

Ábel Tamás (Budapest)

Tagesordnung. *Dispositio* der Alltagspraktiken bei Plinius dem Jüngeren*

Im ersten Teil meines Beitrags versuche ich, die *dispositio* in den Briefen des Plinius als ein rhetorisches Prinzip aufzufassen, anhand dessen – im Rahmen eines plinianischen *self-fashioning* – nicht nur die Texte, sondern auch das Leben angeordnet wird.¹ Um die plinianischen Ordnungskonzepte besser verstehen zu können, kommentiere ich dann im zweiten Teil den Anfang von *epist.* 3,1, den ich als eine ‚Hymne an die Ordnung‘ charakterisiere. Im dritten Teil möchte ich bezüglich der Tagesordnung von Plinius selbst in *epist.* 9,36 einige Gedanken zu den plinianischen ‚Praktiken des Selbst‘ hinzufügen,² die in diesem Brief eben im Rahmen einer Selbstpraktik, d. h. des Briefschreibens, in ein Ensemble der Alltagspraktiken eingeordnet werden. Diese rhetorisierte Ordnung – und damit das plinianische Subjekt selbst – lässt sich gleichzeitig als Produkt und Produzent der *disponierenden* Alltagspraktiken (d. h. Ordnungspraktiken) interpretieren.³

1

Bekannterweise ist in der frühen römischen Kaiserzeit eine markante Tendenz wahrzunehmen, und zwar die Annektierung fast aller Elemente der Kultur durch die Rhetorik bzw. durch die sogenannte rhetorische Kultur. Quintilians *Institutio oratoria* kann diesen Prozess hervorragend veranschaulichen: In diesem *opus magnum* des kaiserzeitlichen Intellektuellen wird, könnte man sagen, alles, was eine intellektu-

* Die vorliegende Studie wurde im Rahmen des Projekts MTA TKI 01241 erstellt. Mein besonderer Dank gilt Thomas Emmrich, Christian D. Haß, Amália Kerekes, Pál Kelemen, József Krupp, Eva Marie Noller, Jürgen Paul Schwindt und Attila Simon für die unterschiedlichen Formen der intellektuellen und praktischen Hilfe. Für die Hinweise zur *emendatio* meines Beitrags bin ich Katrin Kroh zu großem Dank verpflichtet.

1 Eine Lektüre der plinianischen Alltagspraktiken in *epist.* 3,1 und 3,5 liefert auch der Beitrag von Katrin Kroh in diesem Band.

2 Zu Begriffen wie ‚Praktik des Selbst‘, ‚Selbstpraktik‘, sowie ‚Technologie des Selbst‘, ‚Selbsttechnik‘ vgl. Foucault 1993a; Foucault 1993b; Foucault 1993c; Foucault 2003. Zur praxeologischen Perspektive, die für meinen Aufsatz als konstitutiv gilt, vgl. Reckwitz 2003.

3 Zu dieser zentralen Paradoxie in der Konzeptualisierung des Verhältnisses von „Ordnung/en“ und „Bedeutung/en“ zwischen „Vorgängigkeit“ und „simultaner Emergenz“ vgl. die Beiträge von Thomas Emmrich, Tobias Haberkorn, Christian D. Haß, Sandra Markewitz, Eva Marie Noller und Pierre Smolarski in diesem Band.

elle Reflexion verdient, in die rhetorische Lehre integriert. Um nur ein Beispiel zu nennen: Die Literatur als solche wird fast ausschließlich aus der Perspektive des Redners behandelt und jeder Autor bekommt einen Rang danach zugewiesen, inwieweit er als Modell zur rhetorischen *imitatio* benutzt werden kann. Insofern die Rhetorik der wichtigste Zusammenhang ist, in dem solche Fragen zu dieser Zeit behandelt werden, ist die intellektuelle Reflexion eines kulturellen oder gesellschaftlichen Gegenstandes in der frühen römischen Kaiserzeit unvermeidlich mit seiner ‚Rhetorisierung‘ äquivalent.⁴

Meiner These nach bietet uns Plinius der Jüngere – selbst ein Schüler des Quintilian – das Paradebeispiel dafür, wie dieser Prozess *ad extremum* geführt werden kann. Bei Plinius ist es das Leben selbst, das rhetorisiert, d. h. als rhetorisches Kunstwerk – nach den entsprechenden Regeln der antiken Rhetorik – aufgebaut wird. Man könnte hier einwenden, dass ich die Repräsentation mit ihrem Gegenstand vertausche, wenn ich die Briefe des Plinius, die – als Teil der antiken Kunstprosa – das Leben des Autors und seiner Zeitgenossen *natürlich* nach den rhetorischen Regeln beschreiben, als eine Rhetorisierung des Lebens (miss)verstehe, was zu der absurden Konsequenz führt, dass alles, was über das Leben in der Antike geschrieben wird, als ‚Rhetorisierung des Lebens‘ bezeichnet werden kann. Auch wenn ein solcher Einwand auf den ersten Blick als legitim zu erachten ist, muss ich hinzufügen, dass Plinius weitaus mehr tut, als das Leben zu *beschreiben*. Seine Briefe sind nicht nur schriftliche/rhetorische Repräsentationen einiger Ereignisse, sondern vollziehen selbst kulturelle/gesellschaftliche Praktiken, welche meiner These nach eben dem Zweck dienen, das Leben als solches in ein rhetorisches Kunstwerk zu verwandeln. In diesem Zusammenhang gibt es keinen Gegenstand ohne Repräsentation: Alles, was in der Welt des Plinius existiert, ist von vornherein *repräsentiert* (d. h. im Status der Repräsentiertheit dargestellt). Dementsprechend ist es nützlich, nicht von Repräsentationen, sondern von (Repräsentations)Praktiken zu sprechen, die durch die Briefe teils dargestellt, teils vollzogen werden.⁵

Es geht um die Technologien/Praktiken des Selbst, die Foucault im Zusammenhang mit der antiken *téchne tou bíou* („Kunst des Lebens“, vgl. *heautou epimeleisthai/cura sui*, „sich mit sich selbst beschäftigen“)⁶ anhand von griechischen Medizinschriften bzw. römischen Schriften aus dem Bereich der praktischen Philosophie – unter besonderer Berücksichtigung kaiserzeitlicher Briefe (Seneca, Plinius) – herausgearbeitet hat.⁷ Nach Foucault gibt es in der Antike eine Kunst – verstanden als

⁴ Vgl. Schwindt 2006 über Julius Caesar und die Rhetorisierung des Krieges.

⁵ Zu dieser Problematik im Verhältnis von Text und Welt vgl. die Beiträge von Christian D. Haß und Eva Marie Noller in diesem Band.

⁶ Foucault 1993b, 60.

⁷ Vgl. Foucault 1993a, 36ff., 125ff.; Foucault 1993b, 53–94; Foucault 1993c; Foucault 2003. Im Hintergrund der Interpretation steht Pierre Hadot, der die ganze antike Philosophie als Ensemble von „*exercices spirituels*“ in Bezug auf die ‚Lebensform‘ auffasst (vgl. Hadot 1991; Foucault 1993b, 60).

Komplex einiger Alltagspraktiken –, mit deren Hilfe man erreichen kann, „sich selbst zu machen“, „sich selbst umzubilden“, „zu sich zurückzukehren“.⁸ In diesem Ensemble der Praktiken – die Foucault u. a. am Beispiel einiger Tagesordnungsvorschläge aus der antiken Diätetik illustriert⁹ – geht es um die *cura* als ‚Pflege‘ sowohl der geistigen als auch der körperlichen Gesundheit. Einem Wechsel des Objekt-Subjekt-Verhältnisses entsprechend ist es laut Foucault eben dieser Komplex der Praktiken, der das antike Subjekt als solches herstellt,¹⁰ wobei dem Lesen und dem Schreiben, vor allem in Bezug auf *Briefe*, eine ausgezeichnete Rolle zukommt: Wenn man einen Brief am Ende eines ordentlichen Tages schreibt, praktiziert man ein ‚Sich-Auf-Sich-Konzentrieren‘ im Kontext der Reflexion über seine alltäglichen Tätigkeiten. Hier hat man auch die Möglichkeit, den Adressaten mithilfe des eigenen Beispiels für die *cura sui* zu begeistern.¹¹ Dieses Konzept der Selbstpflege taucht interessanterweise, obwohl es eine so offensichtliche Relevanz für unser Plinius-Verständnis haben könnte, in der Sekundärliteratur nur selten auf.¹² Stattdessen spricht man öfter vom *self-fashioning*, einem Konzept des *New Historicism*, das natürlich viel mit der foucaultschen Subjektivitätsauffassung zu tun hat, allerdings ohne eine direkte Verbindung mit der Antike, die bei Foucault offensichtlich vorhanden ist. Im Vergleich zu den foucaultschen ‚Technologien des Selbst‘ hat das *self-fashioning* als Begriff auch einen Vorteil: Dem bei Plinius so zentralen Aspekt der rhetorischen (Selbst)Repräsentation, der bei Foucault eine untergeordnete Rolle spielt, kommt in Stephen Greenblatts Auffassung eine große Relevanz zu. Hinzu kommt der dem Begriff inhärente Aspekt des künstlichen, bei Plinius gerade textuellen/rhetorischen ‚Gestaltens‘ (*fashioning*), der eine auch bei Foucault vorhandene Dimension akzentuiert.¹³

Eckard Lefèvre hat mit gewisser Ironie eine ganze Liste der „schlagkräftigen Termini“ zusammengestellt, mit denen die Forschung die „Ich-Bezogenheit“ des Plinius zu beschreiben versucht.¹⁴ Der Begriff *self-fashioning*, wie er aus dem *New*

8 Foucault 1993b, 64, mit den entsprechenden Seneca-Zitaten: *se formare, se sibi vindicare, se facere, se ad studia revocare, sibi applicare, suum fieri, in se recedere, ad se recurrere, secum morari*. Diese Formulierungen sind aus meiner Perspektive von enormem Interesse.

9 Vgl. Foucault 1993a, 129ff.

10 Vgl. Reckwitz 2003, 296. Bei Foucault heißt es so im Zusammenhang der Diätetik: „Die Praktik der Diät als Lebenskunst ist also etwas anderes als ein Ensemble von Vorsichtsmaßnahmen zur Vermeidung von Krankheiten und zu ihrer Heilung. Es handelt sich darum, wie man sich als ein Subjekt konstituiert, das um seinen Körper die rechte, notwendige und ausreichende Sorge trägt. Eine Sorge, die das Alltagsleben durchläuft; die aus den größeren und kleineren Tätigkeiten der Existenz eine Angelegenheit der Gesundheit und der Moral macht; die zwischen dem Körper und den Elementen, die ihn umgeben, eine ‚umständliche‘ Strategie definiert; und die schließlich darauf abzielt, das Individuum selbst mit einem verständigen Verhalten zu rüsten“ (Foucault 1993a, 140).

11 Vgl. z. B. Foucault 1993b, 74.

12 Vgl. aber Leach 1990; Henderson 2002b, 11–14; Henderson 2003, 125, FN 17.

13 Foucault über Greenblatt: Foucault 1993a, 18, FN 2.

14 Lefèvre 2009, 14f.

Historicism bekannt ist, und seine Verwandten wie *self-portraiture*, *self-construction*, *self-presentation*, *self-representation* usw. tauchen in der Sekundärliteratur zweifellos oft auf, wenngleich es dabei im Idealfall weder um Psychologisierung noch um eine bloße Gattungsbeschreibung des Briefes geht. *Self-fashioning* bringt es mit sich, dass keine strikte Unterscheidung zwischen ‚Fiktion‘ und ‚Realität‘, ‚Literatur‘ und ‚Leben‘, ‚Repräsentation‘ und ‚Gegenstand‘, ‚Öffentlichkeit‘ und ‚Privatheit‘ usw. möglich ist: Die Konstruktion des *self* ist ein komplexer, gesellschaftlicher Prozess, der weitgehend literarischen, rhetorischen, fiktionalen Techniken/Praktiken verpflichtet ist, wobei es nicht um Hypokrisie, sondern vor allem um die gesellschaftliche Konstruktion des Ichs geht.¹⁵ Wie Stephen Greenblatt selbst betont, ist die Antike ein Zeitalter, in dem man den Vorgang des *renaissance self-fashioning* gut beobachten kann.¹⁶ Die frühe Kaiserzeit und besonders Plinius der Jüngere können dazu als ideale Illustrationen dienen: Plinius ist immer an Selbstverbesserung, Selbstbildung, Selbstkorrektur usw. interessiert und – das ist einer der wichtigsten Charakterzüge des plinianischen *self-fashioning* – dieses Streben steht im engen Zusammenhang mit seinem Engagement, seine Texte im Sinne des Erfordernisses von *limae labor* bestmöglich zu korrigieren.¹⁷ Mit der Konstruktion des Ichs vergleichbar ist dieser Prozess ebenfalls weitgehend vergesellschaftlicht, wie es viele Briefe bezeugen, in denen Plinius einige Freunde um die Revision seiner Texte bittet, weshalb man im Falle des Plinius von einer simultanen Vergesellschaftlichtung/Verbesserung/Erziehung/Sozialisierung von Personen und Texten sprechen könnte.¹⁸ Was hier am Werk ist, ist der rhetorische – d. h. den Gebrauch der gebildeten Sprache und des künstlichen Textes betreffende – Begriff der *emendatio*, welcher seinen Wirkungskreis auch auf das Leben ausdehnt.

In diesem Kontext spielt also der ganze Wortstamm *emendare*, *emendatus*, *emendatio* eine zentrale Rolle: 1) in Bezug auf Texte im Sinne von ‚Revision, Überarbeitung, Korrektur‘ (hier natürlich *nicht* im textkritischen Sinne des Wortes), 2) bezogen auf Personen im Sinne von ‚Verbesserung, Entfernung einiger Fehler‘ und 3), hauptsächlich im 10. Buch, in dem man die Korrespondenz mit Trajan findet, in Bezug auf politisch-gesellschaftliche Probleme, die man unverzüglich der *emendatio* unter-

¹⁵ Obwohl die Vorstellung einer theatralischen „Selbstdarstellung im Alltag“ (E. Goffman) für die Interpretation der Plinius-Briefe von Nutzen sein kann; vgl. Ludolph 1997, 28–40.

¹⁶ Greenblatt 1980, 2: „Perhaps the simplest observation we can make is that in the sixteenth century there appears to be an increased self-consciousness about the fashioning of human identity as a manipulable, artful process. Such self-consciousness had been widespread among the elite in the classical world, but Christianity brought a growing suspicion of man’s power to shape identity: ‚Hand off yourself,‘ Augustine declared. ‚Try to build up yourself, and you build a ruin“.

¹⁷ Vgl. Henderson 2003, 122, der den *emendatio*-Aspekt der plinianischen Selbstinszenierung im Zusammenhang eines „editorial concern“ behandelt: „‚Good‘ people in Pliny are ‚filed down‘ (*limatus*), ‚polished up‘ (*politus*, *ornatus*), and ‚emended‘ (*emendatus*), on the model of good writings“.

¹⁸ Es ist hier wichtig, auf Gurd 2012 hinzuweisen, der „literary revision“ als „social performance“ im antiken Rom darstellt und analysiert. Zu Plinius vgl. Gurd 2012, 105–126.

ziehen soll.¹⁹ *Emendatio* ist ein Begriff, der illustrieren kann, wie die gesellschaftliche Konstruktion von Personen mit der von Texten Hand in Hand geht.²⁰ Sie ist eine in den Briefen des Plinius vollzogene kulturelle und soziale Praxis, die einen überaus wichtigen Aspekt des *self-fashioning* bei Plinius ausmacht. Plinius präsentiert sich in seinen Briefen als jemand, der sein Leben im Zeichen der rhetorisch-textuellen Sphäre angehörenden Praxis von *emendatio* lebt und immer etwas (sich, sein Image, seine Texte usw.) *überarbeiten* möchte. Die Verpflichtung der *literary revision* wird bei ihm ein allgemeiner Imperativ, der sich in allen Sphären des Lebens durchsetzt. Anschauliche Beispiele findet man dazu im 10. Buch (Briefwechsel mit Trajan), wo er als Regionalpolitiker auf *emendationes* von politisch-gesellschaftlichen Problemen hinarbeitet. Wie man aus den kaiserlichen Antworten leicht herauslesen kann, scheint hier die Praxis der *emendatio* oder die Art, wie sie von Plinius vollzogen wird, bei der Lösung tagesaktueller Fragen nicht besonders angemessen gewesen zu sein.

Um einen weiteren rhetorischen Begriff neben die *emendatio* zu stellen, der in dem *self-fashioning* des Plinius auch als konstitutiv wahrgenommen werden kann – und an dieser Stelle kommt endlich die Ordnung zur Sprache, die hier als Ziel der emendatorischen Selbstpraktiken aufgefasst wird –, werde ich mich jetzt auf die zentrale Rolle der *dispositio* (‚Anordnung‘, ‚Einteilung‘, ‚Gliederung‘, ‚Ordnung‘, v. a. im Sinne des zweiten Teils der klassischen Rhetorik) konzentrieren. Plinius ist ein Autor, der immer bestrebt ist, Ordnung zu machen, Ordnungen zu entwerfen, die Dinge um sich anzuordnen bzw. uns sein Leben als ein gut geordnetes Artefakt vor Augen zu führen. Wie es aus meinen Prämissen folgt, versucht er sowohl die Zeit als auch den Raum seines Lebens nach dem Muster der *dispositio* als eines rhetorischen Prinzips anzuordnen/zukonzipieren. Die normative Lehre der *dispositio* erobert also bei Plinius das Leben als ganzes. Wie hoffentlich aus meinen folgenden Analysen klar wird, werden die alltäglichen Tätigkeiten selbst einem rhetorischen Ordnungskonzept entsprechend arrangiert. In diesem Prozess der ‚Rhetorisierung des Alltagslebens‘ funktionieren die einzelnen Tätigkeiten als ‚Argumente‘, die der ‚Redner‘ in

19 Hier sind einige Beispiele für die verschiedenen Bedeutungen von *emendare*, *emendatus*, *emendatio* aus dem plinianischen Briefkorpus (der lateinische Text richtet sich hier und im Folgenden nach Mynors 1963): *Erit enim et post emendationem („Verbesserung“) liberum nobis vel publicare vel continere (epist. 1,8,3). Quin immo fortasse hanc ipsam cunctationem nostram in alterutram sententiam emendationis („Verbesserung“) ratio deducet, quae aut indignum editione dum saepius retractat inveniet, aut dignum dum id ipsum experitur efficiet (epist. 1,8,4). Vir est emendatus („untadelig“) et gravis, paulo etiam horridior et durior, ut in hac licentia temporum (epist. 3,3,5). Meminerimus idcirco te in istam provinciam missum, quoniam multa in ea emendanda („verbesserungsbedürftig“) adparuerint (epist. 10,32,1); deutsche Äquivalente nach Krenkel 1984.*

20 Zur Rolle der *emendatio* im Kontext der Selbstinszenierung des Plinius vgl. Vogt-Spira 2003. Zum plinianischen *self-fashioning* vgl. auch den Beitrag von Katrin Kroh in diesem Band; zum Verhältnis von Ideologie, Identitätsstiftung, diskursiven Notwendigkeiten zu subjektiven bzw. kollektiven Deutungspraktiken vgl. die Beiträge von Matthias Becker, Thomas Emmrich, Christian D. Haß, Sandra Markewitz und Inga Tappe in diesem Band.

der Phase der *inventio* ‚auffindet‘, bevor er sie in der Phase der *dispositio* ‚gliedert‘. Der allgemeinen Praxis der Rhetorik weitgehend ähnlich, können diese Phasen auch in diesem Fall kaum getrennt werden: Wie könnte man Argumente auffinden bzw. Tätigkeiten durchführen, ohne ihre spätere Stellung in der Struktur der Rede bzw. des Tages in Betracht zu ziehen? Daraus folgt, dass es in diesem plinianischen System die *dispositio* selbst ist, die die einzelnen Tätigkeiten schon von vornherein – d. h. in der kaum zugänglichen Phase der *inventio* – in Praktiken verwandelt. Das Ergebnis ist ein Alltagsleben, in dem die einzelnen Praktiken so durchgeführt werden, dass sie von Anfang an dem Zweck des Ganzen dienen.

Fokussiert man den zeitlichen Rahmen selbst, soll man laut Plinius seinen Tag selbst als ein rhetorisches Kunstwerk konzipieren, in dem die verschiedenen Tätigkeiten in einer rhetorisch-ästhetischen Ordnung aufeinander folgen, wodurch die Tagesordnung als ‚*dispositio* des Tages‘ bezeichnet werden könnte. Der gut geordnete Tag kann als Einheit funktionieren, indem er den idealen Rhythmus des Lebens in sich widerspiegelt, und trägt durch die in dem idealen Tag realisierte *dispositio* der Selbstpraktiken zur ‚*dispositio* des Selbst‘ bei (siehe dazu die berühmten ‚Tagesordnungsbriefe‘, die im Folgenden kommentiert werden). Fokussiert man den räumlichen Rahmen, so soll man laut Plinius seine Villa oder seinen Garten selbst so anordnen, dass man auf gleiche Weise von einer ‚*dispositio* des Raumes‘²¹ sprechen könnte (siehe dazu die berühmten ‚Villenbriefe‘).²² Es geht hier entweder um den gut geordneten Raum als Produkt eines ‚rhetorischen Aufbaus‘ – in diesem Fall ist die geordnete Villa ein Analogon des geordneten Tages, die beide zur ‚*dispositio* des Selbst‘ beitragen – oder um den Prozess, in dem die Alltagspraktiken räumlich arrangiert werden – in diesem Fall ist es der Prozess selbst, der als ‚rhetorisches Kunstwerk‘ bewundert werden soll. Die *dispositio* der Zeit und des Raumes, simultan mit der Rhetorisierung/Ästhetisierung des Alltagslebens, ist also meines Erachtens eine wichtige Komponente des plinianischen *self-fashioning*, wobei der Akzent darauf liegt, wie untrennbar die nicht-intellektuellen (Essen, Spazieren, Schlafen usw.) mit den intellektuellen Alltagspraktiken (Lesen, Schreiben, Überarbeiten usw.) verknüpft sind. Es geht hier also um eine Ausbreitung der universalen „Einteilungskunst“²³ in Richtung des Alltagslebens.

Aus der Rhetorisierung des Alltagslebens folgt eine gewisse Totalität. Dank dem Ordnungskonzept, das der *dispositio* inhärent ist, werden alle intellektuellen und nicht-intellektuellen Alltagspraktiken – d. h. der „Stoff“ (*materia*) selbst, der durch die der *dispositio* im logischen Sinne vorangehende *inventio* vorbereitet wurde²⁴ – in ein Ganzes eingegliedert. Diese Eingliederung wird weiterhin nicht zuletzt eben durch

21 Vgl. den Beitrag von Pierre Smolarski zu touristischen Stadtkarten in diesem Band.

22 ‚Tagesordnungsbriefe‘: *epist.* 3,1; 3,5; 9,36; 9,40. ‚Villenbriefe‘: *epist.* 2,17; 5,6.

23 Vgl. Schwindt 2006, 1144.

24 Zur *materia* vgl. z. B. *epist.* 9,33,1 (*incidi in materiam veram*).

die Praxis des Briefschreibens vollzogen bzw. inszeniert. Um mein erhofftes Ergebnis einigermaßen zu antizipieren, hat dieses Konzept weitreichende Konsequenzen für das Verständnis der Briefe selbst und besonders für die Praxis des Briefschreibens: Briefe zu schreiben bedeutet in diesem Kontext, das Leben anhand rhetorischer/ästhetischer Erfordernisse anzuordnen (*disponere*). Das plinianische Briefschreiben ist im diskursiven Sinne des Wortes nichts anderes als eine kulturelle Praxis, mit der man der chaotischen Materie des Lebens im rhetorischen/ästhetischen Sinne Form und Ordnung geben kann, während diese Praxis in die so konstituierte Ordnung selbst eingegliedert wird und die Produkte dieser Praxis – d. h. die Briefe – wieder anhand dieses Prinzips im materiellen Sinne angeordnet werden, wie das Plinius im Anfangsbrief des ersten Buches erklärt. Der ganze Prozess hat den Charakter einer Totalität: In diesem Zusammenhang wird *alles*, was Plinius tut – von seinen Adressaten und allen, die in den Briefen erwähnt werden, ganz zu schweigen –, als Ordnung arrangiert und, konsequenterweise, letztendlich in den Dienst ästhetischer/rhetorischer Zwecke gestellt. In diesem Moment verwandelt sich das Leben, der römischen Elitenkultur der frühen Kaiserzeit entsprechend, in eine bestimmte *Kunst des Lebens*, die man am besten als einen improvisierten ‚Tanz‘ veranschaulichen könnte, wo jede einzelne Geste im Zusammenhang der *performance* wahrgenommen wird.²⁵

2

Um den Ordnungsdiskurs des Plinius genauer untersuchen zu können, habe ich den Anfang des Briefes 3,1 ausgewählt, den man zu den drei „Tagesordnungsbriefen“ des Plinius zählen kann (vgl. noch *epist.* 3,5 und 9,36, bzw. die ‚Korrektur‘ zum Letzteren: 9,40).²⁶ Hier, in *epist.* 3,1, geht es um die Lebensführung eines alten Mannes, namentlich T. Vestricius Spurinna, den wir in *epist.* 3,10 auch als Adressaten kennenlernen können. Der Adressat ist aber in diesem Fall emphatisch eine andere Person, Calvisius Rufus, dem durch Plinius’ Brief die Möglichkeit zukommt, Spurinna als *exemplum* der idealen Lebensform wahrzunehmen. So fängt also Plinius an:

[1] Caius Plinius grüßt seinen Calvisius. Ich weiß nicht, ob ich je eine angenehmere Zeit verbracht habe als die, in der ich neulich bei Spurinna war, derart angenehm, daß ich im Alter (*in senectute*) – wenn es mir überhaupt vergönnt ist, das Greisenalter zu erreichen – niemandem mehr nacheifern (*aemulari*) möchte: nichts ist ja **geregelter (distinctius)** als diese Art

²⁵ Dieser Tanz-Charakter der plinianischen Lebensführung schließt also aus, dass man hier von Alltäglichkeit, wie sie von meinem Kollegen Pál Kelemen verstanden wird, reden könnte, obwohl meine Arbeit durch seinen Vortrag im Rahmen der Tagung bedeutend inspiriert wurde.

²⁶ Zu den ‚Tagesordnungsbriefen‘ *epist.* 3,1 und *epist.* 3,5 vgl. auch den Beitrag von Katrin Kroh in diesem Band. Zu *epist.* 3,5 vgl. Henderson 2002a.

der Lebensführung (*illo vitae genere*). [2] Wie mich der zuverlässige Lauf (*certus ... cursus*) der Gestirne fasziniert (*delectat*), so auch ein klar **geordnetes** (*disposita*) Menschenleben, zumal das alter Leute. Den Jungen steht noch eine gewisse Unausgeglichenheit (*confusa ... quaedam*), eine Sturm- und Drangperiode (*turbata*) sozusagen, nicht schlecht zu Gesicht (*non indecent*): zu den Alten paßt alles Ruhige (*placida*) und **Geordnete** (*ordinata*); bei ihnen kommt die rastlose Betriebsamkeit zu spät, und Ehrgeiz wirkt widerlich. [3] Diese **Regel** (*regulam*) wahrt Spurrinna mit größter Konsequenz (*constantissime*); ja sogar den täglichen Kleinkram (*parva haec*), der Kleinkram bleibt, auch wenn er nicht täglich vorkommt (*parva si non cotidie fiant*), erledigt er mit einer gewissen **Ordnung** (*ordine*) und einer Art periodischen Umlaufs (*orbe circumagit*). (*epist.* 3,1,1–3)²⁷

Bereits ein flüchtiger Blick auf diesen Abschnitt zeigt, dass die Wörter *distinctius*, *disposita*, *ordinata*, *regulam*, *ordine* auf so auffallende Weise nebeneinander gestellt sind, dass dieser Passus geradezu wie eine plinianische ‚Hymne an die Ordnung‘ anmutet. Es lohnt sich also, diese Textstelle aus der Perspektive der Ordnung zu kommentieren. Zuallererst zwei Tatsachen, die den Kontext des Briefes bedeutend prägen.

Erstens ist zu betonen – besonders im Hinblick auf Ordnung und Bedeutung –, dass dieser Text am Anfang des dritten Buches steht. Am Anfang der Briefsammlung, d. h. in *epist.* 1,1, stand auch die Ordnung im Mittelpunkt:

Collegi [sc. epistulas] non servato temporis ordine (neque enim historiam componebam), sed ut quaeque in manus venerat. (epist. 1,1,1)

Nun habe ich sie gesammelt, **ohne Rücksicht auf ihre zeitliche Folge** – ich schrieb ja nicht Geschichte –, sondern wie mir ein jeder in die Hände kam.

Aus der zeitlichen Ordnung wurde also in *epist.* 1,1 eine (angeblich) zufällige Ordnung. Im Falle von *epist.* 3,1 wird die Anfangsposition wieder durch eine geregelte zeitliche Ordnung erobert, diesmal aber in einem neuen Sinne, als Ordnung der Lebensführung. Diese Anfangsposition setzt also die Ordnung der Briefe und die Ordnung des Tages von vornherein in Zusammenhang.

Zweitens ist auch zu betonen, dass es hier um einen *alten Mann* und um dessen geregelte Lebensführung gehen wird. Wie aus Foucaults Untersuchungen klar wird, spielt das Lebensalter in den medizinischen Lebensführungsvorschlägen der Antike – den Jahreszeiten und Regionen ähnlich – eine zentrale Rolle, da die Diätetik so viele Faktoren wie möglich berücksichtigen will, damit der Adressat einer solchen Schrift die Vorschläge anhand der ihn betreffenden Bedingungen anwenden kann.²⁸ In diesem Zusammenhang ist es besonders relevant, dass man dem hohen Alter einen Exemplarizitätswert zuschreibt: Falls das Ziel als ‚zu sich zurückkehren‘ formuliert

²⁷ Die deutsche Übersetzung der Briefe des Plinius hier und im Folgenden nach Krenkel 1984; Hervorh. hier und im Folgenden Á. T.

²⁸ Vgl. Foucault 1993a, 141ff.

wird, ist der alte Mann (hier geht es vor allem natürlich um Männer) in einer ausgezeichneten Position, nachdem er mit den störenden Affekten der Sexualität oder des Berufslebens nicht mehr umgehen muss. So heißt es bei Foucault in einem Kontext, wo er über die Momente der Selbstreflexion – noch in den aktiven Lebensjahren – schreibt:

Und möglich ist es auch, daß einer inmitten oder am Ende seiner Laufbahn seine verschiedenen Geschäfte abwirft und sich, den Verfall des Alters nutzend, da die Begehren stiller werden, wie Seneca in der philosophischen Arbeit oder Spurinna im Frieden einer angenehmen Existenz [Anm. von Foucault: Plinius, *Briefe*, III,1] ganz dem Besitze seiner selber widmet.²⁹

Im selben Buch findet man Brief 3,6, dem John Henderson eine unvergessliche Interpretation gewidmet hat. Dieser Brief ist ein gutes Beispiel für die plinianische *epistula* als Medium ordnender/organisierender Praktiken – Plinius gibt in Auftrag, die korinthische Statue eines alten Mannes mit einem Sockel aus Marmor und mit seinem Namen auszustatten und im Jupitertempel seiner Heimatstadt aufzustellen, d. h. dieses *readymade* wird in eine plinianische Ordnung eingegliedert – und, wie Henderson mit Recht betont, Plinius verwandelt diese Statue geradezu in eine Plinius-Statue, die gewissermaßen ihn selbst repräsentiert.³⁰ Plinius möchte also sich selbst als einen alten Mann aus dem antiken Griechenland sehen lassen. Die Bewunderung des Alters wird auch in *epist.* 3,1 relevant, diesmal im Kontext der Tagesordnung. Schauen wir uns also die lemmatisierten Textstellen aus *epist.* 3,1 an!³¹

im Alter ... nacheifern (*in senectute ... aemulari*)

Hier wird gleich klar, dass es sich um ein quasi rhetorisches Phänomen handelt. *Aemulatio* ist bei Plinius vor allem im rhetorischen/literarischen Kontext relevant, d. h. an Stellen, wo er Vorbilder wählt, denen er in seiner literarischen Tätigkeit nacheifern möchte.³² Hier geht es aber um eine *aemulatio* des Alters, d. h. wie man als

²⁹ Foucault 1993b, 70.

³⁰ Vgl. Henderson 2002b, im Hinblick auf *epist.* 3,6 besonders 155–172. Das *readymade* als Analogie der in *epist.* 3,6 erwähnten Statue ist auch Hendersons Einfall.

³¹ Zu den Konsequenzen der Kommentierung und der daraus folgenden Lemmatisierung einiger Textstellen auf die Interpretation vgl. Tamás 2011, 267–269. Hier möchte ich nur darauf aufmerksam machen, dass die Lemmata, welche scheinbar einer eigenen Ordnung des kommentierten Textes selbst folgen, tatsächlich eine Ordnung des Kommentators in den Text hineinbringen, selbst wenn sie auf einer Praxis ruhen, die dem Autor des kommentierten Textes keinesfalls fremd war: Plinius und seine Freunde sind nämlich ständig mit textuellen (Selbst)Praktiken wie *legere*, *adnotare*, *excerpere* usw. beschäftigt (vgl. z. B. *epist.* 3,5,10, aber auch die in diesem Aufsatz analysierten Tagesordnungsbriefe). Um diese Begriffe zu nutzen, könnte man die Lemmatisierung als *excerpere+adnotare* charakterisieren. Zur Verbindung von Kommentar und Metatextualität vgl. den Beitrag von Eva Marie Noller in diesem Band.

³² Vgl. *epist.* 1,2,3; 1,5,11; 3,5,20; 4,18,1 usw.

alter Mann leben soll. Später ist zu beobachten, wie Plinius diese *aemulatio* (nicht im Ruhestand, sondern im Urlaub; beide Situationen sind sich insofern ähnlich, als man sich jeweils in seine *villa rustica* – ob zeitweilig oder endgültig – zurückzieht) verwirklicht, wenn er in *epist.* 9,36 seine eigene Tagesordnung realisiert bzw. beschreibt, welche in der Tat als eine Art *aemulatio* der Tagesordnung von Spurinna zu lesen ist.³³ Es entsteht also zwischen den zwei Briefen bzw. Tagesordnungen eine *intertextuelle* bzw. *intervitale* Beziehung, die eindrucksvoll illustriert, wie sich eine weitere rhetorische Kategorie – diesmal die der intertextuellen *aemulatio* – in ein Lebensprinzip verwandelt. Ähnlich wie in *epist.* 3,6 erscheint Plinius in *epist.* 3,1 so, als ob er denken würde, dass der Mensch in seinem Alter gewissermaßen ‚stabilisiert‘ werden kann. Auch hier findet man – diesmal im figurativen Sinne des Wortes – eine Statue, die als *exemplum* eines Ordnungskonzepts wahrgenommen werden kann.³⁴

nichts ist ja geregelter (*distinctius*) als diese Art der Lebensführung (*illo genere vitae*)

Es ist interessant, dass *illud genus vitae* – das in diesem Zusammenhang nahezu als eine *Lebensgattung* im rhetorischen/literarischen Sinne aufzufassen ist – zuerst mit dem Adjektiv *distinctus* gekennzeichnet ist. Das Verb *distinguere* und das partizipiale Adjektiv *distinctus* haben ein sehr klares Bedeutungsfeld, bei dem sich aus dem ursprünglichen Sinn „unterscheiden, trennen“ die weiteren Bedeutungen einfach ableiten lassen. Entweder kann man ein Objekt von anderen Objekten trennen – in diesem Fall wird das Objekt ‚getrennt‘ im Sinne von ‚gesondert, unterschieden‘ usw. und hat z. B. einen ästhetischen Wert –, oder man kann ebendieses Objekt, z. B. eine rhetorische Rede, in verschiedene Teile zerlegen – in diesem Fall wird das Objekt ‚gegliedert‘, ‚wohl geordnet‘, ‚geschmückt‘ oder aber ‚variiert‘. Dementsprechend geht es in diesem Fall um einen Ordnungsbegriff, der dem Konzept der *Variation* sowie des *Schmückens* sehr nahe steht: Ein Objekt kann *distinctus* sein, indem seine Teile in einer gut konzipierten Struktur voneinander getrennt und gleichzeitig miteinander verknüpft sind, wodurch es – eben deswegen – die Qualität der Schönheit innehat. In den Briefen des jüngeren Plinius geht es vor allem um Rhythmisierung und Variierung einiger Aktivitäten. Betrachten wir einige Textstellen:

Frequenter comoedis cena distinctuitur, ut voluptates quoque studiis condiantur. (epist. 3,1,9)

Häufig wird eine Mahlzeit durch Komödianten ausgeschmückt, um die leiblichen auch durch die geistigen Genüsse zu würzen.

³³ Vgl. Sherwin-White 1966, 206, *ad epist.* 3,1,3: „Spurinna’s daily round should be compared with that of the Elder Pliny, *Ep.* 5. 8–13, which is urban, and that of Pliny himself, who modelled his country routine on Spurinna’s, IX. 36, 40“.

³⁴ Zum Verhältnis des plinianischen *self-fashioning* zu der kaiserzeitlichen Bildhauerkunst vgl. Leach 1990.

Aufgrund der Wortwahl – und der Tatsache, dass es sich hier um denselben Brief (3,1) handelt – kann man diesen Satz so verstehen, dass die Komödianten die aufeinander folgenden Speisen trennen/verknüpfen, wodurch sie der ganzen *cena* Variation/Rhythmus/Ornament verleihen. In diesem Fall versteht man das Verb im Sinne von „in Teile zerlegen“ > „variieren“ – und nicht im Sinne von „etw. von den anderen Dingen unterscheiden“ > „ausgeschmückt machen“, wie die zitierte deutsche Übersetzung (z. B. der geläufigen ungarischen gegenüber) den Satz zu verstehen scheint.³⁵ Bei alledem ist es aber wichtig, dass man auch alltägliche Aktivitäten mit einer gewissen Ordnung ausstatten kann. Das Essen wird *distinctus* im Sinne von „wohlgeordnet“/„ausgeschmückt“/„variiert“.

Ut in vita sic in studiis pulcherrimum et humanissimum existimo severitatem comitatemque miscere [...]. Qua ratione ductus graviora opera lusibus iocisque distinguo. (epist. 8,21,1–2)

Wie im Leben, so halte ich es auch bei den Studien für das Schönste und Menschlichste, Ernst mit Frohsinn zu **miscen** [...]. Von diesem Grundsatz geleitet, lasse ich meine ernsteren Arbeiten mit Spielereien und heiteren Scherzen **abwechseln**.

Distinctio gehört in diesem Kontext zu einer Rhetorik der *self-deprecation*, die als eine bestimmte Version des plinianischen *self-fashioning* aufzufassen ist.³⁶ Ähnlich wie in den anderen Briefen, in denen er seine Gedichte betrachtet, ist auch hier eine solche „*defence of versifying*“³⁷ zu beobachten, in der das Schreiben von Gedichten als eine kulturelle Praxis auftaucht, die beinahe wichtiger ist als das Produkt des Schreibens selbst. Plinius schreibt Hendekasyllaben, weil er dadurch seiner intellektuellen Tätigkeit – die analog zu seinem Leben inszeniert wird – *distinctio* verleihen will, eine Qualität, die auf Mischen/Variieren von *severitas/gravitas* und *comitas/lusus/iocus* beruht. *Distinguere* wird hier eindeutig als eine *ästhetisierte* Variante von *miscere* verstanden (vgl. den Chiasmus: *in vita – in studiis | pulcherrimum – humanissimum* bzw. den Parallelismus *miscere – distinguo*).³⁸ Als ob Plinius sagen würde: „Lies nicht mein dichterisches Werk! Lies mein Leben als Inbegriff meiner nicht-intellektuellen und intellektuellen (in beiden Fällen: alltäglichen) Tätigkeiten. Sie bieten dir einen Rahmen, in dem die Gedichte, die an sich vielleicht qualitätslos wären, in eine bestimmte Ordnung eingegliedert zu sein scheinen, die dem Werk eine ästhetische Qualität verleiht. Statt der Gedichte kann das Alltagsleben – dank des *distinctus*

³⁵ „Az egyes fogások között komikus színészek lépnek fel, hogy a testi élvezetet szellemiek köritségé“ (Ungarisch von Gy. Muraközy). Dieser Übersetzung nach geht es hier um die Trennung der einzelnen Speisen durch Komödianten.

³⁶ Zur plinianischen *self-deprecation* vgl. Hoffer 1999, 20–23.

³⁷ Sherwin-White 1966, 473.

³⁸ Zu den ordnungstheoretischen Implikationen von *miscere* vgl. den Beitrag von Eva Marie Noller in diesem Band.

inhärenten Ordnungskonzepts – im ästhetischen Sinne als qualitativvoll rezipiert werden“.³⁹

Wie mich der zuverlässige Lauf (*certus ... cursus*) der Gestirne fasziniert (*delectat*)

Stabilität und Bewegung sind in diesem Bild vereinigt. Der zuverlässige Lauf der Gestirne ruft den *Kosmos* als ‚Ordnung, Ornament, Welt‘ hervor und lässt die Lebensordnung des Spurinna als eine Art Widerspiegelung der kosmischen Ordnung lesen.⁴⁰ Es scheint so, als ob man im hohen Alter imstande sei, seine ursprüngliche Verwandtschaft mit dem Kosmos – wie sie von den Stoikern verstanden wird – mehr und mehr durch seine Lebensordnung zu realisieren. *Delectare* weist darauf hin, dass es hier um eine ästhetisierte Wahrnehmung eines ästhetisierten (oder als ästhetisch repräsentierten) Lebens geht: Wenn man in seinen aktiven Lebensjahren sein eigenes Leben als inadäquates Meditationsobjekt zur Selbstverbesserung in Betracht zieht, soll man nach Plinius neben seine *vita* andere *vitae* stellen, die schon in ihrer Ganzheit bewundert werden und mit der eigenen *vita*, die diese Vollkommenheit noch nicht erreicht hat, verglichen werden können.

so auch ein klar geordnetes (*disposita*) Menschenleben

Im Vergleich zum vorigen Zitat findet man bei dem Wortstamm *disponere*, *dispositus*, *dispositio* ein einfacheres Bedeutungsfeld, nachdem hier die Bedeutung „etw. von anderen Sachen unterscheiden“ nicht möglich ist. *Disponere* kann nur „verteilen, einteilen, einrichten, in Ordnung bringen, anordnen“ usw. bedeuten, wobei der

³⁹ Es wäre wert, der Frage nachzugehen, warum Plinius seine Gedichte – die er auch in diesem Brief mehrmals in einem gesellschaftlichen Kontext inszeniert – als „Schreiben für mich“ charakterisiert. Das folgt u. a. aus dem *otium-negotium*-Diskurs, den er hier – nicht ohne Konsequenzen – mit dem Freundschaftsdiskurs kontaminiert. Und es gibt eine dritte Ebene, auf der man eine Ordnung finden kann: „Ich fügte hinzu, dass ich diese Rangordnung (*ordinem*) auch beim Schreiben befolgte, Pflichten den Vergnügungen, ernste Dinge den Annehmlichkeiten vorzöge und in erster Linie für meine Freunde, dann erst für mich schreibe. Das Buch war sowohl durch seine kleineren Beiträge als auch verschiedenartigen Metren recht bunt (*varius*). So pflegen wir, da wir unserem Talent nicht so recht trauen, der Gefahr, das Publikum zu langweilen, zu entgehen“ (*epist.* 8,21,3–4). Die innere Struktur des Hendekasyllabenbandes spiegelt die äußere Struktur des plinianischen Lebens und Lebenswerkes wider. Den Aspekt der *distinctio* kann man hier wiederholt beobachten. Zu Charakteristika der dichterischen Tätigkeit – immer wieder als ‚Selbstpraktik‘ definiert – vgl. Marchesi 2008, 53–96, bes. im Hinblick auf die plinianische Catull-Rezeption. So wird hier Plinius’ Auffassung charakterisiert: „[R]eaders have a clear picture of the poetry Pliny both admits he has practiced and advises his friends to practice: it is composed of short units, carefully polished and honed, markedly varied in tone, and devoted to an *exploration of the poetic self*“ (62, Hervorh. Á. T.).

⁴⁰ Zur Verbindung von „Kosmos“, „Ordnung“ und „Bedeutung“ vgl. die Beiträge von Thomas Emmrich, Christian D. Haß und Eva Marie Noller in diesem Band (anhand der Kosmologien von Ovid, Vergil bzw. Lukrez).

räumlichen Dimension eine wichtige Rolle zukommt.⁴¹ Angesichts der oben bereits angeführten Erläuterungen zur *dispositio* möchte ich hier nur ein einziges Beispiel aus den Briefen des Plinius zitieren:

Atque utinam ordo saltem et transitus et figurae simul spectarentur! Nam invenire praeclare, enuntiare magnifice interdum etiam barbari solent, disponere apte, figurare varie nisi eruditus negatum est. (epist. 3,13,3)

Wenn doch wenigstens noch **Gliederung** und Übergänge und zugleich auch die Metaphern mitgesehen würden! Denn glänzende Einfälle, einen großartigen Ausdruck haben hin und wieder auch Ungebildete; angemessen zu **gliedern**, Metaphern zu variieren ist nur Gebildeten gegeben.

Die Bedeutung von *disponere* ist hier völlig klar: Aus den Teilen der Rhetorik (*inventio, dispositio, elocutio, memoria, pronuntiatio*) hebt Plinius die *dispositio*, mit der Verwendung von Tropen und Figuren (ein wichtiger Teil der *elocutio*) zusammen, als einen Teil hervor, der ausschließlich durch Bildung erlernt bzw. bewertet werden kann. Plinius möchte hier die Aufmerksamkeit auf seine ‚Einteilungskunst‘ richten, die sich in der Architektur seiner Rede – namentlich des *Panegyricus* – manifestiert, die sich wiederum natürlich vor allem im Bereich der Schriftlichkeit durchsetzt (vgl. das Verb *spectare*, welches den Akzent auf die *visuelle* Wahrnehmung legt). Mit einer kleinen List könnte man hinzufügen, dass die *dispositio* – theoretisch – nicht an sich, sondern in ihrem Effekt zu bewerten wäre: Je unsichtbarer sie ist, desto effektiver kann sie wirken. Möchte ein Redner die *dispositio* einer Rede *sichtbar* machen, ist mit der Effektivität seiner Rede etwas nicht in Ordnung. Der *Panegyricus* des Plinius sollte theoretisch kein *Centre Pompidou* sein. Plinius hat aber offenbar den Wunsch, dass man seine *einrichtende* Fähigkeit bewertet.⁴²

Die *dispositio* hat also eine spezielle Stellung, insofern als sie mit der schriftlichen Kommunikation in enger Verbindung steht. In Anbetracht der Möglichkeit, dass die Rede nicht nur in ihrem aktuellen Effekt und nicht nur von einem zufälligen Publikum, sondern später in ihrer schriftlichen Form im Rahmen einer gebildeten Lektüre von einem ausgewählten Publikum rezipiert und bewertet wird, hat die *dispositio* – und damit die Räumlichkeit eines Textes – die Chance, das gebildete Publikum von der Vorzüglichkeit des Autors zu überzeugen. *Dispositio* ist also für Plinius ein Teil der

⁴¹ Das Bedeutungsfeld 2 von *distinguo* im OLD („to pick out, dot, embellish [with distinctive features, decorations, etc.]“) fehlt im Falle von *dispono*.

⁴² Deswegen erwähnt er an anderer Stelle noch einen Topos, wonach seine Rede, einem Gemälde ähnlich, im Ganzen gelesen werden sollte: *Nec vero adfectanda sunt semper elata et excelsa. Nam ut in pictura lumen non alia res magis quam umbra commendat, ita orationem tam summittere quam attollere decet* („Nicht immer freilich sollte man nach Gehobenem und Erhabenem suchen; denn wie in einem Gemälde das Licht nichts stärker als der Schatten hervortreten lässt, so sollte sich der Stil einer Rede bald senken, bald heben.“ *epist.* 3,13,4). Vgl. Sherwin-White 1966, 246 *ad loc.*, wonach der wohlbekannteste Topos hier direkt aus Cic. *de orat.* 3,101 stamme.

Rhetorik, der die Vorteile des Lesens eines geschriebenen Textes, im Gegensatz zum Hören eines vorgelesenen Textes, eindrucksvoll illustrieren kann. *Disponere* ist des Weiteren von der Praxis des Schreibens im konzeptuellen Sinne nicht weit entfernt. Schreiben, genauer gesagt, einen Text in schriftlicher Form konzipieren, ist in dieser rhetorischen Auffassung nichts anderes, als verschiedene Elemente, die von vornherein zur Verfügung stehen, in einem konzeptuellen Raum einzurichten. Daraus folgt, dass die *dispositio* des Tages – zumal es hier nicht um die enge rhetorische Bedeutung des Wortes geht – geradezu als eine quasi-schriftliche Komposition des Tages verstanden werden könnte: „Ich schreibe Dir, wie schön das Leben des Spurinna ‚geschrieben‘ wird“.

Den Jungen steht noch eine gewisse Unausgeglichenheit (*confusa ... quaedam*), eine Sturm- und Drangperiode (*turbata*) sozusagen, nicht schlecht zu Gesicht (*non indecent*): zu den Alten paßt (*conveniunt*) alles Ruhige (*placida*) und Geordnete (*ordinata*);

Non indecent (vgl. *deceat* > *decus*) ruft wieder ästhetische, darüber hinaus visuelle Konnotationen hervor: Der Autor und der Adressat des Briefes verwandeln sich hier schon in Betrachter der Menschheit. In dieser ‚Statuengalerie‘ können sie junge Leute wahrnehmen, deren Lebensführung mit all ihrer *confusio* und *conturbatio* – die in der ordnungsfixierten Weltanschauung von Plinius *per definitionem* als negativ gelten⁴³ – trotzdem als ästhetisch wirken kann (obwohl Plinius dafür keine Argumente anbringt), sowie alte Leute, die imstande sind, in ihrer Lebensführung schon das *placidum* und *ordinatum* zu verwirklichen, was in den Augen dieses kaiserzeitlichen Intellektuellen als Garantie der ästhetischen/gesellschaftlichen Ordnung gilt. Es ist ein bedeutendes Paradox in Plinius’ ‚ältlicher‘ Weltansicht, dass das menschliche Leben, wenn man nicht ausschließlich an seiner eigenen *emendatio* arbeitet, sondern als guter Stoiker auch die Welt verbessern will, in seiner *vita activa* unästhetisch wirken muss. Die Konsequenz dieses Paradoxes kann bei Plinius mehrmals beobachtet werden, immer wenn er versucht, sein Berufsleben seinen Ordnungsvorstellungen entsprechend zu verwirklichen, was selbstverständlich beinahe unmöglich ist. Die Opposition Stadt vs. Landschaft dient häufig dazu, dieses Paradox räumlich zu manifestieren.⁴⁴

⁴³ Vgl. *epist.* 3,20,4 (*indecora confusio*); 4,7,4 (*inbecillum latus, os confusum, haesitans lingua*); 1,22,1 (*perturbat me valetudo*); 5,8,11 (*tanta quasi colluvione turbatus*); 8,14,7 (*turbata atque etiam in contrarium versa*) u. a.

⁴⁴ Zum Beispiel in *epist.* 1,9 – meiner Überzeugung nach auf Hor. *sat.* 1,9 anspielend – versucht Plinius, in Rom nützlich zu sein, und kommt zu dem Schluss, dass es *satius est [...] otiosum esse* (d. h. sich in seinem Laurentinum einer *vita passiva* zu widmen) als *nihil agere* (d. h. sich in der Großstadt seinen Tag im Rahmen einer *vita activa* zu vertreiben).

Diese Regel (*regulam*) wahrt Spurinna mit größter Konsequenz (*constantissime*);

Die *regula* fehlte noch. Hier verwendet sie Plinius fast im Sinne der *Regula Benedicti*. *Constantia* verleiht der Ordnung einen moralischen Charakter. An dieser Stelle verwandelt sich die rhetorisch-ästhetische *descriptio* in eine rhetorisch-moralistische *praescriptio*. Die Ordnung ist hier bereits normativ.

... erledigt er mit einer gewissen Ordnung (*ordine*) und einer Art periodischen Umlaufs (*orbe circumagit*).

Am Ende erscheint endlich der Begriff selbst (*ordo*) und es kehrt das Bild des Kosmos in einer Variation zurück: Aus dem Gleichnis wurde hier eine eindrucksvolle Metapher. Darin wird die Ringkomposition der Ordnungshymne ersichtlich.

3

Noch differenzierter ist die Tagesordnung von Plinius selbst, die er in *epist.* 9,36 beschreibt bzw. anordnet: *quaeris, quem ad modum in Tuscis diem aestate disponam* („Du fragst, wie ich bei den Tuskern meinen Tag im Sommer einteile“). Diesmal zitiere ich den ganzen Brief:

[1] Gaius Plinius begrüßt seinen Fuscus. Du fragst, wie ich bei den Tuskern meinen Tag im Sommer **einteile (*disponam*)**. Ich werde munter, wann ich mag, meist um die erste Stunde, oft schon früher, später selten. Die Fenster bleiben geschlossen; [2] wunderbar nämlich: durch die Stille und Dunkelheit von alledem, was ablenkt, abgeschirmt und frei und nur mir selbst überlassen, folge ich nicht den Augen mit dem Geist, sondern dem Geist mit den Augen (*non oculos animo, sed animum oculis sequor*), die dasselbe wie der Geist sehen, wenn sie nichts anderes sehen. Ich lasse mir durch den Kopf gehen, wenn ich gerade etwas in Arbeit habe, ich lasse es mir Wort für Wort durch den Kopf gehen, wie einer beim Schreiben und Verbessern (*scribenti emendantique similis*), bald weniger, bald mehr, je nachdem es schwer oder leicht ausgearbeitet (*componi*) oder im Gedächtnis behalten (*tenerive*) werden konnte. Ich rufe meinen Schreiber (*notarium*), lasse das Tageslicht herein und diktiere, was ich mir zurechtgelegt habe (*quae formaveram dicto*); er geht weg, wird wieder gerufen und wieder entlassen. [3] Sobald die vierte oder fünfte Stunde angebrochen ist – denn fest und genau bemessen ist mein Zeitplan nicht –, beuge ich mich, je nachdem das Wetter rät, auf die Terrasse (*in xystum*) oder in die Wandelhalle (*vel cryptoporticum*), überlege mir den Rest und diktiere ihn (*reliqua meditor et dicto*). Ich steige in den Wagen. Auch dort dasselbe wie im Gehen oder Liegen (*ambulans aut iacens*): die geistige Spannung hält an, gerade durch die Abwechslung (*mutatione ipsa*) neu belebt. Ich schlafe ein wenig; dann gehe ich spazieren (*ambulo*); anschließend lese ich eine griechische oder lateinische Rede, laut und unter Anspannung aller Kräfte, nicht so sehr der Stimme als des Magens wegen; doch wird zugleich auch diese gestärkt. Noch einmal gehe ich spazieren, lasse mich massieren, treibe Gymnastik, bade. [4] Bei Tisch wird, wenn ich mit meiner Frau oder ein paar Freunden speise, ein Buch vorgelesen (*liber legitur*); nach Tisch eine Komödie oder ein Lautenspieler (*comoedia aut lyristes*); anschließend gehe ich mit meinen Leuten spazieren (*ambulo*), unter denen sich recht

gebildete Männer (*eruditi*) befinden. So wird unter abwechslungsreichen Gesprächen (*variis sermonibus*) der Abend hingebracht, und der Tag – mag er auch noch so lang sein – vergeht wie im Fluge. [5] Bisweilen wird an dieser **Ordnung** (*ex hoc ordine*) einiges geändert (*aliqua mutantur*); denn wenn ich lange liegengeblieben oder spazieren gegangen bin (*ambulavi*), steige ich nach dem kurzen Schlaf und der Leseübung nicht etwa in den Wagen, sondern – da weniger zeitaufwendig, weil schneller – aufs Pferd (*equo gestor*). Zwischendurch kommen Freunde aus den Nachbarorten und beanspruchen einen Teil des Tages, und bisweilen helfen sie mir über Abgespanntheit mit einer willkommenen Unterbrechung hinweg. [6] Manchmal gehe ich jagen, aber nicht ohne Schreibtafel, um, selbst wenn ich nichts fange, nicht rein gar nichts nach Hause zu bringen. Zeit wird auch den Pächtern gewidmet, wie es ihnen selber scheint, nicht genug; ihre derben Klagen lassen mir unsere Wissenschaften (*litteras nostras*) und das Leben und Treiben in der Stadt (*haec urbana opera*) erst recht begehrenswert erscheinen. Leb wohl.

Plinius konzipiert also seinen Tag anhand des rhetorisch-literarischen Modells der *dispositio*, während sein Tag selbst durch rhetorisch-literarische Alltagspraktiken (*scribere, emendare, componere, formare, dictare, legere*) strukturiert ist, die in diesem Lebenszusammenhang als Selbstpraktiken verstanden werden können. Das manifestiert paradigmatisch das Eindringen des Rhetorisch-Literarischen in den Bereich des Lebens.⁴⁵ Anstatt erneut die Form des Kommentars anzuwenden, füge ich hier zwölf Thesen zu *epist.* 9,36 hinzu:

1. Plinius basiert seine eigene *dispositio* des Tages auf einem als *variatio* verstandenen Ordnungskonzept. Eine *aemulatio* der Lebensführung Spurinnas (vgl. *epist.* 3,1, wo Plinius schreibt, er wolle als alter Mann die „Lebensgattung“ des Spurinna nachahmen) wird hier so verwirklicht, dass Plinius sie variiert und dementsprechend seine eigene Ordnung konzipiert. Weitgehend im Geist der antiken Diätetik – die sich immer als ein mehrfach realisierbares Ensemble von Selbstpraktiken versteht – wendet er die *regula* auf die aktuellen Lebensbedingungen an (*variatio* 1), wobei er aber in der Ordnung selbst ausreichenden Raum für Variation zulässt (*variatio* 2). So heißt es in 9,36,5: *ex hoc ordine aliqua mutantur*.
2. *Aemulatio* ist damit wieder eine rhetorisch-literarische Praxis, die in den Bereich des Lebens eindringt und sich in der plinianischen Selbstdarstellung manifestiert. Die Praxis der *aemulatio* einiger von anderen geschriebener Texte wird hier in die Praxis der *aemulatio* einiger von anderen geführter Leben verwandelt, wobei die rhetorisch-literarische *aemulatio* – gemeinsam mit den weiteren rhetorisch-literarischen Tätigkeiten – in dem Tag selbst als konkrete Praxis präsent bleibt.
3. Die diätetischen Schriften bieten immer verschiedene Vorschläge für die verschiedenen Jahreszeiten an. Sommer ist eine Jahreszeit, in der man – z. B. durch

⁴⁵ Vgl. Marchesi 2008, 249: „The issue of arrangement (*disponam*) is paramount in Pliny’s explanation of his routine and in tune with the scholarly nature of the activities he engages in during his summers in Tuscany: composing, editing, dictating, reciting, and listening to recitations“.

den völligen oder partiellen Verzicht auf Geschlechtsverkehr – eine Lebensführung verwirklichen soll, die der der Alten ähnelt.⁴⁶ Nachdem Plinius einen *sommerlichen* Tag beschreibt, kann er tatsächlich eine exemplarische *aemulatio* der Lebensführung alter Personen realisieren.⁴⁷

4. In der Tagesordnung des Plinius ist gut zu beobachten, wie die nicht-intellektuellen und die intellektuellen Alltagspraktiken in der *dispositio* des Tages miteinander verknüpft sind bzw. wie die intellektuellen Alltagspraktiken physiologischen Zwecken und die physiologischen Alltagspraktiken wiederum intellektuellen Zwecken dienen können. Der ganze Tag, mit all seinen intellektuellen und physiologischen Selbstpraktiken und mit der Ordnung, die aus der *dispositio* dieser Tätigkeiten konzipiert wird, dient dem Zweck der *cura sui*.
5. Die verschiedenen Phasen der intellektuellen/physiologischen Selbstpflege werden verschiedenen Teilen des physischen Raumes – der *villa Toscana* und ihrer Umgebung – zugeordnet. In diesem Prozess spielt der Spaziergang als gleichzeitig intellektuelle und körperliche, die Bewegung des Geistes und des Körpers ermöglichende Alltagspraxis⁴⁸ eine zentrale und der Praxis des Briefschreibens überaus ähnliche Rolle: Beide sind *Metapraktiken*, insofern sie – neben ihrer konkreten Funktion im Rahmen der Selbstpflege – auch dazu dienen, der Ganzheit der Alltagspraktiken eine rhetorisch und räumlich verstandene *dispositio* zu verleihen.
6. Der Spaziergang ist eine räumliche Form des Schreibens. Das Briefschreiben ist eine literarische Form des Spazierganges.
7. Der Spaziergang ist eine Alltagspraxis, deren verschiedene Typen den ganzen Tag sozusagen rhythmisieren, um ihn anhand der *dispositio*-Lehre als ein rhetorisches Kunstwerk zu konstruieren. Diese Alltagspraxis ist eine ‚räumliche Praxis‘,⁴⁹ durch die die *dispositio*, die dem Raum *ab ovo* innewohnt, ‚aktualisiert‘ oder ‚gelesen‘ wird, wodurch die einzelnen Teile der *villa Toscana* und ihrer

⁴⁶ Vgl. Foucault 1993a, 143–146.

⁴⁷ Vgl. noch *epist.* 9,40 über die Modifizierung der Tagesordnung von ‚Sommer/*villa Toscana*‘ zu ‚Winter/*villa Laurentina*‘.

⁴⁸ Zur Kunst des Spazierganges in der römischen Kultur vgl. O’Sullivan 2011, wo Plinius – selbstverständlich – als wichtige Quelle des Spaziergang-Diskurses behandelt wird. Vgl. v. a. 80–89, wo alle Tagesordnungsbriefe zitiert werden.

⁴⁹ Zu den räumlichen Praktiken vgl. de Certeau 1988, 179–240. Hier geht es um eine Interpretation der verschiedenen Alltagspraktiken in einem Kontext, in dem die Kunst des Handelns, verglichen mit der Kunst der Rhetorik, überaus ähnlich funktioniert. Dementsprechend werden ‚räumliche Praktiken‘ wie Gehen in der Stadt, Spazieren usw. mit intellektuellen Praktiken wie Lesen oder Schreiben verknüpft und in einem gemeinsamen Rahmen interpretiert, in dem man die intellektuellen und die körperlichen Bewegungen keinesfalls voneinander trennen soll. De Certeaus Ansatz, mit besonderer Berücksichtigung der räumlichen Praktiken, bedeutete für diese Untersuchung eine enorme Inspiration.

Umgebung in dem Sinne *disponiert* werden, dass ihnen der Spazierende die entsprechenden gesellschaftlichen Funktionen durch den Spaziergang zuordnet.⁵⁰

8. Die rhetorische Technik der *ars memoriae* prästrukturiert die hier verwirklichte, ideale Form des Alltagslebens:

Wie also diejenigen, welche die Buchstaben kennen, das, was vorgesprochen wurde, mit ihrer Hilfe niederschreiben und vorlesen können, was sie niedergeschrieben haben, so können ebenso diejenigen, welche die Regeln der Gedächtniskunst gelernt haben, das, was sie gehört haben, an Orte festsetzen und von diesen Orten her aus dem Gedächtnis vortragen. Denn die Orte sind einer Wachstafel und einem Blatt Papier sehr ähnlich, die Bilder den Buchstaben, die Einteilung (*dispositio*) und Anordnung (*conlocatio*) der Bilder der Schrift, der Vortrag dem Lesen. (*Rhet. Her.* 3,30⁵¹)

In der Tagesordnung des Plinius wird die rhetorische Mnemotechnik auf die Alltagspraktiken appliziert: Die einzelnen Praktiken werden in den Raum hineingeschrieben bzw. daraus herausgelesen. Dementsprechend werden die einzelnen Praktiken mit entsprechendem Raum-Index und die Orte – die natürlich eben durch *Handeln*, d. h. verschiedene Praktiken, als *Raum* organisiert werden⁵² – mit entsprechendem Praxis-Index ausgestattet.

9. Der Spaziergang ist – eben wenn der Autor alleine spaziert – eine *performance*, die es Plinius ermöglicht, seine Persönlichkeit in verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten zu (re)präsentieren und zu gestalten (vgl. *self-fashioning*). Der Aspekt der Repräsentiertheit ist dementsprechend in den alltäglichen Handlungen von vornherein da. Man hat in der Kaiserzeit eine ganze Kunst des Spazierens herausgearbeitet, die, der *ars rhetorica* – der Kunst des öffentlichen Sprechens – ähnlich, auf einem variablen Ensemble von öffentlichen räumlichen Praktiken beruht.⁵³
10. Die verschiedenen Formen des Spazierganges lassen es zu, die verschiedenen intellektuellen Tätigkeiten (Diktieren, Schreiben, Korrigieren, Lesen, Rezitieren) ebenso als räumliche Praktiken zu interpretieren. Sie werden nämlich (a) als unterschiedliche und an unterschiedlichen Orten vollzogene Praktiken in den Raum eingeschrieben, (b) selbst als Bewegungsformen des Geistes und des Körpers (vgl. *motus animi continuus* als „Wesen der Beredsamkeit“) charakterisiert.⁵⁴

⁵⁰ Vgl. O'Sullivan 2011, 82 über *epist.* 3,1: „Spurinna and his friends even make their way through a text as they move through space“.

⁵¹ Übers. nach Nüßlein 1988.

⁵² Vgl. de Certeau 1988, 218: „Insgesamt ist der Raum ein Ort, mit dem man etwas macht“. De Certeau betont die Rolle der räumlichen Praktiken (d. h. des räumlichen Handelns), die die *Orte* in *Raum* verwandeln.

⁵³ Zum privaten/öffentlichen Charakter des Spazierens bzw. zur *art of walking* vgl. O'Sullivan 2011.

⁵⁴ Vgl. den Anfang von Thomas Manns *Der Tod in Venedig* mit dem falschen Cicero-Hinweis: „Gustav

11. Der Spaziergang und das Briefschreiben sind private/öffentliche Alltagspraktiken, die – durch die *dispositio* der Zeit und des Raumes – dem Subjekt eine private/öffentliche Ordnung einbringen. Die räumlichen/zeitlichen Bedingungen der in *epist.* 9,36 dargestellten oder verwirklichten Tagesordnung bilden dementsprechend den idealen Hintergrund der plinianischen *emendatio*, d. h. der ‚privaten‘ Textverbesserung/Selbstverbesserung im Dienste der Ausarbeitung des ‚öffentlichen‘ Textes/der ‚öffentlichen‘ Persönlichkeit.⁵⁵
12. In diesem Prozess werden der Raum, die Zeit und das Subjekt durch – hier als *Ordnungspraktiken* verstandene – räumliche Alltagspraktiken organisiert. Sie sind einem rhetorischen Ordnungskonzept engagiert, welches auf rhetorischen/literarischen Begriffen wie *emendatio*, *dispositio*, *variatio*, *imitatio/aemulatio*, *ars memoriae* beruht. Diese rhetorisierte Ordnung ermöglicht es Plinius, sich selbst als ein rhetorisches Kunstwerk zu schreiben bzw. an sich selbst als einem rhetorischen Kunstwerk zu arbeiten.⁵⁶

Literaturverzeichnis

- de Certeau (1988 [zuerst frz. 1980]): Michel de Certeau, *Kunst des Handelns*, Berlin.
- Foucault (1993a [zuerst frz. 1984]): Michel Foucault, *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, Frankfurt a. M.
- Foucault (1993b [zuerst frz. 1984]): Michel Foucault, *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3*, Frankfurt a. M.
- Foucault (1993c [zuerst frz. 1982]): Michel Foucault, „Technologien des Selbst“, in: Luther H. Martin, Huck Gutman u. Patrick H. Hutton (Hgg.), *Technologien des Selbst*, Frankfurt a. M., 24–62.
- Foucault (2003 [zuerst frz. 1983]): Michel Foucault, „Über sich selbst schreiben“, in: Daniel Defert u. François Ewald (Hgg.), *Michel Foucault. Schriften zur Literatur*, Frankfurt a. M., 350–370.

Aschenbach oder von Aschenbach, wie seit seinem fünfzigsten Geburtstag amtlich sein Name lautete, hatte an einem Frühlingsnachmittag des Jahres 19.., das unserem Kontinent monatelang eine so gefährdende Miene zeigte, von seiner Wohnung in der Prinzregentenstraße zu München aus allein einen weiteren Spaziergang unternommen. Überreizt von der schwierigen und gefährlichen, eben jetzt eine höchste Behutsamkeit, Umsicht, Eindringlichkeit und Genauigkeit des Willens erfordernden Arbeit der Vormittagsstunden, hatte der Schriftsteller dem Fortschwingen des produzierenden Triebwerkes in seinem Innern, jenem ‚motus animi continuus‘, worin nach Cicero das Wesen der Beredsamkeit besteht, auch nach der Mittagsmahlzeit nicht Einhalt zu tun vermocht und den entlastenden Schlummer nicht gefunden, der ihm, bei zunehmender Abnutzbarkeit seiner Kräfte, einmal untertags so nötig war. So hatte er bald nach dem Tee das Freie gesucht, in der Hoffnung, daß Luft und Bewegung ihn wiederherstellen und ihm zu einem ersprießlichen Abend verhelfen würden“ (Mann 1962, 79).

⁵⁵ Zum Problem der Öffentlichkeit (des Textes/der Persönlichkeit) im Rahmen der plinianischen *reading culture* vgl. Johnson 2012, 32–62.

⁵⁶ Zum Konzept des ‚Sich-Selbst-Schreibens‘ vgl. Foucault 2003.

- Greenblatt (1980): Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*, Chicago.
- Gurd (2012): Sean A. Gurd, *Work in Progress. Literary Revision as Social Performance in Ancient Rome*, Oxford.
- Hadot (1991 [zuerst frz. 1981]): Pierre Hadot, *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen der Antike*, Berlin.
- Henderson (2002a): John Henderson, „Knowing Someone Through Their Books: Pliny on Uncle Pliny (Epistles 3.5)“, *CPh* 97, 256–284.
- Henderson (2002b): John Henderson, *Pliny's Statue. The Letters, Self-Portraiture and Classical Art*, Exeter.
- Henderson (2003): John Henderson, „Portrait of the Artist as a Figure of Style: P.L.I.N.Y.'s Letters“, *Arethusa* 36, 115–125.
- Hoffer (1999): Stanley E. Hoffer, *The Anxieties of Pliny the Younger*, New York.
- Johnson (2012): William A. Johnson, *Readers and Reading Culture in the High Roman Empire. A Study of Elite Communities*, Oxford.
- Krenkel (1984): *Plinius der Jüngere, Briefe in einem Band*, übersetzt von Werner Krenkel, Berlin.
- Leach (1990): Eleanor W. Leach, „The Politics of Self-Presentation: Pliny's Letters and Roman Portrait Sculpture“, *ClAnt* 9, 14–39.
- Lefèvre (2009): Eckard Lefèvre, *Vom Römertum zum Ästhetizismus. Studien zu den Briefen des jüngeren Plinius*, Berlin.
- Ludolph (1997): Matthias Ludolph, *Epistolographie und Selbstdarstellung. Untersuchungen zu den ‚Paradebriefen‘ Plinius des Jüngeren*, Tübingen.
- Mann (1962 [zuerst 1911]): Thomas Mann, *Der Tod in Venedig und andere Novellen*, Berlin.
- Marchesi (2008): Ilaria Marchesi, *The Art of Pliny's Letters. A Poetics of Allusion in the Private Correspondence*, Cambridge.
- Mynors (1963): Roger A. B. Mynors, *C. Plini Caecili Secundi Epistularum libri decem*, Oxford.
- Nüßlein (1998): Theodor Nüßlein, *Rhetorica ad Herennium. Lateinisch-deutsch*, Düsseldorf.
- O'Sullivan (2011): Timothy M. O'Sullivan, *Walking in Roman Culture*, Cambridge.
- Reckwitz (2003): Andreas Reckwitz, „Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozial-theoretische Perspektive“, *ZfS* 32, 282–301.
- Schwindt (2006): Jürgen Paul Schwindt, „Schwarzer Humanismus. Brauchen wir eine neue Alte Philologie?“, *Merkur* 60 (H. 692), 1136–1150.
- Sherwin-White (1966): Adrian N. Sherwin-White, *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, Oxford.
- Tamás (2011): Ábel Tamás, „Gefährliches Lesen und philologische Obhut. Kommentar zum Kommentar“, in: Pál Kelemen, Ernő Kulcsár Szabó u. Ábel Tamás (Hgg.), *Kulturtechnik Philologie. Zur Theorie des Umgangs mit Texten*, Heidelberg, 265–276.
- Vogt-Spira (2003): Gregor Vogt-Spira, „Die Selbstinszenierung des jüngeren Plinius im Diskurs der literarischen *Imitatio*“, in: Luigi Castagna u. Eckard Lefèvre (Hgg.), *Plinius der Jüngere und seine Zeit*, München, 51–65.