

OLOF GIGON

LITERARISCHE FORM UND PHILOSOPHISCHER GEHALT VON  
CICEROS *DE LEGIBUS*

Es ist bekannt, dass der Text von Ciceros *De legibus* nicht nur zu mehr als der Hälfte fast spurlos untergegangen zu sein scheint, sondern dass auch derjenige Teil, den wir besitzen, in einem ungewöhnlich schlechten Zustand auf uns gekommen ist. Zunächst ist dafür die handschriftliche Ueberlieferung verantwortlich. Es wimmelt von grösseren und kleineren Lücken, und wahrscheinlich sind bis heute noch nicht alle Lücken erkannt worden. Auch die Heilung der Schäden ist, soweit sie überhaupt versucht werden kann, noch lange nicht zu einem befriedigenden Abschluss gelangt.

Wir wissen aber auch, dass Cicero den Text nicht selber publiziert hat. Was wir haben, ist ein Teil des Manuskriptes in derjenigen Form, in der Cicero es liegen liess, als er am 1. Mai 51 die Reise nach Kilikien in sein Prokonsulat antrat. Offensichtlich ist er später nie mehr auf das Manuskript zurückgekommen. Erst nach seinem Tode ist es aus dem Nachlass publiziert worden. Es darf hier schon davor gewarnt werden, für Ciceros Verzicht darauf, *De legibus* fertig zu machen, allzu weit reichende persönliche und politische Gründe zu suchen. Es genügt, wenn wir annehmen, dass Cicero die Szenerie als unbefriedigend empfunden haben wird (darüber gleich nachher), dass ihn weiterhin der wohl gegen das Ende des Jahres 46 gefasste und durch den *Hortensius* angekündigte Plan, in einer Reihe von Werken die gesamte Philosophie darzustellen, vollständig in Anspruch nahm, und dass er schliesslich zum mindesten einiges von dem, was er in *De legibus* entworfen hatte, in andere Schriften einzuarbeiten in der Lage war.

Ich glaube nun, dass die Charakterisierung als Entwurf für *De legibus* in einem sehr strengen Sinne gilt. Was uns vorliegt, ist keineswegs ein Text, dem lediglich da und dort eine letzte Glättung fehlen würde, sondern nicht viel mehr als eine erste rohe Skizze. Durchgeplant ist der Gesamtaufbau, und sorgfältig formuliert sind auch einige isolierte Abschnitte; doch das Ganze macht, je mehr man es zu interpretieren sucht, einen in jeder Hinsicht unfertigen und provisorischen Eindruck.

Dies gilt von der Szenerie wie von den philosophischen Erörterungen selbst. Ich nehme hier nur in Stichworten voraus, was gleich nachher näher begründet werden soll.

Was die Szenerie angeht, so ist es zunächst deutlich, dass sie auf diejenige von *De rep.* abgestimmt ist. Dies gilt einmal vom Umfang. Das einzige sichere Zitat aus einem der späteren Bücher (*Macr., Sat.* 6, 4, 8) erlaubt die Hypothese, dass den sechs Büchern *De rep.* ebenso viele Bücher *De legibus* gegenübergestellt werden sollten. Die Szenerie im engeren Sinne ist als ein Gegenstück zu derjenigen von *De rep.* zu verstehen. *De rep.* spielt zwei Generationen vor Ciceros eigener Zeit in einem erlesenen Kreis römischer Herren, die im Jahre 129 v.Chr. zu den *Principes* im Staate gerechnet werden durften, einer wie der andere ein Mann, der eine grosse politische Karriere entweder schon durchlaufen hatte oder für sich erwarten konnte. *De legibus* dagegen führt uns in die persönlichste Umgebung Ciceros selbst. Der Ort ist der vom Vater ererbte Landsitz in Arpinum, Ciceros eigener Geburtsort; Gesprächspartner sind nur der Bruder Quintus und der engste Freund Atticus, sonst niemand. Dem *Pathos* der grossen historischen Szene in *De rep.* hat Cicero bewusst die Intimität von *De legibus* gegenübergestellt. Dies mag man zunächst eine glückliche und geschmackvolle Wendung nennen. Doch der Gesprächsgang selbst zeigt, dass mit dieser Konfiguration nicht durchzukommen war. Es gelang nicht, die beiden Partner Ciceros so darzustellen, dass sie zu Mitträgern einer kohärenten und philosophisch ergiebigen Diskussion wurden.

Zu dieser Schwäche der Dialogszenerie kommen die Eigentümlichkeiten in der Darbietung der Sache selbst. Dabei dürfen wir uns auf die Charakterisierung des ersten, fundamentalen Buches beschränken. Zwei Momente fallen da auf.

Auch wenn wir die Lückenhaftigkeit des Textes und jene Lässlichkeit in der Gedankenführung in Rechnung stellen, die sich ein Dialog erlauben kann, ist es doch bemerkenswert, wie oft Cicero Exkurse einlegt, die mit dem Beweisziel des Buches wenig oder nichts zu tun haben. Der Abschnitt 1, 21-27 soll methodisch die Legitimität von Gesetz und Recht dadurch begründen, dass ein und dasselbe Gesetz Götter und Menschen umgreift. Die Menschen besitzen wie die Götter (und als Gabe der Gottheit) die *ratio* (*Logos*); von dieser *ratio* kann weiter geschritten werden zur *recta ratio*, also zum *Orthos Logos*, den schon Aristoteles in der Tradition vorgefunden und auf eine für uns nicht mehr ganz durchsichtige Weise in seine Ethik eingebaut hat (*Nik. Eth.* 1103b31-34, 1138b18-34 u.a.). Diese *recta ratio* wird mit dem Gesetz identifiziert. Wenn aber für Götter und Menschen das Gesetz dasselbe ist, dann ist es auch das Recht. Götter und Menschen

leben also in derselben Rechtsordnung, und so darf schliesslich gefolgert werden, dass jedes menschliche Recht und Gesetz nur dann wahrhaft gerecht ist, wenn es sich an jener Ordnung orientiert.

Dies ist der Beweisgang, auf den es in § 21-27 letzten Endes ankommt. Wir konstatieren indessen, dass er mehr angedeutet als wirklich ausgeführt wird, dass aber an mindestens zwei Stellen Erwägungen vorgetragen werden, die mit diesem Beweisgang nur sehr locker zusammenhängen. Es ist zuerst der Text, der von der Wesensverwandtschaft zwischen Gott und Menschen in dem Sinne handelt, dass den Menschen die Seele als etwas Göttliches in ihren irdische Körper hineingegeben worden ist; daher sind sie nicht nur gottverwandt im präzisen Sinne der *agnatio*, sondern als einzige Wesen auch befähigt, zu derjenigen Weisheit zu gelangen, die in der Erkenntnis Gottes und in der Erinnerung an den eigenen göttlichen Ursprung besteht. Dieser Gedanke ist vorbereitet schon mit dem Stichwort *sapientia* in § 22, dann durchgeführt in § 23-25 Anf. und wird noch einmal § 26 Ende aufgenommen. Er ist schön und eindrucksvoll, führt aber bestenfalls indirekt zu einer Begründung von Gesetz und Recht; sein eigentliches Ziel ist es, den Menschen als dasjenige Wesen zu erweisen, das zur *Theoria* des mit ihm verwandten Göttlichen bestimmt ist. Ein zweiter Abschnitt, der mit dem ursprünglichen Programm kaum etwas zu tun hat, ist die Uebersicht über all das, was die Natur für den Nutzen des Menschen geleistet und wie sie ihn selbst auf das beste ausgestattet hat. Diese Uebersicht (25-27) wirkt besonders stark als Exkurs oder Einlage.

Dasselbe gilt, ohne dass es eines ausführlichen Nachweisen bedarf, für § 36-39. Cicero legt hier ziemlich gewaltsam das ein, was wir aus den spätern philosophischen Dialogen als die *divisio Carneadea* kennen (*De fin.* 5, 16-23 u.a.). Cicero hat sie von Antiochos v. Askalon übernommen; dass er sie in mehreren Varianten vorgetragen hat, die nicht völlig mit einander zur Deckung zu bringen sind, braucht uns hier nicht zu kümmern. Mit diesem Abschnitt hängt eng zusammen § 52-56, wo Antiochos denn auch ausdrücklich genannt ist.

Ein Exkurs ist auch das Finale des ersten Buches § 58-62, ein Lob der Philosophie in ihren drei Teilen, zu dem es auch manche Parallelen gibt; die *sapientia*, von der bisher nur in § 22 die Rede gewesen war, taucht hier wieder auf.

Die Folgerung ist erlaubt, dass Cicero alle diese Abschweifungen zu Hilfe genommen hat, weil es ihm Mühe bereitete, mit dem ihm für das Thema des ersten Buches *De legibus* zur Verfügung stehenden Material ein Buch normalen Umfangs zu füllen.

Welches war dieses quantitativ offensichtlich nicht ganz ausreichende Material?

Es ist zweckmässig, die These des Buches im gesamten kurz zu formulieren. Von der Sache her gesehen handelt es sich um zwei Thesen, die zwar konvergieren, aber nicht mit einander identisch sind.

Die eine These betrifft die Gerechtigkeit und allgemeiner gesagt die Tugend überhaupt, sofern diese in der Gerechtigkeit ihren reinsten Ausdruck findet. Gerechtigkeit ist nach der alten, von Platon parodierten, von Aristoteles zustimmend zitierten Formel «das Gute für den Anderen» (Platon, *Rep.* 343C, 392B; Arist., *Nik. Eth.* 1130a3, 1134b5; vgl. Cic., *De rep.* 3,10-11), moderner gesagt die Wahrung gerade nicht des eigenen Interesses, sondern des Interesses des andern Menschen, auch und gerade dann, wenn es dem eigenen Interesse zuwiderläuft. Die so verstandene Tugend hat paradoxe Züge; der Mensch handelt gerade nicht so wie man es im Hinblick auf seinen elementaren Wunsch nach Ueberleben und Selbsterhaltung und darüber hinaus nach eigener Bequemlichkeit und Macht erwarten würde. Ein solches *Paradoxon* lädt zur Umdeutung geradezu ein. Es sind bei Platon die Sophisten, die die Umdeutung vornehmen. Die Gerechtigkeit wird dann zynisch als diejenige Tugend verstanden, deren Ausübung der Schwache in seinem eigenen Interesse vom Starken erwartet; oder aber sie wird allgemein zu einer Spielregel, an die sich jedes einzelne Mitglied der Gesellschaft in seinem eigenen wohlverstandenen Interesse hält bzw. deren Beachtung jedes einzelne Mitglied von sämtlichen übrigen Mitgliedern erwartet. Dies impliziert einerseits, dass diese Spielregeln beliebig modifizierbar sind, andererseits, dass jedermann sie nur mit Rücksicht auf die Reaktion der Gesellschaft respektiert.

Platon entwickelt diesen sophistischen Begriff der Gerechtigkeit in der *Politeia* und widerlegt ihn auf seine Weise. Aristoteles hat sich in der *Nik. Eth.* beiläufig, im Dialog Ueber die Gerechtigkeit vermutlich gründlichst mit ihm auseinandergesetzt. Epikur hat die Widerlegungen nur in begrenztem Umfang gelten lassen und in einem bemerkenswerten Umfang die alte sophistische These wieder aufgenommen, wie *Kyr. Doxai* 31-38 zeigen.

Die zweite These hat es mit dem Ursprung des politischen Gesetzes, also der politischen Ordnung zu tun. Politische Ordnungen sind geschichtliche Ordnungen, durch einen geschichtlichen Akt als Werk eines bestimmten Gesetzgebers, als Beschluss einer Behörde oder des Volkes hergestellt, also, wie die Erfahrung zeigt, in Zeit und Raum unbegrenzt variabel. Diese Wandelbarkeit zerstört die Autorität, ohne die kein Gesetz wirksam zu sein vermag. Eine gesetzliche Ordnung ist demnach nur dann funktionsfähig, wenn sie auf irgendeine Weise an eine konstante, also aussergeschich-

tliche Ordnung geknüpft werden kann. In der griechischen Antike bieten sich da zwei Wege an. Der eine wertet kultische und mythische Vorstellungen aus: die Welt der Götter ist als ein Staatswesen organisiert mit einer Götterversammlung und einem Götterkönig an der Spitze. Genauer gesagt ist Zeus König der Götter und Menschen, womit wir potentiell bei der These stehen, die uns bei Cicero schon begegnete: eine einzige Rechtsordnung umschliesst Götter und Menschen. Der zweite Weg ergibt sich aus der Einsicht in die unveränderliche kosmische Ordnung, die Ordnung der Planetenbahnen wie diejenige der Jahres- und Tageszeiten. Ein kosmisches Gesetz den politischen Gesetzen vorzuordnen, lag schon für die alten Vorsokratiker nahe, auch wenn sich nicht leicht sagen liess, wie der Zusammenhang zwischen den beiden Ebenen der Gesetzlichkeit zu verstehen war.

Beide Thesen laufen mehr oder weniger auf dasselbe hinaus. Im ersten Fall muss gezeigt werden können, dass die Gerechtigkeit nicht ein manipulierbares Arrangement, sondern eine dem Menschen wesenhaft und von Natur zukommende Haltung ist, im zweiten Fall muss die Autorität des politischen Gesetzes dadurch gesichert werden, dass es an ein unveränderliches, theologisch oder kosmologisch zu begründendes Weltgesetz gebunden ist. In beiden Fällen lassen wir damit die Zone der beliebigen Veränderlichkeit hinter uns und treten in die gesicherte Unveränderlichkeit dessen ein, was das Göttliche oder die Natur genannt werden kann.

Ich habe dies so ausführlich dargelegt, damit nun das in unserm Zusammenhang Wichtigste sichtbar wird. Die Problematik der Gerechtigkeit und des Gesetzes ist diejenige von *De legibus* I, aber auch der beiden grossen Reden in *De rep.* III. Zwischen der Fragestellung hier und dort besteht kein wesentlicher Unterschied. Die Verwandtschaft der beiden Texte wäre vermutlich noch evidentere, wenn wir über die Rede des *Laelius* besser informiert wären als wir es faktisch sind. Selbstverständlich ist es nicht so, dass Cicero in seinem späteren Text die beiden Reden von *De rep.* III, vor allem die zweite, einfach exzerpiert hätte. Das Verhältnis ist vielmehr ein anderes und zwar, wie ich glaube, kurz gesagt dieses: in *De legibus* I sind Materialien aus den beiden Reden des Karneades benutzt, die Cicero bei der Bearbeitung der Reden für *De rep.* beiseite gelassen und zurückgestellt hatte. Cicero hat nicht nur, wie bekannt, die Reihenfolge der Reden gegenüber Karneades umgedreht; er muss auch massiv gekürzt haben, nicht nur um der Oekonomie des ganzen Buches willen (in welchem auf die beiden Reden noch eine lange, allerdings fast völlig verlorene Diskussion folgte), sondern auch um für bestimmte Adaptierungen auf römische Verhältnisse den notwendigen Raum zu schaffen. Sicherlich hatte schon Karneades selbst bei seinen Ausführungen da und dort auf die Geschichte und

Problematik des römischen Imperiums direkt Bezug genommen; aber Cicero müsste nicht Cicero gewesen sein, wenn er nicht gerade diese Dinge aus Eigenem ergänzt, erweitert und aktualisiert hätte. Im einzelnen haben wir dies hier nicht nachzuweisen. Es genügt darauf aufmerksam gemacht zu haben, dass nach der Fertigstellung von *De rep.* ziemlich viel unbenutztes Material übrig und zur Verfügung geblieben sein muss. Einiges davon hat Cicero für *De fin.* und *Off.* verwertet. Das meiste dagegen hat nach meiner Ueberzeugung dazu gedient, dem Entwurf einer Modellgesetzgebung die theoretische Basis zu liefern.

Diese Hypothese findet eine starke Stütze in der Art, wie die theoretischen Erörterungen über Gesetz und Gerechtigkeit im einzelnen formuliert sind. Gegenüber andern philosophischen Texten Ciceros ist ein streckenweise geradezu befremdender Mangel an Klarheit und Kohärenz der einzelnen Sätze zu konstatieren; man glaubt, anspruchslos an einander gehängte Notizen zu lesen.

Einige Einzelheiten seien angeführt, und zwar gleich im Rahmen einer Uebersicht über des Gesamtaufbau des Buches.

Nach den Präliminarien folgt als erstes die Definition der zu untersuchenden Sache § 18-20. Sie ergibt sich unter drei verschiedenen Gesichtspunkten. Der erste skizziert eine Hierarchie. Das Gesetz ist 1) *ratio* in der Natur, 2) *ratio* im Menschen, 3) *ratio* als vom Menschen formuliertes Gesetz. Was unter der *natura* zu verstehen ist, von der ausgegangen wird, bleibt ungesagt. In der Formulierung des zweiten Punktes muss ein Fehler stecken. Denn wenn die *ratio summa insita in natura* als *lex* bezeichnet wird, so kann nicht dieselbe *ratio*, wenn sie nicht mehr in der Natur, sondern *in hominis mente* ist, ebenfalls *lex* heißen. Entweder die Ueberlieferung oder gar Cicero selbst haben an der zweiten Stelle *lex* geschrieben, wo in Wirklichkeit *prudentia* stehen müsste. Platonisch-aristotelisch ist es die *Phronesis* des *Phronimos*, die als Gesetz wirkt.

Der zweite Gesichtspunkt ist die Etymologie von *Nomos*, bzw. *lex*. Dass beide Etymologien von der zuvor zweimal erwähnten Aufgabe des Gesetzes, zu befehlen und zu verbieten (vgl. Arist., *NE* 1094b5/6, 1129b24 u.a.) wegführen, wird nicht beachtet.

Der dritte Gesichtspunkt ist die Gegenüberstellung des geschriebenen und des ungeschriebenen Gesetzes; dieses ist älter nicht nur als jenes, sondern überhaupt als jeder Staat. Deutlich ist, dass sich der Text von Hause aus ganz auf die Begründung und Entfaltung des ungeschriebenen Gesetzes jenseits aller geschichtlichen Gesetze konzentrieren wollte. Doch damit brachte sich Cicero in Schwierigkeiten von dem Augenblick an da er für den vollkommenen Staat von *De rep.*, der ein geschichtlicher Staat ist, eni

Gesetzeswerk entwerfen, also schriftlich fixieren wollte Cicero selbst hat dies gespürt; das Ergebnis ist die etwas gequälte Formel *nec scriptis omnia sancienda*. Ueber den zweiten Abschnitt § 21-27 wurde schon einiges gesagt. Das ist hier nur zu ergänzen. Auffallend ist der Wechsel von den *di immortales* zum *supremus deus*; in 23 wird *deus* zunächst festgehalten, dann aber zum plur. zurückgekehrt, begreiflicherweise: dass zwischen einem einzigen Gotte und der Vielheit der Menschen eine politische Gemeinschaft besteht, ist ein etwas mühsamer Gedanke; angemessener ist das Zusammentreten von zwei Vielheiten. Cicero sucht nun wieder einen Kompromiss. Es gibt die Vielheit der Menschen, die Vielheit der untergeordneten Götter und über beiden den einen *praepotens deus*.

Die Wendung *supremus* bzw. *praepotens deus ist*, nebenbei gesagt, genau so auffallend wie diejenige von *De rep.* 3,33 über den *deus* als *communis quasi magister et imperator*. Dass sie stoisch ist, wie Arnim *SVF* 3, 339 mit schöner Unbekümmertheit angenommen hat, müsste erst bewiesen werden.

Der Abschnitt über die Gottesverwandtschaft des Menschen als Basis seiner Gotteserkenntnis, § 23 Ende-§ 25 Anf. ist gleich am Anfang so verkürzt, dass der Sinn nur im allgemeinsten verständlich wird. Eigentümlich ist auch die Parenthese am Anfang von 24; hängt sie damit zusammen, dass das nachfolgende *perpetuis cursibus* etc. stilisiert ist wie ein platonisierender Mythos? Man wird auch notieren, dass Cicero gar nicht klar zum Ausdruck bringt, dass es gerade die *animi* sind, die von Gott über die Erde hin ausgesät werden.

Die Beschreibung der privilegierten Position des Menschen ist dadurch unübersichtlich geworden, dass verschiedene Dinge ohne rechte Ordnung aufgezählt werden: Pflanzen und Tiere, *Technai*, der Mensch selber, bei diesem wiederum zuerst der Geist, dann die Sinne, dann die *intelligentiae inchoatae* (der Begriff kehrt wieder in § 27, 30, 44, 59; merkwürdigerweise wissen wir nicht, welches griechische Wort mit *inchoatae* übersetzt ist. Dass die These, der Mensch werde mit elementaren *ἐννοιαί*, die er im Laufe des Lebens entwickeln müsse, geboren, genuin stoisch ist, glaube ich nicht. Manches spricht dagegen, unter andern etwa dass der Begriff der organischen Entwicklung in *De fin.* 3 eine geringe, in *De fin.* 5 dagegen eine sehr bedeutende Rolle spielt), dann der Körperbau im Blick auf die Gotteserkenntnis, dann die Physiognomie im, Hinblick auf die Ethik; schliesslich wird summarisch nochmals die Struktur des Körpers erwähnt und dann zur Stimme und zum *Logos* als Basis der menschlichen Gemeinschaft (vgl. Aristot., *Pol.* 1253 a9-18) übergegangen. Damit bricht die Liste ab. Sie wirkt in jeder Hinsicht unordentlich. Es fällt etwa auch auf, dass von Pflanzen und Tieren oder vom menschlichen Antlitz verhältnismässig ausführlich ge-

sprochen wird, dagegen die vielfachen Implikationen der *intelligentiae inchoatae* überhaupt nicht berührt sind; streng genommen beweist die Tatsache, dass wir bloss solche *intelligentiae inchoatae* haben, gerade nicht die Fürsorge Gottes oder der Natur für uns, sondern eher far Gegenteil (vgl. *Tusc. disp.* 3, 2).

Der nächste Hauptabschnitt begründet Recht und Gerechtigkeit nun nicht durch die Relation zwischen Mensch und Gott, sondern durch die natürliche Aehnlichkeit aller Menschen unter einander (§ 28-34). Merkwürdig grob wird alle Verschiedenheit unter den Menschen auf die Verderbnis durch *Synetheia* und *Kenodoxia* zurückgeführt, und geradezu abenteuerlich naiv mutet die Behauptung an, jede beliebige Definition des Menschen würde auf sämtliche Menschen zutreffen. Da liegt eine flüchtige Vereinfachung eines komplizierteren Gedankengangs vor; in einer endgültigen Fassung hätte Cicero dergleichen schwerlich stehen lassen. Bis § 32 Mitte ist freilich die Anordnung der einzelnen Punkt recht gut. Ohne Ankündigung wird dann von den *pravitates*, die allen Menschen gemeinsam sind, zu den Eigenschaften übergegangen die genau besehen sich als Konsequenz aus der überwältigenden Aehnlichkeit aller Menschen unter einander ergeben: die natürliche Schätzung der *Philanthropia* und der Abscheu vor ihrem Gegenteil.

§ 33/34 sind anerkanntermassen schwer verstümmelt und gestört. Wir erkennen die Abfolge *ratio-recta ratio-lex-ius*, die § 23 variiert; war dort der Ausgangspunkt, dass Götter und Menschen gleichmässig die *ratio* besitzen, so ist es hier der, dass alle Menschen gleichmässig über die *ratio* verfügen. Man ahnt einen möglichen systematischen Zusammenhang.

Seltsam ist, dass in § 34 plötzlich der *vir sapiens* auftaucht und von der *benivolentia* der Weisen unter einander die Rede ist. Doch gerade sie steht hier nicht zur Diskussion, es sei denn als Grenzfall. Damit ist ein starker Abschluss erreicht. Atticus resümiert das bisher Erreichte, nicht eben sehr genau, aber auch nicht gerade falsch. Das was vielleicht die Pointe des ursprünglichen Textes war: die Begründung des Gesetzes durch die Bindung des Menschenstaates an den Götterstaat und die Begründung der Gerechtigkeit durch die Aehnlichkeit der Menschen unter einander und durch das aus dieser Aehnlichkeit resultierende natürliche Wohlwollen aller Menschen zu einander, wird in dieser Zusammenfassung kaum erkennbar.

Von dem nachfolgenden Exkurs, der auf die *divisio Carneadea* hinsteuert, war schon die Rede (§ 36-39). Hier muss nur hervorgehoben werden, wie mühselig die Einleitung ist.

Die letzten Worte des Atticus sollen dem Leser suggerieren, dass das Beweisziel nun eigentlich erreicht sei. Cicero gewinnt aber einen neuen Ansatzpunkt an der methodischen Ueberlegung, die *veteres* hätten sich aller-

dings mit einer solchen grosszügigen Erörterung begnügt; doch die Modernen fordern, dass jeder einzelne Punkt eigens behandelt werde; also müsse der Satz, das Recht gründe auf der Natur, noch gesondert bewiesen werden.

Atticus nimmt diese methodische Bemerkung, die zunächst ganz unverbindlich wirkte, zum Anlass, Cicero vorzuwerfen, er opfere seine *libertas* der *auctoritas* anderer Leute auf.

Der Vorwurf als solcher ist uns nicht unbekannt. An einer eindrucksvollen Stelle des *Luc.* 8/9 hebt es Cicero als Vorzug seiner akademischen Observanz hervor, dass er sich die volle Freiheit des Urteils über die verschiedenen Doktrinen bewahre und nicht gezwungen sei, sich blindlings an irgendeine Autorität zu klammern.

Ein Zusammenhang zwischen den Stellen besteht. Das seltsame ist nur, dass in *De legibus* I, 36 Atticus seinem Freund unter der Hand une ohne klar zu sagen, was er meint, den Vorwurf macht, er verrate seine akademischen Prinzipien.

Genau so seltsam ist die Antwort Ciceros. Er erklärt, in diesem Falle müsse er auf die Autorität der Andern Rücksicht nehmen; denn das Ziel dieser Diskussion sei nur bei möglichst breiter Zustimmung der Philosophen zu erreichen. Er hat allerdings nicht alle Philosophen im Auge, sondern nur diejenigen, deren *Telos*-Formel die *virtus* mit umfasst; diskret werden die Epikureer ausgeschaltet, ausdrücklich, aber behutsam die Akademiker.

Erst der nachrechnende Leser bemerkt, wie absonderlich es ist, dass einerseits das Ziel der Unterhaltung der drei Freunde im Park von Arpinum darin besteht « *res publicas firmare, iura stabilire, populos sanare* » und andererseits dieses pathetische Ziel (von dem wir bisher nichts hörten) nur dann erreicht werden kann, wenn Platoniker, Peripatetiker und Stoiker Ciceros Darlegungen zustimmen. Ich denke, dass Cicero bei einer Revision dieses Textes Geschmack genug besessen hätte, um diesen ganzen Abschnitt gründlich umzuarbeiten. Dazu kommt noch etwas.

Der Leser hat nun das Recht zu erwarten, dass nach § 39 in einer speziellen Beweisführung gezeigt wird, das Recht auf der Natur gründe.

Was aber in § 40-52 folgt, entspricht dieser Erwartung nur insofern, als da und dort einzelne Ansätze zu einer Beweisführung vorliegen. Doch von einem schulmässig klar und streng aufgebauten Beweisverfahren kann ernstlich kaum gesprochen werden. Ciceros Schlussbemerkung in § 52 weist zwar voll Stolz auf die innere Folgerichtigkeit seiner Darlegungen hin. Doch im Text selbst ist sie so wenig zu finden, dass mehrere Abschnitte gerade umgekehrt wie ein chaotisches Hin und Her zwischen verschiedenen Gesichtspunkten wirken. Offenbar hatte Cicero tatsächlich die Absicht, seinen Vortrag methodisch in der Weise aufzugliedern, dass auf grosszügig

unpedantische Betrachtungen im Stile der veteres ein zweiter Teil folgen sollte, der dasselbe Ziel mit Hilfe der schulmässig nüchternen Beweismethode der späteren Zeit zu erreichen hätte (die Parallelen aus den philosophischen Schriften von *De fin.* an liegen nahe). Aber für diesen zweiten Teil fehlte ihm anscheinend das Material. Was er zu bieten hatte, war im wesentlichen eine Polemik gegen Epikur und dessen in *Kyr. Doxai* 31-38 zusammengefasste Lehre von Gesetz und Gerechtigkeit. Diese Polemik wird nirgends ausdrücklich auf Epikur bezogen, meint aber eindeutig ihn und geht durch den ganzen Text 40-52 hindurch. Ein und derselbe Gedanke wird hin und her gewendet. Die Gerechtigkeit besteht nur, wenn sie um ihrer selbst willen geübt wird; sie geht zugrunde, wenn der Mensch nur aus Furcht vor einer Strafe oder wegen der Aussicht auf eine Belohnung gerecht ist; das sind Sätze, die sich mühelos bis auf Platons *Politeia* zurückführen lassen. Das Gesetz wiederum entsteht nicht durch die Laune von Herrschern oder souveränen Völkern, sondern ist nur dann wahrhaft Gesetz, wenn es im Sinne von § 33 und 23 auf der *recta ratio* und über diese hinaus auf der allumfassenden *ratio* aufgebaut ist.

Auf Einzelheiten brauche ich hier nicht mehr einzutreten. Unzweifelhaft sind einzelne Abschnitte gut ausformuliert, so etwa § 41, 47, 51/52. Dazwischen finden sich Stücke, die wie eine ungeordnete Notizensammlung wirken.

Mit § 52 endet der dem Beweisziel unmittelbar dienende Text. Es folgen zwei Exkurse bzw. Anhänge, der erste mit § 36-39 zusammennzunehmen, der andere teilweise vergleichbar mit *Tusc. disp.* 5, 69-72. Besonders beachtenswert ist die zweimalige Erwähnung des delphischen «Erkenne dich selbst», zusammenzurücken mit *Tusc. disp.* 1, 52; 5, 70 und *De fin.* 5, 44, aber auch mit der bekannten Erzählung des Aristoteles, Sokrates sei durch eben diesen Spruch zur Philosophie gebracht worden (*Plut., mor.* 1118C).

Damit sei die Uebersicht über die Darbietung der philosophischen Sache in *De legibus* I abgeschlossen.

Es wird sich gezeigt haben, dass wir es in der Tat nicht mit einem durchredigierten Text zu tun haben, sondern mit einem ersten, höchst vorläufigen Entwurf.

Es mag auch deutlich geworden sein, dass dieses ganze Material dem Text von *De rep.* III sehr nahe steht. Wir kommen weitgehend mit der Hypothese aus, dass es überschüssiges Material ist, das für *De rep.* III nicht verwendet werden konnte und verfügbar blieb.

Dies endlich hat eine weitere Konsequenz. Es besteht, wie mir scheint nirgends ein zwingender Grund, die Texte von *De legibus* I als stoisch zu bezeichnen. Arnim hat § 18-48 zum grössten Teil in die *SVF* aufgenommen. Dies ist Willkür. Einige wenige Stellen können im weitern Sinne stoisch

genannt werden, aber das allgemeine Substrat der Untersuchung über Gesetz und Gerechtigkeit ist, wie in *De rep.* III ein platonisches und aristotelisches, sagen wir allgemein: der Alten Akademie und dem Peripatos zuzurechnen.

Wir kehren aber nun noch einmal zur Frage nach der Szenerie zurück; da lässt sich der unfertige Zustand des ganzen besonders schlüssig nachweisen.

Im Gespräch sind Cicero, sein Bruder und der Freund Atticus. Welche Funktion haben Quintus und Atticus als Partner? Ueber persönliche Erfahrungen als Politiker verfügt Quintus kaum, Atticus überhaupt nicht. *Iurisconsultus* ist keiner von beiden gewesen (dabei darf man nicht vergessen, dass Ciceros Absicht, als er seine Gesetzgebung entwarf, nicht nur darin bestand, eine Ergänzung zu *De rep.* und eine Art von Gegenstück zu Platons *Nomoi* zu liefern, sondern auch dem römischen *ius civile* eine philosophische Basis und damit eine neue Aufgabe zu verschaffen); Quintus hatte dichterische Neigungen und Atticus war Epikureer, besass aber auch ein bemerkenswertes Interesse für Geschichte, Geschichtschreibung und den römischen *mos maiorum*.

Dies alles ist nicht sehr viel und angesichts der Thematik von *De legibus* nicht übermässig ergiebig.

Zu Quintus können wir generell nur konstatieren, dass er in seiner besondern Situation als Bruder des Hauptredners eingesetzt wird. Er braucht weniger Rücksichten zu nehmen als Andere; er kann den Bruder ohne Umschweife drängen, voranzumachen um über alle Präliminarien hinweg zur Sache selbst zu kommen. Atticus interessiert sich für Probleme der Geschichtschreibung. Bei seltenen Gelegenheiten wird daran erinnert, dass er Epikureer ist. Doch Ciceros Polemik gegen die epikureische Lehre bleibt sowohl in § 39 wie in § 40-52 völlig anonym, als ob er es bewusst darauf angelegt hätte, weder den Epikureer Atticus persönlich anzugreifen noch auch Atticus sich für seine Schule persönlich wehren zu lassen. Dazu kommt, dass er an entscheidenden Stellen mit Cicero in einem Ausmasse einverstanden ist, wie es von einem Epikureer kaum mehr verantwortet werden kann (§ 21, 35). Merkwürdig ist auch § 54. Zuerst macht Atticus genau wie Cato in *De fin.* 3 geltend, die Differenz zwischen den Veteres und Zenon betreffe keineswegs nur das Vokabular, sondern die Sachen selbst; und gleich danach bekennt er, Antiochos hätte ihn beinahe zur Akademie bekehrt, jener Antiochos also, der gerade behauptet hatte, jene Differenz bestünde nur in Worten.

Man kann sich vorstellen, dass dem Verfasser diese Dinge mit der Zeit selbst unbehaglich wurden. Es ergab eine schiefe Situation, den epikureischen Freund zum Gesprächspartner zu machen, ihn aber die ganze Auseinandersetzung mit Epikur schweigend anhören zu lassen.

Genau so charakteristisch ist das Verhältnis der Gesprächspartner zur äusseren Szenerie.

Der Leser wird erwarten, dass über Ciceros Geburtsort der Bruder ebenso wie der Jugendfreund (vgl. § 13) völlig informiert sind. Das Gegenteil wäre paradox.

Cicero hat aber auch den begreiflichen Wunsch, gerade in diesem Dialog dem aussenstehenden Leser näheres über seine Familie und den Ort, an dem er seine Kindheit verbracht hat, mitzuteilen. Das führt zu Gesprächssituationen, die man nur als sonderbar bezeichnen kann. Ich greife das wichtigste heraus.

Die ersten Worte scheinen anzudeuten, dass sich Atticus zum ersten Male im Gebiet von Arpinum befindet. Er hat Ciceros Gedicht *Marius* gelesen, kennt es gut und vermag deshalb ohne Mühe den Park und die Eiche zu identifizieren, die im Gedicht (offenbar sehr genau) beschrieben waren.

Dieser Einsatz ist zunächst geschickt. Das erste Thema des Gesprächs wird auf diese Weise die Dichtung; von ihr geht man glatt zur Historiographie und später, — bedeutend weniger glatt —, zum *ius civile* über. Mit dem *ius civile* ist der Ausblick auf die Frage nach Gesetz und Recht erreicht. Ciceros Vortrag kann beginnen.

Docx in § 14 dürfen wir leise überrascht sein, dass Atticus den Vorschlag Ciceros, man solle sich nun zu dem im Park angelegten *Peripatos* und zur *Exedra* begeben, von sich aus durch einen Hinweis auf den bequemsten Weg dorthin ergänzt. Natürlich sollen dadurch Assoziationen mit Platons *Nomoi* (§ 15; in 2,6 wird der *Phaidros* dazukommen) vorbereitet werden, aber wir fragen uns doch, wie es kommt, dass Atticus über die Pfade, die von Wohnhaus (so darf man es wohl verstehen) zum *Peripatos* führen, so ausgezeichnet informiert ist, — und als Gast selbst darüber bestimmt, welchen Weg man einschlagen solle. Wir müssen hier für einen Augenblick in das zweite Buch hinüberblicken. Da ist es nämlich, gemessen an den Regeln der römischen Höflichkeit, noch merkwürdiger, wie Atticus ohne Zögern die Initiative zu einem Ortswechsel ergreift. Augenscheinlich hatte man sich bisher im *Peripatos* aufgehalten. Jetzt sollen sich die Freunde, meint er, auf die Insel im Fibrenus begeben, wo man sich setzen könne, also auch eine *Exedra* eingerichtet ist. Das weiss er also.

Wir werden nicht übersehen, dass es insofern sinnvoll ist, wenn er diesen Vorschlag macht, als Cicero daran anknüpfen uns seine Vorliebe für diesen Ort bekennen kann. Dieses Bekenntnis klingt eleganter wenn nicht er selbst diesen Vorschlag macht, sondern ein anderer. Atticus lobt nun selbst die Schönheit der Landschaft, was Cicero wiederum den willkommenen Anlass gibt, zu betonen, er liebe den Ort nicht bloss der Natur wegen, sondern auch aus einem andern Grunde. Dennoch stört dieses Lob

im Munde des Atticus. Es wäre eminent sinnvoll von jemandem, der zum ersten Mal an den Ort kommt, und etwas dieser Art scheint sogar der verlegen unbestimmte Ausdruck *qui nunc potissimum huc venerim* anzudeuten. Doch was gilt nun? Kennt Atticus Ciceros Landsitz schon oder kennt er ihn nicht?

Es kommt noch seltsamer. In 2, 3 erklärt Cicero feierlich (*scito!*), hier sei er geboren. Die beiden Freunde mussten also offenbar gute fünfzig Jahre alt werden, ehe Atticus den Geburtsort Ciceros kennen lernte ...

Weiterhin ist es zunächst durchaus Konversationsstil, wenn Atticus Ciceros Liebe zu seinem Geburtsort mit seiner eigenen Liebe zu Athen in Parallele setzt, obschon er keineswegs in Athen geboren ist sondern sich aus lauter Bildungsromantik in Athen angesiedelt hat. Dann aber fragt er Cicero, wie sich denn die eine Heimat Arpinum mit der andern Heimat Rom vertrage. Die Frage «*Numquid duas habetis patrias?*» wäre völlig am Platze im Munde eines Ausländers, der über die sentimentale und juristische Situation eines geborenen Italikers, der dann Römer wurde, nicht im Bilde war. Sie ist schlechthin absurd bei einem Manne, der selbst Stadtrömer war, seine Gens bis auf König Numa Pompilius zurückführte, dazu ausgebreitete historische Interesse hatte und (um es noch einmal zu sagen) seit etwa dreissig Jahren Ciceros intimster Freund war.

Da ist Ciceros begreifliches Bedürfnis, den aussenstehenden Leser über seine Stellung als Arpinate und Römer zu informieren, mit der Anlage der Szenerie in einen offenen Konflikt geraten.

Ich erwähne noch, dass in 2,6 Atticus abermals beweist, dass er über die Konfiguration der beiden Flüsschen bestens orientiert ist. Seine Bemerkungen über Fibrenus und Liris muten beinahe wie diejenigen eines Fremdenführers an. Die Beschreibung ist als Kompliment gemeint, verziert mit einer Reminiszenz an Platons *Phaidros*. Cicero ist höflich genug um mit einem Gegenkompliment zu antworten. Allerdings erfahren wir, dass er bis dahin noch niemals im Landhaus des Atticus in Buthrotum gewesen ist und von seiner Schönheit nur durch Berichte des Bruders weiss (er hat also offenbar nicht einmal im Jahre 58, als er über Dyrrhachium nach Thessalonike entwich, einen Abstecher dorthin gemacht). Die Platanen beim Landhaus des Atticus sollen ebenfalls an den *Phaidros* erinnern.

Ich greife nur noch einen letzten Punkt heraus, die aufgeregte Diskussion in 1, 53-54, bei der abwechselnd Cicero und Atticus bald keine Ahnung davon haben, worauf der Partner hinauswill, und bald aufs beste informiert sind. Cicero will dem Streit unter den Philosophen ein Ende machen. Atticus wirft den Namen des L. Gellius in die Diskussion, der im Jahre 93 als Prokonsul (also als Cicero 13 Jahre alt war) in Griechenland tätig war.

Cicero begreift zunächst die Anspielung nicht, Atticus erläutert ihm die ganze Geschichte, worauf Cicero erwidert, dies sei eine bekannte Sache, über die schon viele Leute gelacht hätten. Es folgt der Hinweis auf die Meinungsverschiedenheit zwischen der Alten Akademie und Zenon. Cicero möchte sie schlichten, da es sich nur um einen einzigen Punkt handelt. Nun weiss Atticus nicht, was Cicero meint. Cicero erklärt, und Atticus sieht sofort nicht bloss, dass da eine grundlegende Differenz vorliegt, sondern auch, dass Ciceros Meinung sich genau mit derjenigen seines alten Freundes Antiochos deckt.

Zweimal läuft also das gleiche unwahrscheinliche Gesprächsspiel ab. Vor einer Anspielung ist der Partner zuerst völlig ratlos, doch wenige weitere Worte genügen, um ans Licht zu bringen, dass er faktisch über die gemeinte Sache vollständig im Bilde ist.

Ich breche hier ab, obschon ein in alles Einzelne eingehender Kommentar noch manches dieser Art würde nachweisen können. Doch es mag sich schon gezeigt haben, dass nicht allein der philosophische Vortrag, sondern auch der Dialog, trotz vieler Feinheiten im einzelnen, aufs Ganze gesehen uns nur im Rohzustand erhalten ist. Cicero hat Aeusserungen seiner zwei Partner provisorisch über das Werk hin verteilt. Er dürfte sich aber mit der Zeit darüber klar geworden sein, dass ein dramatisch profiliertes und sachlich sinnvolles Gespräch unter den von ihm gewählten Voraussetzungen nicht zu erreichen war. Mit der zuweilen denkbar bescheidenen Dialogführung in den Werken der Jahre 45-44 darf man *De legibus* natürlich nicht vergleichen. Dieses Werk sollte vielmehr ein Gegenstück zu *De rep.* werden und forderte seiner ganzen Anlage nach den Vergleich mit *De rep.* heraus.

Dass es seinem Gehalt wie seiner Szenerie nach den Vergleich nicht aushielt, wird Cicero klar geworden sein, als er den ersten Entwurf fertig gestellt hat. Der Unterbruch durch das Prokonsulat und die politischen Wirren kam dazu. Dass er fünf Jahre später keine Lust mehr hatte, den misslungenen Entwurf noch einmal hervorzuholen und von Grund auf umzuformen, werden wir verstehen. Nach andern Gründen, die ihn veranlassen könnten, *De legibus* endgültig liegen zu lassen, brauchen wir, wie ich glaube, gar nicht zu suchen. Für Cicero haben die Gründe des Schriftstellers ausgereicht.

Doch wir dürfen dankbar sein, dass uns mit *De legibus* ein Text erhalten ist, der uns Ciceros philosophische Arbeiten im ersten Stadium, demjenigen eines aus guten und schlechten Einfällen und Notizen mühsam zusammengebauten Entwurfs, zu zeigen vermag. Auch ein Meisterwerk wie *De natura deorum* hat vermutlich einmal so ausgesehen.