

Ciceros Kritik an der epikureischen *Iustitia*-Lehre
in *De finibus* und *De re publica*

Tokiko Takahata

Cicero behandelt sowohl im ersten und zweiten Buch der *De finibus*¹ wie auch im dritten Buch der *De re publica* die *iustitia*. Die einschlägigen Stellen der beiden Werke sind als Dialog zwischen Cicero-Laelius (der eine ähnliche Position wie Cicero einnimmt) und den Epikureern Torquatus-Philus gestaltet und greifen dieselben Fragen über *iustitia* auf. Rede und Gegenrede klingen an die Gerichtsrede an². Die gemeinsamen und verschiedenen Punkte sowohl im Inhalt als auch in der Sprechweise zwischen beiden Werken werden jedoch deutlich, wo die betreffende Beschreibung von *iustitia* einen Vergleich zwischen den beiden Werken zuläßt. Nicht zuletzt ist bemerkenswert, daß Torquatus in *De finibus* und Philus in *De re publica* das Verhältnis zwischen *iustitia* und *sapientia*³ nicht nur unterschiedlich, sondern sogar entgegengesetzt definieren, obgleich sie beide die gleiche (epikureische) Lustlehre vertreten. Hinzu kommt die Frage, warum Torquatus und Philus nur in Bezug auf *sapientia* unterschiedlicher Ansicht sind.

Der *iustitia*-Begriff Ciceros ist bereits ausführlich untersucht worden. Aber der Zusammenhang zwischen den Ausführungen über *iustitia* in *De finibus* und *De re publica* ist bis jetzt nicht genügend erforscht worden. Darüberhinaus hat niemand seine Aufmerksamkeit auf den oben genannten Punkt gerichtet. H. Dieter⁴ analysiert die verschiedenen *iustitia*-Vorstellungen in den philosophischen Schriften Ciceros, besonders in *De officiis*, erwähnt jedoch in *De re publica* die *iustitia* nur so weit, als sie Kriegsführung betrifft und kommt auf *iustitia* in *De finibus* gar nicht zu sprechen. H. Johann⁵ befaßt sich mit der Untersuchung der *iustitia* in *De officiis*, *De legibus* und *De re publica*. Aber über *iustitia* in *De*

finibus schreibt er nur sehr wenig, lediglich einen Exkurs zu *Fin.* 3,62f.(s.410-3). Er legt den Schwerpunkt seiner Untersuchung auf den Gedankenunterschied zwischen Cicero und anderen griechischen Autoren wie Antiochos oder Poseidonios. Nur V.Pöschl⁶ und J.Leonhardt setzen sich intensiv mit der Verbindung der *iustitia*-Vorstellung zwischen *De finibus* und *De re publica* auseinander. Die vorliegende Arbeit hat das Ziel, unter Zuhilfenahme ihrer Ergebnisse die Wechselbeziehungen zwischen der Diskussion der *iustitia* in *De finibus* und *De re publica* zu klären und Ciceros Kritik an der epikureischen *iustitia*-Lehre unter Bezug auf den Begriff der *sapientia* zu beleuchten. Um dieser Frage besser nachgehen zu können, wird auch Ciceros Aussagen in *De legibus* und *De officiis* bei Bedarf herangezogen.

Verwandte Züge der *iustitia* zwischen *De finibus* und *De re publica*

In einem ersten Schritt sollen die Gemeinsamkeiten in der Diskussion der *iustitia* in *De re publica* und *De finibus* analysiert werden. Einige Punkte werden in seinen philosophischen Schriften mehrmals genannt. Besonders im 1.und 2.Buch *De finibus* und im 3.Buch *De re publica* werden jeweils die fünf folgenden Themen behandelt: (1) Ob *iustitia* ‚*per se*‘ erstrebenswert ist. (2) Ob es eine wesentliche Bestimmung der *iustitia* ist, daß sie *vacua metu*‘ sei. (3) Ob *sapientia* und *iustitia* Gegensätze sind. (4) Ob ein *vir callidus* (*sapiens*) auch ein *vir bonus* ist. (5) Ob *iustitia* mit der Natur in Einklang steht.

Die Aussagen lassen sich in folgendem Schema verdeutlichen (Formulierungen der Zitate z.T. aus Platzgründen gekürzt):

	De finibus I	II	De re publica III	
	Torquatus' Rede	Ciceros Gegenrede	Philus' Rede	Laelius' Gegenrede
(1) Ist iustitia per se erstrebenswert?	(T.1) ne iustitiam recte quis dixerit per se ipsam optabilem, sed quia iucunditatis vel plurimum afferat. (53)	(C.1) perspicuum est, si (aequitas fides, iustitia) ad utilitatem referantur, virum bonum non posse reperiri (59).	(P.1) (Epikurei) negant sapientem idcirco virum bonum esse, quod eum sua sponte ac per se bonitas et iustitia delectet (26).	—
(2) Ist iustitia vacua metu?	(T.2) (iustitia) non modo numquam nocet cuiquam, sed contra semper afficit... vi sua atque natura, quod tranquillat animos, improbitas si cuius in mente consedit, turbulenta est (50).	(C.2) nec enim, dum metuit, iustus est, et certe, si metuere destiterit, non erit. pro vera certaue iustitia simulationem nobis iustitiae traditis (71).	(P.2) negant sapientem idcirco virum bonum esse, quod eum sua sponte ac per se bonitas et iustitia delectet, sed quod vacua metu, cura, sollicitudine, periculo vita bonorum virorum sit (26).	(L.2) periculosam iustitiam non esse sapientis (39).
(3) Sind sapientia und iustitia Gegensätze?	(T.3.1) sapientiam, iustitiam copulatas esse cum voluptate ut ab ea nullo modo nec divelli nec distrahi possint (50). (T.3.2) clamat Epicurus, is quem vos nimis voluptatibus esse deditum dicitis, non posse iucunde vivi, nisi sapienter, honeste iusteque vivatur (57).	(C.3.1) quarum (virtutum) omnium fundamenta vos in voluptate tamquam in aqua ponitis. (72) (C.3.2) Itaque, Torquate, cum dices clamare Epicurum non posse iucunde vivi, nisi honeste et sapienter et iuste viveretur, tu ipse mihi gloriari videbare. (51)	(P.3.1) Sapientia iubet augere opes, amplificare divitias, proferre finis, imperare quam plurimis, frui voluptatibus, pollere, regnare, dominari. (P.3.2) iustitia autem praecipit parcere omnibus, consulere generi hominum, suum cuique reddere, sacra, publica, aliena non tangere. (24)	—
(4) Ist ein vir callidus (sapiens) auch ein vir bonus?	(T.4) Invitat igitur vera ratio bene sanos ad iustitiam, aequitatem, fidem. neque homini infanti aut impotenti iniuste facta conducunt, qui nec facile efficere possit, quod conetur, nec optinere, si effecerit (52).	(C.4.1) nec vir bonus ac iustus haberi debet qui, ne malum habeat, abstinere se ab iniuria. (71) (C.4.2) Non de improbo, sed de callido improbo quaerimus (54). (C.4.3) finge non solum callidum eum, qui aliquid improbe faciat, verum etiam praepotentem. quam multa iniuste fieri possunt, quae nemo possit reprehendere! (57)	(P.4) Nam cum de tribus unum est optandum, aut facere iniuriam nec accipere aut et facere et accipere aut neutrum, optimum est facere, impune si possis, secundum nec facere nec pati, miserrimum digladiari semper tum facientis, tum accipiendis iniuriis. (23)	(L.4) cum ea re bonum virum oportere esse dicant, ne malum habeat, non quod id natura rectum sit, non intellegant se de callido homine loqui, non de bono viro. (39)
(5) Steht iustitia mit der Natur in Einklang?	—	(C.5) perspicuum est enim, nisi aequitas, fides, iustitia proficiscantur a natura, virum bonum non posse reperiri (59).	(P.5.1) Ius, de quo quaerimus civile est aliquod, naturale nullum (13). (P.5.2) nec varietatem natura patitur. ex quo illud efficitur, ne iustos quidem esse natura. (18) (P.5.3) iustitiae non natura nec voluntas, sed inbecillitas mater est (23).	(L.5) Est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens (33).

Die Tabelle zeigt, daß fast alle Grundprobleme der *iustitia* in beiden Werken diskutiert werden. Cicero thematisiert alle obengenannten Punkte wiederholt. Trotz der fragmentarischen Überlieferung der Schrift ist es erstaunlich, daß Laelius nicht genauer auf Philus eingeht. Er erörtert häufig in Monologform Fragen, die von keinem Gesprächspartner gestellt werden. Doch dem soll später nachgegangen werden. Zu Beginn werden die fünf in der Tabelle genannten Fragen untersucht.

(1) Ist *iustitia* ‚*per se*‘ erstrebenswert, oder nicht?

(T.1) *Fin.*1,53 behauptet Torquatus, „so dürfte man die Gerechtigkeit nicht um ihrer selbst willen als wünschbar bezeichnen, sondern nur weil sie ein Höchstmaß an *iucunditas* verschaffe.“ (P.1) Auch Philus behauptet 3,26, „die Epikureer sagen nämlich, der Weise sei nicht deswegen ein guter Mann, weil ihm *bonitas* und *iustitia* an sich und durch eigene Kraft Freude bereiten.“ Nach beiden ist *iustitia* nicht um ihrer selbst willen erstrebenswert. *Iucunditas* ist eine Ausdrucksvariante der *voluptas*. Sowohl *voluptas* als auch *iucunditas* sind rein materielle Güter, d.h. *utilitas* und *commoda*. *Iustitia* ist erstrebenswert, weil sie den Menschen *voluptas* oder *iucunditas* verschafft, aber nicht *per se* oder *sua sponte*. Nach ihrer Aussage ist *iustitia* nur ein Mittel, um *voluptas* zu erlangen.

(C.1) Dagegen erheben Cicero 2,59 und Laelius (= *Fin.*2,59, Ziegler⁷) den Einwand, *iustitia* werde nicht auf den persönlichen Nutzen *utilitas* bezogen, wie Torquatus-Philus behaupten. Ansonsten könne es gar keinen guten Menschen geben. Cicero leugnet an dieser Stelle klar, was Torquatus oder Philus behaupten, nämlich daß *iustitia* nur aus Eigeninteresse anzustreben sei. Cicero betont: *iustitia* ist *per se* erstrebenswert. Nach ihm soll *iustitia* nicht nur aus Eigeninteresse, sondern auch um des Gemeinnutzes oder der *honestas* willen erstrebt werden.

(2) Ob es eine wesentliche Bestimmung der *iustitia* ist, daß sie *vacua metu*‘

sei?

Dieses Thema behandelt jeder Gesprächsteilnehmer. (T.2) 1,50 sagt Torquatus: „Nicht nur nimmt *iustitia* niemals einem Menschen etwas weg, sondern sie übt im Gegenteil stets *vi sua atque natura* eine beruhigende Wirkung auf die Menschen aus und läßt sie besonders hoffen, es werde ihnen niemals etwas von dem fehlen, was die unverdorbene Natur verlangt. Genau wie die Unbesonnenheit, die Begierde und die Feigheit stets die Seele quälen, beunruhigen und verwirren, so bewirkt auch die Bosheit, wenn sie sich erst einmal in der Seele eines Menschen festgesetzt hat, gerade dadurch, daß sie anwesend ist, Verwirrung“. D.h. er hält es für wichtig, daß *iustitia* die menschliche Seele beruhigt. Im Gegensatz dazu verwirren *temeritas*, *libido* und *ignavia* die menschliche Seele, weshalb sie auch gemieden werden sollen. (P.2) Philus sagt 3,26: „sie (d.h. Epikureer) sagen, der Weise sei ein guter Mann, weil das Leben des guten Mannes frei von *metus*, *cura*, *sollicitudo* und *periculum* sei, dagegen haften den Bösen immer ein Bedenken in der Seele und ihnen stünden immer Gerichte und Strafen vor Augen.“ Der Maßstab der *iustitia* liegt für Torquatus-Philus in der Befreiung von den seelischen Qualen, d.h. in der ἀταραξία (Seelenfrieden), gleichsam dem Ziel der Epikureer⁸. Hier zeigt sich kein sachlicher Unterschied zwischen Torquatus und Philus. Aber wenn man ihre Ausdrucksweise näher betrachtet, bemerkt man, daß Philus einerseits deutlich den Wert der *iustitia* leugnet (d.h. er sagt, *iustitia* sei nicht um ihrer selbst willen erstrebenswert), andererseits äußert Torquatus, daß *iustitia*, *vi sua atque natura* die Seele beruhigt. D.h. sein Ausdruck *vi sua atque natura* geht in die Richtung, daß er den Wert der *iustitia* nicht absolut leugnet und nur teilweise billigt. Somit ist *vi sua atque natura* eine Ausdrucksvariante von *per se*, wie wir bei Frage (1) gesehen haben. Die Ausdrucksweise von Torquatus ist derjenigen Ciceros scheinbar äquivalent. Offensichtlich kann niemand Philus' Ansichten zustimmen. Torquatus hingegen gibt vor, den Wert der *iustitia* anzuerkennen, vertauscht aber absichtlich den Sinn der *iustitia* mit persönlichem Nutzen.

Dagegen wendet Cicero ein, *Fin.*2,20 die Schmerzlosigkeit und die Lust seien zwei verschiedene Dinge. Und auch 2,71 sagt Cicero, (C.2) „Denn niemand ist gerecht, solange er sich fürchtet, und wird es auch bestimmt nicht sein, wenn er aufgehört hat, sich zu fürchten“. Nach Cicero sind die Schmerzlosigkeit oder die Freiheit von Furcht nicht beteiligt an *iustitia*. Auch leugnet Laelius, daß (L.2) *iustitia* aus Angst vor Gefahr nicht zum Weisen gehört (3,39, fr.=*Prisc.* 8,6,32 p.399,13 Hertz, Ziegler). Gefahr, Furcht und Schmerzfreiheit haben also nichts zu tun mit der *iustitia*.

In den obengenannten Punkten stimmen Cicero und Laelius, sowie Torquatus und Philus überein. In den obenerwähnten zwei Punkten werden alle (in Ciceros Sicht) traditionellen Kernziele des Epikureismus diskutiert: 1. *voluptas*, 2. *vacuitas doloris*, 3. *commoda*.

Verschiedene Züge der *iustitia* in *De finibus* und *De re publica*

(3) Sind *sapientia* und *iustitia* Gegensätze, oder nicht?

Bisher gibt es keinen besonderen Meinungsunterschied hinsichtlich der *iustitia* zwischen Cicero (als Dialogsprecher im 2.Buch *De finibus*) und Laelius. Auch Torquatus hat dieselben Ansichten wie Philus, obwohl er andere Formulierungen gebraucht als jener. Aber die Ansichten des Torquatus und Philus über *sapientia* gehen weit auseinander. Nach Torquatus beruht *iustitia* auf *voluptas*, wie wir in (1) gesehen haben. (T.3.1) *Fin.*1,50 sagt er, *sapientia* und *iustitia* sind an die Lust gebunden, so daß sie auf keine Weise von ihr losgerissen oder getrennt werden können. (T.3.2) Auch an der nächsten Stelle stellt Torquatus *sapienter*, *honeste* und *iuste* nebeneinander und verknüpft sie mit *iucunde*. „Laut verkündet Epikur, den ihr der Lust zu sehr ergeben nennt, man könnte weder lustvoll leben, ohne weise, sittlich gut und gerecht zu leben, noch auch weise, sittlich gut und gerecht, ohne lustvoll zu leben (1,57)“.

Andererseits stellt Philus 3,16 die These auf, *sapientia* sei unvereinbar mit

der Gerechtigkeit (*discrepare ab aequitate sapientiam*). *Aequitas* ist eine Ausdrucksvariante für *iustitia*. Auch an einer anderen Stelle werden die beiden Begriffen *iustitia* und *sapientia* gegensätzlich verwendet. (P.3.1) 3,24 spricht Philus weiter, „*sapientia* gebietet, die Macht zu vergrößern, den Reichtum zu vermehren, die Grenzen vorzurücken,[...]über möglichst viele zu herrschen, Vergnügungen zu genießen, stark zu sein, zu regieren, zu gebieten“. (P.3.2) *Iustitia* aber schreibt vor, alle zu schonen, für das Menschengeschlecht zu sorgen, jedem das Seine zukommen zu lassen, Heiliges, Öffentliches, Fremdes (*sacra, publica* und *aliena*) nicht anzurühren. Was kommt also heraus, wenn du der *sapientia* gehorchst? Reichtum, Macht, Mittel, Ehre, Befehlsgewalt, Königtümer für einzelne oder für ganze Völker (*divitiae, potestates, opes, honores, imperia, regna vel privatis vel populis*).“

Hier erkennt man den Unterschied zwischen Torquatus und Philus sehr deutlich: Torquatus denkt, *sapientia* und *iustitia* seien miteinander vereinbar. Aber Philus denkt gegenteilig. Die Behauptungen beider Werke passen nicht zueinander. Torquatus, der *sapientia* und *iustitia* miteinander verbindet, kommt Ciceros Argumentation nur scheinbar nahe. Torquatus fügt ‚*iucunde*‘ beiden Begriffen hinzu. Wie wir in (1) bereits gesehen haben, ist *iucunditas* eine Variante von *voluptas*. Torquatus behauptet, ohne *voluptas* oder *iucunditas* kann man nicht gerecht (*iuste*) leben. Es führt schließlich dahin, daß er das Gesetz nur deswegen einhält, weil es *voluptas* verschafft, genau wie in (1).

2,72 widerlegt Cicero Torquatus, (C.3.1) „Alle Fundamente der Sittlichkeit habt ihr in der Luft, also sozusagen im Wasser gegründet.“ Cicero denkt zwar wie Torquatus, *iustitia* und *sapientia* seien miteinander vereinbar (vgl. *Fin.* 2,51), aber er bemerkt treffend, daß *iustitia* nicht auf *voluptas* beruht. Cicero denkt auch anders als Philus, der wiederum behauptet, daß *sapientia* und *iustitia* unvereinbar seien. Torquatus behauptet die Vereinbarkeit zwischen *sapientia* und *iustitia*, der auch Cicero zustimmen kann. Aber Cicero stimmt nicht Torquatus zu, *sapientia* und *iustitia* seien mit *iucunditas* oder *voluptas* vereinbar. Cicero

hält die Ansicht des Torquatus, daß man ohne *iucunditas* nicht *iuste* oder *sapienter* leben könnte, für falsch. Weiter sagt er, (C.3.2), „so hast Du mir denn auch selber, Torquatus, als du sagtest, Epikur verkünde laut, man könne nicht lustvoll leben, ohne sittlich gut, weise und gerecht zu leben, den Eindruck gemacht, du seiest stolz auf diese Äußerung (2,51)“. Cicero bemerkt, daß die Behauptung von Torquatus, *voluptas* beziehe sich auf *iustitia*, seiner Anschauung nicht entspricht. Torquatus hingegen suggeriert eine scheinbare Ausdrucksgleichheit.

Nun stellt sich die Frage, wie der Meinungsunterschied zwischen Torquatus und Philus begründet ist? Der Schlüssel zu der Frage ist in folgendem Abschnitt enthalten.

(4) Ob ein *vir callidus (sapiens)* auch ein *vir bonus* ist?

(T.4) 1,52 sagt Torquatus, „So fordert die *vera ratio* diejenigen, die gesunden Sinnes sind, zu *iustitia*, *aequitas* und *fides* auf“. Soweit seine Formulierung, der noch jeder zustimmen kann. Aber er fügt den folgenden Punkt hinzu: „Einem nicht redegewandten und machtlosen Menschen nützen ungerechte Taten nichts, da er weder leicht erreichen kann, was er beabsichtigt, noch etwas festhalten, falls er es erreicht haben sollte.“ Torquatus trachtet danach, die Ungerechtigkeit auszuüben. Er denkt dabei, nur wenn man *callidus* ist, lohnt sich die Ungerechtigkeit. Wenn man schlau oder beredsam ist, habe man die Möglichkeit, Ungerechtigkeiten zu begehen. (P.4) 3,23 sagt Philus, es sei gut, Unrecht zu tun, wenn man es ungestraft machen könne. Auch hier differiert die Meinungen der beiden Gesprächsteilnehmer fein. Wo ist der Unterschied begründet?

Zuerst ist hier erwähnenswert, daß Torquatus sagt, man dürfte weder *infans* noch *inpotens* sein, um Unrecht zu begehen. Er betrachtet den *sapiens* als *callidus* und ordnet der *sapientia* sowohl die Rhetorik als auch Vermögen und Macht zu. Philus seinerseits verbindet mit der *sapientia* nur die rein physische Macht (sozusagen ein „körperliches Gut“). Philus' *sapientia* beinhaltet keine Rhetorik. Er interessiert sich nur dafür, die *commoda* wie *voluptas*,

Schmerzlosigkeit, Macht oder Reichtum zu erlangen⁹. Er hat kein Interesse an der Rhetorik und berührt sie auch nicht. Ein solches Verhalten spiegelt sich auch in der folgenden Rede Ciceros gegen Torquatus 2,71 wider: (C.4.1) „Denn es wird keiner als ein tugendhafter und gerechter Mensch gelten dürfen, der sich des Unrechts nur enthält, um *malum* zu entgehen“. Nur um der Schmerzfreiheit willen begeht man nach ihm keine unrechte Handlung.

(C.4.2) „Wir fragen nicht nach einem gewöhnlichen, sondern nach einem schlaunen Verbrecher wie Q.Pompeius (2,54)“. Der gewöhnliche Verbrecher deutet nach Cicero auf Philus und seinesgleichen hin, der schlaue Verbrecher hingegen auf Torquatus. (C.4.3) „Aber stelle dir nun nicht nur einen Bösewicht vor, der schlaue (*callidus*) ist, sondern einen, der erst noch übermächtig (*praepotens*) ist, wie das M. Crassus war. Pompeius ist gerecht, obschon er straflos so ungerecht hätte sein können, wie er wollte. Doch wieviel Ungerechtigkeiten können geschehen, die niemand zu tadeln vermag!(2,57)“. Wie Cicero ausführt, ist es wesentlich gefährlicher, übermächtig zu sein, als nur ein schlechter Mensch zu sein, der gerissen ist. Auf diese Weise unterstreicht auch Cicero den Unterschied zwischen *callidus* und *praepotens* und die Gefahr, beide Elemente unrechtmäßig auszuüben.

Das obengenannte Verhältnis der *sapientia* zu jedem Gesprächsteilnehmer läßt sich folgenderweise schematisieren¹⁰:

«sapientia»				
iustitia: <i>propter se</i>	animus	ratio	Cicero	▲ virtus ↑
commoda: <i>propter utilitatem</i>	corpus externa	incolumitas potentia et calliditas	Philus Torquatus	↓ voluptas

Philus geht auf die *calliditas* nicht ein. Er ist nicht so *callidus* wie Torquatus, der das Unrecht für die Gerechtigkeit ausgibt. Philus bekennt von Anfang an,

daß es keine Gerechtigkeit gibt. Die Gerechtigkeit bringt seiner Ansicht nach nur Nachteile. Für ihn ist es erstrebenswert, Unrecht zu tun, wenn man es ungestraft verüben kann. Das Gesetz wird nicht mit der Gerechtigkeit, sondern mit der Strafe durchgesetzt. Die Gleichsetzung von *iustus* und *stultus*¹¹, *sapiens* und *malus* durch Philus paßt auch zur Aussage des Torquatus. Philus äußert direkt, was Torquatus meint. Aber diese Meinung hält jeder offensichtlich für falsch. Ein gewöhnlicher Mann würde nicht diese Ansicht teilen. Wenn Philus solche Erklärungen in der Öffentlichkeit kundtäte, würde kein Zuhörer ihn unterstützen oder ihm zustimmen. Philus denkt offensichtlich nicht an die Wirkung der Redekunst. Wie wir oben gesehen haben, vertritt Torquatus die Meinung, daß die Einstellung Ciceros der seinen ähnlich ist; so seien *sapientia* und *iustitia* miteinander vereinbar, also auch die Erkenntnis des Unterschiedes zwischen der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit möglich, anders als bei Philus. Der unaufmerksame Zuhörer sitzt dieser Behauptung auf. Torquatus verbirgt seine Grundgedanken geschickter als Philus, er beschreibt das Wesen der Ungerechtigkeit als Gerechtigkeit mit Hilfe der Rhetorik.

Darüberhinaus spiegelt sich der Unterschied in der Gesprächsfähigkeit zwischen Torquatus und Philus in ihren Anweisungen für den Umgang mit den *mores maiorum* wider. Um seine Behauptung zu begründen und zu verstärken, bezieht sich Torquatus geschickt auf *exempla maiorum*, die ein Todesrisiko eingegangen waren, um optimal nach Lust zu streben. Andererseits führt Philus zwar einige Beispiele ausländischer Könige oder römischer Juristen auf (vgl. 3,14ff.; 17; 28), jedoch benennt er nicht so gewichtige Beispiele für den römischen Staat. Wichtige Beispiele sind z.B. die römischen Vorfahren, die dem Staat gedient haben (*pro patria*), wie Romulus als der Begründer des römischen Staates (3,47), der von Scipio genannt wird. So ist die Rede Philus' nicht uneingeschränkt überzeugend¹².

Daneben erwähnt Cicero in seinem Brief an Atticus (*Rep.* 3,39, fr. = *Att.* 7,2,4, Ziegler) Lucius (Manlius Torquatus) und Patron, die alles auf sich beziehen

und deshalb glauben, niemals geschehe etwas um eines anderen willen; sie sagen, der Mensch müsse deshalb gut sein, um selbst kein *malum* zu erfahren und nicht aus dem Grund, weil die Natur es gebiete. Sie merken dabei nicht, daß sie damit nicht den guten, sondern nur den schlaunen Menschen charakterisieren (L.4). Cicero weist hier darauf hin, daß Torquatus oder seinesgleichen den *vir callidus* mit dem *vir bonus* verwechselt (auch vgl. *Leg.* 1,41). Wer unvorsichtig ist, bewundert oft *versuti homines et callidi* und hält *malitia* für *sapientia* (vgl. *Off.* 2,10). Der Unterschied zwischen Torquatus und Cicero liegt darin begründet, ob man nur *sua commoda* anstrebt, oder auch die *communis utilitas* einbezieht. Cicero bemerkt, es sei schlimmer, wenn der *vir callidus* ein Unrecht begeht, als der einfache Mann. Der *vir callidus* vermag Unrecht zu verüben, indem er sich ein gerechtes Ansehen gibt. Philus' Bekenntnis, ungestraft Unrecht zu tun, kann nur ein Mann verwirklichen, der sowohl die schlaue Redekunst als auch die Macht dazu besitzt. Solch ein einflußreicher Mann (z.B. Kleomenes oder Q. Fabius Labeo, *Off.* 1,33) ist dazu imstande, die Volksmassen aufzuwiegeln und dem Staat großen Schaden zuzufügen. Nach Cicero ist Torquatus als Politiker ein einflußreicher Mann und als solcher für den Staat gefährlich.

Hier stellt sich die Frage: Warum hat Cicero den Philus und den Torquatus unterschiedlich dargestellt? Ein Grund dafür könnte sein: Philus versteht *iustitia* und *sapientia* in Bezug auf Interessen im Ausland. Für ihn bedeutet *sapientia*, das römische Staatsgebiet auf die ‚ungerechte‘ Weise zu vergrößern. Dafür braucht der römische Staat nur Macht *potentia* wie z.B. militärische Stärke, Geldmittel oder Vermögen. Um große Gebiete militärisch zu erobern, braucht man keine Rhetorik. Deshalb scheint Philus für die Rhetorik keinen besonderen Sinn zu haben. Hingegen denkt Torquatus an die römische Innenpolitik. Um im Inland Ungerechtigkeiten begehen zu können, z.B. fremdes Eigentum zu erschwindeln, braucht man eine schlaue Taktik und Redekunst. Aus diesem Grund gehen die Gedanken von *iustitia* und *sapientia* zwischen den beiden

Gesprächsteilnehmern auseinander.

Desweiteren können Torquatus mit Kallikles (der dritte Teil von *Grg.* 481b-527e), der Dialogfigur in *Gorgias* Platons, und Philus mit Thrasymachos in *Respublica* Platons verglichen werden¹³. Es ist möglich, daß Cicero Torquatus klüger als Philus reden läßt, da er den Sophisten Kallikles heranzieht, dessen Rhetorik in *Gorgias* eine Rolle spielt. Man merkt jedoch keinen besonderen Unterschied beim Verständnis des Begriffs der Weisheit zwischen Kallikles und Thrasymachos. Nach Kallikles (*Grg.* 487A,ff.) sind die Gerechtigkeit (τὸ δίκαιον) mit der Weisheit (σοφία) unvereinbar. Bei Thrasymachos (2. Buch *Respublica*) beobachtet man keinen besonderen Zusammenhang zwischen der Gerechtigkeit und der Weisheit. Andererseits führt Kallikles (wie Torquatus) Beispiele großer Politiker in Griechenland an. Man merkt jedoch, daß Torquatus seine Beispiele noch raffinierter als Kallikles gebraucht. Kallikles erwähnt nur kurz die Namen der Politiker der Vergangenheit. Torquatus hingegen zieht ausführliche Beispielfälle bei seinen direkten Vorfahren heran, die im Krieg gefallen waren (d.h. nach Cicero fürs Vaterland gestorben waren *pro patria mori*). Auf diesen Punkt reagieren Sokrates und Cicero sehr unterschiedlich. Sokrates würdigt die von Kallikles genannten Politiker von Athen nicht, er zählt ihre Unwesen auf. Dadurch widerspricht er Kallikles, der die Beispiele aufführt. Sokrates schildert die von Kallikles genannten Beispiele eingehend. Auch Cicero greift, wie Sokrates, die von Torquatus angeführten Beispiele in seiner Gegenrede auf. Im Unterschied zu Sokrates würdigt Cicero die römischen Vorfahren, die für den Staat ihr Leben opferten, in hohem Maße.

Sowohl Kallikles als auch Torquatus sind Politiker. Cicero unterscheidet *Fin.* 2,17 zwischen einer *rhetorica forensis* und einer *rhetorica philosophorum*¹⁴. *Rhetorica philosophorum* ist eine subtile Rede, die ein Element von *dialectica* (ein philosophisches Gespräch zwischen einzelnen Personen) enthält. Hingegen ist *rhetorica forensis* eine etwas gröbere Rede vor vielen Zuhörern, wie sie

etwa ein Politiker halten kann. Mit beiden Arten der Rhetorik sind aber fortdauernde Reden gemeint. Sie sind monologisch und unterscheiden sich vom privaten Dialog¹⁵. Ein geschickter Redner kann damit die Masse beeinflussen und die Regierung bewegen. Torquatus ist dazu imstande, seine *rhetorica forensis* zu mißbrauchen¹⁶, deshalb ist er ein noch gefährlicherer Politiker als Philus. Er ist fähig, vor der Öffentlichkeit agitatorisch zu reden. Aber Torquatus bestreitet den Nutzen der Dialektik für die philosophische Diskussion, und er muß sich nun darin bewähren, ohne dialektische Schulung mit Cicero zu diskutieren¹⁷. Er unterbricht den philosophischen Dialog mit Cicero spontan und ungeduldig, er wird anschließend von Cicero widerlegt. *Fin.*2,18 kritisiert Cicero Torquatus, der die Dialektik verachtet.

Nur die Dialektik, die von der skeptischen Akademie stammt, und die überzeugende Rede mittels der Heranziehung der *mores maiorum* können den *callidus* Torquatus widerlegen und überreden¹⁸. Cicero widerlegt Torquatus unter Verwendung von verschiedenen Beispielen für die *mores maiorum*. Cicero führt im 2. Buch *De finibus* gegen Torquatus Beispiele von schlechten Menschen an, die nicht nur *callidi* waren und das Vermögen der anderen Menschen raubten, sondern auch *praepotentes* waren und deshalb ungestraft Unrecht begehen könnten. *Fin.*2,53-8 führt Cicero zahlreiche Beispiele schlechter und ungerechter Bürger auf, während Torquatus im 2. Buch *De finibus* nur ein paar Beispiele aufführt. In *De officiis* zitiert Cicero Platon und bemerkt auch, daß *scientia, quae est remota ab iustitia calliditas potius quam sapientia est appellanda* (1,63). Cicero führt auch ein positives Beispiel von Römern an, die fremdes Eigentum unberührt ließen (2,58). Im Unterschied dazu ist nach Torquatus derjenige ein empfehlenswerter Mann, der die Gelegenheit ergreift, sich fremdes Eigentum zu erschwindeln. In dieser Form, unter Verwendung solcher Beispiele widerlegt Cicero jede Behauptung des Torquatus.

*Leg.*1,62 sagt Cicero, wenn man merke, daß man für die Gemeinschaft der Bürger (*ad civilem societatem*) geboren sei, werde man auch die Überzeugung

vertreten, daß man nicht nur die *subtilis disputatio*, sondern auch die *fusa latius perpetua oratio* beherrschen müsse. Es gehört zum Gemeinnutz, mit der *oratio* (nach Du Mesnil¹⁹ bedeutet hier die politische Beredsamkeit (*genus deliberativum*)) die Völker zu lenken und das Gesetz zu festigen. Mit Hilfe der *oratio* (d.h. *genus iudiciale*) kann man die *improbos* züchtigen, die *bonos* schützen und den Mitbürgern *praecepta* auf überzeugende Weise geben. Hier bemerkt man die Verknüpfung zwischen *oratio* und *mores maiorum*: auf diese Weise kann man mittels dieser Redeweise (d.h. *genus demonstrativum*) die *clari viri* loben und die Taten und Beschlüsse der *fortes* und der *sapientes* zusammen mit der Schande der *improbi* auf ewig festhalten (*factaque et consulta fortium et sapientium cum improborum ignominia sempiternis monumentis prodere*). So ist die Anwendung von Beispielen für die beiden rhetorischen Arten, sowohl der *rhetorica philosophorum* als auch der *rhetorica forensis*, unerläßlich. Die *sapientia* bringt die Dinge hervor und entwickelt sie, die, im Menschen vorhanden, von denjenigen erkannt werden, die sich selbst erkennen wollen: *Quae quom tot res tantaeque sint, quae inesse in homine perspiciantur ab iis qui se ipsi uelint nosse, earum parens est educatrixque sapientia*. Nach Cicero hat die auf der *sapientia* beruhende *rhetorica* eine direkte Verbindung mit dem Einsatz *pro patria* (vgl. *Leg.* 1,62).

Ein weiterer Aspekt der *iustitia* wird sowohl in *De re publica* als auch in *De finibus* behandelt.

(5) Steht *iustitia* mit der Natur in Einklang oder nicht?

Sowohl Cicero *Fin.* 2,59 als auch Laelius *Rep.* 3,33 sagen, daß *iustitia* mit der *natura* in Einklang steht. (C.5) *Fin.* 2,59 sagt Cicero, „es ist offensichtlich, daß gar kein *vir bonus* mehr gefunden werden kann, wenn nicht *aequitas*, *fides*, *iustitia* von der Natur ausgehen.“ (L.5) Auch Laelius sagt, „das wahre Gesetz steht mit der Natur in Einklang“ (*Rep.* 3,33).

(P.5.1) Dagegen behauptet Philus, *iustitia* stammt nicht aus der Natur (vgl.

Rep.3,13). (P.5.2) Auch Rep.3,18 wiederholt er, daß es keine Gerechte von Natur aus gäbe. (P.5.3) An einer anderen Stelle 3,23 spricht er, „der Gerechtigkeit Mutter ist nicht die Natur und noch der Wille, sondern die Schwäche *inbecillitas*“. Im Unterschied zu Cicero und Laelius versucht er stets zu behaupten, daß Natur und Gerechtigkeit einander gegenüberstehen. Torquatus berührt dieses Thema nicht.

Hier erscheint zum erstenmal der Begriff *natura*. Philus definiert 3,18 die Gerechtigkeit: Es gehört zu einem gerechten und guten Mann, den Gesetzen zu gehorchen. D.h. *parere legibus* ist *iustum* und *bonum*. Bis hierhin ist Philus mit Cicero konform. Das einzige Problem ist, welches Gesetz befolgt wird—das Naturgesetz oder das auf Konvention beruhende Gesetz? Welches Gesetz müßte man nach Cicero befolgen?

Nach Laelius-Cicero verbindet sich *iustitia* mit der Natur, die selbst *constans* und *sempiterna* ist (Rep.3,33) und keine *varietas* zuläßt (Rep.3,18). So hat die *iustitia* bei beiden Gesprächspartnern einen ewigen Charakter. Dagegen beruht *iustitia* nach Philus nicht auf Natur, sondern auf *inbecillitas*—d.h. sie ist nicht ewig. Cicero-Laelius verteidigen das ewig dauernde Naturgesetz und halten ‚*vera lex*‘ für das Naturrecht. Dagegen verteidigt Philus sein wandelbares und unbestimmtes Konventionsrecht. Philus möchte 3,13 behaupten, daß das Naturrecht nicht unveränderbar ist. Er sagt, „Wenn aber die Natur selber uns das Recht festgesetzt hätte, würden recht und unrecht für alle das gleiche sein.“ Er denkt, es gäbe gar keine *iustitia*, die aus der *natura* stammt.

Dies mag genügen, um die unterschiedliche Auffassung von *sapientia* bei den Dialogpersonen Philus und Torquatus zu dokumentieren. Was ist *sapientia* für Cicero selbst? Der Schlüssel zur Frage liegt in der Laeliusrede in *De re publica*. Doch Laelius antwortet nicht ganz passend auf Philus. Die Laeliusrede unterscheidet sich auch von anderen Reden, wie beispielsweise von der Torquatus- und Cicerorede in *De finibus*. Stattdessen beinhaltet sie viele Begriffe, die in

den anderen Reden nicht erwähnt werden. Laelius entwickelt seine Gedanken leicht monologisch bzw. dogmatisch. Nach Leonhardt ist in der Gegenrede des Laelius kein Abschnitt erhalten, der sich direkt gegen Epikur wendet²⁰. Der Gedanke Laelius' wird eher in *De legibus* wiederholt und beantwortet.

Sehen wir nun auf das Verhältnis zwischen *sapientia* und *natura*. Nur in der Laeliusrede werden die folgenden Begriffe mit der *iustitia* verbunden, beginnend mit *ratio*.

Gegen Philus spricht 3,33 Laelius: „das wahre Gesetz ist die richtige Vernunft (*recta ratio*), die mit der Natur in Einklang steht, allen zuteil wird, in sich beständig, ewig ist“. Auch *Leg.*1,23 wird wiederholt, daß ‚*recta ratio*‘ *lex* ist, d.h. das Gesetz ist *ratio* selbst. Was muß also die *ratio* sein? Cicero spricht überall von der *ratio*, durch die allein die Menschen den wilden Tieren überlegen sind (*Leg.*1,30, u.a.). Von allen Lebewesen besitzen nur die Menschen *ratio*. Nur die Menschen haben ihren Anteil an dem allmächtigen Gott an *ratio* und *cogitatio* (vgl. *Leg.*1,22). Darüberhinaus liegt im Menschen dieselbe *virtus* wie in Gott, die nichts anders als *perfecta et ad summum perducta natura* ist. Er führt weiter aus, daß diese *ratio* die *lex* sei, wenn sie im Geist des Menschen erstarkt und ausgereift sei (*Leg.*1,18). D.h. es gibt verschiedene Stufen der *ratio*. Jeder Mensch besitzt die *ratio*, aber die *perfecta ratio* besitzt nur der *sapiens* bzw. der *deus*. Die *perfecta ratio* ist das ideale Gesetz selbst, nach dem Cicero strebt. Sie ist *naturae uis, ea mens ratioque prudentis, ea iuris atque iniuriae regula* (*Leg.*1,19) und damit *virtus* selbst. Die Natur steht in Einklang mit Gott, weil die ganze Natur durch *deorum immortalium vis, ratio, potestas, mens* und *numen* beherrscht wird (*Leg.*1,21).

Die Beziehung zwischen *ratio* und *sapientia* definiert Cicero folgendermaßen: *ratio* zieht die Wissenschaften von den göttlichen und menschlichen Angelegenheiten (*divinarum humanarumque rerum scientia*) heran, die man zurecht „*sapientia*“ nennen darf. Dann nimmt die *ratio* die *virtutes* dazu, die die *ratio* als Herrinnen aller Dinge versteht (vgl. *Fin.*2,37). Somit ist für Cicero die

ratio‘ *scientia* der göttlichen und menschlichen Angelegenheiten. Auch *Leg. 1,22* ist die *sapientia* die *ratio*, die herangereift und *perfecta* ist. Die *sapientia* des Gottes ist hier das höchste Gesetz. Nach *Leg. 2,8* ist das Gesetz die *mens dei* oder die *ratio mensque sapientis*, die zu Befehl und Abschreckung befähigt. Das Gesetz vermag die Menschen zu richtigem Tun (*recte facta*) anzuleiten und von Verfehlungen (*peccata*) abzuhalten. Es hat das gleiche Alter wie jener Gott (vgl. *Leg. 2,9*). *Lex vera atque princeps* ist *ratio recta* des allerhöchsten Jupiters. Der einzige Gott ist der Schöpfer des Gesetzes. Laelius entwickelt *Rep. 3,33* den Begriff des Gottes im Gesetz: „Gott ist der Erfinder dieses Gesetzes, sein Meister und sein Antragsteller (*unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus, ille legis huius inventor, disceptator, lator*). Wer ihm nicht gehorcht, wird vor sich selber fliehen und, indem er die Menschennatur verleugnet, eben damit die schwersten Strafen erleiden, auch wenn er den Strafen, die man sonst dafür hält, entgeht.“ So wird es als Frevel gegen Gott angesehen, das Gesetz zu übertreten. Das Naturrecht ist eine göttliche Einrichtung. Dieses Recht beruht nicht auf der variablen und wandelbaren *opinio*, sondern auf der konstanten und ewigen *natura*. Man kann damit zur *virtus* gelangen und die Natur als ihren Führer ansehen. Das Gesetz ist das Unterscheidungsmerkmal zwischen dem Gerechten und dem Ungerechten, nämlich die Philosophie selbst.

Laelius sagt, wenn nicht die Natur und *voluntas*, sondern der *terror* die Herrschaft über die Völker ausübt, könne *res publica* nicht ewig bestehen (vgl. *Rep. 3,41*). D.h. ein Staat kann nicht ewig fortbestehen, der nur das aus Furcht vor der Strafe bestehende Gesetz besitzt, wie Torquatus oder Philus es vertreten. Stattdessen sagt Cicero *Rep. 3,41*, wenn man nach den *patria instituta et mores* leben würde, könne der Staat ewig bestehen. An dieser Stelle identifiziert Cicero die *mores maiorum* mit dem göttlichen Gesetz, d.h. dem Naturrecht. *Patria instituta et mores* sind das Gesetz, das alte ruhmreiche Römer entworfen haben. Cicero zitiert Ennius, *moribus antiquis res stat Romana virisque* (*Rep. 5,1*). Weiterhin betont er *Rep. 2,30*, *sapientia maiorum* ist zu loben. Schließlich

identifiziert er den Gott mit den römischen Vorfahren *maiores*, besonders diejenigen, die *pro patria* gestorben sind. Er betitelt diese römischen *maiores* mit *sapiens*—d.h. letztlich und indirekt dem *deus* selbst in einem Atemzug. Sie besitzen ihre Körper nicht mehr, sie gehören zu den Unsterblichen und befinden sich in der Götterwelt. Cicero sagt *Rep.* 6,26: Männer, die sich um das Vaterland verdient gemacht haben, steht eine Straße zum Tor des Himmels offen (*bene meritis de patria quasi limes ad caeli aditum patet* [...]). *Maiores*, die für den Staat und um der *virtus* willen starben, steht der Eingang des Himmels offen. Genau die menschliche Seele *animus*, die sich von *corpus* befreit, ist der Gott selbst. Deshalb betont Cicero *Leg.* 1,17: Um *natura iuris* zu klären, muß man diese *ab hominis natura* herleiten.

Dieter richtet seine Aufmerksamkeit auf den Konservativismus Ciceros, die *maiores* hoch zu achten: „die *maiores* lebten im Besitze der *sapientia*, die den Einblick in die göttliche Weisheit und damit in die Ordnung der Natur ermöglicht. [...] Jeder Angriff auf die *mores maiorum*, jedes Streben nach Änderung des Bestehenden ist somit außer einem Verstoß gegen die altherwürdige Tradition einfach Gotteslästerung.(38) Wer sich am bestehenden Staat vergeht, der verstößt gegen göttliches und menschliches Recht. Jede Handlung gegen die der ewigen Ordnung des Kosmos entsprechende *res publica* ist daher ungerecht und gegen den göttlichen Willen gerichtet.(39) Die Ansicht, daß alles nach dem Ratschluß und Willen der Götter geschehe, sei für die Staaten sehr nützlich.(40)“ Nach ihm waren die *maiores* von großer *constantia* (vgl.43). Die *constantia* ist der Gegenbegriff von *inbecillitas*, für die Philus stets eintritt. Cicero erhob das Verhalten zum Staat und zur bestehenden Ordnung überhaupt zum Kriterium für Recht und Unrecht (vgl. Dieter 47)—wie er in *De finibus* es zum Kriterium für *bonum* und *malum* erhob, ob eine Handlung dem Staat zugute kommt oder schadet. Die *mores maiorum* haben gesetzgebende Wirkung. Bei der Verwendung von vorbildlichen Beispielen kann sich ein Redner auf *mores maiorum* berufen.

Scipio sagt *Rep.* 1,70, „von allen Staatswesen ist keines nach Verfassung,

Ordnung und Zucht *constitutio*, *discriptio* und *disciplina* mit demjenigen zu vergleichen, das *patres nostri* schon damals von den *maiores* übernommen und uns hinterlassen haben. [...] Wenn ich unser Gemeinwesen als Beispiel *exemplum* dargelegt habe, werde ich, soweit ich kann, hierauf jene ganze Rede (*oratio*) beziehen, die ich über den besten Zustand des Staates (*de optimo civitatis statu*) zu halten habe“. Dann werden 1,71 *maiorum instituta* und *optimus status civitatis* nebeneinandergestellt und miteinander identifiziert. *Quis enim te potius aut de maiorum dixerit institutis, cum sis clarissimis ipse maioribus? aut de optimo statu civitatis?*

Andererseits kritisiert Cicero *Rep.* 2,21 Platon, daß zwar sein Werk *Respublica* ‚praeclara‘ sei, jedoch fern vom Leben der Menschen und ihren Sitten (*a vita hominum abhorrentem et moribus*). Seine *iustitia* ist ferne von den gewohnten Lebensformen und den Sitten in den Staaten (*a vitae consuetudine et a civitatum moribus abhorrebant*) (*De Orat.* 1,224). Auch kritisiert er Aristoteles, daß die übrigen Staatstheoretiker ohne jede feste Idee und Gestalt eines Gemeinwesens (*sine ullo certo exemplari formaque rei publicae*) Erörterungen über die Arten und die Grundbegriffe der Staaten geführt haben (2,22). An dieser Stelle betont Cicero, daß er auf eine andere Art und Weise als die beiden griechischen Autoren, die kaum Beispiele anführen und deshalb wirklichkeitsfern seien über den Staat reden will. Es ist erstaunlich, daß Cicero Platon als *princeps* einstuft. *Princeps* betitelt meistens den Staatsführer, aber hier ist es eine Ausdrucksweise für *deus* und meint Gott selbst (vgl. *Rep.* 6,26). Cicero vergöttlicht Platon (*deus philosophorum*, vgl. *N.D.* 2,32). Darüberhinaus sieht Cicero die Staatsidee der Utopie und die Ausdrucksweise in *Respublica* Platons als transzendent (himmlisch) an und zur göttlichen Welt gehörend²¹. Auch an einer anderen Stelle äußert Cicero Kritik gegen Platon: Unser Platon läßt überhaupt alles gemeinsam sein, damit kein Bürger sagen könne, irgendeine Sache sei sein Eigentum oder ihm gehörig (*Rep.* 4,5). Platons Einstellung ist für Cicero zu streng und unrealistisch. Cicero erstrebt das Gesetz, damit alle den persönlichen

und gemeinschaftlichen Nutzen genießen können (*omnes et communibus commodis et suis uterentur*) (*Rep.* 5,7).

Sowohl Cicero in *De finibus*, als auch Scipio in *De re publica* führen die *mores maiorum* auf passende Weise ein und lehren die ‚richtige‘ *sapientia*. Scipio schildert geschickt das Beispiel des Tarquinius in *De re publica*: „wie Tarquinius, ohne *nova potestas* zu erlangen, sondern die, die er hatte, ungerecht *iniuste* ausübend, mit dieser *potestas* die ganze Form des königlichen Staates zugrunde richtete“ (2,51). Die ungerechte Anwendung von *potentia*, die Torquatus oder Philus empfiehlt, d.h. die Ungerechtigkeit bringt dem Staat *maxima perturbatio et commutatio* (vgl. 2,63). Cicero fährt fort: Ihm ist gegenübergestellt der andere, der Gute und Weise, der den Nutzen und die Würde der Bürger zu wahren weiß (*bonus et sapiens et peritus utilitatis dignitatisque civilis*), gleichsam ein *rector et gubernator civitatis* (2,51). Er ist somit der ideale Politiker, der zwischen der göttlichen *virtus* und der irdischen *incolumitas* vermitteln kann, wie wir oben im Schema gesehen haben. Cicero läßt Scipio sprechen, der Staat setzte sich zusammen aus den höchsten und niedersten und den dazwischenliegenden Ständen, durch maßvolle Vernunft *moderata ratio* in Einklang gebracht. Die Harmonie im Staate sei *concordia*, das engste und beste Band der *incolumitas* in jedem Gemeinwesen, und die könne ohne *iustitia* nicht existieren (vgl. 2,69). Ohne höchste Gerechtigkeit könne das Gemeinwesen keinesfalls geführt werden (*sine summa iustitia rem publicam geri nullo modo posse*) (2,70).

Cicero versucht die Bedrohung des Staates durch eine unrechte Redekunst dadurch aufzuzeigen, daß er einen Unterschied zwischen dem *callidus* Torquatus und dem eher schlichten Philus macht, obwohl beide im Kern epikureische Positionen vertreten. Die Rhetorik ist stets ein zweiseitiges Schwert und eine größere Bedrohung als jede *commoda* (*externa bona*, z.B. die Macht oder das Vermögen). Sie hat die Macht, die Masse aufzuwiegeln und das Bestehen

des Staates zu gefährden. Dagegen wendet sich Cicero mit Hilfe von Laelius und Scipio mit der Idee der *sapientia*. Die *sapientia*, die den Weg zum Göttlichen eröffnet, erklärt Cicero anhand passender Beispiele von den *maiores*, die seinen *iustitia*-Begriff veranschaulichen. Die Diskussion über *iustitia* mit den Epikureern wird zum Teil durch den philosophischen Dialog *dialectica* entwickelt. Die *dialectica* ist den Philosophen eigentümlich und richtet sich nur an einzelne Gesprächsteilnehmer. Der Gebrauch von Beispielen war in den Reden eine gängige Methode der Redner und Politiker. Cicero verwandelt den philosophischen Dialog durch die Verwendung von Beispielen zu der politischen und gerichtlichen Rede *rhetorica philosophorum*, die für einen größeren Zuhörerkreis bestimmt ist, aber trotzdem subtil bleibt. Deshalb läßt Cicero den Scipio und Laelius über die *iustitia*-Idee, über das Naturrecht und über den Begriff des Gottes respektive *sapientia* monologisch reden in der Art eines Politikers und eines Gerichtsredners. Die Rede wird dabei einer breiten Zuhörerschaft angepaßt, welche in der Philosophie nicht besonders ausgebildet ist. Die Rhetorik in der Rede soll stets *ratio* und *sapientia* zur Grundlage haben und nicht der *malitia* dienen. So darf nur ein Politiker, der auch *ratio* und *sapientia* besitzt, den Staat verwalten (vgl. *Leg.* 1,62).

Für Cicero ist die *sapientia* weder bloße *incolumitas*, wie Philus behauptet, noch eine schlaue und unrechte Anwendung der Rhetorik, wie es Torquatus behauptet. Nach beiden Gesprächspartnern gehören *incolumitas* und Anwendung der Rhetorik zum Bereich der *utilitas (commoda sua)*. Für Cicero bedeutet *sapientia* das, was dem Menschen mit Gott gemeinsam ist oder die *vera ratio*. Mit ihrer Hilfe soll das Konventionsrecht auf die Ebene des Naturrechts gehoben werden.

So versucht Cicero die Politik und die Ethik aufeinander zu beziehen, indem er die ethischen Gedanken in *De re publica*, einer politischen Schrift, aufzeigt, gleichzeitig die politischen Gedanken in *De finibus*, einer ethischen Schrift, erörtert (vgl. *Leg.* 3,14). Weiterhin setzt er sich das Ziel, das Gesetz mit

der *virtus*, sozusagen der Philosophie, dadurch zu verbinden, indem er in *De legibus*, einer rechtsphilosophischen Schrift, die Ethik diskutiert. Es ist nach Cicero ungenügend, nur Gesetzeskenntnisse zu haben ohne die grundlegende *sapientia*, die es erst ermöglicht, das Gesetze richtig anzuwenden. Diese Idee liegt der Begründung seines idealen Staates zugrunde.

Anmerkungen

¹ Vornehmlich 1,50ff. (Torquatus) und 2,36-59; 71ff. (Cicero).

² s. Leonhardt, Jürgen, *Ciceros Kritik der Philosophenschulen*, München 1999, 209. Cicero schreibt den Dialog zwischen Philus und Laelius nach dem Vorbild von Karneades (s. *Rep.* 3,8). Den Dialog hat er als Gerichtsdebatte zwischen Kläger und Angeklagtem/Verteidiger gestaltet. Die Dialektik stammt von den Skeptikern.

³ *Sapientia* definiert Cicero folgendermaßen; *princepsque omnium virtutum illa sapientia, quam σοφίαν Graeci vocant* (*Off.* 1,153).

⁴ Dieter, Horst, *Der iustitia-Begriff Ciceros*, Eirene 7 1968, 33-48.

⁵ Johann, Horst-Theodor, *Gerechtigkeit und Nutzen. Studien zur ciceronischen und hellenistischen Naturrechts- und Staatslehre*, Heidelberg 1981.

⁶ Pöschl, Viktor, *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero: Untersuchungen zu Ciceros Schrift De re publica*, Darmstadt 1962, 120ff.

⁷ Ziegler, Konrat, *M. Tulli Ciceronis De re publica librorum sex quae manserunt*, Lipsiae: In aedibus B.G. Teubneri, 1964.

⁸ Nämlich die katastematische Lust (ἡδονὴ καταστηματική) wie innere Ruhe, die ein epikureisches Endziel war (vgl. *Fin.* 2,9, *stabilitas voluptatis*; 2,16, *voluptas in stabilitate*; 31, *voluptas stans*; 75, *stabilis voluptas*).

⁹ Dieter 44 hält *Rep.* 3,24 für die Meinung Ciceros; wahrscheinlicher ist hier jedoch die Behauptung, daß Cicero Philus sprechen läßt und die Rede sich gegen Cicero selbst richtet. Deshalb ist seine Interpretation nicht ganz richtig.

¹⁰ Das Verhältnis wird im Anschluß an Leonhardt skizziert (vgl. Theorie und

Praxis der *deliberatio* bei Cicero: Der Briefwechsel mit Atticus aus dem Jahre 49, *ACD* 31 1995, 160). In der Skizze wird jedoch *iustitia* mit *summum bonum* ersetzt.

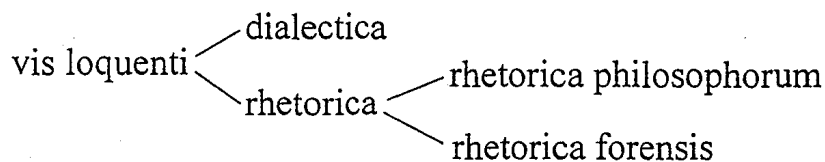
¹¹ Karl Büchner (*M. Tullius Cicero, De re publica*, Heidelberg 1984, 286) schreibt, nach Philus sei *iustitia* in der Politik die höchste Dummheit.

¹² Im Gegenteil zu Philus lobt Scipio die Redeweise des Laelius (vgl. 3,42).

¹³ s. Leonhardt, *Ciceros Kritik der Philosophenschulen*, 209; Johann 266ff; Pöschl 128ff.

¹⁴ s. Schäublin, Christoph, Philosophie und Rhetorik in der Auseinandersetzung um die Religion. Zu Cicero, *De natura deorum* I, *MH* 47 1990, 94. (Vgl. Leonhardt, a.a.O. 91).

Aristoteles unterscheidet drei Formen: ἀπόδειξις, διαλεκτική und ῥητορική. Nach Cicero sind die Redeweisen folgendermaßen zugeordnet:



¹⁵ Michitaro Tanaka erinnert an den Unterschied zwischen Sophisten (privaten Lehrern der Beredsamkeit) und Politikern oder Rednern wie Themistokles oder Perikles, die tatsächlich auf die Masse einwirken können. Vgl. *Sophist*, Tokyo 1976 (in japanischer Sprache), 155.

¹⁶ Cicero spricht davon, daß der ungerechte Redekunstgebrauch ihm selbst Schaden de facto zugefügt hat (vgl. *Leg.* 3,26).

¹⁷ s. Leonhardt, a.a.O. 40.

¹⁸ Nach Leonhardt erweist es sich, daß sich die Epikureer nicht um die Dialektik kümmern; an Torquatus zeige sich durch die Bezugnahme auf die *Politeia* vielmehr, daß man als Epikureer überhaupt kein richtiger Philosoph sei (vgl. a.a.O. 211).

¹⁹ s. Du Mensil, Adolf, *M. Tullii Ciceronis De legibus libri tres*, Leipzig 1879, 83.

²⁰ Leonhardt a.a.O. 210 weist darauf hin, daß die Epikurreminiszenzen in dem 3. Buch *De re publica* in der Gesamtanlage des Redenpaars für und wider die *iustitia*-Diskussion des 1. und 2. Buches *De finibus* vorweggenommen sind.

²¹ Platon führt in seiner *Respublica* Mythen und Legenden an. Cicero jedoch führt eher reale Beispiele römischer Politiker an. Besonders die *mores maiorum*, die zu *pro patria mori* drängen, hält er für die Verwirklichung von *sapientia* (z.B. *Fin.* 5,82, Q. Metellus und Regulus). Die Beispiele Ciceros zeigen die Verbindung zwischen Menschen und Gott. Cicero hat etwas Göttliches im Bereich des menschlichen alltäglichen Handelns aufzuzeigen versucht—anders als Platon, der von vornherein nur in der transzendenten göttlichen Welt den idealen utopischen Staat entworfen hat.

Mein Dank gebührt Herrn Professor Dr. Jürgen Leonhardt, der mir in seinem *De re publica*-Seminar diese Thematik gestellt und wertvolle Anmerkungen und Hinweise zur Verbesserung gegeben hat.

Diese kleine Schrift wird Herrn ehem. Prof. Dr. Michio Oka († 3.3.2000) herzlichst gewidmet.

日本語要旨

De Finibus と De re publica におけるエピクロス正義思想批判

高 畑 時 子

キケロCi.は『善と悪の究極について』*Fin.*と『国家について』*Rep.*でエピクロス派正義思想を批判する。*Fin.*1,2巻ではCi.がエピクロス派トルクワトゥスTo.を批判し、*Rep.*3巻ではCi.の代わりにラエリウスLa.が、エピクロス派ピルスPhi.に反対する。各作品中で扱われる正義論の多くが、作品を越えて互いに交差し対応する。例えば、*Rep.*のPhi.の論を*Fin.*でCi.が批判する、というようにである。なかでも、以下の5つの論題が両作品で共通して扱われる。1.正義はそれ自体で望ましいか。2.正義は恐怖心のないことか。3.正義と知恵は対立するか。4.狡猾な人間とはよき人や賢者のことをいうのか。5.正義は自然と一致するか。各話者の正義論とその話し方を比較すると、次の点が気付かれる。エピクロス派側では、To.とPhi.の意見はほぼ同じであるのに、3.についてのみ対立する。Ci.側では、La.の論は他の話者の論にあまり対応せず独立している。Ci.は*Fin.*ではTo.に反論するだけで、Ci.の正義思想はむしろLa.の話に表れる。Ci.の正義思想は既にPöschl, Dieter, Johann, Leonhardtらが詳細に探求した。本稿は新たに、*Fin.*と*Rep.*におけるエピクロス派正義思想批判の相関関係の分析を通じて、Ci.の正義思想を探りたい。

3.について、To.は正義(iustitia)と知恵(sapientia)は両立可能(つまり正義の知は可能)という一方で、これらは快楽から切り離せないという。他方、Phi.はこれらは互いに全く相容れないと定義する。Phi.は、正義と知恵が調和し得ると考えるCi.とは明らかに対立するが、To.は一見、正論をかたる。しかし、To.が正義の価値を認める振りをしながら、巧妙に正義の価値を私利にすり替えるのをCi.は見逃さず、To.は正義に似たものを行っているにすぎないと反論する。To.とPhi.の意見は4.でも異なる。To.は「真の理性は人を正義へと導く」とCi.の意見を言っておきながら、口下手や財力のない者には不正行為は役立たないという。一方Phi.は、罰せられずに不正をするのが最もよいことだという。To.が求めるのは弁論術と資力・勢力の両方を獲得する知恵であるが、Phi.のは物質的勢力獲得のための知恵のみである。何故、二人の意見が異なるのか。

まず、To.とPhi.の正義論の視野が互いに異なることが挙げられる。Phi.の正義論はローマ国家の対外関係を視点におく。正義とは、武力行使や策略で他国を侵略し、国土を拡大することにある。それ故、Phi.は弁論術には無関心で

ある。他方、To.の正義論は国内を対象とする。民会や法廷等で狡猾に不正を犯すのがTo.の正義である。国家にとってより危険なのはむしろ国内で不正をするTo.の方である。Phi.もTo.も考えていることは同じであるが、To.は聴衆に紛らわしい話し方をして不正を正に見せかける。本心をそのままいうPhi.にはその狡猾さはない。この差は二人の範例の挙げ方にも表れ、To.の巧みな政治家の弁論術(*rhetorica forensis*)が浮彫になる。Phi.のいう、罰を受けない不正を犯しうるのは、弁論に長け、有力であることの両方を備えた者である。このような者は、非常な影響力で民衆を扇動し国家に壊滅的な害を加えかねない。

またPöschl, Johann, Leonhardtらが指摘するのは、To.とプラトン『ゴルギアス』のカリクレス、Phi.と『国家』のトラシマコスの類似・相違点である。弁論術を扱った作品に登場するソフィスト・カリクレスが、政治家の弁論術を(不正に)行使するTo.のモデルとされた可能性はある。しかしカリクレスとTo.の例証の仕方一つにも違いは見られる。To.はカリクレスより複雑な弁論術の技巧を持ち、より危険な人物として描かれる。またそれに応ずるソクラテスとCi.の態度も異なる。両者とも過去の政治家の例を挙げるが、Ci.はソクラテスに反し、特に私利を顧みず国家のために死んだ政治家に絶大な価値をおく。

To.は、政治家が大勢を相手に行う扇動的な弁論には長けている。だが、哲学的な問答では途中で話に詰まり、Ci.に容易に論破される。苛立ってとうとう対話を放棄してしまったTo.に、Ci.は範例を話に織り混ぜつつ哲学者の弁論術(*rhetorica philosophorum*)をもって反論する。To.の狡猾さを暴露・論駁し、なおかつ説得できるのは、懷疑アカデメイア派に由来する問答法(*dialectica*)の要素を備えた、哲学者の弁論術によってでしかない。哲学者の弁論術とは少人数の相手もしくは一対一の短い文による問答ではなく、より多くの聴き手を相手とする長い演説に即した技巧である。しかし、話し方も内容も粗い政治家の弁論術とは異なり、哲学的問題を扱う精密な弁論術である。この精密な問題をより多くの人々に分かりやすく伝える方法が、Ci.での哲学者の弁論術である。

以上がTo.とPhi.の相違・共通点であるが、両者にCi.もLa.も哲学者の弁論術で答える。La.は他のどの話者にも扱われていない正義論を、独白的に展開する。La.の論は他の話者の論にあまり対応しないが、むしろ『法律について』*Leg.*に対応する。La.は法とは理性であるという。生物の中で人間だけが、理性と思考を神と分かちのを許されている。人間は皆理性を持つが、完成された理性を持つのが賢者、即ち神である。その完全な理性とはCi.の目指す永遠不変の自然法、つまり徳そのものである。Ci.は*Fin.*でこの理性と知恵の関係を、理性は神々と人間のことがらの知恵に協力を求め、徳に物事を司るよう命じると定義する。*Leg.*では理性は神的で、これが成熟し完成したら知恵になるとい

う。神々の知恵こそが最高位の法律であり、法とは命じ禁じる知恵によって宇宙を支配する神の理性と精神である。法はTo.やPhi.が主張するように、罰を恐れるから、快樂を追求するから守られるべきなのではない。法はこのような思惑(*opinio*)ではなく、自然に基づく。自然に即してなされる正不正の判別である。自然を導き手として人間は徳に到達する。この自然法ではなく、罰への恐怖によって従わせる法を持つ国家は長続きしないが、父祖の制度と慣習に基づくなら永続できる、とLa.はいう。実に、Ci.は父祖の慣習を神の法、即ち自然法と同一視する。さらに父祖の制度は最高の政体だという。一方Ci.はプラトンを「国家」もその正義の捉え方も人間の生活と慣習からかけ離れると批判する。またCi.はアリストテレスも、国家の明確な実例や形態を全く持たず国の種類や原理を論じたと批判する。Ci.はギリシア哲学者の実体感のない国家、政治著作と、自作品の手法を異にすることを明言する。Ci.はプラトンを神(*deus*)の別表現である卓越した人(*princeps*)と呼んで半ば神格化し、その国家理論と表現の仕方も、人間界を超越し、神と同じ世界に属するものと捉えている。

Ci.は徳を目指して国家のために死んだ偉大なローマの父祖を賢者(*sapiens*)と呼ぶ。Ci.はRep.で、祖国に尽くした者には天界への入り口が開かれるという。国家のため徳を目指した結果、身体を失った人間の精神こそが神である。それ故、Ci.は自然法の本質を解明するには、それを「人間の」本性(*natura*)に求めなければならないというのである。Dieterは*constantia*に由来する父祖を重んじるCi.の保守性に注目する。父祖の範例は不変の法的効力を持つ。Ci.もLa.もスキピオも父祖の範例を適切に挙げつつ、To.やPhi.に対し正しい知恵のあり方を説く。国家に混乱と変化をきたした不正なタルクイニウスに、スキピオは国民の利得と品格(高潔)両方に通じた賢明な国家の守り手を対抗させようという。Phi.やTo.のように私利のためだけの法ではなく、プラトンのように全ての物の共有を命じ、個人資産の所有を認めない厳しすぎる法でもなく、Ci.が目指すのは、皆が公益と各自の利益の両方を享受できる法である。Ci.はLeg.で、国家共同体のために生まれたと思うなら精緻な議論(問答法)だけでなく、より広範囲で継続的な弁論を用いるべきだという。この弁論を用いて国民を徳へと導くことは公益に値する。それにより国民を支配し、悪人を罰し善人を守る。忠告を説得的に国民に与え、高潔なことを勧め、恥ずべきことを遠ざける。同時に勇者と賢者の行為と助言を悪人の汚名と共に、永遠に残る記録に伝える。これらを産み育てるのが知恵(*sapientia*)である。Ci.は、To.とPhi.の知恵の違いを描くことで、政治家の弁論術の不正行使による脅威を際立たせた。正義の歪曲をCi.の哲学者の弁論術をもって暴き、さらにLa.の弁論術をもって、ひとが持つべき正義思想を説いた一まるで法廷で正義についての弁論をするように。