

100 JAHRE HEKATON-FORSCHUNG

Mit F.R. Chaumartins Versuch, ein vertieftes Verständnis von Senecas *De beneficiis* zu erreichen (1985), ist das Hekaton-Problem erneut akut geworden und insonderheit die Frage der Nachwirkung seines Geistesguts in Werken und Werkteilen, die nicht durch seinen Namen als sein Eigentum gekennzeichnet sind¹. Bemühungen, den Bestand der durch den Namen des Autors gesicherten Fragmente durch Material zu erweitern, das allein das Signum seiner geistigen Handschrift trägt, sind namentlich durch R. Hirzel in Gang gekommen (1882)². Andere fügten anderes hinzu³. Was ist der bleibende Ertrag der seit über hundert Jahren anhaltenden Anstrengungen um Klärung und Sicherung?

Beginnen wir mit Ciceros *De finibus* III! Dieser Abschnitt von Ciceros ethischem 'Grundkurs' ist, wie man weiß, neben Diogenes Laertios VII und Stobaios I 57 ff. W-H eine der drei großen zusammenfassenden Darstellungen der stoischen Ethik aus dem Altertum⁴. Hirzel⁵ hatte angenommen, daß man angesichts der Geschlossenheit des Zusammenhangs⁶ von einer einheitlichen Quelle ausgehen dürfe. Da der Quellenautor Karneades' Kritik am stoischen Lehrgebäude berücksichtigt, dürfe man ihn in der Mittleren Stoa des 2. und 1. Jahrhunderts v. Chr. suchen. Der Vergleich mit dem Gedankengut des Antipatros von Tarsos, Panaitios und Poseidonios führt zu der Erkenntnis, daß sie wegen der mannigfaltigen Unverträglichkeiten keinen Anspruch auf Urhebererschaft erheben können. So bleibt unter den Vertretern der Mittleren Stoa nur Hekaton als Autor von einigem Rang, von dem Cato (scil. Uticensis) Ausführungen, wie man sie bei Cicero liest, abhängig sein könnten. Hirzels Beweisführung gilt als sehr scharfsinnig⁷. Doch schon dem flüchtigen Blick kann nicht verborgen bleiben, daß die Argumentation die Lückenhaftigkeit unserer Überlieferung in unzulässiger Weise ausbeutet⁸. Auf einen wichtigen Punkt hat

¹ F.R. Chaumartin, *Le de beneficiis de Sénèque*, Lille/Paris 1985, 41; 55; 331.

² R. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, 2. Bd. (Leipzig 1882 = ND 1964), 567 ff., bes. 592 (Cic. fin. III); 721-736 (Cic. off. III); 472-514 (Stob. 2,62,7-64,12 W-H).

³ *De benef.*: N.F. Fowler, *Panaetii et Hecatonis librorum fragmenta*, Diss. Bonn 1885, 28; 6; A. Schmekel, *Die Philosophie der Mittleren Stoa*, Berlin 1892, ND: 1974, 15 Anm. 6; *Sen. epist.* 66 (v. Arnim, *Stoic.* 3,115); Martinus von Bracara, *Formula honestae vitae*: E. Bickel, *RhM* 60, 1905, 505-559.

⁴ Vgl. Madvig, *Komm. Cic. fin.*, 826.

⁵ Vgl. oben Anm. 2.

⁶ Vgl. *Cato Uticensis in fin.* 3,74; vgl. 4,53.

⁷ F. Susemihl, *Gesch. griech. Lit. i. d. Alex. Zt.*, Leipzig 1892, ND: 1965, 2,241 Anm. 18.

⁸ Vgl. *Cic. fin.* 1,6.

v. Arnim die Aufmerksamkeit gelenkt: in *De finibus* III sind für Hekaton charakteristische Gedanken nicht nachweisbar⁹. Man darf sogar noch einen Schritt weitergehen und die Behauptung wagen: an wichtigen Punkten weicht die stoische Lehre Catos von Hekaton ab. Weithin stand man in der Stoa auf dem Standpunkt des Sokrates: scharf verurteilt wurde der Versuch, zwischen Sittlich-Gut und Nützlich eine Trennungslinie zu ziehen¹⁰; in diesem Sinne äußerten sich Kleantes und Panaitios. Man erreicht diese absolute Ineinsetzung der beiden Begriffe, indem man den Eigennutz im Gemeinnutz aufgehen läßt. So verfährt Cicero in *De finibus* III (§ 64). Ganz anders die Denkart Hekatons: energisch trat er für das Privateigentum ein und suchte die egoistische Komponente dieser Haltung dadurch zu mildern, daß er die Fürsorge für die Angehörigen und das Gemeinwesen, die die treibende Kraft für das Erwerbsstreben sei, zur Verteidigung vorschob (fr. 10). Es ist vielsagend, daß derselbe Hekaton den Sklaven von der menschlichen Gemeinschaft ausschloß (fr. 11) und die positive Rechtsordnung mit dem Sittengesetz auf eine Stufe stellte, den Unterschied zwischen Legalität und Moralität verwischend (fr. 10; 11). Wenn wir mit Hirzels Prinzip der bruchlosen Einheit des Gedankenzusammenhangs in Cic. fin. III ernst machen, ist es ausgeschlossen, die von Cato vorgetragene stoische Ethik auf Hekaton zurückzuführen. In der RE geht R. Philippson (1939) auf das Quellenproblem sehr eingehend ein, ohne Hirzels zu gedenken. Hirzels Quellenhypothese scheint mit Recht gestorben¹¹.

Nicht besser ist es bestellt mit v. Arnims Vermutung, Hekatonischer Einfluß mache sich im 66. der Senecanischen Briefe an Lucilius Iunior spürbar¹². Die Skepsis von Heinzes Schüler M. Sonntag, die im einzelnen nicht begründet wird, ist durchaus berechtigt¹³. Der Brief wurde in der 2. Frühjahrshälfte 64 n. Chr. abgefaßt¹⁴. Kompositorisch ist er eine Variation des monothematischen Typs¹⁵. Nach einer kurzen Einleitung – Senecas Besuch bei einem ehemaligen Mitschüler namens Claranus¹⁶ – entfaltet er seine These *omnia bona sunt paria*. Grundlage des stoischen Paradoxes ist der Tugendbegriff der Schule und seine strenge Einheitlichkeit, die sich auf die Adiaphora in ihren drei Gruppierungen – naturgemäß, naturwidrig und indifferent im engeren Sinne – überträgt, wenn Tugend sich bei der Formung der Wirklichkeit mit einem Gegenstand oder Ereignis freudiger, leidvoller oder farbloser Art vermischt. Die stoische Paradoxie dem Verständnis näherzubringen, vergleicht Seneca sie mit der Zweigliedrigkeit der epikureischen Eudaimonia, die sich

⁹ Stoic. 1, XXVIII f. – Vgl. den Heinze-Schüler M. Sonntag, L. Annaei Senecae de beneficiis libri explanatur, Diss. Leipzig, 7 Anm.

¹⁰ Stoic. 1, 558; Cic. off. 3, 34; Igg. 1, 33; Plut. mor. 662b; Prokl. Komm. Pl. Alk. 3, 169.

¹¹ RE 7 A (1939) 1138 f. – Vgl. M. Gelzer, Cicero, Wiesbaden 1969, 303 Anm. 303.

¹² Siehe oben Anm. 3.

¹³ Sonntag (s. oben Anm. 9) 7 Anm.

¹⁴ Verf., Bauformen in Senecas Dialogen, Heidelberg 1967, 168. – NB: Nach Plinius d. Ä. beginnt das römische Frühjahr ungefähr 6 Wochen vor dem unsrigen: nat. 18, 239; 280; 271.

¹⁵ Bei den Briefen kann man im groben 2 Gruppen scheiden, solche, die ein einziges Thema, und solche, die deren mehrere behandeln; vgl. ANRW 32.2 (1985) 750.

¹⁶ PIR² C 745; M. T. Griffin, Seneca, Oxford 1976, 445.

aus der Anochlesie des Körpers und der Ataraxie des Geists zusammensetzt¹⁷ und in dem einen wie dem anderen Falle keiner Steigerung fähig ist, weil das Volle nicht voller sein kann als voll, das Ebene nicht ebener als eben, kurz, weil das epikureische Telos sowenig wie das stoische als Qualität rangiert, die Intensitätsgrade zuließe. Über die sittliche Forderung der Schule bewußt hinausgehend, schließt er, indem er die Verschmelzung der *virtus* mit dem Leid als erstrebenswerter, weil glückverheißender, hinstellt. Mucius Scaevola, der, starr und unbewegt, seine Hand auf dem Kohlenbecken Porsennas verbrennen ließ, wird von ihm als Sieger über ein feindlich-widriges Schicksal verherrlicht¹⁸. Den etruskischen König zu töten war Scaevola versagt; doch durch seine heroische Tat erreichte er den Rückzug des feindlichen Heeres und seines Führers (oder, wie Seneca formuliert, die Besiegung *zweier* Könige; Porsenna hatte sich ja zum Vorkämpfer der Sache des Tarquinius Superbus gemacht). Ausgang und Eingang sind harmonisch aufeinander abgestimmt. Denn den Besuch bei Claranus (epist. 66,1-4) läßt Seneca übergehen in eine Verherrlichung des Schulgefährten, dessen Leben ein einziger Triumph seines unbeugsamen Geists über das elende *corpusculum* war, mit dem eine neidische Natur ihn ausgestattet hatte. Hier wie dort steht das Ringen mit der Fortuna beherrschend im Vordergrund, einmal im privaten, zum andern im öffentlichen Bereich. Die Reste von Hekatoms Gedankenwelt, die auf den Modernen gelangt sind, berechtigen uns nicht, zwischen Senecas Claranus-Brief und dem Panaitios-Schüler ein Abhängigkeitsverhältnis auch nur zu vermuten. Die Trennung zwischen Tugend in abstracto und Tugend in concreto – die man als Tugend im praktischen Verhältnis von Ich und Welt zu deuten hat – ist ihm zwar nicht fremd (fr. 4; 16). Doch scheint er diese Scheidung mit Zenon und Chrysipp gemein zu haben¹⁹. Das Prinzip der 'ausschließenden Gemeinsamkeit' – Voraussetzung, wie man weiß, eines Dependenz-Verhältnisses – ist mitnichten erfüllt.

Die Geltung der beiden vorangegangenen Thesen in der wissenschaftlichen Diskussion war recht begrenzt. Längere Dauer war der Auffassung beschieden, daß man bei Areios Didymos (vgl. Stob. 2,62,7-64,12 W-H) ein Stück Hekaton greife. H. Gomoll hat die Partie seiner Fragmentsammlung einverleibt, indem er sie aus der Vorgängerarbeit von N.F. Fowler (1885) übernahm, unbekümmert um die Einwände, die A. Schmekel (1892)²⁰ und F. Susemihl (1892)²¹ erhoben hatten²². Für Hirzel²³

¹⁷ Epicur. 449 Us.; Menoikeus-Brief: D.L. 10,131 f.

¹⁸ Vgl. Liv. 2,12,1 ff.; R.M. Ogilvie, Komm. (1970), 255.

¹⁹ Nach Areios Didymos (Stob. 2,57 W-H). – Nach der engen Verflechtung, die Zenon zwischen Tugend und Tugendübung annahm, ist nichts anderes zu erwarten; vgl. Stoic. 1,199. – Zu Areios: v. Arnim RE 2 (1895) 626; Diels, Doxogr. Gr. 69 ff.

²⁰ Siehe oben Anm. 3, 291 Anm. 1. – Vgl. H. Gomoll, Der stoische Philosoph Hekaton, Diss. Bonn 1933, 95 f.; Fowler (s. oben Anm. 3) fr. IV.

²¹ Siehe oben Anm. 7, 240 Anm. 16.

²² Die Kritik an Gomolls Dissertation erhob keine Einwände: W. Nestle, Philol. Wochenschr. 1934, 626 f., M. Pohlenz GGA 1935, 104 ff.

²³ Siehe oben Anm. 2.

ist neben kompositorischen Überlegungen die Parallele zwischen fr. 6 und der Stobaeus-Passage entscheidend. Wie Schmekel und Susemihl richtig gesehen haben, ist Hirzel einem Mißverständnis zum Opfer gefallen. Der Gegensatz von theorematischen und atheoretischen Tugenden, von dem Diogenes Laertius (7,90 = fr. 6) spricht, zielt auf das Gegeneinander von echten, d.h. Tugenden in sittlichem Sinne, denen der Akt der *συγκατάθεσις* (zustimmendes Urteil)²⁴ zugrunde liegt, und den Tugenden im allgemeinen Verstande des Wortes, die jede Art von Vortrefflichkeit umgreifen, geistige sowohl als körperliche, tierische sowohl als menschliche. (Sie sind gern Begleitfolgen der sittlichen Tugend: vgl. z.B. Sen. epist. 58,30f.). Mit *υγίεια* ist also keineswegs die seelische, sondern die körperliche Gesundheit gemeint, und der Mut bezeichnet nicht die Tugend der Tapferkeit, sondern die Kampfeslust, das Draufgängertum als angeborene Eigenschaft. Die Versuche Philippons²⁵ und Gomolls²⁶, in den dreißiger Jahren, Hirzels²⁷ Position zu festigen, sind als wenig erfolgreich zu werten. Gomoll stützt sich auf den Ausdruck *εὐσάρθεια* (im Hinblick auf die Handlungsimpulse), die, wenn sie gewährleistet ist, die Tugend der Besonnenheit garantiert. Fr. 7 deutet darauf hin, daß Hekaton sich an die in der Schule gängige Sprachregelung gehalten hat und als charakteristischen Gegenstandsbe- reich der Besonnenheit die *ἐμμενέτεια* (Gegenstand des vernünftigen Begehrens) an- sah. Daß er daneben auch des ausgefallenen Ausdrucks von Stob. 2,62,11 bzw. 63,17 W–H sich bedient haben sollte, läßt sich nicht beweisen oder wahrscheinlich machen. Eine Koinzidenz kann man nicht anerkennen.

Philippons Argumentation ist zwar sehr bestechend, sticht aber nicht. Er knüpft an die Wendung 'sagte Panaitios' (Stob. 2,63,25 W-H) an. Es ist *eine*, aber nicht die einzige Deutungsmöglichkeit, daß der Ausdruck die Äußerung eines unmittelbaren Schülers aus dem Unterricht des Panaitios wiedergibt. 'Sagte Panaitios' geht zunächst nur auf die mündliche Überlieferung, ohne daß über den Weg, auf dem das mündlich übermittelte Gut zu dem Berichterstatter gelangt ist, irgend etwas ausgesagt würde. — Ob man Stob. 2,62,7 ff. W–H mit Recht für Hekaton in Anspruch nehmen soll, hat als eine durchaus offene Frage zu gelten.

Durch den Wegfall des Textstücks geht der Erkenntnis von Hekatons geistiger Eigenart kaum etwas verloren. Die Aussage über das Telos ('In Übereinstimmung mit der Natur leben'), die Tugenden (Zahl, Sonderziel, Antakolutie) sind aus anderen Fragmenten bekannt. Pohlenz²⁸ freilich, zweifellos ein gewichtiger Zeuge, glaubt, Philippon sei die Rückführung von Areios Didymos (= Stobaeus) auf Hekaton gelungen. Doch höher als die Autorität steht die Sache, wie Sokrates im 'Gorgias'

²⁴ Vgl. i. allg. A. Bonhöffer, Epictet und die Stoa, Stuttgart 1890, 168-175. — Die Zustimmung, auf der die sittliche Tugend basiert, ruht selbstredend auf dem wahren, nicht auf dem Scheinwert, d.h. dem sittlich Guten.

²⁵ Philologus 85, 1930, 357-413.

²⁶ Siehe oben Anm. 20, 95 f.; 15; 17.

²⁷ Siehe oben Anm. 2.

²⁸ A) Kleine Schriften, Hildesheim 1965, 1, 290 Anm. 1; vgl. B) Die Stoa, Göttingen 1972, 2, 124.

mahnt (472c ff.), und die läßt keine Wahl, anders zu entscheiden, als geschehen.

Bis in die Gegenwart hinein wirkt eine Meinung, die 1905 E. Bickel begründet hat und die, indem sie zur Hauptsache eine verlorene Schrift Senecas erschließt, auch für die Hekaton-Nachwirkung von einigem Belang ist — oder zu sein scheint²⁹. Bickel vermochte zu zeigen, daß in Martinus' von Bracara *Formula honestae vitae* (2. Hälfte des 6. Jahrhunderts n. Chr.) ein Cento vorliegt, der, wie desselben Autors *De ira*, auf einer Senecanischen Schrift beruht, wahrscheinlich *De officiis*, von der sich nur geringe Reste erhalten haben³⁰. Weiter glaubt Bickel, es dürfe vermutet werden, daß Seneca sich in seinem Werk über die Pflicht nicht auf Panaitios wie Cicero, sondern auf Hekaton stütze. Diese Ansicht wurde 1933 von Bickels Schüler Gomoll weiter ausgebaut und befestigt³¹. Mit seiner Ausweitung des Hekaton-Einflusses hat sich Gomoll allerdings Pohlenz' Einspruch eingehandelt³². Über die Richtigkeit der Bickel-Gomoll'schen Hypothese entscheidet letztlich der Parallelvergleich zwischen Hekaton und Martinus' *Formula honestae vitae*. Das Material ist spärlich und nicht sonderlich aussagekräftig: 1. Wie ein Lehrer Panaitios hat Hekaton die *fortitudo* zum Teil durch die *magnanimitas* ersetzt: fr. 3/Mart. I und III 1-4. Allerdings verstand er darunter die Schicksalsüberlegenheit schlechthin, nicht nur die innere Überwindung des Bedrohlichen. Die Schilderung der *magnanimitas* bei Martinus ist einseitig auf das verderbliche Schicksal ausgerichtet. 2. Hekaton hat die Goldene Regel in ihrer positiven Form, d. h. den Vergeltungsgedanken als Mittel und Möglichkeit, Freundschaft zu stiften, emphatisch hervorgekehrt, offenbar, um die zwischenmenschlichen Beziehungen zu verdichten. Bei Martinus, im *iustitia*-Abschnitt, wird diese Goldene Regel auf das Verhältnis Mensch-Gott übertragen und damit in ihrem Sinngehalt völlig verändert, da Gott im Gegensatz zum Mitmenschen sich durch die Liebe eines Irdischen zu ihm in seiner Wesensgestalt nicht wandelt (fr. 14/Mart. V 2). Es ist fraglich, ob Mart. V 2 durch Hekatons Liebesgebot ange-regt ist. 3. Martinus' Denken ist sehr stark von der Verpflichtung des einzelnen dem Menschengeschlecht gegenüber, dem Allgemeinnutzen, beherrscht (Mart. V 2). Damit tut sich zwischen ihm und Hekaton eine weite Kluft auf, wenn nicht alles täuscht. Denn der Panaitios-Schüler suchte ja Türen für den Eigennutz zu öffnen, indem er den weiten Raum der Sittlichkeit zur Enge der Gesetzeskonformität verkürzte (fr. 10). Lassen wir die Abhängigkeit von Martinus *Formula honestae vitae* im Verhältnis zu Senecas *De officiis* gelten, so ist zu sagen: überzeugende Reflexe von Hekatons 'Über die Pflicht' auf die gleichlautende Senecanische Abhandlung sind nicht aufspürbar³³.

²⁹ RhMus 60, 1905, 505-559. — Manitius, Gesch. Lat. Lit. d. MA 1, 110 f.

³⁰ Fr. 25 Haase. — Vgl. Gomoll (s. oben Anm. 20) 25 Anm. 1.

³¹ Siehe oben Anm. 20, 103 u. ö.

³² Siehe oben Anm. 28 A, 1, 253 ff.; bes. 260 Anm. 2.

³³ Auf die Termini *prudencia* und *continentia* ist ihrer Verbreitung wegen nicht zu bauen; anders Gomoll (s. oben Anm. 20) 34; 42.

Ebenso haben die Quellenverhältnisse von Ciceros *De officiis* III, wie Hirzel sie entwarf³⁴, die wissenschaftliche Diskussion auf lange Zeit beherrscht, beinahe bis zur Gegenwart. Neuerdings neigt eine Gruppe von Forschern einer Meinung zu, die Hirzel stark einzuschränken trachtete, überzeugt, daß ihr keine dominierende Rolle zufalle³⁵. Hirzel glaubte in Hekaton die Hauptquelle des dritten Buchs der Ciceronischen Schrift erblicken zu dürfen, dachte sich indes den Hekatonischen Einfluß nicht direkt, sondern indirekt auf Ciceros Erzeugnis wirkend, und zwar durch die Epitome des Stoikers Athenodoros Calvus. Während Gomoll 1933 das Hauptgewicht auf Hekaton als Ciceros Vorlage legte³⁶, kam es M. Pohlenz 1934 darauf an, Athenodoros als Vermittler des philosophischen Gedankenguts Hekatons ins Licht zu setzen³⁷. 1969 hat O. Gigon³⁸ – mit dem Beifall P. Fedelis (1973)³⁹ – Poseidonios wiederum ins Spiel gebracht, den Hirzel zurückzudrängen bestrebt war.

Zunächst ist Cicero als Zeuge in eigener Sache zu vernehmen. Die Möglichkeit dazu bietet namentlich die Einleitung von off. III (§§ 7-34) und zwei Briefe an Atticus aus dem November 44 v. Chr. (16,11,4; 14,4). Danach stellt sich der Sachverhalt wie folgt dar:

Panaitios hatte sein berühmtes Werk *Περὶ καθήκοντος* – das sein Schüler P. Rutilius Rufus der unvollendeten koischen Aphrodite des Apelles verglich – als Torso hinterlassen. Die Abhandlung war auf drei Teile angelegt; jedoch nur zwei hatte der stoische Philosoph ausgeführt. Wiewohl er noch 30 Jahre nach der Herausgabe des Werks lebte, hatte sich kein Anlaß geboten, den ausstehenden Teil, der den Konflikt zwischen Sittlichkeit und Nutzen behandeln sollte, dem Lesepublikum vorzulegen. Spätere hatten sich darangemacht, die Lücke zu schließen. Soweit Cicero ihrer Ergänzungsversuche habhaft werden konnte, fühlte er sich von den Bemühungen, gleichwertigen Ersatz zu liefern, wenig befriedigt. Das traf auch zu für Panaitios' größten Schüler, Poseidonios von Apameia. Zwar betonte dieser die kardinale Bedeutung gerade dieses Teils der Deontologie. Doch dem hohen Anspruch, den seine Äußerung erwarten ließ, wurde er nicht gerecht. Als Cicero sich an die Ausarbeitung des dritten Buchs machte, ließ er sich Poseidonios' Abhandlung *Περὶ καθήκοντος* kommen und beauftragte zugleich Athenodoros Calvus, ihm eine Epitome des vielschichtigen Traktats herzustellen (Att. 16,11,4), offensichtlich, um die Benutzung bequemer zu gestalten. Schon nach einer Frist von wenigen Tagen hielt er das Produkt Athenodors in Händen und äußerte sich über das Ergebnis mehr als zufrieden; der Abriß entsprach ganz seinen Vorstellungen (Att. 16,14,4). Cicero selbst betont sehr stark seine Eigenständigkeit: *nullis adminiculis, meo Marte* (34).

³⁴ Siehe oben Anm. 2. – Vgl. bes. P. Fedeli, ANRW 1.4 (1973) 367-373 (Hauptquelle: Poseidonios [nach O. Gigon]).

³⁵ Siehe oben Anm. 34.

³⁶ Siehe oben Anm. 20, 100; vgl. 68; 71.

³⁷ Siehe oben Anm. 28 A, 253 ff.; bes. 270 f. – Ebenso I. Hadot, REL 48, 1970, 168 Anm. 2.

³⁸ Bemerkungen zu Ciceros *de officiis*, in: *Palingenesia* 4, Wiesbaden 1969, 267-278, bes. 273.

³⁹ Siehe oben Anm. 34, 372.

Wir haben keinen Anlaß, diese Angabe in den Wind zu schlagen, zumal er – im Falle des Panaitios – aus seiner Verpflichtung dem griechischen Denker gegenüber kein Hehl macht (7).

Daß in *De officiis* III viel eigene Arbeit steckt, liegt auf der Hand (z.B. 50-88; persönliche Erlebnisse; eigene Beurteilung von Philosophen und ihrer Ansicht; römische Geschichte; römische Lebensordnung). Wenn überhaupt eine griechische Vorlage herangezogen worden ist, kann sie Ciceros eigene Arbeit nur mehr oder weniger schmälern, keineswegs auf einen verschwindenden Rest verringern oder gänzlich beseitigen. Zu fordern ist darum, will man klar sehen, die Aufdeckung sicherer Spuren für eine Vorlage, an die Cicero sich auf philosophischem Gebiet anlehnt.

Richten wir zunächst den Blick auf das Untersuchungsobjekt, *De off. III*, und seinen Bau. Er bietet sich dem Betrachter dar als doppelgliedriges Ganzes. Eingangs verbreitet sich Cicero über die Aufgabe, die er sich gestellt hat (7-34 mit dem Vorspann 1-7 über seine philosophische Schriftstellerei im allgemeinen und die ausnehmende Wichtigkeit der Deontologie im besonderen). Was den griechischen Nachfolgern des Panaitios nicht gelungen ist, auch Poseidonios nicht, das möchte er vollführen; den ausgesparten Teil, das Problem des sittlichen Imperativs im Verhältnis zum Eigeninteresse, will er nachliefern in einer Gestalt, die der Vollendung der vom Meister gefertigten Bücher in nichts nachsteht. Von besonderer Bedeutung ist der Abschnitt, wo er auf der Grundlage von Buch I und II die *formula* zu ergründen versucht, nach der Panaitios das Problem *utilitas* und *honestas* vermutlich angegangen sein würde (19b - 32). Nach diesen Vorüberlegungen folgt die Ausführung des Vorhabens (35-120). Eine nachgestellte Disposition (96), die sich locker an das Gliederungsschema des ersten Buchs anlehnt, ordnet den Kernteil in seinen wesentlichen Elementen (43-120): *prudentia*, *iustitia*, *fortitudo* und *temperantia* (*decus*). Außerhalb des Rahmens bleibt eine allgemeine Einführung (35-42) und der Epilog (121); in der Einführung entwickelt Cicero seinen Beurteilungsmaßstab; der knappe Schlußteil erklärt das *gesamte* Pflichtenwerk, also auch die Bücher I und II, als eine Art von Ersatz für einen väterlichen Besuch in Athen. Die Einteilung hat – verständlicherweise – Anstoß erregt⁴⁰: aus der mangelhaften Anpassung an den Kontext meint man quellenanalytische Folgerungen ziehen zu sollen. Doch eine vertiefte Betrachtung entzieht diesen Erwägungen den Boden.

Cicero übernimmt nach seiner eigenen Angabe, wie gesagt, das Dispositionsschema des ersten Buchs und gliedert nach den Kardinaltugenden (die auf Platon, nach W. Jaeger gar auf Aischylos zurückgehen⁴¹; vgl. off. 1,15-17). Dabei faßt er *prudentia* und *iustitia* zu einer Einheit zusammen. Im Hinblick auf das Spezialthema des dritten Buchs 'Über den Konflikt von *utilitas* und *honestas*' ist die Vereinigung durchaus sinnvoll. Denn die Vernunft, sofern sie den Widerstreit zwischen Sittlichkeit und Nutzen zu beheben trachtet, ist durchweg praktische Vernunft, also

⁴⁰ Vgl. Pohlenz (s. oben Anm. 28 A) 280; Gigon (s. oben Anm. 38) 277.

⁴¹ Humanistische Reden und Vorträge, Berlin ²1960, 145 (anders Wilamowitz, *Aeschylus Tragodiae* p. 105).

nicht σοφία, sondern φρόνησις. Im Rückblick tritt das mit aller Deutlichkeit hervor (95 ex.): *ac de iis quidem, quae videntur esse utilitates contra iustitiam simulatione prudentiae, satis arbitror dictum*. Die allgemeine Zusammenfassung reicht, wie kaum zu verkennen ist, bis § 50 (der rhodische Kornhändler, der durch Verschweigen der Marktlage eine Gewinnsteigerung seines Getreideangebots zu erzielen hofft)⁴², ja bis § 43 (wo die Grenzen der rechten Freundschaft festgelegt werden; nie z. B. darf durch Freundschaftsbande Gerechtigkeit, wie die Unparteilichkeit und strenge Sachlichkeit des Richters, verletzt werden).

Schwerlich ist mit Gigon⁴³ die Gedankenfolge §§ 35-42 diesem Sinnzusammenhang zuzuschlagen. Die Partie ist als prinzipieller Teil zu fassen: der ideelle Rahmen wird abgesteckt, unter dem die *gesamten* Ausführungen stehen, die nacheinander Gerechtigkeit (43 ff.), große Gesinnung (97 ff.) und Besonnenheit (116 ff.) ins Blickfeld rücken. Nach § 42 ist ein starker gedanklicher Hiatus anzusetzen.

Doch zum Einflußproblem! Es empfiehlt sich, den Rahmen zu weiten und die Poseidonios-Hypothese mit einzubeziehen. Fedeli erscheint sie besonders fest gegründet⁴⁴. Indes behauptet Cicero, man erinnere sich⁴⁵, Poseidonios' Behandlung des Problems sei enttäuschend; er habe die kardinale Bedeutung der Frage anerkannt, jedoch nur flüchtig in seiner veröffentlichten Vorlesung *Περὶ καθήκοντος* erörtert. Das deutet darauf hin, daß er, obwohl er Poseidonios' Abhandlung kommen ließ und las, den Traktat nicht verwertete. In off. III ist ein ausgiebiger Abschnitt dem heldischen Sterben des M. Atilius Regulus gewidmet (99-115), eine breite Ausgestaltung desselben Motivs aus dem ersten Buch (1,39)⁴⁶. Der korrespondierenden Briefstelle Att. 16,11,4 läßt sich nicht entnehmen, daß in Poseidonios' Pflichtenwerk Atilius' heroischer Untergang eine Rolle spielte, — wie manchmal angenommen wird, jedoch, wie gesagt, ohne verlässliche Handhabe im Wortlaut des Briefs. Die ausgesprochen römische Färbung von Atilius' Tod, wie ihn De off. III vergegenwärtigt, ist der Annahme nicht günstig, Cicero sei Poseidonios oder einer anderen griechischen Quelle verpflichtet. Will man Ciceros Versicherung, er habe *suo Marte* off. III gearbeitet, aus den Angeln heben, so bedarf es stärkerer Beweisgründe.

In dem Buch des Poseidonios wurde — im Rahmen des Konflikts zwischen Sittlichkeit und Nutzen — auf die Frage des *κατὰ περίστασιν καθήκον* eingegangen (Att. 16,11,4). Gigon⁴⁷ gesteht ein, ihm fehle ein geeigneter Schlüssel zum vollen Verständnis. Die Schwierigkeit ist nicht so groß, wie sie erscheinen mag. In der Sicht der Stoa gelten die Sittengebote nicht kategorisch, sondern hypothetisch (Beispiel: Tyrannenmord)⁴⁸. Diese Unsicherheit der sittlichen Wertung zieht notwendigerweise

⁴² Vgl. Pohlenz (s. oben Anm. 28 A) 280.

⁴³ Siehe oben Anm. 38, 277.

⁴⁴ Siehe oben Anm. 39.

⁴⁵ Vgl. off. 3,8. — *in quibusdam commentariis* geht wohl auf das Pflichtenwerk.

⁴⁶ Vgl. off. 3,8. — *in quibusdam commentariis* geht wohl auf das Pflichtenwerk.

⁴⁷ Siehe oben Anm. 38, 273.

⁴⁸ Vgl. i. allg. A. Bonhöffer, *Die Ethik des Stoikers Epictet*, Stuttgart 1894, 193-233.

eine gewisse Unklarheit hinsichtlich des Nutzens nach sich, der, wie die Theorie will, mit der Sittlichkeit fest verfigt ist. Erst wenn die Sittlichkeitsfrage entwirrt ist, ist die Voraussetzung geschaffen, in der Frage des Nutzens Sein und Schein zu sondern. In De off. III widmet Cicero dem Problem der Umpolung des sittlichen Werts den letzten Teil seines *iustitia*-Abschnitts: 89-95. Es scheint nahezuliegen, die Briefstelle und diesen Passus von Off. III zu kombinieren und auf Poseidonios-Abhängigkeit zu schließen. Doch öffnet gerade diese Passage, die Antipatros und Diogenes im Kampf um die Reichweite des sittlichen Werts zeigt, den Blick dafür, daß Cicero mit seinem Thema in eine Schuldebatte eingreift.

W. Theiler (1930, 1982)⁴⁹ und K. Reinhardt⁵⁰ plädieren für Poseidonios-Einwirkung in der Einleitung, dort, wo Cicero behauptet, aus Hinweisen in den ersten beiden Büchern die *formula* zu gewinnen, nach der Panaitios den Gegensatz zwischen scheinbarem Nutzen und Sittlichkeit gelöst haben würde (19b-32). Als oberster Maßstab gilt: der entsagungsvolle Dienst für die Menschheit, eine Devise, um die sich viele Stoiker scharten. Ob Theilers Stütze (Plut. Arat. 24,6: harmonisch-sinnvolles Zusammenwirken der Teile des Organismus) trägt, ist unsicher; denn Verwandtschaft der Ideen und Ähnlichkeiten der Ausdrucksweise verbürgen, da der Name vermißt wird, die Authentizität nur ungenügend. Reinhardt erinnert daran, daß nach Panaitios die Errichtung von Staaten in erster Linie das Privateigentum schützen sollte⁵¹. Das Argument schlägt nicht durch; denn Panaitios schwankte in seinem Staatskonzept; neben dem rationalistischen begegnet bei ihm auch der organische Staatsbegriff (1,50 ff.), der den Staat naturwüchsig aus der Familie als Keimzelle hervorgehen läßt und die wechselseitige Förderung des Mitmenschen als natürliche Ausstattung der Vernunftbegabung begreift. Ciceros Versicherung, in der *formula* Gedanken zu entwickeln, die dem Geist des Panaitios konform seien (33), hat durch die bisherigen Bemühungen der Forschung keine Entkräftung erfahren. Vielmehr tritt die Eigenständigkeit des Arpinaten kräftig hervor, indem er sich, von Hause aus Neukademer Philonischer Prägung, sehr bewußt bei der Festsetzung des Beurteilungsmaßstabs für die Stoa und ihre bedingungslose Gleichsetzung von *honestum* und *utile* entscheidet (19b ff.). Die Suche nach Spuren von Poseidonioschem Einfluß in De off. III, so ist abschließend festzustellen, bleibt ohne überzeugendes Ergebnis.

Doch zum Kernpunkt! Die Nachwirkung von Hekatonischem Gedankengut in Ciceros Pflichtenwerk ist angesichts der beiden durch den Namen verbürgten Anführungen schlechterdings unbestreitbar. Man wird überdies nicht in Frage stellen wollen, daß Athenodor *keine* Vermittlerrolle zufalle, denn dessen Abriß suchte, wie betont⁵², eine bequeme Übersicht über Poseidonios' Problemerkörterung zu bieten. Fraglich ist

⁴⁹ A) Die Vorbereitung des Neuplatonismus, *Problemata* 1, Berlin 1930, 120; B) Poseidonios, *Die Fragmente*, 2 Bde., Berlin 1982, 2,365-370, bes. 367-370.

⁵⁰ RE 22 (1953) 824-826 (doch 770-772).

⁵¹ Siehe oben Anm. 50, 772.

⁵² Cic. Att. 16,11,4; 14,4.

allein, ob Hekatonisches Gedankengut außerhalb der beiden Zitate anzunehmen ist. Der Gegensatz der allgemeinen Denkhaltung bei beiden Autoren mahnt zur Behutsamkeit. Mit Antipatros ist sich Cicero darin einig, daß der oberste Bezugspunkt für pflichtgemäßes Handeln das Allgemeinwohl der Menschheit zu sein habe. Er mißbilligt es, wie man weiß⁵³, wenn Hekaton für das Eigentum des einzelnen eine Bresche schlägt, und es scheint ihm ein nichtiger Vorwand zu sein, wenn der Rhodier mit der Fürsorge für Familie und Staat eine Rechtfertigung seiner Ichbezogenheit sucht. Das ist zu bedenken, wenn man die Frage prüft, ob Hekaton Urheber *beider* Referate des Meinungsstreits zwischen Diogenes und Antipatros ist, die in der Ciceronischen Fügung räumlich getrennt sind: 50-56 und 91-92. Da gewinnt die Beobachtung Bedeutung, daß zwischen Hekatons Frage (scil. hinsichtlich der Weitergabe von Falschgeld) und der Antwort seiner beiden stoischen Vorgänger eine Lücke klafft (91 a/b): man erfährt die Entscheidung des Diogenes, Antipatros und Ciceros, nicht aber die Hekatons. Quellenwechsel ist nicht ausgeschlossen, und damit ist die Stelle ungeeignet für den Analogieschluß, der ihr gelegentlich aufgebürdet wird⁵⁴. Kommt hinzu, daß in der ersten Kontroverse (50-56) die freie Ausgestaltung Ciceros ersichtlich einen großen Raum einnimmt; er geht so weit, den beiden Diskutanten erdichtete Äußerungen in den Mund zu legen, die lediglich ihre Denkposition spiegeln wollen, sich darüber hinaus keinem Zwang unterwerfen. Der ganze Passus verfolgt ausschließlich die Absicht, wie ausdrücklich festgestellt wird (56), das Problem zu verdeutlichen. Daß Cicero für dieses klärende Wort Hekaton, seinen geistigen Antipoden, als Ratgeber herangezogen hätte, ist nicht eben wahrscheinlich. Verfolgt dieser doch die Tendenz, das sittliche Sollen zu schwächen und der Ichsucht in Form des Eigennutzes Geltung zu verschaffen⁵⁵. – Ebendarum ist unwahrscheinlich, daß der *formula*-Abschnitt (19b -32) ihm verdankt wird, wo Cicero es zu ergründen unternimmt, nach welchen Prinzipien Panaitios die Frage des Scheinnutzens behandelt haben würde. Er kommt bekanntlich zu einer Lösung, die der des Antipatros, nicht der des Diogenes sehr nahe steht: oberstes Ziel aller sittlichen Bemühungen ist der Dienst an der Wohlfahrt des Menschengeschlechts⁵⁶. – Ebenso ist unsicher, ob Hekaton in Ciceros Grundlagenteil (35-42) wirksam ist. Als Richtschnur stellt Cicero auf, daß die Frage nach der *species utilitatis* niemals gestellt wird, wenn an der *turpitude* kein Zweifel aufkommt, auch dann nicht, wenn die sittliche Verwerflichkeit nur für das Gewissen des Handelnden, nicht jedoch für außenstehende Beobachter sichtbar ist. Ciceros eigene Arbeit tritt deutlich hervor: Beispiele aus der römischen Geschichte (40 f.); Bezugnahme auf den philosophischen Standpunkt des Sohnes (35);

⁵³ Off. 3,89; vgl. das aufschlußreiche *ut putat*; s. schon Hirzel (s. oben Anm. 2) 727 Anm. 1.

⁵⁴ Vgl. Hirzel (s. oben Anm. 2) 725; Pohlenz (s. oben Anm. 28 A) 268.

⁵⁵ Vgl. Ciceros Distanzierung vom egoistischen *utilitas*-Begriff Hekatons (off. 3,89; s. oben Anm. 53).

⁵⁶ Reinhardt (s. oben Anm. 50) 825 glaubt 19b -32 und 50-56 gedanklich differenzieren zu sollen; doch im entscheidenden Punkt treffen die beiden Passagen zusammen: höchster ethischer Kanon Dienst an der Menschheit.

Gyges-Parabel (38 f.), die sehr wahrscheinlich der eigenen Platon-Lektüre verdankt wird, da er sich als Platons Enkelschüler fühlt. Das Chrysipp-Zitat (42) ist in seiner Provenienz unbestimmbar⁵⁷. Es wird kein Einwand gegen eine eigennützige Handlung erhoben, sofern sie Adiaphoron-Charakter trägt, also für die Wertigkeit des sittlichen Akts nicht ins Gewicht fällt. – Noch ein flüchtiger Blick auf die Behandlung des Atilius Regulus-Paradigmas (*species utilitatis* angesichts der *fortitudo*). Das *magnitudo animi*-Indiz ist nicht beweiskräftig, da Hekaton diese Benennung der *fortitudo* von seinem Lehrer Panaitios übernahm, es andererseits Ciceros Absicht ist, Panaitios' Werk zu ergänzen. – Kurz, wie für die Poseidonios-Hypothese so scheint es auch für die Hekaton-Theorie an schlagkräftigen Beweisen zu fehlen. Ciceros Erklärung, aus eigenem zu gestalten, ist bis dato unwiderlegt.

Am gewichtigsten vielleicht ist die Annahme eines ausgedehnten Hekaton-Einflusses in Senecas *De beneficiis*. Die Hypothese hat in der neueren Seneca-Forschung eine beträchtliche Klientel: A. Dihle (1962)⁵⁸; M.T. Griffin (1976)⁵⁹; P. Grimal (1978)⁶⁰; wir selbst (1985⁶¹, geschrieben 1978) und neuerdings F.R. Chaumartin (1985)⁶². E. Zeller⁶³ und R. Hirzel⁶⁴ hatten noch vorsichtig den Einfluß auf die namentlichen Zitate begrenzt. Doch schon bei Fowler (1885)⁶⁵ und M. Sonntag (1913)⁶⁶ war man darüber hinausgegangen und hatte auch solche Passagen dem rhodischen Philosophen vindiziert, wo sein Name nicht begegnet. Dieses Bestreben hatte dann bei Gomoll (1933)⁶⁷ einen bedeutenden Höhepunkt erlebt. Genaues über die traditionsmäßige Eingliederung der Schrift zu erfahren wäre von gelegentlichem Interesse, weil sie einen umfassenden Einblick in Senecas ethisches Denken gewährt. Als er sie abfaßte, stand er im Begriff, das siebente Lebensjahrzehnt zu überschreiten oder hatte gar dessen Schwelle hinter sich gebracht⁶⁸. Die Tage seiner Initiierung in die Philosophie durch den Sextier Sotion lagen seit vielen Jahren hinter ihm⁶⁹. Sein Nachsinnen über die ethische Problematik war sehr intensiv

⁵⁷ Panaitios mißt dem Privateigentum einen hohen Wert bei (off. 2,73 f.: Staaten sind um des Privatbesitzes willen gegründet worden); doch nach Antipatros von Tyros scheint er keine Verhaltensregeln für den Erwerb und Erhalt des persönlichen Eigentums aufgestellt zu haben: off. 2,86 f.

⁵⁸ A. Dihle, *Die Goldene Regel*, Göttingen 1962, 70.

⁵⁹ Griffin (s. oben Anm. 16) 300 mit Anm. 7.

⁶⁰ P. Grimal, *Sénèque*, Paris 1978, 191.

⁶¹ Verf., ANRW 32.2 (1985) 736 Anm. 784.

⁶² F.R. Chaumartin (s. oben Anm. 1) 41; 55; 331.

⁶³ Zeller 3a, ⁵1923, 590 Anm.; anders Chaumartin (s. oben Anm. 1) 31.

⁶⁴ Hirzel (s. oben Anm. 2) 2,608 Anm. 1.

⁶⁵ Fowler (s. oben Anm. 3) 28.

⁶⁶ Sonntag (s. oben Anm. 9) 6.

⁶⁷ Gomoll (s. oben Anm. 20) 72-86.

⁶⁸ Wegmarken der Datierung benef. 1,15,5 f.; nach dem Tode des Claudius (54); 2,21,6: nach dem Tode des Caninius Rebilus (56); 6c. 2-6: vor epist. 81 (Frühjahr 64). Vgl. Grimal (s. oben Anm. 60) 303; Griffin (s. oben Anm. 16) 399.

⁶⁹ Wohl zweite Hälfte seines zweiten Lebensjahrzehnts.

gewesen (allabendliche Gewissenserforschung)⁷⁰. Wie spiegelte sich nun, da sein Leben sich dem Ende zuneigte, der sittliche Imperativ in seinem Geiste? Denn wie er in den 'Moralischen Briefen an Lucilius' über die Befreiung des Ich zu sich selbst (*Vindica te tibi* epist. 1,1) handelt, so ist sein Gegenstand in *De beneficiis*, 'Über die Wohltaten', die Nächstenliebe schlechthin. In beiden Fällen umkreist sein Denken unter verschiedenem Aspekt die sittliche Forderung in ihrer ganzen Weite, fragt dort nach der rechten Beschaffenheit des sittlichen Subjekts, sucht hier Klarheit zu erlangen über Wesen und Ziel des sittlichen Handelns; er ist sich dessen durchaus bewußt: 4,19,4.

Eingebettet ist das Sittengebot 'Edel sei der Mensch, hilfreich und gut' in ein Weltbild von berauscherender Schönheit, ein Nachklang des Preisgesangs auf den Kosmos, mit dem Platon den Timaios krönt (Tim. 92c), mag auch im Gott-Welt-Verhältnis Seneca in Übereinstimmung mit seiner Schule die Überweltlichkeit Gottes durch die Einkörperung in das stoffliche Sein ersetzen (4,7,1)⁷¹. Besonders im nächtlichen Sternenhimmel tut sich für sein Empfinden die majestätische Pracht des Weltgebäudes überwältigend kund (4,23,2 ff.); sie erreicht ihren Höhepunkt in der Stille der Nacht, in der die wache, weit geöffnete Seele des Sternbetrachters in schauernder Ehrfurcht an das Ewige, Unendliche anzurühren glaubt (4,23,3). Die Weltvernunft – einmal nennt er sie verehrungsvoll mit dem Vatersnamen (2,29,4) – überschüttet das Menschengeschlecht mit ihren Segnungen. Der stete Wechsel von Tag und Nacht, die regelmäßige Abfolge der Jahreszeiten, das Wehen der Winde, die segenspendenden Regengüsse, die den – von Aristoteles entdeckten (vgl. Arist. Anal. Post. 96a2 ff.)⁷² – Kreislauf des Wassers unablässig aufrechterhalten, – all dies dient dazu, das menschliche Leben in satter Fülle zum Erblühen zu bringen. Zwar steht der Mensch als Gattungswesen nicht in der Mitte des göttlichen Denkens, doch daß ihm in der Schöpfung ein ausgezeichnete Platz zuteil geworden ist, daran ist kein Zweifel möglich. Der Mensch ist vielleicht nicht die Krone der Schöpfung⁷³, doch dank seines vernünftigen Geists ward ihm die Gabe, die Herrlichkeit des Alls als denkender Betrachter zu begreifen (6,23,7)⁷⁴. Zwei Eigenschaften sind es vor allem, die ihn zum Herrn über das Reich der Tiere von Anbeginn bestimmen und seinen Lebens- und Bewegungsraum in ungeahnter Weise erweitern – indem sie ihm gestatten, durch die Kunst des Schiffbaus seine Natur als Landwesen zu sprengen und die Meere zu überqueren zu fernen, unbekanntem Ufern –: das gesellschaftliche Zusammenleben und die Vernunft (4,18,2). Die Lehre Epikurs, die die Götter in die Metakosmien – Intermundien verbannt, damit sie dort, unbekümmert um den

⁷⁰ Vgl. dial. 5,36,2 ff.; vgl. G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, Frankfurt³ 1950, 1, 2,455 f.

⁷¹ Vgl. fr. 32 Haase.

⁷² Nicht erst Leonardo da Vinci ist auf den Wasserkreislauf aufmerksam geworden.

⁷³ Die Stoa im allgemeinen vertritt den Standpunkt der Anthropozentrik: Um der Vernunftwesen willen, der sterblichen und der unsterblichen, ist die Welt da; vgl. Pohlenz (s. oben Anm. 28 B) 1,82.

⁷⁴ Vgl. das Dictum des Anaxagoras bei Arist. EE 1,5. 1216a 10 ff.

Gang dieser unserer Welt, in untätiger Muße eines seligen Daseins genießen, wird durch das Gebet ungezählter Tausender ihrer Verkehrtheit überwiesen, die durch ihr zum Himmel emporgesandtes Flehen lebendiges Zeugnis ablegen von dem Vorhandensein und wohlthätigen Walten einer überirdischen Macht (4,4,2)⁷⁵. Das Leben der einzelnen Menschen weist große Unterschiede aus, jedoch jedem Lebenden gab die Gott=Natur sich selbst zum Geschenk und damit den sichtbaren Beweis ihrer unversieglischen Güte (4,4,3).

Diesem daseinsfrohen Weltbild gleicht sich auch der sittliche Imperativ an. Er ruht auf einer harmonischen Anthropologie, die, indes sie die 'Satanie', die teuflische Lust am Bösen um des Bösen willen, aus ihrem Konzept vom Wesen des Menschen verbannt⁷⁶, den Drang zum Guten ohne Beimengung von irgendwelchen unreinen Trübungen als Grundkraft menschlicher Art begreift (4,17,3 u.ö.). Die stoische Telosformel in der Prägung, die die Archegeten ihr gegeben haben⁷⁷, erscheint auf dem Höhepunkt der inneren Bewegung; charakteristischerweise ist sie mit dem pythagoreischen Gebot *ἔπου θεῶν*⁷⁸, der Vorstufe der platonischen *ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν*⁷⁹ verschmolzen, von dem gern angenommen wird, daß Poseidonios innerhalb der Stoa ihm zu neuer Geltung verholfen hat⁸⁰. Die Nachahmung des göttlichen Urwesens gebietet vornehmlich, Wollen und Handeln auszurichten nach der Vernunft (4,25,1-3), eine Aufgabe, die äußerst schwierig zu bewältigen ist; gilt es doch das sittlich Gute in seinem doppelten Aspekt zu treffen: a) in seinem reinen An-sich-Sein und b) in seiner Verflechtung mit dem konkreten Objekt, mag dieses dingliche Gestalt haben, wie z.B. eine Summe Not lindernden Geldes, oder als Ereignis in Erscheinung treten, wie, sagen wir, Erretten vom Tode des Ertrinkens (2,18,2; 1,6,1). Die Grundregel für Tugend und Tugendübung lautet: der ethische Wert muß um seiner selbst willen erstrebt werden, muß also frei sein von Hoffnungen und Befürchtungen der Ichsucht (Stoic. 3,38 ff.). Das gilt, versteht sich, auch für die liebende Hinwendung zum anderen bzw. für die Entgegennahme eines Freundschaftsdiensts in nie versiegender Dankbarkeit (4c. 1-15; 4c. 16-25). In gewisser Weise hat ja die Wohltat in der Wechselseitigkeit von Geben und Nehmen als sittlicher Akt par excellence zu gelten⁸¹, wenn nämlich Sittlichkeit, wie Seneca lehrt, letztlich dem Ziele dient, die Gemeinschaft des Menschengeschlechts zu kräftigen und die Verbindung der Menschen untereinander zu unzerreißbarer Festigkeit zu verdichten, damit sich die menschliche Art inmitten des

⁷⁵ Nach Seneca im Hinblick auf den Schicksalsdeterminismus seiner Schule Gebet an sich sinnlos; vgl. indes J.N. Sevenster, Paul and Seneca, Suppl. to N.T. vol. IV, Leiden 1961, 43 ff.

⁷⁶ Nur einmal wird angedeutet, daß es Unheilbarkeit der sittlichen Verderbtheit gibt: 7,20,3.

⁷⁷ Pohlenz will bekanntlich Zenon von ihr ausschließen: (s. oben Anm. 28B) 1,116 f.; 2,67 f.

⁷⁸ Vgl. Wilh. Schmid, *Gesch. griech. Lit.* 1,3 (1940) 263 Anm. 6.

⁷⁹ Vgl. E.R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, Oxford ²1985, 119 mit Anm. 8.

⁸⁰ Vgl. W. Jaeger, *Scripta minora*, Rom 1960, 2,472.

⁸¹ Vgl. NT Matth. 22,34-40; AT Lev. 19,18 (eingeengt auf die völkische Gemeinschaft).

Lebendigen siegreich behaupten und neue Lebensräume hinzuerwerben möge (4, 18, 1-4). Die Wohltat vollendet sich im guten Willen und in der Wirklichkeit stiftenden Tat (6, 11, 1-4), doch der Wert des *beneficium* liegt nicht im äußeren Zeichen in seiner raum-zeitlichen Gebundenheit, sondern im Willen selbst und seiner Lenkung durch die Erkenntnis des Ziels, eben des Guten, d. h. des als gut Begriffenen (1, 5, 1-9, 1). Dieser eigentliche Kern des *beneficium* ist Raum und Zeit entrückt und hat als unzerstörbar zu gelten (6, 2, 2), so daß eine Wohltat in ihrem Seinsbestand nicht aufgehoben, nicht entrissen werden kann (6c. 2-6). Mit dieser Grundhaltung löst sich Seneca deutlich von der materialistischen Seinslehre seiner Schule; denn die orthodoxe Stoa läßt als unkörperlich nur gelten: Raum, Ort, Zeit und Gedanken⁸². Der gute Wille hingegen ist das *ἡγεμονικόν* in einer bestimmten Verfassung, der schon darum – nach der Betrachtungsweise der rechtgläubigen Doktrin – als stofflich vorgestellt werden muß, weil er nur so als wirkendes Glied in den Kausalnexus Eingang finden kann. An die Wohltat als eine vernünftige Handlung sind gewisse Anforderungen zu stellen (vgl. 4, 10, 2). Der aktive Teil, der Wohltäter, sollte sich von folgenden Gesichtspunkten leiten lassen: a) Den Empfänger suche man im Kreise würdiger Personen (vgl. 1, 10, 5; teilweise zerstört; vgl. 1, 1, 2; 3, 11, 1; 14, 2; 4, 11, 1), d. h. von Personen, in denen der Wille zu gleichwertiger Gegenleistung lebendige Kraft ist, so daß die menschliche Gesellschaft, soviel auf die mit Gunstbeweisen Bedachten ankommt, zu einer unverbrüchlichen Einheit zusammenwache; b) die Wohltat – die sich nach ihrem Gewicht für das Dasein der Mitmenschen in notwendig, nützlich oder angenehm aufgliedert (1, 11, 1) – sollte sich nachhaltig dem Gedächtnis des Geförderten einprägen und zu erkennen geben, daß sie einem Werturteil entspringt und das Wohlwollen Ausdruck persönlicher Wertschätzung ist (1, 11, 1-15, 6); c) die Ausführung sei prompt und freudig und gerate seitens des Gebers sogleich in Vergessenheit (2, 1, 1-17, 1; vgl. das Resümee am Schluß: 2, 17, 7). Ähnliches gilt – mit den notwendigen Abwandlungen – von der Entgegennahme: a) Soweit möglich, achte man darauf, sich nur durch den Freundesdienst würdiger Personen zu Dankbarkeit verbinden zu lassen (2c. 18-21); b) man nehme mit freudigem Dank an (2c. 22-35); man bemühe sich nach Kräften darum, dem dankbaren Willen durch die dankbare Tat Ausdruck zu verleihen (B. III). Da die Menschen im allgemeinen von der Idealgestalt des Weisen weit entfernt sind (2, 18, 4; 5, 25, 3; 7, 17, 1) und ihre Affekte nicht fest unter Kontrolle haben, sind gewisse Vorkehrungen notwendig, damit die Grundidee möglichst weitgehend und rein verwirklicht werden könne. Einer vollendeten Ausgestaltung der idealen Norm stehen mancherlei Hemmnisse im Wege, namentlich die Schwäche des Verstandes, dessen Durchdringungskraft zu wünschen übrig läßt (4c. 33), und das leicht ermattende Gedächtnis, das von der Neigung heimgesucht wird, Dankbarkeitspflichten in Vergessenheit geraten zu lassen (vgl. 3, 3, 4; 1, 2; 5, 25, 6; 7, 28, 2). Vor allem ist wichtig, daß man sich durch negative Erfahrungen, die einem bei der Förderung des Wohlergehens

⁸² Zeller (s. oben Anm. 63) 125; Theiler (s. oben Anm. 49A) 8. Vgl. Pohlenz (s. oben Anm. 28B) 1, 371.

eines anderen zustoßen mögen, von seinem Willen zu freundschaftlicher Hilfeleistung nicht abbringen läßt (7c.26-32; vgl. 4c.26-34). Der Leser wird mit der halblenden Antithese (*permutatio*) entlassen: *Non est magni animi beneficium dare et perdere; hoc est magni animi perdere et dare* (7c.32).

So die sittliche Forderung Senecas in den Grundzügen! Wegen der bruchstückhaften Überlieferung von Hekatons Gedankenwelt scheidet eine umfassende Vergleichung aus. Nur 27 Reste sind auf die Nachwelt gekommen (nach Gomolls Zählung⁸³). Ein erheblicher Teil davon findet in *De beneficiis* keine Entsprechung. Das gilt für die Chrien (fr. 21-27) und für das Fragment, das sich aus den Paradoxa erhalten hat (fr. 20). Es sei gestattet, kurz bei diesem Bruchstück zu verweilen. Es bezieht sich auf das Gebet des Weisen und begegnet in gleicher Form auch bei Poseidonios (F 40E-K = 429 Th). Zudem wird uns dieselbe Äußerung für zwei herausragende Weise, Pythagoras und Sokrates, überliefert (D.S. 10,9,8; Xenophon. comm. 1,3,2; vgl. Val. Max. 7,2 ext. 1)⁸⁴. Es ist klar: fände sich in *De beneficiis* eine vergleichbare Textstelle (was nicht der Fall ist: vgl. 4,4,2), ließe sich damit kein Abhängigkeitsverhältnis konstatieren; handelt es sich doch offensichtlich nicht um originäres geistiges Eigentum Hekatons. Der Sinngehalt bereitet übrigens manchmal Deutungsschwierigkeiten. Wir sind geneigt, wie folgt zu verstehen: Wenn der Weise die Götter schlicht um das Gute bittet, drückt sich darin das unbedingte Gottvertrauen aus. Was immer die Götter dem zu sittlicher Reife erzogenen Menschen bringen mögen: er weiß in sich die seelische Kraft der Überwindung, des Jas zum Schicksal. Kurz, das Gebet wandelt sich zum Mittel der Selbststärkung vor dem Angesicht der höchsten Instanz (vgl. Epict. man. 53: Bitte um den *amor fati*).

Desgleichen sind diejenigen Hekaton-Fragmente nicht geeignet, Einfluß des Philosophen auf *De beneficiis* glaubhaft zu machen, die ihn als Träger von stoischem Gemeingut zeigen: fr. 1: Telos-Lehre der Archegeten: im Einklang mit der Natur leben⁸⁵; fr. 2: Einteilung der Werte: gut, schlecht, wertneutral (Adiaphora)^{85a}; fr. 3: Autarkie der Tugend zur Eudaimonia nebst Beweis aus der Einzeltugend der Megalopsychie, die als Kraft, das Schicksal zu überwinden, verstanden wird; fr. 4: sittlicher Wert alleiniger Wert; fr. 5: Absage an die Lust⁸⁶; fr. 7: Antakoluthie der Tugenden; fr. 8: Lehrbarkeit der Tugend; fr. 9: Affektenlehre, sog. Aristonisches Tetrachord. Nur wenn besondere Bedingungen vorliegen, wäre in diesen Fällen eine Konkordanz von beweisendem Wert; doch nach einer solchen Voraussetzung hält man vergebens Ausschau. Die Lehrbarkeit der Tugend und das Aristonische Tetrachord

⁸³ Vgl. Gomoll (s. oben Anm. 20) 114 (Konkordanz Gomoll-Fowler).

⁸⁴ F. Heiler, Das Gebet, München/Basel² 1969, 205. – Entfernt verwandt Athenodoros, des Sandon Sohn: Sen. epist. 10,5.

⁸⁵ Zu Pohlenz' Ansicht: s. oben Anm. 77.

^{85a} Allgemein in den drei 'idealistischen' Schulen, Alte Akademie, Peripatos und Stoa: S.E. math. 11,3.

⁸⁶ Neben den guten gibt es verwerfliche Lüste (vgl. den Lehrer Panaitios: fr. 112 van Straaten); aus dieser Tatsache wird geschlossen, daß Lust kein Telos sein kann, da das sittliche Hochziel mit dem *summum bonum* identisch ist.

finden in *De beneficiis* keinen Eingang. Anderes, wie Telos-Lehre, Ausschließlichkeit des sittlichen Werts, Antakoluthie der Tugenden, ist in das Gefüge des Werks eingewoben: 4,25,1; 5,12,5; 4,8,3. Doch entbehren diese Gedankensplitter einer besonderen Note, so daß sie für die Abhängigkeitsfrage nicht verwertet werden können.

Ähnliches gilt für die allgemeine Topoi fr. 12-14: Affektpsychologie, insonderheit die Koppelung von Verlangen und Angst; In-harmonischem-Einklang-mit-sich-selbst-Leben, sein eigener Freund sein; 'Goldene Regel' in positiver Form⁸⁷.

Die eigentümliche Beobachtung, daß Hoffnung und Furcht miteinander verschränkt sind derart, daß mit der Minderung des Verlangens das Bangen sich verflüchtigt, ist als Gemeinplatz aufzufassen. Der Topos begegnet in Horazens *Nil admirari* (epist. 1,6,9 ff.; vgl. 16,65), wo der Akzent nachdrücklich auf die Verschlingung der beiden Affekte, Begehren und Angst, fällt. Kießling—Heinze (z.St.) erinnern, ohne Hekaton bzw. Senecas zu gedenken, an Plutarch (*tranqu. animi* 16); dort ist das gedankliche Motiv so gewandt, daß indirekt — nicht direkt wie bei Hekaton—Seneca — die Befreiung von Hoffnung und Furcht, die eng miteinander verwachsen sind, gefordert wird, damit man auf diese Art zu einem ungetrübt-reinen Genuß der Glücksgüter vordringt.

Das Motiv freundschaftlichen Einklangs mit sich selbst läßt sich beträchtliche Zeit über Hekaton hinaus zurückverfolgen. Geistige Voraussetzung ist das Erwachen der Bewußtheit, des Denkens, das sich reflektierend in sich selbst versenkt⁸⁸. Frühe Vorzeichen sind zwei Aphorismen Heraklits um 500 v. Chr.: Ich suchte mich selbst (B 101 D—K)⁸⁹ und das wundersame Wort von der grenzenlosen Tiefe der Seele, sowie sie in sich einzudringen sucht (45 D—K)⁹⁰. Voll entfaltet ist diese Denkhaltung bei Sokrates, für den das kritische Nachdenken über sich selbst und das eigene Leben der entscheidende Akt der Selbsterziehung ist: Pl. Apol. 38a⁹¹. Auf diesem Boden ist es, daß Platon die Formel prägt: sich selbst freund sein, als Charakterisierung der seelischen Harmonie, des wohl lautenden Ineinanderklingens der drei seelischen Grundkräfte: Verstand, kämpferischer Mut und niedriges Begehren⁹². In nachplatonischer Zeit begegnet die sprachliche Prägung öfter: neben Hekaton bei Horaz (epist. 1,18,101) und, durch Hekaton vermittelt, bei Seneca: epist. 6,13.

Der Vergeltungsgedanke — *quod tibi fieri non vis alteri ne feceris* (Alexander Severus nach Hugo Grotius⁹³) — ist nicht nur im Denken der beiden klassischen

⁸⁷ Vgl. Sonntag (s. oben Anm. 9) 7 Anm.

⁸⁸ Dieser geistige Durchbruch erfolgte in der 'Achsenzeit'; vgl. K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1949, 28-42; vgl. B. Snell, Die Entdeckung des Geistes, Hamburg³ 1955, 401. Vgl. A. Dihle, Die Vorstellung vom Willen in der Antike, Göttingen 1985, 40.

⁸⁹ Ch. H. Kahn, The Art and Thought of Heraclitus, Cambridge 1979, 116; M. Marcovich, RE Suppl. 10 (1965) 278.

⁹⁰ Siehe oben Anm. 89, 126. Aufgenommen am Ausgang des Altertums von Augustinus: Conf. 10,8,15 (Petra auf dem Mont Ventoux!).

⁹¹ Vgl. W. Jaeger, Paideia, Berlin 1944, 2,59.

⁹² Pl. rep. 4,443 d.

⁹³ Vgl. Schopenhauer 1,708; 3,664 (Ausg. v. Löhneysen). — Lampr. Alex. 51,8.

Völker, sondern auch des Vorderen Orients (Weisheitslehre des Ptahhotep u.ä.⁹⁴) weit verbreitet. Hekaton hat, wie man eingestehen muß, der positiven Form des Gedankenmotivs 'Liebe erzeugt Gegenliebe' eine sehr wirksame sprachliche Gestalt zu geben gewußt⁹⁵. Im griechischen Schrifttum ist der Sinngedanke schon in der Adrast-Erzählung Herodots (1,41) anzutreffen.

Drei Fragmente, nämlich 6, 10 und 11, geben Hekaton eine Sonderstellung innerhalb seiner Schule. Die dort geäußerten Gedanken vertritt er wenn nicht allein, so doch nur mit einem Teil derer, die zur Welt- und Lebensanschauung Zenons sich bekennen.

Fr. 6 scheidet, wie erläutert⁹⁶, theomatische und atheoretische Tugenden. Wie das zu verstehen ist, wurde dargelegt. In *De beneficiis* wird zwar gesondert zwischen Tapferkeit, die Vernunft zur Grundlage hat, und solcher, die nicht Ausfluß vernünftiger Überlegung ist (2,34,4), doch wird nicht deutlich, daß der gedankmäßige Hintergrund dieser Gegenüberstellung die bewußte Tugendklassifizierung (sittlich *sensu stricto* – sittlich *sensu laxo*) ist. Ob Abhängigkeit von dem rhodischen Philosophen supponiert werden darf, ist eine durchaus offene Frage.

In Fr. 10 aus *Περὶ καθήκοντος* steht, man entsinnt sich⁹⁷, im Vordergrund die Verteidigung des persönlichen Eigentums mit dem Scheinargument, Familie und Staat rechtfertigten den Privatbesitz; denn dem Gemeinwesen könne es nur förderlich sein, wenn es sich auf vermögende Mitglieder stütze. In *De beneficiis* vermißt man entsprechende Gedankengänge.

Fr. 11 schließlich mit seiner bunten Reihe von Gewissensfällen, darunter der Geringschätzung des Sklaven, wird zweckmäßig mit fr. 18 behandelt, wo die Frage brennend wird, ob der Herr dem Sklaven gegenüber unter Umständen zur Dankbarkeit verpflichtet sei.

Sowenig wie aus den bisher zergliederten Resten der Hekatonischen Gedankenwelt läßt sich aus den fünf Hekaton-Zitaten in *De beneficiis* für unseren Beweis-zweck etwas gewinnen; selbst sorgfältige Beobachtung des kompositorischen Arguments vermag die Erkenntnislage nicht entscheidend zu verbessern.

Das Callistratus-*exemplum* (1.H. 4, Jahrh. v. Chr.) (fr. 19) hat in der Gesamtkomposition nur sehr geringe tragende Kraft. Es dient als griechischer Kontrapost für das römische Rutilius-Beispiel. Beide geschichtliche Gestalten sind Sinnbilder einer vaterländischen Gesinnung, der das Wohl des Gemeinwesens so sehr am Herzen liegt, daß sie schwere Verunglimpfung seitens des Staats, Sokrates vergleichbar, mit wortlosem Schweigen hinzunehmen bereit ist, um keinen Preis jedoch Genug-tuung und Rehabilitierung dadurch sich ertrotzen will, daß Unheil über die Allgemeinheit hereinbricht⁹⁸.

⁹⁴ Vgl. Dihle (s. oben Anm. 58) 34.

⁹⁵ Der Sinnspruch könnte als Motto für *De beneficiis* dienen. Im Werkinnern freilich finden sich keine Äußerungen, die in diese Richtung deuteten.

⁹⁶ Siehe oben Anm. 23.

⁹⁷ Vgl. oben S. 102; 105.

⁹⁸ Vgl. Gomoll (s. oben Anm. 20) 85 f.

Ebenso wenig kann man der Arkesilaos-Anekdote (fr. 17) weit ausgreifende Bedeutung für das Werk zuerkennen. Seneca tadelt den Schriftsteller Hekaton, zu einem unpassenden Paradigma gegriffen zu haben. Es sei kein sittliches Verdienst, wenn jemand es ablehne, die Rolle eines Hehlers von Diebesgut zu übernehmen. Die Erzählung ist eingebettet in eine Reihe von Paradigmata, die veranschaulichen wollen, es sei unangebracht, Dienste anzunehmen, wenn der Helfer sich dadurch der Gefahr eines mehr oder minder ernsten Nachteils aussetze. Seneca betrachtet den Fall des Arkesilaos mit typisch römischen Augen; unter strafrechtlichem Gesichtspunkt kann der akademische Philosoph gar nicht anders handeln, als er tut⁹⁹.

Fr. 15 vermittelt den Eindruck, daß Hekaton das Thema, dem Seneca fundamentale Bedeutung beimißt – geht es doch letzten Endes um die Solidarität der menschlichen Familie – ähnlich wie Chrysipp behandelt hat, nicht in einem Ton, der den Leser in der innersten Tiefe seines Wesens ergriffe, sondern tändelnd, geistreich und verspielt. In dieser Hinsicht ist er für Seneca, der die Gesinnung bilden, zur Wahrheit des Lebens aufrufen will, kein nachahmenswertes Vorbild¹⁰⁰.

Fr. 16 ist an bedeutungsvoller Stelle in den Zusammenhang eingelagert; es leitet den zweiten Hauptteil ein: Wie hat man Freundschaftsleistungen entgegenzunehmen? (2c. 18-3c. 38). Hier scheinen auf den ersten Blick günstige Voraussetzungen vorzuliegen, den Geltungsbereich des Zitats über die unmittelbare Nachbarschaft hinaus zu erweitern. Es ist denkbar, daß die Idee der Vernünftigkeit, auf der alles sittliche Handeln gegründet sein muß, den ganzen zweiten Hauptteil, wenn nicht gar auch den ersten (1c. 5-2c. 17) beherrscht. Doch bei näherem Zusehen ergibt sich: Seneca tut so gut wie nichts, um die kompositionelle Bedeutung des Zitats in helles Licht zu rücken. Da es sich bei dem Vorstellungskomplex um einen Gemeinplatz handelt (vgl. Zenon: Stoic. 1,199), darf man nicht sicher sein, ob man Hekatons Stimme vernimmt, wo immer in Buch I-III von Vernunft und ihrer Herrscherrolle im Menschenleben die Rede ist, z.B. 1,15,6; 2,34,4. Ob die Spitzenstellung des Zitats als Hinweis gewertet werden darf, daß Seneca sich in der gesamten Partie von Hekaton inspirieren läßt, ist durchaus unsicher.

Schließlich fr. 18, das, wie berührt¹⁰¹, mit fr. 11 zusammenzunehmen ist, soll es dem deutenden Verständnis erschlossen werden! Hier gibt es keinen Zweifel: das Zitat ist als Themenankündigung eines längeren Gedankenzugs gemeint: es dominiert als Leitmotiv über die Sinnbewegung, die von 3c. 18 bis 3c. 28 sich entfaltet. Nach einer längeren Erörterung, die energisch dafür eintritt, daß ein Sklave in vollem Umfange über die Gabe der Vernunft verfüge, die den Menschen vor anderen Lebewesen auszeichne, und demgemäß seinen Herrn durch Wohltaten verpflichten könne (3c. 18-22), schließt sich eine reiche Fülle von Beispielen an, die die Wahrheit dieser Aufstellung erhärten (3c. 23-27; c. 28: Epimythion 'ὁ μῦθος δηλοῖ': Gleichheit aller Menschen der Herkunft nach; der wahre Adel: Sittlichkeit; die wahre Knecht-

⁹⁹ Vgl. Gomoll (s. oben Anm. 20) 80 f.

¹⁰⁰ Vgl. Gomoll (s. oben Anm. 20) 79; 72.

¹⁰¹ Vgl. S. 117. – Vgl. Zeller (s. oben Anm. 63) 309 mit Bonhöffer (s. oben Anm. 24) 98.

schaft: innere Unfreiheit, Bindung durch die Affekte¹⁰²). Damit tritt der römische in scharfen Gegensatz zu dem griechischen Schriftsteller. In der Kasuistik des 6. Buchs von *Περὶ καθήκοντος* (fr. 11) hatte Hekaton zwei fiktive Beispielfälle angeführt. Aus ihnen erhellte nach längeren Pro- und Contra-Erwägungen, daß er die Nützlichkeit (verstanden als persönlicher Vorteil) weit höher stellte als das Menschenrecht des Sklaven. Er fingierte eine Hungersnot und warf die Frage auf: Ist es dem Herrn erlaubt, sein Gesinde zu reduzieren, damit der knappe Bestand an Nahrungsmitteln für die restliche Dienerschaft ausreiche? In einem zweiten Gedankenspiel überlegte er, wie zu entscheiden sei zwischen einem kostbaren Pferd und einem Sklaven von geringem Nutzen, wenn man auf das eine oder andere verzichten müsse. Beide Male trug die *utilitas* über die *humanitas* den Sieg davon. Es besteht kein Grund, anzunehmen, daß er in der fraglichen Passage von *De beneficiis* seinen Standpunkt geändert haben sollte. Daraus kann man nur schließen, daß Seneca – der ja hier wie grundsätzlich die Ansicht vertritt: *homo sacra res homini* (epist. 95,33) – seinen Angriff vor allen anderen gegen Hekaton richtet, denselben Hekaton, dem er Problem und Thema verdankt¹⁰³. Die formale Gefolgschaft verbindet sich mit erbitterter Gegnerschaft im Sachlichen. So ist es denn keineswegs erstaunlich, daß die *exempla*, die ihm zur Veranschaulichung und Verherrlichung des Hochsinns des Sklaven dienen, durchweg dem römischen Lebensbereich entnommen sind. Kurzum, dieser Abschnitt, der kompositionell am ehesten gestattet, Hekaton-Einfluß von der Einzelstelle über einen größeren Werkteil auszudehnen, widerrät wegen seiner opponierenden Tendenz, den Gedanken der Abhängigkeit (verstanden als Anlehnung an das Muster) zu prinzipieller Geltung zu erheben.

Lenken wir den Blick von den einzelnen Stellen zum Gesamttenor des Werks! Kaum wird man sich des Eindrucks erwehren können, daß in Kernfragen der Stoizismus Senecas von dem Hekatons durch eine weite Kluft getrennt ist. Ähnlich wie Antipatros von Tarsos ist der Römer und seine Sinnesweise von einem hochfliegenden Idealismus beseelt. Der Dienst am Menschen und an der Menschheit ist sein alles überragendes Ziel. Nichts beleuchtet seinen Willen, Gutes zu tun mit den schier unerschöpflichen Möglichkeiten seines Besitzes und andere zu gleichem Tun zu veranlassen, besser als jene Worte, die ein sprechendes Zeugnis seiner inneren Haltung sind: Will man seinen Reichtum bewahren, so meint er gelegentlich (6,3,1 ff.), so muß man ihn verschenken; denn indem man sich seiner entäußert, erhält man ihn sich für alle Zeit. Grundverschieden die Sinnesart Hekatons! Er neigt mehr der mesquinen Art des Diogenes von Babylon zu. Dem Eigentum – wie wir sahen¹⁰⁴ – und Eigennutz sucht er ihr Recht zu wahren. Das erreicht er, indem er die Sittlichkeit in der unermeßlichen Spannweite ihrer Achtung und Beachtung heischenden Bedeutung des Wortes 'Mensch' in einer Weise einschränkt, die Zenons sittlichem

¹⁰² Man beachte: die Passage ist stark römisch gefärbt; römische Ahnenverehrung (J. Marquardt – A. Mau, *Das Privatleben der Römer*, Leipzig² 1886 = ND 1964, 1,241-245).

¹⁰³ Anders Gomoll (s. oben Anm. 20) 82. Vgl. Hadot (s. oben Anm. 37) 170.

¹⁰⁴ Vgl. oben S. 102; 105.

Wollen schnurstracks zuwiderläuft¹⁰⁵. Legalität und Moralität – die Kantischen Ausdrücke zu gebrauchen¹⁰⁶ – das ist ein markantes Thema zwar nicht von *De beneficiis*, jedoch von *De ira*, entworfen und zu Papier gebracht lange Jahre vermutlich vor dem Alterswerk: dial. 4,28,5¹⁰⁷. Mit bemerkenswerter Klarheit zeigt der vierzigjährige Seneca, daß er sich der Unendlichkeit der sittlichen Forderung mit allen ihren Folgen durchaus bewußt ist. So bleibt angesichts der Unerreichbarkeit des hohen Ideals und des immer wieder neu erfahrenen Versagens des strebenden Ich bei der kritischen Selbstbetrachtung der *recognitio sui* nur die Erkenntnis: *omnes mali sumus* (dial. 5,26,4 vgl. mit benef. 1,10,3; 5,15,1).

Wir stehen am Ende. Die begriffliche Zerlegung des Textmaterials hat ergeben, daß die Hoffnungen, die man sich seit mehr als 100 Jahren machte, die Rekonstruktionsgrundlagen von Hekaton's ethischer Gedankenwelt zu erweitern, getrogen haben. Dem steht ein vertieftes Verständnis der Texte gegenüber, die auf ihren Aussagegehalt zu prüfen waren, und dieser interpretatorische Gewinn macht die vergeblich aufgewandte Mühe, die einem Phantom nachjagte, so will uns dünken, zu einem guten Teil wett. Sieht W. Jaeger doch in der Interpretation das A und das O aller Philologie, die, Hüterin der Überlieferung, über die ungetrübte Reinheit von Wort und Sinn zu wachen berufen ist¹⁰⁸.

Marburg/Lahn

KARLHANS ABEL

¹⁰⁵ Für Kleantes ist es selbstverständlich, daß der Sklave sittlicher Bewertung unterliegt, d.h. zu vernünftigem Handeln fähig ist: 6,11,1 f. = Stoic. 1,579. Gewöhnlich gilt als frühester Beleg aus stoischer Schule für die 'Menschheit' des Sklaven ein Philon-Zitat: Stoic. 3,352 (Phil. Iud. Spec. leg. 2,69); vgl. Griffin (s. oben Anm. 16) 459; Chaumartin (s. oben Anm. 1) 335; vgl. Bonhöffer (s. oben Anm. 48) 98.

¹⁰⁶ Vgl. I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft 93; 105; 191 (Ausg. Vorländer ⁷1920).

¹⁰⁷ Vgl. I. Kant (s. oben Anm. 106) 169.

¹⁰⁸ Vgl. Jaeger (s. oben Anm. 91) 2,293.