar, Pompeius und Crassus ihr Triumvirat erneut bestätigt –, in der für das freie Wort eines Cicero, vor allem für freies politisches Handeln schon kein Raum mehr war, ein Werk, das Politik mit anderen Mitteln fortsetzte, weil zu politischem Handeln nicht mehr Gelegenheit war. Vom Jahre 54–51 hatte er an ihm gearbeitet. Vorher hatte er im Jahre 55 das Werk über den Redner abgeschlossen. Nebenher ging schon die Arbeit an den «Gesetzen», die er wie Plato seinem Werk über den Staat folgen lassen wollte, aber nicht veröffentlicht hat. Die philosophischen Schriften dieser Periode unterscheiden sich von denen der beiden letzten Jahre seines Lebens, in denen er der lateinischen Sprache die gesamte griechische Philosophie erringt, wobei er sehr bald schon den Plan einer Enzyklopädie faßte, durch die Länge der Zeit, die er auf sie verwendete und damit im Zusammenhang durch die viel größere Selbständigkeit, mit der er hier von Dingen spricht, dem Redner und dem Staat und den Gesetzen, in deren Ausübung er nicht nur sein Leben verbracht – er war im Jahr 106 geboren, jetzt also 50 Jahre alt –, sondern über die er, wie seine Reden und seine Jugendschrift «de inventione» zeigen, von frühester Jugend an auch nachgedacht hatte. Alle drei Werke sind Gespräche. Dialoge aber nicht so sehr in dem Sinne Platos, vor allem der frühen platonischen Dialoge, in denen das Dialogische Abbild der Dialektik der Wahrheit ist – diese Form des Dialoges gibt es nur einmal in Rom, in dem einzigartigen Gespräch des Tacitus über die Redekunst –, sondern im Sinne des aristotelischen Dialoges, für den die lange Darstellung, hinter der man leicht des Verfassers Ansicht spürt, und die persönlichen Vorreden zu den einzelnen Büchern bezeichnend sind. Doch hat für Aufbau und Szenerie vor allem der platonische «Staat»

sowohl für de oratore als auch für de re publica Anregungen gegeben. Es will so scheinen, als ob Cicero von dem ersten zum zweiten Werk, soweit die Fragmente zu urteilen erlauben, noch gewachsen ist und Absichten, die schon in de oratore wirksam sind, in de republica zur Vollendung kommen. Am besten wird das an der Situation des Gespräches klar. Beide Gespräche spielen kurz vor dem Tode der Hauptpersonen, de oratore im Jahre 91 vor des Crassus Tod, de republica im Jahre 129 kurz vor dem Tode des jüngeren Scipio, der die tragende Gestalt dieses Dialoges ist. Beide Male sind es gleichsam letzte Vermächtnisse, die die Hauptpersonen in den Gesprächen verkünden. Dann sieht man aber auch, wie viel enger die «Phaidonstimmung» in de republica mit dem Thema des Gespräches verwoben ist: mit dem Tode Scipios erlischt das Leben, das damals seine Erfüllung in der Rettung des Gemeinwesens hätte finden sollen, wie Cicero, den Sinn dieses großen Lebens erspürend, in einer Weissagung diesen Sinn zu Ende führt. Doch wir greifen vor. Ein Gespräch der Vergangenheit wird also in de republica wie in de oratore berichtet, während sich Cicero in de legibus mit Zeitgenossen, seinem Bruder Quintus und seinem Freunde Atticus selber unterhält. Bei de republica hat er lange geschwankt. Wir können mehrere Pläne unterscheiden. Ein gewisser Sallustius hatte bei einer Vorlesung nämlich gesagt, das Ganze würde sich besser machen und größere Autorität haben, wenn Cicero wie Herakleides vom Pontos in eigener Person spräche. Er könnte dann vor allen Dingen von den Ereignissen der eigenen Zeit sprechen. Sallustius hatte richtig gespürt, daß es Cicero in diesem Werk um etwas höchst Aktuelles ging. Das Erlebnis seiner Zeit, des hemmungslosesten Kampfes aller gegen alle, der Vernichtung alles Gemeinsamen und Sachlichen und das Erlebnis seines Konsulates, in dem er gegen die Verschwörung, das Sichsammeln um ein egoistisches Interesse, durch die Besiegung und Enthüllung Catilinas den Gedanken des Gemeinwesens, der Eintracht aller Stände ein letztes Mal aufgerichtet hatte, und das Erlebnis, daß diese Tat nicht die Resonanz fand, die sie hätte finden können, alles dies steht als Anliegen hinter dem Werk, das in der Besinnung sich des Rechtes und der letzten

Gründe für dieses Handeln und des Trostes über das schließliche Scheitern versichert. Cicero, der das Gespräch, wie er sagt, um noch Lebenden nicht nahezutreten, Scipio in den Mund gelegt hatte, war doch wohl aus diesen Gründen, nicht aus irgendwelcher Eitelkeit, bereit, auf den Vorschlag des Sallustius zu hören, und berichtet auch, daß er das Werk in diesem Sinne umgearbeitet habe. Er muß dann wieder davon abgekommen und zu dem leicht veränderten alten Plan zurückgekehrt sein. Denn der Dialog spielt, wie er uns vorliegt, an den drei Tagen der feriae Latinae im Hause des Scipio Africanus des Jüngeren, des Bezwingers von Karthago (146) und Numantia (133), des Sohnes des L. Aemilius Paulus, der bei Pydna (168) den folgenreichen Sieg über Perseus von Macedonien erfochten hatte, mit dem Rom in den Osten übergriff. Wir werden uns über das künstlerische Feingefühl Ciceros freuen, daß er nicht selber noch befangen über die eigene Zeit sprach, sondern auf der Suche nach nichts als der Wahrheit – denn daß er keine bestimmte Tendenz verfolgt, werden wir sehen – sie auch so objektiv als möglich in fremdem Munde darstellt. Und er konnte dafür keinen Besseren finden als Scipio Aemilianus, den ersten Mann seiner Zeit, der römisches Wesen und griechische Bildung beispielhaft vereinigte und in dem Cicero mit Recht das Musterbild eines Staatsmannes sah. Über die Bedeutung dieses Scipio und seines Kreises, zu dessen jüngeren Mitgliedern Cicero in seiner Jugend noch Beziehungen hatte – eine solche Brücke zum Scipionenkreis war zum Beispiel der Rutilius Rufus, von dem Cicero das Gespräch gehört haben will. Im Hause des gelehrten Scaevola lernte er die Tochter des Laelius kennen –, kann hier nicht einmal in Andeutungen gesprochen werden. In diesem Kreis des römischen Adels verschmilzt griechisches und römisches Wesen in einer «echten Geistespaarung» zu einer neuen hohen Lebensform, die sich wohl selbst als die eigentliche menschliche und menschenwürdige erlebte und dafür den Begriff «humanitas» aus römischen Anlagen in der Berührung mit Griechischem entwickelte. In diesem Kreis von Männern römischer Tatkraft waren solche Gespräche über den Staat denkbar, ja sie hatten ein solches verpflichtendes Bild vom römischen Staate gehabt,

wie die Griechen Polybios, der Historiker, und Panaitios, der stoische Philosoph, es in ihren griechischen Werken zum Ausdruck kommen lassen. Die Bedeutung Ciceros liegt darin, daß er das, was sich im Scipionenkreis im Leben vollzogen hatte, im lateinischen philosophischen Wort zum ersten Male gestaltete. Er konnte also den Ort des Gespräches nicht besser wählen, als dort, wo das, was er im Gedanken faßt, zum ersten Male gelebt worden war. Es kam hinzu, daß auch die innere Lage des Staates zu jener Zeit – es ist die Zeit nach der Niederwerfung des Tiberius Gracchus – für Cicero Ähnlichkeit mit der eigenen hatte.

Jeder Tag der feriae gibt die Gespräche für zwei Bücher. Vor jedem solchen Bücherpaar hatte Cicero ein Proömium, in dem er selber spricht, vorausgeschickt. So ist das Werk schon rein äußerlich dreigeteilt. Auch inhaltlich macht sich, wie sich zeigen wird, diese Dreiteilung bemerkbar. Freilich ist dies nicht die einzige Gliederung. Über alle diese Dinge aber, wie über Teilnehmer des Gesprächs, Situation, Aufbau spricht man am besten, indem man dem Gedankengang interpretierend nachgeht.

ERSTES BUCH

Das erste Buch besteht aus zwei etwa gleich großen Teilen, der Einführung und dem Einleitungsgespräch und weiter der Darstellung über die Staatsformen, eingeleitet und abgeschlossen von einer Entschuldigung Scipios. Der Vergleich mit der Einleitung von de oratore läßt uns das Einleitungsgespräch rekonstruieren und zugleich erkennen, daß sie etwa zweiundeinhalbmal so lang war als in jenem Werk: sie hat also ein ganz anderes Gewicht und bedarf einer näheren Betrachtung.

Mit einer heftigen Auseinandersetzung in eigener Person wird das Buch begonnen. Am Schluß des Gedankenganges (§ 12) wird der Grund dafür angeführt: Cicero will eine Erörterung über das Gemeinwesen geben. Damit sie nicht vergebens ist, muß er erst die Bedenken, die man hat, sich ihm zu widmen, aus dem Wege räumen. Weit entfernt also, eine rein theoretische Abhandlung geben zu wollen, die ihren Zweck

in sich trüge, hat Cicero ein starkes paränetisches Anliegen: jeder soll und muß für die Gemeinschaft tätig sein, dann wird er auch den Drang spüren, sich in Gedanken diese Probleme zu klären. Wie beweist er, daß jeder für das Gemeinwesen tätig sein muß? Indem er einen Gegensatz zweier Lebensformen aufreißt, der alle philosophischen Schulgegensätze weit hinter sich läßt, mit den römischen Lebensbegriffen aber Wirklichkeiten anrührt, die immer wieder erfahrbar sind: er unterscheidet zwischen einem Leben mit virtus und einem Leben in voluptas und otium. Der Gegensatz Genuß und Streben wird hier in seiner ganzen Schwere empfunden. Daß aber die Verlockungen des Genießens und des Sichgehenlassens nichts sind, daß der Mensch eine innere Nötigung verspürt, sich zu vervollkommnen und für die Gemeinschaft einzutreten, das ist für Cicero gewiß. Er liest es der Geschichte ab. Das Pathos der Geschichte, der überwältigende Glanz, der von Helden, wie C. Duelius, A. Atilius, L. Metellus, den Scipionen ausstrahlt, ist stärker als alle Beweise. Wo wäre Rom, wenn in diesen Männern nicht der natürliche Drang gewohnt hätte, sich zu opfern und für die Gemeinschaft in den Kämpfen des öffentlichen Lebens sich herumzuschlagen? Damit beginnt das Werk.

Wenn aber die Menschen eine solche innere Nötigung zum Streben nach Bewährung haben, zur virtus, wie der Römer unübersetzbar sagt, dann ist es auch klar, daß diese virtus nicht eine Kunst ist, die man erwirbt und behält, auch wenn man sie nicht betätigt, sondern daß sie ganz in Betätigung besteht. Ihre höchste Betätigung aber ist die Lenkung von Staaten, die Politik. Philosophen, die mit den Geschäften nichts zu tun gehabt haben, stehen unter dem Politiker. Das ist nicht philosophische Erörterung über vita contemplativa und vita activa, sondern römische Lebensweisheit, die sich bewußt ist, daß Erkenntnis und Bewährung Hand in Hand gehen müssen und daß die Erfahrung mit den Dingen und etwas durchsetzen können der bloßen Rede überlegen ist. Der Politiker, das ist der Sinn des Anfangs, ist die höchste Form des Menschen. Von Natur opferbereit, kennt er nichts anderes als Tätigsein für die Gemeinschaft und findet darin – das ist das Paradoxe – seinen

höchsten Genuß. Deshalb wollen wir bei diesem Kurs bleiben und nicht die Signale, die zum Rückzug blasen, hören! Damit schließt der positive Gedankengang, der Preis des Lebens für die Gemeinschaft. – Leicht werden Einwände dagegen abgewehrt, Einwände, die immer mehr in den Epikureern die Gegner erkennen lassen: Mühen, Lebensgefahren, Undank, wie ihn Cicero selbst erlebt, sie können nicht von diesem höchsten Beruf des Menschen abschrecken: Cicero kann es aus eigenem Erleben bezeugen: durch seine Erfahrungen nach dem Konsulat ist er an dieser Erkenntnis nicht irre geworden. Andere Argumente – der Weise mache sich die Hände im politischen Kampfe nicht schmutzig, er beteilige sich nur dann an der Politik, wenn die Not dränge – werden mit Gedanken Platos und dem ironischen Lächeln des erfahrenen Politikers abgetan. Wenn schon Philosophen, dann soll man anderen, die für das Staatsleben gesprochen haben, Gehör geben, Philosophen, die mit ihrer Philosophie ein Amt des Gemeinwesens geübt haben. Die sieben Weisen jedenfalls, die waren noch ganze Staatsmänner. Mit Recht Weise genannt: denn nirgends ragt menschliche Vollkommenheit näher an das Walten der Götter heran, als wenn sie neue Staaten gründet oder schon gegründete bewahrt. Damit wird der positive Teil des Anfanges wieder aufgenommen und zum Abschluß kräftig betont. Dieser Gedanke berührt sich mit der Laeliusrede im dritten Buch (III 40) und dem Schluß des ganzen Werkes, dem somnium Scipionis (VI 29). Was das zu bedeuten hat, ist zu fragen. Um so mehr als ein scheinbarer Widerspruch des Somnium, daß neben der Vergöttlichung des Staatsmannes doch die Entwertung seines Ruhmes auf Erden steht, auch hier schon auftaucht: das eigentliche Einleitungsgespräch reduziert schließlich durch den Mund des größten Politikers diesen emphatischen Preis wieder auf ein menschliches Maß (I 26/27).

Nach kurzer Überleitung nämlich, in der festgestellt wird, daß man sich nur an ein Gespräch zu erinnern brauche, nichts Eigenes zu bringen gedenke, obwohl man kompetent wäre, beginnt die Schilderung der Situation und der Bericht von dem Einleitungsgespräch. Der Ton ändert sich: war er zuletzt fast zu der Höhe des Anfangs emporgestie-

gen, so setzt er nach der Ankündigung, Cicero wolle ein Gespräch der berühmtesten Männer, das ihnen Rutilius Rufus in Smyrna, als sie ihn in der Verbannung aufsuchten, berichtet habe, ins Gedächtnis rufen, in einer urbanen Mittellage ein, wie es in diesem Kreise, von dem die Rede ist, üblich sein mochte. Am Schluß wird er wieder zu erhabenen Klängen emporsteigen. Das Ganze hat Verwandtschaft mit sokratischer Anmut, nur daß alles etwas feierlicher, gesetzter, würdiger ist. Im Vergleich zu der zwanglosen Leichtigkeit des platonischen Gesprächs ist hier alles angestrengter, zielbewußter, dieser adligen Gesellschaft, die sich nichts vergibt, gemäß. Man hat sich an den Feiertagen des Latinerfestes verabredet, das heißt, die Freunde haben angekündigt, daß sie Scipio auf seinem Landgut besuchen würden. Als erster erscheint ganz früh am Morgen der Neffe Tubero. Scipio empfängt ihn familiär im Bett. Das überaus Seltene und Kostbare, daß man Scipio einmal ohne den Drang der Geschäfte, zumal in dieser politisch aufgeregten Zeit, trifft, gibt für Tubero die Begründung seines frühen Kommens und erweckt in ihm den Wunsch, ein fruchtbares und ergebnisreiches Gespräch zu beginnen: er fragt Scipio, was er von dem Vorzeichen einer doppelten Sonne halte, die man ohne Zweifel gesehen. Politisch aufgeregte Zeit, Prodigium der Doppelsonne, das später die Deutung erfuhr, daß damit der Tod Scipios geweissagt worden sei, geben sogleich Hintergrund und Stimmung des Gesprächs. Es entfaltet sich aber noch nicht. Noch ist man bei der Vorbereitung. Der Name des griechischen Freundes Panaitios taucht auf, der über diese Dinge mit einer fast erschreckenden Sicherheit reden kann, erlauchte Namen wie Sokrates, der sich mit größerer Weisheit auf Leben und Sitten der Menschen, auf Wißbares und Wissenswertes beschränkte, wie Plato, der das, was er von Pythagoras' Lehren gelernt, auch Sokrates zuschreiben wollte, zeigen die große Sicht und das Niveau der Unterhaltung und bereiten in dem vorsichtigen Distanzieren von der allzu großen Kühnheit des Freundes ein Thema vor, das dann entwickelt das Thema «Staat» aus sich entläßt: den Gegensatz von wagemutigem Erforschen der Welt, von Welterklärung und Sichheimischmachen in dem Notwendigen und vor Hän-

den Liegenden. Es ist ein Gegensatz, der ein Gegensatz griechischen und römischen Wesens ist und der in dem bewußten Sichabsetzen des Vergil von dem größeren Anliegen des Lukrez seine dichterische Gestaltung erfahren hat. Mitten in dieses vorbereitende Gespräch treten seine weiteren Teilnehmer, L. Furius, schon Konsul, von Scipio auf sein Lager gebeten und nach seiner Meinung über die Doppelsonne gefragt, der jüngere P. Rutilius, der den Brüdern Cicero später das Gespräch berichtet, neben den Neffen Tubero gesetzt. Da wird gemeldet, daß Laelius, der Weise, der ältere Freund sein Haus verlassen hat, um sich zu Scipio zu begeben. Scipio erhebt sich, legt Schuhe an, geht ihm entgegen und begrüßt ihn feierlich samt seiner Begleitung, dem Spurius Mummius, dem philosophischen Bruder des Zerstörers von Korinth, und seinen beiden Schwiegersöhnen, dem Historiker Fannius und Q. Scaevola. Man geht in der Halle ein paar Schritte auf und ab – Laelius als der Ältere auf dem Ehrenplatz in der Mitte – und beschließt endlich, weil es Winter ist, sich in der Sonne auf einem Wiesenplätzchen niederzulassen. Da kommt zum Schluß noch der rechtskundige M'. Manilius hinzu. Damit ist die Gesellschaft vollzählig, und das Gespräch kann beginnen. Die Vorstellung dieser Adelsgesellschaft mit ihren gemessenen bedächtigen Bewegungen, ihrem selbstbewußten Sichbehaupten und ehrfürchtigen Verneigen, in der jeder von diesen hohen Herren, die fast alle das Weltreich als höchste Beamte geleitet haben oder noch leiten werden, seinen Platz und Rang hat und ihn selber, wie selbstverständlich, auch einnimmt, ist kein müßiges Spiel, ist gleichsam Abbild einer wahren Gemeinschaft, von der dann ja noch so viel die Rede sein soll.

Als man versammelt ist, versichert man sich erst, ob man das angeschlagene Thema fortführen dürfe, und Laelius, der sich zunächst fast übermäßig gewundert hat, daß man so müßige und abgelegene Dinge behandelt, als ob man sich schon im klaren wäre, was in der Familie und im Staate zu tun sei, hat schließlich nichts dagegen: man hat ja Ferien. Der Gegensatz zwischen Welterklärung und Lebenserforschung, beginnend mit Scipios Entgegensetzung von Sokrates einerseits und Plato-Panaitios andererseits, erfährt hier eine Verschärfung, da

Laelius radikaler als Scipio die eine Partei ergreift. Zugleich aber taucht hier zum ersten Male ein Gedanke auf, der dann am Schluß des Werkes sich entfaltet, als Philus entgegnet, es sei nicht gleichgültig, was domi, daheim, vor sich gehe, daheim, das sei aber die ganze Welt. Darauf berichtet Philus, wie in dem ähnlichen Falle einer Doppelsonne Sulpicius Gallus mit der Himmelskugel des Archimedes im Haus des Marcellus, dessen Großvater sie als einzige Beute aus dem eroberten Syrakus mit nach Hause gebracht hatte, die Himmelserscheinungen erklärt hatte. Noch spürt man das große Staunen, das bei diesem Werke göttlichen Geistes die Römer damals ergriff in dem Berichte des Philus, und Scipio, der eben noch vor der allzu großen Kühnheit seines Freundes Panaitios zurückscheute, weiß denselben Mann, der sich als erster Römer darauf verstand, den Sulpicius Gallus, zu rühmen und zu preisen, und ebenso, wie die Sicherheit der Naturerkenntnis und Astronomie, die man anderen mit Gründen durchsichtig machen kann, von Aberglauben und leerem Schrecken befreit, also von höchstem Nutzen ist. Tubero hat recht, wenn er ihn auf die Inkonsequenz aufmerksam macht, daß Scipio hier selbst von der unwiderleglichen Sicherheit der Naturwissenschaft und der Möglichkeit der Berechenbarkeit der Natur fasziniert ist. Scipio antwortet in hohem Stile mit einem Preis der doctrina – die Sprache ist ähnlich erhaben wie in Ciceros Preis des wahren Politikers –, des Wissens und seiner Vertreter, die erst eigentlich Menschen sind, die durch die Erkenntnis der Reiche der Götter und der Ewigkeit und auf der anderen Seite der Kleinheit der Erde im Vergleich zum Kosmos das Menschliche in seiner Kurzlebigkeit, Geringfügigkeit, Unscheinbarkeit richtig zu würdigen verstehen und die in diesem Wissen Glück und Lohn, Macht und Reichtum haben. Wahrer Lohn und Verachtung des Ruhmes, das sind die großen Themen des Schlusses, des Traumes des Scipio. Dort erfährt der wahre Staatsmann, daß er den Ruhm unter den Menschen gering schätzen darf und muß, weil ihm die Unsterblichkeit im Himmel winkt. Die Erkenntnis, hier speziell die der Sternenwelt, diese mit einem gewissen ehrfürchtigen Schauer betrachtete griechische Erfindung, leistet etwas Ähnliches. Die Beziehung

zum Kosmischen ist bei beiden da, es ist dieselbe lex naturae, die der Philosoph erkennt, der Staatsmann verwirklicht. Zunächst freilich ist der Widerspruch zu der persönlichen Einleitung, wo der Staatsmann so hoch über den Philosophen gestellt wurde, groß, groß auch zu der nun folgenden Rede des Laelius, der die Staatskunst zunächst einmal so weit wie möglich abrückt von dieser eben noch verzeihlichen Emphase Scipios. Erst ganz am Schluß wird klar, daß auch der Staatsmann, in dem sapientia und potestas eine Einheit sein müssen, diese Beziehung zum Kosmischen hat. Da aber so schon zu Beginn Anfang und Schluß in diesem Gedanken, der seine Kraftströme zum persönlichen Proömium wie dann auch zum dritten Buch ausschickt, aufeinander bezogen sind, muß hierin wohl ein Hauptanliegen Ciceros beschlossen sein. Laelius rückt also die Staatskunst, auf die er hinlenkt, zunächst einmal sehr von diesem Gedanken ab. Dies alles ist ihm unheimlich und fremd, Philosophie ist ganz schön, aber mit Maßen, diese Beschäftigungen der Griechen sind zur Übung der Knaben gut, aber nur, damit sie Größeres besser lernen können. Auf die Frage des Tubero, der eben wegen seiner studia gelobt worden war, jetzt aber sich so herabgewürdigt sehen muß, beginnt Laelius zu sprechen – und damit erfährt der Gegensatz Naturerkenntnis-Lebenswissenschaft seine letzte schärfste Zuspitzung –, mit dem ganzen Pathos dessen, der zunächst einmal ganz vom Konkreten und dem Notwendigen ausgeht, das man mit solchen Spekulationen aus dem Auge verliert: «man wird ihn vielleicht verachten, aber ist es nicht widersinnig, daß ein Scipio nach einer Doppelsonne gefragt wird, nicht aber danach, wie es möglich ist, daß man schon fast zwei Senate, zwei Völker in einem Gemeinwesen hat? Die Doppelsonne, wenn sie uns nicht schadet, geht einen nichts an, man kann durch sie nicht glücklicher oder besser werden. Daß die Eintracht wiederhergestellt wird, das ist allerdings nötig, und man lebt besser und glücklicher, wenn es erreicht ist!» So ergibt sich mit Notwendigkeit auf diese leidenschaftliche Äußerung des Laelius hin das Thema, um das man Scipio bitten soll – und das mit feiner Ironie bei denselben Dingen anlangt, von denen es hier so scharf abgerückt wird –, die Frage nach dem besten

Zustand des Staates. Auf die Aufforderung, die Rede herunterzuholen von dem Himmel zu den irdischen Dingen, erklärt sich Scipio bereit, unter der Bedingung, daß er seine Ausführungen am Beispiel des römischen Staates machen dürfe. Nicht rein theoretische, sondern geschichtliche Betrachtung liegt dem Römer. Laelius entgegnet, gerade dies sei der Grund, daß er Scipio auffordere, erstens, weil es recht und billig wäre, daß der führende Mann über den Staat spreche, dann aber, weil Scipio mit Panaitios vor Polybios die These erhärtet habe, daß der Staat der Väter, der alte Römerstaat der beste Staat überhaupt sei. Für eine Hauptthese werden in bestimmter Reihenfolge also Panaitios und Polybios, der Historiker, als Gleichgesinnte und damit wohl als Männer, von denen manches sich herleiten kann, genannt. Die Stellung zu den Griechen wird aber im folgenden noch genauer präzisiert. Er – Scipio – wäre schlechter als jeder Meister im Handwerk, wenn er nicht wie sie eben über seinen Beruf immer wieder nachgedacht hätte. Dabei ist ihm klar geworden, daß das, was die Griechen über den Staat gesagt haben, nicht genügt. Andererseits wagt er nicht, seine Ansichten ihren Schriften vorzuziehen. So soll man ihn anhören wie einen der togati, der Männer in der Toga, der das Griechische kennt, aber mehr durch Erfahrung und Unterweisung daheim, in der Familientradition der Cornelier und Aemilier, gebildet worden sei als durch Theorie. Damit ist sich Cicero seiner Stellung in der Tradition ganz klar bewußt geworden. Er weiß, daß er Neues zu sagen hat, vermag es aber nicht, die Griechen theoretisch zu überwinden. So lernt er von ihnen und bringt seine Erfahrung dazu.

Zu Beginn seiner Ausführungen legt Scipio zwei Gesetze fest, die er in seiner Rede befolgen will: jede Erörterung muß seiner Meinung nach mit einer Definition anfangen. Denn erst muß man wissen, was das ist, worüber man spricht, ehe man davon sprechen kann. Und dann will er den Staat nicht aus den ersten Grundlagen entstehen lassen, von der Vereinigung von Mann und Frau. Denn man spricht ja schließlich vor Männern, die wissen, was Staat ist. Sonst könnte die Sache klarer und bedeutender sein als die Rede, die man darüber führt. Das erste

Gesetz ist etwas, was Cicero auch sonst immer wieder am Herzen liegt. Dabei ist klar, daß mit ihm die Sache präjudiziert wird. Sie wird nicht voraussetzungslos entwickelt wie bei den Griechen, sondern von gewissen Vorstellungen aus, über die nicht mehr gestritten wird, die höchstens gegen Angriffe in der Erörterung verteidigt werden. So kommt es, daß die Definition, die Scipio vom Staate gibt, im dritten Buche unter Betonung ihres Nutzens wieder aufgenommen und dort in ihrer ganzen Tragweite verstanden wird. Das zweite Gesetz ist eine von den beiden Entschuldigungen, in die die Erörterung der zweiten Hälfte des ersten Buches eingespannt ist. Die Erörterung der Grundbegriffe des Staates ist etwas, was dem hohen Rang der Zuhörer entsprechen muß. Und so bricht Scipio am Schluß der Erörterung auch ab, damit es nicht scheint, als ob er wie ein griechischer Lehrer doziere, nicht mit römischen Adligen seinesgleichen sich unterhalte. Es kommt für das Verständnis dieser zweiten Hälfte alles darauf an, daß man die innere Form dieser Darlegungen faßt. Wird hier doch nicht entwickelt und bewiesen, wird doch das Verhältnis der Gedanken zueinander nicht ausdrücklich festgestellt. Es ist vielmehr so, daß nach Behandlung bestimmter Dinge oder neuen Materials, Scipio seine Meinung abgibt, die der neuen Situation entsprechend formuliert wird. Sie wird häufig mit censeo oder sic adfirmo eingeleitet wie bei der Abgabe der sententia im Senat, die Frage, was Scipio meint und für das beste hält, ist von größerer Bedeutung als systematisch ausgesprochene Logik des Gedankenganges. Dem Leser bleibt es offenbar überlassen, diese Logik selbst ausdrücklich in Worte zu fassen. Das lohnt sich aber immer. Sind es doch Männer, die hier reden, die das Gewicht ihrer Worte zu wiegen verstehen.

Res publica, das Gemeinwesen, ist res populi, Sache des Volkes, wie zu Beginn nach einer im Volke lebenden Etymologie gesagt wird. Dieses ganz römische Wort res wird nicht weiter definiert. Es sind die Belange, also die Dinge, die sich auf das Volk beziehen. Dazu gehört sicher der Besitz, aber ebenso der sittliche Zustand. Res publica aber ist schon in der Wortbildung bezogen auf eine andere res, die unabtrennbar damit verbunden ist: die res privata: alle Belange, die den

einzelnen angehen, soweit der Staat etwas übrigläßt. Dabei wird der privatus als ein beraubtes, unvollkommenes Wesen angesehen, während im griechischen Worte ἰδιώτης doch mehr das Eigene, Selbständige gesehen wird. Das bedeutet freilich nicht, daß die Sphäre des Privaten in Wirklichkeit einen geringen Umfang in Rom gehabt habe. Das Gegenteil ist der Fall, weil der Staat selbst ihre Berechtigung anerkannte und die stolzen Persönlichkeiten sich in ihrem Bereich fest behaupteten. Ein Volk aber, so wird der andere, für den Römer weniger selbstverständliche Teil definiert, ist nicht jede Versammlung von Menschen, sondern ein coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus, eine Versammlung, eine Menge, die sich in der Anerkennung des Rechts und der Gemeinschaft des Nutzens vereinigt hat. Die Zweckursache dieser Vereinigung ist nicht die Schwäche, sondern eine Wesenseigenschaft des Menschen, der nur in Gemeinschaft leben kann. Wäre es nicht so, gäbe es keine Gerechtigkeit, keine übrigen Tugenden, keinen Staat. Diese Darlegungen, so knapp sie sind, sind keine Abbreviatur der üblichen vorliegenden Staatstheorien, über die Scipio-Cicero hinwegeilte, sondern Ciceros eigene Grundlegung, die im Keim alle späteren Ausführungen enthält. So hat sich denn eine gleiche Definition des Staates auch nicht in der Literatur finden lassen. Mit ihr aber setzt sich Cicero sogleich entschieden ab gegen die säkularisierten Gedankengänge der hellenistischen Griechen, die Schwächetheorie des Polybios. Sinn des Staates ist nach ihm seiner Ursache entsprechend in erster Linie Verwirklichung des Rechtes, in zweiter Linie der gemeinsame Nutzen (συμφέρον), den die Schwächetheorie letztlich als den einzigen Sinn gelten läßt.

Eine so bestimmte Gemeinschaft aber, wie man sie auch immer nennen mag, bedarf einer geistigen Lenkung, des consilium, damit sie dauert. Damit wendet sich der Gedanke vom Sinn des Staates zum Leben des Staates. Diese Trennung wird sich als äußerst wichtig und fruchtbar erweisen. Aber es ist bezeichnend für den Stil des Werkes, daß sie nicht ausdrücklich ins Bewußtsein gebracht, sondern hinfort nur mit ihr gearbeitet wird. Von größter Tragweite ist es auch, daß hier das, was den Staat dauernd macht, in dem römischen Lebensbegriff consilium ge-

faßt wird. Es ist dies die Herrscherweisheit, die sich jeweils in Entschluß, Plan und Rat offenbart; die Lösung, die das Scheitern in kritischer Situation verhindert, also zugleich – schon das Verb regere zeigt es – etwas Willentliches ist. Faßt man den lebenserhaltenden geistigen Staatswillen als consilium, so ist man dem Problem des Machtstaates und des historischen Staates gewachsen. Bei Horaz wird diesem consilium in der vierten Römerode ein Denkmal gesetzt. Das Consilium muß entweder einem oder mehreren übertragen werden, oder das Volk muß es selbst in die Hand nehmen. Die Zahl der Träger dieses geistigen staatserhaltenden Gemeinschaftswillens ist das primitive, aber sehr folgenreiche Kriterium für die verschiedenen Staatsformen, Monarchie, Aristokratie und Demokratie. Jede dieser Verfassungen ist erträglich, solange sie das Band wahrt, das die Staaten zusammenschloß, ist aber doch nicht die beste. Formen, in denen sich das Leben des Staates vollzieht, werden hier also zum Sinn des Staates, der Gerechtigkeit, in Beziehung gesetzt. Was ist es, was diese Staatsformen und noch dazu in verschiedenem Grade – die popularis res publica ist es am wenigsten – minder gut erscheinen läßt? Zwei Gründe sind es: unter dem Königtum haben die übrigen zuwenig Anteil an dem commune consilium et ius, in einer Aristokratie ist das Volk nicht frei, da es das commune consilium und die communis potestas entbehrt, und in der Demokratie ist die Gleichheit ungerecht, da sie keine gradus dignitatis kennt. Zum anderen lauert in jeder dieser Formen ihre Entartung zur Tyrannei, sei es der eines einzelnen, mehrerer oder der Mehrheit. Daraus aber entspringen die Kämpfe und die merkwürdigen Kreisläufe der Staatsformen: sie haben keine Dauer. Die einfachen Formen werden also abgelehnt, weil sie erstens – das steht an wichtigster Stelle – der Gerechtigkeit widersprechen, also dem Sinn des Staates, zweitens unbeständig sind, also das Leben des Staates gefährden. Der Sinn des Staates fordert es also, daß alle an dem gemeinsamen Willen, aber dem Rang ihrer Persönlichkeit entsprechend beteiligt sind, das Gesamtvolk ist die Quelle der Souveränität, und zwar in der Weise, daß nicht jeder, der sein Vertrauen hat, etwa als Beauftragter seinen Willen durchführt, sondern daß das Volk seinerseits an die Persönlichkeit, die Würde des einzelnen gebunden ist. Das Leben und die Dauer des Staates ist gefährdet, sobald die Formen in ihr benachbartes Übel abgleiten, das heißt nicht, daß der Verfassungswechsel als solcher sie gefährdet, wohl aber das Abgleiten in den Egoismus, wodurch allein der Kreislauf entsteht. Römische Lebensbegriffe sind es wieder, die diese Ableitungen tragen: ius, consilium, libertas, dignitas. So sehr auch die Ausführungen an die Kreislauftheorie des Polybios erinnern, so entfernt sind sie deshalb ihrem Wesen nach. Das zeigt sich noch deutlicher in den Folgerungen, die gezogen werden. Das Abgleiten in den Egoismus ist bei jeder Form möglich, aber vollzieht sich nicht wie bei Polybios in bestimmter Reihenfolge, daß auf Königtum Tyrannis und darauf nicht Oligarchie, sondern Aristokratie folgt, weil zu der gesunden Reaktion nur die besseren geeignet sind, sondern aus der Aristokratie, der Oligarchie, ihrer Entartungsform, der Demokratie kann der egoistische Tyrann die Macht ergreifen und umgekehrt aus jeder schlechten Form entweder einer oder mehrere Verantwortungsbewußte den Staat wieder aufrichten. So nimmt Cicero diesem Geschehen gegenüber auch nicht die Haltung des betrachtenden, die Zukunft erkennenden Historikers ein, sondern es ergibt sich hieraus die Aufgabe *für den Staatsmann, aus der Erkenntnis dieser Möglichkeiten den richtigen Zustand immer wieder herzustellen, den Lauf zu zügeln. «Ein großer, beinahe göttlicher Bürger» wird dieser Staatsmann genannt, dem diese hohe Aufgabe aus dem Wesen des Staates zufällt. Des Staates oder nur des Kampfes der einzelnen Staatsformen? Fast möchte das letztere anzunehmen sein, wenn aus allem jetzt die Folgerung gezogen wird, daß aus diesem Grunde die aus den drei Einzelformen gemischte und ausgeglichene Verfassung die beste sei. Die gemischte Verfassung schließt nach Polybios den Kreislauf aus und läßt damit für die Aufgabe des Staatsmannes in dieser Richtung wenig oder gar keinen Raum. Und faßt man Ciceros gemischte Verfassung in diesem Sinne auf, daß sie als* Form *Beständigkeit garantiert, dann wäre die Aufgabe des göttlichen Mannes nur für die Einzelform gedacht. Daß das Ciceros Gedanke nicht sein kann, ergibt sich schon daraus, daß*

Paragraph, der sich gegen die Entartungsformen des eigenen Prinzips wendet, erhalten – und Aristokraten, etwa gleichen Umfanges, zeigen einen ganz prallelen logischen Aufbau und straffe prinzipielle Gedankenführung. Ihr anderer Stil und peripatetisches Gedankengut lassen eine peripatetische Quelle vermuten, vielleicht des Aristoteles Schrift über die Gerechtigkeit. Cicero darf hier einer Quelle in enger Anlehnung folgen, ohne die künstlerische Einheit zu verletzen, da ja Scipio diese Gedanken als fremdes Gut bezeichnet. Es sind gleichsam Gutachten, die man sich anhört, um dann seine Meinung selbst zu formulieren. Die Vertreter der Verfassungen suchen die Vorzüge ihres Prinzips zu entwickeln in jeweils sechs Gedankenstufen: 1. Entwicklung des Prinzips, 2. Verwahrung gegen Entstellung dieses Prinzips, 3. Funktionieren des Prinzips, 4. Begründung des Vorzuges aus der Geschichte und dem Ablauf des Prinzips, 5. das spezifisch Gute, das für das Volk damit erreicht wird, 6. grundsätzliche Verteidigung des Prinzips. Die Demokraten machen das Prinzip der Freiheit geltend, das erfüllt sei nur bei völliger Gleichheit nicht nur des Rechts, sondern auch aller politischen Rechte, die Monarchisten das Prinzip der überlegenen Einsicht eines hervorragenden Mannes, dem alle in Liebe verbunden sind, die Aristokraten das Prinzip der Einsicht, das mehrere besser verträten als der schwache Einzelne. Libertas, caritas, consilium, unter diesen Vorzügen heißt es die Wahl treffen, und entscheidet man sich für den königlichen Mann, so kommen sofort die anderen gelaufen und machen ihre Gesichtspunkte geltend. Das ist das Resultat aus diesen Reden für Scipio, also ein negatives. Da natürlich sich Scipio bei der Umsetzung griechischer Gedanken der römischen Begriffe bedienen muß, scheint es so, als ob dieselben Begriffe, vor allem libertas und consilium, wie in seinem eigenen Abriß zur Debatte stünden. Aber der Gedanke, daß das consilium leichter bei mehreren sei als bei einem, weil sie mehr sähen, und weiter der Gedanke, daß Freiheit gleiche politische Rechte fordere, daß Rechtsgleichheit unmöglich und höchstes Unrecht sei, zeigen, daß hier andere Begriffe dahintersteben, als sie Scipio selbst positiv vertrat: hier Freiheit im Sinne völlig gleicher Macht, dort im Sinne gleicher

Möglichkeit zur Teilnahme, hier Einsicht im Sinne von objektiver Erkenntnis, die mehrere besser haben als einer, dort im Sinne des einheitlichen geistigen Willens, hier Rechtsgleichheit im Sinne der unmöglichen gleichen Machtverteilung, dort als Forderung der Beteiligung aller entsprechend ihrer Würde. Die Reden zeigen die Aporie – daher das negative Resultat –, in die man gerät, wenn man nach der richtigen Form vom Anspruch des einzelnen *aus fragt und diese Ansprüche nicht als Funktionen des Volkes im ganzen und seines Sinnes sieht, wie es bei Scipios Abriß der Fall war.*

Zunächst also bleiben diese Reden ohne Entscheidung und ohne Funktion, und Scipio wird von Laelius erneut gefragt, welche der drei einzelnen Formen er für die beste hält. In dieser zweiten «Königsrede», dem Superarbitrium über die drei Verfassungen, entscheidet sich Scipio für das Königtum. Diese Rede ist in der Form ganz anders, lockerer und weniger durch das Gedankliche zwingend als die drei ersten. Sie zeigt das feine Scherzen dieser adligen Herren untereinander und wirkt hauptsächlich durch Beispiele aus der römischen Lebenswirklichkeit. Sie trägt den Stempel Ciceros auf der Stirn. Man hat hauptsächlich auf Grund dieser Rede, in der das Königtum so gepriesen würde, daß hinter ihr die Mischverfassung ganz zurückträte, schließen zu können gemeint, daß Cicero mit seinem Werk die dauernde Herrschaft eines Mannes, etwa im Stile des Pompeius oder des späteren Augustus, als das richtige habe hinstellen wollen. Die Frage muß im Zusammenhang des fünften und sechsten Buches noch einmal angeschnitten werden. Wie ungeheuerlich es wäre, Cicero die Dauerherrschaft eines Mannes empfehlen lassen zu wollen, ist ja aus seinem ganzen Leben, seiner Art, aber auch den Ausführungen, die bis jetzt den Grund gelegt haben, klar ersichtlich. Hier gilt es zweierlei sich bewußt zu machen. Warum empfiehlt Cicero das Königtum? Weil in ihm – er geht auf den Begriff caritas gar nicht ausdrücklich ein; um so deutlicher wird das Fremde der drei Reden – die einheitliche Lenkung am besten garantiert wird. Das consilium, das die Dauer garantiert, ist das imperium, der einheitliche befehlende Wille, und «der ist keiner, wenn es nicht einer *ist»,*

STEVENSON LIBRARY BARD COLLEGE
Annandale-on-Hudson N.Y. 12504

wie klassisch einfach an der entscheidenden Stelle gesagt wird. Das Erlebnis dieses einheitlichen Willens, das jedes Haupt einer römischen Familie hat, wirkt hier beweiskräftiger als jeder Gedanke. Das Königtum wird also nur in einer Hinsicht *gepriesen, werden wir nach der Unterscheidung des Anfanges sagen dürfen, in Hinsicht auf das* Leben *des Staates. Von der Gerechtigkeit, die doch am Anfang gegen das Königtum geltend gemacht wurde, ist nicht die Rede. Der zweite Grund gegen das Königtum aber, daß es am leichtesten in seine benachbarte schlechte Form ausarte, wird in diesem «Preis» des Königtums nicht etwa verschwiegen, sondern sogar an Stellen, wo durchaus keine Not dazu zwingt, erscheint immer wieder das düstere Gegenbild des Tyrannen Tarquinius. Das also, was die Dauer des Staates am besten garantiert, das einheitliche consilium, hier nun so ganz römisch gefaßt wie am Anfang, ist im Königtum am besten garantiert, das doch am ungerechtesten scheint und am leichtesten in Ungerechtigkeit ausartet. Leben und Sinn des Staates, so dürfen wir wohl nicht zu kühn begrifflich formulieren, stehen am Schluß des ersten Buches scheinbar unvereinbar, antinomisch gegenüber. Das erste Buch endet mit einer großen Spannung, die nach Auflösung drängt.*

Denn das Folgende sind zwar Schlüsse aus dem bis jetzt Erkannten, auch auf höherer Ebene, aber doch Schlüsse, in denen diese Spannung enthalten ist. Nach einem steilen Absturz am Ende der Königsrede, der diese scheinbar hoffnungslose Antinomie spürbar macht, wird auf die Frage des Laelius breiter das Wesen dieser Veränderungen im Staate geschildert; dabei wird eine Übersetzung aus Plato über die Entartung der Demokratie eingeflochten. Scipio zieht die Folgerung aus allem und gibt sein placet auf der neuen Stufe des Gedankens: die beste einzelne Form ist das gerechte Königtum, die beste Form überhaupt ist die Form, die aus den drei einzelnen Formen ausgeglichen geordnet ist; denn es muß in einem Staate ein königliches Element sein, es muß der auctoritas der führenden Männer etwas zugeteilt und dem Urteil und dem Willen des Volkes etwas vorbehalten sein.

In dieser Stellungnahme wird der Sinn der zweiten Königsrede aufgehoben, und zugleich werden verwandelt die Ansprüche der drei Ver-

Wesenszügen – rationibus ist also etwas anderes als die rationes, mit denen sich die Peripatetiker befaßten – wie mit einer Wünschelrute die Ursache eines jeden Übels oder Guten an dem größten Staat der Wirklichkeit erkennen. Ratio hat also so großen Umfang und so großes Gewicht, daß es an die Stelle der platonischen Idee treten kann. Ad rationem revocare heißt soviel wie ein certum exemplar et forma rei publicae haben. Die Verbindung von Platonischem und Peripatetischem, dürfen wir jetzt sagen, besteht also darin, daß Cicero zwar seine Betrachtungen an einem Staate, dem größten Staate der Wirklichkeit, macht, daß er aber an ihm und der Geschichte die Idee des Staates, sein Grundprinzip, wie Plato erkennt. Cicero verfolgt im zweiten Buch das Wirken der Idee in der Geschichte und ist sich dessen als eines Neuen auch bewußt. Daß diese theoretischen Ausführungen vor allem in dem Operieren mit dem in vielerlei Bedeutungen schillernden Wort ratio die Schwierigkeiten erkennen lassen, die Cicero hat, seine Entdeckung begrifflich zu fassen, wer wollte ihm das zum Vorwurf machen? Diese Entdeckung, daß die platonische Idee in der Geschichte wirkt, daß sie im Staat der Väter Wirklichkeit geworden ist, wie er es im zweiten Buche darstellt, sie ist es, die ihn zum glühenden Jünger Platos macht, zugleich aber eine fruchtbare Kritik an ihm üben läßt, die nur der banausisch schelten kann, der die Schwierigkeit verkennt, die gerade ein so lebensnahes Denken wie das römische hat, sich zur Klarheit der Abstraktion zu erheben.

Entsprechend dieser Entdeckung und dieser Absicht, die den Übergang vom ersten zum zweiten Buch verständlich macht, verfolgt das zweite Buch, ausgehend von dem Catowort, daß die römische Verfassung nicht wie in Griechenland von einzelnen Männern, sondern von vielen in generationenlanger Arbeit geschaffen worden sei, die römische Geschichte über die sieben Könige Romulus, Numa, Tullus Hostilius, Ancus Marcius, L. Tarquinius, Servius Tullius, Tarquinius Superbus, die Vertreibung der Könige bis auf die Zeit kurz nach dem Dezemvirat. An ihr wird gezeigt, wie die Vernunft in der Geschichte wirkend schließlich die römische Mischverfassung hervorgebracht hat. Am

Volke ereignet hat, was keinen Vergleich sonst neben sich duldet und die Mischverfassung erst ihr eigentliches Wesen erreichen läßt. Denn die spartanische, karthagische Verfassung und die römische auf dieser Stufe waren zwar aus den drei Elementen gemischt (mixta), aber nicht temperata, das heißt richtig und ausgeglichen geordnet. Wo nämlich ein König dauernde Macht hat, überwiegt das regnum, in dem nach 1 43 *keine wirkliche Freiheit ist und das eben die gefährlichste, weil veränderlichste Form ist. Selbst wenn das Königtum seinen Zustand bewahrt, fehlt dem Volke die Freiheit, das heißt: der Sinn des Staates, die Gerechtigkeit, ist nicht erfüllt. Besteht doch die Freiheit nicht darin, daß man einen gerechten Herrn hat, sondern keinen Herrn. Einen rex iustus haben ist noch nicht iuris consensus.*

Dieser neue Zustand beginnt mit der ersten Drehung des Kreislaufes dort, wo aus dem König der Tyrann wird. Auch dies ist eine natürliche Bewegung (naturalis motus § 45*), aber nicht in dem Sinne des Polybios, daß man aus ihrem festen Ablauf die Zukunft berechnen könnte. Ihre Kenntnis ist vielmehr dazu nötig, wie auch hier mit Betonung wiederholt wird, daß man erkennt, wohin eine jede Sache neigt und wie man diesem natürlichen Zuge begegnen kann. Nachdem kurz der Frevel an der Lucretia und die Vertreibung des Tarquinius berichtet worden sind, wird in fast schwerfälligem, dreimaligem Absatz breit, die Wichtigkeit des Themas auch schon durch den Umfang zum Ausdruck bringend, vom Wesen des Tyrannen gesprochen. Sobald aus dem König der Gewaltherr wird, ist der Staat aus einem guten Zustand in den verderblichsten geraten. Denn nach der Ausdrucksweise der Griechen hat man, wenn der König ungerecht wird, sofort den Tyrannen, das scheußlichste Untier. Denn wie soll man ihn noch einen Menschen nennen, da er keine iuris communio, keine humanitatis societas, die ihn mit seinem Mitmenschen verbände, anerkennt. Tarquinius zeigt als erster die Entstehung des Tyrannen. Die Römer unterscheiden ihn übrigens sprachlich nicht vom rex; im Gegenteil, rex hat bei den Römern einen schlechten Klang: von allen, die als einzelne dauernde Herrschaft über das Volk erstrebten, sagen sie, sie hätten das regnum erringen wollen. Denn solche*

gültige ist. Das königliche Element freilich hat in den Konsuln seine endgültige Form gefunden: es erfüllt die Funktion des Königs und vermeidet seine Gefahren, und da die Konsuln aus den patres gewählt werden, ist auch jener Vorzug, den die Vertreter des Königtums im ersten Buche geltend machten, verwirklicht, die caritas: denn wegen der caritas wurden die patres ja so benannt (II 14).

Daß dieser Zustand noch nicht volle Gerechtigkeit ist, der Zustand, in dem genügend Macht bei den Konsuln, genügend Freiheit beim Volke, genügend wirkendes Ansehen bei den führenden Männern der Nobilität ist, daß er noch nicht die gerechte Ausgewogenheit hat, zeigt das Zwischenspiel des Auszugs der plebs, die sich bei dieser Gelegenheit die Volkstribunen als Vertreter erringt. Der Grund war die Verschuldung des Volkes, für die man keine Abhilfe fand, schuld war das consilium praetermissum. Es hätte auch hier eine Lösung geben müssen, das ist der feste Glaube Ciceros, nur ist sie versäumt worden. Von diesem Ereignis sagt Cicero, daß hierbei die ratio, der vernünftige Sinn, vielleicht fehlte – das Tribunat ist ihm wohl unter dem Eindruck seiner eigenen Erlebnisse fragwürdig geworden –, daß aber die Natur der öffentlichen Angelegenheiten die Vernunft und das Sinnvolle häufig besiege. Man kann in diesem Satze aber nur dann, wie man es getan, einen Verzicht auf Durchführung des Planes des zweiten Buches hören, wenn man meint, Cicero wolle ein jedes Ereignis aus der ratio rechtfertigen. Das Gegenteil ist der Fall: der Gang der ratio, der freilich – das ist seine feste Überzeugung – in der römischen Verfassung zum Schluß den besten Zustand erreicht hat und die Idee des Staates erfüllt, ist, wie wir das schon bei Tarquinius Superbus sahen, immer wieder bedroht von der anderen Natur, dem egoistischen Interesse, das soviel Macht wie nur möglich erringen möchte.

Das zeigt sich deutlich noch einmal bei der Zwölftafelgesetzgebung (in den Jahren 451–449). Dort wollen die zehn Männer im zweiten Jahr ihr Amt nicht niederlegen, fassen Entschlüsse, die mit Recht als unmenschlich empfunden werden und bringen durch ihre Ungerechtigkeit den ganzen Staat in Bewegung (§ 63 iniustitia subita exorta est

maxima perturbatio). Weil der Zustand nicht gegen alle gerecht ausgewogen war – aequalis ist das Wort, das am Ende des ersten Buches auftauchte und im zweiten seine konkrete Ausgestaltung empfängt –, kann er nicht dauernd sein. Diese Ausgewogenheit ist also nicht die Folge einer wohlausgedachten, die einzelnen Teile in gegenseitiger Furcht haltenden Mechanik der Verfassung wie bei Polybios, sondern kann auch im besten Zustand immer wieder gefährdet werden durch den Einbruch des Irrationalen, so wie in der Zeit hier, die der endgültigen Form so nahekam. Wie sie durch Ungerechtigkeit zerstört wird, muß sie von der Gerechtigkeit, die im richtigen consilium die Lösung findet, immer wieder gleichsam von innen heraus verwirklicht werden, hält sich nicht etwa in Gegenspannung selbst. Nicht voll Mißtrauen stehen sich die Parteien gegenüber, sondern arbeiten im gegenseitigen Vertrauen an etwas Objektivem; wird von einer Seite das gerechte Gleichgewicht gestört, so ist niemand Privatmann, ein jeder muß versuchen, es wieder in Ordnung zu bringen, der in der Lage ist, es zu tun. Auch nach dem Dezemvirat ist das Gleichgewicht und die gerechte Ausgewogenheit wieder errungen worden, und der Staat hat seine endgültige Form gefunden, bei der gewisse Privilegien der Nobilität noch abgeschliffen wurden. Das muß in der größeren Lücke nach § 63 ausgeführt worden sein. Denn nur bis kurz nach dem Dezemvirat ist diese geschichtliche Betrachtung geführt worden. Der Schluß der Scipiorede, daß die Vorfahren diesen Zustand besonders gebilligt und mit Weisheit an ihm festgehalten haben, ist uns gerade noch erhalten.

Auf diesem natürlichen und vernunftgemäßen Wege zum besten Zustand hat die Arbeit der Generationen noch andere Errungenschaften hervorgebracht, die seitdem als gut erkannt, pietätvoll bewahrt werden, Religion und Kultus, Bildung und sonstige Einrichtungen, die ganze staatliche römische Wirklichkeit. Das Hauptgewicht liegt freilich darauf, zu zeigen, wie es zu dieser aequabilitas der gemischten Verfassung durch die Vernunft gekommen ist.

Deswegen wird Tubero, als er kritisch bemerkt, er vermisse eine Darlegung, durch welche Zucht, durch welche Sitten und Gesetze der Staat

bewahrt werde, mit Recht auf das vierte Buch verwiesen; die andere kritische Bemerkung, Scipio habe vom römischen Staat gesprochen, während man nach dem Gemeinwesen an sich gefragt habe, darf zurückgewiesen werden: er hat im zweiten Buch am größten Staat gezeigt, was der Logos, die vernünftige Überlegung, als Wesen des Staates erkennt. Um aber das Gemeinte noch deutlicher zu machen, wird in Bildern zum Schluß das Wesentliche symbolisch zusammengeschaut.

Wenn man nicht sieht, daß die römische Geschichte im zweiten Buch als der Kampf zweier Naturen dargestellt wird, kann man den Zusammenhang zwischen ihr und dem Bild des Elefantenführers nicht verstehen. Scipio will nämlich den besten staatlichen Zustand durch ein Bild der Natur verdeutlichen. Dieses Bild ist leider in einer Lücke verlorengegangen. Es kann nicht der Elefantenführer selbst, aber auch nicht der prudens gewesen sein, zu dem man von diesem Bild aus gelangt. Aber in dem Bilde, mit dem die Seele des Staatsmannes verglichen wird, wird das Gemeinte und der Zusammenhang mit der geschichtlichen Darstellung doch deutlich. Der prudens nämlich ist der Beherrschte, der wie der Elefantenführer das Untier in seiner Seele bändigt, die Leidenschaften und Begierden und die vier Affekte, wie sie nach stoischer Lehre in Verbindung mit der platonischen Seelenlehre gegeben werden. Dieser prudens ist derjenige, der in sich selbst die Herrschaft der Vernunft so verwirklicht, wie sie im Staate verwirklicht werden muß. Wir erkennen in ihm den Staatsmann wieder. Nur wird hier nicht sein Eingreifen in den Krisen geschildert, wie es dann im sechsten Buch geschehen wird, sondern seine Pflicht und Aufgabe wird in Hinsicht auf den besten Zustand ihrem Wesen nach bestimmt: wie aus verschiedenen Tönen – hier wird das andere Bild gebraucht, das diesem Buchschluß seine Höhe gibt – durch Modulation und Abmessung der reine harmonische Zusammenklang entsteht, so wird durch maßhaltende Vernunft die Eintracht, das engste Band des Staates, verwirklicht. Der prudens aber ist der Träger dieser Vernunft. Wie bringt er sie zur Geltung? Wie kommt es zu dieser Harmonie im Staate? Kein direktes Eingreifen ist nötig. Er hat eine Aufgabe, in der alles beschlossen ist: zu sein, wie er

ist, das heißt immer wieder in sich das Vernünftige durch ständiges sich in der Situation Heimischmachen, durch ständige Selbstbeobachtung zu verwirklichen und die übrigen zur Nachahmung anzuregen und durch den Glanz seiner Seele und seines Lebens, durch das Festliche der Persönlichkeit sich seinen Mitbürgern wie einen Spiegel vorzuhalten, in der sie ihr besseres Selbst erkennen können.

Solche Vorbilder kann es nur wenige geben, aber jeder soll es sein. Sie sind es, die jene aequabilitas tragen, die auf natürlichem Wege die römische Verfassung erreicht hatte. Damit ist statt der Form der Mensch als das Entscheidende hervorgetreten. Freilich ist die Frage der Formen noch nicht abgeschlossen. Das wird erst im dritten Buch geschehen. Vorher nämlich stößt das Gespräch zu den letzten Grundlagen vor. War schon mehrfach die römische Mischverfassung als gerecht und damit als die beste hingestellt worden, war gesagt worden, daß sie das Wesen des Staates verkörpert, war die Definition des Staates von dem iuris consensus omnium ausgegangen, war gesagt worden, daß Ungerechtigkeit diesen besten, allen gerecht werdenden Zustand zerstört und in Bewegung bringt, so war die Gerechtigkeit doch noch nicht ausdrücklich als Prinzip des Staates erkannt worden. Am Ende des zweiten Buches taucht sie zum ersten Male ausdrücklich auf: Eintracht kann nicht sein ohne Gerechtigkeit. Alle stimmen darin überein, daß die Gerechtigkeit dem Staate nütze, ihr Gegenteil ihm schade. Aber hier gilt es, sich mit der Meinung auseinanderzusetzen, daß man Politik ohne Ungerechtigkeit nicht führen könne. Mit der Meinungsabgabe Scipios, daß bis jetzt gar nichts erreicht sei, wenn nicht gesichert wäre, daß man das Gemeinwesen nur mit höchster Gerechtigkeit führen könne, wird der Kampf um die Grundlagen und die Bestimmung der Gerechtigkeit auf das dritte Buch verschoben.

Als eine Sicherung erscheint so das dritte Buch. Die Gerechtigkeit taucht zwischen concordia und moderata ratio gleichsam wie zufällig auf. Wieder also ist der Übergang nicht logisch ausdrücklich gewonnen, sondern von festen römischen Lebensbegriffen aus. Die innere Verbindung bleibt zu ergänzen: nachdem das Wirken der Idee in ihrem

natürlichen Weg bis zum Zustand im Staat der Väter verfolgt worden ist, wird diese Idee des Staates wie bei Plato in der Gerechtigkeit erkannt.

Das zweite Buch gibt eine Sinndeutung der Geschichte. Das ist etwas, was dem Römer naheliegt. Virgil hat in der römischen Geschichte Wirken und Ziel der Fata erkannt. Das Gemeinsame ist dieses, daß beide Herrschaft begründet sein lassen in der Schaffung und Wahrung einer gerechten Ordnung. Der Unterschied aber der, daß Virgil in der Herrschaft des Augustus das Ziel und den Willen des göttlichen Schicksals erkennt, weil er den göttlichen Willen auf Erden verwirklicht, Cicero in einer bestimmten Epoche des Staates der Vorfahren die Verwirklichung der Idee des Staates und seiner Zeit das Recht und die Möglichkeit zur Herrschaft zuspricht, wofern sie diese in der Geschichte Wirklichkeit gewordene Idee erfüllt. Von dem Wesen eines Polybios ist das grundverschieden. Er denkt pessimistisch über die Menschen. Im Besitz der Macht entartet nach ihm der Mensch. So kommt der Kreislauf von Königtum zu Tyrannis, Aristokratie, Oligarchie, Demokratie und seine Wiederholung zustande. Für Cicero gibt es neben dem Kreislauf die Zielstrebigkeit zum besten Zustand und die Aufgabe, diesen besten Zustand zu wahren. Selbst wo Polybios sagt, daß die Römer die Lösung, die Lykurg rational gegen die Notwendigkeit des Kreislaufes in der Mischverfassung gefunden hatte, im Lauf der Geschichte und Generationen erreicht hätten, führt er das nicht auf eine zielstrebige Idee, sondern darauf zurück, daß die Römer in den Krisen (Peripetien) das Bessere wählten. Bei Cicero wird so die Geschichte ein dauernder aufgegebener Kampf gegen den Kreislauf. In jedem Augenblick kann man seine Räder knarren hören, in jedem Augenblick muß man ihm entsprechend entgegentreten. Aus dem Kampf der Teile untereinander, die notwendig entarten, und aus dem Gleichgewicht, das durch gegenseitige Furcht die Macht zerteilt und den Kampf und die Entartung verhindert, ist so bei Cicero ein Kampf im eigenen Inneren geworden, den die Vernunft zu dem Siege führt, der in der Selbstbeherrschung die Eintracht ermöglicht und durch die einträchtige Gemeinschaft das Durchbrechen des egoistischen Machttriebes verhindert. Erst bei Cicero ist nicht mehr von der Natur des Menschen, sondern in der Verinnerlichung von der Möglichkeit der Dämonie der Macht, des Besessenseins von ihr, zu sprechen. Man kann nicht sagen, daß Cicero das Problem der Dämonie der Macht nicht gesehen hätte. Sein ganzes Werk ist der Überwindung dieser die Gemeinschaft vernichtenden Besessenheit gewidmet. Nur glaubt er nicht, daß sie ein notwendiges Zeichen jeden echten Machtkampfes ist, sondern ist unerschütterlich von der Macht der Vernunft überzeugt, die allein dauernde Herrschaft gibt und erhält.

DRITTES BUCH

Vom dritten Buch sind uns nicht so viele Fragmente wie vom zweiten und ersten erhalten, aber dank der Reflexe bei Laktanz und Augustin können wir seinen Verlauf überblicken. Es besteht aus drei großen Reden. Der Rede des Philus, der als Anwalt diaboli gegen die Gerechtigkeit redet, der Verteidigung der Gerechtigkeit durch Laelius und der Rede des Scipio, der nach der Klärung des grundsätzlichen Problems die Frage der Verfassungen zu Ende und zur Entscheidung bringt. Zugleich beginnt mit dem Buche etwas Neues: die grundsätzliche Klärung ermöglicht dann eine Darstellung der Sitten auf dieser Grundlage. Deshalb ist es sinnvoll, daß das dritte und das vierte Buch einen Tag ausmachen und zu Beginn des dritten Buches ein langes Proömium Ciceros selber den Einschnitt markiert. Man empfindet stark das kunstvolle Bauen, das scharf gliedert, aber zugleich wieder verklammert. Es ist ganz verwandt der Architektonik in der Aeneis. Auch dort legt sich über die Hauptgliederung in zwei Teile (römische Odyssee und Ilias) die überschneidende in drei räumlich und zeitlich enger zusammengehörige: die ersten vier Bücher spielen in Afrika bei Dido, die zweiten handeln von der Fahrt nach Latium bis zum Ausbruch des Krieges, die dritten enthalten den eigentlichen Kampf.

Das persönliche Proömium spricht nicht zufällig vom Wesen des Menschen. Die Natur hat ihn stiefmütterlich bedacht, vergleicht man

seinen Körper mit den Tieren, hat ihn mit einer Seele begabt, die schwach und allen Leidenschaften gegenüber anfällig ist, hat ihm aber in dem verschütteten Fünkchen göttlichen Geistes die Möglichkeit gegeben, die schließlich zur Beherrschung der Welt führt. Im Staatsmann und Philosophen hat der Mensch mit seiner Vernunft seine höchste Ausprägung gefunden. Denn gerade die ratio civilis hat unglaubliche menschliche Vollkommenheit hervorgebracht und ist deshalb nicht geringschätzig zu behandeln. Wo sie wie bei Scipio und seinem Kreis gar mit der anderen Erkenntnis eine Verbindung eingegangen ist, gibt es nichts Vollkommeneres. Es ist derselbe Wunsch wie im ersten Proömium, dem Tun neben dem reinen Denken seinen Platz zu sichern und im vollendeten, bewußten Staatsmann die höchste Form menschlicher Vollkommenheit zu erblicken, der dieses Proömium gestaltet. Und wenn die Philosophen auch den Begriff des Weisen eng auf die Philosophen beschränken, so betont Cicero das Verbindende und Gemeinsame, wie er in de oratore bewußt das discidium linguae atque cordis überwunden hatte, und macht wenigstens, ohne um den Namen zu streiten – wohlgemerkt wird hier nicht mehr von Erscheinungen geredet wie Scipio –, für sie auf den Titel eines höchst lobenswürdigen Mannes Anspruch. Voller Begeisterung schaut er auf die unendliche Zahl solcher Männer, die in lobenswerten Staaten dieses Amt des Staatsmannes geübt haben, das von allen am meisten Herrscherweisheit (consilium) fordert. Das Pathos der unendlichen Aufreibung hat etwas dem Pathos des Anfanges des Werkes Verwandtes. Und dies dürfte dann dazu geführt haben, den Glauben an die Existenz der Gerechtigkeit schon im Vorwort zu bestärken, da die dem Menschen verliehene Vernunft in solchen Männern schließlich zum staatsmännischen Tun, der Verwirklichung der Gerechtigkeit, führt. Wir werden sehen, daß der Beweis Ciceros für die Gerechtigkeit eng mit seinem Menschenbild zusammenhängt. So präludiert das Proömium dem Thema des Buches.

Es ist höchst bemerkenswert für die Kraft der memoria, daß ein Vortrag, der vor hundert Jahren die Bürger Roms in Aufregung versetzte, in Philus' Rede seine Auferstehung feiert und von Laelius vom römischen Standpunkt aus widerlegt wird. Karneades, das Schulhaupt der skeptischen Akademie, mit den Vertretern der anderen Schulen als Gesandter nach Rom geschickt, hatte damals seine Kunst der Dialektik gezeigt, indem er an einem Tage die Gerechtigkeit pries, um sie am anderen Tage zu leugnen. Man spürt aus der heftigen Reaktion des alten Cato, der seinen verzweifelten und tragischen Kampf gegen das Eindringen der griechischen Bildung immer mehr gefährdet sah, wie sehr diese Rede die frommen Gemüter ängstigte. Cato drang auf schleunige Abreise der gefährlichen Gäste. Die Form dieser Doppelrede – das Gespräch der Männer ist nicht mehr Darlegung, auch nicht mehr sokratisches Gespräch wie in Scipios zweiter Königsrede – ist Ciceros Vorbild hier im dritten Buche und dem im Gespräch nicht mehr auflösbaren Gegensatz zwischen Glauben und Unglauben, jenem größten und dauernden Kampfe in der Weltgeschichte, besonders gemäß. Nur daß Cicero Philus die zweite Rede des Karneades halten läßt, um sie in der Rede des Laelius zu widerlegen.

In Philus' Rede spürt man etwas von der unerbittlichen logischen Stringenz, die mit scheinbar unwiderlegbarer Konsequenz Stein um Stein aus dem Gebäude der Philosophen, die von der Gerechtigkeit gehandelt hatten, ausbricht. Ausgehend von der Relativität der Rechtsvorstellungen, die sich in ihren Göttervorstellungen bei den verschiedenen Völkern genau so wie in ihren Lebenseinrichtungen zeigt, und die dadurch noch gleichsam potenziert wird, daß zu verschiedenen Zeiten in einer Stadt verschiedenes Recht gilt, zieht Philus als Advocatus diaboli die Folgerung, daß es ein Recht von Natur nicht gibt. Die genaue Rechtskenntnis der Römer spürt man vor allen Dingen in der Darlegung über die Verschiedenheit des Rechts zu verschiedenen Zeiten. Hätte die Natur das Recht gesetzt und gäbe es deshalb eine allgemeinverbindliche Gerechtigkeit, so müßte, wird argumentiert, gerecht wie kalt und warm zu allen Zeiten überall dasselbe sein. Nennt man gerecht, wer den Gesetzen gehorcht, so muß man also fragen, welchen denn? Doch nicht denen der Staaten, denen Strafe, nicht die Gerechtigkeit, die, wäre sie von Natur, unwandelbar sein müßte, Geltung verschafft. Es gibt also

auch keinen Gerechten von Natur. Ergreift man die Ausflucht, zu sagen, daß zwar die Gesetze verschieden wären, daß aber der von Natur Gerechte nicht der gerade durch Konvention geltenden, sondern einer wirklich seienden Gerechtigkeit folge, indem er einem jeden erweise, was er verdient, so ist man nichts gebessert. Erhebt sich doch der Streit darüber, was jeder verdient, jedem angemessen ist. Haben Tiere als Lebewesen dasselbe Recht wie wir, wie einige Philosophen, Pythagoras und Empedokles, meinen? Eine höchst gefährliche Sache dann, nicht Unrecht zu tun, zumal wenn es sich um ein wildes Tier handelt. Die Natur kennt keine Gerechtigkeit, sie kennt nur ein Gesetz, daß Mensch wie Tier auf seinen Nutzen geht und sich durchsetzen will. Nach dieser Destruktion werden die Erscheinungen der Wirklichkeit, die zu dem Glauben führen könnten, es gäbe so etwas wie Gerechtigkeit, entlarvt. Daß wir uns noch im Zusammenhang der Frage nach dem besten Zustand, das heißt der besten Verfassung, befinden, zeigt die Erörterung über die drei guten – die schlechten waren ja sowieso ein Beweis für die These – Verfassungsformen und die Mischverfassung: die sogenannten guten Formen, Königtum, Aristokratie, Demokratie, verdecken ihren egoistischen Herrschaftsanspruch nur mit einem schönen Namen. Das schönste aller Dinge ist nämlich, ungestraft Unrecht tun zu können, das schlimmste, immer in beständigem Kampf Unrecht zu leiden und wieder zuzufügen. So schließt man einen Vertrag auf gegenseitige Unschädlichkeit, das ist die Mischverfassung. Sie hat nichts mit Gerechtigkeit zu tun, wie im zweiten Buche behauptet und an der römischen Geschichte gezeigt worden war, sondern ist ein Produkt der Schwäche. Das beste Argument für diese These ist natürlich der Imperialismus der Staaten. Das Recht eines Seeräubers, der mit seinem Kaperschiff ein Meer unsicher macht, ist nicht besser als das des größten Staates, der sich den Erdkreis untertan macht. Das ist Klugheit, sapientia, die die Natur empfiehlt, Gerechtigkeit, nähme man an, es gäbe sie, ist es nicht. Wenn das römische Volk gerecht sein wollte, müßte es in die Hütten zurückkehren, von denen es seinen Ausgang nahm. Sapientia, Klugheit, und iustitia, Gerechtigkeit, sind Gegensätze. Weist man darauf hin,

daß der sapiens allgemein seinem Begriff nach als ein vir bonus gefaßt wird, so muß man sich doch fragen, warum er gut ist. Hört man die offen redenden Philosophen – gemeint sind die Epikureer, die für diese These natürlich eine willkommene Autorität sind –, so ist er gut, nicht weil ihm Güte und Gerechtigkeit an sich Freude machen, sondern weil jede von der Norm abweichende Untat Aufregung mit sich bringt. Er will also lieber seine Ruhe haben. Das Los eines von einer im Irrtum lebenden Gemeinschaft gehetzten und gemarterten Gerechten und eines mit Ehre überschütteten Schuftes zeigt doch klar, welches Leben vorzuziehen ist. Ja, diese Dummheit des Gerechten, die sich bei Staaten genau so auswirkt wie beim einzelnen, gefährdet nicht nur den Besitz, sondern sogar das Leben. Was wird er tun, so wird schließlich der Gegensatz im äußersten Beispiel auf die Spitze getrieben, wenn ihm nach verlorener Schlacht einer der verwundeten Kameraden auf einem Pferd begegnet? Wenn er klug ist, wird er sich selber draufsetzen, ihn herunterstoßen und so entkommen. Schont er ihn, um selber getötet zu werden, ist er zwar gerecht, aber im Sinne des Lebens notwendig dumm.

Das ist die Rede des Philus, der zunächst die Existenz einer natürlichen Gerechtigkeit leugnet, das Ziel aller Wesen im eigenen Nutzen erkennt, den Schein der Wirklichkeit entlarvt und dann bei Annahme einer natürlichen Gerechtigkeit ihre Unvereinbarkeit mit der sapientia am Beispiel des sogenannten vir bonus zeigt. Sie gipfelt schließlich in einer großen Antinomie. Diese Antinomie faßt jetzt grundsätzlich das, was sich als Gegensatz in der Gegenüberstellung von Königtum und Mischverfassung auftat und vorläufig in der Mischverfassung überbrückt wurde, in seinen Spannungen und glücklichen Lösungen dann an der Geschichte Roms aufgewiesen wurde. Es ist die Spannung zwischen Leben und Sinn, die antinomisch auseinandertreten. Die Laeliusrede muß also die grundsätzliche Überwindung dieser Spannung bringen.

Wäre uns die Laeliusrede erhalten, so wäre sie eines der größten Stücke römischer Prosa. Das lassen schon die wenigen Fragmente erkennen. Schon ihr Ton steht im Gegensatz zur beweisenden Stringenz

der zerstörenden Logik der ersten und wirbt mit einem von der Größe menschlichen Wesens ergriffenen Pathos, ohne das Gedankliche zu versäumen. Wie weit sie der Philusrede im Aufbau gefolgt ist – eine Abweichung ist deutlich: Scipio übernimmt es, die Konsequenzen der grundsätzlichen Ausführungen des Laelius für die Frage nach den Verfassungen darzustellen –, läßt sich nicht mehr ganz sicher sagen, doch hat sie auf das Hauptproblem eine Antwort gegeben. Laelius hat der Natur des Philus eine andere Natur des Menschen entgegengestellt: seine Geistnatur, die ihn unlöslich an die Gemeinschaft bindet, die ihrerseits wieder zerstört wird, wenn der Mensch sich aus ihr herausstellt. Das wahre Gesetz ist die richtige Vernunft, die, mit der Natur in Einklang, ewig, in sich konsequent, sich auf alle erstreckt und die Redlichen zu ihrer Pflicht führt und von betrügerischer Doppeldeutigkeit fernhält, freilich auf die Unredlichen keinen Einfluß hat. Aber dieses Gesetz ist unabdingbar und bedarf keines Auslegers; es gilt bei allen Völkern und zu allen Zeiten – hier wird Philus geantwortet –, und wer ihm nicht gehorcht, hat seine Strafe, selbst wenn er nicht äußerlich bestraft wird, dadurch, daß er gegen das Wesen des Menschen verstößt, daß er einen Verlust an Seinsfülle erleidet. Die immer wieder zu errichtende Vernunft, in der sich alle einigen, gewährt allein Dauer; denn jede Absonderung führt zum Verfall, nicht nur des einzelnen, sondern auch des Staates. Folgt beim einzelnen dem Asozialwerden eine der gewöhnlichen Strafen, so kann er ihr durch den Tod häufig wie durch eine Erlösung entfliehen. Das Gemeinwesen, das durch Verletzung des von Gott befohlenen Gesetzes zerfällt, findet im Tod keine Erlösung, sondern sein Tod ist seine Strafe für die Verletzung dieses göttlichen Gesetzes. Denn Staaten müssen für die Ewigkeit gebaut sein, es gibt keinen natürlichen Untergang für einen Staat. Geht er zugrunde, ist das einem Weltuntergang vergleichbar. In diesem monumentalen Abschnitt (§ 34), der ganz römisch ist und auf dem Erlebnis der Macht ohne Grenzen ruht, wird sich die Macht ihrer selbst als eins mit dem Geiste bewußt. Sie erlebt, von äußeren Feinden nicht gefährdet, daß ihre Ewigkeit nur von innen her erschüttert werden kann, das

Gemeinwesen nur dadurch zerstört werden kann, daß der Mensch, nur auf seinen Nutzen bedacht, im Gegeneinander statt dem Miteinander zum gemeinsamen Ziel durch Zwietracht den Tod herbeiführt. – Gilt das nach innen, so gilt es auch nach außen: ein Krieg darf nicht ohne zwingende Ursache – Abwehr oder Hilfe – geführt werden. Der Imperialismus ist aber nicht an sich verwerflich, nur kommt es auf die Art der Herrschaft an: ist sie zum Nutzen der Beherrschten, das heißt nimmt sie die Möglichkeit zu Willkürakten und befinden sich die Beherrschten besser als vorher, so entspricht er den Herrschaftsformen der Natur, Gottes über den Menschen, der Seele über den Körper, der Vernunft über die Begierden. Sind freilich Menschen sui iuris, eigenen Rechtes und fähig, teilzunehmen an der Vernunft und Herrschaft, dann ist es ungerecht, daß sie in eines anderen Gewalt sind. Wenn aber der vir bonus alles nur auf seinen Nutzen bezieht, sei es auch seine Gemütsruhe, gibt es ihn überhaupt nicht. Dann ist es nicht möglich, sich auf die Art und Gerechtigkeit eines Mannes zu verlassen. Das gibt es aber. Das ist unerschütterliche ciceronische und römische Überzeugung. Ein solcher Mann wird nie einem anderen schaden, um einen eigenen Vorteil zu erlangen. Freilich – das bedeutet wohl das Fragment – ein Weiser wird nicht eine gefährliche und bedenkliche Gerechtigkeit üben, das heißt, er wird bei allem Geltenlassen und aller Hilfe für den anderen sich selber behaupten. Ein solcher Mann – offenbar entspricht der letzte Teil der Laeliusrede weithin dem letzten Teil der Philusrede – kann nicht mit äußeren Belohnungen abgefunden werden. Anerkennung, die er nicht fordert, und das Bewußtsein des Rechten und des Glanzes eines solchen Lebens, das unsterblich macht, sind sein Lohn. Damit wird der Gegensatz sapientia-stultitia sinnlos: einem solchen Manne sind die Gewinne der sapientia nichts. Und so dumm, daß sie lieber arm sein wollten, ja ihr Leben hingeben wollten, wird man ergänzen dürfen, sind allerdings die Helden der römischen Geschichte gewesen. Beispiele aus ihr erinnern an den Anfang des Werkes mit seinem Pathos der Geschichte. Die römische Herrschaft ist so gerechtfertigt, aber an die Bedingung der Gerechtigkeit geknüpft. Ein besorgter Ausblick in die Zu-

kunft schließt die Rede des Laelius: wenn, wie es üblich wird, statt Recht Gewalt, statt freiem Willen Terror zur Herrschaft kommen, muß man um die Zukunft des Reiches besorgt sein, das ewig sein könnte, wenn man nach Väterart lebte.

Pathos der Geschichte und Ruhm, Selbstbewußtsein und ewiges Leben als Lohn menschlicher Größe, das sind die Motive des Anfanges und des Schlusses. Sie sind in der Laeliusrede in der Mitte des Werkes, Anfang und Schluß des Ganzen so aufeinander beziehend, wichtige Bausteine des Gedankens. Man sieht die Bedeutung des Menschenbildes Ciceros, seines Humanismus, wenn man so sagen darf, für den Erweis der Existenz der iustitia, der Gerechtigkeit, jener Tugend, die vor den übrigen ganz nach außen gewendet ist. Diese Gerechtigkeit löst die Antinomie auf zwischen Sinn und Leben sowohl beim Staate – nur durch Gerechtigkeit erlangt er Ewigkeit – als auch beim einzelnen: nur durch sie erhält sein Leben den eigentlichen menschlichen Sinn, der ihn von der Tieren und Menschen gemeinsamen Natur unterscheidet. Was ist sie? Behauptung des wahren Selbst in der Anerkennung des ihm entsprechenden Lebensanspruches des anderen, das Prinzip, das aller Willen sich auf das eine Vernünftige einigen läßt, nicht so sehr Überwindung des Egoismus, sondern natürliche Anlage des sich primär und zuhöchst in der Gemeinschaft wissenden Menschen, der Sinn der Beherrschung, der von Gott gesetzt ist. Sie ist das Prinzip des Staates als der res publica.

Man sollte meinen, daß dieses Prinzip des Staates, wie es einer der größten, wirksamsten und geistesmächtigsten Römer faßt, von einigem Interesse wäre, und man darf hier wohl von einem Versäumnis sprechen, daß es kaum behandelt ist. Die oben gegebenen Umschreibungen können daher nur durch einige Aussagen ergänzt werden, die zum Verständnis des Zusammenhanges und des Folgenden dienen sollen. Schuld an diesem Versäumnis mag sein, daß das Wort iustitia im Text ganz wenig gebraucht wird. Meist werden die Probleme am vir bonus demonstriert, und zwar an einzelnen Fällen. Das ist kein Zufall. Dieses wahre Gesetz, das ewig beständig ist, wird ja nicht konkret formuliert und inhaltlich irgendwie bestimmt – ob Laelius sich auf die Formel

suum cuique tribuere festgelegt hat, läßt der Text nicht erkennen und bezeichnet ja auch seinerseits wieder nur eine Relation –, sondern seine Ewigkeit besteht in der Ewigkeit der Relation und der Konsequenz ihrer Auflösung. Wenn jemand iniustus wird, wird er sofort Tyrannus, er strebt, seinem Willen eine Ausdehnung zu geben, die den freien Willen und den wohlbegründeten Anspruch des anderen verletzt und ihm die Freiheit nimmt. Wohlbegründet muß er freilich sein, der andere muß sui iuris sein, darf ebenfalls nicht seiner licentia die Zügel schießen lassen, darf nicht betrügen, muß gewillt sein, Gleiches auf sich zu nehmen. Ohne fides und aequitas ist iustitia nicht denkbar. Sonst ist Beherrschung gerecht. Wer aber entscheidet, wo der Anspruch des anderen licentia wird? Nicht der einzelne, sondern die Gemeinschaft. Die iustitia spielt nicht nur in der Relation zwischen einzelnem, sondern auch in der Relation zwischen einzelnen und Gemeinschaft eine Rolle, die der einzelne ja selber mitformt. Daher wird die virtus Ehre. Die iustitia muß dabei natürlich die Zeit, Gegenwart und wirkende Vergangenheit berücksichtigen samt der Zukunft, muß die Dinge kennen, sie ist ohne ratio nicht denkbar, ja sie ist die richtige Vernunft, auf die sich alle einigen. Daher ist der iustus auch der sapiens und prudens, wie er der bonus ohne Falsch und der probus ist, der von der Gemeinschaft als redlich erkannt ist. Da die ratio in jedem Augenblick das consilium neu fassen muß, kommt das objektive Recht des Staates notwendig in Konflikt mit der Gerechtigkeit. Um so wichtiger die Aufgabe des sapiens et iustus, der das wieder ins Gleichgewicht bringt. Denn dieses Gleichgewicht, das Gehaltensein in der immer in der jeweiligen Gegenwart sich verwirklichenden Gemeinschaft, ist der Erfolg der iustitia, aequabilitas ist Gerechtigkeit. Sie zu erreichen ist Anstrengung nötig; denn der Mensch sinkt, zumal in Not, allzuleicht in die Vereinzelung zurück. Schlimmer noch, wenn er seinen Gelüsten unterliegt und sie auf Kosten der Gemeinschaft durchsetzt. Dafür aber winkt im andern Falle dem Menschen hoher Lohn: Ruhm und Ehre statt Einsamkeit und Aufsichgestelltsein, Gehaltenheit in der Gemeinschaft, Erfüllung seiner Natur. Freilich kann es sein, daß diese Gemeinschaft in sich zerfallen und zer-

setzt ist. Dann ist nicht ihre nichtssagende Anerkennung, sondern seine conscientia, das Gebot des Rechten und Gottes erfüllt zu haben, sein ewiger Lohn und das Geschenk der Unsterblichkeit. Denn der Staat und die Gemeinschaft sind nicht absolut, sondern auch hier waltet eine Verbindung; der Staat ist ein Abbild des Kosmos, sein Untergang einem Weltuntergang vergleichbar, Schöpfer gerechter Staaten ewigen Lebens sicher. Wie ist diese Gerechtigkeit zu erfüllen? Selbstverständlich im Staatsamt, und man muß sehen, daß man eine möglichst hohe Funktion in dieser Gemeinschaft hat. Aber man ist nicht immer im Amt, und nicht immer ist der Beste im Amt. Die Gerechtigkeit aber braucht jemanden, der sie verwirklicht, Männer, die sie erkennen, die Ansprüche abzuwägen verstehen, die Gefahren, die ja nur noch von innen drohen können, sehen und abwenden; den Willen des anderen zu bändigen wäre Tyrannei. Wir verstehen darum jetzt, warum die Aufgabe derer, die fähig sind, die Initiative zu ergreifen, der principes, im Vorbildsein besteht und darin, daß sie die Gerechtigkeit in sich verwirklichen. Die anderen werden dieser wahrhaft starken Persönlichkeit folgen, andere starke und beherrschte Persönlichkeiten sich auf das Erkannte einigen, ein Maximum an Mannigfaltigkeit mit einem Maximum an Ordnung wird erreicht sein, wie in der Natur. Dann muß der Staat ewig sein, nur die Zwietracht ist sein Tod, die Vereinzelung, die in den verschiedenen Richtungen auseinanderfährt.

In der iustitia hat Cicero einen Begriff und ein Ziel, mit dem er die vielfältigen Relationen zusammenfaßt, die der modernen Philosophie im Problem des Primats des Füreinanderseins entwickelt. Er ist erwachsen aus dem Erlebnis menschlicher Kraft, des Glückes der Gemeinschaft, der Sicherheit und der Dauer, aus einem Gefühl der Ehrfurcht vor dem Leben und dem Willen des anderen, gefunden von Männern, die wußten, daß alles Leben samt dem Erkennen ein Handeln ist und jedes Handeln beherrscht sein muß.

Cicero hat die Probleme in der Laeliusrede offenbar nicht in scharfen begrifflichen Entgegensetzungen wie in der Philusrede entwickelt. Sonst hätte Laktanz nicht behaupten können, im Grunde habe er die iustitia civilis, nicht die iustitia naturalis verteidigt und sei an Philus' Argu-

den dieses Buch abgestimmt war. Hierbei liegt natürlich eine große Gefahr. Jede gewachsene Kultur hat ihr Eigenrecht. Sicher gibt es welche, die hohem menschlichen Wesen am nächsten kommen, aber wer wagt, darüber zu urteilen und die anderen zu verurteilen? Wird man nicht leicht ungerecht, schon weil man das Eigene besser versteht? Wird das Prinzip der Gemeinschaft so allgemein gefaßt wie im dritten Buche, so wird es übertragbar und verbindlich für alle. Wenn Cicero die zeitlichen Auswirkungen verbindlich machen wollte, so würde er einer plumpen Überheblichkeit nicht entgehen. Nun, Cicero geht auf das Grundsätzliche und mag da trotz manchem Nichtverstehen und Nichtverstehenwollen, aufs Letzte gesehen, doch Recht behalten. Die kargen Fragmente lassen den Aufbau des Buches nicht mehr erkennen, wohl aber, daß es die römischen Sitten auf eine Grundeigenschaft bezogen hat, die Gerechtigkeit ermöglicht, sie von den griechischen Sitten abgehoben und bei ihrer Darstellung auch Kritik an Platos Staat geübt hat. Daß Cicero die römischen Sitten nach den vier Kardinaltugenden dargestellt hätte, wie man angenommen hat, dafür gibt es im Text keinen Anhalt, ist wohl auch bei der ganzen Absicht kaum wahrscheinlich.

Hatte er in dem Proömium zum dritten Buch persönlich von der geistigen Natur des Menschen gesprochen, hatte sie in Laelius' Rede bei der Begründung der Gerechtigkeit eine Rolle gespielt, so hat Scipio, wie Cicero im Werke über die Gesetze sagt, zu Beginn des vierten Buches über die Geistnatur des Menschen und das Wesen des welterfüllenden Geistes gesprochen. Wir können es an den Fragmenten gerade noch ahnen.

Die Grundeigenschaft aber, auf die er die Gerechtigkeit ermöglichende Wertewelt aufbauen läßt, ist, das läßt sich erkennen und scheint das Wichtigste zu sein, die verecundia, die behutsame Scheu vor dem anderen, dem man nicht zu nahe tritt, mit seinen eigenen Unzulänglichkeiten nicht zur Last fällt, in seinem Anderssein respektiert. Die Kindererziehung wird in die Obhut des Hauses genommen. Der Heranwachsende darf sich nicht nackt zeigen wie in Griechenland in den Gymnasien. Die Ehe wird gehütet, continentia des Mannes, pudicitia der Frau sind Tugenden, die gepflegt werden und im engen Zusammen-

hang mit der verecundia stehen. Der direkte Eingriff in den Willen, polizeiliche Maßnahmen sind auch im Staate beschränkt. Die Rüge des Zensors baut auf der Furcht vor Schande auf, also auf der verecundia vor der Gemeinschaft und vor gerechtem Tadel. Über die Frauen bestellt der Staat keinen Frauenaufseher wie in Griechenland. Der Zensor hält den Mann an, seine Frau zu zügeln. Die Frauen besitzen soviel verecundia, daß sie sich selbst beherrschen, zum Beispiel keinen Wein trinken. Direktes Bitten und Fordern ist verpönt; die Begriffswelt zeigt es: leiten sich von diesen Worten doch petulantia und procacitas, freches und aufdringliches Wesen, ab. Hemmungsloser Erwerb ist gesellschaftlich genau so unmöglich wie Buhlen um Gunst oder Prunken bei den führenden Männern. Man streitet auch nicht direkt mit einem Mitbürger: wie schon die feinen sprachlichen Unterscheidungen zeigen, setzt man sich mit seinen Ansprüchen auseinander. Die Leidenschaft für das Theater und der Schauspielerstand stehen nicht in Ansehen. Der Dichter darf nicht von der Bühne herab spotten und angreifen. Zu den ganz wenigen Dingen, auf die das Zwölftafelgesetz die Todesstrafe setzte, gehört das Spottgedicht, das jemandes Ehre kränkt. Denn gesetzmäßigem Verfahren mit Rechtfertigungsmöglichkeit untersteht die Lebensführung der Bürger. Ebenso ist Musik unerwünscht, die die Leidenschaft erregt.

Man sieht, alle diese Fragmente preisen immer wieder das eine: alles direkte Gegeneinander der Menschen, alles Sichausleben ist überwunden durch das Indirekte, die Rücksicht auf den anderen und die Gemeinschaft. So kommt diese wieder mit einem Minimum direkten Eingreifens aus, wie die Rüge des Zensors, diese römische Einrichtung, zeigt.

Die Darstellung der auf der verecundia beruhenden römischen Sitten ist in Hinsicht auf den Gegensatz des Griechischen gegeben. Sie werden natürlich unhistorisch in einem gesehen, aber Cicero ist doch wohl ein Hauptunterschied bewußt gewesen, und er hat ihn getadelt: das Direkte, das schließlich zu dem führt, was wir das agonistische Prinzip nennen, daß das Streben sich im direkten Sichmessen, nicht im Ringen um etwas Gemeinsames, vollzieht. Die Knabenliebe, die der licentia soviel Raum gibt, wäre ihm verhaßt, selbst wenn der Staat Vorteil aus der gegen-

muß sich also mit den Dingen und den Ergebnissen der Wissenschaften vertraut machen. Es war das Ideal, das Cicero verkörperte und in dem Werk über den Redner verkündet hatte. Dieser Mann, dem das glückliche Leben der Mitbürger zur Aufgabe gesetzt ist, die höchste Aufgabe unter den Menschen, muß ferner ein Redner sein, er muß sich und die Ansprüche der anderen verständlich machen können, er muß die Gemüter des Volkes durch die Kraft seiner Rede bewegen können. Aber da alles darauf ankommt, daß Meinung und Stimme des Mitbürgers nicht verdorben wird, muß er knapp sein, die Sache darstellen. Schlimmer als jede Bestechung mit Geld, die der geistig Schlichte merkt, wenn er rechtschaffen ist, ist die Bestechung durchs Wort. Dieser Mann ist es, ein actor veritatis, der die Wahrheit immer wieder zur Geltung bringt, der wie ein Numa nicht durch Strafen, sondern durch verecundia vor der Größe und Reinheit seines Lebens in Schranken hält. Durch Ruhm ist er zu nähren. Der Beifall der rechten Gemeinschaft ist der Gegenlohn, der ihn sich aufopfern läßt in Mühen für diese Gemeinschaft. Wie ist er zu erkennen? Sicher nicht allein durch seine große Natur, sondern vor allem durch seine Beherrschung. Allzuleicht führt eine wilde Natur zur Überhebung. Jedenfalls gibt es viele Formen, in denen sich der Dienst an der res publica entsprechend der Individualität vollziehen kann: wie Marcellus scharf und kämpferisch, so war Maximus bedacht und zäh.

Ob die vier Kardinaltugenden das Schema waren, nach dem die Erörterung aufgebaut wurde? Sollte der Kommentar zu de inventione statt der Tapferkeit die eloquentia eingeführt haben? Mut versteht sich für die virtus von selbst. Und wenn man mit Recht gesagt hat, daß Cato Uticensis sich als Stoiker, um sich selbst zu bewähren, nicht als Römer den Tod gegeben hat, wenn man die Bedenken liest, die Cicero gegen die Seelengröße und ihre Gefahren genau so äußert wie im Werk über die Pflichten, so möchte man meinen, daß er im fünften Buch ein Bild des realistischen, für die res publica sich aufopfernden, mit Weisheit aus aller erreichbaren Lebenserfahrung immer wieder die Gerechtigkeit verwirklichenden Staatsmannes entworfen hat, ohne sich ganz einem Schema zu verschreiben. Er hat den Mann geschildert, der seine höchste

Autorität in allen Fragen bewährt und die Gemeinschaft kraft der verecundia, die sie vor ihm hat, im eigentlichen Sinne führt.

Auf eine Frage sei noch kurz eingegangen. Weil für diesen Mann, der gewöhnlich als Bürger, Lenker, Schützer bezeichnet wird, einmal oder zweimal der Name princeps auftaucht, hat man geschlossen, Cicero befürworte ein Prinzipat im Sinne des späteren Augustus, dauernde Zusammenfassung der Macht in eines Mannes Hand. Läßt sich auch nicht ganz sicher entscheiden, ob der Singular princeps generelle Bedeutung hat, wie wahrscheinlich, so spricht doch der ganze Sinn des Werkes dagegen. Sind wir doch hier längst an der Stelle, wo das Heil nicht mehr von einer Form, sondern dem Menschen erwartet wird, ist doch hier die Mischverfassung allein als Ausdruck wahrer Gerechtigkeit erkannt, und zielt doch der Preis des Königtums im ersten Buch – ihn verwendet man als Stütze für diese These – auf alles andere als eine Rechtfertigung schlechthin, sondern nur auf die Klarstellung der Antinomie zwischen Sinn und Leben des Staates. Ein solcher Prinzipat wäre nach allem, was die Schrift will, ungerecht, weil er die echte Gemeinschaft der Männer, die sui iuris sind, zerstören würde.

SECHSTES BUCH

Doch kann wohl einmal die Lage kommen, wo die res publica so zerrüttet ist, daß die Bürgerschaft, das sind die, die noch um echte Gemeinschaft besorgt sind, in ihrer Ratlosigkeit einem Manne alle Gewalt geben, um sie wiederherzustellen. Damit kommen wir zur «ganzen Klugheit dieses Lenkers», seiner Hauptaufgabe schlechthin und zum sechsten Buch. Hier führen alle Themen des Werkes zusammen, um schließlich im Traum des Scipio ihren krönenden Abschluß zu finden. Diese Gemeinschaft ist nämlich, selbst wenn sie die aequabilitas aufweist, nie selbstverständlich: Sie ist zwar nicht das Gleichgewicht der gegeneinander wirkenden Kräfte mit seiner Möglichkeit äußerer Störung, wohl aber kann die andere Natur im Menschen selbst durchbrechen. Gegen diese Störungen muß – das ist seine Hauptaufgabe – der führende Bür-

ger immer gerüstet sein. Er muß also in jeder Situation kraft seiner Überzeugung auf die vernünftige Lösung einigen. Im zweiten Buche wird geschildert, wie das aussieht. Ist die Einigung nicht möglich und gelungen, dann müssen, wenn die Guten die Macht haben, die Bürger gewogen, nicht gezählt werden. Dann ist der Wille des Volkes also nicht mehr an die Mehrheit gebunden, sondern da muß die Vernunft herrschen, selbst wenn nur eine Minderheit sie vertritt. Eine schwere Verantwortung muß da übernommen werden, die sich zutraut, zu erkennen, was für den Staat jeweils das beste ist. Die feste Entschlossenheit dazu beruht auf der Überzeugung, daß diese Bewegungen des Staates auf einem Sieg der zügellosen Triebe beruhen. Denn berechtigte Ansprüche wird der Weise und Gerechte ja erkennen. Strebt irgendeiner nach einer gewaltsamen Lösung und nährt diese Begierden, so muß der Lenker – und keiner ist hier Privatmann, jeder hat die Verpflichtung, einzugreifen, weil es sich um seine eigene Existenz, die Möglichkeit der Erfüllung seines Wesens handelt – zum Äußersten greifen. Es ist die Rede von der gracchischen Bewegung. Scipio Nasica ist da der Retter der res publica gewesen. Ihre Schilderung wird alle Motive des Werkes zusammengefaßt haben. War doch am Anfang versprochen worden, daß man nach der Erkenntnis der besten Form auch die Situation der Gegenwart, daß man gleichsam zwei Senate und zwei Völker habe, erkennen könne. Auf die Klage des Laelius, daß die Bürgerschaft diesem Retter der res publica keine Statuen für die Tötung des Tyrannen errichtet habe, ein Zeichen, daß mit der Tat das Gemeinwesen noch nicht wiederhergestellt war, antwortet Scipio und erhält zum Schluß das Wort. Diesem Staatsmann ist das Bewußtsein, das Rechte getan zu haben, wenn er keine der üblichen Belohnungen erhält, genug. Es winken ihm aber noch andere Belohnungen im Jenseits. Darauf erzählt er einen Traum, der unter dem Titel «Somnium Scipionis» schon im Altertum als eines der berühmtesten Dichtwerke in Prosa gegolten hat. Die Nachwirkungen bei Augustin, Macrobius, Boethius beweisen das. Darum ist das Stück vom Macrobius auch gesondert kommentiert und losgelöst tradiert worden.

Scipio erzählt im Kreise der verstehenden Freunde eine Traumerscheinung, die ihm im Jahre 148 widerfahren, als er den seiner Familie befreundeten König Masinissa von Numidien auf dem Feldzuge gegen Karthago besuchte. Dort erschien ihm Scipio Africanus der Ältere, sein Adoptivgroßvater, kündete ihm sein Schicksal, seine Aufgabe und enthüllte ihm die letzten Dinge.

So schließt das Werk wie Platos Staat in seiner Nachfolge mit einem Blick auf die letzten Dinge. Nur daß in Rücksicht auf die rationalistische Kritik, die man gegen Platos kühne Idee, einen Menschen aus dem Jenseits zurückkehren zu lassen, geübt hatte, in der Form des Traumes das Gesetz der Wahrscheinlichkeit nicht verletzt wurde. Zugleich konnte man in dem Traumhaften der Stimmung scheue und unbestimmte Zurückhaltung vor Aussagen über das Unerforschliche mit der Sicherheit fester Gläubigkeit verbinden und in der Rede, ohne auf das Konkrete der Aussagen und der Vorstellungen festgelegt zu werden, um so bestimmter für die Idee der Ewigkeit werben. So kommt eine schwebende Stimmung zustande.

Ohne auf das Poetische und die Quellen einzugehen, sei ganz kurz nur das Wesentliche der Aussagen angedeutet. Scipio verkündet zunächst seinem Adoptivenkel in der Prophezeiung, eine laudatio funebris gleichsam vorwegnehmend, seine weiteren Schicksale bis zur Zeit des Gesprächs und darüber hinaus. Ein doppelter Weg liegt von diesem Punkt an vor ihm: wenn er den mörderischen Händen der eigenen Verwandten entflieht – dies die eine Möglichkeit, im Bedingungssatz nur angedeutet –, wird das Heil des zerrütteten Staates auf ihm ruhen, alle Guten werden von ihm Rettung erwarten, und er muß als dictator rei publicae constituendae (als Diktator mit der Aufgabe, das Gemeinwesen wiederherzustellen) die verlorene Eintracht wiederherstellen, natürlich, um nach der Erfüllung der Aufgabe, wie das schon in dem einen Auftrag beschlossen liegt, wieder zurückzutreten. Die Anwesenden stöhnen auf, wohl nicht nur bei dem Gedanken an den möglichen Tod Scipios, sondern auch über die Notlage des Staates, die die Kur des einen Mannes, des Gerechtesten und Größten nötig macht. Aus dem

ganzen Werk wird so die Folgerung gezogen, und der Sinn des Lebens eines Scipio, der durch den jähen Tod kurz nach dem Gespräch abgerufen wurde, in der Vorstellung zu Ende geführt. Scipio wäre wie ein Brutus ein mächtiger Mann gewesen, dem es gelungen wäre, alle Guten mit sich zu vereinigen, und selbstlos nach Niederwerfung der von ihren Begierden Besessenen das Gemeinwesen wiederherzustellen. Der Tod hat das unmöglich gemacht, die Aufgabe besteht weiter. Nicht Verzweiflung über die sinnlose Vernichtung des einen, der allein die Rettung bringen kann – so wird es dann im Verhältnis des Sallust zu Caesar sein – atmet das Werk, sondern es ist ein Aufruf zur Pflicht am Beispiel des Scipio. Ist es Cicero doch selbst gelungen, in noch zerrütteterer Zeit in seinem Konsulat diesen consensus omnium bonorum (das Einverständnis aller Guten), diese concordia ordinum (die Eintracht der Stände) zu erreichen. Nicht der Glaube an den einen Menschen ist es, was das Werk trägt, sondern der Glaube an den Menschen und seine hohe Aufgabe überhaupt. Wenn aber in der höchsten Not einmal die ganze Macht sich in dem einen Geistigsten und Mächtigsten sammeln muß, so bedeutet das nie und nimmermehr die Empfehlung einer bestimmten Form.

Aushalten in der Aufgabe, das ist die Lehre, die darauf, als Scipio beim Anblick seines verstorbenen und jetzt ein ewiges Leben genießenden Vaters Paulus am liebsten in die seligen Bereiche eilen möchte, von dem Vater ihm als Gottes Gebot enthüllt wird. Die Aufgabe: Übung von Gerechtigkeit und Frömmigkeit. Dann winkt das ewige Leben am Ort der Seligkeit auf der Milchstraße.

Dem in Staunen beim Anblick dieser Bereiche Versunkenen tritt jetzt wieder Scipio als Erklärer zur Seite, um nach der Kosmosschau alles Irdische, vor allem den irdischen Ruhm zu entwerten. Wenn es daher diese Rückkehr zu diesem Orte nicht gäbe, was könnte dann schon der irdische Ruhm bedeuten? Und als der Träumende, entzündet nach diesem ewigen Leben, verspricht, nur noch wackerer den Spuren des Vaters und des Großvaters zu folgen, gibt Scipio auch noch den Beweis für die Ewigkeit der Seele, als der Substanz, die sich selbst bewegt und deshalb keinen Anfang und kein Ende hat. Sie soll er in den besten Dingen üben;

das sind aber die Sorgen um das Heil des Vaterlandes. Je mehr die Seele sich schon im Leben aus dem Gefängnis des Leibes herausstreckt, um so schneller wird sie geübt den Leib verlassen und in diese Gefilde eilen. Die von ihren Begierden Besessenen werden erst nach jahrhundertelangem Kreisen der Seele um die Erde diesen Ort erreichen.

Es ist kein Widerspruch, daß hier der Ruhm entwertet wird, während im fünften Buch gesagt wurde, der führende Mann sei durch Ruhm zu nähren. Das ist die Aufgabe der Gemeinschaft, und sie beweist ihre Existenz und Intaktheit gerade dadurch, daß sie dem selbstlosen Streben dessen, der in seiner Kraft am leichtesten sich selber durchsetzen könnte, Anerkennung zollt. Ja, es ist schon eine hohe Verachtung des Irdischen, wenn die virtus als Lohn nur die Ehre annimmt, nicht fordert. Ist aber die Gemeinschaft in der Krise oder gar zerfallen, so müßte der führende Mann verzweifeln, wo das Richtige liegt, wenn er nicht in seiner conscientia Halt und Lohn hätte, dem nach dem Tode ein ewiger Lohn entspricht. Diese conscientia ist das Bewußtsein der cura rei publicae, der Sorge um das Überpersönliche, des Gemeinwesens, das in erster Linie das Ziel der Erfüllung des Menschen als geistigen Wesens, des anständigen Lebens, der Gerechtigkeit hat.

Befremden kann nach dem ganzen Werk ebensowenig, daß es die für das Gemeinwesen Tätigen sind, die das von Gott zugewiesene Amt der Verwaltung der Erde in Gerechtigkeit als Bestimmung des Menschen ausüben. Erhalten sie doch im ewigen Ringen um echte Gemeinschaft die Möglichkeit des Geistigen überhaupt und verwirklichen sie das Wesen des Geistes allein auf diese Weise: mit Verachtung werden die geistigen Epikureer behandelt; diejenigen freilich, die über den Staat nachgedacht haben, haben damit auch ein Amt der res publica geübt, nur nicht das höchste. Und das mag dann für alles Wissen gelten, für alle besten Dinge, die nicht im egoistischen Selbstgenuß, sondern im Sinne der Gemeinschaft unternommen werden. Dem göttlichen Lenker und Erhalter der Welt am angenehmsten aber sind die Lenker und Erhalter der concilia coetusque hominum iure sociati, der im Rechte geeinten Gemeinschaften und Verbände der Menschen. Damit fügt sich der

teles, Theophrast, Dikaiarch, Panaitios gekannt und die griechischen Schriften sonst gegenwärtig. Das Erschwerende, will man den Grad seiner Abhängigkeit von allen diesen Schriften erkennen, ist dies, daß uns die hellenistische Staatstheorie zum größten Teil verloren ist. Doch läßt sich das Eigene und das Neue Ciceros – und etwas Neues ist zweifellos da: man versteht nicht recht, warum die beiden Behandlungen der antiken Staatslehre von v. Arnim und Poblenz die Antike mit Polybios abschließen lassen – vielleicht am besten in zwei Hauptsachen zusammenfassen: es gelingt ihm durch die hellenistische Staatstheorie hindurch mit ihrer Benützung und Verarbeitung zu Plato durchzustoßen und zur Idee des Staates zurückzufinden, und er geht bei der Entwicklung des Staates nicht wie die Griechen vom einzelnen, sondern aus dem Erlebnis des römischen Staates von der Gemeinschaft aus. Was das bedeutet, wird am ehesten klar, wenn man die Antworten prüft, die Cicero auf die Hauptfragen der griechischen Staatslehre gibt. Zu diesem Zwecke ist es nötig, im kürzesten Abriß, soweit uns möglich, diese griechischen Fragen und den Wandel der Antworten zu überblicken. Es sind die Fragen nach der besten Verfassung, nach den einzelnen Verfassungstypen, den Revolutionen und der Mischverfassung.

Und zwar dürfen wir hier die staatliche Entwicklung, die schon zu weitgehender Auflösung geführt hat, als aus einer ähnlichen Krise wie bei Cicero der Beginn der griechischen Staatsphilosophie entstand, ebenso wie die lebensnahen Gedanken der Dichter und Staatsmänner vorher außer Betracht lassen: sind es doch die eigentlich systematischen Gedanken, mit denen sich Cicero auseinanderzusetzen hat und auseinandergesetzt hat.

Herodot (III 80–82) zeigt uns, wie zur Zeit der Sophisten die Frage nach den Staatsformen heftig diskutiert wird, und zugleich, wie ein Maßstab fehlt, an dem die Güte einer Staatsform, von denen drei nach der Zahl der Herrschenden unterschieden werden, gemessen werden könnte. Man sieht das an den Argumenten, die der Vertreter des Königtums, das man gleich zu Anfang wegen der notwendigen Entartung des Inhabers der Macht abgelehnt hatte, gegen die beiden anderen Verfassungen vorbringt: beide, Demokratie und Oligarchie, führen im

ständigen Rivalisieren der Vornehmen oder der Gruppen schließlich immer wieder zur Monarchie. Bei der Monarchie aber müsse man, wie überhaupt, die beste Form der Betrachtung zugrunde legen, daß nämlich ein Mann mit Einsicht sein Volk wie ein Vormund lenkt. Selbst auf der neuen Basis, auf der man die beste Form und Ausprägung betrachtet, kann sich der Vertreter des Königtums das politische Leben nicht anders denn als einen Kampf um die Macht vorstellen, aus dem einer immer als Sieger schließlich und endlich hervorgehen muß. Wieso dann aber die zuerst vorgebrachten Argumente gegen das Königtum nicht mehr gelten, wieso man nicht auch eine beste Form der beiden anderen, die den inneren Kampf schließt, annehmen kann, und was das ist, was die beste Form ermöglicht, das wird nicht deutlich, und so bleibt diese Debatte im Widerspruch stecken. Dieser Widerspruch beruht auf dem Fragwürdigen der Werte dieser Zeit.

Plato hat als Schüler seines Meisters Sokrates die Werte zugleich als Erneuerer und Reaktionär gegen die Sophisten bewußt gesetzt. Der beste Staat ist der Staat, in dem die Gerechtigkeit herrscht, der Form nach eine Monarchie oder eine Aristokratie. Die Gerechtigkeit bewirkt als Prinzip des Staates, daß jeder das Seine tut (sie ist die oikeiopragia, im Gegensatz zur allopragia). Die Philosophen müssen regieren, die Wächter schützen, die Handwerker den Lebensunterhalt schaffen. Diese ständische Gliederung des Staates ist ein Abbild der menschlichen Seele, deren Wesen in der «großen Schrift», die der Staat darstellt, erforscht wird. In ihr soll der Geist herrschen, der Mut ihm zur Seite stehen und die Begierden gehorchen. Jedem Stande kommt eine besondere Tugend zu: Weisheit, Mut, Bescheidenheit, allen die Gerechtigkeit. Ein großer Teil des Staates ist so von der Herrschaft ausgeschlossen. Das ist deshalb möglich, weil die Philosophen das Wahre sehen, durch die dahin führenden Wissenschaften zur Schau der Idee des Guten vorgestoßen sind. Die Ausschließung der anderen Stände ist dadurch kompensiert, daß die Herrscher aus allen Ständen nach der Qualität ihrer Anlagen ausgewählt werden. Sie werden erkannt an ihren Fähigkeiten zu körperlichem Mut, vor allem aber ihrer geistigen Tätigkeit.

Der Egoismus wird ertötet, indem ihm die Gegenstände genommen werden: Die Philosophenherrscher, die sich aus den Wächtern herausheben, sind mit diesen zusammen ohne Besitz und ohne Familie. Ihr Glück, das sie entschädigt, ist die Ideenschau, das der anderen die Fürsorge für das allgemeine Beste. Weil das allgemeine Beste das Ziel des Staates ist, muß sich der Philosoph, der lieber in der Ideenschau persönlich glücklich verweilen möchte, zum Staatsdienst bequemen.

Dieser Staat, nach dem Vorbild im Himmel, der Idee, gebaut, ist wie alles Irdische nicht unveränderlich, wenn er sich gegen Änderungen auch am längsten sträubt. Die Veränderungen beruhen letztlich darauf, daß die Zeugung der guten Naturen nicht völlig in der Hand der Menschen ist. Je nachdem wie weit sich ein Staat und der dazugehörige Mensch von dem Streben nach der Idee entfernt und mehr den niederen Seelenteilen die Herrschaft überläßt, kommt es zu den Formen der Timokratie, Oligarchie, Demokratie und Tyrannis. Alle diese Formen sind in verschiedenem Abstand von der Idee schlecht. Am schlechtesten die Form der Tyrannis. Der Tyrann, der völlige Egoist, ist der schlechteste und zugleich unglücklichste der Menschen, nur seinen Begierden folgend und in ständiger Furcht vor denen, die ihm nach dem Leben trachten.

Die Abfolge der Verfassungen bei Plato ist nicht eine historische Entwicklung, sondern wie die Schilderung der Entstehung des Staates und des ganzen Staatsbaus selbst ein Mythos des Staates, um seine Idee, die Gerechtigkeit, die gegründet ist in der Schau der Idee, zu entwickeln.

Die Mischform spielt erst, ohne daß der erste aufgehoben wäre, im zweiten der Wirklichkeit angenäherten Staatsentwurf, den Gesetzen, eine Rolle. Dort heißt es, daß die beiden entgegengesetzten Formen, Monarchie und Demokratie, gemischt werden müßten, um das Staatsziel, Freiheit, Einsicht und Liebe, zu erreichen.

Aristoteles, zwanzig Jahre lang Schüler Platos, hat mit geschärftem Blick für die Staaten der Wirklichkeit sich mit Plato auseinandergesetzt und in seiner späteren Zeit, den Büchern IV *bis* VI *seiner Politik, die Mischformen als das Bezeichnende für die Wirklichkeit in den Mittelpunkt seiner Untersuchungen gerückt.*

Für Plato war der Staat eine Notwendigkeit, die ihren Sinn von der Idee her empfängt, für Aristoteles ist er Mittel zum Zweck. Zweck ist das gesittete Leben (εὖ ζῆν), das Glück (εὐδαιμονία), das ungehinderte Leben gemäß der Vollendung (ζῆν κατ' ἀρετὴν ἀνεμποδίστως). Der Staat ist vor den Menschen wie das Ganze vor dem Teil, der Mensch deshalb von Natur ein Gemeinschaftswesen (φύσει ζῷον πολιτικόν). Ein vollkommenes menschliches Leben kann nicht in den einzelnen Teilen, aus denen sich der Staat zusammensetzt, Familie und Dörfern, geführt werden, sondern erst im Staate. Als Träger des λόγος ist der Mensch befähigt, nicht nur Gefühlen Ausdruck zu geben, sondern auch nützlich und unnützlich, gerecht und ungerecht zu unterscheiden und mitzuteilen. Gerechtigkeit ist ein πολιτικόν. Das Recht ist die Ordnung der Gemeinschaft. Die Verfassung ist die Ordnung der Mitglieder der πόλις, der Bürger. Bürger ist jeder, der teilnimmt an der Herrschaft, der beratenden und richtenden. Die verschiedenen Staatsformen unterscheiden sich danach, bei wem die Entscheidung liegt (τὸ κύριον). Sie sind richtig (ὀρθαί), wenn sie auf den Nutzen der Beherrschten schauen, Entartungen (παρεκβάσεις), wenn sie nur den eigenen Nutzen im Auge haben. Je nach der Zahl der Herrschenden hat man auf der einen Seite Königtum, Aristokratie, Politie, auf der anderen Seite Tyrannis, Oligarchie, Demokratie. Die schwierige Frage, welches jeweils die gerechte Form ist, entscheidet sich nach dem Begriff der Gerechtigkeit, die Zuteilung des Gleichen an Gleiche, von Ungleichem an Ungleiche fordert. Herrschaftsanspruch gibt Tüchtigkeit, Reichtum, Freiheit (Bildung; Adel ist vererbte Tüchtigkeit und vererbter Reichtum). Ein falscher Herrschaftsanspruch wird erhoben, wenn die in einem Überlegenen, etwa die Reichen, beanspruchen, in allem überlegen zu sein und zu herrschen. Ihr Anspruch wäre berechtigt, wenn der Staat eine Erwerbsgesellschaft wäre. Außerdem ist zu bedenken, ob das Volk sich mehr für Königtum, Aristokratie oder Demokratie eignet. Das sind eine Reihe von dem als Organismus aufgefaßten Staate abgelesene Prinzipien, die zu bestimmten Antworten auf die oben gestellten Fragen führen.

Der beste Staat ist ein von Aristoteles später wohl von selber aufgegebenes Phantom. Er ist ein Wunschstaat der besten Bedingungen. Lage und Land, Mut, Geist und Kunstfertigkeit der Bevölkerung müssen die Voraussetzungen geben. Sein Ziel ist, alle Bürger durch Tugend zum glücklichen Leben zu führen. Die politische Tüchtigkeit, die der Idealstaat fordert, fällt im Gegensatz zu allen anderen Verfassungen – man sieht, wie Staat und Staatsform fast identisch sind – mit der allgemeinen menschlichen Tüchtigkeit zusammen. Die körperliche, ethische und intellektuelle Erziehung bringt allen gleichmäßig begabten Bürgern gleichmäßig die Tugend. Dann aber ist es nicht recht, irgendeinen Teil der Bürger von den politischen Rechten auszuschließen. Eine so beschaffene Bürgerschaft gleichmäßig an den politischen Rechten zu beteiligen, ist aristokratisch und nicht demokratisch. Diese Aristokratie ist trotzdem die Herrschaft einer qualifizierten Minderheit, weil nur bestimmte Altersstufen, die Männer, die Herrschaft ausüben.

Die Einzelformen sind wieder wie bei Herodot im Unterschied zu dem Symbolcharakter bei Plato, Formen der Wirklichkeit. Die drei Formen rivalisieren aber nicht an sich miteinander, sondern ein Prinzip scheidet je eine gute von der schlechten Form. Unter den guten Formen wird die beste danach bestimmt, wie weit in ihr die Verwirklichung der ἀρετή *und* εὐδαιμονία *möglich ist und die* ἀρετή *des Bürgers und des Menschen sich zur Deckung bringen läßt. Der scharfe Blick des Aristoteles für die Wirklichkeit hat aber erkannt, daß es mit diesen drei Formen und ihren Entartungen nicht getan ist. In Wirklichkeit gibt es etwa sehr verschiedene Formen der Alleinherrschaft. So unterscheidet er beim Königtum allein vier Unterformen. Die Wirklichkeit hält den von einer Idee her geprägten Formen nicht stand.*

Deshalb erkennt Aristoteles, Gedanken der platonischen Gesetze so weiterführend, in den gemischten Formen die Formen der Wirklichkeit und hält sie für die besten. Gaben bei Königtum und Aristokratie ἀρετή *als Herrschaftsanspruch den Ausschlag, bei Oligarchie Reichtum, in der Demokratie die Freiheit, so ist es am besten, da keines der Prinzipien alleinigen Geltungsanspruch hat, die Formen zu mischen.*

Mischt man Oligarchie und Demokratie (Reichtum und Freiheit), hat man die Politie im gewöhnlichen Sinne, Aristokratie und Demokratie oder Aristokratie, Demokratie und Oligarchie die Aristokratie im gewöhnlichen Sinne. Es gibt eine Fülle dieser Formen in der Wirklichkeit. Sie treten im Grunde bei Aristoteles als die besten Formen der Wirklichkeit an die Stelle der schemenhaften «besten Verfassung». Die gemischten Formen, die μικταί, *aber sind deshalb am besten, weil sie die längste Dauer verbürgen. Die Mischung der Ansprüche schützt am besten gegen die Revolutionen.*

Die Revolutionen nämlich – στάσεις und μεταβολαί *– geschehen meist aus Überspannung eines Herrschaftsanspruches. Sie werden um großer Ziele – nicht nur materieller, sondern auch ideeller Art (Ehre) – unternommen, auch wenn die Anlässe klein sind. Aristoteles führt im fünften Buch seiner Politik eine Fülle von Gründen für Revolutionen an, zeigt auch, daß die Umwandlungen in andere Formen aus Überspannung eines Prinzips sich nicht in einer bestimmten Reihenfolge vollziehen, sondern daß sozusagen alles aus allem entstehen kann. Er übt dabei eine billige, beziehungsweise unbillige Kritik an Platos Staat, dessen Theorie der Revolutionen (infolge der Umwandlung der Seelen der Menschen und der Änderung des Zieles) ja gar keine Regel des Ablaufs in der Wirklichkeit geben wollte.*

Die Nachfolger des Aristoteles sind uns mit ihren politischen Schriften verloren. Es ist eine der schmerzlichsten Lücken der antiken Staatstheorie. Theophrast, von Cicero eifrig gelesen, hat wohl die Studien des späteren Aristoteles, die in den Büchern IV–VI *niedergelegt sind, fortgesetzt. Das zeigt der Titel seiner wichtigsten Schrift «Politik in den Krisen» (*Πολιτικὰ πρὸς τοὺς καιρούς*). Auf Theophrast geht die Unterscheidung von Demokratie und Ochlokratie zurück, die dann bei Polybios geläufig ist. Wahrscheinlich hat Theophrast bereits vom Kreislauf der Verfassungen gesprochen (*κύκλος τῆς πολιτείας*). Die Mischformen sind auch ihm die besten Formen.*

Ein anderer Schüler des Aristoteles muß in der gleichen Richtung geforscht haben: Dikaiarch (310 v. Chr.). Dikaiarch hat die aus den

drei Einzelverfassungen gemischte Verfassung für die beste erklärt. Das zeigt uns ein überkommener Titel einer Schrift, der Τριπολιτικός. An einer anderen heftig umstrittenen Stelle wird die aus den dreien gemischte Form das γένος Δικαιαρχικόν genannt. Die Frage, ob das heißt: die Form des Dikaiarch oder die Form, die eine gerechte Herrschaft garantiert – sprachlich eines so schwierig wie das andere –, wird wohl aus zwei Gründen zugunsten der ersten Möglichkeit zu entscheiden sein: seit des Aristoteles wirklichkeitsnahen Studien tritt der Gedanke der Gerechtigkeit als Kriterium der besten Verfassung zugunsten der Dauerhaftigkeit zurück, die «beste» Verfassung verblaßt ja schon bei Aristoteles zu einem Schemen, und zweitens spielt bei Polybios der Gedanke der Gerechtigkeit bei der Begründung der Mischverfassung keine Rolle. Aus der Richtung immer stärkerer Säkularisierung von Plato bis Polybios möchte man schließen, daß auch bei Dikaiarch die Mischverfassung nicht von der Gerechtigkeit her begründet worden ist.

Bei Polybios (geb. um 200 in Megalopolis, nach der Schlacht von Pydna 168 als Geisel nach Rom gekommen) liegt die Theorie der Mischverfassung in einer schon schematisch gewordenen Form vor. Hier ist der Schritt vollzogen, der bei Aristoteles angebahnt war: die gemischte Verfassung aus den drei Einzelverfassungen ist die «beste» Verfassung.

Er lehrt: es gibt drei gute Verfassungen, Königtum (Alleinherrschaft über Freiwillige nach der Vernunft), Aristokratie (Herrschaft der Gerechtesten und Verständigsten), Demokratie (Verfassung, wo Götter und Eltern geehrt, das Alter geachtet, den Gesetzen gehorcht wird). Jede dieser Verfassungen hat ihre Entartungsform, die συμφυῆ κακά: Tyrannis, Oligarchie und Ochlokratie.

Diese Formen wechseln in einer bestimmten Reihenfolge ab. Wenn aus dem Alleinherrscher, so beginnt er eine historische Konstruktion einer Staatsentstehung, dadurch, daß durch Erwägungen des Nutzens die Gesittung Einzug hält, der König geworden ist, entartet er notwendig im Besitze der Macht, und es entsteht die Tyrannis. Diejenigen, die dem Treiben ein Ende setzen, sind gute und beherzte Männer. So hat man nach der Vertreibung des Königs die Aristokratie. Die Aristokraten entarten ebenso wie der König in den nächsten Generationen im Besitz der Macht, und es kommt zur Oligarchie. Derselbe Vorgang wiederholt sich bei Demokratie und Ochlokratie, bis sich schließlich wieder ein Alleinherrscher aufschwingt und der Kreislauf von vorn beginnt. Mit Hilfe dieses Kreislaufes, eines notwendigen Zwanges der menschlichen Natur, läßt sich die Zukunft der Geschichte berechnen.

Diesem notwendigen Kreis von Revolutionen entgeht man, wenn man alle drei einfachen Formen zusammenfügt, daß keiner der Teile in sein benachbartes Übel abgleiten kann. Dann hat man die beste, weil dauerhafte Verfassung. Die Furcht ist es, die die Teile im Gleichgewicht der Kräfte hält. Daß man auch die Vorzüge aller drei einzelnen Verfassungen vereinigt, wird in einem Satze angedeutet, aber es hat für das Prinzip keine Bedeutung. Wie alles Entstandene ist die Mischverfassung einem biologischen Verfallsprozeß unterworfen.

Beste Verfassung und gemischte Verfassung sind also zusammengefallen. Auf die vier Fragen werden drei Antworten gegeben.

Zu diesen Voraussetzungen, die Cicero gegeben waren, kommen noch die Lehren der hellenistischen Systeme. Da sind die Epikureer mit ihrem kultivierten Egoismus und ihrem λάθε βιώσας, die lebenslangen Feinde Ciceros. Daß wir aber von der Staatslehre der Stoa so wenig haben, ist ein weiterer schmerzlicher Verlust. Wenn es wahr ist, daß Chrysipp die aus Demokratie, Königtum und Aristokratie gemischte Form für die beste Verfassung gehalten hat, so hat er sich einfach der peripatetischen Lehre angeschlossen. Im allgemeinen hat die Stoa eine Neigung für das Königtum als Abbild der Herrschaft des Geistes über die Welt. Im übrigen aber zeigt wohl das Wort, der Weise sei immer im Konflikt: handle er recht, so mißfalle er seinen Mitbürgern, handle er so, wie es denen gefalle, so mißfalle er Gott, daß ihre Teilnahme an diesen Fragen auf einem anderen Felde lag und von anderen Motiven bewegt war. Wissen wir nicht, was Panaitios zu diesen Fragen meinte, so kennen wir seine Gemeinschaftstheorie: Er geht dabei aus von der Natur des Menschen, seinem Selbsterhaltungstrieb und Fortpflanzungstrieb, die er mit den Tieren gemein hat, um ihre Verwandlung durch

den Grund darin sehen, daß Ciceros Denken vom Staate her denkt, das aller Griechen, einschließlich Platos, vom einzelnen her. Für Cicero ist die res publica der Sinn des Lebens, wenn auch der von Gott gesetzte, für den Griechen die Vollendung des einzelnen, auch wenn diese nur im Staate, der sich dann zur Menschheit weitet, möglich ist. Auch Cicero erkennt, wie Plato, im Menschen, nicht in der Form, das Entscheidende. Denn der Mensch ist der Träger und Verwirklicher der richtigen Vernunft und Gerechtigkeit. Aber diese Gerechtigkeit und dieser Mensch sieht anders aus, selbst als der platonische. Er ist, was er ist, durch die res publica. Nach ihr bestimmt sich seine dignitas. Nicht persönliche Vollendung, geschweige denn andere Dinge, geben ihm Anspruch auf Herrschaft oder die Pflicht dazu, sondern vom Sinn des Staates her und seinen Bedürfnissen wird die Funktion des einzelnen bestimmt. Dieser Dienst, seine Pflicht, ist aber nicht erzwungen, obwohl es Höheres und Besseres gibt, sondern in ihr vollendet sich der Mensch. In ihm hat er das Erlebnis dauernden Sinnes. Daher die Verewigung nicht des Philosophen, sondern des Staatsmannes. Seine Gerechtigkeit ist nicht οἰκειοπραγία, *beim Philosophen die Schau der Idee, sondern immer wieder je die Verwirklichung der Gemeinschaft. Freilich ist die Verwirklichung dieser richtigen Vernunft und Gerechtigkeit nicht ohne Wissen möglich. Der sapiens und iustus muß sich auf alle Dinge verstehen. Aber dieses Wissen ist nicht absolutes Wissen, sondern auf den Menschen bezogenes Wissen. Konkret, so wie der Landmann seinen Acker kennt. Mindestens aber ebenso wichtig ist der Wille, gerecht zu sein, die Selbstentäußerung und Beherrschung. Die Gerechtigkeit wird so zur Selbstbehauptung in der Gemeinschaft, die sich immer wieder im ganzen den richtigen Platz anweist und so mit denen, die gleichen Sinnes sind, die vielgliedrige Einheit immer neu aufrichtet. Auf diesem guten Willen beruht der Staat, nicht auf Ordnungen aus Einsicht allein. Der ganze Mensch im historischen Machtstaat, dem er in unlöslichem Wechselbezug selber im Streben nach dem Höheren und der Verwirklichung der Vernunft, des Geistigen und der Gesittung seinen Sinn gibt, das ist das Neue, das Cicero auch gegenüber Plato behauptet, das ihn zum Ur-*

teil kommen läßt, daß ihm, ohne daß er sein Werk den ihren voranstellen wolle, die Schriften der Griechen nicht ganz Genüge tun.

Man versteht aber nach alledem, warum er in Liebe vor allem zu Plato sich hingezogen fühlt. Manchen Gedanken über die Gerechtigkeit oder die Vernunft hat er von den Stoikern entlehnt. Aber sie bekommen durch sein von der res publica her orientiertes Denken einen anderen Sinn. Überhaupt ist es wohl klar, daß es bei der Geschlossenheit dieser Gedanken verfehlt ist, nach direkten Vorlagen, nach «Quellen» im philologischen Sinne zu fragen. Das ganze Denken bis dahin ist seine Quelle. Sein Vorbild aber ist Plato. Er ist derjenige, der den Menschen am stärksten in der Notwendigkeit des Staates sieht, der die Selbstentäußerung am weitesten treibt, der alles auf die Idee der Gerechtigkeit bezieht. Ihm gegenüber wahrt er die Ansprüche des Lebens – zwar gibt es keinen Anspruch auf Herrschaft im Staate bei ihm, wohl aber den Anspruch des Lebens auf Freiheit und Teilnahme, wenn es sui iuris ist –, indem alle an dem Gemeinwesen beteiligt sind und der Vielfältigkeit in der Wahrung von Ehe und Eigentum Rechnung getragen wird. Aber Platos Wahrheit hat sich ihm an der Wirklichkeit des römischen Staates bewährt und ihm die Wünschelrute der Erkenntnis geschenkt. Das Ziel, die Herrschaft des Geistes zu verewigen, teilt er mit ihm. Der Hauptunterschied besteht in seiner Diesseitigkeit. Nicht die Idee, sondern die res publica ist das, was den Menschen Sinn gibt. Der Mensch transzendiert zwar, aber nicht in ein Jenseits. Von Plato hat er auch manches für die Form des Gespräches aus dieser Liebe heraus genommen, aber die Architektonik des Werkes steht doch zu dem organisch sich entwickelnden Gespräch so im Gegensatz, daß man sich durch Ähnlichkeiten nicht täuschen lassen und jedenfalls nicht vom platonischen Aufbau auf verlorene Stücke bei Cicero schließen darf.

Man versteht von der Diesseitigkeit des ciceronischen Staates her, daß das strenge Christentum diese Form der Gerechtigkeit nicht als wahre anerkannte. Nicht die res publica, sondern Gott ist das Ziel und der Sinn. Doch haben andere Christen die pietas, die neben der iustitia und der ratio steht, den frommen Sinn, der sich unter dem Walten der

desino, ne quis se aut suorum aliquem praetermissum queratur. Unum hoc definio, tantam esse necessitatem virtutis generi hominum a natura tantumque amorem ad communem salutem defendendam datum, ut ea vis omnia blandimenta voluptatis otique vicerit.

2 Nec vero habere virtutem satis est quasi artem ali-
2 quam nisi|utare; etsi ars quidem cum ea non utare 78
scienta 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. Nihil enim dicitur a philosophis, quod quidem recte honesteque dicatur, quod ⟨non⟩ ab iis partum confirmatumque sit, a quibus civitatibus iura discripta sunt. Unde | enim pietas, aut 123
a quibus religio? Unde ius aut gentium aut hoc ipsum civile quod dicitur? Unde iustitia fides aequitas? Unde pudor continentia fuga turpi⟨tu⟩dinis adpetentia laudis et honestatis? Unde in laboribus et periculis fortitudo? Nempe ab iis qui haec disciplinis informata alia moribus confirmarunt, sanxerunt autem alia legibus.

Quin etiam Xenocraten ferunt, nobilem in primis philosophum, cum quae|reretur ex eo quid adsequerentur 124

diesen Stürmen bis in sein höchstes Greisenalter sich herumschlagen, als in jener Stille und Ruhe aufs angenehmste leben. Ich übergehe ungezählte Männer, die jeder einzelne diesem Staate zum Heile waren, und die nicht weit vom Gedächtnis dieser Zeit sind, höre ich auf zu erwähnen, daß keiner sich oder einen der Seinen vermisse und sich beschwere. Dies eine nur gewinne ich daraus als Markstein, daß eine so große Notwendigkeit zu männlicher Bewährung dem Geschlecht der Menschen und eine so große Liebe, das allgemeine Wohl zu schützen, von Natur verliehen ist, daß diese Kraft alle Verlockungen der Lust und der Muße besiegt hat.

Nicht genug aber ist's, diese männliche Vollkommenheit zu besitzen wie eine Kunst, wenn du sie nicht betätigst. Während eine Kunst, magst du sie nicht betätigen, sich doch eben im Sichverstehen auf sie selbst festhalten läßt, ruht die männliche Vollkommenheit ganz in der Betätigung ihrer selbst; ihre größte Betätigung aber ist die Lenkung des Staates und eben dieser Dinge, die diese Leute in ihren Winkeln deklamieren, Verwirklichung durch die Tat, nicht durch die Rede. Nichts nämlich wird von den Philosophen gesagt, soweit es wenigstens richtig und rühmlich gesagt wird, was nicht von denen ans Licht gefördert und bestärkt worden wäre, von denen den Staaten die Rechtsansprüche geordnet wurden. Woher denn kommt frommer Sinn, von wem Gottesfurcht? Woher das Recht, das der Völker oder eben dieses hier, das man das bürgerliche heißt? Woher Gerechtigkeit, Treue und Glauben, Billigkeit? Woher Ehrfurcht, Beherrschung, Meiden der Schändlichkeit, Streben nach Lob und Gesittung? Woher in Mühen und Gefahren Festigkeit? Doch von denen, die das, was sich in Lebensordnungen gebildet, teils durch Sitten bestärkt, teils durch Gesetze unantastbar festgelegt haben.

Ja Xenokrates, ein besonders angesehener Philosoph, soll, als man ihn fragte, was seine Schüler erreichten, geantwor-

eius discipuli, respondisse ut id sua sponte facerent quod cogerentur facere legibus. Ergo ille civis qui id cogit omnis imperio legumque poena, quod vix paucis persuadere oratione philosophi possunt, etiam iis qui illa disputant ipsis est praeferendus doctoribus. Quae est enim istorum oratio tam exquisita, quae sit anteponenda bene constitutae civitati publico iure et moribus? Equidem | quem ad modum 'urbes magnas atque in- 125
periosas', ut appellat Ennius, viculis et castellis praeferendas puto, sic eos qui his urbibus consilio atque auctoritate praesunt, iis qui omnis negotii publici expertes sint, longe duco sapientia ipsa esse anteponendos. Et quoniam maxime rapimur ad opes augendas generis humani, studemusque nostris consiliis et laboribus tutiorem et opulentiorem vitam hominum reddere et ad hanc | voluptatem ipsius naturae stimulis incita- 126
mur, teneamus eum cursum qui semper fuit optimi cuiusque, neque ea signa audiamus quae receptui canunt, ut eos etiam revocent qui iam processerint.

3 His rationibus tam certis tamque inlustribus oppo-
4 nuntur ab iis qui contra disputant primum labores qui sint re publica defendenda sustinendi, leve sane inpedimentum vigilanti et industrio, neque solum | in tantis 91
rebus sed etiam in mediocribus vel studiis vel officiis vel vero etiam negotiis contemnendum. Adiunguntur pericula vitae, turpisque ab his formido mortis fortibus viris opponitur, quibus magis id miserum videri solet, natura se consumi et senectute, quam sibi dari tempus ut possint eam vitam, quae tamen esset reddenda naturae, pro patria potissimum reddere. Illo vero se loco

tet haben: daß sie das aus eigenem Antriebe tun, was sie zu tun gezwungen würden durch die Gesetze. Also ist jener Bürger, der alle durch Befehl und Buße der Gesetze zwingt, wovon die Philosophen mit ihrem Wort nur wenige mit Mühe zu überzeugen vermögen, denen noch vorzuziehen, die diese Dinge erörtern, den Lehrern selber. Denn welche Rede dieser Leute ist so erlesen, daß sie einem durch das öffentliche Recht und die moralische Ordnung wohl gefügten Staate vorzuziehen wäre? Was mich anbelangt: wie ich der Ansicht bin, «große und beherrschende» Städte, wie sie Ennius nennt, seien Weilern und Burgen vorzuziehen, so halte ich dafür, daß die, welche diese Städte durch weisen Rat und durch das Ansehen ihrer Persönlichkeit führen, denen, die jeglichen öffentlichen Geschäftes unteilhaftig sind, auch an Weisheit selbst weit voranzustellen sind. Und da wir ja vor allem getrieben werden, die Mittel des Menschengeschlechtes zu erweitern, und bemüht sind, durch unser Planen und unsere Mühen das Leben der Menschen sicherer und reicher zu machen und zu dieser Art Freude durch den Sporn der Natur selbst getrieben werden, wollen wir diese Richtung, die immer gerade die der Besten war, innehalten und nicht auf die Signale hören, die zum Rückzug blasen, um auch die zurückzurufen, die schon vorgerückt sind.

Diesen so bestimmten und so ausgezeichneten Erwägungen werden von denen, die dagegenreden, zunächst die Mühen entgegengehalten, die bei der Verteidigung des Gemeinwesens auszuhalten sind, ein Hindernis wirklich ohne Gewicht für einen Wachen und Rührigen, und nicht nur in so großen Dingen, sondern auch in den gewöhnlichen Betätigungen oder Pflichten oder sogar auch Geschäften gering zu schätzen. Damit verbunden werden die Lebensgefahren, und eine schmähliche Angst vor dem Tode wird von diesen Leuten tapferen Männern entgegengehalten, denen dies mehr kläglich zu scheinen pflegt, von der Natur und dem Alter aufgezehrt zu wer-

4 ... salvam esse consulatu abiens in contione populo 259
7 Romano idem iurante iurassem, facile iniuriarum omnium compensarem curam et molestiam. Quamquam nostri casus plus honoris habuerunt quam laboris, neque tantum molestiae quantum gloriae, maioremque laetitiam ex desiderio bonorum percepimus, quam ex laetitia inproborum dolorem. Sed si aliter ut dixi accidisset, qui possem queri? | Cum mihi nihil inproviso 260
nec gravius quam expectavissem pro tantis meis factis evenisset. Is enim fueram, cui cum liceret aut maiores ex otio fructus capere quam ceteris propter variam suavitatem studiorum in quibus a pueritia vixeram, aut si quid accideret acerbius universis, non praecipuam sed parem cum ceteris fortunae condicionem subire, non dubitaverim me gravissimis tempestatibus | ac paene 49
fulminibus ipsis obvium ferre conservandorum civium causa, meisque propriis periculis parere commune reli-
8 quis otium. Neque enim hac nos patria lege genuit aut educavit, ut nulla quasi alimenta exspectaret a nobis, ac tantummodo nostris ipsa commodis serviens tutum perfugium otio nostro suppeditaret et tranquillum ad quietem locum, sed ut plurimas et maximas nostri ani-| 50
mi ingenii consilii partis ipsa sibi ad utilitatem suam pigneraretur, tantumque nobis in nostrum privatum usum quantum ipsi superesse posset remitteret.

chere Zuflucht für unsere Ruhe zur Verfügung stellte und einen ungestörten Platz zum Ausruhen, sondern daß sie die mehrsten und größten Teile unseres Geistes, unserer Anlage, unserer Einsicht selbst sich zu ihrem Nutzen ausbedang und uns nur soviel zu unserem eigenen Gebrauch überließ, wie ihr selber entbehrlich sein könnte.

Auf das vollends, was sie sich als Ausflucht und Entschuldigung nehmen, um um so leichter die Muße zu genießen, ist sicherlich am wenigsten zu hören, wenn sie so sagen, an das Gemeinwesen machten sich meistens Menschen, die keiner guten Sache wert wären, mit denen verglichen zu werden schändlich, zusammenzustoßen aber, zumal wenn die Masse aufgepeitscht wäre, kläglich und gefährlich sei. Deshalb zieme es einem Weisen nicht, die Zügel zu ergreifen, da er die unvernünftigen und ungezügelten Angriffe der Masse nicht bändigen könne, nicht einem Freien, mit schmutzigen und unmenschlichen Gegnern streitend, entweder die Streiche der Schmähungen auf sich zu nehmen oder für einen Weisen unerträgliche Rechtsverletzungen zu erwarten; gerade als ob es für Gute und Tapfere, mit einer großen Seele Begabte einen gerechteren Grund gäbe an die öffentlichen Angelegenheiten Hand zu legen, als nicht den Ruchlosen gehorchen und nicht zulassen zu müssen, daß das Gemeinwesen von eben diesen Leuten zerrissen wird, während sie selbst Hilfe zu bringen nicht vermöchten, auch wenn sie es wünschten.

Jene Ausnahme aber endlich: wem könnte sie einleuchtend gemacht werden? Daß sie sagen, der Weise werde keinen Teil am Gemeinwesen nehmen, außer wenn ihn Lage und Not zwängen? Gerade als ob einem eine größere Notwendigkeit begegnen könnte, als sie uns begegnet ist! Was hätte ich aber in ihr tun können, wenn ich damals nicht Konsul gewesen wäre? Wie aber konnte ich Konsul sein, wenn ich nicht diese Richtung des Lebens von Kindheit an innegehalten hätte, durch

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 nomi|naverunt, omnis paene video in media re pu- 80
blica esse versatos. Neque enim est ulla res in qua propius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitatis aut condere novas aut conservare iam conditas.

8 Quibus de rebus, quoniam nobis contigit ut idem et
13 in gerenda re publica aliquid essemus memoria dignum consecuti et in explicandis rationibus rerum civilium quandam facultatem, non mo|do usu sed etiam studio 55
discendi et docendi essemus auctores, cum superiores ali fuissent in disputationibus perpoliti, quorum res gestae nullae invenirentur, ali in gerendo probabiles, in disserendo rudes; nec vero nostra quaedam est instituenda nova et a nobis inventa ratio, sed unius aetatis clarissimorum ac sapientissimorum nostrae civitatis virorum disputatio repetenda memoria | est, quae mihi 56
tibique quondam adulescentulo est a P. Rutilio Rufo, Smyrnae cum simul essemus compluris dies, exposita, in qua nihil fere quod magno opere ad rationes omnium rerum pertineret praetermissum puto.

9 Nam cum P. Africanus hic Pauli filius feriis Latinis
14 Tuditano cons. et Aquilio constituisset in hortis esse, familiarissimique eius ad eum frequenter per eos dies

accuratius et dicendum dignum aliquid horum auribus'. Hic Laelius: 'Quid tandem agebatis, aut cui sermoni nos intervenimus?' (*Phil.*) 'Quaesierat ex me Scipio | 269 quidnam sentirem de hoc quod duo soles visos esse constaret'. (*Lael.*) 'Ain vero Phile? Iam explorata nobis sunt ea quae ad domos nostras quaeque ad rem publicam pertineant? Siquidem quid agatur in caelo quaerimus.' Et ille (*Phil.*): 'An tu ad domos nostras non censes pertinere scire quid agatur et quid fiat domi? Quae non ea est quam parietes nostri cingunt, sed mundus hic totus, quod domicilium quamque patriam di no|bis 270 communem secum dederunt, cum praesertim si haec ignoremus, multa nobis et magna ignoranda sint. Ac me quidem ut hercule etiam te ipsum Laeli omnisque avidos sapientiae cognitio ipsa rerum consideratioque
20 delectat'. Tum Laelius: 'Non inpedio, praesertim quoniam feriati sumus; sed possumus audire aliquid an serius venimus?' (*Phil.*) 'Nihil est adhuc disputatum, et | 43 quoniam est integrum, libenter tibi Laeli ut de eo disseras equidem concessero'. (*Lael.*) 'Immo vero te audiamus, nisi forte Manilius interdictum aliquod inter duos soles putat esse componendum, ut ita caelum possideant ut uterque possederit'. Tum Manilius: 'Pergisne eam Laeli artem inludere, in qua primum excellis ipse, deinde sine qua scire nemo potest quid sit suum quid alienum? | Sed ista mox; nunc audiamus Philum, quem 44 video maioribus iam de rebus quam me aut quam P. Mucium consuli.'

14 Tum Philus: 'Nihil novi vobis adferam, neque quod
21 a me sit ⟨ex⟩cogitatum aut inventum; nam memoria

fixi, plurimis ignotissimi gentibus, speremus tamen no-
27 strum nomen volitare et vagari | latissime? Agros vero 122
et aedificia et pecudes et inmensum argenti pondus atque auri qui bona nec putare nec appellare soleat, quod earum rerum videatur ei levis fructus, exiguus usus, incertus dominatus, saepe etiam taeterrimorum hominum inmensa possessio, quam est hic fortunatus putandus! Cui soli vere liceat omnia non Quiritium sed sapientium iure pro suis vindica|re, nec civili nexo sed 139
communi lege naturae, quae vetat ullam rem esse cuiusquam, nisi eius qui tractare et uti sciat; qui inperia consulatusque nostros in necessariis, non in expetendis rebus, muneris fungendi gratia subeundos, non praemiorum aut gloriae causa adpetendos putet; qui denique, ut Africanum avum meum scribit Cato solitum esse dicere, possit idem de se praedicare, numquam | se 140
plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus
28 solum esse quam cum solus esset. Quis enim putare vere potest, plus egisse Dionysium tum cum omnia moliendo eripuerit civibus suis libertatem, quam eius civem Archimedem cum istam ipsam sphaeram, nihil cum agere videretur, de qua modo dicebatur effecerit? Quis autem non ma|gis solos esse, qui in foro turbaque qui- 141
cum conloqui libeat non habeant, quam qui nullo arbitro vel secum ipsi loquantur vel quasi doctissimorum hominum in concilio adsint, cum eorum inventis scriptisque se oblectent? Quis vero divitiorem quemquam putet quam eum cui nihil desit quod quidem natura desideret, aut potentiorem quam illum qui omnia quae expe|tat consequatur, aut beatiorem quam qui sit omni 142
perturbatione animi liberatus, aut firmiore fortuna quam qui ea possideat quae secum ut aiunt vel e naufragio possit ecferre? Quod autem imperium, qui magistratus,

(*Lael.*) ... in ipsius paterno genere fuit noster ille 285
amicus, dignus huic ad imitandum,

'Egregie cordatus homo, catus Aelius Sextus'

qui 'egregie cordatus' et 'catus' fuit et ab Ennio dictus est, non quod ea quaerebat quae numquam inveniret, sed quod ea respondebat quae eos qui quaesissent et cura et negotio solverent, cuique contra Galli studia disputanti in ore semper erat ille | de Iphigenia Achilles: 286

'Astrologorum signa, in caelo quid sit observationis,
Cum capra aut nepa aut exoritur nomen aliquod beluarum;
Quod est ante pedes nemo spectat, caeli scrutantur plagas.'

atque idem – multum enim illum audiebam et libenter – Zethum illum Pacuvi nimis inimicum doctrinae esse dicebat; magis eum delectabat Neoptolemus Ennii, qui se ait philosophari | velle, sed paucis; nam omnino haud 181
placere. Quodsi studia Graecorum vos tanto opere delectant, sunt alia liberiora et transfusa latius, quae vel ad usum vitae vel etiam ad ipsam rem publicam conferre possumus. Istae quidem artes, si modo aliquid, ⟨id⟩ valent, ut paulum acuant et tamquam inritent ingenia puerorum, quo facilius possint maiora discere.'

19 Tum Tubero: | 'Non dissentio a te Laeli, sed quaero 182
31 quae tu esse maiora intellegas.' (*Lael.*) 'Dicam mehercule et contemnar a te fortasse, cum tu ista caelestia de Scipione quaesieris, ego autem haec quae videntur ante oculos esse magis putem quaerenda. Quid enim mihi L. Pauli nepos, hoc avunculo, nobilissima in familia atque in hac tam clara re publica natus, quaerit quo modo duo soles visi sint, non quaerit cur in una re publica duo senatus et duo paene iam populi sint? Nam ut vi|detis 213

nim cum in suo quemque opere artificem, qui quidem excellat, nihil aliud cogitare meditari curare videam, nisi quo sit in illo genere melior, ego cum mihi sit unum 221
opus hoc a parentibus maioribusque meis relictum, procuratio atque administratio rei publicae, non me inertiorem esse confitear quam opificem quemquam, si minus in maxima arte quam illi in minimis operae consumpserim? Sed neque iis contentus sum quae de ista consultatione scripta nobis summi ex Graecia sapientissimique homines reliquerunt, neque | ea quae mihi 222
videntur anteferre illis audeo. Quam ob rem peto a vobis ut me sic audiatis: neque ut omnino expertem Graecarum rerum neque ut eas nostris in hoc praesertim genere anteponentem, sed ut unum e togatis patris diligentia non inliberaliter institutum studioque discendi a pueritia incensum, usu tamen et domesticis praeceptis multo magis eruditum quam litteris.'

23 Hic Philus: 'Non | ⟨me⟩ hercule' inquit 'Scipio dubito, 223
37 quin tibi ingenio praestiterit nemo; usu quidem in re publica rerum maximarum facile omnis viceris; quibus autem ⟨in⟩ studiis semper fueris, tenemus. Quam ob rem si ut dicis animum quoque contulisti in istam rationem et quasi artem, habeo maximam gratiam Laelio; spero enim multo uberiora fore quae a te dicentur, quam illa quae a Graecis nobis scripta sunt omnia.' | 224
Tum ille (*Scip.*): 'Permagnam tu quidem expectationem, quod onus est ei qui magnis de rebus dicturus est gravissimum, inponis orationi meae.' Et Philus! 'Quamvis sit magna, tamen eam vinces ut soles; neque enim est periculum ne te de re publica disserentem deficiat oratio.'

24 Hic Scipio: 'Faciam quod vultis ut potero, et ingre-
38 diar in disputationem ea lege, qua credo omnibus in
rebus disserendis utendum esse si erro|rem velis tol- 195
lere, ut eius rei de qua quaeretur si nomen quod sit
conveniat, explicetur quid declaretur eo nomine; quod
si convenerit, tum demum decebit ingredi in sermo-
nem; numquam enim quale sit illud de quo disputabi-
tur intellegi poterit, nisi quod sit fuerit intellectum
prius. Quare quoniam de re publica quaerimus, hoc pri-
mum videamus quid sit id ipsum quod quaerimus.' | 196
Cum adprobavisset Laelius, 'nec vero' inquit Africanus
'ita disseram de re tam inlustri tamque nota, ut ad illa
elementa revolvar quibus uti docti homines his in rebus
solent, ut a prima congressione maris et feminae, deinde
a progenie et cognatione ordiar, verbisque quid sit et
quot modis quidque dicatur definiam saepius; apud
prudentes enim homines et in maxima re publica sum-| 61
ma cum gloria belli domique versatos cum loquar, non
committam ut sit inlustrior illa ipsa res de qua dispu-
tem, quam oratio mea; nec enim hoc suscepi ut tam-
quam magister persequerer omnia, neque hoc polliceor
me effecturum ut ne qua particula in hoc sermone prae-
termissa sit.' Tum Laelius: 'Ego vero istud ipsum genus
orationis quod polliceris, expecto.'

25 'Est igitur', inquit Africanus, 'res publica | res po- 62
39 puli, populus autem non omnis hominum coetus quo-
quo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris
consensu et utilitatis communione sociatus. Eius au-
tem prima causa coëundi est non tam inbecillitas quam

Hier Scipio: «Ich werde tun, was ihr wollt, wie ich's vermag und werde in die Erörterung eintreten unter dem Gesetz, das, glaube ich, alle bei Darlegungen anwenden müssen, wenn du den Irrtum beseitigen willst: daß nämlich, wenn der Name der Sache, über die eine Untersuchung geführt wird, recht ist, dargelegt wird, was mit diesem Namen bezeichnet wird; wenn darüber Einigkeit herrscht, erst dann wird man in das Gespräch eintreten dürfen; niemals nämlich wird eingesehen werden können, wie beschaffen jenes ist, worüber gesprochen wird, wenn nicht vorher eingesehen worden ist, was der Name besagt. Da wir nun über den Staat forschen, wollen wir deshalb dies zuerst sehen, was eben das ist, was wir suchen.»

Als Laelius zugestimmt hatte, sagte Africanus: «Ich werde aber nicht so über eine so erlauchte und bekannte Sache sprechen, daß ich mich zu jenen Bausteinen zurückschraubte, deren sich gelehrte Männer bei diesen Dingen zu bedienen pflegen, derart, daß ich mit dem ersten Begegnen zwischen Mann und Frau, mit der Nachkommenschaft und der Verwandtschaft begänne und mit Worten öfters abgrenzte, was ein jedes ist und auf wieviel Arten es ausgedrückt wird. Denn da ich vor klugen Männern, die im größten Gemeinwesen mit höchstem Ruhm in Krieg und Frieden tätig gewesen, spreche, werde ich nicht den Fehler begehen, daß jene Sache selbst, über die ich reden will, erlauchter ist als meine Rede; denn ich habe es nicht übernommen wie ein Lehrer, alles zu verfolgen, und verspreche nicht, zu erreichen, daß kein Teilchen in dieser Rede übergangen ist.» Darauf Laelius: «Ich aber erwarte eben diese Art Rede, die du versprichst.»

«Es ist also», sagte Africanus, «das Gemeinwesen die Sache des Volkes, ein Volk aber nicht jede irgendwie zusammengescharte Ansammlung von Menschen, sondern die Ansammlung einer Menge, die in der Anerkennung des Rechtes und der Gemeinsamkeit des Nutzens vereinigt ist. Ihr erster Be-

naturalis quaedam hominum quasi congregatio; non est enim singulare nec solivagum genus hoc, sed ita generatum ut ne in omnium quidem rerum affluen...

idque ipsa natura non invitaret solum sed etiam cogeret (*Non. p.* 321, 16)

40 [*Haec aliis delira visa sunt ut fuerunt, dixeruntque non ferarum laniatus causam fuisse coëundi, sed ipsam potius humanitatem, itaque inter se congregatos, quod natura hominum solitudinis fugiens et communionis ac societatis adpetens esset.* (*Lact. inst.* 6, 10, 18)]

26 (*Scip.*)... ⟨qua⟩edam quasi semina, neque reliquarum 211
41 virtutum nec ipsius rei publicae reperiatur ulla institutio. Hi coetus igitur hac de qua exposui causa instituti, sedem primum certo loco domiciliorum causa constituerunt; quam cum locis manuque saepsissent, eius modi coniunctionem tectorum oppidum vel urbem appellaverunt, delubris distinctam spatiisque communibus.

weggrund aber zusammenzukommen, ist nicht so sehr die Schwäche als eine sozusagen natürliche Geselligkeit der Menschen; ist doch diese Gattung nicht einzellebend und einzelgängerisch, sondern so geartet, daß sie nicht einmal im Überfluß an allen Dingen ...

In der Lücke von 14 *Teubnerzeilen* (1. *Blatt des* 9. *Quaternio*) *ist weiter ausgeführt worden, daß der Mensch ein Wesen ist, das selbst im Überfluß an allen Dingen die Gemeinschaft nicht entbehren kann, daß er natura congregabilis* (*vgl. de off.* 1 157ff.) *ist. Wäre er allein, würde er auf jeden Fall den anderen suchen. «Und dazu würde die Natur* (*des Menschen scil.*) *nicht nur einladen, sondern sogar zwingen.» Sonst gäbe es gar keinen Ansatz für die Gemeinschaftstugend, nicht gewisse Samen für die Gerechtigkeit. Es ist nicht zu kühn, iustitiae quaedam quasi semina zu ergänzen mit Rücksicht auf reliquarum. Doch dürfte nur über die causa institutionis gesprochen, nicht der Hergang erzählt worden sein, da Sc. erst mit hi coetus igitur* (*vgl. ergo omnis populus*) *von einer ersten Handlung berichtet. Das Fragment Aug. epist.* 138, 10 *ist also weggeblieben. Lactanz inst.* 6, 10, 18 *gibt eine Vorstellung vom Inhalt.*

Dies schien anderen unsinnig, wie es ja auch war, und sie sagten, nicht das Zerreißen durch wilde Tiere sei die Ursache der Vereinigung gewesen, sondern vielmehr das menschliche Wesen selber, und so hätten sie sich miteinander verbunden, weil das Wesen der Menschen die Einsamkeit fliehe und Gemeinschaft und Gesellschaft erstrebe.

⟨Denn gäbe es im Menschen nicht zur Gerechtigkeit⟩ bestimmte Samen sozusagen, würde man weder irgendeine Entwicklung der übrigen Tugenden noch des Gemeinwesens selbst finden. Diese Versammlungen also, aus dem dargelegten Grunde gebildet, setzen zum ersten an einem bestimmten Ort ihren Wohnsitz fest, ihrer Behausungen wegen. Hatten sie diesen durch günstige Lage und der Hände Werk geschützt, nannten sie eine solche Vereinigung von Wohnstätten eine Burg oder eine Stadt, wenn sie mit Heiligtümern und öffentlichen Plätzen geschmückt war.

Omnis ergo populus, qui est talis coetus multitudinis qualem | exposui, omnis civitas, quae est constitutio 212
populi, omnis res publica, quae ut dixi populi res est, consilio quodam regenda est, ut diuturna sit. Id autem consilium primum semper ad eam causam referendum
42 est quae causa genuit civitatem. Deinde aut uni tribuendum est aut delectis quibusdam aut suscipiendum est multitudini atque omnibus. Quare cum penes unum est omnium summa rerum, regem illum | unum voca- 95
mus et regnum eius rei publicae statum. Cum autem est penes delectos, tum illa civitas optimatium arbitrio regi dicitur. Illa autem est civitas popularis – sic enim appellant –, in qua in populo sunt omnia. Atque horum trium generum quodvis, si teneat illud vinculum quod primum homines inter se rei publicae societate devinxit, non perfectum illud quidem neque mea sententia optimum est, tolerabile | tamen, et ⟨ut⟩ aliud alio possit 96
esse praestantius; nam vel rex aequus ac sapiens, vel delecti ac principes cives, vel ipse populus quamquam id est minime probandum, tamen nullis interiectis iniquitatibus aut cupiditatibus posse videtur aliquo esse non incerto statu.

27 Sed et in regnis nimis expertes sunt ceteri communis
43 iuris et consilii, et in optimatium dominatu vix particeps libertatis potest esse | multitudo, cum omni con- 105
silio communi ac potestate careat, et cum omnia per populum geruntur quamvis iustum atque moderatum, tamen ipsa aequabilitas est iniqua, cum habet nullos gradus dignitatis. Itaque si Cyrus ille Perses iustissimus fuit sapientissimusque rex, tamen mihi populi res – ea enim est, ut dixi antea, publica – non maxime expe-

Jedes Volk also, das eine Ansammlung einer solchen Menge ist, wie ich sie darlegte, jede Bürgerschaft, die eine Ordnung des Volkes darstellt, jedes Gemeinwesen, das, wie ich sagte, die Sache des Volkes ist, muß durch vernünftiges Planen gelenkt werden, damit es dauernd ist. Dieses vernünftige Planen ist zum ersten immer auf die Ursachen zu beziehen, die den Staat hervorgebracht haben. Dann ist es entweder einem zu übertragen oder einigen Auserwählten, oder die Menge oder alle müssen es übernehmen. Wenn deshalb die Vollmacht aller Dinge bei einem ist, nennen wir jenen einen König und den Zustand dieses Gemeinwesens Königtum. Wenn sie aber bei Ausgewählten ist, wird jener Staat nach dem Willen der Optimaten gelenkt. Das aber ist ein Volksstaat – so nämlich heißt man ihn –, in dem alles beim Volke ist. Und eine jegliche dieser drei Arten, wenn sie nur jenes Band festhält, das zuerst die Menschen durch die Gemeinschaft der gemeinsamen Sache untereinander fesselte, ist zwar nicht vollkommen, noch meiner Ansicht nach am besten, aber doch tragbar und so, daß eine besser sein kann als die andere. Denn ein weiser und gerechter König oder auserlesene und fürstliche Bürger oder auch das Volk selbst – obwohl diese Art am wenigsten zu billigen ist – können doch, wenn keine Ungerechtigkeiten oder Begierden sich beimischen, wie mir scheint, in einem bestimmten festen Zustand sein.

Aber in Königreichen sind die übrigen allzusehr ohne Teil an dem gemeinsamen Recht und Planen, und unter der Herrschaft der Optimaten kann die Menge kaum Anteil an der Freiheit haben, da sie jeglichen gemeinsamen Planens und jeglicher Macht entbehrt, und wenn alles von einem noch so gerechten und maßvollen Volk geleitet wird, so ist doch eben die Gleichmäßigkeit unbillig, dadurch daß sie keine Stufen der Würde kennt. Wenn deshalb der berühmte Perser Kyros der gerechteste und weiseste König war, so scheint mir doch

30 Hic Laelius: 'Scio tibi ita placere Africane; saepe
46 enim ex te audivi; sed tamen, nisi molestum est, ex tribus istis modis rerum publicarum velim scire quod optimum iudices. Nam vel profuerit aliquod ad cog...'

'Cognosce mehercule' inquit 'consuetudinem istam et studium sermonemque'. (*Non.p.*276, 6)

31 (*Scip.*) '... et talis est quaeque res publica, qualis eius 51
47 aut natura aut voluntas qui illam regit. Itaque nulla alia in civitate, nisi in qua populi potestas summa est, ullum domicilium libertas habet; qua quidem certe nihil potest esse dulcius, et quae si aequa non est ne libertas quidem est. Qui autem aequa potest esse – omitto dicere in regno, ubi ne obscura quidem est aut dubia servitus, sed in istis civitatibus in quibus verbo sunt li|beri omnes? Ferunt enim suffragia, mandant in- 52

ein Gemeinwesen, das heißt eine Sache des Volkes genannt. Daher pflege aus der Herrschaft der Könige und der Väter die Sache des Volkes zur Freiheit geführt zu werden, nicht würden aus freien Völkern heraus Könige verlangt oder die Macht oder der Reichtum der Optimaten. Sie sagen aber, man dürfe wegen der Ausartung eines ungezügelten Volkes nicht die ganze Form des freien Volkes zurückweisen: es gäbe nichts Unveränderlicheres, nichts Festeres als ein Volk, das einträchtig sei und alles auf seine Unversehrtheit und seine Freiheit bezöge. Am leichtesten aber möglich sei in dem Gemeinwesen die Eintracht, in dem allen dasselbe nutze; aus den Verschiedenheiten des Nutzens, wenn dem einen dies, dem anderen jenes von Vorteil sei, entstünde Zwietracht; daher sei der Zustand des Staates nie fest, wenn die Väter sich der Macht bemächtigten. Viel weniger gar noch in Königreichen, in denen, wie Ennius sagt, ‚keine heilige Gemeinschaft noch Treu ist'. Da deshalb das Gesetz das Band einer bürgerlichen Gemeinschaft ist, Recht aber die Gleichheit des Gesetzes, mit welchem Rechte kann dann die Gemeinschaft der Bürger behauptet werden, wenn die Bedingung der Bürger nicht gleich ist? Wenn man nämlich die Vermögen gleichzumachen nicht gewillt ist, wenn die Begabungen aller nicht gleich sein können, müssen sicherlich wenigstens die Rechte derer unter sich gleich sein, die Bürger in demselben Gemeinwesen sind. Was ist denn der Staat, wenn nicht die Rechtsgemeinschaft der Bürger?

Da die Rede der Demokraten, in deren Person Scipio sich versetzt, vor der Lücke von 14 *Teubnerzeilen* (6. *Blatt des* X. *Quaternio*) *bei Punkt* 6 *angelangt ist, bei der Besinnung auf die Berechtigung ihres Prinzips* (*entsprechend dem Schluß der Aristokratenrede* § 53 *Ende*), *die Vertreter der Aristokratie mit* § 51 *mit ihrer Rede beginnen, können in der Lücke vor und nach* § 50 *nur die Vertreter des Königtums ihre Meinung gesagt haben. Da* § 50 *dann nur Punkt* 2 *der Königsrede – Verwahrung gegen Entstellungen des reinen Prinzips – sein*

35 Tum Laelius: 'Quid tu' inquit 'Scipio? E tribus istis
54 quod maxime probas?' (*Scip.*) 'Recte quaeris quod maxime e tribus, quoniam eorum nullum ipsum per se seorsum probo, anteponoque singulis illud quod conflatum fuerit ex omnibus. Sed si unum | ac simplex p⟨ro⟩|bandum ⟨sit⟩, | regium ⟨pro⟩|bem ... | pri ... | in ... | f ... | hoc loco appellatur, occurrit nomen quasi 236
patrium regis, ut ex se natis ita consulentis suis civibus et eos con|⟨s⟩ervantis stu|⟨dio⟩sius quam | ... entis | ... tem | ... us | ... tibus | ... u | os sustentari unius op-
55 timi et summi viri diligentia. Adsunt optimates, qui se melius hoc idem facere profiteantur, plusque fore dicant in pluribus consilii quam in uno et ean|dem ta- 131
men aequitatem et fidem. Ecce autem maxima voce clamat populus neque se uni neque paucis velle parere; libertate ne feris quidem quicquam esse dulcius; hac omnes carere, sive regi sive optimatibus serviant. Ita caritate nos capiunt reges, consilio optimates, libertate populi, ut in conparando difficile ad eligendum sit quid maxime velis.' (*Lael.*) 'Credo' inquit 'sed expediri | quae 132
restant vix poterunt, si hoc incohatum reliqueris.'

visus es irasci alicui.' (*Lael.*) 'Ego vero saepius quam vellem.' (*Scip.*) 'Quid? Tum, cum tu es iratus, permittis illi iracundiae dominatum animi tui?' (*Lael.*) 'Non mehercule' inquit, 'sed imitor Archytam illum Tarentinum, qui cum ad villam venisset et omnia aliter offendisset ac iusserat, 'O te [in]felicem' in|quit vilico, 265
60 'quem necassem iam verberibus, nisi iratus essem'. 'Optime' inquit Scipio. 'Ergo Archytas iracundiam videlicet dissidentem a ratione seditionem quandam animi esse iure ducebat, atque eam consilio sedari volebat; adde avaritiam, adde imperii, adde gloriae cupiditatem, adde libidines; et illud vides, si in animis hominum regale imperium sit, unius fore dominatum, consilii scilicet – ea est enim animi pars op|tima –, consilio 266
autem dominante nullum esse libidinibus, nullum irae, nullum temeritati locum.' (*Lael.*) 'Sic' inquit 'est.' (*Scip.*) 'Probas igitur animum ita adfectum?' (*Lael.*) 'Nihil vero' inquit 'magis'. (*Scip.*) 'Ergo non probares, si consilio pulso libidines, quae sunt innumerabiles, iracundiaeve tenerent omnia?' (*Lael.*) 'Ego vero nihil isto animo, nihil ita animato homine | miserius ducerem.' 267
(*Scip.*) 'Sub regno igitur tibi esse placet omnis animi partes, et eas regi consilio?' (*Lael.*) 'Mihi vero sic placet.' (*Scip.*) 'Cur igitur dubitas quid de re publica sentias? In qua si in plures translata res sit, intellegi iam licet nullum fore quod praesit inperium, quod quidem nisi unum sit esse nullum potest.'

39 Tum Laelius: 'Quid quaeso interest inter unum et
61 plures, si iustitia est in pluribus?' Et Scipio: | 'Quoniam 268

Non eros nec dominos appellabant eos quibus iuste paruerant, denique ne reges quidem, sed patriae custodes, sed patres, sed deos; nec sine causa; quid | enim adiungunt? *150*

'Tu produxisti nos intra luminis oras.'

Vitam honorem decus sibi datum esse iustitia regis existimabant. Mansisset eadem voluntas in eorum posteris, si regum similitudo permansisset, sed vides unius iniustitia concidisse genus illud totum rei publicae.' (*Lael.*) 'Video vero' inquit 'et studeo cursus istos mutationum | non magis in nostra quam in omni re publica *147* noscere'.

42 Et Scipio: 'Est omnino, cum de illo genere rei publi-
65 cae quod maxime probo quae sentio dixero, accuratius mihi dicendum de commutationibus rerum publicarum, etsi minime facile eas in ea re publica futuras puto. Sed huius regiae prima et certissima est illa mutatio: cum rex iniustus esse coepit, perit illud ilico genus, et est idem ille tyrannus, deterrimum | genus et finiti- *148* mum optimo; quem si optimates oppresserunt, quod ferme evenit, habet statum res publica de tribus secundarium; est enim quasi regium, id est patrium consilium populo bene consulentium principum. Sin per se populus interfecit aut eiecit tyrannum, est moderatior, quoad sentit et sapit, et sua re gesta laetatur tuerique vult per se constitutam rem publicam. Sin quando aut regi iusto vim populus | attulit regnove eum spo- *243* liavit, aut etiam, id quod evenit saepius, optimatium sanguinem gustavit ac totam rem publicam substravit libidini suae: cave putes aut[em] mare ullum aut flammam esse tantam, quam non facilius sit sedare quam effrenatam insolentia multitudinem! Tum fit illud quod

44 Tum Laelius: | 'Prorsus' inquit 'expressa sunt a te 162
68 quae dicta sunt ab illo'. (*Scip.*) 'Atque ut iam ad sermonis mei auctorem revertar, ex hac nimia licentia, quam illi solam libertatem putant, ait ille ut ex stirpe quadam existere et quasi nasci tyrannum. Nam ut ex nimia potentia principum oritur interitus principum, sic hunc nimis liberum populum libertas ipsa servitute adficit. Sic omnia nimia, cum vel in tempesta|te vel in 257
agris vel in corporibus laetiora fuerunt, in contraria fere convertuntur, maximeque ⟨id⟩ in rebus publicis evenit, nimiaque illa libertas et populis et privatis in nimiam servitutem cadit. Itaque ex hac maxima libertate tyrannus gignitur et illa iniustissima et durissima servitus. Ex hoc enim populo indomito vel potius immani deligitur aliqui plerumque dux contra illos principes ad|flictos iam et depulsos loco audax, inpurus, 258
consectans proterve bene saepe de re publica meritos, populo gratificans et aliena et sua; cui quia privato sunt oppositi timores, dantur imperia et ea continuantur, praesidiis etiam, ut Athenis Pisistratus, saepiuntur, postremo, a quibus producti sunt, existunt eorum ipsorum tyranni; quos si boni oppresserunt, ut saepe fit, recreatur civitas; sin audaces, fit il|la factio, genus aliud 133
tyrannorum, eademque oritur etiam ex illo saepe optimatium praeclaro statu, cum ipsos principes aliqua

pravitas de via deflexit. Sic tamquam pilam rapiunt inter se rei publicae statum tyranni ab regibus, ab iis autem principes aut populi, a quibus aut factiones aut tyranni, nec diutius umquam tenetur idem rei publicae modus.

45 Quod ita cum sit, ⟨ex⟩ tribus primis generibus longe
69 praestat mea sententia regium, | regio autem ipsi prae- *134*
stabit id, quod erit aequatum et temperatum ex tribus optimis rerum publicarum modis. Placet enim esse quiddam in re publica praestans et regale, esse aliud auctoritati principum inpartitum ac tributum, esse quasdam res servatas iudicio voluntatique multitudinis. Haec constitutio primum habet aequabilitatem quandam [magnam], qua carere diutius vix possunt libe|ri, deinde firmitudinem, quod et illa prima facile *163*
in contraria vitia convertuntur, ut existat ex rege dominus, ex optimatibus factio, ex populo turba et confusio, quodque ipsa genera generibus saepe conmutantur novis; hoc in hac iuncta moderateque permixta conformatione rei publicae non ferme sine magnis principum vitiis evenit. Non est enim causa conversionis, ubi in suo | quisque est gradu firmiter collocatus et non su- *164*
best quo praecipitet ac decidat.

46 Sed vereor, Laeli vosque homines amicissimi ac pru-
70 dentissimi, ne si diutius in hoc genere verser, quasi praecipientis cuiusdam et docentis et non vobiscum

1 ...⟨cupidi⟩tate audiendi, ingressus est sic loqui Scipio: 275
1 'Catonis hoc senis est, quem ut scitis unice dilexi maximeque sum admiratus, cuique vel patris utriusque iudicio vel etiam meo studio me totum ab adulescentia dedidi; cuius me numquam satiare potuit oratio; tantus erat in homine usus rei publicae, quam et domi et militiae cum optime tum etiam | diutissime gesserat, 276
et modus in dicendo, et gravitate mixtus lepos, et summum vel discendi studium vel docendi, et orationi vita
2 admodum congruens. Is dicere solebat ob hanc causam praestare nostrae civitatis statum ceteris civitatibus, quod in illis singuli fuissent fere qui suam quisque rem publicam constituissent legibus atque institutis | suis, 277
ut Cretum Minos, Lacedaemoniorum Lycurgus, Atheniensium, quae persaepe commutata esset, tum Theseus tum Draco tum Solo tum Clisthenes tum multi alii, postremo exsanguem iam et iacentem doctus vir Phalereus sustentasset Demetrius, nostra autem res publica non unius esset ingenio sed multorum, nec una hominis vita sed aliquot constituta saeculis et aetatibus. Nam | neque ullum ingenium tantum extitisse di- 278
cebat, ut quem res nulla fugeret quisquam aliquando fuisset, neque cuncta ingenia conlata in unum tantum posse uno tempore providere, ut omnia complecterentur sine rerum usu ac vetustate. Quam ob rem, ut ille
3 solebat, ita nunc mea repetet oratio populi Romani originem; libenter enim etiam verbo utor Catonis. Facilius autem quod est propositum | consequar, si nostram rem 287

als das Leben der Menschen schon alt geworden und durchdacht und erkannt war. Aber in ihm war in der Tat eine solche Kraft des Geistes und männlicher Vollkommenheit, daß man dem Proculus Julius, einem bäuerischen Manne, über Romulus glaubte, was schon viele Jahre vorher die Menschen von keinem Sterblichen geglaubt hätten; dieser soll auf Veranlassung der Väter, damit jene dadurch Verdacht und Haß wegen des Verschwindens des Romulus abwändten, in der Volksversammlung gesagt haben, Romulus sei von ihm auf dem Hügel gesehen worden, der jetzt Quirinal heißt; er habe ihm aufgetragen, er solle das Volk bitten, daß ihm auf diesem Hügel ein Heiligtum gebaut werde; er sei ein Gott und heiße Quirinus.

Seht ihr nun, daß durch *eines* Mannes Ratschluß nicht nur ein neues Volk entstanden ist und nicht wie in der Wiege schreiend hinterlassen, sondern schon herangewachsen und fast mannbar?» Darauf Laelius: «Wir sehen es und auch, daß du auf einem neuen Wege in die Erörterung getreten bist, die sich nirgends in den Büchern der Griechen findet. Denn jener Geistesfürst, den niemand im Schreiben übertraf, nahm sich einen Platz, um auf ihm einen Staat nach seinem Gutdünken aufzurichten, der vielleicht von seinem Standpunkt aus vorzüglich ist, aber dem Leben der Menschen und ihren Sitten abhold, die übrigen haben ohne jede feste Idee und Gestalt eines Gemeinwesens über die Arten und die Grundbegriffe der Staaten Erörterungen geführt; du bist dabei, scheint mir, beides zu tun: du hast es nämlich so angelegt, daß du lieber anderen zuschreiben willst, was du selber findest, als es selbst ausdenken, wie es Sokrates bei Plato macht, und jenes über die Lage der Stadt, was von Romulus durch Zufall oder Notwendigkeit getan worden ist, auf die Vernunft zurückführst, und daß du nicht in einer im leeren Raum schweifenden Rede die Gedanken vorträgst, sondern in einer, die fest an *ein* be-

nos multo esse facta, quam ibi fuissent unde huc translata essent atque ubi primum extitissent, intellegesque non fortuito populum Romanum sed consilio et disciplina confirma|tum esse nec tamen adversante fortuna. 217

17 Mortuo rege Pompilio Tullum Hostilium populus
31 regem interrege rogante comitiis curiatis creavit, isque de imperio suo exemplo Pompili populum consuluit curiatim. Cuius excellens in re militari gloria magnaeque extiterunt res bellicae, fecitque idem et saepsit de manubis comitium et curiam, constituitque ius quo bella indicerentur, quod per se iustissime inventum sanxit | 218 fetiali religione, ut omne bellum quod denuntiatum indictumque non esset, id iniustum esse atque inpium iudicaretur. Et ut advertatis animum quam sapienter iam reges hoc nostri viderint tribuenda quaedam esse populo – multa enim nobis de eo genere dicenda sunt –, ne insignibus quidem regiis Tullus nisi iussu populi est ausus uti. Nam ut sibi duodecim lictores cum fascibus anteire liceret ...'

22 (*Scip.*) ... duodeviginti censu maximo. Deinde equi- *107*
39 tum magno numero ex omni populi summa separato, relicuum populum distribuit in quinque classis, senioresque a iunioribus divisit, eosque ita disparavit ut suffragia non in multitudinis sed in locupletium potestate essent, curavitque, quod semper in re publica tenendum est, ne plurimum valeant plurimi. Quae | *108* discriptio si esset ignota vobis, explicaretur a me; nunc rationem videtis esse talem, ut equitum centuriae cum sex suffragiis et prima classis, addita centuria quae ad summum usum urbis fabris tignariis est data, LXXXVIIII centurias habeat; quibus e centum quattuor centuriis – tot enim reliquae sunt – octo solae si accesserunt, confecta est vis populi universa, relicuaque multo maior multitudo sex et nonaginta centuriarum | neque exclu- *93*
40 deretur suffragiis, ne superbum esset, nec valeret nimis, ne esset periculosum. In quo etiam verbis ac nominibus ipsis fuit diligens; qui cum locupletis assiduos appellasset ab asse dando, eos qui aut non plus mille quingentos aeris aut omnino nihil in suum censum praeter caput attulissent, proletarios nominavit, ut ex iis quasi proles, id est quasi progenies civitatis, | ex- *94* pectari videretur. Illarum autem sex et nonaginta centuriarum in una centuria tum quidem plures censebantur quam paene in prima classe tota. Ita nec prohibebatur quisquam iure suffragii, et is valebat in suffragio plurimum, cuius plurimum intererat esse in optimo statu civitatem. Quin etiam accensis velatis cornicinibus proletariis ...

23 Statuo esse optume constitutam rem publicam, quae
41 ex tribus generibus illis, regali et optumati et populari, confusa modice nec puniendo inritet animum inmanem ac ferum ... (*Non.p.* 342, 39)

42 (*Scip.*) ... sexaginta annis antiquior, quod erat XXXVIIII 45
ante primam olympiadem condita. Et antiquissimus ille Lycurgus eadem vidit fere. Itaque ista aequabilitas atque hoc triplex rerum publicarum genus videtur mihi commune nobis cum illis populis fuisse. Sed quod proprium sit in nostra re publica, quo nihil possit esse praeclarius, id persequar si potero subtilius; quod erit eius | modi, nihil ut tale ulla in re publica reperiatur. 46
Haec enim quae adhuc exposui ita mixta fuerunt et in hac civitate et in Lacedaemoniorum et in Karthaginien-
43 sium, ut temperata nullo fuerint modo. Nam in qua re publica est unus aliquis perpetua potestate, praesertim regia, quamvis in ea sit et senatus, ut tum fuit Romae cum erant reges, ut Spartae Lycurgi legibus, et ut sit aliquod etiam populi | ius, ut fuit apud nostros reges, 145
tamen illud excellit regium nomen, neque potest eius modi res publica non regnum et esse et vocari. Ea au-

tem forma civitatis mutabilis maxime est hanc ob causam, quod unius vitio praecipitata in perniciosissimam partem facillime decidit. Nam ipsum regale genus civitatis non modo non est reprehendendum, sed haud scio an reliquis | simplicibus longe anteponendum, si 146
ullum probarem simplex rei publicae genus, sed ita quoad statum suum retineat. Is est autem status, ut unius perpetua potestate et iustitia uniusque sapientia regatur salus et aequabilitas et otium civium. Desunt omnino ei populo multa qui sub rege est, in primisque libertas, quae non in eo est ut iusto utamur domino, sed ut nul⟨lo⟩...

24 (*Scip.*) ... ferebant. Etenim illi iniusto domino atque 15
44 acerbo aliquamdiu in rebus gerundis prospere fortuna comitata est. Nam et omne Latium bello devicit, et Suessam Pometiam urbem opulentam refertamque cepit, et maxima auri argentique praeda locupletatus votum patris Capitolii aedificatione persolvit, et colonias deduxit, et institutis eorum a quibus ortus erat | dona 16
magnifica quasi libamenta praedarum Delphos ad Apollinem misit.

25 Hic ille iam vertetur orbis, cuius naturalem motum
45 atque circuitum a primo discite adgnoscere. Id enim est caput civilis prudentiae, in qua omnis haec nostra

versatur oratio, videre itinera flexusque rerum publicarum, ut cum sciatis quo quaeque res inclinet, retinere aut ante possitis | occurrere. Nam rex ille de quo lo- 255
quor, primum optimi regis caede maculatus integra mente non erat, et cum metueret ipse poenam sceleris sui summam, metui se volebat; deinde victoriis divitiisque subnixus exultabat insolentia, neque suos mores
46 regere poterat neque suorum libidines. Itaque cum maior eius filius Lucretiae Tricipitini filiae Conlatini uxori vim attulisset, mulierque pudens et no|bilis ob 256
illam iniuriam sese ipsa morte multavisset, tum vir ingenio et virtute praestans L. Brutus depulit a civibus suis iniustum illud durae servitutis iugum. Qui cum privatus esset, totam rem publicam sustinuit, primusque in hac civitate docuit in conservanda civium libertate esse privatum neminem. Quo auctore et principe concitata civitas, et hac recenti que|rella Lucretiae pa- 245
tris ac propinquorum, et recordatione superbiae Tarquinii multarumque iniuriarum et ipsius et filiorum, exulem et regem ipsum et liberos eius et gentem Tarquiniorum esse iussit.

26 Videtisne igitur ut de rege dominus extiterit, uniusque vitio genus rei publicae ex bono in deterrimum con-
47 versum sit? Hic est enim dominus populi quem Graeci tyran|num vocant; nam regem illum volunt esse, qui 246
consulit ut parens populo, conservatque eos praepositus quam optima in condicione vivendi, sane bonum ut dixi rei publicae genus, sed tamen inclinatum et quasi

48 pronum ad perniciosissimum statum. Simul atque enim se inflexit hic rex in dominatum iniustiorem, fit continuo tyrannus, quo neque taetrius neque foedius nec dis hominibus|que invisius animal ullum cogitari po- 29
test; qui quamquam figura est hominis, morum tamen inmanitate vastissimas vincit beluas. Quis enim hunc hominem rite dixerit, qui sibi cum suis civibus, qui denique cum omni hominum genere nullam iuris communionem, nullam humanitatis societatem velit? Sed erit hoc de genere nobis alius aptior dicendi locus, cum res ipsa admonu|erit, ut in eos dicamus qui etiam libe- 30
rata iam civitate dominationes adpetiverunt.

27 Habetis igitur primum ortum tyranni; nam hoc no-
49 men Graeci regis iniusti esse voluerunt; nostri quidem omnes reges vocitaverunt, qui soli in populos perpetuam potestatem haberent. Itaque et Spurius Cassius et M. Manlius et Spurius Maelius regnum occupare voluisse dicti sunt, et modo ...

28 (*Scip.*) ...⟨La⟩cedaemone appellavit, nimis is quidem 135
50 paucos, XXVIII, quos penes summam consilii voluit

dictatore L. Quinctio dicto. (*Serv. georg.* 3, 125)

(*Scip.*) ...⟨maio⟩res nostros et probavisse maxime et *193*
retinuisse sapientissime iudico.'

38 Cum ea Scipio dixisset silentioque omnium reliqua
64 eius expectaretur oratio, tum Tubero: 'Quoniam nihil
ex te Africane hi maiores natu requirunt, ex me audies
quid in oratione tua desiderem.' 'Sane' inquit Scipio,
'et libenter quidem'. Tum ille (*Tub.*): 'Laudavisse mihi
videris nostram rem publicam, cum ex te non de | no- *194*
stra sed de omni re publica quaesisset Laelius. Nec ta-
men didici ex oratione tua, istam ipsam rem publicam
quam laudas qua disciplina quibus moribus aut legibus
constituere vel conservare possimus.'

39 Hic Africanus: 'Puto nobis mox de instituendis et
65 conservandis civitatibus aptiorem Tubero fore disse-
rundi locum; de optimo autem statu equidem arbitra-
bar me satis respon|disse ad id quod quaesierat Laelius. *143*
Primum enim numero definieram genera civitatum tria
probabilia, perniciosa autem tribus illis totidem con-
traria, nullumque ex eis unum esse optimum, sed id
praestare singulis quod e tribus primis esset modice
66 temperatum. Quod | autem exemplo nostrae civitatis *144*
usus sum, non ad definiendum optimum statum valuit
– nam id fieri potuit sine exemplo –, sed ut civitate ma-
xima reapse cerneretur, quale esset id quod ratio ora-
tioque describeret. Sin autem sine ullius populi exem-
plo genus ipsum exquiris optimi status, naturae ima-
gine utendum est nobis, quoniam tu hanc imaginem
urbis et populi ni ...'

40 (*Scip.*) '... ⟨quem⟩ iamdudum quaero et ad quem cu- 19
67 pio pervenire.' (*Lael.*) 'Prudentem fortasse quaeris?' Tum ille (*Scip.*): 'istum ipsum.' (*Lael.*) 'Est tibi ex eis ipsis qui adsunt bella copia, velut a te ipso ordiare.' Tum Scipio: 'Atque utinam ex omni senatu pro rata parte esset! Sed tamen est ille prudens, qui, ut saepe in Africa vidimus, immani et vastae insidens beluae coërcet et regit beluam quocumque volt, et levi admonitu aut tac | tu inflectit illam feram.' (*Lael.*) 'Novi et 20
tibi cum essem legatus saepe vidi.' (*Scip.*) 'Ergo ille Indus aut Poenus unam coërcet beluam, et eam docilem et humanis moribus adsuetam; at vero ea quae latet in animis hominum quaeque pars animi mens vocatur, non unam aut facilem ad subigendum frenat et domat, si quando id efficit, quod perraro potest. Namque et illa tenenda est ferox ...

wir ein Bild der Natur verwenden, da du ja dieses Bild der Stadt und des Volkes ...

Lücke von 14 *oder* 28 *Teubnerzeilen. Nach der Rekapitulation des Beabsichtigten hat Scipio den besten Zustand des Staates ‚in einem Bild der Natur' dargestellt* (1 *oder* 2 *Blätter des* XXIV. *Quaternio*). *Von diesem Bild, das auf die Herrschaft des Geistes in der Natur gedeutet haben muß, hat Scipio den Weg zu einem Typus Mensch, der im besten Zustand der Gemeinschaft herrschen muß, eingeschlagen, dem prudens.*

... den ich schon längst suche und zu dem ich zu gelangen wünsche.» «Du suchst vielleicht den Mann der Lebensklugheit?» Da sagte Scipio: «Gerade diesen!» «Du hast unter denen, die anwesend sind, eine hübsche Menge. Fang zum Beispiel mit dir selber an!» Darauf Scipio: «Und wenn er doch im ganzen Senat in bestimmtem Verhältnis wäre! Der ist jedoch der Kluge, der, wie wir häufig in Afrika gesehen haben, auf einem ungeheuerlichen und massigen Untier sitzend, es bändigt und das Untier lenkt, wohin er will, und durch leichte Mahnung oder Berührung jenes wilde Tier wendet.» «Ich kenne es und habe es, als ich dein Legat war, häufig gesehen.» «Jener Inder also oder Punier bändigt ein einziges Tier, und zwar ein gelehriges und ein an die menschlichen Sitten gewöhntes; der Teil aber, der verborgen ist in den Seelen der Menschen und der der Sinn der Seele heißt, zügelt und bändigt nicht eines, oder was leicht zu bezwingen wäre, wenn er es überhaupt einmal bewirkt, was er sehr selten vermag. Denn ⟨auch?⟩ jenes wilde ⟨Tier?⟩ ist festzuhalten ...

Diese Lücke von 28 *oder* 56 *Teubnerzeilen* (2 *oder* 4 *Blatt des* XXIV. *Quaternio cf. Hermes* 51, 262 ff.) *ist besonders schmerzlich. Die Aufgabe der Beherrschung wird in ihrer ganzen Schwere gesehen: die Affekte, vier an der Zahl, ira, cupiditas, libido, anxitudo sind zu bändigen. Gelingt das nicht, wird sich das furchtbar rächen, wie ein ungeschickter Wagenlenker wird der Schwache zertreten und zerstampft werden. Etwas von der Dämonie dieses natürlichen Machtstrebens und*

41 quae sanguine alitur, quae in omni crudelitate sic
68 exultat, ut vix hominum acerbis funeribus satietur. (*Non.p.* 300, 29)

cupido autem et expetenti et lubidinoso et volutabundo in voluptatibus. (*Non.p.* 491, 16)

quartaque anxitudo prona ad luctum et maerens semperque ipsa se sollicitans. (*Non.p.* 72, 34)

esse autem angores si miseria † adfictas aut abiectas timiditate et ignavia. (*Non.p.* 228, 18)

ut auriga indoctus e curru trahitur opteritur laniatur eliditur. (*Non.p.* 292, 38)

42 ... dici possit.' Tum Laelius: 'Video iam, illum quem 25
69 expectabam virum cui praeficias officio et muneri.' 'Huic scilicet' Africanus 'uni paene – nam in hoc fere uno sunt cetera –, ut numquam a se ipso instituendo contemplandoque discedat, ut ad imitationem sui vocet alios, ut sese splendore animi et vitae suae sicut speculum praebeat civibus. Ut enim in fidibus aut | 26
tibiis atque ut in cantu ipso ac vocibus concentus est quidam tenendus ex distinctis sonis, quem inmutatum aut discrepantem aures eruditae ferre non possunt, isque concentus ex dissimillimarum vocum moderatione concors tamen efficitur et congruens, sic ex summis et infimis et mediis interiectis ordinibus ut sonis moderata ratione civitas con⟨sensu dissimillimorum conci-

LIBER TERTIUS

Argumentum *Augustini* (*civ.* 2, 21)

Cuius quaestionis explicatio cum in diem consequentem dilata esset, in tertio libro magna conflictione res acta est. Suscepit enim Philus ipse disputationem eorum qui sentirent sine iniustitia geri non posse rem publicam, purgans praecipue ne hoc ipse sentire crederetur, egitque sedulo pro iniustitia contra iustitiam, ut hanc esse utilem rei publicae, illam vero inutilem, veri similibus rationibus et exemplis velut conaretur ostendere. Tum Laelius rogantibus omnibus iustitiam defendere adgressus est, asseruitque quantum potuit nihil tam inimicum quam iniustitiam civitati, nec omnino nisi magna iustitia geri aut stare posse rem publicam. Qua quaestione quantum satis visum est pertractata Scipio ad intermissa revertitur recolitque suam atque commendat brevem rei publicae definitionem, qua dixerat eam esse rem populi; populum autem non omnem coetum multitudinis, sed coetum iuris consensu et utilitatis communione sociatum esse determinat. Docet deinde quanta sit in disputando definitionis utilitas, atque ex illis suis definitionibus colligit tunc esse rem publicam, id est rem populi, cum bene ac iuste geritur sive ab uno rege sive a paucis optimatibus sive ab universo populo. Cum vero iniustus est rex, quem tyrannum more Graeco appellavit, aut iniusti optimates, quorum consensum dixit esse factionem, aut iniustus ipse populus, cui nomen usitatum non repperit nisi ut etiam ipsum tyrannum vocaret: non iam vitiosam, sicut pridie fuerat disputatum, sed, sicut ratio ex illis definitionibus conexa docuisset, omnino nullam esse rem publicam, quoniam non esset res populi, cum tyrannus eam factiove capesseret, nec ipse populus iam populus esset, si esset iniustus, quo-

niam non esset multitudo iuris consensu et utilitatis communione sociata, sicut populus fuerat definitus.

1 1 *In libro tertio de re publica idem Tullius hominem dicit non ut a matre sed ut a noverca natura editum in vitam, corpore nudo fragili et infirmo, animo autem anxio ad molestias, humili ad timores, molli ad labores, prono ad libidines, in quo tamen inesset tamquam obrutus quidam divinus ignis ingenii et mentis. (Augustinus c. Iul. 4, 12, 60 t. X p. 612 Ben.)*

2 (*Homo*) *cum fragilis inbecillusque nascatur, tamen et a mutis omnibus tutus est, et ea omnia quae firmiora nascuntur, etiamsi vim caeli fortiter patiuntur, ab homine tamen tuta esse non possunt. Ita fit ut plus homini conferat ratio quam natura mutis, quoniam in illis neque magnitudo virium neque firmitas corporis efficere potest quominus aut opprimantur a nobis, aut nostrae subiecta sint potestati.* (19) *Plato ut hos credo ingratos refelleret, naturae gratias egit quod homo natus esset.* (*Lact. opif.* 3, 16. 17. 19)

2 ... et vehiculis tarditati, eademque cum accepisset 3
3 homines inconditis vocibus inchoatum quiddam et confusum sonantes, incidit has et distinxit in partis, et ut signa quaedam sic verba rebus inpressit, hominesque antea dissociatos iucundissimo inter se sermonis vinculo conligavit. A simili etiam mente vocis qui videbantur infiniti soni paucis notis inventis | sunt omnes 4
signati et expressi, quibus et conloquia cum absentibus et indicia voluntatum et monumenta rerum praeteritarum tenerentur. Accessit eo numerus, res cum ad vitam necessaria tum una inmutabilis et aeterna; quae prima inpulit etiam ut suspiceremus in caelum, nec frustra siderum motus intueremur, dinumerationibusque noctium ac die⟨rum⟩...

3 ... quorum animi altius se extulerunt, et aliquid di- 207
4 gnum dono ut ante dixi deorum aut efficere aut excogitare potuerunt. Quare sint nobis isti qui de ratione vivendi disserunt magni homines, ut sunt, sint eruditi, sint veritatis et virtutis magistri, dum modo sit haec quaedam, sive a viris in rerum publicarum varietate versatis inventa, sive etiam in istorum otio ac litteris tractata res, sicut est, minime | quidem contemnenda, 208
ratio civilis et disciplina populorum, quae perficit in bonis ingeniis, id quod iam persaepe perfecit, ut incre-
5 dibilis quaedam et divina virtus exsisteret. Quodsi quis ad ea instrumenta animi, quae natura quaeque civilibus institutis habuit, adiungendam sibi etiam doctrinam et uberiorem rerum cognitionem putavit, ut ii ipsi qui in horum librorum disputatione versantur, nemo est quin eos | anteferre omnibus debeat. Quid enim potest esse 201
praeclarius, quam cum rerum magnarum tractatio atque usus cum illarum artium studiis et cognitione coniungitur? Aut quid P. Scipione, quid C. Laelio, quid L. Philo perfectius cogitari potest? Qui ne quid praeter-

... fuisse sapientiam, tamen hoc in ratione utriusque 23
generis interfuit, quod illi verbis et artibus aluerunt
naturae principia, hi autem institutis et legibus. Pluris
vero haec tulit una civitas, si minus sapientis, quoniam
id nomen illi tam restricte tenent, at certe summa laude
dignos, quoniam sapientium praecepta et inventa co-
luerunt. Atque etiam quot et sunt laudandae civitates
et fuerunt – quo|niam id est in rerum natura longe ma- 24
ximi consili, constituere eam rem publicam quae possit
esse diuturna –, si singulos numeremus in singulas,
quanta iam reperiatur virorum excellentium multitudo!
Quodsi aut Italiae Latium aut eiusdem Sabinam aut
Volscam gentem, si Samnium, si Etruriam, si magnam
illam Graeciam conlustrare animo voluerimus, si deinde
Assyrios, si Persas, si Poenos, si haec ...

sum ex praedicatione Ciceronis intelleget aut Lucilii, apud quem disserens Neptunus de re difficillima ostendit non posse id explicari, 'non Carneadem si ipsum Orcus remittat' – is cum legatus ab Atheniensibus Romam missus esset, disputavit de iustitia copiose audiente Galba et Catone Censorio, maximis tunc oratoribus. Sed idem disputationem suam postridie contraria disputatione subvertit, et iustitiam quam pridie laudaverat sustulit, non quidem philosophi gravitate, cuius firma et stabilis debet esse sententia, sed quasi oratorio exercitii genere in utramque partem disserendi; quod ille facere solebat ut alios quidlibet adserentes posset refutare. Eam disputationem qua iustitia evertitur apud Ciceronem Lucius Furius recordatur, credo quoniam de re publica disserebat, ut defensionem laudationemque eius induceret, sine qua putabat regi non posse rem publicam. Carneades autem ut Aristotelem refelleret ac Platonem iustitiae patronos, prima illa disputatione collegit ea omnia quae pro iustitia dicebantur, ut posset illa, sicut fecit, evertere. (*Lact. inst.* 5, 14, 3–5)

7 *Plurimi quidem philosophorum, sed maxime Plato et Aristo-*
10 *teles, de iustitia multa dixerunt, adserentes et extollentes eam summa laude virtutem, quod suum cuique tribuat, quod aequitatem in omnibus servet; et cum ceterae virtutes quasi tacitae sint et intus inclusae, solam esse iustitiam, quae nec sibi tantum conciliata sit nec occulta, sed foras tota promineat, et ad bene faciendum prona sit, ut quam plurimis prosit. Quasi vero in iudicibus solis atque in potestate aliqua constitutis iustitia*

11 *esse debeat et non in omnibus! Atqui nullus est hominum ne infirmorum quidem ac mendicorum, in quem iustitia cadere non possit. Sed quia ignorabant quid esset, unde profluueret, quid operis haberet, summam illam virtutem, id est commune omnium bonum, paucis tribuerunt, eamque nullas utilitates proprias aucupari, sed alienis tantum commodis studere dixerunt. Nec inmerito extitit Carneades homo summo ingenio et acumine, qui refelleret istorum orationem, et iustitiam quae fundamentum stabile non habebat everteret, non quia vituperandam esse iustitiam sentiebat, sed ut illos defensores eius ostenderet nihil certi nihil firmi de iustitia disputare.* (*Lact.epit.* 50 [55], 5–8)

Iustitia foras spectat et proiecta tota est atque eminet. (*Non.p.* 373, 30)

Quae virtus praeter ceteras totam se ad alienas utilitates porrigit atque explicat. (*Non.p.* 299, 30)

8 (*Phil.*) '... et reperiret et tueretur, alter autem de ip- 205
12 sa iustitia quattuor implevit sane grandis libros. Nam ab Chrysippo nihil magnum nec magnificum desideravi, qui suo quodam more loquitur, ut omnia verborum momentis, non rerum ponderibus examinet. Illorum fuit heroum, eam virtutem, quae est una, si modo est, maxime munifica et liberalis, et quae omnis magis quam sepse diligit, aliis nata potius | quam sibi, exci- 206
tare iacentem et in illo divino solio non longe a sapien-
13 tia conlocare. Nec vero illis aut voluntas defuit – quae enim iis scribendi alia causa aut quod omnino consilium fuit? – aut ingenium, quo omnibus praestiterunt; sed eorum et voluntatem et copiam causa vicit. Ius enim

de quo quaerimus civile est aliquod, naturale nullum; nam si esset, ut calida et frigida et amara et dulcia, sic essent iusta et iniusta eadem omnibus. 17

9 Nunc autem, si quis illo Pacuviano 'invehens alitum
14 anguium curru' multas et varias gentis et urbes despicere et oculis conlustrare possit, videat primum in illa incorrupta maxume gente Aegyptiorum, quae plurimorum saeculorum et eventorum memoriam litteris continet, bovem quendam putari deum, quem Apim Aegyptii nominant, multaque alia portenta apud eosdem et cuiusque generis | beluas numero consecratas deorum; 18
deinde Graeciae sicut apud nos delubra magnifica humanis consecrata simulacris, quae Persae nefaria putaverunt; eamque unam ob causam Xerxes inflammari Atheniensium fana iussisse dicitur, quod deos, quorum domus esset omnis hic mundus, inclusos parietibus
15 contineri nefas esse duceret. Post autem cum Persis et Philippus, qui cogitavit, et Alexander, qui gessit, hanc bellandi causam infe|rebat, quod vellet Graeciae fana 27
poenire; quae ne reficienda quidem Grai putaverunt, ut esset posteris ante os documentum Persarum sceleris sempiternum. Quam multi, ut Tauri in Axino, ut rex Aegypti Busiris, ut Galli, ut Poeni, homines immolare et pium et diis immortalibus gratissumum esse duxerunt! Vitae vero instituta sic distant, ut Cretes et Aetoli latrocinari honestum putent, Lacedaemonii suos omnis agros esse dictitarint | quos spiculo possent attingere. 28
Athenienses iurare etiam publice solebant omnem suam esse terram quae oleam frugesve ferret; Galli turpe esse ducunt frumentum manu quaerere, itaque armati alie-

11 (*Phil.*) '... sanxisset iura nobis, et omnes isdem et 13
18 idem non alias aliis uterentur. Quaero autem, si iusti hominis et si boni est viri parere legibus, quibus? An quaecumque erunt? At nec inconstantiam virtus recipit, nec varietatem natura patitur, legesque poena, non iustitia nostra comprobantur; nihil habet igitur naturale ius; ex quo illud efficitur, ne iustos quidem esse natura.

An vero in legibus varietatem esse dicunt, natura autem viros bonos eam iustitiam | sequi quae sit, non 14
eam quae putetur? Esse enim hoc boni viri et iusti, tri-
19 buere id cuique quod sit quoque dignum. Ecquid ergo primum mutis tribuemus beluis? Non enim mediocres viri sed maxumi et docti, Pythagoras et Empedocles, unam omnium animantium condicionem iuris esse denuntiant, clamantque inexpiabilis poenas impendere iis a quibus violatum sit animal. Scelus est igitur nocere bestiae, quod scelus qui velit ...'

eosdem pro temporibus saepe mutata, ius autem naturale esse nullum; omnes et homines et alias animantes ad utilitates suas natura ducente ferri; proinde aut nullam esse iustitiam aut, si sit aliqua, summam esse stultitiam, quoniam sibi noceret alienis commodis consulens. Et inferebat haec argumenta: omnibus populis qui florerent imperio, et Romanis quoque ipsis qui totius orbis potirentur, si iusti velint esse, hoc est si aliena restituant, ad casas esse redeundum et in egestate ac miseriis iacendum. (*Lact. inst.* 5, 16, 2–4, 5)

22 *Commoda praeterea patriae prima putare sublata hominum discordia nihil est omnino. Quae sunt enim patriae commoda nisi alterius civitatis aut gentis incommoda? Id est fines propagare aliis violenter ereptos, augere imperium, vectigalia facere maiora? Haec itaque ut ipsi appellant bona quisquis patriae adquisierit, hoc est qui eversis civitatibus gentibusque deletis aerarium pecunia referserit, agros ceperit, cives suos locupletiores fecerit, hic laudibus fertur in caelum, in hoc putatur summa et perfecta esse virtus; qui error non modo populi et imperitorum, sed etiam philosophorum est, qui praecepta quoque dant ad iniustitiam, ne stultitiae ac malitiae disciplina et auctoritas desit.* (*Lact. inst.* 6, 6, 19 *et* 23)

19 *Tum omissis communibus ad propria veniebat* (*Carneades*).
29 *Bonus vir, inquit, si habeat servum fugitivum vel domum insalubrem ac pestilentem, quae vitia solus sciat, et ideo proscribat ut vendat, utrumne profitebitur fugitivum se servum vel*

pestilentem domum vendere, an celabit emptorem? Si profitebitur, bonus quidem quia non fallet, sed tamen stultus iudicabitur, quia vel parvo vendet vel omnino non vendet; si celabit, erit quidem sapiens quia rei consulet, sed idem malus quia fallet. Rursus si reperiat aliquem qui orichalcum se putet vendere cum sit illud aurum, aut plumbum cum sit argentum, tacebitne ut id parvo emat, an indicabit ut magno? Stultum plane videtur malle magno. Unde intellegi volebat et eum qui sit iustus ac bonus stultum esse, et eum qui sapiens malum, et tamen sine pernicie fieri posse, ut sint homines paupertate contenti.

20 *Transcendebat ergo ad maiora, in quibus nemo posset sine*
30 *periculo vitae iustus esse; dicebat enim: nempe iustitia est hominem non occidere, alienum prorsus non attingere. Quid ergo iustus faciet, si forte naufragium fecerit, et aliquis inbecillior viribus tabulam ceperit? Nonne illum tabula deturbabit, ut ipse conscendat, eaque nixus evadat, maxime cum sit nullus medio mari testis? Si sapiens est, faciet: ipsi enim pereundum est nisi fecerit; si autem mori maluerit quam manus inferre alteri, iam iustus ille sed stultus est, qui vitae suae non parcat dum parcit alienae. Item si acie suorum fusa hostes insequi coeperint, et iustus ille nanctus fuerit aliquem saucium equo insidentem, eine parcet ut ipse occidatur, an deiciet ex equo ut ipse hostem possit effugere? Quod si fecerit, sapiens sed idem malus, si non*
31 *fecerit, iustus sed idem stultus sit necesse est. Ita ergo iustitiam cum in duas partes divisisset, alteram civilem esse dicens alteram naturalem, utramque subvertit, quod illa civilis sapientia*

sit quidem, sed iustitia non sit, naturalis autem illa iustitia sit quidem, sed non sit sapientia. Arguta haec plane ac venenata sunt, et quae M. Tullius non potuerit refellere; nam cum faciat Laelium Furio respondentem pro iustitiaque dicentem, inrefutata haec tamquam foveam praetergressus est, ut videatur idem Laelius non naturalem, quae in crimen stultitiae venerat, sed illam civilem defendisse iustitiam, quam Furius sapientiam quidem esse concesserat sed iniustam. (*Lact. inst.* 5, 16, 5–13)

13 (*Phil.*) '... sunt enim omnes, qui in populum vitae ne- 57
23 cisque potestatem habent, tyranni, sed se Iovis optimi nomine malunt reges vocari. Cum autem certi propter divitias aut genus aut aliquas opes rem publicam tenent, est factio, sed vocantur illi optimates. Si vero populus plurimum potest, omniaque eius arbitrio geruntur, dicitur illa libertas, est vero licentia. Sed cum alius alium timet, et homo hominem et ordo ordinem, tum quia sibi nemo confidit, quasi pactio fit | inter populum 58
et potentis; ex quo existit id, quod Scipio laudabat, coniunctum civitatis genus; etenim iustitiae non natura nec voluntas sed inbecillitas mater est. Nam cum de tribus unum est optandum, aut facere iniuriam nec accipere, aut et facere et accipere, aut neutrum, optumum est facere impune si possis, secundum nec facere

vacua metu cura sollicitudine periculo vita bonorum virorum sit, contra autem improbis semper aliqui scrupus in animis haereat, semper iis ante oculos iudicia et supplicia versentur; nullum autem emolumentum esse, nullum iniustitia partum praemium tantum, semper ut timeas, semper ut adesse, semper ut impendere aliquam poenam putes, damna ...'

17 (*Phil.*) 'Quaero: si duo sint, quorum alter optimus
27 vir aequissimus summa iustitia singulari fide, alter insigni scelere et audacia, et si in eo sit errore civitas, ut bonum illum virum sceleratum facinerosum nefarium putet, contra autem ⟨eum⟩ qui sit inprobissimus existimet esse summa probitate ac fide, proque hac opinione omnium civium bonus ille vir vexetur rapiatur, manus ei denique auferantur, effodiantur oculi, damnetur vinciatur uratur extermi|netur egeat, postremo 11
iure etiam optimo omnibus miserrimus esse videatur, contra autem ille improbus laudetur colatur, ab omnibus diligatur, omnes ad eum honores, omnia imperia, omnes opes, omnes undique copiae conferantur, vir denique optimus omnium existimatione et dignissimus omni fortuna optima iudicetur: quis tandem erit tam demens qui dubitet utrum se esse malit?

Sardanapallus ille vitiis multo quam nomine ipso deformior. (*Schol. Iuv. sat.* 10, 362)

Poeni primi mercaturis et mercibus suis avaritiam et magnificentiam et inexplebiles cupiditates omnium rerum inportaverunt in Graeciam. (*Non. p.* 431, 11)

Est igitur quiddam turbulentum in hominibus singulis, quod vel exultat voluptate, vel molestia frangitur. (*Non. p.* 301, 5)

22 (*Lael.*) 'Est quidem vera lex recta ratio, naturae con-
33 gruens, diffusa in omnis, constans sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat, quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat, nec improbos iubendo aut vetando movet. Huic legi nec obrogari fas est, neque derogari aliquid ex hac licet, neque tota abrogari potest, nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus, neque est quaerendus explanator aut interpres Sextus Aelius, nec erit alia lex Romae alia Athenis, alia nunc alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et inmutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus: ille legis huius inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia quae putantur effugerit. (*Lact. inst.* 6, 8, 6–9)

23 nullum bellum suscipi a civitate optima nisi aut pro
34 fide aut pro salute. (*Aug. civ.* 22, 6)

Sed his poenis quas etiam stultissimi sentiunt, egestate exilio vinculis verberibus, elabuntur saepe privati oblata mortis celeritate, civitatibus autem mors ipsa poena est, quae videtur a poena singulos vindicare; debet enim constituta sic esse civitas ut aeterna sit. Itaque nullus interitus est rei publicae naturalis ut hominis, in quo mors non modo necessaria est, verum etiam optanda persaepe. Civitas autem cum tollitur deletur extinguitur, simile est quodam modo, ut parva magnis conferamus, ac si omnis hic mundus intereat et concidat. (*Aug. civ.* 22, 6)

35 Illa iniusta bella sunt quae sunt sine causa suscepta. Nam extra ulciscendi aut propulsandorum hostium causam bellum geri iustum nullum potest. (*Isid. etym.* 18,1,2)

Nullum bellum iustum habetur nisi denuntiatum, nisi dictum, nisi de repetitis rebus. (*Isid. etym.* 18, 12)

Noster autem populus sociis defendendis terrarum iam omnium potitus est. (*Non. p.* 498, 18)

24 *Disputatur certe acerrime atque fortissime in eisdem ipsis de*
36 *re publica libris adversus iniustitiam pro iustitia. Et quoniam, cum prius ageretur pro iniustitiae partibus contra iustitiam, et diceretur nisi per iniustitiam rem publicam stare augerique non posse, hoc veluti validissimum positum erat, iniustum esse ut homines hominibus dominantibus serviant, quam tamen iniustitiam nisi sequatur imperiosa civitas, cuius est magna res publica, non eam posse provinciis imperare: responsum est a parte*

iustitiae ideo iustum esse, quod talibus hominibus sit utilis servitus, et pro utilitate eorum fieri cum recte fit, id est cum improbis aufertur iniuriarum licentia, et domiti melius se habebunt, quia indomiti deterius se habuerunt; subditumque est, ut ista ratio firmaretur, veluti a natura sumptum nobile exemplum, atque dictum est: ⟨an non cernimus optimo cuique dominatum ab ipsa natura cum summa utilitate infirmorum datum?⟩ Cur igitur deus homini, animus imperat corpori, ratio libidini ⟨iracundiaeque et⟩ ceteris vitiosis ⟨eiusdem⟩ animi partibus? (*Aug. civ.* 19, 21)

25 Sed et imperandi et serviendi sunt dissimilitudines
37 cognoscendae. Nam ut animus corpori dicitur imperare, dicitur etiam libidini, sed corpori ut rex civibus suis aut parens liberis, libidini autem ut servis dominus, quod eam coërcet et frangit, sic regum, sic imperatorum, sic magistratuum, sic patrum, sic populorum imperia civibus sociisque praesunt ut corporibus animus, domini autem servos ita fatigant ut optima pars animi, id est sapientia, eiusdem animi vitiosas imbecillasque partes, ut libidines, ut iracundias, ut perturbationes ceteras. (*Aug. c. Iul.* 4, 12, 61 *t.* X *p.* 613 *Ben.*)

Est enim genus iniustae servitutis, cum ii sunt alterius qui sui possunt esse; cum autem ii famulantur ... (*Non. p.* 109, 2)

26 *Si scieris, inquit Carneades, aspidem occulte latere uspiam,*
38 *et velle aliquem inprudentem super eam assidere cuius mors tibi*

emolumentum futura sit, improbe feceris nisi monueris ne assidat, sed inpunite tamen; scisse enim te quis coarguere possit? Sed nimis multa. Per spicuum est enim, nisi aequitas fides iustitia proficiscantur a natura, et si omnia haec ad utilitatem referantur, virum bonum non posse reperiri; deque his rebus satis multa in nostris de re publica libris sunt dicta a Laelio. (*Cic. fin.* 2, 18, 59)

Sed ut ipsi suum animum periclitentur cum vident quid se putent esse facturos. (*Non. p.* 364, 7)

Et si, ut nos a te admonemur, recte in illis libris diximus nihil esse bonum nisi quod honestum, nihil malum nisi quod turpe sit ... (*Cic. Att.* 10, 4, 4)

27 *Filiola tua te delectari laetor et probari tibi* φυσικὴν *esse*
39 *τὴν πρὸς τὰ τέκνα. Etenim si hoc non est, nulla potest homini esse ad hominem naturae adiunctio; qua sublata vitae societas tollitur.* '*Bene eveniat*', *inquit Carneades, spurce, sed tamen prudentius quam Lucius noster et Patron; qui cum omnia ad se referant,* ⟨*numquam*⟩ *quicquam alterius causa fieri putent, et cum ea re bonum virum oportere esse dicant, ne malum habeat, non quo id natura rectum sit, non intellegant se de callido homine loqui, non de bono viro. Sed haec opinor sunt in iis libris, quos tu laudando animos mihi addidisti.* (*Cic. Att.* 7, 2, 4)

In quibus assentior sollicitam et periculosam iustitiam non esse sapientis. (*Prisc.* 8, 6, 32 p. 399, 13 *Hertz*)

28 Vult paene virtus honorem, nec est virtutis ulla alia
40 merces. Quam tamen illa accipit facile, exigit non acerbe. (*Lact. inst.* 5, 18, 4–8)

Nisi si quis Athonem pro monumento vult funditus effingere. Quis enim est Athos aut Olympus tantus? (*Prisc.* 6, 13, 70 *p.* 255, 9)

Huic tu viro quas divitias obicies? Quae imperia? Quae regna? Qui ista putat humana, sua bona divina iudicat. Sed si aut ingrati universi aut invidi multi aut inimici potentes suis virtutem praemiis spoliant, ne illa se multis solaciis oblectat, maximeque suo decore se ipsa sustentat. (*Lact. inst.* 5, 18, 4–8)

Quorum ⟨scil. Herculis et Romuli⟩ non corpora sunt in caelum elata; neque enim natura pateretur, ut id quod esset e terra nisi in terra maneret. (*Aug. civ.* 22, 4)

numquam viri fortissimi fortitudinis inpigritatis patientiae ... (*Non. p.* 125, 18)

Pyrrhi videlicet largitas Fabricio aut Samnitium copiae Curio defuerunt. (*Non. p.* 132, 17)

Cuius etiam focum Cato ille noster, cum venerat ad se in Sabinos, ut ex ipso audiebamus, visere solebat, apud quem sedens ille Samnitium, quondam hostium [tum] iam clientium suorum, dona relegaverat. (*Non. p.* 522, 26)

29 (*Lael.*) ... Asia Ti. Gracchus, perseveravit in civibus, 249
41 sociorum nominisque Latini iura neclexit ac foedera. Quae si consuetudo ac licentia manare coeperit latius imperiumque nostrum ad vim a iure traduxerit, ut, qui

pressi essent universi, neque esset unum vinculum iuris nec consensus ac societas coetus, quod est populus? Atque hoc idem Syracusis. Urbs illa praeclara, quam ait Timaeus Graecarum maxumam, omnium autem esse pulcherrimam, arx visenda, portus usque in sinus oppidi et ad urbis crepidines infusi, viae latae, porticus | templa muri nihilo magis efficiebant, Dionysio tenente ut esset illa res publica; nihil enim populi, et unius erat populus ipse. Ergo ubi tyrannus est, ibi non vitiosam ut heri dicebam, sed, ut nunc ratio cogit, dicendum est plane nullam esse rem publicam.' 252

32 44 'Praeclare quidem dicis' Laelius; 'etenim video iam quo pergat oratio.' (*Scip.*) 'Vides igitur ne illam quidem quae tota sit in factionis potestate, posse vere dici rem publicam.' (*Lael.*) 'Sic plane iudico.' (*Scip.*) 'Et | rectissime quidem iudicas; quae enim fuit tum Atheniensium res, cum post magnum illud Peloponnesiacum bellum triginta viri illi urbi iniustissime praefuerunt? Num aut vetus gloria civitatis aut species praeclara oppidi aut theatrum gymnasia porticus aut propylaea nobilia aut arx aut admiranda opera Phidiae aut Piraeus ille magnificus rem publicam efficiebat?' 'Minime vero' Laelius 'quoniam quidem populi | res non erat'. (*Scip.*) 'Quid? Cum decemviri Romae sine provocatione fuerunt tertio illo anno, cum vindicias amisisset ipsa libertas?' (*Lael.*) 'Populi nulla res erat, immo vero id populus egit ut rem suam recuperaret.' 109 110

33 45 (*Scip.*) 'Venio nunc ad tertium genus illud, in quo esse videbuntur fortasse angustiae. Cum per populum

agi dicuntur et esse in populi potestate omnia, cum de quocumque volt supplicium sumit multitudo, cum | agunt rapiunt tenent dissipant quae volunt, potesne tum Laeli negare rem esse illam publicam? Cum populi sint omnia, quoniam quidem populi esse rem volumus rem publicam.' Tum Laelius: 'Ac nullam quidem citius negaverim esse rem publicam, quam istam quae tota plane sit in multitudinis potestate. Nam si nobis non placebat Syracusis fuisse rem publicam, neque Agrigenti neque Athenis cum essent tyranni, neque hic cum decemviri, non | video qui magis in multitudinis dominatu rei publicae nomen appareat, quia primum mihi populus non est, ut tu optime definisti Scipio, nisi qui consensu iuris continetur, sed est tam tyrannus iste conventus, quam si esset unus, hoc etiam taetrior quia nihil ista, quae populi speciem et nomen imitatur, immanius belua est. Nec vero convenit, cum furiosorum bona legibus in adgnatorum potestate sint, quod eorum iam ...'

299

300

Cumque autumno terra s⟨e⟩ ad concipiendas fruges patefecerit, hieme ad concipiendas relaxarit, aestiva maturitate alia mitigaverit alia torruerit. (*Non.p.* 343, 20)

cum adhibent in pecuda pastores. (*Non.p.* 159, 16)

2 Scip. '... gratiam, quam commode ordines discripti *111*
2 aetates classes equitatus, in quo suffragia sunt etiam senatus, nimis multis iam stulte hanc utilitatem tolli cupientibus, qui novam largitionem quaerunt aliquo plebiscito reddendorum equorum.

3 Considerate nunc, cetera quam sint provisa sapien-
3 ter ad illam civium beate et honeste vivendi societatem; ea est enim | prima causa coëundi, et id hominibus *112*
effici ex re publica debet partim institutis, alia legibus. Principio disciplinam puerilem ingenuis, de qua Graeci multum frustra laborarunt, et in qua un Polybius noster hospes nostrorum institutorum neglegentiam accusat, nullam certam aut destinatam legibus aut publice expositam aut unam omnium esse voluerunt. Nam ...'

Fannio causa difficilis laudare puerum; non enim res laudanda, sed spes est. (*Serv. Aen.* 6, 875)

ad militiam euntibus dari solitos esse custodes, a quibus primo anno regantur. (*Serv. Aen.* 5, 546)

non modo ut Spartae, rapere ubi pueri et clepere discunt. (*Non.p.* 20, 12)

obprobrio fuisse adulescentibus si amatores non haberent. (*Serv. Aen.* 10, 325)

4 (*Scip.*) '... ri nudari puberem. Ita sunt alte repetita 113
4 quasi fundamenta quaedam verecundiae. Iuventutis vero exercitatio quam absurda in gymnasiis! quam levis epheborum illa militia! quam contrectationes et amores soluti et liberi! mitto aput Eleos et Thebanos, apud quos in amore ingenuorum libido etiam permissam habet et solutam licentiam: Lacedaemonii ipsi, cum | omnia concedunt in amore iuvenum praeter stu- 114
prum, tenui sane muro dissaepiunt id, quod excipiunt; conplexus enim concubitusque permittunt palliis interiectis'. Hic Laelius: 'Praeclare intellego, Scipio, te in iis Graeciae disciplinis, quas reprendis, cum populis nobilissimis malle quam cum tuo Platone luctari, quem ne attingis quidem, praesertim cum ...

5 *Huius (Socratis) auditor Plato, quem deum philosophorum*
5 *Tullius nominat, qui solus omnium sic philosophatus est ut ad veritatem propius accederet, tamen quia deum ignoravit, in multis ita lapsus est ut nemo deterius erraverit, in primis quod in libris civilibus omnia omnibus voluit esse communia. De patrimoniis tolerabile est, licet sit iniustum; nec enim aut obesse cuiquam debet, si sua industria plus habet, aut prodesse, si sua culpa minus; sed ut dixi, potest aliquo modo ferri. Etiamne coniuges, etiamne liberi communes erunt? Non erit sanguinis ulla distinctio, nec genus certum, nec familiae nec cognationes nec adfinitates, sed sicut in gregibus pecudum confusa et indiscreta omnia. Nulla erit in viris continentia, nulla in feminis pudicitia. Quis esse in utrisque amor coniugalis potest, in quibus non est certus aut proprius affectus? Quis erit in patrem pius, ignorans unde sit natus? Quis filium diliget, quem putabit alienum? Quin etiam feminis curiam reseravit, militiam et magistratus et imperia permisit. Quanta erit infelicitas urbis*

LIBER QUINTUS

1 1 Moribus antiquis res stat Romana virisque, quem quidem ille versum vel brevitate vel veritate tamquam ex oraculo mihi quodam esse effatus videtur. Nam neque viri, nisi ita morata civitas fuisset, neque mores, nisi hi viri praefuissent, aut fundare aut tam diu tenere potuissent tantam et tam fuse lateque imperantem rem publicam. Itaque ante nostram memoriam et mos ipse patrius praestantes viros adhibebat, et veterem morem ac maiorum instituta retinebant excellentes viri. 2 Nostra vero aetas cum rem publicam sicut picturam accepisset egregiam, sed iam evanescentem vetustate, non modo eam coloribus isdem quibus fuerat renovare neglexit, sed ne id quidem curavit ut formam saltem eius et extrema tamquam liniamenta servaret. Quid enim manet ex antiquis moribus, quibus ille dixit rem stare Romanam? Quos ita oblivione obsoletos videmus, ut non modo non colantur sed iam ignorentur. Nam de viris quid dicam? Mores enim ipsi interierunt virorum penuria. Cuius tanti mali non modo reddenda ratio nobis, sed etiam tamquam reis capitis quodam modo dicenda causa est. Nostris enim vitiis, non casu aliquo, rem publicam verbo retinemus, re ipsa vero iam pridem amisimus.' (*Aug. civ.* 2, 21)

In Politia sua dicit Tullius rei publicae rectorem summum virum et doctissimum esse debere, ita ut sapiens sit et iustus et temperans et eloquens, ut possit facile currente eloquentia animi secreta ad regendam plebem exprimere. Scire etiam debet ius, Graecas nosse litteras, quod Catonis facto probatur, qui in summa senectute Graecis litteris operam dans indicavit quantum utilitatis haberent. (*Commentarius ms. in Cic. de invent. ap. Osann. p.* 349)

2 (*Scipio?*) '... ⟨nihil habebant tam⟩ regale quam explana- *247*
3 tionem aequitatis, in qua iuris erat interpretatio, quod ius privati petere solebant a regibus, ob easque causas agri arvi et arbusti et pascui lati atque uberes definiebantur, qui essent regii [qui] colerenturque sine regum opera et labore, ut eos nulla privati negotii cura a populorum rebus abduceret. Nec vero quisquam privatus erat disceptator aut arbiter litis, sed omnia con|ficiebantur iu- *248*
diciis regiis. Et mihi quidem videtur Numa noster maxime tenuisse hunc morem veterem Graeciae regum. Nam ceteri, etsi hoc quoque munere fungebantur, magnam tamen partem bella gesserunt et eorum iura coluerunt; illa autem diuturna pax Numae mater huic urbi iuris et religionis fuit. Qui legum etiam scriptor fuit quas scitis extare, quod quidem huius civis proprium de quo agimus ...'

3 sed tamen ut bono patri familias colendi aedificandi
4 ratiocinandi quidam usus opus est. (*Non. p.* 497, 23)
5 (*Scip.*) '... ⟨ra⟩dicum seminumque cognoscere num te *253*
offendet?' (*Manil.*) 'Nihil, si modo opus extabit.' (*Scip.*) 'Num id studium censes esse vilici?' (*Manil.*) 'Minime;

quippe cum agri culturam saepissime opera deficiat.' (*Scip.*) 'Ergo, ut vilicus naturam agri novit, dispensator litteras scit, uterque autem se a scientiae delectatione ad efficiendi utilitatem refert, sic noster hic rector studuerit sane iuri et legibus cognoscendis, fontis quidem earum utique per|spexerit, sed se responsitando et lec- 254
titando et scriptitando ne impediat, ut quasi dispensare rem publicam et in ea quodam modo vilicare possit, summi iuris peritissimus, sine quo iustus esse nemo potest, civilis non inperitus, sed ita ut astrorum gubernator, physicorum medicus; uterque enim illis ad artem suam utitur, sed se a suo munere non impedit. Illud autem videbit hic vir ...'

4 (*Scip.*) '... ⟨civi⟩tatibus, in quibus expetunt laudem 199
6 optumi et decus, ignominiam fugiunt ac dedecus. Nec vero tam metu poenaque terrentur, quae est constituta legibus, quam verecundia, quam natura homini dedit quasi quendam vituperationis non iniustae timorem. Hanc ille rector rerum publicarum auxit opinionibus perfecitque institutis et disciplinis, ut pudor civis non minus a delictis arceret quam metus. Atque haec | qui- 200
dem ad laudem pertinent quae dici latius uberiusque potuerunt.

5 Ad vitam autem usumque vivendi ea discripta ratio
7 est iustis nuptiis, legitimis liberis, sanctis Penatium deorum Larumque familiarium sedibus, ut omnes et communibus commodis et suis uterentur, nec bene vivi

sine bona re publica posset, nec esse quicquam civitate bene constituta beatius. Quocirca permirum mihi videri solet, quae sit tanta doc ...'

6 (*Scip.*) Ut enim gubernatori cursus secundus, medico
8 salus, imperatori victoria, sic huic moderatori rei publicae beata civium vita proposita est, ut opibus firma, copiis locuples, gloria ampla, virtute honesta sit; huius enim operis maximi inter homines atque optimi illum esse perfectorem volo. (*Cic. Att.* 8, 11, 1)

Et ubi est, quod et vestrae litterae illum laudant patriae rectorem, qui populi utilitati magis consulat quam voluntati? (*Aug. epist.* 104, 7, 1)

7 *Etiam Tullius hinc dissimulare non potuit in eisdem libris*
9 *quos de re publica scripsit, ubi loquitur de instituendo principe civitatis, quem dicit alendum esse gloria, et consequenter commemorat maiores suos multa mira atque praeclara gloriae cupiditate fecisse.* (*Aug. civ.* 5, 13)

principem civitatis gloria esse alendum, et tam diu stare rem publicam, quam diu ab omnibus honor principi exhiberetur. (*Petrus Pictaviensis ad calumn. Bibl. patr. Lugd. tom.* XXII *p.* 824)

Tum virtute labore industria † quaereretur summi viri indolem, nisi nimis animose ferox natura illum nescio quo ... (*Non. p.* 233, 33)

Haec virtus in rhetoricis a Cicerone eadem ponitur quae sapientia. Alibi vero, id est in libris de re publica, ab eodem Cicerone illa virtus dicitur quae prudentia (*Victorin. explan. in rhet. Cic. p.* 156, 4 *Halm*)

quae virtus fortitudo vocatur; in qua est magnitudo animi, mortis dolorisque magna contemtio. (*Non.p.* 201, 29)

8 Marcellus ut acer et pugnax, Maximus ut considera-
10 tus et lentus. (*Non.p.* 337, 34)

orbi terrarum comprehensos ... (*Charisius* I 139, 17 *Keil.*)

quod molestiis senectutis suae vestras familias inpertire posset. (*Non.p.* 37, 23)

9 ut Menelao Laconi quaedam fuit suaviloquens iu-
11 cunditas. (*Gell.* 12, 2, 6 *sq.*)

breviloquentiam in dicendo colat. (*Gell.* 12, 2, 6)

(*Scip.*) Cumque nihil tam incorruptum esse debeat in re publica quam suffragium, quam sententia, non intellego cur qui ea pecunia corruperit, poena dignus sit, qui eloquentia, laudem etiam ferat. Mihi quidem hoc plus mali facere videtur qui oratione quam qui pretio iudicem corrumpit, quod pecunia corrumpere pudentem nemo potest, dicendo potest. (*Amm.* 30, 4, 10)

Quae cum Scipio dixisset, admodum probans Mummius (erat enim odio quodam rhetorum inbutus) ... (*Non.p.* 521, 12)

tum in optimam segetem praeclara essent sparsa semina. (*Comment. anon. ad Verg. Georg.* I *init. apud Bandin. catal. lat. bibl. Laur.* II *p.* 348)

1 Totam igitur expectas prudentiam huius rectoris,
1 quae ipsum nomen hoc nacta est ex providendo. (*Non.p.*42, 3)

Quam ob rem se conparet hic civis ita necesse est, ut sit contra haec quae statum civitatis permovent semper armatus. (*Non.p.*256, 27)

Eaque dissensio civium, quod seorsum eunt alii ad alios, seditio dicitur. (*Non.p.*25, 3)

Et vero in dissensione civili, cum boni plus quam multi valent, expendendos civis, non numerandos puto. (*Non.p.*519, 17)

Graves enim dominae cogitationum lubidines infinita quaedam cogunt atque imperant, quae quia nec expleri nec satiari ullo modo possunt, ad omne facinus inpellunt eos quos inlecebris suis incenderunt. (*Non. p.* 424, 31).

qui contuderit eius vim et ecfrenatam illam ferociam. (*Non.p.*492, 1)

2 Quod quidem eo fuit maius, quia, cum causa pari col-
2 legae essent, non modo invidia pari non erant, sed etiam Claudi invidiam Gracchi caritas deprecabatur. (*Gell.*7, 16, 11)

Qui numero optumatum et principum optulit is vocis et gravitatis suae linquit illum tristem et plenum dignitatis sonum. (*Non.p.*409, 31)

ut, quemadmodum scribit ille, cotidiano in forum mille hominum cum palliis conchylio tinctis descenderent. (*Non.p.*501, 27)

da wir durch seine Unterbrechung vom Ziel schon fast zurückgerufen wurden.

... dem wird keiner der Feinde und Bürger
Können für seine Tat geben entsprechenden Lohn.

Diese Ordnung hat Tullius mit nicht geringerem Urteil, wie man findet, als Geist bewahrt. Nachdem er in jeglicher Zeit der Muße und des Betriebes des Staates der Gerechtigkeit in der Erörterung den Preis gegeben hat, hat er die heiligen Wohnstätten der unsterblichen Seelen und die Geheimnisse der himmlischen Gefilde gerade an den Höhepunkt des Gesamtwerkes gesetzt, damit anzeigend, wohin die gelangen oder besser zurückkehren müssen, die das Gemeinwesen mit Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Selbstbeherrschung geführt haben. Aber jener platonische Berichterstatter war ein Mann namens Er, von Abstammung Pamphylier, von Beruf Soldat, der, als er infolge der in der Schlacht empfangenen Wunden das Leben ausgehaucht zu haben schien und am zwölften Tage erst unter den mit ihm Umgekommenen mit dem letzten Feuer geehrt werden sollte, plötzlich, sei es daß er das Leben wiedergewann oder behalten hatte, alles, was er in den Tagen, die er zwischen beiden Leben durchmessen, gesehen und erlebt hatte, dem Menschengeschlecht verkündete, als ob er eine öffentliche Anzeige zu machen hätte. Mag Cicero auch, selber gleichsam des Wahren sich bewußt, bedauern, daß diese Geschichte von Ungebildeten verlacht wurde, hat er doch, das Beispiel törichten Tadels vermeidend, den Erzähler lieber aufwecken als aufleben lassen wollen.

Und bevor wir die Worte des Traumes befragen, müssen wir zu entwirren versuchen, von welcher Art Menschen Tullius erwähnt, daß die Geschichte Platos verlacht worden ist, beziehungsweise nicht fürchtet, daß ihm dasselbe geschehe. Er will nämlich mit diesen Worten nicht die ungebildete Masse

et ad reprehendendum animatos constaret. Dicemus igitur, et quos in tantum philosophum referat quandam censurae exercuisse levitatem, quisve eorum etiam scriptam reliquerit accusationem ... Epicureorum tota factio, aequo semper errore a vero devia et illa semper existimans deridenda quae nesciat, sacrum volumen et augustissima irrisit naturae secreta. Colotes vero, inter Epicuri auditores famosior et loquacitate notabilior, etiam in librum rettulit, quae de hoc amarius cavillatus est. Sed cetera quae iniuria notavit, siquidem ad somnium de quo hic procedit sermo non attinent, hoc loco nobis omittenda sunt; illam calumniam persequemur, quae nisi supplodetur manebit Ciceroni cum Platone communis. Ait a philosopho fabulam non oportuisse confingi, quoniam nullum figmenti genus veri professoribus conveniret. Cur enim, inquit, si rerum caelestium notionem, si habitum nos animarum docere voluisti, non simplici et absoluta hoc insinuatione curatum est, sed quaesita persona casusque excogitata novitas et composita advocati scaena figmenti ipsam quaerendi veri ianuam mendacio polluerunt? Haec quoniam, dum de Platonico Ere iactantur, etiam quietem Africani nostri somniantis incusant, ... resistamus urgenti, et frustra arguens refellatur, ut una calumnia dissoluta utriusque factum incolumem ut fas est retineat dignitatem. (*Macr. in somn. Scip.* 1, 1, 8–2, 5)

verstanden wissen, sondern eine Menschengattung, die bei allem Prahlen mit ihrer Kenntnis der Wahrheit nicht kundig ist, da von ihnen feststand, daß sie solches gelesen hatten und zum Tadel gestimmt waren. Wir werden also sagen, welche Leute nach seinem Bericht gegen einen so großen Philosophen den Leichtsinn einer Rüge verübt haben und wer von ihnen eine geschriebene Anklage hinterlassen hat.

Der Epikureer ganze Sippe, in gleichem Irrtum immer von der Wahrheit abweichend und immer für lächerlich haltend, was sie selber nicht versteht, hat das heilige Buch und die erhabensten Geheimnisse der Natur verspottet, Kolotes aber, unter Epikurs Hörern ziemlich berüchtigt und durch seine Geschwätzigkeit auffallend, hat sogar in ein Buch gebracht, was er über diesen so bissig gespöttelt hatte. Das übrige aber, was er zu Unrecht gerügt hat, wofern es den Traum, über den diese Rede geht, nicht berührt, können wir hier beiseite lassen. Den Anwurf nur wollen wir verfolgen, der, wofern er nicht zunichte gemacht wird, Cicero mit Plato zusammen treffen wird. Er sagt, von einem Philosophen hätte nicht eine Geschichte ausgedacht werden dürfen, da den Verkündern der Wahrheit keine Art von Erdichtung anstünde. Warum ist denn, sagt er, wenn du uns die Kenntnis der Dinge am Himmel, wenn du uns den Zustand der Seelen lehren wolltest, das nicht in einfacher und unbedingter Darstellung besorgt worden, sondern haben eine hergeholte Person, ein neuartiges, ausgedachtes Ereignis und die gestellte Szene einer zu Hilfe gerufenen Dichtung schon die Türe der Wahrheitssuche mit einer Lüge besudelt? Da dies, während es vom platonischen Er verbreitet wird, ja auch die Ruhe unseres träumenden Africanus anklagt, wollen wir dem Bedränger Widerstand leisten, und er soll als eitler Ankläger widerlegt werden, damit, wenn der eine Anwurf aufgelöst ist, beider Tun, wie es recht ist, unversehrt seine Würde bewahre.

SCIPIOS TRAUM

Als ich nach Afrika gekommen war als Militärtribun, wie ihr wißt, zur vierten Legion unter Konsul Manlius Manilius, hatte ich nichts Eiligeres zu tun, als Massinissa aufzusuchen, den König, der unserer Familie aus gerechten Gründen besonders befreundet war. Als ich zu ihm gekommen war, umarmte mich der Greis und weinte und ein Geraumes danach blickte er zum Himmel empor und sagte: «Ich sage dir Dank, erhabener Sol und euch, ihr übrigen Himmlischen, daß ich, bevor ich aus dem Leben gehe, in meinem Reich und unter diesem Dach den Publius Cornelius Scipio erblicke, bei dessen Namen ich schon auflebe: so wenig schwindet je das Andenken an jenen so überaus vortrefflichen und unbesieglichen Mann aus meinem Herzen.» Dann fragte ich ihn nach seinem Königtum, er mich nach unserem Gemeinwesen aus und, nachdem es viele Worte hin und her gegeben hatte, wurde so der Tag von uns verbracht.

Danach aber, mit königlichem Aufwand aufgenommen, zogen wir das Gespräch bis tief in die Nacht hin, wobei der Greis nur über Africanus sprach und sich an alle seine Taten besonders warm erinnerte. Darauf, als wir zum Schlafengehen auseinandergegangen waren, umfing mich ein tieferer Schlaf als gewöhnlich, da ich von der Reise ermüdet und bis tief in die Nacht munter gewesen war. Da zeigte sich mir – ich glaube, infolge des Gespräches, das wir geführt; es geschieht nämlich wohl, daß unsere Gedanken und Gespräche etwas Ähnliches im Schlaf hervorbringen, wie es Ennius über Homer schreibt, über den er natürlich im Wachen sehr häufig nachzudenken und zu sprechen pflegte – Africanus in der Gestalt, die mir von seinem Bild her mehr als von ihm selbst bekannt war. Als

omitte timorem Scipio, et quae dicam memoriae trade.
11 Videsne illam urbem, quae parere populo Romano coac-
11 ta per me renovat pristina bella nec potest quiescere?'
Ostendebat autem Karthaginem de excelso et pleno stellarum, illustri et claro quodam loco. 'Ad quam tu oppugnandam nunc venis paene miles, hanc hoc biennio consul evertes, eritque cognomen id tibi per te partum quod habes adhuc hereditarium a nobis. Cum autem Karthaginem deleveris, triumphum egeris censorque fueris, et obieris legatus Aegyptum Syriam Asiam Graeciam, deligere iterum consul absens bellumque maximum conficies, Numantiam excindes. Sed cum eris curru in Capitolium invectus, offendes rem publicam
12 consiliis perturbatam nepotis mei. Hic tu Africane
12 ostendas oportebit patriae lumen animi ingeniique tui consiliique. Sed eius temporis ancipitem video quasi fatorum viam. Nam cum aetas tua septenos octiens solis anfractus reditusque converterit, duoque hi numeri, quorum uterque plenus alter altera de causa habetur, circuitu naturali summam tibi fatalem confecerint, in te unum atque in tuum nomen se tota convertet civitas, te senatus te omnes boni te socii te Latini intuebuntur, tu eris unus in quo nitatur civitatis salus, ac ne multa: dictator rem publicam constituas oportet, si impias propinquorum manus effugeris.'

Hic cum exclamasset Laelius ingemuissentque vehementius ceteri, leniter arridens Scipio: 'st! quaeso' in-

ich ihn erkannte, schrak ich zusammen. Aber jener sagte: «Sei getrost und laß die Furcht, und was ich dir sagen werde, präge dir ins Gedächtnis. Siehst du jene Stadt, die von mir gezwungen, dem römischen Volke zu gehorchen, die früheren Kriege erneuert und nicht ruhen kann?» Er zeigte aber auf Karthago von seinem hohen und sternenbesäten, strahlenden und hellen Orte. «Sie, zu deren Bestürmung du jetzt, fast noch einfacher Soldat, kommst, wirst du in zwei Jahren als Konsul zerstören, und es wird dir dein Beiname durch dich selber erworben sein, den du jetzt noch nur als Erbe von uns trägst. Wenn du aber Karthago zerstört, den Triumph gefeiert hast, Zensor gewesen bist und als Gesandter Ägypten, Syrien, Asien und Griechenland bereist hast, wirst du ein zweites Mal in deiner Abwesenheit zum Konsul gewählt werden und wirst den größten Krieg beenden, Numantia zerstören.

Wenn du aber auf dem Wagen aufs Kapitol gefahren bist, wirst du das Gemeinwesen in Verwirrung durch die Pläne meiner Enkel antreffen. Hier wirst du, Africanus, dem Vaterland das Licht deines Geistes, deiner Begabung, deines Rates zeigen müssen. Aber für diese Zeit sehe ich eine doppelte Straße des Schicksals gleichsam. Denn wenn dein Alter achtmal sieben Kreise und Kehren der Sonne erfüllt hat und dir diese zwei Zahlen, deren jede aus anderem Grunde als voll gilt, in natürlichem Umlauf die schicksalhafte Summe bewirkt haben, wird sich der ganze Staat zu dir allein und deinem Namen hinwenden, auf dich werden der Senat, auf dich alle Guten, auf dich die Bundesgenossen, auf dich die Latiner schauen, du wirst der eine sein, auf dem das Leben des Staates ruht und, um nicht viele Worte zu machen: als Diktator mußt du das Gemeinwesen ordnen, wenn du den ruchlosen Händen der Verwandten entflohen bist.

Als hier Laelius einen Ausruf getan und die anderen heftiger geseufzt hatten, sagte Scipio lächelnd: «St! bitte, weckt mich

quit 'ne me e somno excitetis, et parumper audite cetera.'

13 'Sed quo sis Africane alacrior ad tutandam rem pu-
13 blicam, sic habeto: omnibus qui patriam conservaverint adiuverint auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruantur; nihil est enim illi principi deo qui omnem mundum regit quod quidem in terris fiat acceptius, quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae civitates appellantur; harum rectores et conservatores hinc profecti huc revertuntur.'

14 Hic ego etsi eram perterritus non tam mortis metu
14 quam insidiarum a meis, quaesivi tamen viveretne ipse et Paulus pater et alii quos nos extinctos esse arbitraremur. 'Immo vero' inquit 'hi vivunt qui e corporum vinculis tamquam e carcere evolaverunt, vestra vero quae dicitur vita mors est. Quin tu aspicis ad te venientem Paulum patrem?' Quem ut vidi, equidem vim lacrimarum profudi, ille autem me complexus atque osculans flere prohibebat.

15 Atque ego ut primum fletu represso loqui posse coe-
15 pi, 'quaeso' inquam 'pater sanctissime atque optime, quoniam haec est vita ut Africanum audio dicere, quid moror in terris? Quin huc ad vos venire propero?' 'Non est ita' inquit ille. 'Nisi enim deus is, cuius hoc templum est omne quod conspicis, istis te corporis custodiis liberaverit, huc tibi aditus patere non potest. Homines enim sunt hac lege generati, qui tuerentur illum globum, quem in hoc templo medium vides, quae terra dicitur, iisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus quae sidera et stellas vocatis, quae globosae et

nicht aus dem Schlafe und hört das übrige noch ein Weilchen an!»

Aber damit du um so feueriger bist, Africanus, das Gemeinwesen zu schützen, sollst du so glauben: allen, die die Heimat bewahren, ihr geholfen, sie gefördert haben, ist ein fester Platz im Himmel bestimmt, dort selig ein ewiges Leben zu genießen. Nichts nämlich ist jenem Götterfürsten, der die ganze Welt lenkt, wenigstens soweit es auf Erden geschieht, willkommener als die Versammlungen und Gemeinschaften von Menschen, die durchs Recht geeint sind, die man Staaten nennt; ihre Lenker und Bewahrer kehren, nachdem sie von hier aufgebrochen sind, dorthin zurück.

Hier fragte ich, wenn ich auch erst erschreckt war, nicht so sehr durch die Furcht vor dem Tode als vor den Nachstellungen von seiten der Meinen, danach, ob er selbst lebe und mein Vater Paulus und andere, die wir erloschen wähnten. «Freilich», sagte er, «*die* leben, die aus den Fesseln der Körper gleich wie aus einem Kerker entflohen sind, euer sogenanntes Leben aber ist der Tod. Warum schaust du nicht auf deinen Vater Paulus, der zu dir kommt?» Als ich den sah, vergoß ich einen Strom Tränen, jener aber umfing mich, und mich küssend hinderte er mich zu weinen.

Und ich sage, als ich das Weinen unterdrückt und wieder sprechen zu können begonnen hatte: «Ich bitte dich, heiligster und bester Vater, da ja dies das Leben ist, wie ich Africanus sagen höre, was verweile ich mich auf Erden? Warum eile ich nicht, hierher zu euch zu kommen?» «So ist es nicht», sagte jener. «Außer nämlich, wenn der Gott, dessen Tempel das All ist, das du schaust, aus diesem Kerker des Körpers dich befreit, kann dir der Zugang hierher nicht offen stehen. Die Menschen nämlich sind unter *dem* Gesetz gezeugt, daß sie jenen Ball, den du in diesem Tempel in der Mitte siehst, Erde genannt, schützen sollen, und es ist ihnen Geist gegeben aus

rotundae, divinis animatae mentibus, circos suos orbesque conficiunt celeritate mirabili. Quare et tibi Publi et piis omnibus retinendus animus est in custodia corporis, nec iniussu eius a quo ille est vobis datus, ex hominum vita migrandum est, ne munus humanum adsignatum a deo defugisse videamini. Sed sic Scipio ut avus
16 hic tuus, ut ego qui te genui, iustitiam cole et pietatem, quae cum magna in parentibus et propinquis, tum in patria maxima est; ea vita via est in caelum et in hunc coetum eorum qui iam vixerunt, et corpore laxati illum incolunt locum quem vides – erat autem is splendidissimo candore inter flammas circus elucens –, quem vos, ut a Grais accepistis orbem lacteum nuncupatis.' Ex quo omnia mihi contemplanti praeclara cetera et mirabilia videbantur. Erant autem eae stellae quas numquam ex hoc loco vidimus, et eae magnitudines omnium quas esse numquam suspicati sumus, ex quibus erat ea minima quae ultima a caelo citima ⟨a⟩ terris luce lucebat aliena; stellarum autem globi terrae magnitudinem facile vincebant. Iam ipsa terra ita mihi parva visa est, ut me imperii nostri quo quasi punctum eius attingimus paeniteret.

17 Quam cum magis intuerer, 'quaeso', inquit Africa-
17 nus, 'quousque humi defixa tua mens erit? Nonne aspicis quae in templa veneris? Novem tibi orbibus vel potius globis conexa sunt omnia, quorum unus est caelestis, extimus, qui reliquos omnes complectitur, summus ipse deux arcens et continens ceteros; in quo sunt infixi illi qui volvuntur stellarum cursus sempiterni.

jenen ewigen Feuern, die ihr Gestirne und Sterne heißt, die kugelförmig und rund mit göttlichem Geist beseelt, ihre Kreise und Bahnen mit wunderbarer Schnelligkeit erfüllen. Daher müßt ihr, Publius und alle Frommen, den Geist in dem Kerker des Körpers zurückhalten und dürft nicht ohne Geheiß dessen, von dem er euch gegeben wurde, aus dem Leben der Menschen gehen, damit ihr nicht die menschliche Aufgabe, die euch von Gott bestimmt wurde, zu fliehen scheint. Aber so, Scipio, wie dieser dein Großvater, wie ich, der ich dich gezeugt, übe Gerechtigkeit und fromme Liebe, die etwas Großes bei Eltern und Verwandten, beim Vaterland das allergrößte ist. Dieses Leben ist der Weg zum Himmel, in diesen Kreis hier derer, die schon gelebt haben und vom Körper gelöst jenen Ort bewohnen, den du siehst – es war dies aber ein Kreis zwischen den Flammen in strahlendstem Schimmer erglänzend –, den ihr, wie ihr es von den Griechen vernommen, Milchstraße nennt. Worauf ich mir alles betrachtete und das übrige herrlich und wunderbar schien. Es waren aber die Sterne, die wir nie von diesem Ort aus gesehen haben, und alle von der Größe, wie wir es nie vermutet. Von ihnen aus war der der Kleinste, der als letzter vom Himmel aus gesehen, als nächster von der Erde aus, in fremdem Lichte leuchtete. Die Kugeln der Sterne aber übertrafen leicht die Größe der Erde. Die Erde gar selber erschien mir so klein, daß es mich unseres Reiches, mit dem wir gleichsam nur einen Punkt von ihr anrühren, reute.

Als ich sie weiter anschaute, sagte Africanus: «Ich bitte dich, wie lange wird dein Geist am Boden haften bleiben? Schaust du nicht die Tempel an, in die du gekommen bist? In neun Kreisen oder besser Kugeln ist alles verbunden. Der eine von ihnen ist der himmlische, der äußerste, der alle übrigen umfaßt, der höchste Gott selber, die übrigen einschließend und umfassend. An ihm sind angeheftet jene ewig kreisenden

Huic subiecti sunt septem qui versantur retro contrario motu atque caelum. Ex quibus unum globum possidet illa quam in terris Saturniam nominant. Deinde est hominum generi prosperus et salutaris ille fulgor qui dicitur Iovis. Tum rutilus horribilisque terris quem Martium dicitis. Deinde subter mediam fere regionem Sol obtinet, dux et princeps et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio, tanta magnitudine ut cuncta sua luce lustret et compleat. Hunc ut comites consequuntur Veneris alter, alter Mercurii cursus, in infimoque orbe Luna radiis solis accensa convertitur. Infra autem iam nihil est nisi mortale et caducum praeter animos munere deorum hominum generi datos, supra Lunam sunt aeterna omnia. Nam ea quae est media et nona, Tellus, neque movetur et infima est, et in eam feruntur omnia nutu suo pondera.'

18 Quae cum intuerer stupens, ut me recepi, 'quid hoc?'
18 inquam, 'quis est qui conplet aures meas tantus et tam dulcis sonus?' 'Hic est' inquit 'ille qui intervallis disiunctus inparibus, sed tamen pro rata parte ratione distinctis, inpulsu et motu ipsorum orbium efficitur, et acuta cum gravibus temperans varios aequabiliter concentus efficit; nec enim silentio tanti motus incitari possunt, et natura fert ut extrema ex altera parte graviter ex altera autem acute sonent. Quam ob causam summus ille caeli stellifer cursus, cuius conversio est concitatior, acuto et excitato movetur sono, gravissimo autem hic Lunaris atque infimus; nam terra nona inmobilis manens una sede semper haeret, complexa medium mundi locum. Illi autem octo cursus, in quibus eadem vis est duorum, septem efficiunt distinctos in-

Bahnen der Sterne. Unter ihm liegen sieben, die sich rückwärts drehen in entgegengesetzter Bewegung zum Himmel. Eine Kugel von ihnen hat jener Stern besetzt, den sie auf Erden den saturnischen heißen. Darauf folgt jener Glanz, dem Menschengeschlecht günstig und heilsam, der Jupiter gehört, wie man sagt. Dann der rötliche und der Erde schreckliche, den ihr den Mars heißt. Darauf hat darunter etwa die Mitte die Sonne inne, die Führerin, die Fürstin und Lenkerin der übrigen Sterne, die Seele und Regierung der Welt, von solcher Größe, daß sie alles mit ihrem Lichte bescheint und erfüllt. Ihr folgen wie Begleiter die Bahnen, die eine der Venus, die andere des Merkur, und in dem untersten Kreis dreht sich der Mond, von den Strahlen der Sonne angesteckt. Darunter aber gibt es schon nur noch Sterbliches und Hinfälliges, außer den Seelen, die durch das Geschenk der Götter dem Menschengeschlecht gegeben sind, oberhalb des Mondes ist alles ewig. Denn sie, die die Mitte und neunte ist, die Erde, bewegt sich nicht und ist die unterste und zu ihr streben alle Gewichte durch eigene Schwere.

Als ich dies voll Staunen betrachtete, sagte ich, während ich mich faßte: «Was ist das? Was ist dieser so gewaltige und süße Ton, der meine Ohren erfüllt?» «Das ist jener Ton, der getrennt durch ungleiche, aber doch in bestimmtem Verhältnis sinnvoll abgeteilte Zwischenräume, durch Schwung und Bewegung der Kreise selber bewirkt wird und das Hohe mit den Tiefen mischend, verschiedene Harmonien ausgeglichen bewirkt; denn so gewaltige Bewegungen können nicht in Stille angetrieben werden und die Natur bringt es mit sich, daß das Äußerste auf der einen Seite tief, auf der anderen Seite hoch tönt. Daher bewegt sich jene äußerste sternentragende Bahn des Himmels, deren Umdrehung schneller ist, mit einem hohen und aufgeregten Ton, die des Mondes aber und unterste mit dem tiefsten. Denn die Erde als neunte und unbeweglich bleibend hängt immer an *einem* Sitz, die Mitte des Weltalls

tervallis sonos, qui numerus rerum omnium fere nodus est; quod docti homines nervis imitati atque cantibus, aperuerunt sibi reditum in hunc locum, sicut alii qui praestantibus ingeniis in vita humana divina studia co-
19 luerunt. Hoc sonitu oppletae aures hominum obsurduerunt; nec est ullus hebetior sensus in vobis, sicut ubi Nilus ad illa quae Catadupa nominantur praecipitat ex altissimis montibus, ea gens quae illum locum adcolit propter magnitudinem sonitus sensu audiendi caret. Hic vero tantus est totius mundi incitatissima conversione sonitus, ut eum aures hominum capere non possint, sicut intueri solem adversum nequitis, eiusque radiis acies vestra sensusque vincitur.'

19 Haec ego admirans, referebam tamen oculos ad ter-
20 ram identidem. Tum Africanus: 'Sentio' inquit 'te sedem etiam nunc hominum ac domum contemplari; quae si tibi parva ut est ita videtur, haec caelestia semper spectato, illa humana contemnito. Tu enim quam celebritatem sermonis hominum aut quam expetendam consequi gloriam potes? Vides habitari in terra raris et angustis in locis, et in ipsis quasi maculis, ubi habitatur, vastas solitudines interiectas, eosque qui incolunt terram non modo interruptos ita esse ut nihil inter ipsos ab aliis ad alios manare possit, sed partim obliquos partim transversos partim etiam adversos stare vobis. A quibus expectare gloriam certe nullam potestis.
20 Cernis autem eandem terram quasi quibusdam redi-
21 mitam et circumdatam cingulis, e quibus duos maxime

einnehmend. Jene acht Bahnen aber, von denen zwei dieselbe Kraft besitzen, bewirken sieben durch Zwischenräume unterschiedene Töne, eine Zahl, die der Knoten fast aller Dinge ist; das haben gelehrte Männer mit Saiten und Stimmen nachgeahmt und haben sich damit die Rückkehr zu diesem Ort erschlossen, wie andere, die mit überragender Geisteskraft im menschlichen Leben göttliche Studien gepflegt haben. Von diesem Ton sind die Ohren der Menschen erfüllt und dafür taub geworden; und kein Sinn in euch ist abgestumpfter; wie dort, wo der Nil zu den sogenannten Catadupa von den höchsten Bergen herabstürzt, das Volk, das jene Gegend bewohnt, wegen der Größe des Geräusches des Gehörsinns entbehrt. Dieser Ton aber ist durch die überaus rasche Umdrehung des ganzen Weltalls so gewaltig, daß ihn die Ohren der Menschen nicht fassen können, so wie ihr die Sonne nicht direkt anschauen könnt, und eure Sehschärfe und euer Gesicht durch ihre Strahlen besiegt wird.

Das bewunderte ich, richtete aber dennoch die Augen beständig auf die Erde. Da sagte Africanus: «Ich merke, daß du auch jetzt noch den Sitz und das Heim der Menschen betrachtest. Wenn dir es klein scheint, wie es auch ist, schaue immer auf diese himmlischen Dinge, jene menschlichen schätze gering. Denn welche Berühmtheit im Gespräch der Menschen und welch erstrebenswerten Ruhm kannst du erreichen? Du siehst, man wohnt auf der Erde an spärlichen und engen Plätzen, und an den, ich möchte sagen, Flecken, wo man wohnt, liegen weite Einöden dazwischen, und die, welche die Erde bewohnen, sind nicht nur so unterbrochen, daß nichts unter ihnen selber von den einen zu den anderen dringen kann, sondern liegen auch teils beiseite, teils quer zu euch, teils auch auf der Gegenseite. Von denen könnt ihr sicherlich keinen Ruhm erwarten.

Du siehst aber, wie die Erde auch wie von gewissen Gürteln umschlungen und umgeben ist, von denen zwei, wie du siehst,

inter se diversos et caeli verticibus ipsis ex utraque parte subnixos obriguisse pruina vides, medium autem illum et maximum solis ardore torreri. Duo sunt habitabiles, quorum australis ille, in quo qui insistunt adversa vobis urgent vestigia, nihil ad vestrum genus; hic autem alter subiectus aquiloni quem incolitis cerne quam tenui vos parte contingat. Omnis enim terra quae colitur a vobis, angustata verticibus, lateribus latior, parva quaedam insula est circumfusa illo mari quod Atlanticum quod magnum quem Oceanum appellatis in terris, qui
22 tamen tanto nomine quam sit parvus vides. Ex his ipsis cultis notisque terris num aut tuum aut cuiusquam nostrum nomen vel Caucasum hunc quem cernis transcendere potuit vel illum Gangen tranatare? Quis in reliquis orientis aut obeuntis solis ultimis aut aquilonis austrive partibus tuum nomen audiet? Quibus amputatis cernis profecto quantis in angustiis vestra se gloria dilatari velit. Ipsi autem, qui de nobis loquuntur,
21 quam loquentur diu? Quin etiam si cupiat proles illa
23 futurorum hominum deinceps laudes unius cuiusque nostrum a patribus acceptas posteris prodere, tamen propter eluviones exustionesque terrarum, quas accidere tempore certo necesse est, non modo non aeternam sed ne diuturnam quidem gloriam adsequi possumus. Quid autem interest ab iis qui postea nascentur sermonem fore de te, cum ab iis nullus fuerit qui ante
22 nati sunt, qui nec pauciores et certe meliores fuerunt
24 viri, praesertim cum apud eos ipsos a quibus audiri nomen nostrum potest, nemo unius anni memoriam consequi possit? Homines enim populariter annum tantum modo solis, id est unius astri, reditu metiuntur; cum autem ad idem unde semel profecta sunt cuncta astra redierint, eandemque totius caeli descriptionem

die am meisten von einander entfernt sind und zu beiden Seiten unter dem Scheitel des Himmels selbst ruhen, in Eis erstarrt sind, jener mittlere aber und größte von der Glut der Sonne ausgedörrt wird. Zwei sind bewohnbar, von denen jener südliche, deren Bewohner auf der Gegenseite auf euren Füßen stehen, euer Geschlecht nichts angeht, dieser andere aber gegen Norden gelegene, den ihr bewohnt, sieh, zu welch schmalem Teil er euch berührt. Das ganze Land nämlich, das von euch bebaut wird, an den Spitzen verengt, an den Seiten breiter, ist eine kleine Insel, die von jenem Meer umspült ist, das ihr das atlantische, das große, den Ozean nennt auf Erden und bei dem du doch siehst, wie klein er bei so großem Namen ist. Hat etwa aus diesen bebauten und bekannten Ländern dein Name oder der eines von uns den Kaukasus, den du hier siehst, übersteigen können, oder den Ganges dort durchschwimmen? Wer wird in den übrigen äußersten Teilen der auf- oder untergehenden Sonne oder des Nordens und Südens deinen Namen hören? Schneidest du das weg, so erkennst du in der Tat, in welcher Enge euer Ruhm sich verbreiten will.

Sie selber aber, die über uns sprechen, wie lange werden sie sprechen? Ja, sogar wenn jene Generation der zukünftigen Menschen das Lob eines jeden von uns, von den Vätern überkommen, den Nachkommen der Reihe nach weitergeben wollte, können wir dennoch wegen der Überschwemmungen und Verbrennungen der Erde, die zu bestimmter Zeit eintreten müssen, nicht nur keinen ewigen, sondern nicht einmal einen lange dauernden Ruhm erreichen. Was aber liegt daran, daß von denen, die später geboren werden, von dir geredet wird, wo doch nicht von denen geredet wird, die vorher geboren worden sind, die nicht geringer an Zahl und gewiß bessere Männer waren, zumal da eben bei denen, von denen unser Name gehört werden kann, niemand auch nur das Gedächtnis eines Jahres erreichen kann? Gewöhnlich nämlich messen die

longis intervallis rettulerint, tum ille vere vertens annus appellari potest; in quo vix dicere audeo quam multa hominum saecla teneantur. Namque ut olim deficere sol hominibus exstinguique visus est, cum Romuli animus haec ipsa in templa penetravit, quandoque ab eadem parte sol eodemque tempore iterum defecerit, tum signis omnibus ad [idem] principium stellisque revocatis expletum annum habeto; cuius quidem anni nondum vicesimam partem scito esse conversam.

23 Quocirca si reditum in hunc locum desperaveris, in
25 quo omnia sunt magnis et praestantibus viris, quanti tandem est ista hominum gloria, quae pertinere vi ad unius anni partem exiguam potest? Igitur alte spectare si voles atque hanc sedem et aeternam domum contueri, neque te sermonibus vulgi dederis, nec in praemiis humanis spem posueris rerum tuarum; suis te oportet inlecebris ipsa virtus trahat ad verum decus, quid de te alii loquantur, ipsi videant, sed loquentur tamen. Sermo autem omnis ille et angustiis cingitur iis regionum quas vides, nec umquam de ullo perennis fuit, et obruitur hominum interitu, et oblivione posteritatis extinguitur.'

24 Quae cum dixisset, 'ego vero' inquam 'Africane, si-
26 quidem bene meritis de patria quasi limes ad caeli aditum patet, quamquam a pueritia vestigiis ingressus pa-

Menschen ein Jahr nur nach der Rückkehr der Sonne, das heißt eines Gestirnes. In Wirklichkeit aber kann erst, wenn alle Sterne zu demselben Punkte, von wo sie einmal aufbrachen, zurückgekommen sind, und dieselbe Stellung des ganzen Himmels nach langen Zwischenräumen wieder mit sich gebracht haben, das ein sich wahrhaft wendendes Jahr genannt werden. Ich wage kaum zu sagen, wieviele Generationen von Menschen in ihm enthalten sind. Denn wenn, wie einst die Sonne den Menschen zu vergehen und zu erlöschen schien, als des Romulus Seele eben in diese Gefilde hier drang, einmal die Sonne an derselben Stelle und zu derselben Zeit ein zweites Mal sich verfinstert, dann erst, wenn alle Sternbilder und Sterne zum selben Ausgangspunkt zurückgeführt sind, ist ein Jahr erfüllt, glaube mir; und wisse, daß von diesem Jahr noch nicht der zwanzigste Teil abgelaufen ist.

Wenn du daher an der Rückkehr an diesen Ort verzweifelst, in der für große und überragende Männer alles beschlossen liegt, wieviel ist denn dann dieser Ruhm der Menschen wert, der sich kaum auf den geringen Teil eines einzigen Jahres zu erstrecken vermag? Wenn du also in die Höhe schauen willst und diese Wohnstatt und ewige Heimat betrachten, wirst du dich nicht dem Gerede der Masse ergeben, noch in menschlichen Lohn die Hoffnung deiner Dinge setzen; mit ihren eigenen Lockungen muß dich die Vollkommenheit selber zu wahrem Glanze ziehen. Was andere über dich reden, sollen sie selber sehen, reden freilich werden sie schon. All dies Gerede aber wird in die Enge der Gebiete, die du siehst, eingeschlossen, ist niemals über irgendeinen ewig gewesen, wird durch den Tod der Menschen erstickt und vom Vergessen der Nachwelt ausgelöscht.»

Als er das gesagt hatte, sage ich: «Ich aber will, Africanus, wofern ums Vaterland wohlverdienten Männern eine Straße zum Tor des Himmels offensteht, obwohl ich von Kindheit an in die

tris et tuis decori vestro non defui, nunc tamen tanto praemio exposito enitar multo vigilantius.' Et ille: 'Tu vero enitere et sic habeto, non esse te mortalem sed corpus hoc; nec enim tu is es quem forma ista declarat, sed mens cuiusque is est quisque, non ea figura quae digito demonstrari potest. Deum te igitur scito esse, siquidem est deus qui viget qui sentit qui meminit qui providet, qui tam regit et moderatur et movet id corpus cui praepositus est, quam hunc mundum ille princeps deus; et ut mundum ex quadam parte mortalem ipse deus aeter-
25 nus, sic fragile corpus animus sempiternus movet. Nam
27 quod semper movetur, aeternum est; quod autem motum adfert alicui quodque ipsum agitatur aliunde, quando finem habet motus, vivendi finem habeat necesse est. Solum igitur quod sese ipsum movet, quia numquam deseritur a se, numquam ne moveri quidem desinit; quin etiam ceteris quae moventur hic fons hoc principium est movendi. Principii autem nulla est origo; nam ex principio oriuntur omnia, ipsum autem nulla ex re alia nasci potest; nec enim esset id principium quod gigneretur aliunde; quodsi numquam oritur, ne occidit quidem umquam. Nam principium exstinctum nec ipsum ab alio renascetur, nec ex se aliud creabit, siquidem necesse est a principio oriri omnia. Ita fit ut motus principium ex eo sit quod ipsum a se movetur; id autem nec nasci potest nec mori; vel concidat omne caelum omnisque natura et consistat necesse est nec vim ullam nanciscatur qua a primo inpulsa moveatur.
26 Cum pateat igitur aeternum id esse quod a se ipso mo-
28 veatur, quis est qui hanc naturam animis esse tributam neget? Inanimum est enim omne quod pulsu agitatur externo; quod autem est animal, id motu cietur interiore et suo; nam haec est propria natura animi atque

Spuren des Vaters und die deinen trat und eurem Glanz nicht fehlte, jetzt, wo ein so hoher Lohn ausgesetzt ist, noch viel wachsamer mich bemühen.» Und jener sagte: «Du bemühe dich und halte das fest: nicht du bist sterblich, sondern dein Körper hier, denn du bist nicht der, den diese Form anzeigt, sondern der Geist eines jeden, das ist er, nicht die Gestalt, die mit den Fingern gezeigt werden kann. Wisse also, daß du Gott bist, wofern Gott ist, was lebt, was empfindet, was sich erinnert, was vorausschaut, was den Körper so lenkt, leitet und bewegt, an dessen Spitze er gesetzt ist, wie jener fürstliche Gott dies All hier; und wie das All, das zu gewissem Teile sterblich ist, der ewige Gott selber, so bewegt diesen gebrechlichen Körper der ewige Geist. Denn was sich immer bewegt, ist ewig; wer aber einem Bewegung bringt und was selber von irgendwoher getrieben wird, muß notwendig, da es ein Ende der Bewegung hat, auch ein Ende des Lebens haben. Allein das also, was sich selbst bewegt, hört, weil es nie von sich im Stich gelassen wird, nie auf, sich zu bewegen; ja auch dem übrigen, das bewegt wird, ist dies der Quell, dies der Ursprung der Bewegung. Für einen Ursprung aber gibt es kein Entstehen; denn aus dem Ursprung entsteht alles, selber aber kann er aus keiner anderen Sache entstehen; wäre es doch kein Ursprung, was anderswoher entstünde; wenn es aber niemals entsteht, geht es auch niemals zugrunde. Denn ein erloschener Ursprung wird weder selber von einem anderen wiedergeboren werden, noch wird er einen anderen aus sich selbst heraus schaffen, wofern es nötig ist, daß alles aus dem Ursprung entstehe. So kommt es, daß der Ursprung der Bewegung aus dem stammt, was sich selbst von sich aus bewegt: das aber kann weder geboren werden noch sterben; oder es würde der ganze Himmel mit Notwendigkeit zusammenstürzen und die ganze Natur, und sie würde zum Stillstand kommen und würde keine Kraft finden, von der sie am Anfang angestoßen würde.

vis; quae si est una ex omnibus quae sese ipsa moveat,
29 neque nata certe est et aeterna est. Hanc tu exerce in optimis rebus! sunt autem optimae curae de salute patriae, quibus agitatus et exercitatus animus velocius in hanc sedem et domum suam pervolabit; idque ocius faciet, si iam tum cum erit inclusus in corpore, eminebit foras, et ea quae extra erunt contemplans quam maxime se a corpore abstrahet. Namque eorum animi qui se corporis voluptatibus dediderunt, earumque se quasi ministros praebuerunt, inpulsuque libidinum voluptatibus oboedientium deorum et hominum iura violaverunt, corporibus elapsi circum terram ipsam volutantur, nec hunc in locum nisi multis exagitati saeculis revertuntur.'

Ille discessit; ego somno solutus sum.

LIBRORUM DE RE PUBLICA INCERTORUM FRAGMENTA

excellunt (*Diom. GL I* 374, 17)
nitito (*Diom. GL I* 339, 31)
'Si fas endo plagas caelestum ascendere cuiquam est,
Mi soli caeli maxima porta patet.'
'Est vero Africane; nam et Herculi eadem ista porta patuit.' (*Lact. inst.* 1, 18, 11 *sq.*)

Da also am Tage liegt, daß ewig das ist, was sich selbst bewegt: wen gibt es da, der bestritte, daß dies Wesen der Seele zugewiesen ist? Unbeseelt nämlich ist alles, was durch Stoß von außen getrieben wird; was aber ein Lebewesen ist, das wird durch innere und eigene Bewegung erregt. Denn dies ist die eigentümliche Natur und Kraft der Seele. Wenn sie die einzige von allen Naturen ist, die sich selber bewegt, ist sie sicher weder geboren und ewig. Sie übe in den besten Dingen! Es sind aber die Mühen um das Heil des Vaterlandes die besten. Von ihnen getrieben und geübt, wird die Seele schneller zu diesem Sitz und in ihre Heimat hinfliegen; und das wird sie schneller tun, wenn sie schon, während sie noch im Körper eingeschlossen ist, nach außen ragt und das, was außerhalb ist, betrachtend sich so sehr wie möglich vom Körper löst. Denn deren Seelen, die sich den Genüssen des Körpers ergeben, sich gleichsam als ihrem Diener zur Verfügung gestellt und durch den Trieb der Gelüste, die den Genüssen gehorchen, die Rechte der Götter und Menschen verletzt haben, wälzen sich, wenn sie aus dem Körper geglitten sind, um die Erde selber und kehren zu diesem Ort hier erst zurück, nachdem sie in vielen Jahrhunderten umhergetrieben worden sind.

Jener ging davon; ich löste mich aus meinem Schlaf.

FOLGENDE FRAGMENTE ENTZOGEN SICH AUCH EINER HYPOTHETISCHEN EINORDNUNG

Wenn's einem göttliches Recht, in Gefilde des Himmels zu [steigen,
so steht mir allein offen des Himmels Portal,
So ist es aber, Africanus; denn auch dem Herkules hat diese selbe Pforte offengestanden.

INHALT

Einleitung von Karl Büchner 7

Vom Gemeinwesen, lateinisch und deutsch

Erstes Buch 81

Zweites Buch 171

Drittes Buch.. 239

Viertes Buch 299

Fünftes Buch 315

Sechstes Buch 325

Scipios Traum 335

Nichteingeordnete Fragmente 353

Verzeichnis und Erklärung der Eigennamen 354

Die Gedanken des geistigsten Römers über den Staat als Gemeinschaft werden hier in neuer Übertragung vorgelegt. Die wissenschaftliche, ergebnisreiche Einleitung und die Neuordnung der sonst erhaltenen Fragmente des Werkes machen die Bedeutung der Ciceronischen Gedanken erst einsichtig, die direkt oder indirekt das Staatsdenken von Jahrhunderten bestimmten und auf Erfahrungen beruhen, die nur einmal, zu Ciceros Zeit, gemacht werden konnten.

Das Anliegen dieser Ausgabe des berühmten Ciceronischen Werkes, das *Dilthey* eines der größten Kunstwerke der Weltliteratur nannte, ist es, dem Kreis der Gebildeten die Bedeutung und Selbständigkeit des Ciceronischen Staatsdenkens zugänglich zu machen. In einer Zeit existentialistischer Strömungen ist es gut, sich ein im gleichen Range wesentliches Denken gegenwärtig zu halten, das menschliche Existenz ganz im Gemeinsamen begründet sieht.

In diesem Werke werden die Gedanken über Macht bis zum Ende gedacht, weil nur hier einmal in der Weltgeschichte das Erlebnis, auf dem sie aufbauen konnten, durchlebt wurde: die Macht ohne Grenzen.

Der Verfasser legt die neueste Ausgabe nach selbständiger Durcharbeitung des Textes zugrunde, fügt eine Einführung mit wissenschaftlich neuen Erkenntnissen hinzu und erschließt den Text nicht nur durch die Übersetzung, sondern auch durch eine scharfsinnige Einordnung der außer dem Palimpsest erhaltenen Fragmente, durch überbrückende Verbindungen der Lücken und durch Erklärung der Namen.