

WOVON SPRICHT CICERO IN 'DE OFFICIIIS'?

Ciceros 'De officiis' wäre leichter zu verstehen, wenn Cicero nach dem Proömium an seinen Sohn den terminologischen Vorspann (I 2/7 – 3/8) weggelassen hätte. Er bewirkt damit das Gegenteil dessen, was er vorhat: *a definitione proficisci, ut intellegatur quid sit id, de quo disputetur*; da er die Definition aus fremdem Zusammenhang herbeibringt (Panaitios weist erst weiter hinten im Buch auf sie hin), lenkt er mit seinem Vorgriff die Erwartung des Lesers derart vom Gedanken des Panaitios ab, daß man nun erst recht nicht mehr weiß, was der Autor im Sinn hat, und über eine gewisse Unsicherheit, wie denn das alles im philosophischen System der stoischen Ethik zusammengehört, nie mehr ganz hinwegkommt. Das ist schade, denn es mindert den künstlerischen Wert des Buches, und verhängnisvoll, denn über die stoische Ethik und deren Bestes, die Pflichtenlehre, breitet sich jetzt der Schleier des verwirrenden Begriffsgewebes, das Cicero zur Einleitung entfaltet, aber nicht dargelegt hat.

Wir werden vielleicht nie genau wissen, was an der Pflichtenlehre geniale Leistung des Panaitios und was nur konsequente Weiterentwicklung altstoischer Ansätze gewesen ist. Was man aber sehen muß, ist, daß die Stoiker dem Auftreten des Bürgers in der Gesellschaft einen Spiegel sittlicher Beurteilung vorgehalten und so etwas wie ein kodifiziertes Gesetz des bürgerlichen Anstands geschaffen haben. Das war nur unter der Bedingung möglich, daß der Philosoph die Bürger abseits jeder Schuldiskussion unmittelbar ansprach – hätte er sie denn einfach in Pflicht nehmen können? Panaitios gewinnt wie vor ihm Plato seinen Einfluß dadurch, daß er seine Lehre eben nicht aus Begriffen deduziert und diskutiert, sondern als Kunstwerk vorträgt, wie ein Dichter nicht ab ovo sondern mediis in rebus anfängt und erst in der Mitte des Zusammenhangs, wenn die Sache schon ausreichend für sich selbst gesprochen hat, auf die theoretischen Grundlagen zu sprechen kommt. Zum Anfang gewinnt er den Leser durch Berufung auf allgemein Anerkanntes.

Ich will das gleich zeigen; zunächst aber sei über die allzu komplexen ciceronischen Ausführungen der §§ 7 und 8 des ersten Buchs Genaueres gesagt.

1. *Definitionum ineptia*

Was Cicero da zur begrifflichen Grundlegung schreibt, ist nicht nur überflüssig, sondern 1. aus sich nicht verständlich, 2. in sich widersprüchlich und 3. ohne direkten Bezug zum Thema, also für unvorbereitete Leser schlechterdings verwirrend¹.

¹ Im Folgenden gehe ich aus von A. Goldbacher, Zur Kritik von Ciceros Schrift *De officiis*, II: Beiträge zur Textkritik und Erklärung. Ak.d.Wiss.in Wien, Phil.-hist. Klasse, Sitzungsber.

Nicht daß es für sich genommen sachlich falsch wäre. In dialektischen Auseinandersetzungen über philosophische Probleme ist es gewiß eine gute Sitte, ja eine Notwendigkeit, daß man seine Deduktionen auf sauber definierten Begriffen aufbaut. Der Vater Cicero legt mit Recht Wert darauf, seinem Sohn hierin gutes Beispiel zu geben:

Placet igitur, quoniam omnis disputatio de officiis futura est, ante definire, quid sit officium; quod a Panaetio praetermissum esse miror. Omnis enim quae a ratione suscipitur de aliqua re institutio, debet a definitione proficisci ut intellegatur quid sit id de quo disputetur.

Es ist ferner richtig, einem Studenten der Philosophie, dem man ein philosophisches Lehrbuch widmet, mitzuteilen, an welcher Stelle welches philosophischen Lehrsystems er es gedanklich einzuordnen hat. Er versteht es dann gleich beim ersten Lesen und legt es nicht für sieben Jahre weg, weil ihn die ersten Seiten mit Problemen langweilen, die nicht seine sind. Wollte jedoch Cicero die Definition unvermittelt nach Zenon zitieren, so würde daraus der Platz der Pflichtenlehre im Zusammenhang der philosophischen Ethik nicht erkennbar. Um also von einem umfassenderen Rahmen her zu ihr vorzudringen, gibt Cicero erst die wichtigsten Stichwörter aus dem Philosophieunterricht, den sein Sohn Marcus wohl schon genossen hatte (ich gestatte mir eine wohlmeinende freie Übersetzung):

Omnis de officio duplex quaestio est.

„Man pflegt, wenn man von Pflicht redet, zweierlei zu unterscheiden.“

Unum genus est quod pertinet ad finem bonorum.

„das eine hat mit dem höchsten Gut zu tun,“

alterum quod positum est in praeceptis, quibus in omnis partis usus vitae confirmari possit.

„das andere bewegt sich in den Vorschriften, die das praktische Leben überall festlegen sollen.“

Sinn dieser nachlässig aufgereihten Stichwörter kann nur sein, den Inhalt langer Unterrichtsstunden und Diskussionen ins Gedächtnis zu rufen. Das erreicht man mit ein paar ganz oberflächlichen Beschreibungen sehr gut. Die Antithese vom fernen höchsten Gut, an das man nicht so bald herankommt, hier, und dem erlebten Alltag, der in allen Einzelheiten geregelt wird, dort ist deutlich genug, der Unterschied zwischen dem Philosophen und Weisen, der nie im Leben einen Fehler macht, einerseits, und dem Leben der Durchschnittsmenschen, die sich bald schlagen und bald vertragen und mit denen man mit Anstand fertig werden muß, andererseits, ist auch klar. (Das Begriffspaar 'Theorie und Praxis' war zu Ciceros Zeit noch nicht so gängige Münze wie heute.)

Bd. 196, 4. Abh., Wien 1922, 3 ff.; M. Pohlenz, Antikes Führertum, Neue Wege zur Antike II. Reihe, H. 3, Leipzig & Berlin 1934, 17 f.; G. Picht, Die Grundlagen der Ethik des Panaitios, Diss. Freiburg i.Br. 1943, 3 ff. Man bestätigt den Befund dieser Kritiker im allgemeinen stillschweigend dadurch, daß man mit der Interpretation erst bei § 11 einsetzt.

Der Eingeweihte erinnert sich auch, daß bei den Stoikern die 'Pflicht', die zum höchsten Gut führt, 'vollkommene Pflicht' heißt (*τέλειον καθήκον*, *officium perfectum*) und daß das bloße *καθήκον* (*officium*), die Pflicht schlechthin, die man im Alltag tut, mag man sie auch fleißig und gehorsam tun, das Lebensziel noch lange nicht erreicht und an sich überhaupt nichts damit zu tun hat. Dem Gegensatz von Theorie und Praxis, Schule und Leben, höchstem Gut und geregelterm Alltag, entspricht also auch der von zwei Arten (*genera*) von 'Pflicht', der 'vollkommenen' und der gewöhnlichen.

Natürlich sind das nicht zwei 'Arten' im genauen Sinn der Logik! Die 'vollkommene Pflicht' ist materiell und formal Pflicht derselben Art wie die andere, sie wird nur treuer, williger, regelmäßiger, beharrlicher, standhafter und begeisterter getan, und zwar bis zum bitteren Ende; es wäre also richtiger, von Vollkommenheit in der alltäglichen Pflichterfüllung zu sprechen. Auch sonst gäbe es über das Verhältnis dieser beiden Pflichterfüllungen zueinander und zum höchsten Gut und zum Alltag und zum Gegensatz zwischen Theorie und Praxis sehr viel Erklärendes und Einschränkendes zu sagen. Aber muß Cicero seinem studierenden Sohn das alles wiederkauen? Erst recht braucht man nicht pedantisch auf einer sprachlichen Unterscheidung zwischen zwei Kapiteln der Lehre von den Pflichten (*duplex quaestio*) und den zwei Arten von Pflicht (*genera officii*), die in Wirklichkeit zwei Arten von Menschen sind, zu bestehen, um Ciceros Worten an seinen Sohn einen verständlichen Sinn zuzuerkennen. Man sollte sich auch nicht darüber aufhalten, daß Cicero im übernächsten Satz den oben dargelegten Gegensatz zwischen Menschen, die ihre Pflicht vollkommen tun, und Menschen, die sie nur recht und schlecht nach Vorschrift tun, wieder zurücknimmt und behauptet, im heimlichen Hintergrund reiche auch Pflichterfüllung nach Vorschrift zum letzten Ziel, man merke das aber nicht so deutlich wegen der unscheinbaren Alltäglichkeit dieser Pflichten – mit denen sich Cicero im folgenden befassen will.

Quorum autem officiorum praecepta traduntur, ea quamquam pertinent ad finem bonorum, tamen minus id apparet, quia magis ad institutionem vitae communis spectare videntur; de quibus est nobis his libris explicandum.

Es ist klar, was Cicero hier will: nicht nur seinem Sohn gewissenhafte Pflichterfüllung im bescheidenen Alltag einschärfen, sondern gerade im unscheinbaren Lauf des täglichen Lebens die geheime Kraft der stoischen Philosophie aufzeigen. Bei den Stoikern, aus dem Buch des Panaitios, das sein Vater ihm übersetzt und überarbeitet widmet, soll Cicero iunior lernen, daß sich in diesem Teil der Philosophie ein unerhört wichtiger Kampf ums geistige Dasein abspielt.

Was in § 8 folgt, ist keine „andere Einteilung der Pflicht“ (*alia divisio officii*), – auch nicht der Pflichtenlehre oder verschiedener Pflichterfüllungsgrade –, sondern eine Vokabelliste zur Übersetzung. Cicero will die Termini *medium officium* und *perfectum officium* verwenden; das *perfectum officium* (die vollkommene Pflichterfüllung, griechisch *τέλειον καθήκον*), sollte man, so meint er, *rectum* (Recht tun) nennen, weil es bei den Griechen auch *κατόρθωμα* heißt. (Das wäre

aber eine gefährliche Vereinfachung. In Wirklichkeit führt Cicero diesen schlechten Einfall nicht durch.) „Diese unsere gewöhnliche Pflicht aber“, *hoc autem commune officium*, fährt Cicero fort, *καθηκον vocant*, „nennen sie *καθηκον*.“ Dieses *καθηκον* ist, wie aus Ciceros nicht ganz stimmigen Antithesen hervorgeht, identisch mit der oben *medium officium* genannten „mittleren Pflicht“, von deren Vorschriften für den Alltag die Bücher *de officiis* handeln sollen. Das meint der etwas ungekämmt Ausdruck *hoc commune officium*. Für diese „mittlere Pflicht“ teilt Cicero jetzt, nachdem er die schlimme Gleichung *τέλειον καθηκον = κατορθωμα, officium perfectum = rectum* als Definition noch einmal vorangestellt hat,

Atque ea sic definiunt ut, rectum quod sit, id officium perfectum esse definiant, nun eben doch völlig unvermittelt die versprochene Definition des καθηκον mit: medium autem officium id esse dicunt, quod cur factum sit, ratio proprobabilis reddi possit.

„mittlere Pflicht aber nennt man eine Tat, für die man billig Rechenschaft geben kann.“²

Cicero ist nicht unser Schüler. Er war in keiner Art von Pflicht verpflichtet, uns vorbildliche Bücher in klarer, terminologisch sauberer Formulierung zu liefern. Nicht einmal sein Sohn Marcus Cicero hatte Anspruch auf ein so gutes Buch, wie es 'De officiis' tatsächlich ist, und auch für die Paragraphen 7 und 8 des ersten Buchs, die wir eben interpretiert haben, kann sich Cicero billig rechtfertigen. Bei wohlmeinender Interpretation zeigen sie den guten Willen zu ordentlicher Behandlung des Stoffs. Nur leiten sie die Definition nicht her und erklären sie nicht, so daß dem Leser nicht geholfen ist; man hat nur zu den Schwierigkeiten des Panaitiostextes die des Cicerotextes und der Zenonfragmente noch dazubekommen. Cicero hätte besser getan, von *Placet igitur* an bis *reddi possit* alles wieder auszustreichen. Es hat ja doch nicht zum Ziel geführt, dem uneingeweihten Leser sagt es nichts, der eingeweihte braucht es nicht, und auch der Sohn Marcus kann so, ohne Überleitung zum Zusammenhang des Panaitios, nichts damit anfangen und wird von der Notwendigkeit, jede Disputation mit einer Definition zu beginnen, nicht überzeugter sein als zuvor. Der Versuch, die Zenonische Definition des *καθηκον* aus dem grobsortierten Begriffsapparat der stoischen Pflichtenlehre herzuleiten, mußte mißlingen, weil Zenon seinerzeit auf ganz anderem Wege zur Definition des *καθηκον* gekommen ist. Da ferner auch Panaitios seine Leser auf anderem Wege in seine Pflichtentheorie einführt, muß man wohl sagen, die allzu flüchtig skizzierten Paragraphen 7 und 8 gehören nicht hierher. Widersprüchlich in sich selbst sind sie zwar nur, wenn man den

² Wie Zenon die *εὐλογος ἀπολογία* gemeint hat, ist, wie es scheint, Gegenstand einer unsterblichen Kontroverse. Dazu hervorragend G. Nebel, *Der Begriff des καθηκον in der alten Stoa*, in: *Hermes* 70, 1935, 439-460, hier S. 446 ff., und neuerdings sehr eingehend M. Forschner, *Die stoische Ethik*, Stuttgart 1981, 183 ff. Beide scheinen mir den juristischen Aspekt des Wortes *ἀπολογία* ungebührlich weit zugunsten eines völlig autonomen, eher physiologisch interessierten Denkvorgangs zurückzudrängen. Panaitios hat es so gewiß nicht gemeint, und auch betr. Zenon ist Skepsis vielleicht noch erlaubt.

Autor zu streng beim Wort nimmt, und vom Thema des Panaitios lenken sie nur ab, wenn man dieses in Ciceros vorausgeschickte Skizze einzuordnen und nach der Zenonischen Definition aufzufassen sucht. Aber muß das nicht jeder neue Leser wieder neu vergeblich versuchen? Gerade den gewissenhaften Leser verwirren die Definitionen am ärgsten.

2. Was Panaitios mit Pflicht meint

Die Struktur des Panaitianischen Werks muß hier nur im Grundriß beschrieben werden; das einzelne ist recht durchsichtig und wird von allen Interpreten übereinstimmend beschrieben. Nur ein, allerdings grundlegender Zug scheint in der philologischen wie in der philosophischen Literatur noch nicht mit voller Entschiedenheit gesehen zu sein: daß Panaitios seinen Pflichtbegriff aus der Reflexion über das *πρέπον* (*decorum*, Anstand) entwickelt, so daß der Titel *Περὶ καθήκοντος* erst von der Erörterung des *πρέπον* aus verstanden werden kann. Es ist das Verhängnisvolle an Ciceros Vorspann, gerade das zu verwischen und dem Leser gerade diejenige Einordnung des Ganzen, die er seinem Sohn mit den Definitionen zu vermitteln meint, zu rauben.

Geht man nämlich von Zenons Definition aus, *id, quod cur factum sit, ratio probabilis reddi possit*, so erscheint die dreifache *deliberatio* von § 9, die bei Panaitios wahrscheinlich den Anfang der Darstellung bildete, als der ganz natürliche und selbstverständliche Denkvorgang, mittels dessen sich Menschen auf ihre Pflichten besinnen; oder umgekehrt: 'Pflicht' im Sinn der stoischen Pflichtenlehre scheint dann eben dasjenige Handeln zu sein, zu dem man sich von Fall zu Fall mit immer wieder neuer gewissenhafter Überlegung entschließt.

Triplex igitur est, ut Panaetio videtur, consilii capiendi deliberatio. Nam aut honestum factu sit an turpe dubitant id, quod in deliberationem cadit ... Tum autem anquirunt aut consultant: ad vitae commoditatem iucunditatemque ... conducit id necne, de quo deliberant ... Tertium deliberandi genus est, cum pugnare videtur cum honesto id quod videtur esse utile ... (9).

Unvermerkt wird hier mit der Frage nach *honestum* und *utile* und dem Konflikt zwischen beiden die nachträgliche Rechenschaft für eine getane (bzw. begangene) Tat, von der Zenon redet, zur Beratung über ein Vorhaben umgemünzt. Gewissen und Gesetze, Dienststörungen und Aufträge werden zu rhetorischer Deliberativtopik. Was geht da vor? Kann man sich seine Pflichten so ausdenken, Rechenschaft so vorwegnehmen? Hat Zenon *συμβουλή* gemeint, als er *ἀπολογία* sagte?

Gewiß, in einem verborgenen theoretischen Hintergrund muß es schon so sein; Chrysipp definiert auch *τῶν καθ' ὁρμήν ἐνεργουμένων ... καθήκοντα μὲν οὖν εἶναι ὅσα λόγος αἰρεῖ ποιεῖν* (SVF III 134f.), „von den triebhaften Tätigkeiten sind Pflichten die, zu denen sich die Vernunft entscheidet.“ Das macht den Pflichtbegriff für freie Bürger tauglich, denn als freier Mann hat man nur gegenüber dem Staat konkret bestimmte Pflichten wie die, an die das lateinische Wort *officium* ebenso wie das deutsche Wort 'Pflicht', aber auch das griechische *καθήκον* zunächst

denken läßt, vor allem die Dienstpflicht im Militär. Solche Pflichten sind aber in der stoischen Pflichtenlehre ganz offensichtlich nicht gemeint; an solche Pflichten wird man in der Regel erinnert; andernfalls besinnt man sich im Gedächtnis auf sie und stellt keine langen Überlegungen mehr betreffs der Zulässigkeit oder Vorteilhaftigkeit des geforderten Handelns an und wird auch nicht darnach gefragt, weil darüber derjenige zu entscheiden hatte, dem man verantwortlich ist. Für Angelegenheiten, über die sie selbst entscheiden, werden freie Bürger nicht zur Rechenschaft gezogen, und schon Zenon muß, wenn er auf das sittliche Verhalten freier und in eigener Verantwortung handelnder Menschen reflektierte, 'Pflicht' in einem besonderen Sinne gemeint haben. Seine Definition der 'mittleren Pflicht' scheint zwar (mit dem griechischen Ausdruck *εὐλογος ἀπολογία*, „wohlbegründete Verteidigung“ noch krasser als in Ciceros Übersetzung) nicht mehr zu verlangen, als daß man nicht kriminell wird. Soll aber die Reflexion über die Pflicht zu guten Sitten führen, so muß die 'Verpflichtung' gegenüber höheren Ansprüchen bestehen als denen menschlicher Dienstverhältnisse und Strafgesetze. Sie muß auf religiöse Bindungen oder auf das Naturgesetz selbst zurückgeführt werden; nach welchem man sich richtet, indem man sich auf die Gebote der Tugend und der sachlichen Umstände besinnt. Das tut die *Inventio* der Beratungsrede regelmäßig, und die Verteidigungsrede der Zenonischen Definition, die sich zum unabänderlich Geschehenen äußert, muß im Hinblick auf anstehende freie Entscheidungen ganz zwangsläufig zur *deliberatio* werden, die in der Definition Chrysipps erscheint. Der dabei behandelte Sachverhalt ist derselbe wie in der *defensio* (*ἀπολογία*) oder *ratio reddita*, und auch die Maßstäbe der Beurteilung sind, indem sie hinter das geltende Gesetz auf dessen Prinzipien zurückgreifen, dieselben sittlichen (*honestum*) und Sachwerte (*utile*), nach denen letztlich auch Gesetzesverstöße beurteilt werden. Nur die Perspektive wandelt sich aus der des Angeklagten oder Dienenden in die des Richters und Freien. So liegen die Dinge natürlich auch bei Panaitios, und so findet man sich von Zenons Definition kommend in der neuen Lage von § 9 ohne weiteres Nachdenken zurecht, um so leichter, als die Situation der *deliberatio* ohnehin gewohnter ist als die der *ratio reddenda*, in die sich gedanklich versetzen zu sollen vom vornehmen römischen Leser von vornherein als Zumutung empfunden worden wäre.

Aber ein gewisses Abgleiten vom Thema vollzieht sich dabei doch, denn wenn sich die 'billige Rechenschaft' Zenons im Hinblick auf die Zukunft zwangsläufig in ein Mit-sich-zu-Rate-Gehen verwandeln muß, so gilt noch nicht auch der Rückschluß, daß Entscheidungen, zu denen man sich deliberativ entschließt, immer zugleich 'Pflichten' wären, für deren Erfüllung man im Sinne von Zenons Definition zur Rede gestellt wird. Panaitios spricht also in § 9 noch nicht von Pflichten, wie Cicero mit seiner Definitionensammlung suggeriert. Der theoretische Hintergrund, der die Themaverschiebung bewirken konnte, ist bei Panaitios gewiß ebensowenig erläutert worden wie in Ciceros *de officiis*; hätte Panaitios den Gedankengang ausgeführt, so hätte Cicero das sicher dankbar angenommen, hätte die Pflicht eher nach Chrysipp als nach Zenon definiert und jedenfalls die Lücke nicht so ungeschickt

zu stopfen versucht. Dürfen dann aber wir sicher sein, daß Panaitios bei der Aufstellung des Schemas der Beratungsrede schon an 'Pflichten' denkt? Was hat die Überspringung des eigentlichen Pflichtgedankens — nicht nur der Definition — am Anfang von *Περὶ καθήκοντος* zu bedeuten?

Zunächst wohl einfach das, daß Panaitios nicht mit der Tür ins Haus fallen will, weil er sich an Gleichgestellte wendet, die er nicht 'verpflichten' kann. Um eine abstrakte Verhaltensnorm zu entwerfen, konzipiert er sie wie ein Beratungsdredner und maßt sich nicht an, den Lesern sein Konzept sofort als Pflicht aufzuerlegen. Er nennt das Wort 'Pflicht' zunächst nur im Titel (und vielleicht in einem Prolog) und beginnt seine Darlegung in § 9 mit dem Hinweis auf die gewöhnlich geltend gemachten Motive zu freien Entscheidungen, um in diesem allbekannten rhetorischen Schema die *praecepta* der höheren menschlichen Verpflichtungen zu finden. Das bedeutet, daß er den Pflichtenkatalog auf allgemein anerkannten, unumstrittenen Wertbegriffen aufbaut. Wenn Panaitios im Anschluß daran in den §§ 11-17, wohlgemerkt erst nach Aufstellung des heuristischen Schemas, welches ein rhetorisches ist, das *honestum* mit seinen Tugenden stoisch aus der Vernunftbegabtheit des Menschen ableitet, ist es ebensosehr der Herrschaftsanspruch der *ratio*, der im Rückschluß aus dem landläufigen Tugendschema glaubhaft gemacht wird, wie vorwärts aus den Prinzipien jeder Tugend deren einzelne *praecepta* = *officia* abgeleitet werden (§§ 18 f. die der *prudentia*, §§ 20 ff. der *iustitia*, §§ 61 ff. der *fortitudo*, §§ 93 ff. der *temperantia*); bei denen es sich, wie aus den kargen Regeln der *prudentia* besonders auffällig ersichtlich, im wesentlichen um eine Beschreibung der guten Sitten des vornehmen Römers handelt. Nicht die *praecepta* selbst sind beweisbedürftig, sondern ihre Begründung in der besonderen Würde des Menschen als vernunftbegabten Wesens, und ihre Erhebung in den Rang von Pflichten. Die Herleitung des Pflichtenkatalogs aus der Vernunftbegabtheit des Menschen bestätigt aber die einzelnen Forderungen philosophisch und befestigt sie im wissenschaftlichen Weltbild, von wo dann wiederum eine neuartige und besondere Auswahl und Gewichtung für die *praecepta* gewonnen wird. Bewiesen aber ist das Ganze durch die unumstrittene Tatsache, daß man bei der Besinnung auf *honestum* und *utile*, die man zu Beratungen anstellt, diejenigen Werte in den Blick bekommt, auf die alles menschliche Handeln ausgerichtet sein soll. Pflichten jedoch im landläufigen Sinne des Worts, *officia*, *καθήκοντα*, sind die *praecepta* deshalb, auch wenn Panaitios selbst sie so genannt hat, noch nicht, so wenig wie zu beschließende Unternehmungen oder Entscheidungen ohne weiteres Pflichten sind. Die *praecepta* sind noch von niemandem rechtens auferlegt. Sie entstammen vielmehr einem rhetorischen Inventionsschema, das sie als ehrenwerte Motive für frei gewählte Vorhaben ausweist.

Wir sind also nach genauerer Betrachtung des gedanklichen Vorgehens des Panaitios noch weiter vom Pflichtbegriff entfernt, als wir es in unseren einleitenden Überlegungen waren. Konnten wir dort feststellen, daß *reddita ratio* beim Vorgriff auf noch Ungeschehenes zu *deliberatio* wird, so sehen wir jetzt klarer, was es bedeutet, daß Panaitios das Inventionsschema gar nicht zu dessen eigentlichem Zweck

verwendet, da er keinerlei bestimmte *propositio* damit begründet. Er gestaltet es lediglich aus durch Ausdifferenzierung vieler, vielleicht nicht allgemein wahrgenommener Erscheinungen des *honestum* in einem vornehmen Verhalten, und nennt diese Erscheinungen ohne weiteres Pflichten. Was man aber in Wirklichkeit darin vor sich hat, sind gewisse Verhaltensregeln und Verbote, die man Gesetze nennen müßte, wenn sie von zuständiger Stelle ediziert oder kodifiziert wären, aber auch das trifft nicht zu. Ein Philosoph ist nicht ohne weiteres Gesetzgeber. Was Panaitios hier zusammengestellt hat, ist der philosophisch begründete Entwurf eines Sittengesetzes, auf welches einstweilen noch niemand verpflichtet ist und nach welchem einstweilen noch niemand zur Rechenschaft gezogen wird, das lediglich, weil es in seinen Prinzipien der vornehmen römischen Gewohnheit entspricht, der römischen Nobilität plausibel erscheinen kann. Unsere anfänglich gestellte Frage, wie man denn so verschiedene Dinge wie *ratio reddita* und *deliberatio* in eins setzen kann, wird nun gefolgt von einer zweiten: Wie kann man einen wenn auch methodisch und plausibel, so doch von unzuständiger Instanz frei erfundenen Katalog guter Lebensregeln, *praecepta moralia*, 'Pflichten', *officia* nennen, da ihnen doch jeder konkrete persönliche Bezug fehlt und auch Autorität und Sanktion ihnen völlig abgeht?

Die Usurpation dieser Voraussetzungen gelingt Panaitios bei der Reflexion über die Tugend der *temperantia*, die schon bei Aristoteles eine zentrale Sonderstellung einnimmt. Panaitios reduziert sie auf ein natürliches Gefühl für Ordnung – rationale Ordnung – und für das 'Geziemende', in welchem der Mensch sich selbst und seinen Mitmenschen gefällt. Es ist die sinnhafte Erscheinung des sittlich Schönen, des *καλόν* also und *honestum*, in einem konkreten, phänomenal zeichenhaften Sinn. Dieses *decorum* ist für die Auferlegung des neuen Gesetzes Autorität und Sanktion zugleich. Den persönlichen Bezug jedoch, der die faktische Gewissensprüfung vor der Tat und die Rechenschaftsablegung nach der Tat veranlaßt und dadurch dem neuen Gesetz den Titel 'Pflichten' zu geben ermöglicht, stellt Panaitios durch einen kleinen Mythos vom Menschen und seiner Natur her.

Wie der komplexe Gedanke vorgetragen war, läßt sich allerdings aus der betreffenden Textstelle §§ 93-102 nur noch vermuten; Cicero hat wohl auch hier mit seiner oberflächlichen Schematisierung und Glättung Wesentliches unkenntlich gemacht. Aber daß hier die Stelle war, wo Panaitios auf den umfassenderen Systemzusammenhang zu sprechen kam, ist unverkennbar; man merkt es schon an dem verhältnismäßig großen Umfang dieser Kapiteleinleitung im Vergleich zu den drei andern, und an den darin fast wie Exkurse behandelten Themen³. Es wird da gesagt und begründet, daß das Geziemende (*decorum*) in gleicher Weise wie das Sittlichgute selbst (*καλόν*, *honestum*) in allen Tugenden erscheint, so daß es von diesen nur in Gedanken, vom Sittlichguten leichter im Verstand als mit Worten, zu unterscheiden ist – Cicero betont diese enge Verbindung in §§ 93-95 viermal:

³ Zum Folgenden vgl. die gründliche Untersuchung von H. A. Gärtner, Cicero und Panaitios, SBHeid, phil.-hist. Kl. 1974, Abh. 5.

*Huius vis ea est ut ab honesto non queat separari (93),
qualis autem differentia sit honesti et decori, facilius intellegi quam explanari po-
test (94),
quod cogitatione magis a virtute potest quam re separari (95),
decorum totum illud quidem est cum virtute confusum, sed mente et cogitatione
distinguitur (95).*

Es geht also hier um Tugend überhaupt, genau wie beim Begriff des Sittlichguten; aber im Unterschied zu diesem ist das Auftreten des *decorum* augenfällig sichtbar: *quidquid est enim quod deceat, id tum apparet, cum antegressa est honestas (94),
pertinet ad omnem honestatem hoc quod dico, decorum, et ita pertinet ut non re-
condita quadam ratione cernatur, sed sit in promptu (95),
ut venustas et pulchritudo corporis secerni non potest a valetudine, sic hoc de quo
loquimur, decorum totum illud quidem est cum virtute confusum, sed mente et
cogitatione distinguitur (95).*

Panaetios nennt das *πρέπον* geradezu die Maske, in der das *καλόν* auftritt und auf der Bühne des menschlichen Lebens seine Rolle spielt. Wir Menschen, in denen das *honestum* sich verwirklicht, machen diese unsere Wertbezogenheit sichtbar, indem wir das *decorum* als Maske tragen wie der Schauspieler die seiner Rolle; wir sind Repräsentanten des *honestum* gegenüber der übrigen Welt. Hierzu entwirft Panaetios einen kleinen, nur aus einem einzigen Satz bestehenden, gewissermaßen religionsstiftenden Mythos, in dem uns die Beachtung des neuen Sittenkatalogs zur Pflicht gemacht wird:

*Nobis autem personam imposuit ipsa natura magna cum excellentia praestantiaque
animantium reliquarum. Quocirca poetae in magna varietate personarum, etiam
vitiosus quid conveniat et quid deceat, videbunt, nobis autem cum a natura constan-
tiae, moderationis, temperantiae, verecundiae partes datae sint cumque eadem natu-
ra doceat non negligere quemadmodum nos adversus homines geramus, efficitur ut
et illud quod ad omnem honestatem pertinet, decorum quam late fusum sit, appa-
reat et hoc quod spectatur in uno quoque genere virtutis (97 f.).*

„Uns hat die eigene Natur, zur weit hervorragenden Auszeichnung vor allen übrigen Lebewesen, ihre Maske vorgebunden. Mögen darum Dichter in der bunten Vielfalt ihrer Masken auch für lasterhafte Menschen eine vorsehen, die ihnen geziemt und wohl ansteht; in uns, denen sie die Rolle der Standhaftigkeit, Bescheidenheit, Mäßigung, Zurückhaltung übertragen hat und dazu einschärft, daß wir unser Benehmen gegen unsere Mitmenschen nicht vernachlässigen dürfen, in uns muß das Sittlichgute in seiner ganzen weiten Ausdehnung sowie auch das, was an jeder Art von Tugend zu bewundern ist, zur Erscheinung kommen.“

Die Natur selbst (und zwar unsere eigene, die vernunftbegabte Menschennatur) hat uns also einen Auftrag gegeben, den auszuführen jetzt im eigentlichen Sinn des Wortes unsere Pflicht ist und über dessen Ausführung wir beständig Rechenschaft geben.

Es ist der Auftrag, die Rolle der Menschennatur, die sich von der aller anderen Wesen dadurch unterscheidet, daß in ihr die Vernunft und in dieser die Gottheit unmittelbar regieren kann und soll, im Welttheater würdig zu spielen. In der besonderen Tugend der Mäßigkeit und Anständigkeit verspürt man diesen Auftrag der Natur unmittelbar an sich selbst und an anderen. Unsere Rolle beschränkt sich aber nicht auf diese Tugend, denn jede Tugend gefällt denen, die Zeugen ihrer Erscheinung werden. Wir müssen also erkennen, daß wir vor unserer eigenen Natur zur Übung aller Tugenden verpflichtet sind, denn unser anständiges und ehrenwertes Auftreten vor den Menschen gibt Rechenschaft über unsere Würdigkeit, Mensch zu heißen. Daraus folgt, daß wir die Erwartungen der Menschen, die sich aus den topischen Kapiteln der Deliberativrede entnehmen lassen wie aus einem Rollenbuch, berücksichtigen müssen; woraus sich die *Inventio* der Bücher *Περὶ καθήκοντος* erklärt. Doch kann Panaitios in diesem Rollenbuch nichts anderes kodifizieren als eben die guten Sitten einer guten Gesellschaft. Also ist es unsere Pflicht, mit Überzeugung und Eifer nach diesen guten Sitten zu leben. Dem Weisen muß man das nicht eigens sagen; der Tor aber wird, wenn er die Vorschriften des Sittengesetzes treu und willig befolgt, dem höchsten Glück, das der Weise schon immer genießt, näher und näher kommen.

Die Einführung in die Pflichten des *decorum* geht in § 98 weiter mit der Erklärung, wie über die Pflichterfüllung die von Zenon geforderte *ratio probabilis* abgelegt wird: Wie nämlich die Schönheit eines Körpers durch das Ebenmaß der Glieder die Augen auf sich zieht und gefällt, so findet auch die Anständigkeit der Lebensführung die Billigung der Mitmenschen:

hoc decorum quod eluceat in vita, movet approbationem eorum quibuscum vivitur, ordine et constantia et moderatione dictionum omnium atque factorum (98).

Dieses *approbatio* muß es dann wohl sein, die dem Tugendhaften bestätigt, daß sein Verhalten *rationes probabiles* vorzuweisen hat. Wer vor den Mitmenschen das *decorum* zu wahren weiß und dafür anerkannt wird, handelt pflichtgemäß.

Eine Brücke von der *temperantia* im besonderen zu den übrigen Tugenden ist dann in § 101 gezeigt, in einer kurzen Erörterung des Primats des Verstandes über die Triebe. In dieser Selbstbeherrschung und inneren Ordnung wird jede Tugend möglich und wahrscheinlich.

Den Schluß dieses Prinzipienkapitels bildet nun folgerichtig Zenons Definition des *καθήκον*; sie erscheint auch in Ciceros Übersetzung noch an dieser Stelle:

Ita fit ut ratio praesit, appetitus obtemperet. Omnium autem actio vacare debet temeritate et negligentia nec vero agere quidquam cuius non possit causam probabilem reddere; haec est enim fere descriptio officii. Efficiendum autem est ut appetitus rationi oboediant eamque neque praecurrant nec propter pigritiam aut ignaviam deserant, sintque tranquilli atque omni animi perturbatione careant; ex quo elucebit omnis constantia omnisque moderatio. (101 f.).

Damit schließt die allgemeine und übergreifende Erörterung, und man kommt zu den Ausführungen über die *praecepta = officia* der Kardinaltugend *temperantia* im einzelnen.

3. Was Cicero eigentlich will

Das II. Buch *de officiis* bestätigt die oben erörterten Zusammenhänge aufs deutlichste, indem es die Betrachtung des *utile* (*συμφέρων*) auf der Feststellung aufbaut, daß der größte und wichtigste Nutzen, den es geben kann, darin besteht, daß man durch Tugend und Anstand das Wohlwollen der Menschen für sich gewinnt. Wer seiner Menschennatur gehörig Rechenschaft gibt, dem helfen auch die andern Menschen; das ist die Formel, durch die die Pflichterfüllung gegenüber der eigenen Natur nicht nur approbiert, sondern auch in materiellen Nutzen umsetzbar wird. Wir brauchen diese Weiterführung des Gedankens hier nicht zu erörtern, denn sie ist ohne weiteres zu sehen und in der philologischen Literatur schon konstatiert, besonders deutlich von H.A. Gärtner, der feststellt: „Das *πρέπον* ist also der Drehpunkt, zwischen dem *καλόν* und dem *συμφέρων*, und ihm kommt – wofür auch die Parallelität der drei Einführungen spricht – auch redaktorisch ein Recht auf eine Stellung in der Mitte der Schrift des Panaitios zu.“⁴

Daß die Einführung zum *decorum* (= *temperantia*) auch proportional die Mitte der drei Bücher des Panaitios (also wahrscheinlich das II. Buch) ausgemacht hat, ist gleichfalls eine durch Gärtner gesicherte Erkenntnis.

Wir müssen hier nur abschließend unterstreichen, daß schon diese Anordnung die fundamentale Bedeutung des *πρέπον* für den stoischen, mindestens für den mittelstoischen Pflichtbegriff so klar und angemessen zum Ausdruck brachte, daß sich eine thematische Ausführung dazu in der Einleitung für Panaitios erübrigte; Ciceros unbeholfener und störender Vorspann in I 7. 8. dokumentiert demgegenüber, daß Cicero den begrifflichen Zusammenhang und die Bedeutung des *decorum* nicht erfaßt hat.

Auch die thematische Erörterung des Konflikts zwischen *honestum* und *utile* hat sich spätestens nach der Mitte des Werks und dem Anfang des III. (bei Cicero II.) Buchs erledigt. Wenn es die vornehmste Pflicht des Menschen ist, sich seines Menschentums würdig zu benehmen, so wird das *honestum* zum ursprünglichsten Quellgrund aller Pflichten, indes das *utile* nur mittelbar und bedingungsweise an dieser Qualität partizipieren kann; gar die Wahl eines *utile* statt eines entgegenstehenden *honestum* kann nur eine Dummheit oder Pflichtverletzung sein. Das ist von vornherein so klar und einsichtig, daß weiter differenzierende Ausführungen zu dieser Sache den Hauptgedanken nur relativieren und wieder in Frage stellen können, ein Schaden, den noch so gewaltige Redekunst nicht wieder gutmacht. Es ist deshalb sehr verständlich, daß Panaitios den Konflikt zwischen *utile* und *honestum* nicht mehr behandelt hat. Er hätte dazu von wesentlich veränderten Voraussetzungen

⁴ Gärtner 55 f.

ausgehen müssen, und die Proportionen von *Περὶ καθήκοντος* zeigen, daß die Behandlung ein neues künstlerisches Ganzes hätte entwerfen müssen. Darüber kann sich Panaitios kaum getäuscht haben.

Daß Panaitios trotzdem gegen Ende seines III. Buchs auf die Disposition der Deliberativrede zurückgekommen ist und versprochen hat, den letzten Teil anschließend zu behandeln (*in extremo libro tertio de hac parte pollicetur se deinceps esse dicturum*, III 9), beweist jedoch, daß er die Deliberativtopik prinzipiell und als ganze als für das *decorum* repräsentativ und zuständig ansah, obwohl die Fundorte der *consilia* nur, soweit sie das *honestum* betreffen, ohne weiteres zu solcher Auslegung taugen, während die des *utile* zur Auffindung von *officia* nur insoweit dienen können, als das *decorum* für sie spricht. Vielleicht konnte es die konkret-sinnenhafte Natur des *decorum* mit sich bringen, daß u. U. auch einem *utile* eine ähnliche, ja verwechselbare Empfehlung bei den Menschen zuteil wurde wie einem unter denselben Umständen entgegenstehenden *honestum*. Dies aber zu guter Letzt für alle möglichen *utilia* im voraus theoretisch zu bedenken mußte als ausgeschlossen erscheinen; das Problem des scheinbaren Konflikts zwischen *honestum* und *utile* konnte von vornherein nur in echter *deliberatio* von Fall zu Fall behandelt werden, und ohne hypothetische *propositio* oder historische *exempla* war hier nicht weiterzukommen. In welchem Sinne konnte man aber dann noch von 'Pflichten', *officia*, reden? An dieser Frage mögen Panaitios und nach ihm Poseidonios gescheitert sein⁵ – Cicero stört sich nicht daran.

Von diesen Feststellungen aus können wir aber nun zum Schluß auf die Frage zurückkommen, wovon denn Cicero zu sprechen meint, wenn er, wie hier gezeigt, den systematischen Ort des *decorum* nicht erkannt und den Pflichtbegriff der Stoiker nicht verstanden hat.

„Cicero nahm,“ so erklärt H.A. Gärtner, „die Aufzählung der drei üblichen Fragenkreise,“ (d. i. das Schema der Deliberativrede von § 9) „die bei Panaitios nur den Ausgangspunkt der Erörterungen bildeten, als redaktionelle Gliederung.“⁶ Das trifft m. E. die Sache nicht ganz. Da Panaitios in *Περὶ καθήκοντος* ein Stück weit, wenn auch in anderen Proportionen und Absichten, nach diesem Dispositionsschema tatsächlich vorgegangen war und sich auch am Ende der Darlegung noch ausdrücklich dazu bekannt hat, könnte man von einem Mißverständnis Ciceros nicht sprechen, wenn es nur das gewesen wäre. Mir scheint daher die Feststellung wichtig, daß Cicero die Zweckentfremdung des Inventionsschemas nicht empfunden hat; daß er zwar *honestum* und *utile* ganz richtig nicht nur redaktionell, sondern auch essentiell für die Quelle der Pflichten des Panaitios gehalten⁷, aber den Unterschied zwischen Ratschluß und Verpflichtung, *consilium* und *officia* nicht bemerkt hat und deshalb übersah, daß die Berechtigung, von Pflichten zu sprechen, im Bereich

⁵ Vgl. III 8: *quem locum miror a Posidonio breviter esse tactum in quibusdam commentariis, praesertim cum scribat nullum esse locum in tota philosophia tam necessarium.*

⁶ Gärtner 60.

⁷ Vgl. I 15: *Ex singulis (honesti partibus) certa officiorum genera nascuntur.* Ähnlich I 19. 60. 61. 100. 107. 125. 152. 153. II 1.

des *utile* in dem Moment versiegt, wo das *decorum* mit seiner *approbatio* zurückhält. So blieb ihm der Grund, warum Panaitios den Schlußteil nicht folgen ließ, unerfindlich. Ihm, dem Redner, für den *καλόν* und *συμφέρον* tausendmal aufgesuchte und ausgebeutete Fundorte des richtigen Ratschlags waren, war entgangen, worum es den Stoikern bei der Pflichtenlehre eigentlich geht und daß Panaitios nicht berät, sondern kodifiziert. Er, Cicero, der viel befeindete und verachtete Theoretiker eines besseren Rom, der in seinem Gewissen den Auftrag spürte, die Sitten des Römischen Volks der Bestimmung zur Weltherrschaft würdig zu machen, Cicero fühlte sich in der Fülle der historischen *Exempla* zuhause und empfand die Notwendigkeit, alle Redekunst für die Erhaltung guter römischer Sitten einzusetzen, gerade angesichts der neuesten *Exempla* bitter. So riß ihn die rednerische Routine dazu hin, den gefundenen Stoff einfach als Sittenpredigt in Form einer politischen Streitschrift, d.h. als Beratungsrede durchzugehen: als einer, der mit allen auffindbaren Argumenten zu guten Sitten aufrufen muß – grundsätzlich durchaus im Sinn des Panaitios; nur gehen die begrifflichen Voraussetzungen für die Bezeichnung 'Pflicht' dabei verloren. Der Gedanke ans *decorum* gerät in den Hintergrund, und Cicero, der die Notwendigkeit des *decorum* für den Pflichtbegriff nicht durchschaut hat, bemerkt nicht, daß das Wort 'Pflicht' unter diesen Umständen nur den Wert einer Bekräftigung haben kann, die fast anmaßend wirkt und nichts mehr besagt. Cicero hält sich durch die Autorität des Philosophen zu dieser Sprache berechtigt. Er versucht, seine Autorität noch dadurch zu steigern, daß er die vermeintlichen Lücken der Darstellung auffüllt und das Werk vervollkommnet. Aus diesem Grunde legt er die ersten beiden Bücher in eins zusammen und ergänzt sie durch ein eigenes drittes, aus demselben Grunde präsentiert er zum Eingang der Schrift den Begriffsapparat der Stoiker, als ob das Sittengesetz, das er propagieren will, aus diesem zu deduzieren wäre, und nicht vielmehr umgekehrt die mit der Menschenwürde mitgegebene Verpflichtung zu tugendhaftem Benehmen aus den landläufig anerkannten guten Sitten deduziert wäre. Wo bleibt aber die so begriffene Pflicht in einer Gesellschaft, der in anarchischem Überlebenskampf das *honestum* verlästert, die Maske des *decorum* abgerissen und zertreten wird? Die stoische Forderung muß, wenigstens in den Augen der stärkeren Partei, kraftlos in sich zusammensinken.

Das alles macht es unwahrscheinlich, daß Cicero die Übersetzung *officium* für *καθήκον* selbst gefunden hat. Ihm schwebte gar nicht die Vorstellung von Pflichten, ihm schwebten bessere Sitten in Rom vor; *conveniens* oder *convenientia* hätte für ihn, der die Begriffszusammenhänge nicht durchschaute, viel näher gelegen. Atticus war von der Übersetzung befremdet; er nahm an dem Wort 'Pflichten' für das, was die römische Nobilität tut, Anstoß. Dagegen verwahrt sich Cicero in dem Brief ad Att. 16,14,3 mit dem Hinweis, daß doch auch Senat, Konsuln und Imperatoren Pflichten haben (... *quid dubitas quin etiam in rem publicam praeclare caderet? Nonne dicimus consulum officium, senatus officium, imperatoris officium?*), er wird aber nicht gewahr, daß Panaitios von derartigen staatsrechtlich festgelegten *officia* überhaupt nicht handelt. Er hat das Übersetzungswort eben nicht aus dem

Zusammenhang von *Περὶ καθήκοντος* gewonnen, sondern wie das Wort *honestum* für τὸ καλόν schon geerbt. Wahrscheinlich stammt die Gleichung von Panaitios selbst.

Freiburg i.Br.

MANFRED ERREN