

Widerlegung der Polemik Plutarchs gegen die stoische Philosophie

Lothar Baus (Hrsg.)

Lothar Baus (Hrsg.)

Widerlegung der Polemik Plutarchs
gegen die stoische Philosophie
in seinen Werken

>Über die Widersprüche der Stoiker<

(de stoicorum repugnantiiis)

und

>Über die allgemeinen Begriffe<

(de communibus notitiis)

ASCLEPIOS EDITION

Zeichenerklärung:

Text in eckigen Klammern [] = Erläuterungen des Herausgebers
Drei Punkte in eckigen Klammern [...] = Auslassungen des Herausgebers

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Copyright © by Asclepios Edition - Lothar Baus

D-66424 Homburg/Saar

Alle Rechte der Verbreitung, insbesondere des auszugsweisen Nachdrucks, der Verbreitung durch Film, Funk und Fernsehen, fotomechanische Wiedergabe, Tonträger jeder Art, auch durch Einspeicherung und Rückgewinnung in Datenverarbeitungsanlagen aller Art, sind vorbehalten.

Printed in Germany 2016

ASCLEPIOS EDITION

ISBN 978-3-935288-43-9

Inhalt

Vorwort	Seite 7
Einführung in die stoische Philosophie	Seite 9
Der stoische Physiktheorie	Seite 17
Beweis, dass die Stoiker größere Ungereimtheiten behaupten als die Dichter	Seite 48
Über die Widersprüche der Stoiker	Seite 50
Über die allgemeinen Begriffe – gegen die Stoiker	Seite 99

Vorwort

Plutarchs philosophische Überzeugung war die der sogenannten älteren Akademie. Eine große Verehrung für Platon, den er den Göttlichen nannte, ist aus seinen Schriften ersichtlich. Hieraus ist zugleich evident, dass er ein theistischer Philosoph war und es verwundert daher nicht, wenn er die stoische wie auch die epikureische Philosophie seinen Lesern verächtlich zu machen versucht, die erstere wegen ihres nur halb versteckten Materialismus‘ und die andere wegen ihres Deismus‘, was ja ebenfalls Atheismus bedeutet.

Das Vorgehen Plutarchs in seinen antistoischen Werken >Über die Widersprüche der Stoiker<, >Über die allgemeinen Begriffe – gegen die Stoiker< und in der wohl Fragment gebliebenen kleinen Schrift >Beweis, dass die Stoiker größere Ungereimtheiten behaupten als die Dichter< ist als demagogisch zu bezeichnen. Er greift wahllos einige paradox klingende Aussprüche heraus, zumeist solche von Chrysippos, und stellt die gängigen theistischen Allgemeinbegriffe der ungebildeten Volksmasse dagegen. Allgemeine Begriffe - das heißt Vorurteile, Halbwahrheiten und Beschränktheiten - gegen subtile Vernunftschlüsse und philosophische Definitionen von hochgebildeten Philosophen auszuspielen, das ist eine oft angewandte billige Methode der plumpesten Volksverhetzer. Sie kann nur bei gänzlich Ungebildeten zum Erfolg führen. Einem Leser, dem die Grundbegriffe der stoischen und epikureischen Philosophie auch nur halbwegs bekannt sind, fällt natürlich sofort auf, dass Plutarch mit Wortverdrehungen, Halbwahrheiten und Haarspaltereien seine Leser zu täuschen versucht.

Außerdem argumentiert Plutarch als Theist gegen die materialistisch-atheistische Philosophie der Stoa. Plutarch wusste mit absoluter Sicherheit, dass die Stoa eine atheistische Philosophie beinhaltet. Dies geht aus folgenden Stellen hervor:

>Über die Widersprüche der Stoiker<, 34. These: „Im ersten Buch >Über die Natur< vergleicht er [Chrysippos] die Ewigkeit der Bewegung mit einem Getränk, in dem alles durcheinander gerührt wird, und fährt fort: „*Da die Weltordnung auf diese Art ihren Gang fortgeht, so ist es notwendig, dass wir uns nach derselben in dem Zustand befinden, in welchem wir nun einmal sind, sei es, dass wir gegen die eigene Natur an Krankheit leiden oder verstümmelt sind oder dass wir Grammatiker oder Musiker geworden sind.*“ Und bald darauf weiter: „*Nach diesem Grundsatz müssen wir auch von unserer Tugend und vom Laster dasselbe sagen und überhaupt, wie gesagt, von der Geschicklichkeit und Ungeschicklichkeit in den Künsten.*“ Und um jede Zweideutigkeit zu beseitigen, sagt er gleich darauf: „*Nichts Einzelnes, auch nicht das Geringste, kann anders geschehen als nach der allgemeinen Natur [den Naturgesetzen] und deren Weisheit.*“ Dass aber die allgemeine Natur und ihre Weisheit nichts anderes als das Verhängnis, die Vorsehung und Zeus ist, das wissen selbst die Antipoden. Denn das wird überall von den Stoikern gepredigt und Chrysippos erklärt den Ausspruch Homers: „*So ward der Wille des Zeus vollendet*“ für ganz richtig, sofern er darunter [unter der Bezeichnung ‚Zeus‘ synonym] das ‚Verhängnis‘ und die ‚Natur des Weltalls‘ [alias das Naturgesetz], nach welcher alles regiert wird, versteht.“

>Über die Widersprüche der Stoiker<, 38. These: „Nach Antipater ist also Chrysipp keiner von den „allen“, denn er glaubt, dass keiner der Götter, außer dem [Aether]-Feuer, unvergänglich sei, sondern alle ohne Unterschied entstanden seien und vergehen werden. Dies erklärt er fast überall.“

>Über die allgemeinen Begriffe – Gegen die Stoiker<, 30. These: „Sie nehmen außerhalb der Welt einen endlosen, leeren Raum um sie herum an und sagen, das All sei weder Körper noch unkörperlich. Daraus folgt, dass das Weltall das Nichtseiende ist, denn ein Sein schreiben sie nur den Körpern [der Materie] zu.“

>Über die allgemeinen Begriffe – Gegen die Stoiker<, 31. These: „Wohl mag man wilde, barbarische Völker finden, welche keinen Begriff von Gott haben; aber noch nie ist ein Mensch auf Erden gewesen, der sich einen Gott gedacht hätte, ohne ihn ewig und unvergänglich zu denken. Selbst die sogenannten Atheisten – Theodor, Diagoras und Hippon¹ – haben nicht zu behaupten gewagt, dass die Gottheit vergänglich sei, sie glaubten nur nicht, dass es etwas Unvergängliches gebe. Indem sie das Dasein des Unvergänglichen leugneten, ließen sie den Begriff von Gott unangetastet. Chrysippos und Kleanthes aber, die in ihrem System sozusagen Himmel, Erde, Luft und Meer mit Göttern angefüllt haben, gestehen keinem einzigen dieser vielen Götter Unsterblichkeit und Ewigkeit zu, außer dem Zeus, in welchem sie alle anderen aufgehen lassen, so dass auch dieser nicht berechtigter ist zu vernichten als selbst vernichtet zu werden, denn es ist die selbe Mangelhaftigkeit, wonach das Eine durch Verwandlung in das Andere vernichtet, das Andere dadurch erhalten wird, dass es sich von den in ihm aufgehenden Übrigen nährt. Dies sind nun nicht nur Folgerungen und Schlüsse, die wir, wie es bei mehreren anderen ihrer Ungereimtheiten der Fall war, aus ihren Voraussetzungen und Lehrsätzen ziehen, sondern sie bekennen sich selbst laut dazu, indem sie in ihren Schriften über die Götter, die Vorsehung, das Fatum, und über die Natur ausdrücklich erklären, dass alle anderen Götter entstanden seien und im Feuer vergehen werden, weil sie, der stoischen Meinung nach, schmelzbar sind wie Wachs oder Zinn.²

>Über die allgemeinen Begriffe – Gegen die Stoiker<, 31. These: „Die Stoiker machen gleichwohl Gott, der ihnen Prinzip ist, zu einem vernunftbegabten Körper, zur Vernunft in der Materie.“ Wiederum ein eindeutiges Indiz, dass Plutarch von der materialistisch-atheistischen Philosophie der Stoiker völlig im klaren war: „Die Stoiker machen gleichwohl Gott, der ihnen Prinzip ist, zu einem vernunftbegabten Körper, zur Vernunft in der Materie.“ Die Gravitation (Massenanziehungskraft) ist nach der Physiktheorie der Stoiker tatsächlich „die Vernunft in der Materie“, sie ist das Naturgesetz. Ohne die Gravitation könnte es keinen Kosmos und kein Leben geben.

Plutarch zeigt sich als ein theistischer Eiferer, der, weil er die stoische Lehre nicht widerlegen kann, mit Halbwahrheiten und Wortverdrehungen zu verhindern versucht, dass die ungebildete breite Volksmasse sich mit der materialistischen stoischen Philosophie überhaupt befasst. Er betreibt theistische Präventivpropaganda der übelsten Art, um den Ungebildeten die stoische Philosophie lächerlich zu machen und jeden Versuch einer neugierigen Annäherung bereits im Keim zu ersticken.

Plutarch widerlegt keine einzige stoische Maxime. Ja, ich behaupte sogar, man kann die Argumente der Stoiker gar nicht widerlegen, man kann sie nur ignorieren.

Meinen herzlichen Dank möchte ich Herrn Dr. Phil. Heinz Deike aussprechen, der mir großmütig erlaubte, einige seiner Argumente aus seiner Dissertation >Plutarch – De Stoicorum Repugnantiis, 1 – 10, Beiträge zu einem kritischen Kommentar<, Göttingen 1962, in vorliegendem Buch verwenden zu dürfen.

¹ Theodor von Kyrene aus der kyrenäischen Schule, lebte um die 120. Olympiade; Diagoras aus Melos, Schüler des Demokrit, wegen Atheismus aus Athen verbannt, um die 90. Olympiade; Hippon war aus Rhegium und lebte vor dem peloponnesischen Krieg.

² Nach Überzeugung des Hrsg. war die Stoa eine Geheim- oder Stufenphilosophie. Um sich vor theistischer Verfolgung zu schützen ließen sie, nach Plutarch, „den Begriff von Gott unangetastet“, sie meinten mit Gott (Zeus) aber eigentlich den Aether-Logos, alias das Naturgesetz. Siehe dazu weiter unten >Die stoische Physiktheorie – eine materialistische Naturphilosophie<.

Einführung in die stoische Philosophie

Die Stoa beinhaltet seit ihrer Einführung in Athen durch Zenon von Kition unzweifelhaft eine atheistische Philosophie. Sie haben richtig gelesen: „seit ihrer Einführung in Athen durch Zenon von Kition“, denn Zenon war nicht ihr Begründer. Die stoische Philosophie beruht auf der Samkhya-Lehre des indischen Philosophen Kapila, wie auch der Buddhismus. Lesen Sie dazu mein Buch >Buddhismus und Stoizismus, zwei nahverwandte Philosophien und ihr gemeinsamer Ursprung in der Samkhya-Lehre<, IV. erweiterte Auflage, Homburg 2013. Außerdem übernahm Zenon die Physiktheorie des Heraklit von Ephesos, die wiederum mit der indischen Samkhya-Lehre identisch ist. Demnach ist Heraklit der erste greifbare Stoiker auf griechischem Boden.

Die stoische Philosophie ist keineswegs pantheistisch oder dualistisch, sondern eine atheistische Geheim- oder Stufenphilosophie und reinster Monismus. Nach der stoischen Physiktheorie existiert einzig und allein nur die Materie, der sogenannte Urstoff, auch Aether genannt. Alles ist aus diesem Aether-Urstoff entstanden, letztendlich auch wir Menschen. Ein Sein ohne Materie, wie es sich die Theisten vorstellen, ist nach der stoischen Naturphilosophie unmöglich.³

Die Stoa beinhaltet einen ethischen Materialismus in höchster Vollendung. Nur das Ethischgute ist ein Glücks-Gut, alles andere ist entweder Nebensache (gr. Adiphoron) oder Ethischschlecht.

Wo Zenon von Kition mit der Samkhya-Philosophie zum ersten Mal in Berührung kam, ob durch das Werk >Über die Natur< des Ephesiers Heraklit oder während weiter Handelsfahrten, die bis nach Indien gereicht haben könnten, das ist ungewiss. Diogenes Laertius ist bekanntlich ein sehr naiver und unkritischer Überlieferer von realen Fakten, zudem gehörte die Stoa nicht zu seiner persönlichen philosophischen Überzeugung.

Die Stoiker und vor ihnen die indischen Samkhya-Philosophen waren der Überzeugung, dass viele Menschen von Illusionen und althergebrachten, falschen Ansichten beherrscht werden. Als Naturforscher und Rationalisten kamen sie zu der Erkenntnis, man dürfe sich als vernünftig Denkender nur von der „Erfahrung der realen Dinge, die sich von Natur aus ereignen“, leiten lassen. Diese Erkenntnis ist eine zutiefst atheistische. Das Naturgeschehen und der Kosmos zeigen dem Naturforscher eine rationale Ordnung. Die Naturgesetze erscheinen wie von einer überirdischen Vernunft erschaffen. Unsere menschliche Vernunft ist ein Teil dieser Allvernunft, alias der Vernunft des Aether-Logos, alias des Naturgesetzes.

Heraklit von Ephesos war der erste Grieche, der, ausgehend von der Samkhya-Philosophie, die menschliche Vernunft mit dem Naturgesetz analogisierte. Sein Logos ist sowohl menschliches und gesellschaftspolitisches Gesetz als auch universales, kosmisches Naturgesetz. „Vernünftig zu denken ist die größte Tugend; und Weisheit ist es, Wahres zu sagen und zu tun, der Natur gemäß, auf sie hörend“, das ist die Quintessenz seiner atheistischen Philosophie. Diese Maxime ist kristallklares stoisches Gedankengut. Es beweist absolut und eindeutig, dass Heraklit der erste Stoiker zu nennen, respektive die Stoa mit der Samkhya-Lehre identisch ist.

Für die Stoiker ist das Weltall, der Kosmos, ein einziges belebtes Wesen. Durch das bildende Feuer (pyr technikòn) entsteht alles Leben. Wie kamen die Stoiker und vor ihnen die indischen Samkhyin auf diese These? Des Rätsels Lösung ist eigentlich ganz einfach. Sie erkannten, dass nur durch die wärmende Kraft der Sonne alles Leben

³ Siehe Ueberweg, >Grundriss der Geschichte der Philosophie<, Teil 1: >Die Philosophie des Altertums<, hrsg. von Karl Praechter, 12. Auflage 1953.

existiert. Das „pyr technikòn“ wurde von ihnen als das schöpferische Prinzip, als die oberste „Gottheit“ identifiziert.

Der stoische Weise ist ein Idealbild. Wie der Nordstern den Kapitänen in der Antike einen Fixpunkt bot um navigieren zu können, so richteten sich die Stoiker nach dem Ideal des Weisen, um im Leben die richtige Richtung zu finden. Es gab noch nie einen vollkommenen Weisen, aber trotzdem streben wir danach. Wir Stoiker versuchen, uns in jeder Beziehung des Lebens zu vervollkommen. Selbst der Buddha behauptete nie, ein Weiser zu sein. Wir Menschen können uns dem Ideal der Weisheit nur mehr oder weniger annähern. Das ist immer noch tausendmal besser, als ziellos umher zu irren oder sich zum Narrentum zu bekennen.

Der Begriff des vollkommenen Weisen entstammt der Samkhya-Philosophie. Das Ziel des Samkhya-Weisen war die Askese, die größtmögliche Freiheit durch größtmögliche Bedürfnislosigkeit. Das indische Asketentum war natürlich nicht problemlos auf griechische Verhältnisse zu übertragen. Es bestand in der griechisch-römischen Antike nur geringes Interesse, wie ein Asket zu leben. Daher genügte den meisten Anhängern der stoischen Philosophie eine Reduktion der menschlichen Bedürfnisse auf ein natürliches Maß, manchen sogar auf ein Minimum, um dadurch ein Maximum an Freiheit zu erlangen. Je weniger materielle Bedürfnisse, um so mehr Freiheit. Dies ist ein Aspekt der Stoa, der von den wenigsten Forschern bisher erkannt wurde.

Die Samkhya-Lehre ist eine konsequente Anleitung zur Befreiung. Ihre Grundmaxime besteht aus vier sogenannten Wahrheiten:⁴

1. *Das Leid, wovon man sich befreien will.*
2. *Die Ursache dessen, wovon man sich befreien will: das ist das Nichtunterscheiden, das auf dem Irrtum beruht und das Leid bewirkt.*
3. *Die Befreiung: sie bewirkt das Ende des Leids.*
4. *Das Mittel, das zum Ende des Leids führt: die unterscheidende Erkenntnis. Denn die Kenntnis [dieser Dinge] wird von den nach Befreiung Suchenden erstrebt. Unter diesen [vier] ist:*
 1. *dasjenige, wovon man sich befreien muss, ‚das dreifache Leiden‘;*
 2. *die Befreiung, das absolute Aufhören desselben [des dreifachen Leidens];*
 3. *die Ursache desjenigen, wovon man sich befreien muss, ‚die Nicht-Unterscheidung, welche auf der Verbindung der Materie und der Seelen [der Psychen] beruht‘; und*
 4. *das Mittel zur Befreiung, [das ist] ‚die unterscheidende Erkenntnis‘.*

Die „unterscheidende Erkenntnis“ führt dauerhaft zu einer größtmöglichen Befreiung von Leid, d. h. zu einem glücklichen Leben. Diese Befreiung geschieht natürlich nicht schlagartig, sondern Schritt für Schritt nach dem Grad des Wachstums der Erkenntnis. Die Samkhya-Philosophie wie auch der Buddhismus beschreiben den Weg zu einem glücklichen Leben negativ. Sie sagen „Befreiung von Leid“, aber wer von Leid frei ist, der ist glücklich.

Die Samkhya-Philosophie geht von der Vorstellung aus, dass kein Ding die Ursache seiner selbst sein kann und dass eine Substanz nur aus einer anderen Substanz hervorzugehen vermag. Daraus folgert, dass die Welt nicht durch einen geistigen Schöpfungsakt entstand, da jedes Erzeugnis seine materielle Ursache in sich trägt.

Cicero schrieb in den >Academici libri<, XI, genau dasselbe:

⁴ Quelle: Richard Garbe, >Samkhya-pravacana-bhasya – Vijnanabhikshu's Commentar zu den Samkhyasutras<, aus dem Sanskrit übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Richard Garbe, Leipzig 1889.

„Über das Wesen der Materie erklärte sich Zenon dahingehend: [...] ‚Das [Aether]-Feuer ist dasjenige Element, durch das alles erzeugt wird, selbst das Gefühl und das Denken‘. Er wich auch darin von allen anderen [Philosophen] ab, da er für geradezu unmöglich hielt, dass ein unkörperliches Wesen, wofür Xenokrates und die früheren Philosophen die Seele erklärt hatten, etwas hervorbringen könne. Alles, was etwas hervorbringt oder [selbst] hervorgebracht werde, müsse notwendig ein Körper [etwas Materielles] sein.“

Zenon lehrte, „dass alle Dinge existieren [aus Materie bestehen], die am Sein teilhaben“, (Stobaeus, I.138,14-139,4 und II.54,18 = SVF 3,70). Dieser Lehrsatz ist mit der Samkhya-Lehre identisch: „Dem Samkhya ist alles Wirkliche [alles Reale] ein stoffliches [materielles] Sein, im Gegensatz zum absoluten Geist“, so Joseph Dahlmann⁵.

Die stoische Philosophie ist eine existenzialistische Anleitung zum glücklichen Leben. Daher schrieb Cicero⁶: „Philosophie! Führerin des Lebens, Erforscherin der Tugenden und Vertreiberin der Laster! Was würden wir, was würde überhaupt das menschliche Leben ohne dich sein! Du hast die Städte gegründet, die zerstreuten Menschen zur Geselligkeit des Lebens zusammengerufen, du hast sie zuerst durch Wohnungen, dann durch Partnerschaft, dann durch die Gemeinschaft der Schrift und Rede vereinigt. Du bist die Erfinderin der Gesetze, die Lehrerin der Sitten und des Anstandes gewesen. Zu dir nehme ich meine Zuflucht, von dir erstrebe ich Hilfe. [...] Ein einziger Tag, gut und nach deinen Vorschriften verlebt, ist der sündigenden Unsterblichkeit vorzuziehen! Wessen Beistand sollen wir also mehr suchen als den deinigen? Du hast uns ja des Lebens Ruhe geschenkt und des Todes Schrecken genommen.“

Marcus Tullius Cicero definierte die Philosophie als Gesundheit des Geistes und des Gemütes. Hier ein Auszug aus den >Gesprächen in Tusculum<, III. Buch: „... (1) Was soll ich, mein Brutus, für einen Grund annehmen, dass die Menschen, da wir doch aus Geist und Körper bestehen, für die Heilung und Erhaltung des Körpers eine Wissenschaft geschaffen haben und die Erfindung der Medizin, wegen ihres Nutzens, den Göttern weihten, die Heilkunde des Geistes dagegen weder vor ihrer Entdeckung in gleichem Maße vermisst, noch, nachdem sie geschaffen war, sehr gepflegt wurde; sich auch nicht der Gunst und der Billigung so vieler zu erfreuen hatte, ja bei der Mehrzahl der Menschen [den Theisten] sogar Misstrauen erregte und ein Gegenstand des Hasses war? Geschieht es etwa deshalb, weil wir körperliche Krankheit und Schmerz mit dem Geiste beurteilen, psychische Krankheit aber mit dem Körper nicht wahrnehmen? Daher kommt es, dass der Geist auch dann über sich selbst urteilt, obwohl er als der Urteilende selber krank ist.

(2) Wenn die Natur uns von der Art geschaffen hätte, dass wir sie unmittelbar anschauen und durchblicken könnten, um unter ihrer vortrefflichen Leitung den Lauf des Lebens zu vollenden, so hätte man wahrlich keinen Grund gehabt, sich nach einer wissenschaftlichen Belehrung umzusehen. Aber sie gab uns nur kleine Funken, die wir, durch schlechte Sitten und irrige Meinungen verdorben, schnell so weit auslöschen, dass nirgends das Licht der Natur zum Vorschein kommt. Es ist nämlich unserem Geist der Same der Tugenden eingepflanzt, und wenn dieser ungehindert emporwachsen könnte, so würde uns die Natur selbst zum glücklichen Leben hinführen. Nun aber bewegen wir uns, sobald wir das Licht der Welt erblickt haben, sofort in jeder Art von Verderbnis und in

⁵ Quelle: Joseph Dahlmann, >Die Samkhya-Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre - nach dem Mahabharata<, 2. Bd, Drittes Kapitel: Samkhya und Stoa, Berlin 1902.

⁶ Quelle: >Gespräche in Tusculum<, V. Buch, II. 5.

der höchsten Verkehrtheit der Meinungen, so dass wir beinahe mit der Muttermilch den Irrtum getrunken zu haben scheinen. Zuerst im Elternhaus und dann in der Schule werden uns so viele Irrtümer eingepflanzt, dass dem Schein die Wirklichkeit und dem stärksten Wahn-Sinn die Vernunft weicht.

(3) Dazu kommen noch die Dichter, die wegen des großen Glanzes von [angeblicher] Gelehrsamkeit und Weisheit, den sie um sich zu verbreiten verstehen, gehört, gelesen, auswendig gelernt werden und so fest im Geiste haften. Wenn nun hierzu gar noch als einflussreicher Lehrmeister die Volksmeinung und die von allen Seiten her in die Fehler einstimmende Menge hinzukommt, da werden wir gänzlich von der Verkehrtheit der Vorurteile angesteckt und fallen von der Natur ab, dergestalt, dass uns diejenigen am besten das Wesen der Natur durchschaut zu haben scheinen, die der Ansicht sind, nichts sei für den Menschen besser, nichts wünschenswerter, nichts vortrefflicher als Ehrenämter, Militärkommandos und Volksruhm. Danach streben die Begabtesten [...].

In dieser Verblendung haben manche Männer trotz ihres Strebens nach Gutem, da sie nicht wussten, wo es und wie es beschaffen ist, ihre Staaten gänzlich zu Grunde gerichtet, oder sind selbst zu Grunde gegangen. Solche Menschen, die nach dem Besten streben, werden nicht so sehr durch ihren Willen, sondern durch die vom rechten Wege abirrende Bahn getäuscht. Wie aber? Wenn sich Menschen vom Geld und vom Vergnügen hinreißen lassen, und ihre Gemüter so verwirrt werden, dass sie nicht weit vom Wahnsinn entfernt sind - ein Zustand, in dem sich alle Toren befinden: Soll es für solche keine Heilung geben? Etwa weil die Krankheiten des Geistes weniger schaden als die des Körpers? Oder weil der Körper geheilt werden kann, aber für den Geist angeblich kein Heilmittel vorhanden ist?

(5) Jedoch die Krankheiten des Geistes sind gefährlicher und zahlreicher als die des Körpers. Denn sie sind eben dadurch unangenehm, weil sie auf den Geist einwirken und ihn beunruhigen. „Ein krankes Gemüt irrt immer; und es kann nichts ertragen und hört nie auf zu begehren“, sagte Ennius. Diese beiden Krankheiten, Kummer und Begierde, andere übergehen wir für diesmal, von welchen körperlichen Erkrankungen können sie an Beschwerden übertroffen werden? Wie aber ließe sich beweisen, dass der Geist sich nicht heilen könne, da der Geist die Heilmittel des Körpers erfunden hat, und, obwohl zur Heilung des Körpers der Körper selbst und die Natur viel beitragen, dennoch nicht alle, die sich heilen lassen, sofort auch genesen; der Geist hingegen, der geheilt sein will und ohne alle Bedenken den Vorschriften der Weisen folgt, sofort geheilt wird? Es gibt in der Tat eine Arznei des Geistes: die [stoische] Philosophie. Ihre Hilfe darf man nicht, wie bei den körperlichen Krankheiten, von außen suchen, sondern wir müssen mit aller Kraft und Macht daran arbeiten, dass wir uns selbst heilen können.“

Die antiken indischen, griechischen und römischen Philosophen haben als erste die grundlegenden Regeln erforscht, wie wir Menschen auf dieser Erde ein glückliches und menschenwürdiges Leben führen können. Alles liegt in unseren eigenen Händen. Die Stoiker, die Epikureer und die Samkhyin sind überzeugt, dass es allein an uns liegt, ob wir glücklich oder unglücklich sind.

Die antiken Stoiker haben nicht nur für Intellektuelle geschrieben, sondern für alle Menschen: Lesen zu können, ist die einzige Voraussetzung. Die antike existenzialistische Grundlagen-Philosophie ist bis heute gültig. Ja sie wird so lange gültig sein, so lange es Menschen gibt.

Wie kommt es, dass dieses Wissen anscheinend verlorengegangen ist? Auf diese Frage gibt es eine klare Antwort. Die mittelalterliche Kirche ist daran schuld. Die

Christen wollten während des Mittelalters einen „Gottes-Staat“ auf Erden errichten. Was dabei herauskam waren Inquisitionen, Hexenverbrennungen, Religionskriege mit Andersgläubigen, Rassenhass, Völkermord und Frauendiskriminierung, also ein „Teufels-Staat“ im wahrsten Sinne des Wortes.⁷

Theismus - Religion - ist von konservativen Politikern gewünschte und finanzierte Verdummung und Entmündigung von großen Teilen des Volkes. Das „Märchen“ von der Vertreibung Adams und Evas aus dem Paradies, weil sie vom Baum der Erkenntnis, d. h. von der Weisheit, gekostet haben, ist eine suggestive Weisung für die Priester, dem Volk jede Möglichkeit zu höherer Erkenntnis abzuschneiden, d. h. die Menschen zu veranlassen, ihre rationale Vernunft systematisch zu vernachlässigen.⁸

Wie funktioniert in unserer freien und kapitalistischen Gesellschaft die Ausbeutung? Durch sinnlose Luxus-Bedürfnisse vieler Menschen, durch rücksichtslose Hab-Gier, durch den Wahn-Sinn, alles Wichtige und Wertvolle, was man hier auf Erden versäumt hat, in einem zweiten, ewigen Leben nachholen zu können, und durch eine ständig hohe Zahl von Arbeitslosen, was den Leistungsdruck auf den einzelnen Arbeitnehmer bis zur absoluten Grenze seiner Leistungsfähigkeit steigert. Wenn „draußen“ vier bis fünf Millionen Arbeitslose stehen, die sich gegenseitig um den Verdienst unterbieten, ja sich fast im Kampf um einen Arbeitsplatz prügeln, dann sind wir nicht mehr weit von der Sklaverei entfernt. In der gesamten EU haben wir mittlerweile über zwanzig Millionen Arbeitslose. Das betrifft nicht nur die Arbeitslosen allein, sondern noch mindestens weitere zwanzig Millionen (Partner, Kinder und Eltern), die ebenfalls vom Existenzminimum leben müssen. Für mindestens vierzig Millionen Menschen in Europa, nein natürlich für alle Europäer, für alle Menschen auf der Welt ist es daher dringend notwendig, sich mit der stoischen Philosophie vertraut zu machen.

Jedoch als Einzelner können Sie nichts in einem Staat verändern, der von Lobbyisten, von Parteiverfilzungen und von theistischen Wahn-Sinnigen beherrscht wird. Sie müssen sich an Gleichgesinnte anschließen, um mit vereinten Kräften etwas zu bewegen. Nur so können Sie einen weiteren Sozialabbau, ja einen Rückfall in die Zweiklassengesellschaft und in die Diktatur der Wahn-Sinnigen verhindern. Denn die fundamentalistischen Wahn-Sinnigen warten nur darauf, um mit Hilfe einer unmündigen Masse zum X-ten Mal zu versuchen, einen (angeblichen) „Gottesstaat“ auf Erden zu errichten. Sie werden jedoch nur einen Wahn-Sinns-Staat schaffen, der von Irrationalismus und von Hass auf Andersdenkende überquillt. Es würde ein zweites Mittelalter entstehen, Wissenschaft und Philosophie würden erneut als Teufelswerk verdammt und selbstbewusste Frauen wieder als Hexen verbrannt werden.

⁷ Lesen Sie zu diesem Thema Rolf Bergmeier: >Schatten über Europa – Der Untergang der antiken Kultur<, Alibri Verlag, Aschaffenburg 2012.

⁸ Lesen Sie dazu Jochen Schmidt (Hrsg.): >Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart<, Wissenschaftl. Buchgesellschaft Darmstadt 1989. Jochen Schmidt schreibt in seiner Abhandlung >Sophokles' ‚König Ödipus‘ - Das Scheitern des Aufklärers an der alten Religion<, Seite 33: *„Schon der Mythos vom Sündenfall enthält Reflexe der religiösen Polemik gegen den menschlichen Erkenntnisdrang. Der Gott der Bibel verbietet Adam und Eva, vom Baum der Erkenntnis zu essen. [...] Dieses Klugsein-Wollen ist Sünde. Der Verfasser des biblischen Mythos' sucht den menschlichen Erkenntnisdrang abzuqualifizieren, indem er ihn an das minderwertige Medium der listigen Schlange und des neugierigen Weibes bindet und ihn zur eigentlichen Ursache des Sündenfalles macht. Und alsbald lässt er dem Sündenfall aus dem Nichtwissen in das Wissen die Strafe folgen. Ein ähnliches Grundschema begegnet in mehreren griechischen Mythen.“* Siehe dazu auch Celsus: >Gegen die Christen<.

Wie die Theisten ihre Bibel immer und immer wieder zur Hand nehmen, um darin zu lesen, so sollten auch Sie die Schriften der Stoiker – im wahrsten Sinne des Wortes eine ‚Bibel der Freidenker‘ - zur Hand nehmen und darin lesen. Die verschiedensten Anlässe gibt es dazu. Im höchsten Glück wie im größten Leid finden Sie darin echte Erbauung.

Viele Leser, die bisher noch nicht mit der stoischen Philosophie in Berührung kamen, werden fragen: Was ist der praktische Nutzen, den ich vom Lesen dieses Buches habe?

Antwort: Die existenzialistische stoische Philosophie macht uns frei; sie macht uns selbständig; sie macht uns geistig autark. Wenn wir auch das höchste Ideal, die Weisheit, nie erreichen, so ist es doch der richtige Weg, den wir eingeschlagen haben. Die stoische Philosophie ist wie der Nordstern, der uns hilft, in die richtige Richtung zu gehen.

Durch die philosophischen Schriften der Stoiker lernen wir, selbständig zu denken und unser Handeln mutig nach unserem Wissen auszurichten, und nicht, gleich Herdentieren, Denken und Handeln von anderen beeinflussen oder gar bestimmen zu lassen. Die Meinung der großen Masse ist - immer noch - ein Indiz für das Schlechte, sagte Seneca warnend.

Der Kapitalismus funktioniert ja so einfach. Das Rezept ist so ethisch verwerflich wie es wirkungsvoll ist: Die Masse muss möglichst viele und möglichst luxuriöse Bedürfnisse haben. Diese werden durch massive Werbung geweckt. Die Konsumwerbung läuft rund um die Uhr. Der labile und leicht verführbare Durchschnittsbürger kann den Verlockungen der Werbung, den schmachttenden Wünschen seines Partners und dem Weinen seiner Kinder nicht lange widerstehen. Er gibt nach, ein bisschen da und ein bisschen dort, und ehe er sich versieht, steckt er bis zum Hals in unsinnigen Konsum-Bedürfnissen. Da hat er sich bei der Mietwohnung oder beim Neubau oder beim Möbelkauf oder bei der Urlaubsplanung oder beim Autokauf oder bei den täglichen Lebenshaltungskosten oder gar in allem übernommen. Er muss hohe Schulden machen und dafür höchste Zinsen bezahlen. Jetzt ist er ein bemitleidenswerter Mensch: Er ist ein moderner Konsum-Sklave. Der Sklave seiner eigenen wahn-sinnigen Luxus-Bedürfnisse und ein Opfer der massiven Konsumwerbung des Kapitalismus.

Ausbeutung kann in einer echten Demokratie nur noch aus zwei Gründen möglich sein: Durch intellektuelle Minderleistung oder durch Unvernunft, wobei letzteres durch massive Anstachelung von unsinnigen Konsum- und Luxus-Bedürfnissen erzeugt wird.

Sie merken, liebe Leserin oder lieber Leser, diese konkreten Beispiele könnte man bis ins Unendliche fortsetzen. Kein Mensch hindert Sie, solch ein „moderner Sklave“ zu sein, wenn es Ihnen gefällt. Aber wenn Sie kein Konsum-Sklave sein möchten, dann ist es unbedingt erforderlich, die philosophischen Werke der Stoiker zu lesen. Sie werden lernen, dass viele Menschen nicht das sind, nach was sie scheinen, sondern oft verbirgt sich hinter äußerem Glanz und Reichtum ein ganz erbärmliches Individuum. So schrieb Seneca an Lucilius im 39. Brief:

>Unterschied zwischen Stoiker und Thor< ⁹

Einem großen Geist kommt es zu, das äußerlich Große [Reichtum und Luxus] zu verachten und das mäßige Glück dem übermäßigen vorzuziehen, denn jenes ist nützlich und der Lebensdauer förderlich, dieses aber schadet gerade durch seinen Überfluss. So drückt ein allzu üppiges Wachstum die Saat zu Boden, so brechen die Zweige durch die

⁹ In der Übersetzung von Albert Forbiger, vom Herausgeber behutsam ins Neuhochdeutsche übertragen.

Last [ihrer Früchte], so lässt allzu fruchtbares Land [die Frucht] nicht zur Reife gelangen. So ist es auch mit den Gemütern, die ein übermäßiges Glück aus den Fugen treibt, indem sie davon nicht nur zum Schaden anderer, sondern zum eigenen Unglück Gebrauch machen. Welcher Feind hat wohl je einen Menschen so misshandelt, als so manchen seine Lüste? Ihrer ungezügelten Leidenschaft, ihren wahn-sinnigen Begierden könnte man nur in so fern nachsehen, als sie dafür leiden müssen, was sie getan haben. Und nicht zu Unrecht quält sie diese Wut, denn folgerichtig muss eine Begierde ins Unermessliche ausschweifen, wenn sie das natürliche Maß überschritten hat. Eitle und leidenschaftliche Begierden haben keine Grenzen. Das Natürliche bemisst der Nutzen; das Übermaß aber - worauf willst du es beschränken? Daher versinken sie in Begierden [in unsinnigen Konsum- und Luxus-Bedürfnissen], die ihnen, einmal zur Gewohnheit geworden, schließlich unentbehrlich sind; und sind deshalb die Unglücklichsten, weil sie nun so weit gekommen sind, dass ihnen das notwendig geworden ist, was [früher] überflüssig war. So fröhnen sie denn den Lüsten, aber genießen sie nicht, und, was das schlimmste aller Gebrechen ist, sie lieben ihre Begierden ...

>Über den Nutzen der praktischen Philosophie< ¹⁰

Es leuchtet dir ein, mein Lucilius, ich weiß es, dass niemand glücklich ist, ja nicht einmal erträglich leben kann, ohne das Studium der Weisheit; und dass ein glückliches Leben durch das vollendete Studium derselben, ein erträgliches aber [bereits] durch das begonnene bewirkt wird. Doch das, was einleuchtet, muss tiefer begründet und durch tägliches Nachdenken fest eingepägt werden. Eine größere Aufgabe ist es, Vorsätze zu bewahren, als das Edle sich vorzunehmen. Man muss ausharren und durch unablässiges Streben die Kraft vermehren, bis zum guten Sinn wird, was [jetzt noch] guter Wille ist. Daher hast du bei mir keine langen und wortreichen Versicherungen nötig: Ich sehe, dass du [bereits] weit fortgeschritten bist. Ich weiß, woher das kommt, was du schreibst; es ist nichts Erheucheltes, nichts Geschminktes. Dennoch äußere ich die Meinung, dass ich bereits Hoffnung auf dich setze, Zuversicht noch nicht. Ich wünsche, dass du es ebenso machst: Du darfst dir nicht so schnell und leichthin glauben; erforsche dich genau, betrachte und beobachte dich verschiedentlich. Darauf sieh vor allem, ob du in der Philosophie oder im Leben selbst Fortschritte gemacht hast. Die Philosophie ist keine auf das Volk berechnete und für die Zurschaustellung bestimmte Sache: Sie besteht nicht in Worten, sondern in Handlungen. Sie wird auch nicht dazu gebraucht, um mit einer angenehmen Unterhaltung den Tag hinzubringen, oder uns bei müßiger Zeit die Langeweile zu vertreiben; sie bildet und gestaltet den Geist, ordnet das Leben, regelt die Handlungen, zeigt uns, was zu tun und was zu unterlassen ist, sitzt am Steuerruder und lenkt die Fahrt der von den Fluten durch gefährliche Stellen Getragenen. Ohne sie ist niemand sorgenfrei. Unzähliges ereignet sich in jeder Stunde, was einen Rat verlangt, der [nur] bei ihr [bei der stoischen Philosophie] zu finden ist.

Mancher wird sagen: „Was nützt mir die Philosophie, wenn [angeblich] eine Gottheit [diese Welt] regiert? Was nützt sie, wenn [blinder] Zufall gebietet? Denn gegen göttliche Macht lässt sich nichts ändern und gegen den blinden Zufall lassen sich keine Vorkehrungen treffen. Entweder ist die Gottheit meinen Entschlüssen zuvorgekommen und hat [bereits] beschlossen, was ich tun soll, oder das [blinde] Schicksal erlaubt keine

¹⁰ Aus dem 16. Brief Senecas an Lucilius.

eigene Entschlüsse.“¹¹ - Was von diesem auch sein mag, mein Lucilius, oder gesetzt auch, dass es beides gibt - wir müssen philosophieren. Mag ein Gott als des Weltalls Gebieter alles nach seinem Willen ordnen, mag der Zufall die menschlichen Dinge ohne Ordnung in Bewegung setzen und hin und her werfen: Die Philosophie muss uns schützen. Sie wird uns ermahnen, der Natur willig zu gehorchen, dem Schicksal aber hartnäckig [zu widerstehen]. Sie wird uns lehren, der Natur zu folgen, den Zufall zu ertragen. Ich komme jetzt darauf zurück, dich zu erinnern und zu ermahnen, die Sehnsucht deines Geistes [nach Weisheit] nicht erschlaffen und erkalten zu lassen. Halte sie fest und mache sie ausdauernd, damit zur Eigenschaft des Geistes werde, was jetzt noch Wunsch ist.

Gleich zu Anfang hast du dich, wenn ich dich recht kenne, danach umgesehen, welches kleine Geschenk dieser Brief wohl mitgebracht habe; durchsuche ihn und du wirst es finden. Du brauchst dich nicht über meine uneigennützigte Gesinnung zu wundern: Ich bin immer mit fremdem Gute freigebig. Doch warum sage ich „fremdes“ Gut? - Was irgend jemand Gutes sagte, ist mein Eigentum. So auch dieser Ausspruch Epikurs: >Wenn du nach der Natur lebst, wirst du nie arm sein; wenn nach dem Wahn, nie reich<.

Wenig verlangt die Natur, der Wahn Unermessliches. Man häufe auf dich, was viele Begüterte [zusammen] besaßen; das Glück erhebe dich über das Maß des Vermögens eines Privatmannes; es bedecke dich mit Gold und bekleide dich mit Purpur; es führe dich zu einer solchen Fülle von Herrlichkeiten und Schätzen, dass du die Erde bedeckst mit deinen Marmorgebäuden; es sei dir vergönnt, nicht nur Reichtümer zu besitzen, sondern darauf zu treten; es mögen dazu noch Bildsäulen und Gemälde kommen, und was sonst noch die Kunst für die Üppigkeit mühevoll bereitet hat: Du wirst von diesem allen nur lernen, noch Größeres zu begehren.

Natürliche Bedürfnisse sind begrenzt; was aus dem Irrwahn entspringt, hat kein Ziel, wo es endet; denn das Falsche hat keine Grenze. Dem Wanderer auf der Straße ist irgendein Ziel gesteckt; das Herumirren ist endlos. Daher ziehe dich zurück vom Eitlen, und wenn du wissen willst, ob das, was du begehrt, auf einer natürlichen oder blinden Begierde beruht, so betrachte, ob es irgendwo zum Stillstand kommen kann. Wenn dir, nachdem du schon weit vorangeschritten bist, noch immer ein Stück übrig bleibt, so wisse, dass es nichts Natürliches ist.

¹¹ Dies habe ich absichtlich aufgeführt, um zu zeigen, dass Seneca und auch andere römische Stoiker bewusst zweigleisig gelehrt hat. Seine Schriften waren sowohl für den theistischen antiken Stoiker, wie auch für den atheistischen Stoiker angelegt.

Die stoische Physiktheorie - eine materialistische Naturphilosophie

1. Gott ist das Naturgesetz

Die Menschen der Vorzeit erkannten eines Tages, dass alles Leben auf der Erde von der wärmenden Kraft der Sonne abhängt. Seit dieser revolutionären Erkenntnis beobachteten sie den Lauf der Sonne und der anderen Himmelskörper während des ganzen Jahres bei Tag und bei Nacht.

Der Wechsel der Jahreszeiten - von der höchsten Erwärmung im Sommer bis zur tiefsten Abkühlung im Winter - war den Menschen zuerst ein unerklärliches Phänomen. Jedoch merkten sie bald, dank ihres unstillbaren Wissensdrangs, dass es mit dem Stand der Sonne am Firmament zusammenhängen muss. Befand sich die Sonne am höchsten Punkt, war es auf der Erde am heißesten, stand sie am tiefsten, war es am kältesten. Diese Erkenntnis stand am Beginn der sogenannten Megalithkultur. Die Steinanlagen von Stonehenge und anderer Orte dienten der Berechnung der Sommer- und Wintersonnenwende. Aus den physikalischen Erkenntnissen der Menschheit entstand die sogenannte Naturphilosophie.

Die stoische Physiktheorie ist – abgesehen von kleineren Abweichungen in speziellen Fragen – diese: Ehe es eine Erde und einen Kosmos gab, war das Urfeuer, Aether genannt. Dieses Urfeuer ist gleichzeitig die Urmaterie. Also einerseits die Grundlage der sichtbaren Welt, die Materie, die sich daraus entwickelte, und andererseits das Naturgesetz, die schöpferische Kraft, Logos genannt. Der Aether ist also Materie und Naturgesetz gleichermaßen. Die Materie ist passiv und das Naturgesetz - der Logos - aktiv.¹²

Der Aether wird mit den verschiedensten Namen benannt: als „Grundstoff“, als das „schöpferische Urfeuer“, als „das Wesen“, als „Logos“, als „Natur“ oder „Naturgesetz“, als „kunstverständiges Feuer“, als „Schicksal“ und nicht zuletzt auch als „Gott“.

Alles, was in der Welt vorhanden ist, ging – nach der stoischen Physiktheorie - aus dem schöpferischen Urfeuer - dem Aether - mit naturgesetzlicher, unabwendbarer Notwendigkeit hervor. Ein Teil des Aethers verwandelte sich zuerst in eine dunstartige Masse, diese in wässrige Flüssigkeit, aus welcher sich durch die nachwirkende Kraft des Feuers das Wasser, die Erde und die Luft ausschieden. Aus der Luft wiederum kann Feuer hervorbrechen, wie wir es bei einem Gewitter sehen. Dieses irdische Feuer ist vom Aether dadurch verschieden, da es mit Luft vermischt, also unrein ist. Es gibt demnach in der stoischen Physiktheorie fünf verschiedene Elemente, wie in der Samkhya-Lehre, nämlich: das Urfeuer, alias die Urmaterie, alias der Aether, woraus wiederum vier weitere Elemente (gr. *stoikeya*) entstehen können: irdisches Feuer, Luft, Wasser und Erde. Darauf machte bereits Paul Barth, >Die Stoa<, Stuttgart 1903, aufmerksam. Am Ende dieser Entwicklung stand die Erde mit einer Vielzahl von Unterelementen, Pflanzen und Lebewesen.

¹² Wir können uns dies tatsächlich so vorstellen wie die Gravitation. Die Materie ist an sich passiv. Jedoch große Materieansammlungen, wie Fixsterne, Planeten und Schwarze Löcher, bewirken etwas durch ihre Massenanziehungskraft: die Gravitation. Die Aether-Theorie der Stoiker (passive Materie und aktive Kraft, die der Materie innewohnt) erscheint mir wie eine Vorahnung der Gravitation.

Alles ist materiell gedacht bei den Stoikern: die Psyche, unsere Vorstellungen, die Affekte, die Tugenden, rein alles. Die stoische Philosophie ist materialistisch, wie die Samkhya-Lehre. Wie konnte eine Philosophie das Prädikat „pantheistisch“ erhalten, obwohl sie alles andere als theistisch ist? Oder fragen wir anders herum: Wie konnte die Stoa der Verfolgung der Theisten anscheinend mühelos entgehen, obwohl sie eine materialistische Philosophie beinhaltet? In Athen gab es seit dem Jahr 432 v. u. Zr. die gesetzliche Handhabe für Asebieprozesse (Gottlosenprozesse). Religionskritische Philosophen, wie Theodoros von Kyrene, Diagoras von Melos, Anaxagoras, Diogenes von Apollonia, Protagoras, Kritias, Sokrates, Antisthenes, Demokritos und viele andere wurden des Atheismus angeklagt und günstigenfalls des Landes verwiesen.¹³ Zenon von Kiton könnte durchaus die Asebieprozesse gegen Demades und Aristoteles, die beide Anhänger Alexanders des Großen waren, gegen Theophrast und vor allem gegen Stilpon von Megara, einen Kyniker und Schüler des Diogenes, unmittelbar miterlebt haben.¹⁴ Ihm und seinen Nachfolgern blieb daher nichts anderes übrig, als ihrer materialistischen Philosophie zumindest den Schleier eines theistischen Systems umzuhängen.

Diogenes Laertius schrieb in seinem Werk >Leben und Lehren berühmter Philosophen<, VII, 68: „[Nach Ansicht der Stoiker] ist alles eines und dasselbe: Gottheit und Logos, Schicksal und Zeus; und dieser [gemeint ist Zeus, der oberste Gott der Griechen] werde noch mit vielen anderen Namen [darunter auch mit dem Namen Aether, Natur oder Naturgesetz] bezeichnet.“

Aber wenn Gott gleich Aether ist und Aether gleich Vernunft und Vernunft gleich Schicksal und Schicksal gleich Naturgesetz, dann ist auch Gott gleich Naturgesetz. Und das ist nichts anderes als – Atheismus.

Aetios I,7,33; SVF 2,1027:

„Zenon gibt von der Natur folgende Definition: Die Natur ist ein künstlerisches Feuer, das planmäßig auf Zeugung vorwärts schreitet ...“

Diogenes Laertius VII, 84:

„Die Stoiker sagen, Gott [alias der Aether] ist ein intelligentes, kunstverständiges Feuer (gr. pyr technikòn), welches methodisch zur Entstehung voran schreitet ...“

Wenn wir die stoische Physiktheorie mit der Samkhya-Lehre vergleichen, erkennen wir sogleich, dass die Stoiker die Gleichsetzung von Naturgesetz mit Gott ihrem System hinzugefügt haben, denn im Samkhya ist nichts dergleichen zu finden. Diese philosophische Spitzfindigkeit diente den antiken Stoikern einzig und allein zum Schutz vor theistischen Angriffen und Verfolgungen; und das war ihnen, nach allem was wir wissen, bestens gelungen. Der Atheismus der Samkhya-Lehre war in Indien allgemein bekannt und wohl auch toleriert.

Der absolute Beweis für die sogenannte Stufen- oder Geheimphilosophie der Stoiker ist diese Äußerung des Chrysippos (siehe Plutarch, >Über die Widersprüche der Stoiker<, 9. These): „Chrysippos sagt, dass die Lehren von den Göttern ganz mit Recht als teletê [Einweihungen] bezeichnet werden. Sie müssten nämlich teleutaioi [als letzte]

¹³ Vgl. Marek Winiarczyk, >Wer galt im Altertum als Atheist?<, in Philologus - Zeitschrift für klassische Philologie, Band 128, Akademie-Verlag, Berlin 1984.

¹⁴ Vgl. Peter Fischer, >Die Asebieklage des attischen Rechts<, Inaugural-Dissertation, Erlangen 1967.

und im Anschluss an alles andere gelehrt werden, wenn die Psyche eine Stütze habe, gestärkt sei und gegenüber den Uneingeweihten zu schweigen vermöge. Denn über die Götter ein richtiges Verständnis zu gewinnen und ihrer mächtig zu werden, das sei eine große [intellektuelle] Anstrengung.“¹⁵

Siehe dazu auch das 3. Kapitel: >Ein angebliches stoisches Curiosum<.

Erst wenn die Psyche eines Neulings stark genug war, um die Wahrheit - d. h. die Gewissheit der Endlichkeit des Lebens - ertragen zu können, erst dann durfte er in die atheistische Geheimphilosophie eingeweiht werden. Außerdem musste gewährleistet sein, dass er gegenüber den fanatischen Andersdenkenden - den Theisten - zu schweigen verstand, denn man musste sehr vorsichtig sein, um die eigene Existenz und die der Gleichgesinnten nicht zu gefährden.

Einen weiteren klaren und eindeutigen Beweis für die Stufen- und Geheimphilosophie der Stoiker fand ich bei Klemens von Alexandria. In dem Werk >Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie< (Stromateis)¹⁶, II. Buch, § 58, 2 lesen wir:

„Ja auch die Stoiker sagen, dass Zenon der Erste [Zenon von Kition] manches geschrieben habe, was sie nicht leicht [im Sinne von: nicht ohne besondere Vorsichtsmaßnahmen] den Schülern zu lesen gestatten, ohne dass sie zuerst eine Prüfung darüber bestanden haben, ob sie in rechter Weise philosophieren.“

Diese Vorsichtsmaßnahme diene natürlich einzig und allein zum Schutz der Anhänger der stoischen Philosophie vor den Angriffen theistischer Fanatiker.

Wenn also in der Abhandlung eines antiken Stoikers von Gott die Rede war, dann wusste ein in die stoische Physiktheorie Eingeweihter natürlich sofort, dass der Autor anstatt „Gott“ eigentlich „Aether“, alias „Naturgesetz“ meinte. Aether, alias Naturgesetz, ist synonym für Gott zu setzen.

Über Epiktets Lehre schrieb Adolf Bonhöffer, >Epictet und die Stoa<, Stuttgart 1890, Seite 65: „Während nun aber Seneca und M[arc] Aurel die persönliche Fortdauer nach dem Tod immerhin als eine, wenn auch entfernte, Möglichkeit im Auge behalten haben, hat Epictet darauf vollständig verzichtet. So lautet im wesentlichen auch Zellers Urteil (>Geschichte der griechischen Philosophie<, III, 1, 746), indem er freilich zugleich es ausspricht, dass Epictets Ansicht über das Schicksal der Seele nach dem Tod nicht leicht anzugeben sei (vergl. Stein, >Psychologie der Stoa<, I, 201). Jedoch meines Erachtens liegt dieselbe ganz klar zu Tage: eine persönliche Fortdauer nach dem Tod liegt gänzlich ausserhalb seines Gesichtskreises, ja sie wird durch seine Aeusserungen geradezu ausgeschlossen. Ganz unzweideutig lehrt er, dass der Mensch und damit natürlich auch das individuelle Bewusstsein aufhöre mit dem Tod (>Diatriben<, II, 5, 13: alles Entstandene muss vergehen [...]). Wenn also Epictet den Tod eine *αποδημία* nennt oder von „jener Wohnung“ spricht, die jedem offen stehe (I, 25, 20), so meint er damit keineswegs eine Entrückung zu seligen Geistern, sondern, wie die Stelle III, 24, 92 etc. deutlich zeigt, nichts anderes als die Verwandlung der Bestandteile in etwas Neues. Zugleich ersieht man aus Stellen wie III, 13, 15 etc., dass Epictet offenbar die Götter und Dämonen, von welchen das ganze Weltall voll sein soll, nicht als persönliche Wesen gefasst hat: denn eben dort, wo er sagt, dass es keinen Hades gebe, sondern alles voll sei

¹⁵ Quelle: Karlheinz Hülsner, >Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker<, Nr. 650: Etymologicum Magnum s. v. teletê, p. 751, 16 - 22; Ed. Gaisford col. 2108.

¹⁶ In der Übersetzung von Franz Overbeck.

von Göttern und Dämonen, schildert er den Tod als Rückkehr zu den *στοιχεῖα* [stoikeia = den Elementen].

Diese Ansichten Epiktets stehen völlig klar und eindeutig auf dem Boden der stoischen Physiktheorie. Die Urmaterie, der Aether, besteht aus einer passiven Materie, der eine aktive Vernunftkraft (gr. logos) innewohnt. Die menschliche Vernunft ist ein Teil dieses Aether-Logos. Mit unserem Tod vergeht alles Irdische und kehrt in die stoikeia, in die Elemente zurück. D. h. auch unsere Vernunft ist sterblich, bzw. endlich; sie kehrt zur Urvernunft, in die Aetherregion zurück. Epiktet war sich daher der stoischen Geheimphilosophie absolut bewusst und er lehrte eindeutig danach. Nur der Eingeweihte wusste, dass mit Zeus eigentlich der materielle Aether-Logos gemeint war. Flavius Arrianus, der die mündlichen Lehrvorträge (Diatriben) Epiktets niederschrieb und der Nachwelt erhalten hat, war möglicherweise ein Theist. Er interpolierte die Lehre Epiktets ins Theistische; aber nur in geringem Umfang, denn die wahre Lehre der materialistischen Stoiker ist durchaus erhalten geblieben, siehe Bonhöffer. Wir können daher ohne Bedenken, ja wir müssen sogar ehrlicher Weise in den >Diatriben< und im >Handbüchlein der stoischen Philosophie< das Wort „Gott“ durch „Naturgesetz“ ersetzen. Arrianus tat des öfteren das genaue Gegenteil; er setzte für Aether, alias Vernunft, alias Naturgesetz - Gott.

Die Stoiker in der Antike waren unbezweifelbar der Überzeugung, dass der Gott der Schöpfung der Aether, das heißt ein kunstverständiges Feuer (gr. pyr technikòn) sei. Sie hielten den Aether für erschaffend, sie nannten ihn „kunstverständlich“, der methodisch zur Entstehung der belebten und unbelebten Natur voranschreitet und der all die Samenprinzipien (gr. logoi spermatikoi) enthält, nach dem alles in der Welt entsteht und wieder vergeht. Es ist evident, dass die Samkhya und die Stoiker damit die Evolution zu erklären versuchten. Der Aether war m. E. eine Vorahnung der Gravitationskraft, denn die Drehbewegung der Sterne und Planeten war den antiken Naturphilosophen durchaus bekannt, jedoch physikalisch unerklärlich.

Über die materialistische Physiktheorie der Stoiker finden wir außerdem noch folgende eindeutige Aussagen und Zeugnisse:

Diogenes Laertius, VII. 135 - 137:

(135) [...] *Alles sei eines und dasselbe: Gottheit und Logos, Schicksal und Zeus; und dieser werde noch mit vielen anderen Namen [darunter auch mit dem Namen Aether, Natur oder Naturgesetz] bezeichnet.*

(136) *Dieser [der Logos] sei anfangs allein gewesen und habe alles Wesen durch die Luft in Wasser verwandelt. Und wie auch bei der Zeugung der Samen wirksam sei, so sei auch der Logos gleichsam der Samen in der Welt. Er habe den Samen im Wasser zurück gelassen und dadurch die Materie wirksam [fruchtbar] gemacht, so dass alles nach der Reihenfolge entstanden ist. Die Materie habe zuerst die vier Grundstoffe erzeugt: das [irdische] Feuer, Luft, Wasser und Erde. Das erklärt Zenon in der Schrift >Über das All<, Chrysipp im ersten Buch >Über die Physik< und Archedemos in dem Werk >Über die Grundstoffe<.*

Ein Grundstoff ist, woraus das, was zum Dasein kommt, zuerst erzeugt wird und worin es zuletzt wieder aufgelöst wird.

(137) *Die vier Grundstoffe [irdisches Feuer, Luft, Wasser, Erde] zusammen stellen die passive Materie dar. In der höchsten Region sei das reine Feuer, der Aether, in welchem sich die Fixsterne und Planeten befinden. Darauf folge die Luft, darauf das*

Wasser und dann die Erde. Das irdische Feuer sei in der Luft enthalten [was durch die Blitze erkennbar ist].

Quelle: Aristocles ap. Eusebius, XV:

[Περὶ τῆς τῶν Στοϊκῶν φιλοσοφίας ὅπως τε ὁ Ζήνων τὸν περὶ ἀρχῶν ἀπεδίδου λόγον] Στοιχεῖον εἶναι φασὶ τῶν ὄντων τὸ πῦρ, καθάπερ Ἡράκλειτος, τούτου δ' ἀρχὰς ὕλην καὶ θεόν, ὡς Πλάτων. ἀλλ' οὗτος ἄμφω σώματά φησιν εἶναι, καὶ τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον, ἐκείνου τὸ πρῶτον ποιοῦν αἴτιον ἀσώματον εἶναι λέγοντος. ἔπειτα δὲ καὶ κατὰ τινας εἰμαρμένους χρόνους ἐκπυροῦσθαι τὸν σύμπαντα κόσμον, εἴτ' αὖθις πάλιν διακοσμεῖσθαι. τὸ μέντοι πρῶτον πῦρ εἶναι καθαπερὶ τι σπέρμα, τῶν ἀπάντων ἔχον τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας τῶν γεγονότων καὶ τῶν γιγνομένων καὶ τῶν ἐσομένων· τὴν δὲ τούτων ἐπιπλοκὴν καὶ ἀκολουθίαν εἰμαρμένην καὶ ἐπιστήμην καὶ ἀλήθειαν καὶ νόμον εἶναι τῶν ὄντων ἀδιάδραστόν τινα καὶ ἄφικτον. ταύτη δὲ πάντα διοικεῖσθαι τὰ κατὰ τὸν κόσμον ὑπέρου, καθάπερ ἐν εὐνομοτάτῃ τινὶ πολιτείᾳ.

[Über die Philosophie der Stoiker und wie Zenon die Rede über ihre Prinzipien hielt:] Sie [die Stoiker] sagen, der Grundstoff des Seienden sei das Feuer, wie auch Heraklit sagt; dieses aber habe seine Ursprünge in der Materie und in Gott, sagt Platon. Aber jener [Heraklit] sagt, dass beide stofflich seien, sowohl das, das etwas tut, als auch das, mit dem etwas geschieht; der andere [Platon] dagegen sagt, dass das, das als erstes etwas getan habe, eine stofflose Ursache war. Weiterhin, dass laut manchen [Stoikern] die ganze Welt zu einem vom Schicksal bestimmten Zeitpunkt völlig verbrenne und danach wieder in Ordnung gebracht werde. Das erste Feuer [das Urfeuer] allerdings sei gleichsam ein Same, der die Gründe aller Dinge und die Ursachen dessen, was geworden ist, was wird und was sein wird, in sich trägt; in der Verbindung dieser Dinge, ihrer vom Schicksal bestimmte Abfolge, liegen unausweichlich und unentrinnbar das Wissen, die Wahrheit und das Gesetz des Seienden. Auf diese Weise wird alles, was die Welt betrifft, überaus gut verwaltet, wie in einem Staat mit besten Gesetzen.

Quelle: Arius Didymus epit. (fr. phys. 33 p. 467 Diels):

Ζήνωνος. Ζήνων τὸν ἥλιόν φησι καὶ σελήνην καὶ τῶν ἄλλων ἄστρων ἕκαστον εἶναι νοερόν καὶ φρόνιμον, πύρινον πυρὸς τεχνικοῦ. δύο γὰρ γένη πυρός, τὸ μὲν ἄτεχνον καὶ μεταβάλλον εἰς ἑαυτὸ τὴν τροφήν, τὸ δὲ τεχνικόν, αὐξητικόν τε καὶ τηρητικόν, οἷον ἐν τοῖς φυτοῖς ἐστὶ καὶ ζώοις, ὃ δὴ φύσις ἐστὶ καὶ ψυχὴ· τοιούτου δὲ πυρὸς εἶναι τὴν τῶν ἄστρων οὐσίαν· τὸν δὲ ἥλιον καὶ τὴν σελήνην δύο φοράς φέρεσθαι, τὴν μὲν ὑπὸ τοῦ κόσμου ἀπ' ἀνατολῆς ἐπ' ἀνατολήν, τὴν δὲ ἐναντίαν τῷ κόσμῳ ζῳδίου ἐκ ζῳδίου μεταβαίνοντας. τὰς δ' ἐκλείψεις τούτων γίνεσθαι διαφόρως, ἡλίου μὲν περὶ τὰς συνόδους, σελήνης δὲ περὶ τὰς πανσελήνους, γίνεσθαι δ' ἐπ' ἀμφοτέρων τὰς ἐκλείψεις καὶ μείζους καὶ ἐλάττους.

[Zenon:] Zenon sagt, die Sonne, der Mond und alle anderen Sterne seien vernünftig und verständig, feurig durch ein künstlerisches Feuer. Es gibt zwei Arten von Feuer, die eine ist unproduktiv und verschlingt nur ihre Nahrung, die andere ist produktiv, sie vermehrt und schützt, wie sie in Pflanzen und Tieren ist, was Natur und Psyche ist; das Wesen der Sterne ist das eines solchen Feuers; die Sonne und der Mond bewegen sich auf zwei Bahnen, die eine unter dem Himmel von Aufgang zu Aufgang, die andere dem Himmel entgegengesetzt, wobei sie von einem Tierkreiszeichen in ein anderes übergehen. Ihre Verfinsterungen entstehen auf verschiedene Weise, die der Sonne beim Zusammentreffen mit dem Mond, die des Mondes bei Vollmond. Bei beiden aber geschehen die Verfinsterungen in größerem oder geringerem Ausmaß.

Quelle: Arius Didymus (fr. phys. 21 p. 458 Diels):

Χρυσίππου. περὶ δὲ τῶν ἐκ τῆς οὐσίας στοιχείων τοιαῦτά τινα ἀποφαίνεται, τῷ τῆς αἰρέσεως ἡγεμόνι Ζήνωνι κατακολουθῶν, τέτταρα λέγων εἶναι στοιχεῖα [πῦρ, ἀέρα, ὕδωρ, γῆν, ἐξ ὧν συνίστασθαι πάντα καὶ ζῶα] καὶ φυτὰ καὶ τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ περιεχόμενα καὶ εἰς ταῦτα διαλύεσθαι. τὸ δὲ [πῦρ καὶ] κατ' ἐξοχὴν στοιχεῖον λέγεσθαι διὰ τὸ ἐξ αὐτοῦ πρώτου τὰ λοιπὰ συνίστασθαι κατὰ μεταβολὴν καὶ εἰς αὐτὸ ἔσχατον πάντα χεόμενα διαλύεσθαι, τοῦτο δὲ μὴ ἐπιδέχεσθαι τὴν εἰς ἄλλο χύσιν ἢ ἀνάλυσιν· [συνίστασθαι δὲ ἐξ αὐτοῦ τὰ λοιπὰ καὶ χεόμενα εἰς τοῦτο ἔσχατον τελευτᾶν· παρὸ καὶ στοιχεῖον λέγεσθαι, ὃ πρῶτον ἔστηκεν οὕτως, ὥστε σύστασιν διδόναι ἀφ' αὐτοῦ καὶ αὐτὸ τῶν λοιπῶν χύσιν καὶ διάλυσιν δέχεσθαι εἰς αὐτό]· κατὰ μὲν τὸν λόγον τοῦτον αὐτοτελῶς λεγομένου τοῦ πυρὸς στοιχείου· οὐ μετ' ἄλλου γάρ· κατὰ δὲ τὸν πρότερον καὶ μετ' ἄλλων συστατικὸν εἶναι, πρώτης μὲν γιγνομένης τῆς ἐκ πυρὸς κατὰ σύστασιν εἰς ἀέρα μεταβολῆς, δευτέρας δ' ἀπὸ τούτου εἰς ὕδωρ, τρίτης δ' ἔτι μᾶλλον κατὰ τὸ ἀνάλογον συνισταμένου τοῦ ὕδατος εἰς γῆν. πάλιν δ' ἀπὸ ταύτης διαλυομένης καὶ διαχεομένης πρώτη μὲν γίγνεται χύσις εἰς ὕδωρ, δευτέρα δ' ἐξ ὕδατος εἰς ἀέρα, τρίτη δὲ καὶ ἐσχάτη εἰς πῦρ. λέγεσθαι <δὲ> πῦρ τὸ πυρῶδες πᾶν καὶ ἀέρα τὸ ἀερῶδες καὶ ὁμοίως τὰ λοιπὰ. τριχῶς δὲ λεγομένου κατὰ Χρυσίππου τοῦ στοιχείου, καθ' ἓνα μὲν τρόπον τοῦ πυρὸς, διὰ τὸ ἐξ αὐτοῦ τὰ λοιπὰ συνίστασθαι κατὰ μεταβολὴν καὶ εἰς αὐτὸ λαμβάνειν τὴν ἀνάλυσιν· καθ' ἕτερον δέ, καθὼ λέγεται τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, πῦρ, ἀήρ, ὕδωρ, γῆ [ἐπεὶ διὰ τούτων τινὸς ἢ τινῶν ἢ καὶ πάντων τὰ λοιπὰ συνέστηκε, διὰ μὲν τῶν τεττάρων, ὡς τὰ ζῶα καὶ τὰ ἐπὶ γῆς πάντα συγκρίματα, διὰ δυοῖν δέ, ὡς ἡ σελήνη διὰ πυρὸς καὶ ἀέρος συνέστηκε, δι' ἐνὸς δέ, ὡς ὁ ἥλιος, διὰ πυρὸς γὰρ μόνου, ὁ γὰρ ἥλιος πῦρ ἐστὶν εἰλικρινές], κατὰ τρίτον λόγον λέγεται στοιχεῖον εἶναι ὃ πρῶτον συνέστηκεν οὕτως, ὥστε γένεσιν διδόναι ἀφ' αὐτοῦ ὁδῶ μέχρι τέλους καὶ ἐξ ἐκείνου τὴν ἀνάλυσιν δέχεσθαι εἰς ἑαυτὸ τῆ ὁμοίᾳ ὁδῶ.

[Chrysippos:] *Über die Elemente des Seins legt er folgendes dar, wobei er dem Urheber dieser Anschauung, Zenon, folgt: er sagt, es gebe vier Elemente [Feuer, Luft, Wasser, Erde, aus denen sich alles zusammensetzt, sowohl die Lebewesen] als auch die Pflanzen und das ganze All und das in ihm Enthaltene und das, was sich in ihm auflöst. Das Feuer werde vorzugsweise als Grundstoff bezeichnet, weil sich aus ihm als erstem alles übrige zusammensetze, wenn es sich verändert und alles sich in es als letztes zerstreut und auflöst; das Feuer aber heiße es nicht gut, dass sich etwas in etwas anderes zerstreue oder auflöse; [aus ihm setzen sich alle Dinge zusammen und werden in es als letztes zerstreut, wenn sie ihr Ende finden; deshalb wird es auch >Grundstoff< genannt, der als erster bestand, so dass es die Beschaffenheit von sich selbst weitergibt und die Zerstreung und Auflösung der übrigen Dinge in sich selbst aufnimmt]; gemäß diesem Argument wird das Feuer zwingend Grundstoff genannt; denn es ist rein; nach dem vorher Ausgeführten setzt es auch andere Dinge miteinander zusammen; die erste Umwandlung ist gemäß seinem Wesen die von Feuer in Luft, die zweite von eben diesem in Wasser, die dritte dementsprechend von Wasser, das noch dichter zusammengesetzt ist, in Erde. Wenn es sich wieder aus diesem herauslöst und zerstreut, wird das, was sich zerstreut hat, zuerst zu Wasser, dann von Wasser zu Luft und drittens und letztens zu Feuer. Feuer wird alles Feuerähnliche und Luft alles Luftähnliche genannt und genauso die übrigen Dinge. Der Grundstoff wird laut Chrysippos auf dreifache Weise definiert: Auf eine Weise als Feuer, weil sich aus ihm die übrigen Dinge zusammensetzen, wenn es sich verändert, und das, was sich aufgelöst hat, in sich aufnimmt; auf andere Weise in so fern, dass die vier Elemente genannt werden, nämlich Feuer, Luft, Wasser, Erde [weil demnach die übrigen Dinge aus einem, mehreren oder aus allen bestehen; aus vierein, z.B. die Lebewesen und alle Körper auf der Erde, die zusammengesetzt sind; aus zweien, z.B. der aus Feuer und Luft zusammengesetzte Mond; aus einem, z.B. die Sonne allein aus Feuer, denn genau betrachtet besteht die Sonne aus Feuer]; auf eine dritte Weise wird als Grundstoff bezeichnet, was zuerst so zusammengesetzt ist, dass es aus sich selbst*

nach einem bestimmten Verfahren die Entstehung gibt bis zum Ende und von jenem Ende aus das, was aufgelöst wird, auf ähnliche Weise in sich aufnimmt.

SVF II. 329:

*Ein Sein [ein Existieren] kann nur von Körpern [von Materie] ausgesagt werden.
Etwas Unkörperliches kann aufgrund seiner Beschaffenheit weder etwas bewirken noch erleiden.*

SVF II. 1040:

Die Stoiker sagen, dass Gott [alias der Aether-Logos] körperlich [materiell] sei und [auch] durch die gemeinste [gewöhnlichste] Materie hindurch ströme.

SVF I. 159:

Zenon legte dar, dass Gott [alias das Naturgesetz] auch der Urheber des Schlechten sei, und dass er auch in Abwässern, Spulwürmern und Verbrechern wohne.^

Cicero, >Über das Wesen der Götter<, II. 57-58:

Zenon gibt von der Natur folgende Definition: Die Natur ist ein künstlerisches Feuer [gr. pyr technikòn], das planmäßig auf Zeugung vorwärts schreitet. Erschaffen und erzeugen, meint er, sei das eigentlichste Wesen der Kunst; und was bei unseren Kunstwerken die Hand vollbringe, das vollbringe weit kunstreicher die Natur, das heißt, wie gesagt, das künstlerische Feuer, der Lehrmeister aller Künste. Und insofern ist die ganze Natur künstlerisch tätig, als sie gleichsam einen Weg und eine Verfahrensweise hat, die sie befolgt. [58] Die Natur der Welt selbst, die in ihrem Bereich alles umschließt und zusammenhält, nennt derselbe Zenon nicht allein künstlerisch, sondern geradezu eine Künstlerin, Beraterin und Vorsorgerin alles Nützlichen und Zweckmäßigen. Und so wie die übrigen Naturen jede aus ihrem Samen entspringen, wachsen und bestehen, so hat die Weltnatur hingegen nur freiwillige Bewegungen, Bestrebungen und Bedürfnisse, welche die Griechen >hormai< nennen; und verrichtet die diesen entsprechenden Handlungen so wie wir selbst, die wir durch den Geist und die Sinne in Bewegung gesetzt werden. Da nun der Weltgeist so beschaffen ist und deshalb mit Recht Vorsicht oder Vorsehung genannt werden kann - griechisch heißt er >pronoia< - so sorgt er dafür vorzüglich und es ist ihm besonders angelegen, erstens dass die Welt aufs zweckmäßigste zur Fortdauer eingerichtet ist, sodann dass es ihr an nichts fehle, besonders aber, dass in ihr eine ausnehmende Schönheit und jegliche Pracht sei.

Tertullianus, >De anima<, 5, 1-6:

Zenon, der die Psyche als verdichteten Atem [gr. pneuma] definiert, legt sich die Sache so zurecht: Dasjenige, nach dessen Austritt ein lebendes Wesen stirbt, ist ein Körper; wenn aber der verdichtete Atem austritt, so stirbt das lebende Wesen, folglich ist der verdichtete Atem ein Körper; der verdichtete Atem ist aber die Psyche, also ist die Psyche ein Körper.

Kleanthes behauptet, dass bei den Kindern eine Ähnlichkeit mit den Eltern vorhanden sei, nicht nur in den körperlichen Umrissen, sondern auch in den Eigenschaften der Psyche, im Spiegelbild des Charakters, in den Anlagen und Neigungen [...] Ebenso seien die körperlichen und die nichtkörperlichen Leiden keineswegs identisch. Nun aber leide die Psyche mit dem Körper mit; wenn er durch Schläge, Wunden, Beulen verletzt sei, so empfinde sie den Schmerz mit; und ebenso auch der Körper mit der Psyche, mit deren Leiden er bei Sorge, Angst und Liebe seinen Zusammenhang verrät durch den Verlust der entsprechenden Munterkeit, und von deren

Scham und Furcht er durch sein Erröten und Erbleichen Zeugnis gibt. Folglich besteht die Psyche aus Materie, weil sie die körperlichen Leiden teilt.

Chrysippos reicht ihm die Hand, indem er konstatiert, dass das Körperliche vom Unkörperlichen durchaus nicht getrennt werden könne, weil es sonst auch nicht davon würde berührt werden. Deshalb sagt auch Lukretius: „Berühren und berührt werden kann kein Ding, als nur ein Körper [Materie]“; wenn die Psyche aber den Körper verlässt, so verfallt dieser dem Tode. Mithin sei die Psyche ein Körper [sie besteht aus Materie], weil sie, wenn nicht körperlich, den Körper nicht verlassen würde.

SVF I. 518:

Kleanthes sagt: Nichts Unkörperliches leidet mit dem Körper, noch mit dem Unkörperlichen ein Körper, sondern [nur] ein Körper mit dem Körper. Es leidet aber die Psyche mit dem Körper, wenn er krank ist und operiert wird, und ebenso der Körper mit der Psyche, denn wenn sie sich schämt, wird er rot, und wenn sie sich fürchtet, blass. Ein Körper [Materie] ist also die Psyche.

Cicero, >Gespräche in Tusculum<, I. 32.79:

Denn er [Panaetios] behauptet, was niemand leugnet, alles, was entstanden sei, gehe auch unter. Nun aber entstehe die Psyche, was die Ähnlichkeit der Kinder mit ihren Eltern - die auch im Geistigen, nicht nur im Körperlichen ersichtlich sei - hinlänglich beweise. Als zweiten Grund führt er für seine Ansicht auch an, dass nichts Schmerz empfinde, was nicht auch erkranken könne; was aber in eine Krankheit verfallt, das werde auch untergehen. Nun aber empfinde die Psyche Schmerz, also gehe sie auch unter.

Philodemos von Gadara, >Über die Frömmigkeit<:¹⁷

Wenn auch die Anhänger des Zenon das Göttliche noch übrigließen, wie es die einen gar nicht, die anderen wenigstens in mancher Hinsicht getan haben, so behaupten sie doch alle, es gebe nur einen Gott [alias der Aether, alias das Urwesen]. Mag denn also das Weltall mitsamt seiner Seele bestehen, aber das ist Täuschung, wenn sie tun, als ob sie viele Götter übrigließen. So will ich denn - mögen sie [die Stoiker] sagen, was sie wollen - der Menge beweisen, dass sie sie [die Götter] beseitigen mit ihrer Behauptung, es gebe nur einen Gott und nicht viele oder gar alle, die der allgemeine Glaube überliefert hat, und dieser eine sei das All [alias der Aether], während wir [Philodemos ist Epikureer] nicht nur alle diejenigen anerkennen, von denen ganz Griechenland redet, sondern sogar noch mehr [auch die Götter der Nachbarvölker]; ferner dass sie auch nicht, wie sie schreien, die Götter so lassen, wie man sie allgemein verehrt und wie auch wir [Epikureer] es zugestehen. Denn sie [die Stoiker] halten sie nicht für menschenähnlich, sondern erblicken sie in Luft und Wind und Aether. So möchte ich denn zuversichtlich behaupten, dass diese Leute [die Stoiker sind gemeint] frivoler sind als Diagoras. Denn dieser hat nur eine scherzhafte [gotteslästerliche] Schrift verfasst, wenn diese wirklich von ihm stammt und ihm nicht untergeschoben ist, wie Aristoxenos in seinen >Sitten von Mantinea< behauptet.

¹⁷ In >Herkulanische Studien<, von Theodor Gomperz, Teil 2: Philodemos (PHerc. 1428), >Über die Frömmigkeit<, Leipzig 1866; übersetzt von Wilhelm Nestle, in >Die Nachsokratiker<, 1. Band, Jena 1923. Der Text aus dem Papyrus Herculanensis Nr. 1428 ist von Albert Henrichs erneut übersetzt worden und in >Cronache ercolanesi – bollettino del Centro Internazionale per lo Studio del Papiri Ercolanesi<, Band 4, Napoli 1974, Seite 5 – 32 unter dem Titel >Die Kritik der stoischen Theologie< ediert. Philodemos ist ein römischer Epikureer und ein Gegner der Stoiker. Er will sie des Atheismus' überführen.

Die Stoiker nennen zwar die Götter in ihren Schriften, beseitigen sie aber in Wirklichkeit vollständig und absichtlich und gehen mit ihrer unvornehmen Haltung noch über Philippos und andere hinaus, welche die Götter schlechtweg beseitigen.

Philodemos von Gadara, >Über die Götter<, III. Buch:¹⁸

Der Satz „Erfüllt wird immer, was ein Gott zu tun gedenkt“, steht, wie man sieht, keineswegs im Widerspruch mit dem Satz, dass es auch einem Gott nicht möglich ist, alles zu tun. Denn könnte er das, so hätte er auch die Macht, alle Menschen weise und glücklich zu machen und keine Übel zuzulassen. Eine solche Annahme verbindet aber mit dem mächtigsten [göttlichen] Wesen eine Art Schwäche und Mangelhaftigkeit. Und doch geben sie [die Stoiker] dies häufig zu, wodurch sie den Begriff des Gottes aufheben. So z.B. Chrysippos, der in seiner Schrift >Über die Mantik< sagt, Gott könne nicht alles wissen, weil dies unmöglich sei.

Plutarch von Chaironeia, >Über die Widersprüche der Stoiker<¹⁹, 9. These:

(Plutarch ist Gegner der Stoiker und will sie des Atheismus‘ überführen.)

Nach Ansicht des Chrysippos sollen die jungen Leute zuerst die Logik, dann die Ethik, zuletzt die Physik hören und in dieser wiederum die Lehre von den Göttern zuletzt kennen lernen. Von den unzähligen Stellen, wo er dies sagt, mag es genügen, die einzige aus dem vierten Buch >Über die Berufsarten< herzusetzen, die wörtlich so lautet: „Fürs erste gibt es meines Erachtens nach der richtigen Einteilung der Alten drei Gattungen philosophischer Lehrsätze: die logischen, die ethischen und die physikalischen. Unter diesen müssen die logischen die erste, die ethischen die zweite, die physikalischen die letzte Stelle einnehmen; von den physikalischen muss die Lehre von den Göttern die letzte sein. Deshalb nannten sie auch den Unterricht in diesen [Lehrsätzen] Teletae²⁰.“

Allein gerade diese Lehre, welche den Schluss bilden soll - die von den Göttern - schickt er der Ethik voran und behandelt sie vor jeder ethischen Untersuchung. Denn über die höchsten Endzwecke, über die Gerechtigkeit, über das Ethischgute und -schlechte, über Ehe und Erziehung, über Gesetz und Verfassung sagt er nicht ein Wort, ohne dass er - wie die Urheber von Volksbeschlüssen ihren Anträgen [Gesetzesentwürfen] die Worte voransetzen „Zu gutem Glück“ - den Zeus, das Verhängnis, die Vorsehung und den Satz voranstellt, dass die einzige und begrenzte Welt von einer einzigen Kraft zusammen gehalten werde; alles Dinge, von denen man sich nicht überzeugen kann, ohne in die Lehren der Physik [in die stoische Physiktheorie] tiefer eingedrungen zu sein.

Man höre, was er im dritten Buch >Über die Götter< hierüber sagt: „Es lässt sich kein anderes Prinzip, kein anderer Ursprung der Gerechtigkeit denken, als der aus Zeus und der allgemeinen Natur. Denn daher muss alles seinen Ursprung haben, wenn wir vom Ethischguten [den Glücks-Gütern] und vom Ethischschlechten [von den Übel] reden wollen.“ Ferner in den >Physikalischen Sätzen<: „Man kann auf keine andere oder schicklichere Weise zur Lehre vom Ethischguten und -schlechten, zu den Tugenden, zum Begriff des Glücks gelangen, als von der allgemeinen Natur und von der Weltregierung aus.“

Und weiterhin: „Hiermit muss man die Lehre vom Guten [von den Glücks-Gütern] und vom Schlechten [den Übel] verbinden, weil es kein besseres Prinzip, keine schicklichere Beziehung für dieselbe gibt und weil die Naturbetrachtung keinen anderen

¹⁸ Philodemos, >Über die Götter<, 1. und 3. Buch, hrsg. von H. A. Diels, Berlin 1916, übersetzt von Wilhelm Nestle, >Die Nachsokratiker<, 1. Band, Jena 1923.

¹⁹ Plutarch, >Moralische Schriften<, 24. Band, übersetzt von G. Fr. Schnitzer, 1861.

²⁰ Teletae hieß die Einweihung in die Mysterien als das Höchste aller Mitteilung.

Zweck haben kann als die Unterscheidung des Ethischguten vom -schlechten.“ So kommt nach Chrysipp die Naturlehre zugleich vor und nach der Ethik zu stehen; ja es ist eine ganz unbegreifliche Verkehrung der Ordnung, wenn diejenige Lehre zuletzt stehen soll, ohne welche man das Übrige nicht begreifen kann; und es ist ein handgreiflicher Widerspruch, wenn er die Physik zum Prinzip der Lehre vom Ethischguten und -schlechten macht und doch verlangt, dass sie nicht früher, sondern nach jener vorgetragen werde.

Will jemand einwenden, Chrysipp habe in der Schrift >Über den Vernunftgebrauch< gesagt: „Wer die Logik zuerst studiert, darf die anderen Teile der Philosophie nicht ganz bei Seite lassen, sondern er muss auch sie so viel als möglich mitnehmen“, so ist dies zwar richtig, bestätigt aber nur den gemachten Vorwurf. Denn er ist im Widerspruch mit sich selbst, wenn er das eine Mal empfiehlt, die Lehre von der Gottheit zuletzt und am Ende vorzunehmen, weshalb sie auch Teletae heiße, das andere Mal sagt, man müsse auch sie mit dem ersten Teil zugleich mitnehmen.

Es ist um die Ordnung geschehen, wenn man alles durcheinander lernen soll. Und was noch mehr sagen will, während er die Lehre von der Gottheit zum Prinzip der Lehre vom Ethischguten und -schlechten macht, verlangt er doch, dass man das Studium der Ethik nicht mit jener beginne, sondern bei demselben die Lehre von der Gottheit nach Möglichkeit mitnehme, dann erst von der Ethik zu der Lehre von der Gottheit übergehe, ohne welche doch die Ethik kein Prinzip und keinen Eingang haben soll.

Plutarch von Chaironeia, >Über die Widersprüche der Stoiker<, 31. These:

Noch auffallender machen sie ihren Widerspruch durch ihre Beweisführung. „Was man sowohl gut als auch schlecht anwenden kann“, sagen die Stoiker, „das ist weder ein [Glücks]-Gut noch ein Übel. Reichtum, Gesundheit, Körperstärke wenden alle Toren schlecht an. Folglich ist keines dieser Dinge ein Gut. Wenn also Gott dem Menschen keine Tugend verleiht, weil das Ethischgute in seiner freien Wahl liegt, wohl aber Reichtum und Gesundheit ohne Tugend, so verleiht er jene Dinge nicht zu gutem Gebrauch, sondern zu bösem, d. h. zu schädlichem, schändlichem und verderblichem. Nun sind aber Götter, wenn sie Tugend verleihen können und nicht verleihen, nicht gut; können sie aber nicht tugendhaft machen, so können sie auch nichts nützen, da ja außer der Tugend sonst nichts gut und nützlich ist. Es geht nicht an, die Tugendhaften nach einem anderen Maßstab als dem der Tugend und der [ethischen] Kraft zu beurteilen, denn auch die Götter werden von den Tugendhaften nach diesem Maßstab beurteilt; daher die Götter den Menschen nicht mehr nützen können als diese ihnen.“ Chrysippos gibt freilich weder sich noch einen seiner Schüler oder Meister für tugendhaft aus. Was werden sie [die Stoiker] nun erst von anderen denken. Nichts Anderes als was sie immer im Munde führen: „dass alle toll sind, dass alle Toren, Gottlose und Bösewichter sind und den Gipfel des Unglücks erreicht haben“. Und doch sollen die Schicksale der so elenden Menschheit von einer göttlichen Vorsehung regiert werden? Ja, wenn die Götter ihre Gesinnung änderten und uns mit Absicht schaden, elend machen, quälen und aufreiben wollten, so könnten sie nicht schlimmer mit uns verfahren als sie nach Chrysipps Meinung jetzt tun, da unser Leben keine Steigerung der Übel und des Elends mehr zulässt. Wenn dieses Leben Sprache bekäme, müsste es wie Herkules ausrufen: „Von Übel bin ich übervoll“. Was lässt sich nun Widersprechenderes denken als die Behauptung Chrysipps über die Götter und die über die Menschen, wenn er von den ersteren sagt, dass sie aufs Beste für die Menschen sorgen, von den letzteren, dass sie aufs Elendeste leben?

Plutarch von Chaironeia, >Über die Widersprüche der Stoiker<, 34. These:

Ja, eben diesen zuletzt angeführten Vers kann man nicht ein-, zwei- oder dreimal, nein, tausendmal Chrysipp selbst vorhalten: „Die Götter anzuklagen, das ist leicht getan.“ Im ersten Buch >Über die Natur< vergleicht er die Ewigkeit der Bewegung [des Weltalls] mit einem Getränk, in dem alles durcheinander gerührt wird, und fährt fort: „Da die Weltordnung auf diese Art ihren Gang fortgeht, so ist es notwendig, dass wir uns nach derselben in dem Zustand befinden, in welchem wir nun einmal sind, sei es, dass wir gegen die eigene Natur an Krankheit leiden oder verstümmelt sind oder dass wir Grammatiker oder Musiker geworden sind.“ Und bald darauf weiter: „Nach diesem Grundsatz müssen wir auch von unserer Tugend und vom Laster dasselbe sagen und überhaupt, wie gesagt, von der Geschicklichkeit und Ungeschicklichkeit in den Künsten.“ Und um jede Zweideutigkeit zu beseitigen, sagt er gleich darauf: „Nichts Einzelnes, auch nicht das Geringste, kann anders geschehen als nach der allgemeinen Natur [den Naturgesetzen] und deren Weisheit.“ Dass aber die allgemeine Natur und ihre Weisheit nichts anderes als das Verhängnis, die Vorsehung und Zeus ist, das wissen selbst die Antipoden. Denn das wird überall von den Stoikern gepredigt und Chrysippos erklärt den Ausspruch Homers: „So ward Zeus Wille vollendet“ für ganz richtig, sofern er darunter das Verhängnis und die Natur [das Naturgesetz] des Weltalls, nach welcher alles regiert wird, verstehe²¹. Wie kann nun beides zugleich sein, dass Zeus an keiner Boshaftigkeit schuld ist, und doch nichts, auch nicht das Geringste, anders als nach der allgemeinen Natur und ihrer Weisheit geschieht. Denn unter allem was geschieht ist auch das Böse von den Göttern abhängig. Gibt sich doch Epikur alle erdenkliche Mühe, um irgend einen Ausweg zu finden, den freien Willen von der ewigen Bewegung frei und unabhängig [zu halten], damit das Laster nicht schuldfrei bleibe. Chrysipp dagegen räumt ihm die unbeschränkteste Rechtfertigung ein, sofern es nicht nur aus Notwendigkeit oder nach dem Verhängnis, sondern nach göttlicher Weisheit und der besten Natur gemäß begangen werde. Betrachten wir noch folgende Stelle: „Da die allgemeine Natur alles durchdringt, so muss auch, was immer in der Welt und in irgend einem Teile derselben geschieht, dieser Natur und ihrer Weisheit gemäß in bestimmter Folge und unabänderlich geschehen, weil nichts von außen her in den Gang der Weltordnung eingreifen und keiner ihrer Teile anders als nach den Gesetzen der allgemeinen Natur sich bewegen und verhalten kann.“

Welches sind nun die Verhältnisse und Bewegungen der Teile? Verhältnisse sind augenscheinlich die Laster und Krankheiten, wie Geiz, Begierde, Ehrsucht, Feigheit, Ungerechtigkeit; Bewegungen sind Diebstahl, Ehebruch, Verrat, Meuchelmord, Vatermord. Keines von diesen, weder Kleines noch Großes, geschieht nach Chrysipps Meinung der Weisheit des Zeus, dem Gesetz, dem Recht, der Vorsehung zuwider;[...]

Plutarch von Chaironeia, >Über die Widersprüche der Stoiker<, 38. These:

[...] Nun denken sich zwar nicht alle Völker die Götter als gütige Wesen, man sehe nur, wie die Juden und Syrer sich die Götter vorstellen, man bedenke mit wie vielem Aberglauben die Vorstellungen der Dichter angefüllt sind, aber als vergänglich und als entstanden denkt sich Gott gewiss niemand. Um der Übrigen nicht zu erwähnen: Antipater aus Tarsos²² sagt in seiner Schrift >Über die Götter< wörtlich folgendes: „Vor der ganzen Untersuchung wollen wir unseren unmittelbaren Begriff von Gott in kurzen Betracht ziehen. Wir denken uns Gott als ein seliges, unvergängliches und gegen die Menschen wohlütiges Wesen“, und indem er jedes dieser Merkmale erklärt, setzt er

²¹ Anmerkung des Hrsg.: Plutarch hat völlig richtig erkannt, dass für die Stoiker das Verhängnis und auch die Natur des Weltalls, d. h. die Naturgesetze, synonym gedacht sind mit Zeus. Der Stoizismus beinhaltet eine atheistische Philosophie.

²² Vgl. K. 2, Seite 3028, Anm. 3.

hinzu: „dass sie unvergänglich seien, glauben übrigens alle.“ Nach Antipater ist also Chrysipp keiner von den „allen“, denn er glaubt, dass keiner der Götter, außer dem Feuer [dem Aether], unvergänglich sei, sondern alle ohne Unterschied entstanden seien und vergehen werden. Dies erklärt er fast überall. Ich will indessen nur eine Stelle aus dem dritten Buch >Über die Götter< anführen: „Anders verhält es sich mit den Göttern. Sie sind teils geschaffen und vergänglich, teils unerschaffen. Dieses von Grund aus zu beweisen, gehört mehr der Physik an. Sonne, Mond und die übrigen in gleichem Verhältnis stehenden Gottheiten sind geschaffen; nur Zeus [alias der Aether] ist ewig.“ Und weiterhin: „Das Gleiche, was von der Entstehung, muss vom Untergang in Beziehung auf Zeus und die anderen Götter gesagt werden: diese sind vergänglich, von jenem [Zeus-Aether] sind die Teile [die vier Elemente] unvergänglich [sie wandeln sich wieder in den Aether zurück].“

Hiermit will ich nur ein paar Worte von Antipater vergleichen. „Wer den Göttern die Wohltätigkeit abspricht, der greift die allgemeine Vorstellung von ihnen an; und den gleichen Fehler begehen diejenigen, die sie der Entstehung und dem Untergang unterworfen glauben.“ Wenn es nun gleich ungereimt ist, die Götter für vergänglich zu halten oder ihnen Vorsehung und Menschenfreundlichkeit abzusprechen, so ist Chrysipp in denselben Fehler verfallen wie Epikur, denn der eine leugnet die Wohltätigkeit, der andere die Unsterblichkeit der Götter.

Die Werke >Über die Widersprüche der Stoiker< und >Über die allgemeinen Begriffe – Gegen die Stoiker< des Plutarch erscheinen wie eine Sammlung von Anklagepunkten, um einen Asebieprozess gegen die Stoiker anstrengen zu können. Der Vielschreiber Chrysipp scheint sich in seinem Übereifer tatsächlich des öfteren in ungenauen oder gar widersprüchlichen Äußerungen verfangen zu haben. Die oben aufgeführten Zitate aus Werken Chrysipps, die man leicht verdreifachen könnte, sind meines Erachtens wiederum deutliche Beweise dafür, dass der Stoizismus eine Stufen-, bzw. eine Geheimphilosophie beinhaltet. Vor den Uneingeweihten spricht Chrysippos noch von Göttern als real existierenden göttlichen Wesen, andererseits widerlegt er sich selber, wenn er behauptet, dass „die Götter den Menschen nicht mehr nützen können als diese ihnen“ und sie außerdem für vergänglich erklärt, außer dem Aether-Zeus, alias dem Naturgesetz.

2. Die Theorie von der Psyche

Nach der materialistischen Theorie der Stoiker ist die Psyche des Menschen ihrer Beschaffenheit nach ein warmer Hauch (gr. Pneuma), demnach körperlich wie alles in der Welt. Sie ist ein Strahl und Ableger des Urfeuers, alias des Aethers. Das Pneuma ist an das Blut gebunden und nährt sich von den Ausdünstungen desselben, wie die Aether-Sonne und die anderen Gestirne nach der stoischen Physiktheorie angeblich von den Ausdünstungen der Erde ihre Energie beziehen. Die Stoiker vermuteten den Sitz der Psyche im Herzen, denn hier ist die Hauptsammelstätte des Blutes. Diogenes der Babylonier hielt „die arterielle Höhlung des Herzens“ für den Sitz der herrschenden Vernunft.²³ Hippokrates (Ausgabe von Littré, IX, 88) vermutete in seiner Schrift >Über das Herz<, der Sitz des Hegemonikons sei in der linken Herzkammer.

²³ Siehe Jahrbuch f. klass. Philologie, 1881, S. 508 ff, Artikel von Dr. Georg P. Weygoldt.

Die Stoiker unterscheiden acht Vermögen der Psyche: die herrschende Vernunft (gr. hegemonikon), die fünf Sinne, das Sprachvermögen und die Zeugungskraft. Das Hegemonikon, alias die Denk- oder Vernunftkraft, beinhaltet die gesamte Persönlichkeit.

Die Psyche wird nicht für jedes Kind neu geschaffen, sondern von den Eltern bei der Zeugung übertragen. Der Fötus besitzt anfänglich nur eine unvollkommene Psyche, ähnlich der einer Pflanze; erst nach der Geburt wird diese pflanzenähnliche Psyche durch Aufnahme von Feuer-, bzw. Aetherteilen aus der Luft allmählich zur menschlichen ergänzt.

Einige Stoiker nahmen an, dass die Psyche des Menschen nicht mit dem Körper sterben, sondern einige Zeit getrennt fortleben würde, aber wie die Gestirne nicht auf ewige Zeit. Wenn der vom Schicksal bestimmte Augenblick gekommen ist, zehrt das Urwesen - alias die feurig heiße Aether-Sonne - den Stoff, den sie bei der Entstehung der Welt von sich ausgesondert hat, darunter auch die menschliche Psyche, allmählich wieder auf, bis am Ende dieser Entwicklung ein allgemeiner Weltenbrand alle Dinge in den Urzustand zurückführt, in welchem das Abgeleitete aufgehört hat und nur noch das Urfeuer - der Aether - in seiner ursprünglichen Reinheit übrig bleibt.²⁴ Danach beginnt der ganze Schöpfungsprozess wieder von vorne.²⁵

Hier einige Belege über die Theorie der Stoiker bezüglich der menschlichen Psyche:

Quelle: Plutarch, >Über die Widersprüche der Stoiker<, 41. These,

Übers. von Wilhelm Nestle, in: >Die Nachsokratiker<, Bd. 2, S. 33:

Da die Welt im ganzen feuriger Natur ist, so ist es auch die Psyche und ihr führender Teil. Wenn sie [die Welt] sich nun aber ins Feuchte wandelt, so wandelt sie gewissermaßen auch die in ihr enthaltene Psyche [Vernunftkraft] in einen Körper und eine Psyche um, so dass sie nun aus diesen beiden besteht und das Verhältnis ein anderes ist.

Quelle: Tertullian, de an. 5

Übers. von Wilhelm Nestle, in: >Die Nachsokratiker<, Bd. 2, S. 7:

Das Wesen, nach dessen Ausscheiden ein lebendes Wesen stirbt, ist ein Körper. Ein lebendes Wesen stirbt aber, wenn der ihm eingepflanzte Hauch [gr. Pneuma] ausscheidet. Also ist der eingepflanzte Hauch ein Körper. Der eingepflanzte Hauch [gr. Pneuma] ist aber die Psyche. Also ist die Psyche ein Körper.

Quelle: Chalcid., ad Tim. 220

Übers. von Wilhelm Nestle, in: >Die Nachsokratiker<, Bd. 2, S. 38-39:

[Ebenso Chrysippos:] Es ist gewiss, dass es ein und dieselbe Substanz ist, durch die wir atmen und leben. Wir atmen aber durch den natürlichen Hauch, also leben wir auch vermöge desselben Hauches. Wir leben aber durch die Psyche; also ergibt sich, dass die Psyche ein natürlicher Hauch ist.

Sie [die Psyche] hat, wie sich findet, acht Teile: denn sie besteht aus dem führenden Teil [dem Hegemonikon], den fünf Sinnen, dem Sprachvermögen und der Zeugungs- oder Fortpflanzungskraft.

Quelle: Galen, hipp. et Plat. plac. 3,1

²⁴ Zeller, >Philosophie der Griechen<, III, S. 152.

²⁵ Fußnote des Hrsg.: Dass „ganz die selben Dinge und Personen“ wieder hervorgebracht werden, wie wenn ein Spielfilm von neuem abgespielt wird, das halte ich allerdings für ein groteskes Missverständnis.

Übers. von Wilhelm Nestle, in: >Die Nachsokratiker<, Bd. 2, S. 40-41:

Die Psyche ist ein mit uns verwachsener Lufthauch, der sich im ganzen Körper ununterbrochen verbreitet, solange die normale Atmung im lebendigen Körper stattfindet. Da nun jeder ihrer Teile [nach stoischen Theorie insgesamt acht Teile] für eines seiner Organe bestimmt ist, so nennen wir den Teil von ihr, der bis in die Luftröhre reicht, Stimme; den, der zu den Augen geht, Sehvermögen; den, der zum Ohr dringt, Gehör; den, der zur Nase und Zunge führt, Geruch und Geschmack; den, der zu den gesamten Muskeln leitet, Tastsinn; und den, der zu den Hoden geht und der wieder eine zweite solche Vernunftkraft in sich birgt, Zeugungsvermögen; den Teil aber, in dem alles dies zusammenkommt und der seinen Sitz im Herzen hat, den führenden Teil [gr. Hegemonikon]. Dass die Sache so steht, ist man zwar im übrigen einig, aber über den führenden Teil der Psyche herrscht Uneinigkeit, da ihn jeder an eine andere Stelle verlegt: die einen in den Brustkorb, die anderen in den Kopf. Und gerade hier ist man wieder uneinig, indem keineswegs Übereinstimmung darüber herrscht, wo im Kopf und wo im Brustkorb er seinen Sitz habe. Platon behauptet, die Psyche habe drei Teile; sagt, die Denkkraft wohne im Kopf, das Gefühl im Brustkorb und die sinnliche Begierde im Nabel. So scheint uns also sein Sitz unbekannt zu bleiben; denn wir haben von ihm weder eine deutliche Empfindung, wie dies bei den anderen Teilen der Fall ist, noch gibt es dafür Merkmale, aus denen man einen Schluss ziehen könnte. Sonst hätte auch der Gegensatz der Meinungen hierüber bei den Ärzten und Philosophen keinen solchen Grad erreicht.

Quelle: >Zenon von Cittium und seine Lehre²⁶ < von Georg P. Weygoldt

„Gott“ [alias der Aether-Logos] ist nach Zenon, wie wir schon oben sahen, identisch mit dem Prinzip der Aktualität in der Welt. Er ist eben deshalb körperlich, aber sein soma ist das reinste, d. h. es ist Aether (Hippolyt. Ref. Haer. I. 21). Der Aether aber ist, wie wir gleichfalls schon bemerkten, nichts anderes als der äußerste Teil des Feuers. Folglich ist die „Gottheit“, wie schon Heraklit angenommen hatte, ihrem Wesen nach eigentlich Feuer und zwar nach Stobaeos I. 538, Cicero, De nat. deorum II. 22. 57²⁷ künstlerisches Feuer (griech.: pyr technikòn) und als solches wohl zu unterscheiden von unserem gewöhnlichen Feuer (griech.: pyr atechnòn). Die beiden Begriffe Feuer und Vernunft zusammenfassend, definiert dann Zenon (Stobaeos, I. 60) „Gott“ [alias der

²⁶ Inaugural-Dissertation von Georg. P. Weygoldt, Jena 1872, vom Herausgeber gekürzt und ins Neuhochdeutsche übertragen.

²⁷ Fußnote des Hrsg.: Cicero, De nat. deorum (Vom Wesen der Götter) II.22.57: „Zenon gibt von der Natur folgende Definition: Die Natur ist ein künstlerisches Feuer, das planmäßig auf Zeugung vorwärts schreitet. Schaffen nämlich und Zeugen, meint er, sei das eigentliche Wesen der Kunst; und was bei unseren Kunstwerken die Hand vollbringe, das vollbringe weit kunstreicher die Natur; das heißt, wie gesagt, das künstlerische Feuer, der Lehrmeister aller Künste. Und insofern ist die ganze Natur künstlerisch, als sie gleichsam einen Weg und eine Verfahrensweise hat, die sie befolgt. (58) Die Natur der Welt selbst aber, die in ihrem Bereich alles umschließt und zusammenhält, nennt derselbe Zenon nicht allein künstlerisch, sondern geradezu Künstlerin, Beraterin und Vorsorgerin alles Nützlichen und Zweckmäßigen. Und so wie die übrigen Naturen jede aus ihrem Samen entspringen, wachsen und bestehen, so hat die Weltnatur hingegen lauter freiwillige Bewegungen, Bestrebungen und Begierden, welche die Griechen hormai nennen, und verrichtet die diesen entsprechenden Handlungen so wie wir selbst, die wir durch den Geist und die Sinne in Bewegung gesetzt werden. Da nun der „Weltgeist“ so beschaffen ist und deshalb mit Recht Vorsicht oder Vorsehung genannt werden kann - griechisch heißt er pronoia – so sorgt er dafür vorzüglich und ist damit besonders beschäftigt, erstens, dass die Welt aufs Zweckmäßigste zur Fortdauer eingerichtet sei, sodann dass es ihr an nichts fehle, besonders aber, dass in ihr eine ausnehmende Schönheit und jegliche Pracht vorhanden sei.“

Aether-Logos] auch als die feurige Vernunft der Welt [griech.: nous pyrinos]. Diese feurige Vernunft durchdringt die ganze Erscheinungswelt (Cicero, nat. deorum I. 14) und stellt sich dar als physis und psyche, d. h. als organisierende Kraft in den Pflanzen und Tieren (Stobaeos, I. 538); auf Grund dieser letzteren Stelle scheint Zenon in Übereinstimmung mit der ganzen späteren Stoa auch die exis, d. h. die verbindende Kraft in der unorganisierten Welt, und den nous im Menschen für Ausflüsse der „Gottheit“ gehalten zu haben (vgl. Krische a. a. O., S. 382 ff.). „Gott“ ist also der Grund alles Zusammenhaltes und alles Lebens in der Welt; er ist der logos toy pantos, der durch die ganze hyle hindurchgeht (Stobaeos, I. 322), weshalb sich auch Tertullian des Bildes bediente (ad. nat. II. 4) „Zenon lasse Gott durch die Welt hindurchgehen, wie Honig durch die Waben“. Weil ferner die „Seele“, die also nach dieser Weltauffassung ein Teil der „Gottheit“ ist, von Zenon auch ein warmer Hauch genannt wird (Diogenes, 157), so muss er auch „Gott“ selbst als warmen, weil ja nämlich feurigen Hauch bezeichnet haben [griech.: pneuma pyrinon]; und es erklärt sich dann hieraus, wie Tertullian (adv. Marc. I. 12) sagen konnte, Zenon sehe die Luft als „Gottheit“ an. „Gott“ ist das die Welt erhaltende und leitende Vernunftprinzip (Cicero, nat. deorum II. 8., III. 9); er teilt seine Vernunft an den Kosmos mit und zwar eben weil er selbst vernünftig ist, ganz so wie auch durch den männlichen Samen eine Übertragung von Vernunft auf das Erzeugte notwendig stattfindet (Sext. mth. IX. 101). Ebendeshalb ist „Gott“ aber auch im höchsten Grad selbstbewusst, weil derjenige, welcher seinem Wesen nach die personifizierte Vernunft ist und welcher selbstbewusste Geschöpfe hervorruft, notwendig selbst im eminenten Sinn selbstbewusst und persönlich sein muss (ibid.). Ist aber „Gott“ die die ganze Welt lenkende Vernunft, so ist er auch identisch mit den Naturgesetzen oder mit dem, was Heraklit²⁸ logos genannt hatte (Laktanz, de vera sap. 9; Cicero, nat. deorum I. 14. 36: naturalis lex divina est), und weil ferner das durch die Naturgesetze Bestimmte notwendig eintreffen muss und also das Schicksal nichts anderes ist als der nach den Gesetzen der ewigen Vernunft verlaufende Gang der Ereignisse, so ist „Gott“ auch identisch mit dem Schicksal; er ist fatum, necessitas, heimarmene (Stobaeos, I. 322; Diog. 149; Laktanz, d. v. sap. 9; Tertull. apolog. 21), wie schon Heraklit das Schicksal als die das All durchwirkende Vernunft definiert hatte (Stobaeos, I. 178): „es sei eins, „Gott“ und Vernunft, Schicksal und Zeus und er werde mit noch vielen anderen Namen benannt“, z. B. als Athene, weil seine Herrschaft im Aether sich ausbreite, als Hera, weil er die Luft, als Hephäst, weil er das künstlerische Feuer beherrsche u.s.w. (Diog. 135, 147, welche beiden Stellen dem Zusammenhang nach, in dem sie stehen, noch mehr aber ihrer Verwandtschaft nach mit dem bis jetzt Dargelegten zweifelsohne zenonisch sind). Ganz nahe lag es dann auch, „Gott“ mit der Vorsehung zu identifizieren, welche alles weise einrichte und geordnet verlaufen lasse (Stobaeos, I. 178).

3. Ein angebliches stoisches Curiosum²⁹

Ein angebliches stoisches „Curiosum“ ist die Behauptung, dass Denken, Vernunft und Weisheit etwas Körperliches, d. h. etwas Materielles seien. Hier die betreffende Stelle in Senecas >Briefe an Lucilius<:

Seneca, 117. Brief:

²⁸ Fußnote des Hrsg.: Heraklit war unzweifelhaft der erste Stoiker in Griechenland, d. h. er war ein Anhänger der indischen Samkhya-Philosophie.

²⁹ Entnommen aus L. Baus, >Buddhismus und Stoizismus - zwei nahverwandte Philosophien und ihr gemeinsamer Ursprung in der Samkhya-Lehre<, IV. erweiterte Auflage, Homburg 2013.

„Die Unsrigen [die Stoiker] behaupten: Alles, was ein Gut ist, besteht aus Materie, weil es wirkende Kraft besitzt; denn alles, was wirkt, ist Materie. Was ein Gut ist, das nützt. Es muss aber irgendetwas wirken, um zu nützen; wenn aber etwas wirkt, so ist es Materie. Die Weisheit erklären sie [die Stoiker] für ein Gut, folglich müssen sie ihr auch das Materielle zusprechen.“

Cicero schrieb in den >Academici libri<, XI, genau dasselbe:

„Über das Wesen der Materie erklärte sich Zenon dahingehend: [...] ‘Das [Aether]-Feuer ist dasjenige Element, durch das alles erzeugt wird, selbst das Gefühl und das Denken’. Er wich auch darin von allen anderen [Philosophen] ab, da er für geradezu unmöglich hielt, dass ein unkörperliches Wesen, wofür Xenokrates und die früheren Philosophen die Seele erklärt hatten, etwas hervorbringen könne. Alles, was etwas hervorbringt oder [selbst] hervorgebracht werde, müsse notwendig ein Körper [etwas Materielles] sein.“

Zenon lehrte, *„dass alle Dinge existieren [aus Materie bestehen], die am Sein teilhaben“*, (Stobaeus, I.138,14-139,4 und II.54,18 = SVF 3,70). Dieser Lehrsatz ist mit der Samkhya-Lehre identisch: *„Dem Samkhya ist alles Wirkliche [alles Reale] ein stoffliches [materielles] Sein, im Gegensatz zum absoluten Geist“*, so Joseph Dahlmann³⁰.

Wir haben bereits früher gehört: für die Stoiker ist das Weltall, der Kosmos, ein einziges belebtes Wesen. Durch das bildende Feuer (pyr technikòn) entsteht alles Leben. Wie kamen die Stoiker und vor ihnen die indischen Samkhya in auf diese These? Des Rätsels Lösung ist eigentlich ganz einfach. Sie erkannten, dass nur durch die wärmende Kraft der Sonne alles Leben existiert.

Das „pyr technikòn“ wurde von ihnen als das schöpferische Prinzip, als die oberste „Gottheit“ identifiziert. Feuer ist ein Phänomen, das durch Hitze spontan entsteht und durch die Verbrennung von etwas Materiellem, u. a. von Holz, genährt wird und das etwas Materielles anscheinend in Nichts verwandeln kann. Zusammen mit Holz verbrennen auch andere Dinge, z. B. organische Körper, die der Verstorbenen, die ebenfalls zu Nichts werden. Ursache für das Brennen ist jedenfalls immer ein Seiendes, etwas Materielles, denn nur das kann etwas bewirken.

Zur Verteidigung, ja zur Rehabilitation der alten Stoiker möchte ich die Erkenntnisse unseres Computer-Zeitalters heranziehen. Ein Computer setzt sich bekanntlich aus einer sogenannten Hardware und einer Software zusammen. Die Hardware besteht unbestreitbar aus Materie, aus Schaltkreisen, usw. Und was ist die Software? - Sie ist ein Rechenprogramm, von einem Programmierer erstellt. Ein Computer denkt nicht, sondern er rechnet, er be-rechnet. Er bekommt von uns eine Rechenaufgabe gestellt und er berechnet das wahrscheinlichste Ergebnis.

Aus was besteht eigentlich unser menschliches Gehirn? - Einerseits aus organischen Zellverbindungen, aus etwas Materiellem, demnach ist es unsere Hardware. Andererseits müssen wir auch so etwas Ähnliches wie eine Software haben, um das Erreichen zu können, was wir erstreben, nämlich ein glückliches Leben. Anstatt Software können wir auch sagen, wir besitzen eine Philosophie, die uns durch Erziehung und vermittle langer Erfahrung auf unsere Hardware fest, d. h. wohl mehrfach eingepägt wurde. Vielleicht ist unser Denken ebenfalls eine Art Rechenprozess, ein ständiges Addieren und Subtrahieren, ein Hin- und Herüberlegen, ein Abwägen von Vor- und Nachteilen? Denken ist ohne stoffliches Sein, egal ob Schaltkreise oder organische Nervenzellen, nicht möglich. Unser Denken ist daher kein „absoluter Geist“. Es ist

³⁰ Quelle: Joseph Dahlmann, >Die Samkhya-Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre - nach dem Mahabharata<, 2. Bd, Drittes Kapitel: Samkhya und Stoa, Berlin 1902.

abhängig von lebenden Nervenzellen, in denen elektrischer Strom und auch chemische Botenstoffe fließen. Einen Geist, ein geistiges Wesen, Weisheit und Vernunft ohne Materie kann es daher nicht geben.

Somit ist auch unsere Vernunft und unser Denken materiell, nämlich eine Software, ein Philosophieprogramm. Denn „das, wovon die Materie gedacht wird, ist selbst Materie“, siehe unten. Ohne Materie, ohne den Zellklumpen in unserem Kopf – Gehirn genannt – und ohne eine „Software“, eine aus Erziehung, Umwelteinflüssen und Lebenserfahrung selbsterschaffene „Privat-Philosophie“, können wir nicht denken und handeln.³¹

Ohne die richtige Software können wir nicht das erreichen, wonach wir alle streben, nämlich ein glückliches Leben. Die stoische Philosophie - die uns zu geistiger Autonomie und damit zur Freiheit führt - ist das einzig richtige Lebens-Programm, das uns dazu verhilft, dass wir in größtmöglichem Maße glücklich sein werden.

Paul Barth schrieb in >Die Stoa<, Stuttgart 1903, II. Abschnitt, 2. Kapitel:

Es scheint einem Modernen paradox, die Theologie unter die Physik zu rechnen. In der That aber sind in der Stoa beide identisch oder höchstens nur verschiedene Betrachtungsweisen desselben Objektes. Denn die Gottheit wird von dem Gründer der Schule identifiziert mit dem schöpferischen Prinzip, dieses aber ist ein Element, das schöpferische Feuer, als ein Teil der Natur, so dass auch die Gottheit materiell wird. Natürlich wäre sie keine Gottheit, wenn sie nicht die höchste Fähigkeit des Menschen, die Vernunft, im höchsten Maße verträte. Somit ist auch die Vernunft selbst materiell; das, wovon die Materie gedacht wird, ist selbst Materie, das Subjekt identisch mit dem Objekt, was ja auch in der neuesten Philosophie als Ergebnis langer Untersuchungen erscheint³² [...]

Dieses schöpferische Feuer [= Gottheit = Vernunft] herrscht über alles, was geschieht, sowohl in der belebten wie in der unbelebten Welt; es ist also auch identisch mit dem, was der Volksglaube „Schicksal“ nennt, jener gewaltigen Macht, der nach Homer auch die Götter unterworfen sind. „Jener Gründer und Lenker des Weltalls hat den Schicksalsspruch geschrieben, aber er befolgt ihn auch. Immer gehorcht er, ein Mal nur hat er befohlen.“³³ [...]

Ohne Gleichnis, als sachliche Bezeichnung ist es gedacht, wenn Kleanthes und Seneca von einer stärkeren oder schwächeren Spannung³⁴ des schöpferischen, feurigen Hauches als dem schöpferischen Vorgang sprechen. Ein Gleichnis Zenons dagegen ist es, dass „die Gottheit [d. h. der Aether] die Welt durchdringt, wie der Honig die Waben“, was freilich keine Durchdringung sondern nur gleichmäßige Verteilung bedeuten

³¹ Einige Wissenschaftler sind der Überzeugung, dass es in naher Zukunft sogar Roboter mit Bewusstsein geben wird. Lesen Sie dazu das hochinteressante Buch von Bernd Vowinkel mit Titel >Maschinen mit Bewusstsein – Wohin führt die künstliche Intelligenz?<, Weinheim 2006.

³² Fußnote von Barth: Bei den immanenten Philosophen (Schuppe, Ehmke, Schubert-Soldern) verschwindet das Objekt im Subjekt, was die eine Seite des Denkens, das Bewusstsein von der Subjektivität der Empfindung des Widerstandes der Objekte darstellt. Im Empirioskritizismus aber (Avenarius und seine Anhänger) verschwindet das Subjekt im Objekt, um schließlich alle seine Bestimmungen durch das Objekt zu erhalten.

³³ Fußnote von Barth: Vergl. Seneca, de providentia, K. 5. Vergl. O. Heine, Stoicorum de fato doctrina, Naumburgi 1859, S. 27. [Anmerkung des Hrsg.: Jener Gründer und Lenker des Weltalls „sprach“ sozusagen den Urknall, ein grollendes Donnerwort, dann war Gott auf ewig stumm.]

³⁴ Fußnote von Barth: Vergl. Kleanthes, fragm. 24 (Pearson, S. 252) und Seneca, Nat. Quaest. II,8, wo die Spannung (lat. intentio) als spezifische Eigenschaft, dem spiritus (= psyche) zugeschrieben wird.

würde.³⁵ Ein anderes Bild ergibt sich durch den Ursprung der Welt aus dem schöpferischen Feuer. Dieses ist dann gewissermaßen der Same, aus dem alle Dinge hervorgehen. Es wird zur „samenartigen Vernunft (gr. *logos spermaticos*). „Und wie gewisse verhältnismäßige Teilchen der Glieder zum Samen sich vereinigend sich mischen und, wenn die Glieder wachsen, wieder trennen, so entsteht alles aus Einem und wiederum durch Vereinigung aus allem Eines.“³⁶

Die Aufeinanderfolge: Same – Körper – neuer Same ist vorbildlich für die Folge: Samenartige Vernunft – Welt – samenartige Vernunft, die nach der Verbrennung im schöpferischen Feuer übrig bleibt. Da sie am Anfang wie am Ende der Welt wirkt, so ist sie das Beharrende, aus dem die Vernunft des einzelnen Wesens, des Menschen, hervorgegangen ist, in das diese wieder zurückkehrt. „Du wirst verschwinden in dem, was dich erzeugt hat. Oder vielmehr, du wirst nach dem allgemeinen Stoffwechsel zurückgenommen werden in seine samenartige Vernunft.“³⁷

Wie die menschliche Vernunft aber – abgesehen von der Fähigkeit, die höchsten Prinzipien zu denken – zugleich die durch das Denken gewonnenen, allgemeinsten und speziellesten Begriffe und Gesetze enthält, so sind solche auch in der Weltvernunft enthalten. Die Welt ist ja nach stoischer Ansicht nicht einfach, sondern von höchster Mannigfaltigkeit, so dass es kein Ding gibt, das einem anderen völlig gleiche, jedes Weizenkorn z. B. von jedem anderen verschieden ist.³⁸ Es gibt also unzählige bestimmte Formen, die entstehen, wachsen und vergehen. Sie sind die samenartige Vernunftinhalte (*logoi spermaticoi*), von denen in der Stoa abwechselnd mit der einen Weltvernunft die Rede ist. So heisst es von dem schöpferischen Feuer, dass es „methodisch zu den Schöpfungen der Welt schreitet, nachdem es alle samenartigen Vernunftinhalte nach denen jegliches in gesetzmäßiger Notwendigkeit wird, in sich aufgenommen hat“. Diese Mehrzahl wird der Einzahl so sehr gleichgesetzt, dass Marc Aurel, von dem wir oben sahen, dass er die einzelne Seele in die samenartige Vernunft zurückgehen lässt, an einer anderen Stelle sie nach dem Tode in die samenartige Vernunftinhalte eingehen lässt.³⁹ Es ist also diese Weltvernunft eine einzige große Kraft, und doch, ohne ein Chaos zu werden, in unendlich viele Einzelkräfte geteilt. Es spiegelt sich darin die erkenntnistheoretische Tatsache, dass das Einheitsstreben der Vernunft uns treibt, die Mannigfaltigkeit auf einige wenige, zuletzt nur auf ein Prinzip zurückzuführen, damit aber nur die Hälfte der Erkenntnis erreicht ist, die andere Hälfte darin besteht, aus der Einheit die Vielheit als logisch notwendig abzuleiten.

Es gibt nur eine Vernunft, eine Wahrheit, eine Logik. [...]

Wenn wir von der Annahme ausgehen, dass die Stoiker Materialisten waren, so wird die Sache plausibel: Wenn Gott, alias der Aether-Logos, identisch ist mit dem Naturgesetz, dann gehört er logischerweise in die Naturlehre, in die Physik.

Neben dem Logos, der Vernunftkraft des Aethers, erscheint noch ein zweiter Begriff für die Weltvernunft in der stoischen Physiktheorie: das Pneuma. Wie das aetherische Feuer, alias der Logos, die ganze Materie durchdringt, so durchdringt das

³⁵ Fußnote von Barth: Vergl. Pearson, S. 88.

³⁶ Fußnote von Barth: So Kleanthes bei Pearson, S. 252.

³⁷ Fußnote von Barth: Marc Aurel, IV, 14.

³⁸ Fußnote von Barth: Plutarch, de communibus notitiis, K. 36.

³⁹ Fußnote von Barth: Vergl. M. Heinze, >Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie<, Oldenburg 1872. A. Aall, >Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie<, I, Leipzig 1896, S. 110, hat mich nicht überzeugen können, dass schon die alte Stoa jene Prinzipien immateriell gedacht habe.

Pneuma, ein warmer belebender Vernunft-Hauch, die Lebewesen. Das Urfeuer, der Aether, ist zugleich Vernunftkraft, der Logos zugleich Pneuma. Offensichtlich wurde mit „logos“ die Vernunftkraft der Materie benannt, mit „pneuma“ (verdichteter Atem) die Vernunftkraft der Lebewesen.

Dazu lesen wir bei Max Heinze, >Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie<, Oldenburg 1872, folgendes (ab Seite 94):

„Auch die Veränderungen in den geformten Dingen müssen durch Veränderungen der Pneumata hervorgebracht werden. So entsteht der Schlaf, wenn die Spannung des Wahrnehmens in dem herrschenden Theile der Seele nachlässt; und die Affecte treten ein, wenn die Luftströmungen, welche die Seele des Menschen ausmachen, wechseln. (Vgl. Diogenes, VII, 158.) Dies Pneuma, woraus die Seele besteht, ist übrigens nicht das gewöhnliche, welches in der ganzen Natur bildendes und erhaltendes Prinzip ist, sondern es ist dünner und feiner, wie wir von Chrysippos selbst erfahren. (Vgl. Plutarch, Stoic. rep. 41. 1052.) [...] Kornutus sagt geradezu, dass unsere Seelen Feuer seien. (Vgl. Diogenes, VII, 157.) Damit ist aber keineswegs gemeint, dass dieses ein von dem Pneuma, was sonst das Wesen der Dinge ausmacht, verschiedener Stoff sei.[...]“

Alles was lebt, lebt in Folge der von ihm eingeschlossenen Wärme; und so hat dieser Wärmestoff eine Lebenskraft in sich, die sich durch die ganze Welt erstreckt, da ja die Welt ein lebendiges Wesen ist. Auch in den sogenannten unorganischen Stoffen sieht man deutlich die Wärme: Wenn Steine an einander geschlagen werden, sprüht Feuer heraus, das Wasser gefriert erst nach Verlust der Wärme, also muss es von vornherein diesen Stoff in sich haben. Dasselbe wird von der kalten Luft nachzuweisen versucht. (Vgl. Cicero, N.D. II, 9, 24 f.) [...]

Beide Qualitäten scheinen sich in der einen Bezeichnung Aether zusammenzufinden, welche die Stoiker ebenfalls für die Gottheit gebrauchen, wenn dieser auch meist als feurig dargestellt und von Cicero „ardor“ übersetzt wird. Es ist dies vor allem der feurige Luftkreis, der die ganze Welt umgiebt und sich hier in seiner vollen Reinheit darstellt, während er sonst nur in Vermischung mit andern Stoffen vorkommt.“

Der Pneuma-Begriff der Stoiker hat wiederum ein Analogon in der Samkhya-Lehre. Auch hier wird in fast gleicher Bedeutung von einem Hauch = Âtman gesprochen. Hellmuth Kiowsky schreibt in seinem Buch >Evolution und Erlösung - Das indische Samkhya<, Frankfurt 2005, ab Seite 24: *„Doch die Verbindung zwischen dem Wort Brahman und seinem ursprünglichen Sinn hat sich gelockert. Ein neuer Begriff verbindet sich mit dem Brahman - der Âtman. Seine Grundbedeutung ist Atem und wird auch mit Wind, vâta, erwähnt, denn der Wind ist der Atem der Götter. Er unterscheidet sich vom Lebensgeist, Prâna, welcher Ausdruck sich mehr dem Körperlichen zuneigt als eingeatmete Luft, Energie, Kraft; im Samkhya als Seele wiedergegeben [...] Der Âtman wird auch für das Selbst eingesetzt. Wie im Körper der Atem lebt, so ist es nicht anders als Prâna-Âtma in der Natur. [...] Der Âtman wohnt in den Dingen, so wird erläutert, wie das Salz im Meer.“*

Zenon gebrauchte eine ähnliche Metapher: Der Logos durchdringt die ganze Materie, „wie der Honig die Waben“. Die Stoiker übersetzten „Atman“ mit „Pneuma“.

4. Das Curiosum von der Dauer der Psychen

Der Epikureer Diogenes von Oinoanda prangerte die Ansicht der Stoiker von der unterschiedlichen Dauer der Psychen von Weisen und Unweisen an:

M. F. Smith, >Diogenes von Oinoanda - The Epicurean inscription<, Napoli 1993, Fragment Nr. 35⁴⁰:

[Col. I] ... Da die Stoiker auch in diesem Fall /

[Col. II] originellere Behauptungen aufstellen wollen als andere, sagen sie nicht, dass die Seelen schlechthin unvergänglich sind, sondern behaupten, dass die Seelen der Toren sogleich nach der Trennung vom Körper zerstört werden, dass dagegen die der hervorragenden Menschen [der Weisen] noch [bis zum Weltenbrand] fortbestehen, freilich auch sie einmal zugrunde gehen. Seht nun die offenkundige Un-

[Col. III] glaubwürdigkeit / dieser Leute. Sie stellen diese Behauptung auf, als wenn die Weisen und die Nichtweisen nicht gleichermaßen sterblich wären, wenn sie sich auch im Denkvermögen voneinander unterscheiden.

Diogenes von Oinoanda kritisierte mit Recht, dass es eigentlich eine Inkonsequenz der Stoiker sei, wenn sie behaupten, dass die Psychen der Toren sogleich nach dem Tode untergehen, aber die der Weisen noch bis zur Ekpyrosis, dem Weltenbrand, bestehen können. Entweder sind alle Psychen sofort sterblich oder unbegrenzt unsterblich.

Dieses stoische Curiosum hat wiederum seine Ursache in der Tatsache, dass der Ursprung der Stoa in der Samkhya-Lehre zu suchen ist: Die Unweisen fallen der Seelenwanderung anheim, d. h. sie werden so lange wiedergeboren, bis sie die unterscheidende Erkenntnis und damit die Erlösung erreicht haben. Die Stoiker versuchten sich möglicherweise von den Pythagoreern abzugrenzen, die bereits eine Seelenwanderung lehrten. Also blieb Zenon und seinen Nachfolgern nichts anderes übrig, als die Psychen der Toren untergehen zu lassen. Und was die Psychen der Weisen betrifft, dazu lesen wir bei Diogenes Laertius, >Leben und Lehren berühmter Philosophen< folgendes:

Diogenes Laertius, VII. 151:

Sie [die Stoiker] behaupten auch, es gebe gewisse Dämonen, die für die Menschen Teilnahme empfinden. Sie sind Beobachter der menschlichen Angelegenheiten [Handlungen], auch Heroen genannt; das sind die hinterbliebenen Psychen der Tugendhaften.

Diese Heroen, die hinterbliebenen Psychen der Tugendhaften, erinnern mich stark an die Bodhisattvas im Buddhismus. Demnach könnte diese Ansicht bereits in der Samkhya-Lehre vorhanden gewesen sein.

5. Das epiktetische Curiosum

Wenn wir die Gespräche Epiktets aufschlagen, lesen wir auf fast jeder Seite von „Gott“ oder von „Zeus“ oder „danke den Göttern“ oder „Gott hat“. Wenn ein Philosoph so häufig von Gott und Göttern redet, sollte man mit Recht annehmen dürfen, dass er ein Theist wäre, wie z. B. Platon. Aber das ist bei Epiktet keineswegs der Fall. Adolf Bonhöffer hat in seinem Werk >Epictet und die Stoa – Untersuchungen zur stoischen Philosophie<, Stuttgart 1890, eindeutig bewiesen und leicht verständlich dargelegt, dass Epiktet keineswegs an Gott und an ein ewiges Leben glaubte. Warum redet Epiktet dann aber von Gott, obwohl er ein waschechter Stoiker war, der in rein Garnichts von den altstoischen Dogmen abwich, wie sie von Zenon von Kition und seinen Nachfolgern überliefert sind? Wie können wir uns dieses Curiosum erklären?

⁴⁰ Übersetzung von Fritz Jürß, Reimar Müller und Ernst Günther Schmidt, abgedruckt in >Griechische Atomisten - Texte und Kommentare zum materialistischen Denken der Antike<, Reclam-Verlag Leipzig 1991.

Beginnen wir mit den Argumenten Bonhöffers. Er schrieb in dem o. g. Buch auf Seite 65: *„Während nun aber Seneca und M[arc] Aurel die persönliche Fortdauer nach dem Tod immerhin als eine wenn auch entfernte Möglichkeit im Auge behalten haben, hat Epictet darauf vollständig verzichtet. So lautet im wesentlichen auch Zellers Urteil (>Die Philosophie der Griechen<, III, 1, S. 746), indem er freilich zugleich es ausspricht, dass Epictets Ansicht über das Schicksal der Seele nach dem Tod nicht leicht anzugeben sei (vgl. Stein I, S. 201). Jedoch meines Erachtens liegt dieselbe ganz klar zu Tage: eine persönliche Fortdauer nach dem Tod liegt gänzlich ausserhalb seines Gesichtskreises, ja sie wird durch seine Aeusserungen garadezu ausgeschlossen. Ganz unzweideutig lehrt er, dass der Mensch und damit natürlich auch das individuelle Bewusstsein aufhöre mit dem Tod (Diatriben, II, 5, 13 alles Entstandene muss vergehen). [...] Also der Mensch hört auf, seine Bestandteile aber dauern fort, da im Weltall nichts untergeht: sie lösen sich auf in die stoikea (IV, 7, 15). [...] Wenn also Epictet den Tod eine „Veränderung“ nennt oder von „jener Wohnung“ spricht, die jedem offen steht (Diatriben, I, 25, 20), so meint er damit keineswegs eine Entrückung zu seligen Geistern, sondern, wie die Stelle Diatriben, III, 24, 92 etc. deutlich zeigt, nichts anderes als die Verwandlung der Bestandteile [der vier Elemente: Feuer, Wasser, Erde, Luft] in etwas Neues. Zugleich ersieht man aus Stellen wie III, 24, 92 etc., dass Epictet offenbar die Götter und Dämonen, von welchen das ganze Weltall voll sein soll, nicht als persönliche Wesen gefasst hat: denn eben dort, wo er sagt, dass es keinen Hades gebe, sondern voll sei alles von Göttern und Dämonen, schildert er den Tod als Rückkehr zu den stoikeia. Er will aber doch offenbar sagen, dass der Mensch nach dem Tod dahin komme, wo Götter und Dämonen sind; wenn er nun zugleich sagt, dass derselbe sich in die stoikeia auflöse, so sieht man wohl, dass er die Götter ebensowenig als persönliche Wesen gefasst hat, wie er den Menschen als persönliches Wesen fortexistieren lässt.“*

Bonhöffer hat die wahre stoische Philosophie klar erkannt: Die Stoa beinhaltet eine atheistische Philosophie. Die Stoiker redeten zwar von Gott und von Zeus, meinten aber damit das Naturgesetz. Das Naturgesetz ist unser „Gott“. Die Stoa war eine Geheim- oder Stufenphilosophie um der Verfolgung von fanatischen Theisten zu entgehen.

Das epiktetische Curiosum ist meines Erachtens das Resultat von mehreren verhängnisvollen unglücklichen Umständen. Den ersten habe ich oben bereits erwähnt: die Stoa war eine atheistische Geheimphilosophie. Nur ein ausgewählter Kreis von geprüften Stoikern wurde in das Geheimnis der atheistischen stoischen Philosophie eingeweiht. Der zweite unglückliche Umstand besteht darin, dass Epiktet aus Armut keine eigenen Schriften hinterließ. Er lehrte die stoische Philosophie aus den Abhandlungen der Schulhäupter. Wie müssen wir uns daher die Entstehung der Diatriben vorstellen? Arrian, unter dessen Namen sie überliefert sind, war von den stoischen Lehren des Epiktet begeistert. Er beauftragte daher einen oder mehrere seiner Sklaven, die Vorträge des Epiktet regelmäßig zu besuchen und sich Notizen zu machen. Arrian hatte beschlossen, da Epiktet nichts Schriftliches hinterlassen wollte, dessen Lehrreden aufzuschreiben und so für die Nachwelt zu bewahren. Eine höchst verdienstvolle Arbeit. Die unterschiedlichen Textaufbauten der Diatriben rühren daher, weil mehrere Sklaven an der Niederschrift des Werkes arbeiteten. Wahrscheinlich benutzten die Schreiber die sogenannten „tironischen Noten“, d. h. eine antike Kurzschrift.⁴¹ So konnten sie die Vorträge Epiktets ziemlich vollständig zu Papier bringen und zu Hause in Ruhe ausarbeiten. Ein dritter unglücklicher Umstand könnte darin bestanden haben, dass sowohl Arrian als auch seine Sklaven über die wahre stoische Philosophie wenig

⁴¹ Siehe Karl Hartmann, >Arrian und Epiktet<, in: >Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur<, hrsg. von Johannes Ilberg, 8. Jahrgang 1905, mit weiterführenden Literaturangaben.

Konkretes wussten, d. h. sie waren nicht darüber informiert, dass sie eine atheistische Geheimphilosophie beinhaltet und Gott mit Naturgesetz analog ist. Aber das war weiter kein Problem, denn die Schreiber bemühten sich, die Reden Epiktets so originalgetreu wie möglich niederzuschreiben. So erging es auch den ersten Christen. Sie hielten die Stoiker für Monotheisten.

Dann kam das Ende der antiken Welt. Im Jahr 535 u. Zr. brach ein Supervulkan aus, manche Forscher vermuten in Indonesien, manche in Südamerika, der beinahe das Ende der menschlichen Zivilisation bewirkt hätte.⁴² Die Sonne war fast zwei Jahre lang nur durch einen dichten Schleier aus Vulkanasche zu sehen. Viele Menschen starben vor Hunger, sie glaubten wohl, das Weltende würde bevorstehen. Diese Umweltkatastrophe verursachte den Untergang der liberalen Kultur in Europa. In der Folge erstarkte der fundamentale Theismus und die Intoleranz, das dunkle Zeitalter - das sogenannte Mittelalter - brach an. Der fanatische Theismus hatte kein Interesse, die Schriften der antiken Philosophen aufzubewahren, schon gar nicht solche der atheistischen Philosophen und Dichter. Ihre Werke gingen fast gänzlich verloren.

Wie kamen dennoch einige Werke der antiken Philosophen, wie die der Peripatetiker und der Stoiker, durchs Mittelalter? Ganz einfach: Aus Unwissenheit und aus mangelhafter Griechisch- und Lateinkenntnis der christlichen Kopisten. Viele der christlichen Mönche konnten die Schriftrollen der antiken Philosophen zwar abschreiben oder richtiger noch „abmalen“, eben kopieren, jedoch sie verstanden nicht alles Geschriebene in ihrer höchsten Konsequenz. Das erklärt einerseits die vielen Schreibfehler und andererseits die Tatsache, dass diese Texte überhaupt noch vorhanden sind.

Durch diese verhängnisvollen Umstände kam es letztendlich dazu, dass die mündlichen Diatriben Epiktets schließlich zu einem schriftlichen Curiosum mutierten. Das Irritierende daran war zweifellos, dass sie auf den ersten Blick als Lehrreden eines theistischen Philosophen erscheinen. Ja man kann sie, je nach der persönlichen Weltanschauung des Lesers, sowohl theistisch als auch atheistisch auslegen. Erst nach einem tieferen Studium der stoischen Philosophie muss man gezwungenermaßen zu der Erkenntnis gelangen, dass Epiktet in Wahrheit ein Atheist war, wie seine Schulhüter. Diesen eindeutigen Beweis lieferte Bonhöffer.

Hier einige Belege für meine Überzeugung:

Epiktet, >Diatriben<, I. Buch, 30, 50: „*Nun hat der [Kaiser], der die Macht dazu hat, das Urteil über Dich gefällt: ‚Ich erkläre Dich für einen Mann, der an keinen Gott glaubt und keine Religion hat.‘ Was ist Dir an Leid begegnet? – ‚Ich bin für einen Gottesleugner und Verächter der Religion öffentlich erklärt worden.‘ – ‚Sonst nichts?‘*“

Epiktet, >Diatriben<, I. Buch, 30. Diatribe: „*Wenn Du vor einen Mächtigen und Gwalt herrscher trittst, so denke daran, dass ein noch Mächtigerer [der Aether-Logos] von oben alles sieht, was geschieht, und dass es Deine angemessene Handlung ist, diesem [dem Aether-Logos oder dem Vernunftgesetz] mehr zu gefallen als dem anderen [dem Kaiser]. Dieser [der Aether-Logos] fragt dich: ‚Was hast Du in der Schule [der stoischen Philosophie] gelernt: Was ist Landesverweisung, Haft, Tod und öffentliche Schmach?‘ – Ich: ‚Das sind gleichgültige Dinge [gr. adiaphora].‘ – ‚Und wie nennst du sie jetzt [nachdem sie Dir begegnet sind?] Haben sich die Dinge etwa geändert?‘ – ‚Nein.‘ – ‚Oder hast du Dich etwa geändert?‘ – ‚Ebensowenig.‘ – ‚So sage mir: Was sind*

⁴² Lesen Sie dazu das hochinteressante Werk von David Keys >Als die Sonne erlosch – 535 n. Chr.: Eine Naturkatastrophe verändert die Welt<, München 1999. Nicht die Völkerwanderung und nicht der Monotheismus war verantwortlich für den Niedergang der antiken Kultur, sondern eine Naturkatastrophe.

gleichgültige Dinge?’ – ‚Alles was nicht von unserem Willen abhängt.‘ – ‚Und was folgt daraus?’ – ‚Was nicht von meinem freien Willen abhängt, das hat nichts für mich zu bedeuten.‘ – ‚Sage weiter: Was für Dinge haben wir als die wahren Glücks-Güter erkannt?’ – ‚Einen richtigen Willen und einen richtigen Gebrauch der Vorstellungen.‘ – ‚Und was ist das letzte Ziel?’ – ‚Dir, dem Aether-Logos, alias dem Naturgesetz, zu folgen.‘ – ‚Und was hältst du gegenwärtig noch von diesen Dingen?’ – ‚Genau dasselbe wie früher.‘ – ‚So geh denn getrost zu dem Tyrannen hinein und behalte nur diese Dinge fest im Geist. So wirst Du sehen, was ein Mann, der [die Schriften der Stoiker] studiert hat, unter Leuten darstellt, die nichts dergleichen gelernt haben.‘“

Epiktet, >Diatriben<, II. Buch, 4, 10: „... sobald der Gesetzgeber [gemeint ist: der Aether-Logos, alias das Naturgesetz]⁴³, wie ein Gastgeber, die Austeilung gemacht hat, sollst Du Dich an das halten, was Dir zugeteilt worden ist.“

Epiktet, >Diatriben<, II. Buch, 5, 13: „Ich bin ja kein [unzerstörbares] Aeon, sondern ein Mensch, ein Teil des Ganzen, wie die Stunde ein Teil des Tages. Ich muss einmal, wie die Stunde, dasein und auch, wie die Stunde, verschwinden. Was liegt mir nun daran, wie ich verschwinde, ob im Wasser erstickt oder durch ein Fieber verzehrt; denn durch soetwas [oder etwas Ähnliches] muss ich doch einmal vergehen.“

Epiktet, >Diatriben<, II. Buch, 2, 1: „Wenn du vor Gericht gehst, sieh zu, was du erhalten und was du durchsetzen willst. Denn wenn du erhalten willst, dass dein Wille der Natur gehorsam bleibe, so steht es völlig sicher für dich, so lässt es sich ganz leicht erreichen, so hast du keine große Mühe.“

Epiktet, >Diatriben<, III. Buch, 13, 14: „Sobald mir dieser [der Aether-Logos] das Notdürftige nicht mehr darreicht, gibt er mir das Zeichen zum Abzug [zum Sterben], hat die Pforte geöffnet und sagt: „Komm“. – Wohin? - „An keinen furchtbaren Ort, sondern dahin, woher du gekommen bist, unter Freunde und Verwandte, unter die Urstoffe [gr.: die stoikea]. Was an dir Feuer war, geht in das Feuer, was Irdisch war, in die Erde, was Luft war, in die Luft, was Wasser war, ins Wasser zurück. Es gibt keinen Hades, keinen Kotykos, keinen Acheron, keinen Pyriphlegethon ...“

Dass allein nur die Natur oder das Naturgesetz unser legitimer Gesetzgeber [gr. nomothetes] ist, davon spricht zweitausend Jahre später auch Michail Bakunin in seinem Werk >Gott und der Staat<. Ich zitiere nach der Übersetzung von Erwin Rholfs, >Michail Bakunin – Gesammelte Werke<, Berlin 1921, 1. Band, ab Seite 107: „Sie [die Theisten] sind in der Logik nicht stark; und man möchte glauben, dass sie sie verachten. Das unterscheidet sie von den pantheistischen und deistischen Metaphysikern und drückt ihren Ideen den Charakter eines praktischen Idealismus auf, der sein Trachten viel weniger aus der strengen Entwicklung eines Gedankens schöpft als aus den

⁴³ Hendrik Selle, Verfasser des Artikels >Dichtung oder Wahrheit – Der Autor der epiktetischen Predigten<, in: >Philologus – Zeitschrift für Antike und Rezeption<, Band 145, 2001, Seite 279, spricht von „änigmatischer [nicht erklärbarer oder rätselhafter] Umschreibung Gottes mit ‚der Gesetzgeber‘ (gr. nomothetes)“. Dies ist wiederum ein eindeutiger Beleg dafür, dass die Schriften Epiktets noch nach über einhundert Jahren seit Bonhöffers grundlegenden Arbeiten immer noch theistisch interpretiert werden. Die Stoa war unbezweifelbar eine atheistische Philosophie und Epiktet wich keinen Deut von den Dogmen seiner Philosophenschule ab. Aber diejenigen, die seine Diatriben aufschrieben und kopierten, waren Theisten, sowohl im Altertum als auch im Mittelalter.

geschichtlichen, kollektiven und individuellen Erfahrungen, beinahe sagte ich Bewegungen des Lebens. Dies gibt ihrer Propaganda einen Schein von Reichtum und Lebenskraft, aber nur einen Schein; denn das Leben selbst wird unfruchtbar, wenn es von einem logischen Widerspruch gelähmt wird.

Dieser Widerspruch ist folgender: Sie [die Theisten] wollen Gott und sie wollen die Menschheit. Sie versteifen sich darauf, zwei Begriffe zusammenzubringen, die, einmal getrennt, sich nur wieder treffen können, um sich gegenseitig zu zerstören. Sie sagen in einem Atemzug: „Gott und die Freiheit des Menschen“, „Gott und die Würde, Gerechtigkeit, Gleichheit, Brüderlichkeit, das Wohl der Menschen“, ohne sich um die unvermeidliche Logik zu kümmern, nach welcher, wenn Gott existiert, dies alles zum Nichtvorhandensein verurteilt ist. Denn wenn Gott existiert, ist er notwendigerweise der ewige, höchste, absolute Herr; und wenn ein solcher Herr da ist, ist der Mensch Sklave; wenn er aber Sklave ist, sind für ihn weder Gerechtigkeit, noch Gleichheit, noch Brüderlichkeit, noch Wohlfahrt möglich. Mögen diese Theisten sich immer gegen den gesunden Menschenverstand und alle geschichtliche Erfahrung ihren Gott von der zartesten Liebe für die menschliche Freiheit beseelt vorstellen: Ein Herr, was er immer tun und wie freiheitlich er sich zeigen mag, bleibt nichtsdestoweniger ein Herr; und seine Existenz schließt notwendigerweise die Sklaverei von allem, das unter ihm ist, ein. Wenn also Gott existieren würde, gäbe es für ihn nur ein einziges Mittel, der menschlichen Freiheit zu dienen: aufhören zu existieren. [...]

Als eifersüchtiger Anhänger der menschlichen Freiheit, die ich als die unbedingte Grundbedingung von allem, das wir in der Menschheit verehren und achten, ansehe, drehe ich Voltaires Satz um und sage: Wenn Gott wirklich existieren würde, müsste man ihn beseitigen. Die strenge Logik, die mir diese Worte diktiert, ist zu klar, als dass ich diesen Gedankengang weiter entwickeln müsste. Und es scheint mir unmöglich, dass dies den erwähnten ausgezeichneten Männern, deren Namen so berühmt und so mit Recht geachtet sind, nicht selbst aufgefallen ist und dass sie den Widerspruch nicht bemerkten, der darin liegt, dass sie gleichzeitig von Gott und von der menschlichen Freiheit sprachen. Zur Nichtbeachtung des Widerspruchs muss sie der Gedanke veranlasst haben, dass diese Inkonsequenz oder diese Hintansetzung der Logik in der Praxis zum Besten der Menschheit notwendig ist.

Vielleicht verstehen sie auch die Freiheit, von der sie als von einer von ihnen sehr geachteten, ihnen sehr lieben Sache sprechen, in ganz anderem Sinn, als wir Materialisten und revolutionäre Sozialisten sie auffassen. Sie sprechen tatsächlich nie von ihr, ohne sofort ein anderes Wort hinzuzufügen, das Wort Autorität; ein Wort und eine Sache, die wir aus vollem Herzen verabscheuen.

Was ist die höchste Autorität eines Atheisten? Es ist die unvermeidliche Macht der Naturgesetze, die sich in der Verkettung und notwendigen Aufeinanderfolge der Erscheinungen der physischen und sozialen Welt äußern. Gegen diese Gesetze ist tatsächlich die Empörung nicht nur verboten, sondern auch unmöglich. Wir mögen sie verkennen oder sie noch nicht kennen, aber wir können ihnen nicht ungehorsam sein, weil sie die Grundlage und Grundbedingung unseres Daseins sind; sie umgeben und durchdringen uns, regeln all unsere Bewegungen, Gedanken, Handlungen, so dass, selbst wenn wir ihnen ungehorsam zu sein glauben, wir nur ihre Allmacht beweisen.

Ja, wir sind unbedingt die Sklaven dieser Gesetze. Aber es liegt nichts Erniedrigendes in dieser Sklaverei oder vielmehr, es ist gar keine Sklaverei. Denn Sklaverei setzt einen äußeren Herrn, einen Gesetzgeber voraus, der sich außerhalb desjenigen befindet, dem er gebietet; diese Gesetze liegen aber nicht außer uns, sie sind uns eigen, bilden unser Wesen, unser ganzes körperliches, geistiges und moralisches Wesen; wir leben, atmen, handeln, denken und wollen nur durch sie. Außerhalb ihrer

sind wir nichts, existieren wir nicht. Woher käme uns also die Macht und der Wille, uns gegen sie zu empören?

Den Naturgesetzen gegenüber ist für den Menschen nur eine Freiheit möglich: sie zu erkennen und sie immer mehr seinem Ziel der kollektiven und individuellen Befreiung oder Humanisierung entsprechend anzuwenden. Sind diese Gesetze einmal erkannt, üben sie eine von der Masse der Menschen nie erörterte Autorität aus. Man muss zum Beispiel ein Narr oder ein Theologe oder wenigstens ein Metaphysiker, Jurist oder Bourgeois-Ökonom sein, um sich gegen das Gesetz, dass zwei mal zwei gleich vier ist, zu empören. Man muss Glauben besitzen, um sich einzubilden, dass man im Feuer nicht verbrennt und im Wasser nicht ertrinkt, außer man nimmt zu irgend etwas Zuflucht, das auch wieder auf einem anderen Naturgesetz beruht. Aber diese Empörungen oder vielmehr diese Versuche oder tollen [wahnhaften] Einbildungen einer unmöglichen Empörung bilden nur eine seltene Ausnahme; denn im allgemeinen kann man sagen, dass die Masse der Menschen im täglichen Leben beinahe unbedingt vom gesunden Menschenverstand, das heißt von der Summe der allgemein anerkannten Naturgesetze, geleitet wird.

Das große Unglück ist, dass eine große Menge von der Wissenschaft schon erkannter Naturgesetze den Volksmassen unbekannt bleibt, dank der Sorgfalt der bevormundenden Regierungen, die bekanntlich nur zum Besten der Völker da sind. Ein anderer Nachteil ist der, dass der größte Teil der auf die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft bezüglichen Naturgesetze, die ebenso notwendig, unveränderlich, unvermeidlich sind, wie die, die physische Welt regierenden Gesetze, noch nicht von der Wissenschaft hinreichend festgestellt und erkannt sind. Sobald sie einmal von der Wissenschaft erkannt und aus der Wissenschaft durch ein großes System der Volkserziehung und des Volksunterrichts in das Bewusstsein aller übergegangen sein werden, wird die Frage der Freiheit vollständig gelöst sein. [...]

Die Freiheit des Menschen besteht einzig darin, dass er den Naturgesetzen gehorcht, weil er sie selbst als solche erkannt hat und nicht, weil sie ihm von außen her von irgend einem fremden Willen, sei er göttlich oder menschlich, kollektiv oder individuell, auferlegt sind.“

Michail Bakunin war ein echter Stoiker.

6. Die materialistische Vorsehung der Stoiker

Die Vorsehung oder das Verhängnis (gr. heimarmene) ist nur eine synonym gedachte Bezeichnung der Stoiker für Naturverlauf. Der Gang der Natur ist durch die Naturgesetze vorherbestimmt, d. h. berechenbar, daher auch von uns Menschen teilweise vorhersehbar. Das ist die materialistische „Vorsehung“ der Stoiker.

Der Logos, die Urvernunft, auch als das „Urwesen“ bezeichnet, ist das aktive, erschaffende Prinzip. Er ist der „logos spermatikos“, der den Verlauf der Natur hier auf Erden wie in den Weiten des Weltalls lenkt. Er ist das über allem stehende Schicksal. Die stoische Vorsehung ist daher nichts anderes als der natürliche Verlauf, das physikalische Naturgesetz, das bereits seit Milliarden von Jahren besteht und alles Geschehen beeinflusst.

Dies wurde von Chrysippos leicht verständlich dargestellt. Unter der Kapitelüberschrift >Wie Chrysippos zwar die Macht und Unvermeidlichkeit des Schicksals anerkennt, jedoch aber auch bekräftigt, dass uns eine freie Wahl in allen unseren Entscheidungen und Urteilen verbleibt<, hat uns Aulus Gellius in seinem Werk

>Die attischen Nächte<, VII. Buch, 2. Kap., die einzig richtige und wahre Definition des stoischen Schicksalsbegriffs überliefert.⁴⁴

Von der Bezeichnung >fatum< [gr. heimarmene], das die Griechen >Bestimmung< oder >Verhängnis< nennen, gibt das Schulhaupt der Stoa, Chrysippos, eine Erklärung in folgendem Sinne ab: „Das Schicksal“, schreibt er, „ist eine ewige und unveränderliche Reihenfolge eintretender Umstände und eine Ringkette, fortwährend begriffen im Umsichselbstrollen und in schmiegsamer Verschlingung durch ein ununterbrochenes, ineinandergreifendes Gliedergefüge, dessen Enden durch enge Verbindung und festen Anschluß in steter Wechselwirkung bleiben.“ So weit ich [Aulus Gellius] mich erinnere, schreibe ich Chrysippos' eigene Worte in Griechisch gleich mit her, damit, wenn einem Leser diese meine Übersetzung etwas unklar sein sollte, er die Worte des Philosophen gleich selbst vor Augen hat.

Im vierten Buche seiner Schrift >Über die Vorsehung< gibt er über den Schicksalsbegriff folgende Definition: „Schicksal ist die in der unabänderlichen Natur begründete Notwendigkeit.“ Oder: „Schicksal ist eine geordnete, aus den Gesetzen des Weltalls entspringende Reihenfolge aller von Ewigkeit an untereinander zusammenhängender Vorgänge und ihre ständige und unabänderliche Selbstverkettung.“

Gegen diese Definition haben die Anhänger anderer Philosophenschulen allerhand Einwendungen laut werden lassen. So hört man sagen: „Wenn Chrysippos behauptet, alles werde durch ein unabänderliches Schicksal bewegt und gelenkt und es sei unmöglich, die Schläge und Winkelzüge des Schicksals abzuwenden und zu umgehen, so werden auch die Sünden und Laster der Menschen ihren Willensantrieben weder zum Vorwurf gemacht, noch gar angerechnet werden können, sondern immer nur der aus dem Verhängnis entspringenden Unvermeidlichkeit und harten Notwendigkeit, die über alles gebietet und alles vertreten muss, auf deren Machteinfluss hin alles geschehen muss, was geschehen soll. Deshalb sei auch die Einführung von Strafen für Übeltäter den Gesetzen nach durchaus nicht gerechtfertigt und billig, wenn die Menschen nicht aus eigenem freien Willen dem Verbrechen anheimfallen, sondern von der starken Hand des Schicksals unaufhaltsam hingerissen werden.“

Über diesen Einwurf hat sich Chrysippos mit großer Klarheit und Scharfsinnigkeit geäußert. Seine Argumente laufen kurzgefaßt auf folgende Gedanken hinaus:

„Mag nun alles einem unvermeidbaren Naturgesetz unterworfen und deshalb mit einer Vorherbestimmung des Schicksals eng verknüpft sein, so sind doch die Charaktereigentümlichkeiten unseres Geistes selbst je nach ihrer Individualität und Beschaffenheit dem Schicksal unterworfen. Denn wenn die Charaktereigenschaften ihrem Wesen und ihrem Beschaffensein nach von vornherein zum Heil und Nutzen angelegt sind, werden sie damit jenen ganz gewaltigen Einfluss, der ihnen von außen her wie ein schweres Unwetter seitens des Schicksals droht, ohne großen Widerstand und mit wenig Anstrengung zu überstehen und zu vermeiden wissen. Sind dagegen diese Charaktereigenschaften ungefüge, plump und roh, ferner auf keine Hilfe eines Bildungsmittels gestützt, so werden solche Menschen durch ihre Unwissenheit und durch eigenen Antrieb sich beständig in Laster und Selbsttäuschung stürzen, selbst wenn sie sich nur von einer kleinen und unbedeutenden Not oder einer vom Zufall über sie verhängten Unbequemlichkeit bedrängt fühlen. Dass diese Vorgänge selbst auf solche Weise sich vollziehen müssen, wird verursacht durch jenes beständige Ineinandergreifen und durch jene unabänderliche Verkettung aller Dinge, was man eben unter dem Begriff >Schicksal< versteht. Es ist nämlich im Allgemeinen eine Urnotwendigkeit und Folgerichtigkeit, dass Menschen mit gleichsam „angeborenen“ [anerzogenen] bösen Neigungen dem Laster und dem Irrtum verfallen müssen.“

⁴⁴ Übersetzt von Fritz Weiss, Leipzig 1875.

Zum Beweise dieser seiner Behauptung bedient er sich eines wahrlich ganz aus dem Leben gegriffenen, passenden und recht geistvollen Gleichnisses und sagt: „Wenn man z. B. einen runden Stein über eine schräge und abschüssige Bahn stößt, so wird man zwar die erste Ursache seines Herabrollens gewesen sein; bald rollt der Stein jedoch von selbst weiter, nun nicht allein mehr aufgrund des Anstoßes, sondern wegen seiner Eigenart [wegen seiner Schwere = Gravitationskraft] und eigentümlichen runden Form. Ebenso gilt die Anordnung, das Gesetz und die Notwendigkeit des Schicksals im allgemeinen und von vorn herein als die Ursache der Bewegung. Doch den weiteren Verlauf unserer eigenen Beschlüsse, Gesinnungen und Handlungen bedingt und entscheidet erst eines jeden Menschen eigener Wille und seine angeborenen Fähigkeiten.“

Hierzu fügt er noch folgenden, mit dem von mir Gesagten ganz übereinstimmenden Satz hinzu: „Wirst leiden sehen die Menschen an selbstverschuldeten Übel.“

Die meisten Menschen stürzen in ihr Verderben durch sich selbst. Durch ihre Begierden fehlen sie, fallen ins Verderben aus eigener Wahl und aus Vorsätzlichkeit. „Deshalb“, sagt Chrysippos, „dürfe man auch die Entschuldigungen feiger Schelme oder frecher Übeltäter nicht gelten lassen, die, selbst wenn sie ihrer Schuld oder ihres Verbrechen schon völlig überführt sind, immer noch Ausflüchte machen und ihre Zuflucht suchen in der angeblichen Unabänderlichkeit des Schicksals, wie zu einer heiligen Zufluchtsstätte eines Tempels. Sie bringen ihre ethischschlechten Handlungen nicht ihrer eigenen Unbesonnenheit in Anrechnung, sondern dem Schicksal.“

Cicero, >Über die Wahrsagung<, I.125-126:

Das alles durch das Fatum oder Schicksal geschieht, das zwingt uns die Vernunft einzugestehen. Fatum aber nenne ich, was die Griechen heimarmene nennen: das ist die Ordnung und Abfolge von Ursachen, indem eine Ursache an die andere anknüpft und alles aus sich erzeugt. Das ist die von aller Ewigkeit her fließende unvergängliche Wahrheit. Daher ist nichts geschehen, was nicht geschehen musste; und auf die selbe Weise wird nichts geschehen, wovon nicht in der Natur die Ursachen, die jenes bewirkten, enthalten wären. [126] Hieraus sieht man, dass das Schicksal nicht das ist, was nach der Art des Aberglaubens, sondern das, was nach Art der Physiker [der Rationalisten] so benannt wird: die ewige Ursache der Dinge, warum sowohl das Vergangene geschehen ist, als auch das geschieht, was bevorsteht, und was nachfolgend geschehen wird. So ist es möglich, dass durch Beobachtung bemerkt werden kann, was meistens, wenn auch nicht immer, die Folge einer jeden Ursache ist.

Plutarch schrieb in seinem Buch >Physikalische Lehrsätze der Philosophen<:⁴⁵

XXVIII. Frage: Vom Wesen des Fatums

Heraklit erklärt das Wesen des Fatums als die das Wesen des Weltalls durchdringende Vernunft; dieses Wesen aber ist der aetherische Körper, der Same zur Entstehung des Alls.

Platon [erklärt das Wesen des Fatums] als den ewigen Begriff und das ewige Gesetz der Natur des Weltalls.

Chrysipp als die hauchende Kraft, die das All nach einem festen Verhältnis ordnet. Dann sagt er in den Definitionen: Das Fatum ist der Begriff der Welt oder das Weltgesetz, nach welchem alles durch die Vorherbestimmung geordnet ist oder die Vernunft, vermöge welcher das Gewordene geworden ist, das Werdende wird und das Künftige geschehen wird.

⁴⁵ Plutarchs Werke, 45. Band, übersetzt von E. Fr. Schnitzer, Stuttgart 1860.

Die übrigen Stoiker erklären es als Verkettung der Ursachen, d. h. als Ordnung und unüberschreitbaren Zusammenhang derselben.

Und bei Stobaeus, >Eclogae<, I, 5, 15, p. 78 finden wir wiederum eine sehr klare und eindeutige Erklärung des stoischen Schicksal-Begriffes⁴⁶:

Der Stoiker Zenon bezeichnete in dem Buch >Über die Natur< das Fatum in demselben Sinne und auf dieselbe Weise als die Kraft zur Bewegung der Materie, die keinen Unterschied zur Vorsehung aufweise und Natur [oder Naturgesetz] zu nennen sei.

7. Der wirkliche „Glaube“ der Stoiker

Marcus Tullius Cicero

Cicero ist ebenso gut ein Stoiker wie ein Akademiker zu nennen. Ich halte ihn für einen zweiten Antiochos, dessen philosophische Überzeugung zwischen dem Peripathos und der Stoa hin und her schwankte. Ich glaube, Cicero wagte es nicht, seinen Wechsel zur Stoa öffentlich einzugestehen. In den tusculanischen Gesprächen (III, 6) nennt er die stoische Philosophie das „*beste philosophische Lehrgebäude*“.

Er gibt an mindestens einer Stelle seines philosophischen Oeuvres seine atheistische Weltanschauung unverhüllt zu erkennen. Im >Lucullus< (126) sagt er:

„Denn von der Weissagekunst, an die ihr glaubt, halte ich [Cicero] gar nichts; und das Fatum, dem ihr alles unterordnet, verachte ich. Nicht einmal von dem Weltenbau glaube ich, dass ihm ein göttlicher Plan zu Grunde liege; und ich denke wohl, ich habe Recht.“

Die Geheimphilosophie der Stoiker – Gott gleich Aether gleich Naturgesetz – war Cicero zu Beginn seiner philosophischen Studien über längere Zeit verborgen geblieben. Zeugnisse für meine Vermutung sind seine Werke >Über das Wesen der Götter< (de natura deorum) und >Über die Weissagekunst< (de divinatione), die als stark beeinflusst von Poseidonios angesehen werden.⁴⁷ Er interpretierte anfänglich die Stoa theistisch. Möglicherweise resultierte daher der Trugschluss, dass die Stoa bis heute als eine sogenannte pan-theistische Philosophie angesehen wurde. Als ein überzeugter atheistischer Akademiker widerlegte er daher mühelos die pseudo-theistischen Gottesbeweise der Stoiker in dem Werk >de natura deorum<.⁴⁸

An anderen Stellen gibt Cicero seinen Atheismus nur indirekt zu erkennen. Ausgerechnet den Stoiker, der sich am offensten und deutlichsten zum Materialismus bekannte, den Griechen Panaetios, hält er „*geradezu für den bedeutendsten Stoiker*“.

Im >Lucullus< (107) schreibt er: „*Selbst Panaetios, nach meinem Urteil geradezu der bedeutendste Stoiker, erklärt, er hege Zweifel über eine Sache, die alle Stoiker außer ihm für ganz ausgemacht halten, nämlich über die Wahrheit der Weissagungen aus den Eingeweiden, der Auspizien, der Orakel, der Träume, der Prophezeiungen und hält deshalb mit seiner Zustimmung zurück.*“

⁴⁶ Quelle: Karlheinz Hülsner, >Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker<, Oldenburg 1872, S. 700.

⁴⁷ Vgl. Willy Theiler, >Pos(e)idonius - Die Fragmente<, 2 Bde, Berlin 1982. Inzwischen sind Beweise gefunden, dass auch Poseidonios als ein Schüler des Panaetios ebenfalls ein Materialist war. Siehe L. Baus, >Die atheistischen Werke der Stoiker – Eine Auswahl der bedeutendsten Abhandlungen der antiken Stoiker<, 2. erweiterte Auflage, Homburg 2015.

⁴⁸ Lesen Sie dazu die Dissertation von Ludwig Krumme >Die Kritik der stoischen Theologie in Ciceros Schrift de natura deorum<, Düsseldorf 1941.

Im I. Buch der >Gespräche in Tusculum<, I. 32.79 berichtet er über dessen Überzeugung in Bezug auf ein ewiges Leben: „Denn er [Panaetios] behauptet, was niemand leugnet: Alles, was entstanden ist, geht auch unter. Nun aber entsteht die Psyche, was die Ähnlichkeit der Kinder mit ihren Eltern - was auch im Geistigen, nicht nur im Körperlichen ersichtlich ist - hinlänglich beweist.

Als zweiten Grund führt er für seine Überzeugung auch an, dass nichts Schmerz empfinde, was nicht auch erkranken könne; was aber in eine Krankheit ver falle, das werde auch untergehen. Nun aber empfinde die Psyche Schmerz, also gehe sie auch unter.“

Den atheistischen Akademiker Dicaearchos nennt Cicero seinen Liebling:

>Gespräche in Tusculum<, I, 77: „... merkwürdigerweise haben auch die gelehrtesten Männer und am leidenschaftlichsten mein Liebling Dicaearchos gegen die Unsterblichkeit geschrieben. Dieser hat drei Bücher verfasst, ‚die Lesbischen‘ genannt, weil der Dialog in Mytilene spielt und worin er zeigen will, dass die Seele sterblich ist. Die Stoiker wiederum gewähren uns eine Anleihe, wie wenn wir Krähen wären. Sie sagen, die Seelen dauerten lange, aber nicht ewig.“

>Gespräche in Tusculum<, I, 21: „Dicaearchos jedoch lässt in einem zwischen Gelehrten zu Korinth gehaltenen Gespräch, das er in drei Büchern verfasst hat, im ersten Buch alle ihre jeweilige Ansicht sagen, in den beiden anderen Büchern jedoch führt er einen gewissen Pherekrates auf, einen Greis aus Phthia, von dem er sagt, er stamme von Deukalion ab. Dieser ist der Ansicht, eine Seele existiere überhaupt nicht. Der Name >Seele< bezeichne eigentlich gar nichts und grundlos spreche man von den Menschen als von beseelten Wesen. Weder im Menschen sei eine Seele, noch bei den Tieren. Die ganze Kraft, durch die wir etwas tun oder empfinden, sei in allen lebenden Körpern gleichmäßig verteilt und vom Körper untrennbar. Diese Kraft sei nur zusammen mit dem Körper vorhanden, der so gestaltet sei, dass er durch seine natürliche Organisation Lebens- und Empfindungskraft habe. Das sei alles.“

L. Annaeus Seneca

Die Skepsis Senecas in Bezug auf ein Leben nach dem Tode drückt sich im 93. Brief an Lucilius deutlich aus:

„Wir wissen, von wo aus die alles beherrschende Natur ihren Aufschwung nimmt [nach der stoischen Physiktheorie von der Aether-Region aus]; wie sie [die Natur] die Welt ordnet; wie sie den Wechsel der Jahreszeiten herbeiführt; wie sie alles, was je gewesen ist, zu einem geschlossenen Ganzen vereinigt und sich selbst zu ihrer Grenze gemacht hat. Wir wissen, dass die Gestirne durch ihre eigene bewegende Kraft dahin wandeln, dass außer der Erde [nach stoischer Physiktheorie] nichts still steht, [sondern] alles Übrige in ununterbrochener Schnelligkeit dahineilt. Wir wissen, wie der Mond an der Sonne vorbeigeht, warum er, als der langsamere, jene schnellere hinter sich zurücklässt, wie er sein Licht empfängt und verliert, welche Ursache die Nacht herbei- und den Tag zurückführt. (9) Dahin muss man [nach dem Tode] gehen, wo man dies näher erblicken kann⁴⁹. „Aber auch mit dieser Hoffnung“, sagt der Weise, „gehe ich

⁴⁹ Hier muss ich wieder daran erinnern, dass die stoische „Götterlehre“ eine Stufenphilosophie war. Nach außen hin und gegenüber den Neulingen wurde der Aether als Gottheit ausgegeben. Die Seelen der Verstorbenen gehen dahin zurück, aus was sie entstanden sind: dem Aether. Die Seele ist ein warmer, belebender Hauch. Sie besteht aus einem Gemisch aus Luft und Aether. Die Seelen ziehen nach dem Tode hinauf in die Himmelsregion und schweben in der Nähe des Mondes bis zur

nicht mutiger aus dem Leben, wenn ich glaube, dass mir der Weg zu meinen Göttern offen stehe. Ich habe zwar verdient, [zu ihnen] zugelassen zu werden - und war bereits unter ihnen - ich habe meinen Geist zu ihnen hingesandt und sie den ihrigen zu mir. Doch nimm an, ich würde völlig vernichtet werden und es bliebe von einem Menschen nach dem Tode garnichts übrig: [dennoch] habe ich einen gleich hohen Mut, auch wenn ich von hier weggehe, um nirgendwohin einzugehen.“

Nach Tertullianus, >Über die Seele<, 42, soll Seneca sogar gesagt haben: „Nach dem Tode ist alles aus, auch der Tod“.

Augustinus zitiert in seinem Werk >Über den Gottesstaat<, 6. Buch, aus einem nicht erhaltenen Werk Senecas:

(10) Seneca war freimütig genug, die staatliche Theologie noch entschiedener zu missbilligen als Varro die fabelnde.

Die Freimütigkeit, die Varro mangelte, weshalb er es nicht wagte, die städtische Theologie trotz ihrer nahen Verwandtschaft mit der Theatertheologie offen zu missbilligen, wie er die letztere missbilligte, zeichnete den Annaeus Seneca aus, der nach manchen Anzeichen zu schließen zu den Zeiten unserer Apostel hervortrat, wenn auch nicht in seinem ganzen Gebaren, so doch in mancher Hinsicht. Sie war ihm nämlich eigen in seinen Schriften, in seinem Leben fehlte sie ihm. In seinem Buch >Über den Aberglauben< [leider nicht erhalten] hat er die staatliche und städtische Theologie viel ausgiebiger und entschiedener getadelt als Varro die fabelnde und die der Theater. Er sagt nämlich an der Stelle, wo er von den Götterbildnissen handelt: „Die Heiligen, Unsterblichen, Unverletzlichen verehrt man in ganz minderwertiger, lebloser Materie; man gibt ihnen die Gestalt von Menschen, von wilden Tieren, von Fischen, mitunter gemischtes Geschlecht, zweierlei Körper; Gottheiten nennt man Gebilde, die man, wenn sie plötzlich Leben annähmen und uns entgegenträten, für Ungeheuer ansehen würde“.

Und etwas weiter unten, nachdem er unter anerkennenden Worten für die natürliche Theologie die Meinungen einiger Philosophen auseinander gesetzt hat, legt er sich folgenden Einwand vor: „Hier könnte man etwa sagen: Ich soll glauben, dass der Himmel und die Erde Götter seien und dass über dem Mond andere Götter existierten und wieder andere unter dem Mond? Ich soll mir entweder Platon gefallen lassen, nach welchem Gott keinen Körper hat oder den Peripatetiker Straton, nach welchem er keine Seele hat?“ Und er [Seneca] erwidert darauf: „Nun denn in aller Welt, kommen dir die Phantasiegebilde eines Titus Tatius oder eines Romulus oder eines Tullus Hostilius wahrhaftiger vor? Tatius hat die Cloacina zur Gottheit geweiht, Romulus den Picus und Tiberinus, Hostilius den Pavor und Pallor, diese hässlichen Gemütszustände der Menschen, der eine die Aufregung eines erschreckten Gemütes, der andere nicht einmal eine Krankheit, sondern nur die Entfärbung des Äußeren. An diese Gottheiten willst du lieber glauben und sie in den Himmel versetzen?“

Und wie freimütig hat er [Seneca] sich über die entsetzlich schändlichen Gebräuche ausgesprochen! „Der kastriert sich, ein anderer schneidet sich in die Arme. Ja, wenn man auf solche Weise die Gunst der Götter herabzieht, womit wird man dann seine Furcht vor dem Zorn der Götter bekunden? Götter, die solches verlangen, darf man überhaupt nicht irgendwie verehren. Aber so groß ist der Wahnsinn des gestörten und außer sich gebrachten Geistes, dass man die Götter gnädig stimmen will auf eine Weise, wie nicht einmal die abscheulichsten Menschen von sprichwörtlicher Grausamkeit wüten. Wohl haben Tyrannen manchen die Glieder zerfleischt, aber niemandem haben sie [die Tyrannen] zugemutet, seine eigenen zu zerfleischen. Wohl sind manche, damit Könige

Ekpyrosis, dem Weltenbrand, wodurch sie untergehen, respektive in reinen Aether zurückverwandelt werden. Seneca scheint diesem „pantheistischen“ Märchen kein Vertrauen entgegengebracht zu haben, siehe oben.

ihrer Lust fröhen können, verschnitten worden, aber nie hat einer auf Befehl seines Herrn an sich selbst Hand angelegt, sich zu entmannen. Aber in den Tempeln zerfleischen sie sich selbst, senden ihre eigenhändigen Wunden und ihr eigenes Blut als Gebete empor. Nimmt man sich die Mühe, zu beobachten, was sie tun und erleiden, so wird man es unziemlich finden für anständige Menschen, so unwürdig für freie, so weit ab vom Normalen, dass niemand zweifeln würde, sie seien dem Wahnsinn verfallen, wenn es sich nur um einige wenige handelte; so aber spricht die große Zahl der Verrückten [scheinbar] dafür, dass man gesunde Menschen vor sich hat.“

Und erst das, was er [Seneca] als Gepflogenheiten, die auf dem Kapitol im Schwange sind, anführt und unerschrocken in den Grund hinein verdammt, wem wäre es zuzutrauen als Spottvögeln oder Tollhäuslern? Nachdem er sich nämlich darüber lustig gemacht hat, dass man bei den ägyptischen Kultfeiern über das Abhandenkommen des Osiris jammere und über dessen Auffindung in große Freude ausbreche, da doch sein Verschwinden und sein Auftauchen nur fingiert werde, während Trauer und Freude von Leuten, die nichts verloren und nichts gefunden haben, mit wahrer Empfindung ausgedrückt würden, fährt er fort: „Doch diese Raserei hat ihre bestimmte Zeit. Es lässt sich noch ertragen, einmal im Jahre toll zu sein. Aber geh' ins Kapitol, du wirst dich schämen darüber, welcher Aberwitz sich da an die Öffentlichkeit drängt, welcher gewichtige Miene hier eine ziellose Verrücktheit aufsetzt. Der eine unterbreitet dem Gotte Namen, ein anderer verkündet dem Jupiter die Stunden; der eine macht einen Bademeister, ein anderer nimmt sich des Salbens an und ahmt mit leeren Gestikulationen einen Salbenden nach. Da gibt es Zofen, die der Juno und der Minerva die Haare aufmachen - sie tun das auf Distanz, weit ab selbst vom Tempel, nicht nur vom Bildnis, und bewegen ihre Finger, als machten sie Haare auf - und wiederum Zofen, die den Spiegel halten; da gibt es Leute, die die Götter zu Bürgschaften aufrufen, und solche, die ihnen ihre Klageschriften vorlegen und sie in ihre Prozesse einweihen. Ein gelehrter Ermime, es war ein gebrechlicher Greis, gab Tag für Tag im Kapitol eine Mimenrolle, als ob die Götter Freude hätten an einem Anblick, der nicht einmal die Menschen mehr zu erfreuen vermochte. Alle Arten von Künstlern haben sich dort eingenistet, für die unsterblichen Götter sich zu betätigen.“ Und weiter unten sagt er: „Immerhin geloben diese Leute der Gottheit wenigstens nicht einen schändlichen und unehrbaren Dienst, wenn auch einen überflüssigen. Aber da sitzen im Kapitol auch weibliche Wesen, die von Jupiter geliebt zu werden glauben; und sie lassen sich nicht einmal durch die Rücksicht auf die nach den Dichtern - wer ihnen glaubte - furchtbar hitzige Juno einschüchtern.“

Solchen Freimut hat Varro nicht an den Tag gelegt; er getraute sich nur die Theologie der Dichter anzufechten, nicht aber die staatliche, die Seneca zuschanden gemacht hat. Allein wenn wir die Wahrheit ins Auge fassen, müssen wir sagen: Schlimmer sind die Tempel, in denen derlei geschieht, als die Theater, wo es nur im Bilde vorgeführt wird. Deshalb hat nach Seneca der Weise seine Rolle gegenüber diesen Einrichtungen der Staatstheologie sich nicht innerlich eigen zu machen, sondern nur äußerlich zu spielen. Er sagt nämlich: „All das wird der Weise beobachten, weil es geboten ist durch die Gesetze, nicht weil es den Göttern annehmlich wäre.“ Und kurz darauf: „Wir stiften ja sogar Ehen von Göttern, und unfromm genug zwischen Brüdern und Schwestern! Bellona verheiratet wir an Mars, Venus an Vulkan, Salacia an Neptun. Einige jedoch lassen wir unverheiratet, gleich als hätte es ihnen an einer passenden Partie gefehlt, zumal da manche Witwen sind, wie Populonia, Fulgora und die Göttin Rumina, von denen es mich freilich nicht wundert, dass sie keinen Bewerber gefunden haben. Diese ganze unerlauchte Schar von Göttern, die langwährender Aberglaube in langer Zeit aufgehäuft hat, werden wir in der Weise anbeten, dass wir uns erinnern, dass ihre Verehrung nicht so sehr in der Sache als in der Sitte begründet ist.“

Plutarch von Chaironea

>Beweis, dass die Stoiker größere Ungereimtheiten behaupten als die Dichter<⁵⁰

[Ein Bruchstück]

(1) Pindar wurde getadelt, weil er die unwahrscheinliche Fabel von Kaineus⁵¹ dichtete, der von Eisen nicht verwundbar und überhaupt am Körper unverletzlich gewesen sei, daher auch ohne Wunde unter die Erde gehen musste

„mit dem Fuße spaltend den Grund“.

Der Lapithe⁵² der Stoiker [gemeint ist: der stoische Weise], von ihnen aus dem diamantenen Stoff der Apathie geschmiedet, ist zwar nicht vor Wunden, Krankheit und Schmerz sicher, aber er bleibt ohne Furcht, ohne Trauer, immer unbesiegt und unerschüttert, wenn er auch verwundet, gepeinigt und gefoltert wird, sogar bei der Zerstörung seiner Vaterstadt oder ähnlichen Unglücksfällen. Der Kaineus des Pindar kann nur durch Waffen nicht verwundet werden, aber der stoische Weise verliert auch im Kerker die Freiheit nicht. Er erleidet nicht Gewalt, wenn er vom Felsen gestürzt wird; er fühlt keinen Schmerz, wenn er gefoltert wird; er erleidet keinen Schaden, selbst wenn er verstümmelt wird; er bleibt unbesiegt, wenn er im Ringkampf unterliegt; er erfährt keine Belagerung, auch wenn er von Verschanzungen eingeschlossen ist; er ist kein Gefangener, wenn er von den Feinden [als Sklave] verkauft wird. Er gleicht den Schiffen, auf denen die Inschrift steht ‚Glückliche Fahrt‘ – ‚Rettende Vorsehung‘ – ‚Gute Hilfe‘, die aber dessen ungeachtet von Stürmen zerschmettert und versenkt werden.

(2) Bei Euripides wird Iolaus⁵³ auf sein Gebet aus einem kraftlosen, altersschwachen Greis plötzlich ein starker, zum Kampfe rüstiger Jüngling. Der stoische Weise war gestern noch der hässlichste und schlechteste Mensch, heute ist er plötzlich in die Tugend selbst verwandelt und aus einem runzeligen, blassen und – wie Äschylos⁵⁴

⁵⁰ Plutarch, >Moralische Schriften<, 25. Band, übersetzt von G. Fr. Schnitzer, 1861, vom Hrsg. behutsam ins Neuhochdeutsche redigiert. Die Fußnoten ohne Namensnennung stammen von Schnitzer.

⁵¹ Kaineus (gr. Caeneus) kam als Mädchen mit Namen Kainis zur Welt. Poseidon verliebte sich in sie. Nach dem Schäferstündchen durfte sie sich eine Liebesgabe wählen: „Verwandle mich in einen unverwundbaren Kämpfer. Ich bin es müde eine Frau zu sein“, verlangte sie von Poseidon. So wurde sie zum Kaineus. Als einer der Argonauten beteiligte er sich am Zug des Iason, war im Krieg sehr erfolgreich und wurde König der Lapithen. Er zeugte sogar einen Sohn, namens Koronos. Stolz auf seine Erfolge setzte Kaineus einen Speer auf den Marktplatz und ließ der Waffe wie einem Gott opfern und verbot, anderen Göttern zu huldigen. Diesen Frevel konnte Zeus natürlich nicht ungestraft lassen. Er befahl den Kentauren, ihn zu töten. Dies wurde schwierig, da er ja unverwundbar war. Alle Waffen glitten an seiner verzauberten Haut ab. Schließlich gelang es ihnen, Kaineus mit starken Fichtenästen am Boden festzuhalten. Über ihn legten sie Baumstämme. So starb Kaineus durch Ersticken. Aus den Stämmen entflog ein graugeflügelter Vogel, in dem der Seher Mopsos die Seele des Kaineus erkannte. Als die Kentauren kamen, um ihn zu begraben, hatte er wieder den Körper einer Frau.

⁵² Die Lapithen sind ein sagenhaftes Volk, das nach der griechischen Mythologie im nördlichen Thessalien, im heutigen Mittellgriechenland, gelebt haben soll. Der Überlieferung nach waren die Lapithen von riesenhafter Gestalt und edler Gesinnung, weswegen Adelsfamilien Griechenlands noch heute gerne ihren Ursprung auf sie zurückführen.

⁵³ Euripides, >Herakliden<, 849, und Pindar, >Pyth.<, IX, 137. Iolaus, Neffe des Herakles und sein ständiger Begleiter.

⁵⁴ Äschylos, Fragmente, 351, Nauck.

sagt – aus einem „von Lendenweh geplagten, schmerzzerrissenen Greis“ reizend, schöngestaltet und göttergleich geworden.

(3) Dem Odysseus hat Athene⁵⁵ die Runzeln, Kahlheit und Hässlichkeit genommen, um ihn als schönen Mann erscheinen zu lassen. Der stoische Weise dagegen, wenn gleich das Alter seinen Körper nicht verlässt, sondern noch Beschwerden auf Beschwerden häuft, wenn er - wie es sich eben trifft - buckelig, zahnlos, einäugig wird, ist nicht hässlich, nicht missgestaltet, nicht entstellt. Der stoische Eros gleicht den Käfern, die die wohlriechende Salbe fliehen, stinkende Sachen stattdessen aufsuchen; er schließt sich an die hässlichsten und missgestaltetsten Personen an, bis sie durch Weisheit wohlgestaltet und schön geworden sind; dann wendet er sich von ihnen ab.

(4) Wer am Morgen der Schlechteste war, kann bei den Stoikern am Abend der Tugendhafteste sein. Wer als Blödsinniger, Unwissender, Ungerechter, Ausschweifender, ja wohl gar als Sklave, als Armer, als Bettler eingeschlafen ist, steht am Morgen als König, als Reicher, als Glücklicher, als keusch, gerecht, standhaft und von allem Wahn befreit auf. Die Verwandlung besteht nicht darin, dass er an einem jungen und zarten Leib Bart ums Kinn und Männlichkeit bekommen, sondern dass er in einer schwachen und zarten, einer unmännlichen und flatterhaften Psyche eine vollkommene Vernunft, höchste Weisheit, gottähnliche Gesinnung, gründliche Wissenschaft und einen unerschütterlichen Charakter erlangt hat und ohne dass die frühere Lasterhaftigkeit in ihm etwas nachgelassen hätte, aus der schlimmsten Bestie plötzlich sozusagen ein Heros, ein Halb-gott, ja ein Gott geworden ist⁵⁶. Denn wer seine Tugend aus der Stoa geholt hat, der kann sagen: *Nur wünschen brauchst du, alles wird dir dann zu Teil.*⁵⁷

Sie bringt ihm Reichtum, verschafft ihm Königswürde, verleiht ihm Glück, ja sie macht Leute, die keine Drachme [griechische Münze von geringem Wert] im Hause haben, zu glücklichen, nichts bedürftenden, sich selbst genügenden Menschen.

(5) Die poetische Fabel hält sich doch an die Wahrscheinlichkeit: Sie lässt den Herakles⁵⁸ nie am Notwendigen Mangel leiden, sondern ihm und seinen Gefährten - gleichsam wie aus einer Quelle - alles reichlich zufließen. Wer aber das stoische ‚Horn der Amalthea‘ bekommen hat, der ist zwar reich geworden, aber er sammelt seinen Unterhalt bei anderen ein. Er ist ein König, aber er löst Syllogismen [Vernunftschlüsse] um Lohn auf; er besitzt alles allein, aber er bezahlt Hausmiete; kauft Mehl und Brot, häufig mit geliehenem oder von den „nichts Besitzenden“ [nach stoischem Verständnis: von den Reichen] erbetteltem Geld.

(6) Der König von Ithaka [Odysseus] bettelte in der Absicht, nicht erkannt zu werden und machte sich so viel als möglich

„Einem bekümmerten Bettler von Ansehen gleich ...“.

Der König aus der Stoa dagegen ruft und schreit laut: *„Ich allein bin ein König, ich allein bin reich“.* Aber man hört ihn oft vor fremden Türen sagen: *„Hipponar⁵⁹, bitte einen Mantel, denn mich friert gar sehr, ich zitt‘re fast vor Kälte“.*

Kommentar: Das tiefe Resentiment Plutarchs gegen die philosophischen Lehren und Grundsätze der Stoiker tritt deutlich zu Tage.

⁵⁵ Homer, >Odysseus<, XVI, 172; XXIII, 156.

⁵⁶ Anm. d. Hrsg.: Nach der Lehre der Stoiker kann unmöglich in einer "flatterhaften Psyche" eine "vollkommene Vernunft, höchste Weisheit, gottähnliche Gesinnung, gründliche Wissenschaft und ein unerschütterlicher Charakter" entstehen, denn dazu bedarf es der vier Kardinaltugenden, zu denen eine "flatterhafte Psyche" niemals fähig ist.

⁵⁷ Aus Menander; auch bei Stobaeus.

⁵⁸ Herakles bekam von Acheloos, den er besiegt, das Horn der Amalthea, das nie versiegende Füllhorn.

⁵⁹ Jambendichter aus Ephesus.

Plutarch von Chaironeia

>Über die Widersprüche der Stoiker<⁶⁰ (de stoicorum repugnantii)

1. These

Für das erste Erfordernis halte ich, dass die Übereinstimmung der Grundsätze im Leben der Philosophen sich bewähre. Denn mehr noch als der Redner, der nach dem Ausspruch des Aeschines dieselbe Sprache führen muss wie das Gesetz, sollte das Leben des Philosophen mit seiner Lehre im Einklang sein. Die Lehre des Philosophen ist ein sich selbst freiwillig auferlegtes Gesetz, wenn man nicht die Philosophie für ein reines Spiel und eitle Wortklauberei hält, sondern - was sie tatsächlich ist - eine des größten Eifers würdige Sache.

Antithese von Dr. phil. Heinz Deike, ab Seite 24⁶¹:

Vom Inhalt her ist der erste Satz unserer Schrift als programmatische These zu betrachten: Der Verfasser deutet nicht nur an, auf welchen Punkt er seine Polemik ausrichten will, sondern gibt zugleich auch einen Hinweis auf die Zusammenhänge, durch die er seine Kritik motiviert sieht. Das alles ist mit äußerster Knappheit formuliert und in das Gewand einer prinzipiellen Aussage gekleidet. Der Gegensatz, in dem der Anfang dieser Schrift zu dem aller anderen Plutarchwerke steht, ist unübersehbar: Während es sonst für Plutarch geradezu charakteristisch ist, seinen Erörterungen einige Hinweise allgemeiner Art voranzustellen, um auf diese Weise die Themastellung näher zu erläutern und die Art seines methodischen Vorgehens zu begründen, findet sich eine solche praefatio in unserer Schrift nicht. Erst in Kapitel 32 (1049 b) findet sich die eigentliche Formulierung des Themas. [...]

Gerade die logische Geschlossenheit ihres Systems pflegten die Stoiker zu allen Zeiten besonders herauszustellen, und nicht zuletzt schien ihnen gerade das harmonische Ineinandergreifen der einzelnen Lehrsätze die Richtigkeit der Lehre in ihrer Gesamtkonzeption zu garantieren. Für die Schüler Zenons lag in der formalen Übereinstimmung der einzelnen Teile ihrer Philosophie die Bestätigung für die Richtigkeit des Systems an sich; nur aus der Harmonie der placita vermochten sie die constans et perpetua vitae ratio abzuleiten, und damit wurde jene nicht nur zum Eckpfeiler der stoischen Ethik, sondern zu einem wichtigen Element der Lehre Zenons überhaupt. Bei dieser Bedeutung, die die lückenlose Aufeinanderfolge der einzelnen placita für die stoische Schule hat, war es ohne weiteres verständlich, daß es für ihre Gegner stets einen besonderen /25/ Reiz haben mußte, etwaige Widersprüche und Ungereimtheiten formaler Art innerhalb des stoischen Lehrgebäudes aufzuspüren und darzulegen. Auf diese Weise hoffte man, den Kern des Systems an seiner empfindlichsten Stelle treffen zu können. Wenn sich diese Kritiker, wie im weiteren Verlauf der Untersuchung zu zeigen

⁶⁰ Plutarch, >Moralische Schriften<, 24. Band, übersetzt von G. Fr. Schnitzer, 1861. Die Fußnoten ohne Namensnennung stammen von Schnitzer.

⁶¹ Fußnote Hrsg.: Mit freundlicher Genehmigung von Dr. phil. Heinz Deike aus seiner Dissertation >Plutarch – De Stoicorum Repugnantii, 1 – 10, Beiträge zu einem kritischen Kommentar<, Göttingen 1962, entnommen.

sein wird, mit besonderer Vorliebe auf markante Sätze aus den Werken des Chrysipp beziehen, dann dürfte das seine Erklärung finden in der Tatsache, daß der Weise aus Soloi wegen seiner „göttlichen Dialektik“ stets als der scharfsinnigste Logiker seiner Schule gegolten hat, und man infolgedessen besonders stolz sein konnte, wenn es einem gelungen war, diesen nach allgemeinem Urteil so überragenden Denker einer Inkonsequenz überführt zu haben. Jeder, der seinen Scharfsinn beweisen wollte, mußte sich also durch die Schriften des Chrysipp geradezu herausgefordert sehen, dieselben auf logische Fehler hin durchzusehen, und wie groß der Eifer war, mit dem man sich dieser Mühe unterzogen hat, beweist die Tatsache, daß selbst ein Galen von sich behauptet, an „unzähligen“ Beispielen zeigen zu können, mit welcher Sorglosigkeit Chrysipp sich über die Widersprüche in seinen Werken hinwegsetze.⁶²

2. These

Da nun von Zenon selbst, von Kleanthes und vor allem von Chrysippos eine Menge theoretischer Abhandlungen über die Staatsverfassung, über die Obliegenheiten der Regenten, der Untertanen, der Richter und der Anwälte vorhanden sind, in ihrem Leben aber keine Spur davon zu finden ist, dass sie ein Heer angeführt, ein Gesetz vorgeschlagen, in den Rat getreten, jemand vor Gericht verteidigt, einen Feldzug für ihr Vaterland mitgemacht, eine Gesandtschaft bekleidet oder eine Spende gemacht hätten, da sie vielmehr in der Fremde, wo sie den Lotos der Muße gekostet hatten⁶³, ihr ganzes, nicht kurzes, sondern im Gegenteil sehr langes Leben mit Disputieren, Bücherschreiben und Spaziergehen zugebracht haben, so ist es unleugbar, dass sie mehr mit den Lehren und Schriften anderer in Übereinstimmung lebten als mit ihren eigenen⁶⁴, und dass sie ihre ganze Zeit in Ruhe verbrachten, welche Epikur und Hieronymus⁶⁵ anpreisen. Chrysipp selbst äußert im vierten Buch >Über die Berufsarten< die Meinung, dass das kontemplative Leben dem behaglichen gleich stehe. Doch ich will seine eigenen Worte hersetzen: „*Wer da glaubt, dass das beschauliche Leben vorzugsweise den Philosophen zukomme, der scheint mir in einem großen Irrtum befangen zu sein, indem er voraussetzt, man müsse nur zum Zeitvertreib oder zu einem ähnlichen Zweck Philosophie treiben, und das ganze Leben auf eine solche Art hinbringen, das heißt, wenn man es genauer ansieht, in Behaglichkeit; denn dass dies der Sinn ist, lässt sich nicht verbergen, da viele es offen, nicht wenige es etwas versteckt aussprechen.*“ Wer hat nun mehr als Chrysipp, Kleanthes, Diogenes⁶⁶, Zenon und Antipater bis ins hohe Alter sich diesem kontemplativen Leben hingegeben? Sie alle verließen ihr Vaterland, nicht weil sie Ursache hatten, sich über dasselbe zu beklagen, sondern um [im Odeon und auf Zoster⁶⁷] in Ruhe und Behaglichkeit sich dem kontemplativen Leben und dem Disputieren widmen zu können. Darum hat auch Aristokreon, ein Schüler und Verwandter des Chrysippos, diesem eine ehrene Bildsäule gesetzt mit der Inschrift: „*Dem Löser verhänglich geschraubter Schlüsse der Akademie weiht Aristokreon diesen jungen Chrysippos.*“

⁶² Fußnote Dr. phil. H. Deike: Vgl. Galen, De placitis, IX, p. 351 (ed. I. Müller).

⁶³ Odysseus, IX, 94.

⁶⁴ Fußnote Hrsg.: Eine unbewiesene Unterstellung Plutarchs.

⁶⁵ Nur als Peripatetiker bekannt. Übrigens zieht auch Aristoteles, >Politik< VII, 3, das beschauliche Leben in gewisser Hinsicht dem tätigen vor.

⁶⁶ Diogenes der Stoiker aus Seleukia, 150 v. u. Zr.; dessen Schüler war Antipater aus Tarsos.

⁶⁷ Fußnote Hrsg.: Zoster ist das heutige Kap Vari, ca 15 km von Athen entfernt.

Es war Chrysippos, der Greis, der Philosoph, der das Leben der Könige und Staatsmänner pries und der Ansicht war, dass das kontemplative Leben dem behaglichen gleich stehe.

Antithese von Dr. phil. Heinz Deike, ab Seite 42:

Wenn Plutarch in dem vorliegenden Kapitel die theoretischen Äußerungen, die die führenden Stoiker zu der Frage nach der Notwendigkeit politischer Aktivität getan haben, mit der praktischen Lebensführung Zenons und seiner Nachfolger vergleicht und dabei zu dem Ergebnis kommt, Theorie und Praxis seien im Leben der Stoiker nicht miteinander vereinbar, dann wird man zunächst ohne weiteres bereit sein, seiner Argumentation zu /43/ folgen und der vorgetragenen Kritik sachliche Begründbarkeit zusprechen wollen. In der Tat scheint es unbegreiflich, wie jene prominenten Zenoneer einerseits ihren Schülern die aktive Teilnahme an den politischen Geschäften zur ethischen Pflicht machen konnten, andererseits für ihre eigene Person die Übernahme eines öffentlichen Amtes ablehnten, um sich einzig und allein der Forschung und Lehre widmen zu können. Indessen - so einleuchtend die Argumentation des Plutarch auf den ersten Blick zu sein scheint, so wird doch die Bereitschaft ihr folgen zu wollen, merklich zurückgehen, wenn man nicht, wie Plutarch, die Fakten allein, sondern auch deren Voraussetzungen und weitere Zusammenhänge berücksichtigt. Sobald man versucht, diese Gegebenheiten so zu beachten, wie es eine objektive Darstellungsweise erfordert, und wenn man außerdem bereit ist, die Äußerungen, die die Stoiker zu den strittigen Fragen gemacht haben, nicht nur in größerer Anzahl, sondern auch mit größerer Gründlichkeit, als es Plutarch hier tut, sich vorzuführen und zu überprüfen, wird man folgendes feststellen müssen: Obwohl Zenon und seine Nachfolger ihren Schülern die Teilnahme an den Staatsgeschäften stets dringend zu empfehlen pflegten, so taten sie dieses doch nicht ohne jede Einschränkung: „Wenn nichts im Weg steht, werde der Weise politisch tätig“, sagt Diogenes Laertius VII, 121 und referiert damit eine Stelle aus dem 1. Buch der „Bioi“ des Chrysipp. In demselben Sinne sind Senecas Worte zu verstehen, wenn er ep. 68, 2 sagt: „Nec ad omnem rem publicam mittimus nec semper nec sine ullo fine.“ Dabei ist nicht eine grundsätzliche Geringschätzung aller politischen Tätigkeit an und für sich der Grund für die Weigerung des Stoikers, aktiv an den Staatsgeschäften teilzunehmen, sondern lediglich der Zweifel an der Fähigkeit seiner Mitbürger, ein solches Staatsgebilde zu schaffen und sich dann um die wahre Erkenntnis dessen zu bemühen, was diesem Staate in echter Weise zu nützen und zu dienen geeignet ist.⁶⁸

/44/ Offenbar sahen sich weder Zenon und Chrysipp als Zugewanderte noch auch Kleanthes als gebürtiger Hellene in der Lage, der athenischen Verfassung jener Zeit einen solchen Grad der Vollkommenheit zuzusprechen, daß sich eine Tätigkeit in ihrem Dienst hätte nach dem Maßstab rechtfertigen zu lassen, den sie glaubten anlegen zu müssen. Unter solchen Umständen aber ließ die stoische Lehre ihren Anhängern die Möglichkeit des völligen Verzichts auf politische Tätigkeit nicht nur offen, sondern machte ihnen eine solche Haltung geradezu zur sittlichen Pflicht: Sooft für den Stoiker die Frage nach der

⁶⁸ Fußnote Dr. phil. H. Deike: Vgl. Sobaeus, floril. 45,29.

Teilnahme an der Politik akut wird, hat er zu prüfen, ob er das Staatswesen, in dessen Dienst zu treten er sich anschickt, in allen seinen Einzelheiten voll zu bejahen vermag, und ob es ihm die Möglichkeit gibt, jener Pflicht nachzukommen, die ihm von der Natur als die erste und wichtigste Aufgabe zugeteilt worden ist. Dieses spezifisch menschliche officium besteht in der dauernden Verpflichtung, durch die eigene Tätigkeit zur sittlichen Besserung möglichst vieler Mitbürger beizutragen. Sich gegenseitig die Möglichkeit der ethischen Vervollkommnung zu schaffen, ist nach stoischer Auffassung der größte Dienst, den die Menschen einander sich erweisen können, insofern darf der Zenoneer sich der Mitarbeit am Staatswesen nicht versagen, wenn er überzeugt ist, daß dieses seiner Verfassung, seinen Interessen und seinen Institutionen nach geeignet ist, in der othischen Vervollkommnung der einzelnen Bürger sein höchstes Ziel zu sehen.

Demgegenüber ist der Stoiker von jeder moralischen Verpflichtung gegenüber dem Staat, in dem er lebt, entbunden, wenn er einsehen muß, daß dieser nicht nach den Grundsätzen der Vernunft und der Gesetzlichkeit regiert wird. Am Aufbau oder an der Verwaltung eines Gemeinwesens, durch das er andere zu Unrecht geschädigt sieht, kann der Zenoneer nicht mitarbeiten, weil er sonst schuldig werden müßte am Weltgesetz und dieses Vergehen zu meiden hatte er nicht nur aus altruistischen Erwägungen heraus alle Ursache: Ist doch nach der Lehre seiner Schule der Schaden, den der Unrechttuende durch seine unvernünftige Handlungsweise sich selber zufügt, der denkbar größte, weil der Betreffende sich damit aus der Gemeinschaft der Vernunftwesen praktisch ausschließt.

/45/ Keineswegs verpflichtet also die Lehre Zenons ihre Anhänger auf Gedeih und Verderb zur Mitarbeit an jedem beliebigen Staat. Vielmehr ist der Stoiker gehalten, das Gemeinwesen, in dem er zu leben hat, eingehend auf die ethische Gesamtstruktur seiner Prinzipien hin zu überprüfen, und vom Ergebnis dieser Überlegung allein hängt es ab, ob er sich unter Berufung auf die Grundsätze seiner Schule zum Dienst am Staat bereithalten kann, oder ob er mit dem Hinweis auf die Unvereinbarkeit seiner Prinzipien mit denen des Staates sich genötigt sieht, auf jede politische Tätigkeit zu verzichten. Die *condicio sine qua non* für die politische Aktivität des Stoikers ist der sittlich in jeder Hinsicht einwandfreie ganz und gar nach den Grundsätzen der Vernunft, des Rechts und der Billigkeit ausgerichtete Zustand des Gemeinwesens. Diese Tatsache aber läßt Plutarch in seinen Ausführungen völlig unberücksichtigt. Seine gesamte Argumentation beruht auf der Voraussetzung, der Stoiker sei unter allen Umständen und um jeden Preis zur Teilnahme an der Politik verpflichtet, diese Voraussetzung jedoch trifft, wie gezeigt worden ist, nicht zu, und damit wird die Polemik, die Plutarch hier glaubt üben zu müssen, praktisch gegenstandslos.

Läßt sich die Beweisführung unseres Kapitels also schon durch eine genaue und vollständige Interpretation der stoischen Lehre an sich *ad absurdum* führen, so wird die Frage, wie Plutarch in dem gegebenen Zusammenhang überhaupt von einer *énantiologia* habe reden können, noch unverständlicher, wenn man folgendes bedenkt: Zenon und Chrysipp, die beiden Stoiker, denen Plutarchs Kritik in diesem Kapitel in erster Linie gilt, entstammten kleinasiatischen Pflanzstädten und waren insofern vom politischen Leben in Athen ohnehin ausgeschlossen. Sie hätten also ein öffentliches Amt selbst dann, wenn sie selber

den größten Wert darauf gelegt hätten, nicht bekleiden können, weil ihnen als „Beisassen“ nach dem athenischen Staatsrecht die Möglichkeit dazu gesetzlich genommen war. Keineswegs hatte Plutarch also Ursache, diesen Stoikern pharisäerhaftes Verhalten vorzuwerfen, wenn sie ihre Schüler anhielten, sich aktiv am politischen Leben zu beteiligen, für ihre eigene Person aber jede öffentliche Tätigkeit ablehnten. /46/ Sicherlich haben sie das in bester Absicht und in der guten Überzeugung getan, im Rahmen der ihnen verbliebenen Möglichkeiten durch ihre Lehrtätigkeit am besten für den Staat wirken zu können. Diese Aufrichtigkeit spricht ihnen Plutarch mit aller Entschiedenheit ab, und wenn nunmehr versucht werden soll, schon aus dem wenigen bisher Behandelten einen Schluß zu ziehen auf die Tendenz unserer Schrift und den Charakter ihres Verfassers, so wird man folgendes sagen müssen: Am Schluß des Kapitels tadelt Plutarch einige Stoiker, weil sie ihr Vaterland schmäählich im Stich gelassen hätten, um sich in der Fremde einem Leben im süßen Nichtstun hingeben zu können. Die Adressaten dieser Kritik sind neben Diogenes von Babylon und Antipater aus Tarsos eben jene drei Schulhäupter, um die es auch in unserem Zusammenhange geht, und die er im ersten Satz wegen ihrer politischen Inaktivität aufs heftigste angreift. Er wußte also genau, daß diese Männer nicht gebürtige Athener waren, und damit mußte ihm der wahre Grund für ihre Zurückhaltung gegenüber den Staatsgeschäften hinlänglich bekannt sein. Gerade ihm, als einem Mann, von dem wir wissen, daß er seit seiner frühesten Jugend öffentliche Ämter bekleidet und es bis zum archon éponymos gebracht hat (vgl. praec. ger. reip. 20, 816 d und quaest. conv. II, 101, 642 f.), wird das athenische Staatsrecht geläufig genug gewesen sein, um ihm bewußt werden zu lassen, daß Zenon und Chrysipp als zugewanderte Metöken keine Möglichkeit hatten, an der Gestaltung der Geschicke ihrer Wahlheimat aktiv teilzunehmen. Wenn Plutarch dann wider besseres Wissen den Sachverhalt so darzustellen versucht, daß der unbefangene Leser zwangsläufig den Eindruck haben muß, als hätten die genannten Stoiker zwar durchaus die Möglichkeit gehabt, am politischen Leben teilzunehmen, mit Rücksicht auf die eigene Bequemlichkeit jedoch von ihrem Recht keinen Gebrauch gemacht, sondern nur ihre Schüler zu dem Dienst angehalten hätten, zu dem sie selber nicht bereit gewesen seien, so macht er sich mit dieser bewußten Verfälschung des wahren Sachverhaltes eines Vergehens schuldig, das geeignet ist, in mehr als einer Hinsicht ein negatives Licht auf seine Persönlichkeit zu werfen. Offenbart sich doch in dieser Darstellungsweise neben der peinlichen Unaufrichtigkeit, die zu vermeiden er sich rein vom Menschlichen her hätte verpflichtet sehen müssen, zugleich auch eine große Untreue gegenüber dem geschichtlichen Material, die /47/ er sich als verantwortungsbewußter Historiker keineswegs hätte leisten dürfen. Mithin läßt uns also die Art, wie der Autor hier verfährt, irre werden an dem Bild, das man sich auf Grund seiner übrigen Schriften von ihm macht: Wenn er nämlich sowohl in den Lebensbeschreibungen wie auch in den Moralischen Schriften selbst in der Auseinandersetzung mit seinen persönlichen Gegnern eine so objektive und vom echten den anderen Verstehenwollen geprägte Note zu wahren verstand, daß ihn die einschlägige Literatur immer wieder als eine gütige und friedfertige Natur⁶⁹

⁶⁹ Fußnote Dr. phil. H. Deike: Vgl. W. Kranz, Geschichte der griechischen Literatur, Berlin 1939, p. 446: „Wenn er [Plutarch] kämpfen oder gar angreifen muß, so ist doch der Ton im allgemeinen

bezeichnen kann, dann hat man bei der Lektüre seiner Schriften gegen die Stoiker sehr oft den Eindruck, als sei diese Charakteristik mit der Art, wie er in diesem Teil seiner philosophischen Werke vorgeht, nicht vereinbar. Scheint doch hier seine Kritik in weiten Partien nicht aus dem Bestreben, sich aus Interesse an der Sache ehrlich und konstruktiv mit der Stoa auseinanderzusetzen, erwachsen zu sein, vielmehr hat man hier oft den Eindruck, als betrachte unser Autor seine Polemik als Selbstzweck: An einer sachlichen Auseinandersetzung mit der Lehre Zenons scheint er bestenfalls in zweiter Linie interessiert zu sein; denn wenn er sich so bedenkenlos, wie es an unserer Stelle geschieht, über ihm wohlbekannte Zusammenhänge hinwegzusetzen und solche Gesichtspunkte in den Vordergrund seiner Kritik zu stellen vermag, deren sachliche Unbegründbarkeit ihm selber bestens bekannt war, dann wird damit deutlich, daß er seine Polemik primär zur wirkungsvollen Demonstration eristischer Fähigkeiten benutzt. Die Behandlung der folgenden Abschnitte wird zeigen müssen, ob diese Behauptung sich rechtfertigen läßt oder nicht; soweit es jedenfalls das zweite Kapitel betrifft, so scheint mehr festzustehen, daß es nur aus eben jener Tendenz heraus, Kritik um ihrer selbst willen zu üben, verständlich ist.

3. These

Andere aus ihrer Schule, welche sich mit Staatsgeschäften befassten, kommen noch weit mehr in Widerspruch mit ihren eigenen Grundsätzen. Sie bekleiden Ämter, Richter- und Ratsstellen, verfassen Gesetze, strafen und belohnen, ganz so als ob sie die Staaten, in welchen sie die Verwaltung führen, für verfassungsmäßig, die durch das Los dazu Bestimmten für Ratsherren und Richter, die vom Volke dazu Gewählten für Feldherren, die Gesetze eines Kleisthenes, Lykurg und Solon wirklich für Gesetze hielten, was sie jedoch alles für schlecht und unsinnig erklären. So kommen sie mit ihrer Überzeugung in Konflikt, wenn sie am politischen Leben teilnehmen.

Antithese von Dr. phil. Heinz Deike, ab Seite 49:

Dem Thema nach hängt das 3. Kapitel auf das engste mit dem vorangehenden Abschnitt zusammen: Noch immer steht die Frage, zu welcher Haltung gegenüber den Staatsgeschäften die dogmatische Grundlage der Stoa die Anhänger dieser Schule verpflichtete, im Mittelpunkt der Erörterungen; und wenn Plutarch am Schluß des Kapitels das Fazit aus seinen Überlegungen zieht mit den Worten: „So kommen sie mit ihrer Überzeugung in Konflikt, wenn sie am politischen Leben teilnehmen“, dann wird damit deutlich, wie sehr dieser Abschnitt auch seinem Ergebnis nach dem vorangehenden entspricht. Gerade diese Einhelligkeit aber, mit der in den beiden /50/ Kapiteln scheinbar bündig bewiesen wird, wie wenig sich die Grundsätze der stoischen Philosophie in der praktischen Lebensführung verwirklichen lassen, wird man nicht ohne Überraschung zur Kenntnis nehmen, wenn man sich klarmacht, daß die Voraussetzungen, die Plutarch seinen Ausführungen jeweils zugrunde legt, in beiden Kapiteln diametral entgegengesetzt sind. Hatte er zunächst das Verhalten einiger weniger, besonders bedeutender Stoiker getadelt, weil diese ihren Schülern zwar die Teilnahme an den öffentlichen Geschäften zur Pflicht gemacht, für ihre eigene Person jedoch jedes politische Amt von vornherein abgelehnt hätten, so wendet er sich nunmehr der Auseinandersetzung mit allen jenen

ohne Schärfe: Hinter allem steht eine gütige, harmonische Persönlichkeit.“

Zenoneern zu, die ihre Staatsbürgerpflichten nicht auf theoretische Äußerungen über die Notwendigkeit politischer Aktivität beschränkt wissen wollten, sondern die mit ihrer Lehre ernst machten und unter allen Umständen entschlossen waren, sich zum Dienst am Gemeinwohl zur Verfügung zu stellen. Obwohl sie also eben jene Pflichten auf das gewissenhafteste zu erfüllen bestrebt waren, deren Vernachlässigung Plutarch den prominenten Stoikern zum Vorwurf gemacht hatte, und obwohl sie in ihrer gesamten Lebensweise eben diejenigen Grundsätze zu verwirklichen suchten, deren Nichtbeachtung wenige Zeilen zuvor den Schulhäuptern vorgeworfen worden war, so nimmt Plutarch doch nicht im geringsten Anstoß daran, auch von den politisch tätigen Zenoneern zu behaupten, ihre Lebensführung stimme mit ihren Lehren noch weniger überein als die der politisch Uninteressierten mit deren Grundsätzen. Nach seiner Ansicht müssen auch sie mit den Grundsätzen ihrer Schule in Konflikt geraten, weil sie politische Aktivität nur im Rahmen der bestehenden Staatswesen entfalten könnten und infolgedessen eben jene Institutionen und Ordnungsprinzipien, die die Grundlage des Staates bilden und denen sie sonst in ihren Thesen nicht nur jede praktische Bedeutung, sondern auch die Existenzberechtigung schlechthin abzuspochen pflegten, als normgebende Instanzen auch für das eigene Leben anzuerkennen sich genötigt sähen.

Gewiß wird man es Plutarch nicht absprechen können, in seiner Argumentationsweise sehr geschickt zu verfahren: Wenn man sich klarmacht, daß das erklärte Ziel seiner Schrift darin lag, an einer Fülle von Beispielen aus den einzelnen philosophischen Disziplinen nachzuweisen, „wie viel die Stoiker in gegenseitigem Widerspruch /51/ zueinander lehren“ (1149 b), und damit aufzuzeigen, wie wenig die Lehre dieser Schule Anspruch auf Allgemeingültigkeit zu erheben habe, so konnte in der Tat die Unzulänglichkeit der stoischen Philosophie nicht sinnfälliger nachgewiesen werden als dadurch, daß man, obgleich in ein- und derselben Frage von genau entgegengesetzt liegenden Voraussetzungen ausgehend, immer wieder zu dem gleichen, negativen Ergebnis zu gelangen vermochte. Indessen - so schwer man sich in Anbetracht dieser Tatsache zunächst der Wirkung der Worte Plutarchs entziehen kann, und so sehr man namentlich dann, wenn man die weiteren Zusammenhänge der behandelten dogmata unberücksichtigt läßt, auf den ersten Blick geneigt sein mag, sich der Meinung des Autors anzuschließen, so wird die Bereitschaft, der hier an der Stoa geübten Kritik sachliche Berechtigung zuzusprechen, zwangsläufig mehr und mehr schwinden müssen, wenn man sich etwas intensiver mit der Materie beschäftigt [...]

Antithese des Hrsg.:

Die stoische Philosophie beinhaltet eine materialistische Philosophie. Es ist daher keineswegs verwunderlich, wenn die Stoiker in polarem Gegensatz zu den theistischen Machthabern und ihren Repräsentanten standen. Man kann eine atheistische Philosophie, wie den Stoizismus, nicht mit theistischen Argumenten widerlegen.

4. These

Antipater berichtet in seinem Buch >Über die Meinungsverschiedenheiten zwischen Kleanthes und Chrysispos<, dass Zenon und Kleanthes nicht athenische Bürger

werden wollten, um nicht ihr Vaterland zu verleugnen. Ich will nun kein Gewicht darauf legen, dass Chrysippos, wenn diese [Zenon und Kleanthes] recht taten [keine Bürger Athens zu werden], nicht recht daran tat, sich ins Bürgerrecht aufnehmen zu lassen; aber darin liegt doch ein großer und seltsamer Widerspruch, dass sie, die ihr Leben in so weiter Ferne verbrachten, dem Vaterland nur ihre Namen erhalten wollten. Gleich wie wenn einer, der seine rechtmäßige Frau verlassen hat und mit einer anderen lebt, bei ihr schläft und mit ihr Kinder zeugt, dennoch keine Ehe mit der letzteren schließen wollte, um die erstere nicht zu verleugnen.

Antithese von Dr. phil. Heinz Deike, ab Seite 63:

Den Ausgangspunkt für Plutarchs Polemik bildet im vorliegenden Kapitel eine Notiz aus der Schrift, die Antipater von Tarsos über die „Differenzen zwischen Chrysipp und Kleanthes“ verfaßt hat. Die Erwähnung an unserer Stelle ist das einzige Zeugnis, durch welches die Existenz dieser Schrift gesichert wird.

Nach dem Bericht des Antipater haben Zenon und Kleanthes das athenische Bürgerrecht abgelehnt, weil sie glaubten, der Treue gegenüber ihrem Vaterland diesen Verzicht schuldig zu sein, „Was aber“, so fragt Plutarch, „nützt ihrer Heimatstadt dieses Bestehen auf der äußeren Zugehörigkeit, wenn sie es bei dieser Formalität bewenden ließen und ihre Schaffenskraft doch nicht in den Dienst ihres Vaterlandes, sondern in den ihrer Wahlheimat stellen wollten?“ Gewiß ist Plutarch nicht der einzige gewesen, der an dem freiwilligen Exil der führenden Stoiker Anstoß genommen hat: Neben Cicero (Tusc. disput. V, 37, § 107) drückt auch Dion Chrysostomos (Or. 47,2) seine Verwunderung über dieses Verhalten aus und kann sich dabei eines zwar gemäßigten, aber nichts desto weniger spürbaren Vorwurfes nicht enthalten. /64/ Vergleicht man die Kritik dieser Stelle mit der des Plutarch, so wird einem die Verschiedenheit ihrer Ansatzpunkte unschwer auffallen: Während Dion ausgeht von der Überzeugung, alle jene Stoiker, die ihre Heimat ohne zwingende Gründe verlassen hätten, seien dadurch in offensichtlichen Widerspruch zu ihrer Lehre geraten, weil gerade sie, die ihre Schüler stets zum persönlichen Einsatz für das Vaterland aufgerufen hätten, ihrerseits dasselbe nicht hätten im Stich lassen dürfen, gründet sich die Argumentation des Plutarch nicht auf einen solchen Vorwurf philosophisch-sachlicher Natur. Von einem énantioima zwischen Leben und Lehre, wie es in jedem der bislang behandelten Abschnitte die Grundlage für die Polemik gebildet hatte, ist in unserem Kapitel mit keinem Wort die Rede, eine Tatsache, die man mit einer gewissen Überraschung zur Kenntnis nehmen wird, weil es, wie die genannte Dion-Stelle beweist, ohne weiteres möglich gewesen wäre, aus der praktischen Lebensführung der Stoiker einerseits und den Äußerungen in ihren Schriften andererseits einen Widerspruch zu konstruieren. Diese Gelegenheit zu philosophischer Kritik läßt Plutarch hier ungenutzt: Der Vorwurf, den er in unserem Zusammenhang gegen die Zenoneer erhebt, betrifft sie nicht in ihrer Eigenschaft als Angehörige einer bestimmten Schule, sondern [er] versucht, ihren Ruf als charakterlich mustergültige Persönlichkeiten zu erschüttern. Nach Plutarchs Ansicht kann es sich, wenn die Genannten mit aller Entschiedenheit die formale Zugehörigkeit zu ihrer Heimat unter allen Umständen zu erhalten suchten, dabei nur um einen Scheinpatriotismus, der mit echter Vaterlandsliebe nicht das geringste zu tun habe, gehandelt haben. Falls es nämlich, so muß man die Ausführungen Plutarchs sinngemäß ergänzen, Zenon und seinen Schülern um

ihre Treue zur Heimat ernst geweißen wäre, dann hätten sie sich nicht mit dieser Äußerlichkeit begnügen dürfen, sondern nach Kition bzw. Assos zurückkehren und sich dem Dienst dieser Städte zur Verfügung stellen müssen. Da sie aber zu einem solchen Schritt nicht bereit gewesen seien, sei es offensichtlich, daß das unbedingte Festhalten an der äußeren Zugehörigkeit zu ihrem Volk nur als leeres Getue und die pathetischen Äußerungen über die Vaterlandsliebe nur als eitle Phrasen gewertet werden könnten. Auf diesen Vorwurf der mangelnden Aufrichtigkeit läuft Plutarchs Argumentation hinaus, ihn gilt es zu überprüfen, wenn man entscheiden will, ob die Polemik /65/ wie sie hier geübt wird, sachlich gerechtfertigt ist oder nicht. Man wird zu prüfen haben, ob sich Anhaltspunkte finden lassen, durch die die Richtigkeit der plutarchischen Kritik bestätigt wird oder aber ob es literarische Zeugnisse gibt, aus denen hervorgeht, daß Zenon und alle seine Schüler, soweit sie nicht in ihrer Geburtsstadt wirkten, trotz der langen Abwesenheit sich innerlich niemals ganz von ihrer alten Heimat zu trennen vermochten und es infolgedessen durchaus keine Äußerlichkeit war, wenn sie sich bei jeder Gelegenheit zu ihrer ursprünglichen Heimat bekannten.

Die entscheidende Hilfe für eine nachgerechte Beantwortung dieser Frage gibt uns Diogenes Laertius. In den Kapiteln 10 bis 12 seines 7. Buches berichtet er uns von den Ehrungen, die die Athener dem Zenon als einem Mann, der sich um das Ansehen ihrer Stadt so große Verdienste erworben hatte, bereiteten. Das Dekret, durch welches dem Geehrten neben einem goldenen Kranze auch ein feierliches Staatsbegräbnis zugesichert wird, gibt Diogenes im Wortlaut unter namentlicher Nennung der Buleuten, die sich bei der Abstimmung für die Ehrung aussprachen. Im Anschluß an das wörtliche Zitat bringt er dann noch eine kurze Notiz, die, wie er hinzufügt, auf Antigonos von Karystos zurückgeht und die in unserem Zusammenhang größte Beachtung verdient. Als man Zenon, so berichtet er, mitteilte, man werde ihm ein seinen Verdiensten würdiges Denkmal setzen und die Worte „Zenon, dem Philosophen“ in den Sockel einmeißeln, da bestand er darauf, den Zusatz „aus Kition“ hinzuzufügen. [...]

Mit aller Deutlichkeit scheint aus diesem Verhalten des Zenon hervorzugehen, wie stark die Bande waren, die ihn trotz seines langjährigen Aufenthaltes in der Fremde noch immer an seine Heimatstadt fesselten. Auch wird man bei der Lektüre dieser Diogenesstelle nicht etwa annehmen wollen, die Haltung Zenons sei unaufrichtig und nicht von echter Vaterlandsliebe getragen gewesen.

/66/ Zweifellos hatte der Gründer der stoischen Schule außer dem Gefühl der Verpflichtung gegenüber seiner Vaterstadt keinerlei Ursache, in der Metropole Athen sich der Herkunft aus dem relativ unbedeutenden Landstädtchen Kition zu rühmen. Wenn er sich mit solcher Entschiedenheit zu seiner Heimat bekennt, wird man daraus mit einiger Sicherheit schließen dürfen, er sei gerne nach Kition zurückgekehrt, wenn ihm dort dieselben Möglichkeiten und Voraussetzungen für seine Tätigkeit zur Verfügung gestanden hätten. Nur mit Rücksicht auf den Erfolg seiner Lehre, und nicht, wie Plutarch 1033 e sagt, „um sich ein Leben in Muße im Odeon und auf Zoster zu gönnen“, ist Zenon mit einigen seiner Schüler bis an sein Lebensende in Athen geblieben. Zu Unrecht wirft ihm also der Verfasser unserer Schrift mangelnde Aufrichtigkeit vor, und damit wird die Polemik auch dieses Kapitels gegenstandslos. Nichtsdestoweniger wird sie psychologisch verständlich, wenn man sich mit dem Leben des Plutarch

selber beschäftigt und dabei erkennen muß, daß er eine Natur war, für die ein freiwilliges Exil in der Tat eine Unmöglichkeit sein mußte. Auch ihm selbst hat man, wie er uns berichtet, wiederholt nahegelegt, im Interesse besserer Wirkungsmöglichkeiten Chaironea zu verlassen und in eine größere, seiner Bedeutung und seinem Wesen gemäßere Stadt überzusiedeln. Allen diesen Vorschlägen hat sich Plutarch entschieden widersetzt, und auf die Frage, warum er denn unbedingt in seinem kleinen Städtchen bleiben wolle, pflegte er zwar zuzugeben, nicht nur für politische, sondern auch für wissenschaftliche Tätigkeit sei es besser, in einer volkreichen Stadt zu leben als in einem kleinen Orte, fügte jedoch zugleich hinzu, „aber ich lebe nun einmal in einer kleinen Stadt und möchte sie durch meine Auswanderung nicht noch kleiner machen“ (Demosthenes-Vita, Kap. 2).

Antithese des Hrsg.:

Warum Zenon und Kleanthes nicht athenische Bürger werden wollten, das könnte mehrere Gründe gehabt haben und ist ihnen daher keineswegs negativ anzurechnen.

5. These

Wenn ferner Chrysipp in seiner >Rhetorik< schreibt, der Weise müsse als Redner und Staatsmann so verfahren, als ob Reichtum und Gesundheit Güter⁷⁰ wären, so bekennt er damit, dass seine Lehre wirkungslos und für das Staatsleben unbrauchbar ist, und seine Grundsätze mit den Bedürfnissen und Geschäften des Lebens sich nicht vereinigen lassen.

Antithese von Dr. phil. Heinz Deike, ab Seite 67:

Weiter vorn (S. 51 ff.) ist bereits gezeigt worden, wie sehr Zenon und seine Schüler bestrebt waren, die durch das unbedingte Festhalten am Prinzip des Entweder - Oder bedingte Rigorosität ihrer Lehre soweit wie möglich zu mildern. In allen Teilen der stoischen Philosophie ist dieses Bemühen erkennbar; überall dort, wo das überaus strenge und wirklichkeitsfremde Dogma mit den Erfordernissen des praktischen Lebens in Konflikt gerät, worden Zugeständnisse gemacht, und welche Problematik diese Konzessionen zwangsläufig in sich bergen mußten, ist bei der Behandlung des 2. Kapitels gezeigt worden. Werteten doch die Gegner des Systems die Kompromißbereitschaft der Zenoneer stets als Schwäche und sahen in den Konzessionen an die Praxis nichts anderes als versteckte Eingeständnisse der Ausweglosigkeit der Lehre an sich.

Auch Plutarch interpretiert das Verhalten der Stoiker stets in diesem Sinne: Wenn Chrysipp behauptet, selbst der stoische Weise werde sein Verhalten so einrichten, als ob Gesundheit, Ruhm und Reichtum Güter seien, dann liegt für Plutarch in dem „Als – Ob“ eben jenes Eingeständnis der völligen Aporie verborgen. Auf sie hinzuweisen, ist sein Hauptanliegen und immer wieder bildet sie den Ausgangspunkt für seine Polemik. In der Tat kann man bei der Beweisführung, wie er sie vorträgt, nur zu dem von ihm formulierten Ergebnis

⁷⁰ Fußnote Hrsg.: Nach der Lehre der Stoiker gehören Reichtum, Ruhm und Gesundheit zu den gleichgültigen Gütern (gr. Adiaphora), und zwar zu der ersten Klasse derselben, den Proegmenen, d. h. den Dingen, die einen äußeren Wert haben. Ein Gut ist ihnen einzig nur die Tugend. Der Weise ist derjenige, der es in der Tugend und Erkenntnis zur Vollkommenheit gebracht hat.

gelangen; daher wird man auch zunächst ohne weiteres bereit sein, seiner Kritik sachliche Berechtigung zuzusprechen. Sofern man sich jedoch die stoische Lehre von der Natur des Menschen nicht - wie Plutarch - ausschnittsweise, sondern im Zusammenhang vorführt, wird man unschwer feststellen können, daß in Wahrheit von einem „énantioma“ nicht die Rede sein kann. Nur weil er den Rahmen, in den die Einzelfrage hineingehört, unberücksichtigt läßt, kann sich für Plutarch ein Widerspruch ergeben. /68/ Wenngleich nämlich die Stoiker in ihrer Lehre von der physis des Menschen ausgehen von der Überzeugung, das spezifische Wesen des Menschen könne nur sein logos sein, und infolgedessen grundsätzlich nur jenen Dingen, die diese Vernunftnatur zu fördern und zu festigen imstande sind, irgendeinen Wert zuschreiben wollen, während sie alles andere, soweit es diesem Zwecke nicht dienlich ist, als gleichgültig und demzufolge auch nicht erstrebenswert erachten, so mußte Zenon und seinen Schülern doch der Hinweis auf die Natur des Kindes genügen, um ihnen deutlich werden zu lassen, daß sie mit der Annahme einer Vernunftnatur allein den Menschen in seinem ganzen Wesen nicht erfassen konnten. Zweifellos ist auch das Kind bereits ein Mensch, obwohl seine Vernunft, als derjenige Teil seiner Existenz, auf dem nach der oben genannten Auffassung sein eigentliches Wesen beruht, noch nicht entwickelt ist. Die Erfahrung lehrte, daß es auch für das Kind, obgleich bei ihm von der Vernunftnatur als dem „leitenden Seelenteil“ (hegemonikon) noch nicht die Rede sein kann, gewisse Dinge gibt, auf die sich sein angeborenes Streben richtet, weil sie seiner Natur „gemäß“ zu sein scheinen. Da diese Natur aber nicht die noch gänzlich unentwickelte logos-Natur sein kann, so muß es noch eine zweite „Natur“ geben, die das Streben nach den ihr gemäßen Dingen auslöst. „Gemäß“ aber können dieser rein animalischen Natur nur solche Dinge sein, die die animalische Seite des menschlichen Wesens betreffen und geeignet sind, diese funktionsfähig zu erhalten. Solche Dinge sind z. B. Nahrung, Gesundheit, ein gewisses Maß an Wohlstand und eine gewisse Achtung seitens der Mitbürger. Nach allen diesen „*prota katà physin*“ strebt der Mensch auf Grund einer angeborenen Disposition, lange bevor sich seine physis als Vernunftwesen voll entwickelt hat. Wenn aber, wie aus der Unbewußtheit dieses Strebens zu schließen ist, die Natur selber dem Menschen den Drang nach dem Bemühen um diese Dinge in die Brust gelegt und sie erstrebenswert gemacht hatte, dann mußte es gerade für die Stoiker, die doch die Natur stets als die große Lehrmeisterin verehrten und ihr nachzueifern trachteten, geradezu unmöglich sein, den Dingen, um die sich zu /69/ bemühen, die Allmutter Natur alle Wesen anhielt, keinerlei Wert zuzuerkennen, weil sie mit dem eigentlichen Lebensziel des Menschen, dem Erreichen höchster sittlicher Vollkommenheit, nicht in ursächlichem Zusammenhang zu stehen schienen. Auch diese „ersten naturgemäßen Dinge“ mußten vielmehr für den Menschen einen gewissen Wert haben, und mit der Lehre von der Zweiseitigkeit des menschlichen Wesens versuchte Zenon, ihre relative Wertschätzung zu begründen: Wenngleich nämlich der Weise jenen ausschließlich seine animalische Existenz betreffenden *pronyména* in Anbetracht seiner wahren Natur und ihrer Erfordernisse lediglich einen bedingten Wert zuschreiben kann, so ist es andererseits doch unmöglich, gänzlich auf sie zu verzichten und ihrem Gesetz keinerlei Bedeutung

zuzuerkennen.⁷¹ Da der Geist an das Substrat des Körpers gebunden ist, kann die Sorge für diesen nicht als eine belanglose Äußerlichkeit abgetan werden, sondern sie ist als sittliche Pflicht zu betrachten, auch wenn dadurch die ethische Vollkommenheit nicht unmittelbar gefördert wird. In dem Bewußtsein, seinen Verpflichtungen gegenüber dem Vernunftgesetz nur dann in vollem Umfange nachkommen und den größtmöglichen Grad sittlicher Vollkommenheit nur dann erreichen zu können, wenn auch für die animalische Natur ein gewisses Existenzminimum geschaffen worden ist, wird der Weise lieber gesund als krank, lieber reich als arm und bei seinen Mitbürgern lieber angesehen als verachtet sein wollen. Keineswegs jedoch darf er sich einem unvernünftigen und rastlosen Jagen nach diesen Dingen ergeben und seine wahre Natur und ihre Erfordernisse darüber vergessen. Vielmehr gebührt dieser die Vorrangstellung, ihr muß die animalische Natur sich mehr und mehr unterordnen und nur sie hat zu bestimmen, wie weit der einzelne in der Sorge für sein körperliches Wohlergehen sorgen darf. Unverzüglich hat der Stoiker von dem Bemühen um die *prota katà physin* abzulassen, wenn er erkennen muß, daß ein weiteres Streben nach ihnen mit seiner Vernunftnatur nicht mehr vereinbar ist.

/70/ In der Einschätzung des ersten Naturgemäßen erwartet die stoische Philosophie von ihren Anhängern also ein vernünftiges Maßhalten: Ebenso wenig wie sie gestattet, sich über Gebühr um sie zu bemühen, läßt sie zu, sie gänzlich zu vernachlässigen. Keineswegs befand sich daher Chrysipp im Widerspruch zu seiner Lehre, wenn er behauptete, auch der Weise wird den *prota katà physin* einen gewissen Wert zumessen. Innerhalb gewisser Grenzen gestattet die stoische Philosophie dem Menschen nicht nur das Bemühen um diese Dinge, sondern macht es ihm geradezu zur Pflicht, weil er ohne sie auch seine Aufgabe als Vernunftwesen nicht voll erfüllen kann.

Antithese des Hrsg.:

Menschen, die von Begierden und Trieben beherrscht werden, kann man die rationale stoische Philosophie nur behutsam und schrittweise erklären.

6. These

Ein Grundsatz Zenons ist ferner, man brauche den Göttern keine Tempel zu bauen. Ein Tempel sei nicht viel wert und gar nicht heilig, denn ein Werk von Maurern und Handlangern habe keinen großen Wert. Dieselben Leute, die diesem Satz ihren vollen Beifall geben, lassen sich in Tempeln in die Geheimnisse einweihen, steigen auf die Akropolis, beten vor den Göttersitzen und bekränzen die Tempel, die ja nichts als Werke von Maurern und Handlangern sind. Und sie meinen noch, die Epikureer widerlegen sich selbst, indem sie den Göttern opfern; während sie, die Stoiker, sich vielmehr selbst widerlegen, indem sie auf Altären und in Tempeln opfern, welche nach ihrer Meinung weder existieren noch erbaut werden sollten.

Antithese von Dr. phil. Heinz Deike, ab Seite 70:

Im 6. Kapitel kommt Plutarch auf die Stellung der Stoiker zur Volksreligion zu sprechen und greift damit dem 6. größeren Abschnitt unserer Schrift, den cap. 31 – 40, in deren Rahmen die stoische Theologie abgehandelt wird, voraus. Die

⁷¹ Fußnote Dr. phil. H. Deike: Vgl. Plut., *De comm. not.*, cap. 26, p. 1071 a; und Cicero, *De fin.* III, 20.

beiden Pole /71/ zwischen denen sich die Argumentation des Verfassers bewegt, und auf deren Unvereinbarkeit er seine Kritik gründet, liegen in folgenden Feststellungen: Einerseits lehnen die Stoiker - hier repräsentiert durch die Person des Schulgründers - zwar die herkömmliche Art der Gottesverehrung, insbesondere soweit es deren äußeren Rahmen betrifft, ab, andererseits aber bequemem sie sich den bestehenden kultischen Gepflogenheiten an [...]

/72/ Genügt doch in diesem Falle die präzise Angabe der Quelle unseres Zitates, um uns den Schlüssel für die Lösung des von Plutarch konstatierten énantioma an die Hand zu geben und seiner Polemik die Spitze zu nehmen. Weil nämlich diese Textstelle durch alle vier Zeugnisse einmütig als aus Zenons Schrift „Über den Staat“ entnommen hingestellt wird, wird sie damit für ein Werk gesichert, das der Gründer der stoischen Schule noch „auf dem Schwanz des Hundes“, d. h. als Angehöriger der kynischen Schule verfaßte.⁷² Bei der politeia handelt es sich um ein ausgesprochenes Jugendwerk, dessen eindeutig kynische Tendenzen schon die unmittelbaren Nachfolger Zenons zu entschuldigen sich bemüht fühlten mit dem Hinweis darauf, daß es sich dabei um den ersten literarischen Versuch eines jungen Menschen handele, der nach Inhalt und Form Anspruch auf eine gewisse Nachsicht erheben könne, wenn sein Verfasser in jugendlichem Übermut gelegentlich über das Ziel hinausschieße und einem übertriebenen Radikalismus huldige.⁷³ [...]

/73/ Da die vorliegende Arbeit einen wesentlichen Teil ihrer Aufgabe zu sehen hat in der Untersuchung der Frage, ob sich aus der Art, wie Plutarch in unserer Schrift vorgeht Gesichtspunkte gewinnen lassen, die geeignet sind, unserem Bild, wie wir's von ihm als Mensch und Forscher haben, schärfere Konturen zu geben, kommt der Interpretation des 6. Kapitels eine besondere Bedeutung zu. Bereits bei der Behandlung des 2. Kapitels war darauf hingewiesen worden, in welchem geringem Maße die Charakterzüge, die aus der dort angewandten Argumentationsweise zu erschließen sind, mit den Vorstellungen, wie wir sie auf Grund anderer Textstellen von der Person des Plutarch haben, vereinbar sind. Die Ausführungen zu jenem Abschnitt schlossen mit der Feststellung, die Interpretation der folgenden Kapitel werde ergeben müssen, ob wir unser Urteil über Plutarchs Persönlichkeit zu revidieren haben. Gerade das vorliegende Kapitel scheint nun in hervorragender Weise geeignet zu sein, die Notwendigkeit einer solchen Überprüfung zu beweisen. Ergibt doch ein Vergleich dieses Textes mit der genannten Parallelüberlieferung, daß Plutarch mit den Zitaten seiner Quellen sehr viel willkürlicher verfährt, als man es nach unseren Begriffen einem ernsthaften Forscher und verantwortungsbewußten Historiker zugestehen kann. Offensichtlich trug Plutarch nicht die geringsten Bedenken, seine Vorlagen je nach Bedarf zu verändern, ganz auf sein Anliegen hin zuzuschneiden und in dem Sinne zu verwenden, in dem sie ihm am besten in den jeweiligen Zusammenhang zu passen schienen. So frei schaltet er mit dem ihm zur Verfügung stehender Material, daß er auch nicht im entferntesten Rücksicht darauf nahm, ob der ursprüngliche Charakter seiner Quelle in der Form, die er seiner Aussage gab, noch erkennbar war oder nicht. [...]

⁷² Fußnote Dr. phil. H. Deike: Vgl. Diog. Laertius, VII, 4.

⁷³ Fußnote Dr. phil. H. Deike: Vgl. W. Crönert, Kolotes und Menedemos, Studien zur Palaeographie und Papyruskunde, Leipzig 1906, p. 54 ff.

/74/ Der Unterschied zwischen beiden Aussageformen liegt auf der Hand: Aus der rein sachlichen, fast möchte man sagen vorsichtigen Feststellung „es wird nicht notwendig sein, Gotteshäuser zu errichten“, macht Plutarch die eindeutig imperativische These „unter keinen Umständen Tempel erbauen!“ Die Nuance des Dogmatischen, wie sie in Plutarchs Worten mit aller Deutlichkeit hervortritt, war in seiner Vorlage nicht enthalten. Dessen ungeachtet formt der Verfasser unserer Schrift den Wortlaut um, offensichtlich, weil ihm in dem gegebenen Zusammenhang die Widerlegung einer eindeutig thesenhaft formulierten Aussage imponierender zu sein scheint als die einer sachlichen Feststellung. Die Frage, ob Zenon in seinen Worten jenen Imperativ verstanden wissen wollte, interessiert ihn dabei nicht. In Wahrheit geht es Plutarch also keineswegs um eine gründliche Auseinandersetzung mit den geistigen Grundlagen der stoischen Philosophie. In seiner Absicht liegt nicht eine verständnisvolle und daher ernsthafte konstruktive Kritik, sondern er betrachtet seine Polemik als Selbstzweck, wobei es ihm ebenso wenig darauf ankommt, als Mensch Fairness gegenüber seinen philosophischen Gegnern zu beweisen, wie auch als Forscher auf größtmögliche Objektivität der Darstellung und Treue gegenüber dem historischen Material bedacht zu sein.

Antithese des Hrsg.:

Ein Atheist und Rationalist, wie ein Stoiker, braucht keine Tempel. Es gab zur Zeit Plutarchs sowohl atheistische als auch theistische Stoiker, daher sind die Widersprüche leicht erklärbar.

7. These

Zenon nimmt, wie Platon, in Absicht auf ihren Gegenstand mehrere Tugenden an: Einsicht, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit, die nicht von einander zu trennen, dennoch aber von einander verschieden seien. Dann aber erklärt er bei der näheren Bestimmung der einzelnen Tugenden: die Tapferkeit - als Einsicht in Ausführung dessen, was zu tun sei; die Gerechtigkeit – als Einsicht in Austeilung des Gebührenden, sodass nur eine Tugend bleibt, die nach ihrem Verhältnis zum Gegenstand in der Ausübung sich unterscheidet. Aber nicht nur Zenon erscheint hierin im Widerspruch mit sich selbst, sondern auch Chrysippos, der zwar den Ariston tadelt, dass er die anderen Tugenden nur zu Verhältnissen der einen Tugend mache, dennoch aber dem Zenon in der Definition der einzelnen Tugend beistimmt. Kleanthes sagt in seinen >Physikalischen Untersuchungen<: *„Anstrengung ist [gleichsam] ein Schlag von [Aether-Logos]-Feuer und wenn sie hinreichend ist, die Aufgabe zu lösen, so heißt sie Kraft und Stärke“*; und fährt dann wörtlich fort: *„Wenn diese Kraft und Stärke sich in glänzenden Dingen zeigt, bei denen man beharrlich sein muss, so ist sie Selbstbeherrschung; in solchen, die man ertragen muss, Tapferkeit; in Beziehung auf den Wert der Dinge, Gerechtigkeit; in Beziehung auf Gegenstände der Wahl oder Verwerfung, Besonnenheit.“*

Antithese von Dr. phil. Heinz Deike, ab Seite 77:

Mit dem 7. Kapitel kommt Plutarch auf die stoische Tugendlehre und damit auf ein Thema zu sprechen, das im Lehrbetrieb der Schule eine gewichtige Rolle gespielt hat: Die Frage nach der Anzahl der Tugenden und nach ihrem Verhältnis untereinander ist von Zenon und seinen Schülern auf das lebhafteste diskutiert worden, und die Ergebnisse, zu denen man gelangte, waren, wie aus der vorliegenden Plutarch-Stelle bereits hervorgeht, so verschieden, daß gerade die

stoische Lehre von den aretai sehr geeignet ist, uns deutlich werden zu lassen, wie treffend der Platoniker Numenios die Situation in der Schule Zenons charakterisiert, wenn er sagte: „Meinungskämpfe herrschen in der Stoa seit der Zeit ihrer Gründer bis auf den heutigen Tag“ (SVF II, 20; vgl. auch M. Pohlenz, >Die Stoa<, Bd I, 32) [...]

/84/ Zunächst wird Zenon des Widerspruchs zu sich selber geziehen, weil er einerseits zwar nur eine einzige Tugend gelten lassen wolle, andererseits aber eine Vielzahl von ihnen genauestens definiere. Diese Einheit trotz aller Vielfalt ist für Plutarch unbegreiflich und in ihr sah er das auf dem seine Argumentation beruht. Indessen löst sich dieser Widerspruch ohne weiteres auf, wenn man sich den Sachverhalt an einem Beispiel zu veranschaulichen versucht, indem man etwa an das Bild eines Baumes mit vier Ästen erinnert. Wie diese aus einem Stamm in verschiedene Richtungen auseinanderwachsen und sich unterschiedlich entwickeln, so daß man mit Recht Verschiedenheit und dennoch untrennbaren Zusammenhang behaupten kann, so entwickeln sich auch die vier Kardinaltugenden unabhängig voneinander und äußern sich in verschiedener Hinsicht, trotzdem aber gehen sie hervor aus einer einzigen gemeinsamen Wurzel, dem Wissen um Gut und Übel, d. h. der phronesis, und sind dadurch untereinander organisch verflochten. Einheit und Vielfalt schließen also durchaus nicht in jedem Falle einander aus, und darum konnte Zenon, ohne sich in Widerspruch zu sich selber zu setzen, mit Recht seine vier Tugenden als selbständige, relativ unabhängige Größen definieren, trotzdem aber an der Konzeption der einen areté festhalten.

Auch der Vorwurf, den Plutarch gegen Chrysipp erhebt, scheint sich ohne weiteres entkräften zu lassen: Keineswegs nämlich hat dieser, wie Plutarch meint, den Ariston eben der Auffassung wegen getadelt, wegen der er Zenon gelobt hatte. Wie wir durch Galen⁷⁴ und Diogenes Laertius⁷⁵ erfahren, ist der Chier von Chrysipp nicht angegriffen worden, weil er die verschiedenen Tugenden lediglich als skeseis der prote areté dargestellt hatte, sondern deshalb, weil er darüber hinaus gelehrt hatte, jene skeseis seien als äußerliche Vorgänge zu werten, von denen das Innere des Menschen gänzlich un/85/berührt bleibe. Dieser Auffassung mußte Chrysipp widersprechen, weil er, wie gezeigt worden ist, auf Grund seiner Lehre von der Körperlichkeit der Eigenschaften das Entstehen neuer Tugenden nur aus einer qualitativen Veränderung des Seelenpneumas zu erklären vermochte. In der Annahme bzw. Ablehnung dieser inneren Wandlung, nicht jedoch in der Frage nach der Anzahl der Tugenden liegt die Kontroverse, durch die das Verhältnis des Chrysipp zu Ariston geprägt worden ist; von einem Widerspruch des Weisen aus Soloi zu sich selber kann infolgedessen nicht die Rede sein.

8. These

Gegen den Spruch [des Phokylides]: „*Richte nie, bevor du nicht beider Rede gehört hast*“, erklärt sich Zenon mit folgendem Schluss: „*Entweder hat der erste Redner den Beweis geliefert, dann braucht man den zweiten nicht zu hören, denn die Untersuchung hat ein Ende; oder er hat ihn nicht geliefert, dann ist es so viel als ob er nicht erschienen, oder zwar erschienen wäre, aber unnützes Geschwätz geführt hätte. Ob*

⁷⁴ Fußnote Dr. phil. H. Deike: Vgl. De Plac. Hipp. Et Plat., vol I, 585, ed. I. Müller.

⁷⁵ Fußnote Dr. phil. H. Deike: Vgl. Diog. Laertius VII, 189.

er also seine Sache bewiesen oder nicht bewiesen hat, man braucht die Rede des zweiten nicht zu hören.“ Obgleich er selbst diesen Doppelschluss zog, schrieb er doch eine Widerlegung von Platons >Republik<, löste die verfänglichen Schlüsse der Sophisten auf und ermahnte seine Schüler, die Dialektik zu studieren, als eine Kunst, die dazu befähige. Nun hat aber Platon seine Sätze in der >Republik< entweder bewiesen oder nicht bewiesen; in keinem der beiden Fälle war es notwendig, dagegen zu schreiben, sondern durchaus überflüssig und vergeblich. Dasselbe lässt sich von den Trugschlüssen der Sophisten sagen.

Antithese von Dr. phil. H. Deike, ab Seite 89:

/89/ Das Thema des 7. Kapitels war die Erörterung auffälliger Lehrdifferenzen gewesen: Am Beispiel der Tugendlehre hatte Plutarch nachweisen zu können geglaubt, daß die prominentesten Vertreter der stoischen Schule in wesentlichen Fragen ihrer Lehre nicht nur stark voneinander abweichende Standpunkte einzunehmen pflegten, sondern darüber hinaus auch die Meinung der einzelnen Scholarchen keineswegs immer gleichgeblieben sei. Im Gegensatz dazu stehen im 8. Kapitel rein theoretische Meinungsverschiedenheiten nicht mehr zur Debatte: Hier will Plutarch nicht auf die Unvereinbarkeit zweier sich widersprechender Dogmen hinweisen, sondern nach der Art der Eingangskapitel ein énantionoma zwischen Leben und Lehre des Zenon herausarbeiten.

Das vorliegende Kapitel ist der letzte Abschnitt unserer Schrift, in dessen Mittelpunkt ein Zitat aus einem Werk des Schulgründers steht. Ohne durch eine verbindende Partikel den logischen Zusammenhang mit dem Vorangehenden angedeutet zu haben, geht Plutarch sofort zum Angriff über, indem er feststellt, die Entschiedenheit, mit der Zenon in seinen Schriften den Wert dialektischer Studien zu bestreiten pflege, sei unvereinbar mit seiner eigenen Lehrtätigkeit und der Art, wie er zu Platons Schrift „Über den Staat“ Stellung genommen habe.

Obgleich die eine der beiden Prämissen, auf die Plutarch seine Kritik gründet, scheinbar bestätigt wird durch ein Stobaeus-Zitat, in /90/ welchem gleichfalls festgesetzt wird, der Gründer der stoischen Schule habe die Dialektik mit "unnützer Spreu und wertlosem Abfall"⁷⁶ verglichen, so wird man in Anbetracht der großen Verdienste, die Zenon sich innerhalb seiner Schule um die Dialektik erworben hat, doch zögern, das Zeugnis des Stobaeus als historischen Bericht zu werten und mit ihm und Plutarch anzunehmen, der Letztere habe in der Tat den dialektischen Studien keinerlei Bedeutung zugeschrieben. Der Hinweis auf die praktische Lehrtätigkeit genügt, um deutlich werden zu lassen, wie wenig man Zenon und seine Leistungen mit einer solchen Annahme gerecht würde: Ist doch gerade er es gewesen, der die auf den Akademiker Xenokrates zurückgehende Einteilung der Philosophie in Ethik, Physik und Logik nicht nur in allen Einzelheiten für sein eigenes Lehrsystem übernahm, sondern diese Einteilung auch gegenüber den Angriffen anderer Stoiker zu verteidigen suchte. Wie Sextus (Adv. Mathem. VII, 16) bezeugt, hat kein anderer als eben Zenon die Logik in Dialektik und Rhetorik aufgegliedert und jeder dieser beiden Disziplinen einen eigenen Anwendungsbereich zugewiesen. Es ist nicht zuletzt sein Verdienst gewesen, wenn die Stoiker, wie Platon in der „maieutiké téchne“ des Sokrates das Wesen aller wissenschaftlichen Ausbildung zu sehen pflegte, in der Dialektik

⁷⁶ Fußnote Dr. phil. H. Deike: Vgl. Stobaeus, XXXII, 5.

diejenige Wissenschaft glaubten erkennen zu können, die allein den Menschen in den Stand setzt, „gut“, d. h. „in richtiger Erkenntnis“ der wahren Zusammenhänge zu sprechen.⁷⁷ Außer Ariston, der auch in dieser Hinsicht glaubte, eigene Wege gehen zu müssen, und von den drei „Teilen der Philosophie“ nur die Ethik des Studiums für würdig erachtete, weil nach seiner Meinung die Logik sich mit solchen Dingen beschäftigte, die der Mensch nicht zu verstehen brauche, und die Physik mit solchen, die er nicht verstehen könne, haben alle Stoiker die Notwendigkeit dialektischer Schulung ausdrücklich bejaht und an mehr als einem Beispiel haben sie die Rolle, die sie der Dialektik im Rahmen ihres Systems zuzuerkennen bereit waren, ihren Hörern in anschaulichen Bildern zu erläutern versucht: Schon /91/ Platon hatte („Staat“, 534 E) die Logik mit einer Mauer verglichen, deren Zweck es sei, das innerhalb dieser Umzäunung Gelegene zu schützen und gegen etwaige Übergriffe zu verteidigen. Diesen Vergleich nahmen die Stoiker auf, wenn sie (SVF II, 49 und 49 a) ihre Philosophie in ihrer Gesamtheit mit einem Fruchtgarten verglichen und lehrten, die Logik sei die schützende Mauer, die Physik vertrete die einzelnen Bäume und die Ethik schließlich sei den Früchten vergleichbar, die sich nur dann zu voller Reife entwickeln könnten, wenn die nötigen Voraussetzungen dafür durch eine alle schädlichen Umwelteinflüsse abwehrende Mauer und durch gesunde Bäume gegeben sei. Analog setzten andere Stoiker den Aufbau ihres Systems mit dem eines Eies in Parallele, wobei der Dialektik die Rolle der Schale, der Physik die des Weißen im Ei und der Ethik die des Dotters zugeschrieben wurde. Poseidonius schließlich erinnerte an die Tatsache, daß man auch in der Philosophie ein organisches Ganzes zu sehen habe und verglich infolgedessen die Logik als denjenigen Teil, der dem Gesamtorganismus die nötige Festigkeit zu verleihen imstande sei, mit dem Knochen und Muskeln des menschlichen Körpers, die Physik mit seinem Fleisch und Blut und die Ethik mit der Seele (vgl. SVF II, 38).

So verschiedenartig diese Vergleiche ihren äußeren Beziehungspunkten nach sein mögen, ein ihnen allen gemeinsames Charakteristikum liegt in dem Bestreben, die Logik als selbständige und ebenbürtige Disziplin neben der Ethik und der Physik gelten zu lassen und ihr eine dieser Stellung entsprechende Rolle im Rahmen des Ganzen zuzuweisen. Wenn aber die Stoiker bereit waren, der Logik eine so große Bedeutung zuzuschreiben, dann konnten sie die Dialektik als ihren wesentlichsten Teil nicht für eine Nebensächlichkeit halten oder gar ihren Wert apriori in Zweifel ziehen wollen und dafür, daß entgegen der Behauptung des Plutarch, gerade Zenon zu einer Geringschätzung des dialektischen Unterrichtes offensichtlich nicht bereit gewesen ist, scheint Aristons Verhalten der beste Beweis zu sein. Als direkter Schüler war dieser sicherlich auf das innigste mit der Lehrkonzeption seines Meisters vertraut und konnte sich mehr als mancher andere Stoiker ein klares Bild von der Schulmeinung machen, und wenn er sich dann genötigt sah, nicht nur in der Lehre von den *adiaphora*, sondern auch im Hinblick auf die Wertschätzung der einzelnen philosophischen Disziplinen /92/ von der Meinung Zenons abzuweichen, dann wird damit deutlich, wie unmöglich es ist, der plutarchischen Argumentation zuzustimmen und

⁷⁷ Fußnote von Dr. Phil. Heinz Deike: Vgl. die anonymen Prolegomena zu Hermogenes in H. Rabe, p. 192, 6.

vorauszusetzen, auch Zenon habe der Dialektik keinerlei Wert beigemessen. In diesem Falle hätte Ariston, der, wie gezeigt worden ist, außer der Ethik kein weiteres Teilgebiet der Philosophie gelten lassen wollte, nicht die geringste Ursache gehabt, sich von seiner Schule zu trennen und seinen Gegensatz zu Zenons Lehre stets ausdrücklich hervorzuheben. Zu einem Bruch zwischen Ariston und der offiziellen Schulmeinung, die damals doch ausschließlich durch Zenon repräsentiert wurde, konnte es nur kommen, weil für letzteren der Eigenwert der Dialektik ebenso wie der der anderen von Ariston verworfenen Disziplinen außer Frage stand: Er wußte, daß ein jedes philosophisches System in der Auseinandersetzung mit den anderen Schulen nur dann erfolgreich würde bestehen können, wenn es seine Argumente in überzeugender Weise vorzutragen verstand, und da einzig und allein die Dialektik dazu befähigte, mußte sie sorgfältig ausgebaut und jeder einzelne in ihr gründlichst ausgebildet werden.

Indessen wird man keineswegs behaupten wollen, Zenon hätten dialektische Studien in demselben Maße gelegen wie seinem Nachfolger Chrysipp, dessen „göttliche Dialektik“ die Zeitgenossen nicht genügend bewundern konnten, weil er „wie ein Messer die Knoten der akademischen Fangschlüsse durchschnitt“. Der Weise aus Soloi war von Natur aus in besonderem Maße zur Dialektik veranlagt und hat dieses Talent im Laufe seines Lebens zu höchster Vollkommenheit ausgebildet. Mit Recht wird man jedoch sagen dürfen, gerade er habe - in seiner Vorliebe für wirklichkeitsfremde Gedankenexperimente - in seinen dialektischen Übungen den Bogen nicht selten überspannt, indem er die Kunst der geschickten Argumentation nicht mehr wie seine Vorgänger im Hinblick auf ihren Dienst an den anderen, sondern um ihrer selbst willen betrieb. Sehr oft sah er in seinen dialektischen Studien eine willkommene Gelegenheit, seine außergewöhnliche Verstandesschärfe am Aufspüren der entlegendsten Zusammenhänge zu beweisen. Je schwieriger eine Frage zu lösen war, und je mehr das Ergebnis, zu dem er gelangte, die Hörer überraschte, desto eifriger und intensiver ging er den einzelnen Problemen nach, ohne irgendwelche Rücksicht auf ihre Bedeutung für das praktische Leben zu nehmen. Für diese /93/ Art der rein theoretischen Dialektik hatte Zenon auf Grund seines andersartigen Naturells allerdings kein Verständnis; er war nicht ein so ausgeprägter Theoretiker wie sein Nachfolger, für ihn mußte jede Beschäftigung auch einen praktischen Sinn haben. Von wirklichkeitsfremden Erörterungen hat er zeit seines Lebens nichts gehalten, und wenn er sich an der eingangs zitierten Stobaeus-Stelle so negativ über den Wert der Dialektik äußert, daß daraus zunächst eine gewisse Bestätigung für die Richtigkeit der plutarchischen Argumentation ableitbar zu sein scheint, dann liefert seine Lehrtätigkeit doch Beweise genug für die Annahme, daß es sich bei jener Art der Dialektik, die hier abgelehnt wird, nicht um die auf ein praktisches Ziel hin gerichtete, sondern nur um die als Selbstzweck betriebene handeln kann. Plutarch schießt infolgedessen nicht unerheblich über das Ziel hinaus, wenn er behauptet, Zenon habe den Wert der Dialektik prinzipiell bestritten. Keineswegs ist er, wie man aus der Darstellung des Plutarch schließen muß, so weit gegangen, um in Übereinstimmung mit Antisthenes die Meinung zu vertreten, ein antilegein sei unter keinen Umständen möglich. Ebenso wie er die Dialektik anerkannt und gebilligt hat, wenn diese nicht um ihrer selbst willen betrieben

wurde. sondern eine klar erkennbare praktische Bedeutung hatte, so ist er auch bereit gewesen, die Möglichkeit des Widerspruchs ausdrücklich zu bejahen, freilich nur so weit, wie die Kritik nicht in eine ungerechtfertigte Polemik oder eine unnütze Haarspalterei auszuarten drohte, sondern getragen war von dem ernstesten Bemühen, sich objektiv mit den Gedanken des Gegners auseinanderzusetzen und durch eine fruchtbare Kritik die Wahrheit suchen zu helfen. In diesem Sinne hat er seine Erwiderung auf Platons „politeia“, auf die Plutarch in unserem Zusammenhang anspielt, aufgefaßt; keineswegs steht diese Schrift infolgedessen in Widerspruch zu den sonst vertretenen Thesen.

9. These

Nach Ansicht des Chrysippos sollen die jungen Leute zuerst die Logik, dann die Ethik, zuletzt die Physik hören und in dieser wiederum die Lehre von den Göttern zuletzt kennen lernen. Von den unzähligen Stellen, wo er dies sagt, mag es genügen, die einzige aus dem vierten Buch >Über die Berufsarten< herzusetzen, die wörtlich so lautet: „Fürs erste gibt es meines Erachtens nach der richtigen Einteilung der Alten drei Gattungen philosophischer Lehrensätze: die logischen, die ethischen und die physikalischen. Unter diesen müssen die logischen die erste, die ethischen die zweite, die physikalischen die letzte Stelle einnehmen; von den physikalischen muss die Lehre von den Göttern die letzte sein. Deshalb nannten sie auch den Unterricht in diesen [Lehrsätzen] Teletae⁷⁸ (von Telos = das Ende oder das Endziel).“ Allein gerade diese Lehre, welche den Schluss bilden soll - die von den Göttern - schickt er der Ethik voran und behandelt sie vor jeder ethischen Untersuchung. Denn über die höchsten Endzwecke, über die Gerechtigkeit, über das Ethischgute und -schlechte, über Ehe und Erziehung, über Gesetz und Verfassung sagt er nicht ein Wort, ohne dass er (wie die Urheber von Volksbeschlüssen ihren Anträgen [Gesetzesentwürfen] die Worte voransetzen „Zu gutem Glück“) den Zeus, das Verhängnis, die Vorsehung und den Satz voranstellt, dass die einzige und begrenzte Welt von einer einzigen Kraft zusammen gehalten werde; alles Dinge, von denen man sich nicht überzeugen kann, ohne tiefer in die Lehren der Physik eingedrungen zu sein. Man höre, was er im dritten Buch >Über die Götter< hierüber sagt: „Es lässt sich kein anderes Prinzip, kein anderer Ursprung der Gerechtigkeit denken, als der aus Zeus und der allgemeinen Natur. Denn daher muss alles seinen Ursprung haben, wenn wir vom Ethischguten [den Glücks-Gütern] und vom Ethischschlechten [von den Übeln] reden wollen.“ Ferner in den >Physikalischen Sätzen<: „Man kann auf keine andere oder schicklichere Weise zur Lehre vom Ethischguten und -schlechten, zu den Tugenden, zum Begriff des Glücks gelangen, als von der allgemeinen Natur und von der Weltregierung.“ Und weiterhin: „Hiermit muss man die Lehre vom Guten [von den Glücks-Gütern] und vom Schlechten [den Übeln] verbinden, weil es kein besseres Prinzip, keine schicklichere Beziehung für dieselbe gibt und weil die Naturbetrachtung keinen anderen Zweck haben kann als die Unterscheidung des Ethischguten vom Ethischschlechten.“ So kommt nach Chrysipp die Naturlehre zugleich vor und nach der Ethik zu stehen; ja es ist eine ganz unbegreifliche Verkehrung der Ordnung, wenn diejenige Lehre zuletzt stehen soll, ohne welche man das Übrige nicht begreifen kann; und es ist ein handgreiflicher Widerspruch, wenn er die Physik zum Prinzip der Lehre vom Ethischguten und -schlechten macht und doch verlangt, dass sie nicht früher, sondern nach jener vorgetragen werde. Will jemand einwenden, Chrysipp habe in der Schrift >Über den Vernunftgebrauch< gesagt: „Wer die Logik zuerst studiert, darf die anderen Teile der Philosophie nicht ganz bei Seite lassen, sondern er muss auch sie so viel als möglich mitnehmen“, so ist dies zwar richtig,

⁷⁸ Teletae hieß die Einweihung in die Mysterien als das Höchste aller Mitteilung.

bestätigt aber nur den gemachten Vorwurf. Denn er ist im Widerspruch mit sich selbst, wenn er das eine Mal empfiehlt, die Lehre von der Gottheit zuletzt und am Ende vorzunehmen, weshalb sie auch Teletae heiße, das andere Mal sagt, man müsse auch sie mit dem ersten Teil zugleich mitnehmen. Es ist um die Ordnung geschehen. wenn man alles durcheinander lernen soll. Und was noch mehr sagen will, während er die Lehre von der Gottheit zum Prinzip der Lehre vom Ethischguten und -schlechten macht, verlangt er doch, dass man das Studium der Ethik nicht mit jener beginne, sondern bei demselben die Lehre von der Gottheit nach Möglichkeit mitnehme, dann erst von der Ethik zu der Lehre von der Gottheit übergehe, ohne welche doch die Ethik kein Prinzip und keinen Eingang haben soll.

Antithese von Dr. phil. Heinz Deike, ab Seite 99:

Die Kapitel 9 und 10 nehmen im Rahmen des Gesamtwerkes eine Sonderstellung ein, weil sie nicht etwaige Ungereimtheiten innerhalb der stoischen Lehrkonzeption aufzuzeigen versuchen, sondern sich auf die Kritik am Verhalten eines einzelnen Vertreters dieser Schule beschränken. Beide Abschnitte bringen ausschließlich methodisch-technische, nicht aber sachlich-dogmatische Gesichtspunkte zur Sprache; die vorgetragene Polemik gilt nur der Person des Chrysipp, die Lehre Zenons als solche bleibt unbetroffen, daher erübrigen sich hier, im Gegensatz zur Behandlung der vorangehenden Abschnitte, weitere Ausführungen zur dogmatischen Grundlage der stoischen Philosophie. wenn auf die Frage nach der sachlichen Begründbarkeit der vorgetragenen Argumente eine verbindliche Antwort gegeben werden soll.

In Kapitel 9 versucht Plutarch, das methodische Vorgehen des Chrysipp kritisch zu analysieren und kommt dabei zu dem Ergebnis, daß die Art, wie der Weise aus Soloi in seiner praktischen Lehrtätigkeit verfare, mit seinen theoretischen Äußerungen über die Methodik des stoischen Lehrbetriebes nicht zu vereinbaren sei. Um die Richtigkeit dieser Behauptung beweisen und unter allen Umständen ein *nantionoma* aufzeigen zu können, haftet er am Einzelwort, ohne auch nur die Spur eines echten Verstehenwollens erkennen zu lassen, und so sehr läßt er sich von seinem Bestreben, auf jeden Fall für Chrysipps Verhalten den Nachweis der mangelnden Übereinstimmung mit sich selber zu erbringen, hinreißen, daß er sich nicht scheut, selbst die Erfahrungen aus seiner eigenen Tätigkeit gänzlich unberücksichtigt zu lassen. Wie wenig sich nämlich jener Satz, indem wir wohl das Kernstück seiner Polemik zu sehen haben, /100/ die Behauptung, jede vernünftige Ordnung gehe verloren, wenn es nötig sei, bei der Behandlung eines der drei Teilgebiete zugleich auch die beiden anderen je nach den Gegebenheiten bis zu einem gewissen Grade mitzuberücksichtigen, halten läßt, wird ihm als einem Mann, der, wie die überaus große Variationsbreite in der Thematik seiner Schriften beweist, wahrlich enzyklopdisch gebildet war, bestens bekannt gewesen sein. Er wußte seinerseits genau, daß im Interesse eines sinnvollen Unterrichtsbetriebes eine Methode, die sich von der des Chrysipp wesentlich unterschied, gar nicht denkbar war. Notwendigerweise hätte der Versuch, in Plutarchs Sinne die einzelnen Fragen isoliert zu behandeln und auf alle Querverbindungen zu den anderen Disziplinen zu verzichten, nicht nur das Verständnis einzelner Fragenbereiche nicht unbeträchtlich erschweren müssen, sondern darüber hinaus hätte auf diese Weise den Schülern auch nie ein Eindruck vom organischen Zusammenhang des Systems in seiner Gesamtheit

vermittelt werden können. Schon aus praktisch-pädagogischen Erwägungen heraus konnte infolgedessen Chrysipp genauso wenig wie irgendein anderer Philosoph, dem es darum ging, die Schüler möglichst schnell und sicher in seine Lehre einzuführen, davon absehen, bei der Behandlung eines beliebigen Teilgebietes im Rahmen gewisser Grenzen auch die anderen mit zu Wort kommen zu lassen. Ein gedeihlicher und in jeder Hinsicht für alle Beteiligten befriedigender Schulbetrieb konnte nur möglich sein, wenn man keine Gelegenheit ungenutzt ließ, etwaige Verbindungslinien unter den einzelnen Fächern gebührend herauszuarbeiten und soweit wie nur irgend möglich praktisch auszuwerten. Nur so konnte den Lernenden deutlich werden, daß ein philosophisches System nicht besteht aus einem Konglomerat vieler selbständiger und voneinander völlig unabhängiger Theorien, sondern daß es sich dabei vielmehr um eine organische Einheit handelt, zu der die Einzelteile nur deshalb verschmelzen können, weil sie in denkbar enger Wechselbeziehung zueinander stehen.

Diese Tatsache war Plutarch sicherlich bestens bekannt, und wenn er sie in seiner Argumentation trotzdem völlig unberücksichtigt läßt, dann haben wir darin einen bewußten Akt zu sehen, der wiederum deutlich werden läßt, wie wenig Ursache wir haben, in dem Verfasser unserer Schrift weiterhin eine Persönlichkeit zu sehen, als deren hervorstechendste Charakterzüge Philanthropie und Herzensgüte gelten könnten (vgl. S. 47).

Antithese des Hrsg.: Für die Stoiker als Materialisten ist die „Gottheit“ identisch mit der Natur und mit den physikalischen Naturgesetzen, daher kam die Lehre über die Götter zur Physik, denn „Gott“ ist für den Stoiker gleichbedeutend mit „Naturgesetz“.

10. These

Das Disputieren für und wider will er zwar nicht ganz verwerfen, rät aber, es mit Vorsicht anzuwenden, wie vor Gericht; nicht mit den Gründen der Gegenmeinung, sondern so, dass man ihre Wahrscheinlichkeit bestreitet. „Denen“, sagt er, *„welche die Zurückhaltung⁷⁹ in allem sich zum Grundsatz machen, kommt jene Disputierweise zu, und ist zu ihrem Zweck dienlich; wer aber eine Wissenschaft begründen will, die als Richtschnur des Lebens dienen soll, der muss im Gegenteil einen festen Grund legen und die Schüler von Anfang bis zum Ende darin befestigen. Dabei gibt es Gelegenheit, auch der Gegenmeinungen zu erwähnen, indem man ihre Wahrscheinlichkeit bestreitet, wie es bei Gerichtsverhandlungen üblich ist.“* Dies sind seine eigenen Worte. Die Ungereimtheit der Ansicht, dass die Philosophen die Gegenmeinungen anführen sollen, jedoch nicht mit den Gründen dafür, sondern um sie nach Art der Rechtsanwälte schlecht zu machen, als ob sie nicht für die Wahrheit, sondern um den Sieg stritten, ist schon an einem anderen Ort getadelt worden. Dass er selbst aber nicht an einigen Stellen, sondern sehr häufig die seiner Ansicht entgegengesetzten Gründe in ihrer ganzen Stärke aufstellt, und das mit so viel Ernst und Eifer, dass nicht jeder seine wahre Meinung herauszufinden weiß, das sagen die Stoiker selbst und bewundern darin die Stärke des Mannes im Disputieren. Ja, sie sprechen dem Carneades alle Originalität ab und behaupten, er habe nur die Gründe,

⁷⁹ Über die Zurückhaltung der Zustimmung der Skeptiker siehe auch Antiochos von Ascalon in Cicero, >Lucullus<.

welche Chrysippos für die Gegenmeinung entwickelt, aufgenommen und gegen dessen Lehrsätze gekehrt, weshalb er ihm oft zurufe:

„Trautester Mann, dich tötet dein Mut noch ...“⁸⁰

weil er denen, die seine Lehrsätze angreifen und widerlegen wollen, große Blößen gebe. Mit dem aber, was er [in dem Werk] >Gegen die Gewohnheit< geschrieben hatte, tun sie so groß und prahlerisch, dass sie sagen, alle Schriften der Akademiker zusammengenommen verdienen nicht mit dem verglichen zu werden, was Chrysippos gegen die Zuverlässigkeit der Sinne geschrieben habe. Solche Behauptungen sind nur ein Zeichen von Unwissenheit und Eigenliebe; das aber ist gewiss, dass Chrysippos, wo er der Gewohnheit und sinnlichen Wahrnehmung wieder das Wort reden wollte, sich selbst unterlegen ist und die eine Abhandlung durch die andere entkräftet hat. Er ist also mit sich selbst in Widerspruch, indem er einerseits immer empfiehlt, die Gegenmeinungen nicht mit ihren Gründen, sondern mit dem Beweis ihrer Falschheit vorzutragen, dennoch aber seine eigenen Meinungen ausdrücklich bekämpft als er sie verteidigt und während er andere ermahnt, die Gegengründe bei Seite zu lassen, weil sie gern den Beifall entziehen, doch selbst die Gründe, welche die Zustimmung unmöglich machen, mit größerem Fleiß zusammenstellt als diejenigen, welche sie bestärken könnten. Dass er dies selbst befürchtet, verrät er im vierten Buch >Über die Berufsarten< deutlich mit den Worten: „Die Gegenmeinungen darf man nicht so ohne Weiteres darstellen und die Wahrscheinlichkeit ihrer Gründe zugestehen; man muss vorsichtig damit umgehen, damit die Zuhörer nicht davon eingenommen werden und uns den Beifall entziehen, weil sie die Widerlegung derselben nicht vollständig vernehmen [verstehen] können und unsere eigenen Lehrsätze nur oberflächlich auffassen, da auch diejenigen, welche die Lehre von der Gewohnheit und der Wahrnehmung und von dem, was aus der sämtlichen Wahrnehmung folgt, angenommen haben, diese leicht wieder fahren lassen, wenn sie durch die Streitfragen der Megariker⁸¹ und andere, noch stärkere, irre geleitet werden.“ Ich möchte doch die Stoiker fragen, ob sie die Streitfragen der Megariker für stärker halten als diejenigen, welche Chrysippos in sechs Büchern [mit Titel] >Wider die Gewohnheit< niedergelegt hat. Oder sollten wir das von Chrysipp selbst erfahren? Sieh einmal, was er in dem Buch >Über den Gebrauch der Vernunft< über die megarische Schlussfolgerung gesagt hat: „So ist es auch mit der Schlussfolgerung des Stilpon und Menedemos gegangen: so groß der Ruf ihrer Weisheit war, ist jetzt ihre Schlussweise zum Schimpf geworden, weil ihre Schlüsse teils zu plump, teils offenbar sophistisch sind.“ Und doch fürchtest du, mein Guter, von diesen Schlüssen, die du verlachst und als einen Schimpf für ihre Urheber erklärst, weil ihre Falschheit augenscheinlich sei, sie vermöchten dir jemandes Beifall entziehen. Du selbst, der du so viele Bücher wider die Gewohnheit geschrieben und diesen die von dir selbst ersonnenen Gründe beigefügt hast, um den Arkesilaos noch zu übertreffen, dachtest du keinen deiner Leser in Zweifel zu versetzen? Chrysipp wendet nämlich nicht bloß nackte Beweisgründe gegen die Gewohnheit an, sondern er gerät wie in einem Prozess in Eifer und spricht oft von Dummheit und Strohdrescherei. Um nun gegen den Vorwurf, dass er Widersprüchliches

⁸⁰ II. VI, 407. Karneades, ein Gegner des Stoizismus aus der Akademie, der die sinnlichen Wahrnehmungen, die Gewohnheiten und das Herkommen als unzuverlässig betrachtete. – Unter „Gewohnheiten“ sind die gängigen Vorstellungen des großen Haufens [der Menge] oder die Überzeugungen von der Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmungen zu verstehen. Siehe dazu ausführlich Marcus T. Cicero, >Lucullus<.

⁸¹ Die megarische oder eristische Schule, gestiftet von Euklid aus Megara, des Sokrates Schüler, deren berühmtester Meister Stilpon war, von dessen Schüler Menedem aus Eretria sie auch den Namen die eretrische erhielt. Ihr dialektischer Grundsatz war die Unmöglichkeit allgemeingültiger Urteile. Zeller II, § 17, S. 105 – 110.

behaupte, gar keine Einwände mehr übrig zu lassen, sagt er in den >Physikalischen Thesen<: „*Es kann auch vorkommen, dass man etwas angenommen hat und doch sich auf die Gegenmeinung einlässt und sie möglichst gut zu verteidigen sucht; ein anderes Mal, dass man keiner von beiden zustimmt und gegen beide Meinungen die Wahrheit verteidigt.*“ In dem Buch >Über den Gebrauch der Vernunft< sagt er: „*Man darf die Stärke des Vernunftbeweises ebenso wenig als die Waffen gegen Dinge gebrauchen, die sich nicht dazu eignen.*“ Und fährt dann fort: „*Nur zur Auffindung der Wahrheit und das, was mit ihr verwandt ist, muss man die Vernunft anwenden; nicht für das Gegenteil, obgleich dies viele tun.*“ Unter den Vielen versteht er wahrscheinlich die, welche die Zustimmung zurückhalten. Aber diese Philosophen nehmen weder das Eine noch das Andere an, sondern sie disputieren für und wider, weil sie glauben, dass, wenn überhaupt etwas als wahr anzunehmen sei, die Wahrheit auf diesem Weg allein oder doch am ehesten sich begreifen lasse. Du aber, ihr Ankläger, der du selbst in deiner Schrift das Gegenteil von dem ausführst, was du in Betreff der Gewohnheit angenommen hast, und anderen abrätst, dieses mit Anführung der Gründe dafür zu tun, bekenntest damit, dass du aus purer Eitelkeit die Stärke der Vernunft an nutzlose und sogar schädliche Dinge verschwendest.

Antithese von Dr. phil. Heinz Deike, ab Seite 114:

Schon bei der Behandlung des letzten Abschnittes ist auf die enge Beziehung hingewiesen worden, in der das 9. und 10. Kapitel ihrem Inhalt nach zueinander stehen: In beiden Abschnitten zielt Plutarchs Polemik, wie wir gesehen hatten, nicht auf eine Kritik an der dogmatischen Grundlage der Stoa an sich ab, sondern richtet sich ausschließlich auf das persönliche Verhalten eines einzelnen Vertreters dieser Schule. War im Rahmen des 9. Kapitels die Haltung des Chrysipp gegenüber seinen Schülern erörtert worden, so versucht das folgende sein Verhältnis zu den Gegnern des Systems zu analysieren: Auch in der Auseinandersetzung mit seinen philosophischen Antipoden hält sich Chrysipp nach Plutarchs Meinung nicht an die von ihm selber propagierten Grundsätze, sondern verfährt äußerst ungleich in der Behandlung der gegnerischen Argumente, so daß auch in diesem Punkte von einer Übereinstimmung zwischen Theorie und Praxis nicht die Rede sein kann. Mit dieser Feststellung kommt Plutarch zu einem Ergebnis, das dem der Überlegungen aus dem vorangehenden Abschnitt genau entspricht. Wie wenig jedoch seine Polemik auch in dem vorliegenden Kapitel sich rechtfertigen läßt, wird deutlich, wenn man sich klarmacht, wie sehr Plutarchs Beweisführung die Realitäten des täglichen Lebens unberücksichtigt läßt. Wenn er hier von Chrysipp verlangt, sich ohne Ansehen der Person seines Gegners stets an dieselbe, rein schematisch angewandte Argumentationsweise zu halten, dann erhebt er damit eine Forderung, die zu erfüllen schlechthin niemand imstande ist. Im Interesse einer sachgerechten und für beide Teile fruchtbaren Diskussion kann nicht darauf verzichtet werden, individuelle Unterschiede zu machen und die Art der Gedankenführung je nach den Voraussetzungen zu verändern. Verständlicherweise muß die Argumentation, soll sie Erfolg haben, nicht nur auf die äußere Situation, in der das Gespräch geführt wird, sondern /115/ auch auf die Eigentümlichkeiten des Gesprächspartners soweit wie nur irgend möglich abgestimmt sein, wobei das Alter und die soziale Stellung des jeweiligen Gegenübers ebenso zu berücksichtigen sind wie sein Bildungsstand und die hervorstechendsten Charaktereigenschaften. Eine solche Berücksichtigung der individuellen Verhältnisse ist für jede Art der

Kommunikation mit einem Menschen, sei er Freund oder Feind, unabdingbar, und auch Plutarch wird in ihr, soweit es seine eigene Person und die Art seines Vorgehens betrifft, sicherlich zu Recht nicht mehr gesehen haben als eben eine Selbstverständlichkeit. Wenn er es trotzdem im vorliegenden Kapitel dem Chrysipp zum Vorwurf macht, daß dieser sich nicht auf eine schematische Behandlungsweise seiner Gegner beschränkte, sondern persönliche Unterschiede machte, kann der Verfasser unserer Schrift nur deshalb von einem énantioma reden, weil er am Wort haftet und auch nicht im geringsten bereit ist, sich um ein wahres Verständnis der Philosophie des Chrysipp zu bemühen und seinem Anliegen wirklich gerecht zu werden. Plutarch will Kritik üben um jeden Preis, und in dem Bemühen, den Stoikern nur ja recht viele Widersprüchlichkeiten nachzuweisen, vergißt er nicht nur sich selber und die eigene Lehrtätigkeit mit ihren Erfordernissen, sondern auch die Realitäten des täglichen Lebens. Das vorliegende Kapitel ist ein Musterbeispiel für diese Polemik; die Art, wie in ihm argumentiert wird, ist bezeichnend für die Tendenz der Schrift in ihrer Gesamtheit. Mit aller Deutlichkeit geht gerade aus den zuletzt besprochenen Zeilen hervor, wie sehr die Charakteristik zutrifft, mit der C. Giesen (a.a.O., p. 111) sein Urteil über die Persönlichkeit des Plutarch und den philosophischen Ernst seiner Schriften, soweit sie gegen die Stoa gerichtet sind, zusammenfaßt.

Antithese des Hrsg.: Siehe dazu ausführlich Marcus T. Ciceros Werk >Lucullus<. Die Akademiker enthielten sich jeder Zustimmung, wegen angeblicher Unsicherheit jeder menschlichen Erkenntnis und der Täuschungen, welche unsere Sinne ausgesetzt seien, im Gegensatz zu den Stoikern. Von dem Standpunkt der Stoiker ausgehend, beginnt Lucullus mit der Behauptung der Wichtigkeit der Wahrnehmungen durch die Sinne, vorausgesetzt, dass diese gesund seien. Das Gedächtnis, alles Lernen, alle Tugend, alle Weisheit, selbst der Gebrauch der Vernunft wäre ohne sie unmöglich. Wenn auch die Akademie alles Begreifen leugne, so müsse sie doch wenigstens den Satz „dass man nichts begreifen könne“ als begriffen annehmen, sonst gerate sie mit sich selbst in Widerspruch. Nehme sie ihn an, so verfare sie inkonsequent. Das strenge Festhalten an der (angeblichen) Unmöglichkeit des Begreifens durch die Akademiker hebe gleichsam das Leben selbst auf, sei überhaupt völlig zwecklos. Eben so wenig helfe das Einräumen der Wahrscheinlichkeit (Probabilität), wenn man nicht eine Unterscheidbarkeit der Merkmale des Wahren und Falschen zugebe. Mit der konsequenten Durchführung obigen Satzes werde sogar alle Freiheit des Willens und die Möglichkeit einer richtigen Lebensführung aufgehoben.

11. These

Von den vollkommenen Handlungen (gr. katorthomata) sagen die Stoiker, sie sei das Gebot des Moralgesetzes, die Sünde dagegen das Verbot. Deswegen verbiete das Gesetz den Lasterhaften vieles, gebiete ihnen aber nichts, weil sie nicht im Stande seien, eine Handlung vollkommen zu erfüllen.⁸² Allein wer weiß nicht, dass es einem, der nichts Vollkommenes leisten kann, ihrer Ansicht nach unmöglich ist, nicht zu sündigen? (Die Stoiker geben zwischen Tugend und Laster kein Drittes, kein Mittleres zu.) Sie bringen also auch das Moralgesetz mit sich selbst in Widerspruch, sofern es gebietet, was sie

⁸² Vergleich Zeller § 35, Seite 140 ff.

nicht leisten, und verbietet, was sie nicht unterlassen können. Denn der Mensch, der sich nicht selbst beherrschen kann, muss ja notwendig ein Thor sein. Sagen sie [die Stoiker] doch selbst, ein Verbot enthalte dreierlei: eine Aussage, ein Verbot und ein Gebot. Denn wer sagt: „Du sollst nicht stehlen“, der sagt erstlich eben das: Du sollst nicht stehlen, dann verbietet er zu stehlen und gebietet nicht zu stehlen; demnach kann das Moralgesetz den Lasterhaften nichts verbieten, ohne ihnen auch etwas zu gebieten. „Der Arzt“, sagen sie, „*gebietet seinem Schüler zu schneiden und zu brennen mit dem stillschweigenden Beisatz, es zur rechten Zeit und mit Maß zu tun. Der Musiker seinem Lehrling zu spielen und zu singen, versteht sich taktmäßig und harmonisch. Tun sie es nun regelwidrig und schlecht, so straft man sie, weil ihnen geboten war, es richtig zu machen, sie aber es nicht richtig gemacht haben.*“ Wie nun der Weise seinem Diener ebenfalls gebietet, dies und das zu sagen oder zu tun, und ihn straft, falls er es nicht rechtzeitig oder nicht gehörig ausführt, so gebietet er diesem offenbar eine vollkommene Pflicht, nicht eine mittlere. Wenn aber die Weisen den Lasterhaften mittlere Pflichten gebieten, warum sollten nicht auch die Gebote der Moralgesetze von gleicher Art sein? Ist ja doch der Trieb, wie Chrysippos in der Schrift *>Über das Moralgesetz<* selbst sagt, der vernünftige Beweggrund für den Menschen, der ihm etwas zu tun gebietet. Der Widerwille muss also ein verbietender Beweggrund sein, und ebenso die Vermeidung. Die Vorsicht aber, als wohlbegründete Vermeidung, muss ein verbietender Grund für den Weisen sein, denn Vorsicht ist nur den Weisen, nicht den Thoren zu eigen. Wenn nun der Beweggrund des Weisen etwas anderes ist als das Moralgesetz, so ist die Vorsicht des Weisen ein mit dem Moralgesetz streitender Beweggrund; ist aber das Moralgesetz nichts anderes als der vernünftige Beweggrund des Weisen, so haben wir ein Gesetz, welches den Weisen verbietet, das zu tun, wovon sie sich von selbst in Acht nehmen.

12. These

„*Den Lasterhaften ist nichts nützlich*“, sagt Chrysipp, „*der Lasterhafte braucht und bedarf nichts.*“ Nachdem er dies im ersten Buch *>Von den angemessenen Handlungen<* behauptet hat, sagt er andererseits, auch Dienstleistungen und Gefälligkeiten gehören zu den mittleren Dingen, deren nach ihrer Ansicht bekanntlich keines nützlich ist. Ja, dass dem Lasterhaften nichts Eigen, nichts Angemessen sei, behauptet er in folgenden Worten: „*Aus demselben Grund fehlt dem Guten nichts, ist dem Schlechten nichts Eigen, weil das Eine etwas Gutes [ein Glücks-Gut] und das Andere etwas Schlechtes [ein Übel] ist.*“ Warum wiederholt er denn aber in jeder physikalischen und moralischen Abhandlung bis zum Überdruß, dass wir gleich von der Geburt an, samt unseren Gliedern und unseren Nachkommen einander angehören? Und im ersten Buch *>Von der Gerechtigkeit<* sagt er: „*Auch die Tiere sind in gleicher Weise durch das Bedürfnis ihrer Jungen mit diesen im Verhältnis der Angehörigkeit, die Fische ausgenommen, denn ihre Brut erhält sich selbständig.*“ Allein Angehörigkeit findet bei denen, die nichts Eigenes haben, so wenig statt als Empfindung bei solchen, denen nichts empfindbar ist, denn die Angehörigkeit setzt doch Empfindung und Ergreifung des Angehörigen voraus.

13. These

Eine Folge aus ihren Hauptgrundsätzen ist folgender Lehrsatz, dem auch Chrysipp, so viel er auch dagegen geschrieben hat, doch offenbar beistimmt, nämlich dass „*kein Laster, keine Sünde größer sei als die andere; und dass keine Tugend und keine Pflichterfüllung einen Vorzug vor der anderen habe.*“ Denn er sagt im dritten Buch *>Über die Natur<*: „*Wie es dem Zeus zusteht, auf sich und sein Leben stolz zu sein und groß von sich zu denken ja, wenn man es so sagen darf, mit erhobenem Nacken die*

Locken zu schütteln und in stolzem Ton zu sprechen, weil sein Leben dem stolzen Ton entspricht, so kommt dies auch allen Guten zu, vor denen Zeus nichts voraus hat.“ Und doch sagt er selbst wieder im dritten Buch >Über die Gerechtigkeit<: Die Philosophen, welche das Vergnügen zum Zweck [des Lebens] annehmen, heben die Gerechtigkeit auf; wer es nur als ein Gut anerkennt, nicht. Die Stelle lautet wörtlich: „Vielleicht können wir die Gerechtigkeit aufrecht halten, wenn wir dem Vergnügen nur den Wert eines Gutes, nicht eines Zweckes beilegen, da auch das Schöne zu den an sich wünschenswerten Dingen gehört, und wir demnach an dem Schönen und Gerechten immer noch ein größeres Gut behalten als an dem Vergnügen. Allein wenn nur das Schöne [die Tugend] ein Gut ist, so fehlt [irrt] der, welcher das Vergnügen für ein Gut erklärt; er fehlt nur weniger als der, welcher es als [Lebens-] Zweck bestimmt; denn dieser hebt die Gerechtigkeit auf, jener erhält sie; und bei der Ansicht des Ersteren geht alle menschliche Gemeinschaft verloren, der Letztere lässt der Rechtschaffenheit und Menschenliebe noch Raum.“

Dass er in der Schrift >Über Zeus< von Wachstum und Fortschritt der Tugenden spricht, übergehe ich, um nicht als Wortklauber zu erscheinen, obgleich Chrysipp in diesem Gebiet den Platon und die anderen scharf angreift. Aber da wo er verlangt, dass man nicht alles lobe, was der Tugend gemäß geschieht, macht er doch augenscheinlich einen Unterschied unter den guten Handlungen. Er sagt nämlich in dem Buch >Über Zeus<: „Da die Handlungen eigentümliche Wirkungen der Tugend sind, so gibt es auch unter ihnen einen Unterschied. Ein Beispiel: Wie verfahren wäre es, wenn jemand Handlungen wie folgende loben und rühmen wollte: Wenn einer den Finger tapfer ausstreckt, sich einer sterbenden alten Frau enthalten zu haben; oder dass er ohne Widerrede angehört habe, dass drei nicht ganz vier sei.“ Eine ähnliche Stelle findet sich im dritten Buch >Über die Götter<: „Ich glaube auch, dass ein Lob wegen solcher aus der Tugend entspringenden Handlungen, wie z. B. einer alten Frau in den letzten Zügen sich enthalten zu haben oder einen Fliegenstich ausgehalten zu haben, einen befremdenden Eindruck machen müsste.“ Welchen anderen Tadler seiner Lehren braucht also Chrysipp noch zu erwarten? Wenn es verfahren ist, dergleichen Handlungen zu loben, so ist doch gewiss der noch viel verfahrenere, welcher jede derselben für eine gute Tat, für eine große, ja für die größte Pflichterfüllung erklärt. Denn wenn alle Tugenden gleich sind, so ist die tapfere Ausdauer eines Fliegenstichs und die keusche Enthaltung von einem alten Weibe der größten gleich; und es macht, denke ich, keinen Unterschied, ob der Rechtschaffene wegen dieser oder anderer Tugenden gelobt wird. Zudem drückt er sich im zweiten Buch >Über die Freundschaft<, wo er lehrt, dass man nicht wegen jeder Vergehung die Freundschaft auflösen müsse, so aus: „Manche Vergehen darf man ganz übersehen, andere verdienen eine kleine, wieder andere eine stärkere Rüge, einige geben Ursache zu gänzlicher Trennung.“ Und, was noch mehr sagen will, in demselben Buch sagt er: „Mit einigen werden wir uns mehr, mit anderen weniger befreunden, sodass jene in höherem, diese in geringerem Grade unsere Freunde werden. Da ein solcher Unterschied von weitem Umfang ist, so kann der eine in diesem, der andere in jenem Maße der Freundschaft, des Vertrauens u.s.w. gewürdigt werden.“ Was heißt das anderes, als dass er auch in diesen Dingen große Verschiedenheit zulässt? Ja, in dem Buch >Über das Schöne< bedient er sich, zum Beweis, dass nur das Schöne gut sei, folgenden Schlusses: „Das Gute ist wünschenswert, das Wünschenswerte ist gefällig, das Gefällige löblich, das Löbliche aber schön.“ Und an einer anderen Stelle: „Das Gute ist erfreulich, das Erfreuliche ehrwürdig, das Ehrwürdige schön.“ Diese Schlüsse widerstreiten aber dem Obigen. Denn wenn jedes Gute löblich ist, so wäre auch die keusche Enthaltung von einem alten Weibe löblich; oder ist nicht jedes Gute ehrwürdig und erfreulich, dann ist es um diesen Schluss geschehen. Denn wie soll es nur

abgeschmackt sein, andere wegen solcher Handlungen zu loben, nicht aber lächerlich, sich selbst darüber zu freuen und darauf stolz zu sein?

14. These

So verfährt Chrysipp an vielen Stellen. Am wenigsten aber hütet er sich vor Widersprüchen und Inkonsistenzen, wo er andere zu widerlegen versucht. In der Schrift >Über die Aufmunterung zum Guten< z. B. wo er den Platon wegen der Behauptung angreift, dass es dem, der nicht zu leben versteht, besser wäre, nicht zu leben, sagt er wörtlich folgendes: „*Ein solcher Grundsatz streitet mit sich selbst und ist nichts weniger als aufmunternd. Denn erstlich: Wenn er zu verstehen gibt, dass es das Beste für uns wäre, nicht zu leben, also gewissermaßen uns zu sterben rät, so ermuntert er uns zu allem anderen mehr als zum Philosophieren. Denn wer nicht lebt, kann auch nicht philosophieren; und wer nicht vorher in Lastern und Unwissenheit gelebt hat, kann nicht weise werden.*“ Weiter fährt er fort: „*Auch den Thoren kommt es zu, im Leben zu bleiben; denn fürs Erste trägt die Tugend an sich allein nichts dazu bei, dass wir leben; ebenso wenig aber ist die Lasterhaftigkeit ein Grund, das Leben verlassen zu müssen.*“ Es ist nicht nötig, andere seiner Bücher nachzuschlagen, um zu beweisen, dass Chrysipp hierin sich selbst widerspricht. In der eben angeführten Schrift führt er bald den Ausspruch des Antisthenes „*Schaffe dir Verstand oder einen Strick an*“, bald den des Tyrtaeus „*Bleibe der Tugend treu oder erwähle den Tod*“ beifällig an. Was kann aber dies anderes heißen als den Schlechten und Thoren sei es besser nicht zu leben als zu leben? Ein andermal korrigiert er den Theognis und sagt: „*Er hätte nicht sagen sollen*

,Um vor der Armut zu fliehen ...‘

sondern vielmehr

,Um vor dem Laster zu fliehen, mein Kyrnus, stürze dich mutig

Hoch vom Felsen herab oder ins wogende Meer‘.“

Was heißt das anderes als die Grundsätze und Lehren in seinen eigenen Schriften niederlegen, die er in den Schriften anderer Philosophen streicht? Dem Platon machte er es zum Vorwurf, dass er es für heilsamer erklärt, nicht zu leben als schlecht und unwissend zu leben; dem Theognis rät er, um dem Laster zu entgehen, solle er sich vom Felsen herab oder ins Meer stürzen. Wenn er dagegen den Antisthenes lobt, weil er die Unverständigen zum Strick verweist, so tadelt er sich selbst darüber, dass er erklärt, das Laster sei kein Grund, sich vom Leben loszureißen.

Antithese des Hrsg.: Es ist ein Unterschied, ob man bereits im Laster lebt, wie ein Thor, oder ob man vor dem Laster flieht, denn dann ist man ja kein Thor.

Siehe Cicero, >Über das höchste Glücks-Gut und größte Übel<

(in Betreff der stoischen Philosophie)

Abgedruckt: >Die atheistischen Werke der Stoiker<, II. Aufl., Seite 164:

„So gibt es also eine angemessene Handlung, die dem Weisen und dem Nichtweisen gemeinsam ist, und hieraus folgt, dass sie sich mit den sogenannten Mitteldingen [Adiaphora] beschäftigen.“

(60.) Allein da von diesen alle angemessenen Handlungen [von Cicero fälsch übersetzt mit: Pflichten] ausgehen, so sagt man nicht ohne Grund, dass auf sie sich alle unsere Gedanken beziehen; darunter auch die Überlegung über das Ausscheiden aus dem Leben oder über das Verbleiben im Leben. Wer sich nämlich im Besitze eines Mehrbetrages an naturgemäßen Dingen befindet, dessen angemessene Handlung ist es, im Leben zu verbleiben. Wer aber einen Mehrbetrag an naturwidrigen Dingen hat oder erwartet, dessen angemessene Handlung ist es, aus dem Leben zu scheiden. Hieraus erhellt, dass es einerseits

die angemessene Handlung eines Weisen zuzeiten ist, aus dem Leben zu scheiden, obgleich er glücklich ist, andererseits die des Nichtweisen, im Leben zu verbleiben, obgleich er unglücklich ist. (61.) Denn jenes schon oft genannte [Glücks-]Gut oder Übel entwickelt sich erst im späteren Leben; die ersten Naturbestimmungen aber, mögen sie der Natur gemäß oder ihr zuwider sein, werden ein Gegenstand der Beurteilung und der Wahl des Weisen; sie [die ersten Naturbestimmungen] bilden gleichsam den Stoff, der der Weisheit zu Grunde liegt. Daher muß man die Gründe sowohl für das Verbleiben im Leben als für das Ausscheiden aus ihm nach den vorhin genannten Dingen insgesamt bemessen. Denn so wie der, der im Besitz der Tugend ist, nicht im Leben zurückgehalten wird, so dürfen die, die der Tugend ermangeln, den Tod nicht aufsuchen, und oft ist es eine angemessene Handlung des Weisen, dem Leben abzusagen, obgleich er im Besitz des höchsten Glückes ist, wenn er es rechtzeitig tun kann. Denn die Stoiker sind der Ansicht, Rechtzeitigkeit gehöre zum Wesen des glücklichen, das heißt des naturgemäßen Lebens. Daher schreibt die Weisheit dem Weisen vor, das Leben - wenn es erforderlich ist - zu verlassen. Da nun die Laster nicht die Kraft haben, einen Grund zu einem freiwilligen Tod zu geben, so ist es auch einleuchtend, dass es eine angemessene Handlung der Nichtweisen ist, auch wenn sie unglücklich sind, im Leben zu verweilen, wenn sie sich im Besitz eines Mehrbetrags der Dinge befinden, die wir naturgemäß nennen. Und weil Thoren immer unglücklich sind, ob sie nun aus dem Leben scheiden oder darin verbleiben, und die Länge der Zeit ihnen das Leben nicht verleidet, so sagt man nicht ohne Grund, dass diejenigen, die die natürlichen Dinge in größerer Menge genießen können, im Leben verbleiben müssen.“

15. These

In der gegen Platon gerichteten Schrift >Über die Gerechtigkeit< fällt er gleich von vorne herein über die Ansicht von den Göttern her und sagt, er habe Unrecht von Kephalus durch die Furcht vor den Göttern von der Ungerechtigkeit abzuhalten; dieser Grund sei der Missdeutung ausgesetzt und verleite im Gegenteil zu Zweifeln und zu der Vermutung, dass es mit der Vorstellung von den Strafen der Götter nicht anders sei als mit der Akko und Alphito [Märchenfiguren], mit denen die Frauen ihre Kinder von Mutwillen und Unarten abhalten. Wie er hier den Platon durchgezogen hat, so lobt er ihn an anderen Stellen wieder und führt häufig die Verse des Euripides an:

*Es ist Zeus, es lache wer da will darob,
Es gibt noch Götter, die auf Menschenelend schauen.*

Ebenso führt er im ersten Buch >Über die Gerechtigkeit< aus Hesiod die Stelle an:

*Ihnen sandte vom Himmel Kronion großes Verderben,
Pest und Hunger zugleich; so wurden die Völker vertilgt.*

„Dies“, sagt er, „tun die Götter, damit an der Bestrafung der Bösen die übrigen Menschen ein Beispiel nehmen und umso weniger sich erlauben, ein Gleiches zu tun.“ Ferner sagt er in der Schrift >Über die Gerechtigkeit<, nachdem er den Satz vorausgeschickt hat, es sei möglich, die Gerechtigkeit aufrecht zu erhalten, wenn man das Vergnügen nur als ein Gut, nicht als Zweck erkläre, wörtlich folgendes: „Vielleicht können wir die Gerechtigkeit aufrecht erhalten, wenn wir dem Vergnügen nur den Wert eines Gutes, nicht eines Zweckes, beilegen, da auch das Schöne zu den an sich wünschenswerten Dingen gehört, und wir demnach an dem Schönen und Gerechten immer noch ein größeres Gut behalten als an dem Vergnügen.“ So spricht er an dieser Stelle vom Vergnügen. In der Schrift gegen Platon dagegen, wo er diesen angreift, weil er

die Gesundheit für ein Gut erkläre, sagt er: „Aber so müssen wir nicht nur die Gerechtigkeit, sondern auch die Großmut, die Mäßigung und alle anderen Tugenden aufheben, wenn wir das Vergnügen oder die Gesundheit oder irgendetwas, was nicht schön ist, als ein [Glücks-]Gut anerkennen.“ Was zur Rechtfertigung Platons zu sagen ist, haben wir an einem anderen Ort gegen ihn ausgeführt. Hier ist der Widerspruch aber handgreiflich, denn an der einen Stelle sagt er: „Wenn man neben dem Schönen auch das Vergnügen als ein Gut annehme, könne die Gerechtigkeit bestehen“. An der anderen: „Wenn man nicht das Schöne allein als ein Gut anerkenne, hebe man alle Tugenden auf.“ Und um sich keine Ausflucht gegen den Vorwurf des Widerspruchs übrig zu lassen, behauptet er in der Schrift >Über die Gerechtigkeit< gegen Aristoteles, dieser habe Unrecht zu sagen, wenn man das Vergnügen als Zweck setze, werde die Gerechtigkeit und mit der Gerechtigkeit jede andere Tugend aufgehoben; nur die Gerechtigkeit werde durch jene Voraussetzung aufgehoben, die anderen Tugenden können unangefochten fortbestehen, sofern sie, wenn auch nicht an sich wünschenswert, doch etwas Gutes und Tugenden bleiben. Dann zählt er sie namentlich auf. Doch es ist besser, seine Worte selbst herzusetzen: „Wenn nach diesem Grundsatz das Vergnügen als Zweck erscheint, so ist meiner Ansicht nach alles dieser Art nicht darunter begriffen. Deshalb muss man sagen, an sich sei weder eine Tugend wünschenswert, noch ein Laster zu fliehen, sondern alles dies auf den vorliegenden Zweck zu beziehen. Dessen ungeachtet kann nach ihrer Meinung Tapferkeit, Weisheit, Enthaltbarkeit, Ausdauer und andere ähnliche Tugenden zu den Gütern gehören und können die ihnen entgegengesetzten Laster zu fliehen sein.“ Wer ist nun je im Disputieren frecher gewesen als der, welcher die zwei größten Philosophen tadelt, den einen, dass er alle Tugend aufhebt, weil er nicht das Schöne allein als ein Gut anerkenne, den anderen, weil er glaube, dass, wenn das Vergnügen Zweck sei, außer der Gerechtigkeit die anderen Tugenden nicht mehr bestehen können? Es ist doch eine unglaubliche Freiheit, im Streit über denselben Gegenstand das was man selbst behauptet, um den Aristoteles anzugreifen, wieder zu leugnen, um den Platon anklagen zu können. Sagt er doch in seinen Erklärungen über die Gerechtigkeit selbst: „Jene vollkommene Handlung ist eine gesetzmäßige und gerechte Handlung; nun ist alles, was aus Enthaltbarkeit, Ausdauer, Einsicht und Tapferkeit geschieht eine vollkommene Handlung, also auch eine gerechte Handlung.“ Warum spricht er nun denen die Gerechtigkeit ab, denen er Einsicht, Enthaltbarkeit, Tapferkeit einräumt, da doch alle Handlungen im Bereich der genannten Tugenden gerechte Handlungen sind?

16. These

Wenn Platon sagt, die Ungerechtigkeit sei ein Verderbnis und innerer Aufruhr der Seele, der auch in denen, die sie verüben, seine Wirkung äußere, indem er den Bösen mit sich selbst entzweie und in Unruhe und Verwirrung setze, so tadelt dies Chrysippos und erklärt es für ungereimt, zu sagen, dass jemand gegen sich selbst ungerecht sei. Die Ungerechtigkeit gehe immer nur auf einen anderen, nicht auf den, welcher ungerecht sei. Er vergisst aber diese Einrede wieder und sagt in den Erklärungen über die Gerechtigkeit: der Ungerechte tue sich selbst Unrecht⁸³, durch Unrecht gegen einen anderen füge er sich selbst Unrecht zu, indem er sich selbst veranlasse, das Gesetz zu übertreten, und sich damit selbst ungebührlich verletze. In der Schrift gegen Platon hat er, zum Beweis, dass man nicht von Ungerechtigkeit in Beziehung auf sich selbst, sondern nur von solcher gegen andere reden könne, folgendes behauptet: „Denn nicht für sich allein ist man ungerecht, es gehören immer mehrere dazu, die Entgegengesetztes behaupten. Auch sonst

⁸³ Vgl. hierüber Zeller, >Philosophie der Griechen< IIIa, Seite 172, Anmerkung 5: Der Widerspruch reduziert sich auf den Doppelsinn von ἀδικεῖν, das bald „Unrecht tun“, bald auch allgemeiner „verletzen“ bedeutet.

versteht man unter Unrecht ein Verhältnis von mehreren gegeneinander; auf den Einzelnen findet dieser Begriff nur soweit Anwendung, als er gegen seinen Nächsten sich so verhält.“ In den Erklärungen dagegen stellt er, zum Beweis, dass der Ungerechte sich selbst Unrecht tue, folgende Schlussreihe auf: „Das Gesetz verbietet, zu einer Gesetzesübertretung der Anlass zu werden; Unrecht zu tun ist eine Gesetzesübertretung; wer also sich selbst zum Unrecht tun veranlasst, der übertritt das Gesetz gegen sich selbst; wer gegen jemand das Gesetz übertritt, tut auch Unrecht an ihm; folglich wer an irgendjemand Unrecht tut, der tut auch Unrecht gegen sich selbst.“ Ferner: „Die Fehlhandlung ist eine Art Verletzung. Wer falsch handelt, fehlt gegen sich selbst; folglich, jeder der falsch handelt, verletzt sich selbst zur Ungebühr; ist aber dies so, so tut er sich selbst Unrecht.“ Schließlich noch: „Wer von einem anderen verletzt wird, verletzt selbst widerrechtlich; dies ist aber der Begriff des Unrechts. Jeder also, der von irgendjemand Unrecht erleidet, tut auch Unrecht an sich selbst.“

17. These

Die Lehre vom [Glücks-]Gut und Übel, die er selbst aufstellt und begründet, soll mit dem Leben vollkommen im Einklang sein und den angeborenen Begriffen am nächsten kommen; so sagt er im dritten Buch von >Über die Aufmunterungen<. Im ersten aber versichert er, diese Lehre ziehe den Menschen von allem andere ab, als von Dingen, die uns nichts angehen und zum höchsten Glück nichts beitragen. Da sieh nun, wie schön er mit sich selbst im Einklang ist, wenn er behauptet, dass eine Lehre, die uns vom Leben, von Gesundheit, Schmerzlosigkeit und dem Vollbesitz aller Sinneswerkzeuge abzieht und diese Dinge für gleichgültig erklärt, um die wir doch täglich die Götter anrufen, mit dem Leben und den allgemeinen Begriffen übereinstimmen! Ja, um diesen Widerspruch gar nicht mehr ableugnen zu können, sagt er im dritten Buch >Über die Gerechtigkeit<: „Daher wird man das, was ich sage, wegen seiner ungemeinen Erhabenheit und Schönheit für Erdichtung halten und nicht glauben, dass es dem Menschen und der menschlichen Natur möglich sei.“ Kann man nun wohl deutlicher eingestehen, dass man sich selbst widerspreche, als Chrysipp? Er, der behauptet, dass das, was nach seiner eigenen Erklärung der Überschwenglichkeit wegen als Erdichtung und über den Menschen und die menschliche Natur hinausgehend erscheinen muss, im Einklang mit dem Leben sei und den angeborenen Begriffen am nächsten komme.

Antithese des Hrsg.:

Lesen Sie dazu die Werke >Über das höchste [Glücks]-Gut und größte Übel<, III. Buch, in Betreff der stoischen Philosophie, von Cicero; außerdem >Über das glückliche Leben<, von Seneca.

18. These

In allen seinen physikalischen und ethischen Schriften erklärt er das Laster für das Wesen des Leids, indem er immer und immer wiederholt, lasterhaft leben und unglücklich leben sei ein und dasselbe. Im Dritten Buch >Über die Natur< aber sagt er: Es sei besser thöricht zu leben als gar nicht, wenn man auch niemals vernünftig werden sollte, und setzt hinzu: „Denn von der Art sind die Glücks-Güter für den Menschen, dass die Übel vor den Mitteldingen [den *Adiaphora*] gewissermaßen den Vorzug haben.“ Ich will nicht davon reden, dass er anderswo gesagt hat, den Thoren sei nichts von Nutzen. Hier aber behauptet er, es sei von Nutzen, thöricht zu leben. Wenn er aber sagt, dass die Übel den Vorzug haben vor den Mitteldingen, die weder Güter noch Übel sind, so heißt das nichts anderes als die Übel haben den Vorzug vor den Nichtübel; und das Unglücklichsein sei besser als das Nichtunglücklichsein; und das Nichtunglücklichsein

unersprißlicher als das Unglücklichsein; ist es aber unersprißlicher, so ist es schädlicher, folglich ist das Nichtunglücklichsein schädlicher als das Unglücklichsein⁸⁴. Um diese Ungereimtheit zu mildern, sagt er von den Übeln weiter: „*Nicht diese sind es, die den Vorzug haben, sondern die Vernunft, mit welcher zu leben zuträglicher ist, auch wenn man ein Thor bleibt.*“ Fürs Erste nun versteht er unter den Übeln das Laster und was zum Laster gehört, nichts anderes. Das Laster aber ist Sache der Vernunft oder vielmehr verdorbene Vernunft. Mit Vernunft zwar, aber als Thor leben, heißt also nichts Anderes als im Laster leben. Ferner ist als Thor leben soviel als unglücklich leben. Wozu soll nun dieses Leben einen Vorzug vor den Mitteldingen haben? Er wird doch nicht behaupten wollen, zum Zweck des Glücklebens habe das Unglücklicheleben den Vorzug. Aber – sagen die Stoiker – Chrysipp will weder das Bleiben im Leben den Gütern, noch den Austritt aus demselben den Übeln beigezählt wissen, sondern beides den natürlichen Mitteldingen; deswegen kann es für die Glücklichen manchmal angemessene Handlung werden, aus dem Leben zu gehen; und umgekehrt für die Unglücklichen, im Leben zu bleiben. Lässt sich nun in Beziehung auf Erwählung oder Vermeidung einer Sache ein größerer Widerspruch denken, wenn diejenigen, die auf der höchsten Stufe des Glückes sich befinden, die Pflicht haben, wegen Abwesenheit dieser oder jener gleichgültigen Mitteldinge, sich von den gegenwärtigen Gütern loszureißen, da doch nach ihrer Ansicht von den gleichgültigen Dingen keines an sich wünschenswert oder zu fliehen ist, sondern allein das Gute zu wünschen und nur das Böse zu fliehen ist? Es folgt daraus, dass sie die Beweggründe zum Handeln nicht aus dem, was wünschenswert oder zu fliehen ist, schöpfen dürfen, sondern von der Erreichung anderer Dinge, die sie weder wünschen noch meiden, Leben oder Sterben abhängig machen müssen.

Antithese des Hrsg.: Chrysippos ist der Überzeugung, dass die meisten Menschen so veranlagt sind, dass sie den Übel den Vorzug geben vor den sogenannten Mitteldingen, den *Adiaphora*. Weiter unten verdreht Plutarch den Satz in: ‚Chrysipp sagt, dass die Übel den Vorzug haben vor den Mitteldingen ..., so heißt das nichts anderes als die Übel haben den Vorzug vor dem Nichtübel, das heißt dem [Glücks]-Gut. Dies ist eine typische Wort- und Tatsachenverdrehung eines Propagandisten von der übelsten Sorte. Ich kann fast nicht glauben, dass dies von Plutarch stammen soll?‘

Es gibt kein "Nichtübel" in der stoischen Terminologie. Auch keine Pflicht, sondern nur „angemessene Handlung“ und „vollkommene Handlung“.

19. These

Chrysippos gibt zu, dass zwischen dem Gut [dem Glücks-Gut] und dem Übel ein absoluter Unterschied sei. Das ist notwendig, wenn dieses [das Übel] die Menschen, bei denen es sich findet, sogleich äußerst unglücklich, jenes [das Glücks-Gut] sie höchst glücklich machen soll. Er erklärt aber beide, die guten wie die üblen Dinge, für sinnliche Gegenstände, wenn er im ersten Buch >Über das Endziel< schreibt: „*Dass die guten und die üblen Dinge sinnlicher Art sind, lässt sich auch so beweisen: Nicht nur die Leidenschaften mit ihren Arten, wie Trauer, Furcht und dergleichen, lassen sich sinnlich wahrnehmen, sondern auch Diebstahl, Ehebruch und ähnliche Handlungen, überhaupt Thorheit, Feigheit und viele andere Laster; nicht bloß Freude, Wohltun und viele andere gute Werke, sondern auch Klugheit, Tapferkeit und die übrigen Tugenden.*“ Um von der

⁸⁴ Anm. d. Hrsg.: Wiederum eine reine Wort- und Sinnverdrehung um den Laien hinters Licht zu führen.

sonstigen Ungereimtheit nichts zu sagen: Wer wollte leugnen, dass diese ihrer Meinung - man könne weise werden, ohne es zu wissen - geradezu widerspricht? Wenn ein Gut sinnlich wahrnehmbar und vom Übel absolut verschieden ist, muss man es da nicht höchst ungereimt finden, dass einer, der aus einem Schlechten ein Tugendhafter geworden ist, es nicht wissen und der anwesenden Tugend nicht inne werden, sondern immer noch glauben soll, das Laster wohne ihm bei? Entweder kann niemand darüber in Unwissenheit oder im Zweifel sein, wenn er alle besitzt, oder es besteht nur ein geringer und kaum bemerkbarer Unterschied zwischen Tugend und Laster, Glücklichein und Unglücklichein, zwischen dem schönsten und dem schändlichsten Leben, wenn einer es gar nicht merkt, dass er das eine statt des anderen erlangt hat.

20. These

Eines seiner Werke, und zwar das >Über die Berufsarten<, umfasst vier Bücher. Im vierten Buch sagt er [Chrysippos], der Weise sei geschäftslos. Er lasse sich nur in wenige Sachen ein und befasse sich fast nur mit seinen eigenen. Die Stelle lautet: „*Ich wenigstens glaube, dass der Weise geschäftslos sein muss, sich in wenige Sachen einlässt und nur mit seinen eigenen sich befasst, weil beides gleich anständig ist: seine eigenen Geschäfte zu besorgen und sich nur mit wenigen fremden abgeben*“. Fast dasselbe sagt er in dem Buch >Über die an sich wünschenswerten Dinge< mit den Worten: „*In der Tat scheint das ruhige Leben gefahrlos und sicher zu sein, obgleich die Wenigsten dies recht begreifen*“. Dies harmonisiert ziemlich mit Epikurs Ansicht, der die Vorsehung leugnet, weil Gott tatenlos sein müsse. Aber derselbe Chrysipp sagt wiederum im ersten Buch >Von den Berufsarten<, der Weise übernehme freiwillig die königliche Würde, um Nutzen daraus zu ziehen; und wenn er nicht selbst König sein könne, so werde er wenigstens in Gesellschaft eines Königs leben und mit einem König zu Felde ziehen, wie der Skythe Hydanthyrus oder der pontische Leukon.⁸⁵ Ich will auch hier seine eigenen Worte hersetzen, damit wir sehen, ob das Leben eines Mannes in solchem Einklang ist wie Grundton und Octave, welcher Geschäftslosigkeit oder wenige Geschäfte sich zum Grundsatz macht, und dann bei der nächstbesten Gelegenheit mit den Skythen herumreitet oder sich dem Dienste des Tyrannen vom Bosphorus widmet. „*Dass der Weise*“, sagt er, „*mit Fürsten leben und mit ihnen zu Felde ziehen muss, werde wir noch einmal besprechen, wo wir auf diese Frage zurückkommen. Einige denken gar nicht daran bei ähnlichen Folgerungen, wir übergehen es aus verwandten Gründen.*“ Und bald darauf: „*Nicht nur mit solchen, die schon Fortschritte in der Tugend gemacht haben und zu einiger Bildung gelangt sind, wie Leukon und Hydanthyrus.*“ Dem Kalisthenes⁸⁶ machte man es zum Vorwurf, dass er übers Meer zu Alexander gereist sei, um den Wiederaufbau Olynths, wie Aristoteles die von Stagira, zu bewirken; an Ephorus, Xenokrates und Menedem dagegen lobt man, dass sie die Einladung Alexanders abgelehnt haben. Chrysippos aber stößt den Weisen, um des Gewinnes willen, kopfüber nach Pantikapaeum⁸⁷ und in die skythische Wüste hinein. Denn dass er es nur des Gewinnes wegen tue, hat Chrysippos vorher schon bekannt, da er drei dem Weisen vornehmliche anständige Erwerbsarten annimmt: die von der königlichen Würde, die von Freunden, die dritte vom Unterricht in der Philosophie. Gleichwohl preist er fast überall bis zum Ekel diesen Spruch⁸⁸ an:

Denn was bedarf der Mensch noch außer diesen zweien:

⁸⁵ Der Erstere ist der von Darius bekriegte König der Skythen, Herodot IV, 120; der Zweite war König vom Bosphorus (Krim) in den Jahren 391 --352 v. u. Zr., Diodor XIV, 93 und XVI, 31.

⁸⁶ Arrian IV, 10.

⁸⁷ Residenz des bosporanischen Königs.

⁸⁸ Euripides, Fragmente, Ranck 884.

Demeters holder Gabe [Korn] und dem Wasserkrug.

Und in der Schrift >Über die Natur< sagt er, der Weise würde, wenn er das größte Vermögen einbüßte, dies für den Verlust einer Drachme [griechische Münze von geringem Wert] achten. Kaum aber hat er den Weisen dort so sehr erhoben und aufgebläht, so erniedrigt er ihn wieder zum Lohndienst und zum Unterricht in der Philosophie. Ja, er lässt ihn den Lohn fordern und im voraus nehmen, teils beim Beginn des Unterrichts, teils wenn einige Zeit verstrichen ist. Letzteres, sagt er, sei billiger, im voraus nehmen aber sicherer, weil leicht Betrug dabei vorkommen könne. Seine Worte sind: „*Die Vorsichtigen verfahren beim Einfordern des Honorars nicht alle auf gleiche Weise, sondern je nach den Umständen verschieden. Sie versprechen nicht, die Schüler vollkommen auszubilden, und zwar in einem Jahr, sondern nur, in der verabredeten Zeit zu tun, was in ihren Kräften steht.*“ Und weiter: „*Hinsichtlich des Zeitpunkts muss der Weise wissen, ob er – wie mehrere getan haben – das Honorar gleich beim Antritt fordern oder den Schülern Frist geben soll, obgleich letzteres Verfahren eher Betrug zulässt; doch erscheint es als das anständigere.*“ Wie kann nun der Weise ein Geldverächter sein, da er kontraktmäßig die Tugend um Geld lehrt; selbst wenn er sie nicht gelehrt hat, doch den Lohn fordert, weil er seine Schuldigkeit dabei getan? Wie über jeden Schaden erhaben sein, wenn er so viel Vorsicht anwendet, um nicht um den kleinen Lohn betrogen zu werden. Denn niemand wird betrogen, der nicht einen Schaden erleidet. Also erklärt er hier, dass der Weise dem Unrecht ausgesetzt sei, während er an anderer Stelle behauptet, er könne kein Unrecht erleiden.

Antithese des Hrsg.:

Der Weise ist dem Unrecht ausgesetzt, wie jeder andere Mensch, aber er erleidet es nicht oder weniger als der Konsum-Narr, weil das Materielle ihm weniger bedeutet als das Geistige, das Ethische.

21. These

In seinem Werk >Über die Staatsverfassung< sagt er, die Bürger dürften des bloßen Vergnügens wegen nichts tun und nichts anschaffen. Dabei rühmt er den Spruch des Euripides:

*Denn was bedarf der Mensch noch außer diesen zweien:
Demeters holder Gabe [Korn] und dem Wasserkrug?*

Wenige Zeilen weiter lobt er wieder den Diogenes, der auf offenem Markt onanierte und zu den Umstehenden sagte: „*Könnte ich nur auch den Hunger durch Reiben stillen*“. Welchen Sinn hat es nun, in einem Zuge den zu loben, der das Vergnügen verbannt, und zugleich den, der um des Vergnügens willen eine so schamlose Handlung zu begehen fähig ist? – So schreibt er ferner in dem Werk >Über die Natur<: „*Viele Tiere hat die Natur nur der Schönheit wegen hervorgebracht, weil sie das Schöne liebt und an der Mannigfaltigkeit Vergnügen findet.*“ Und er fügt noch die widersinnige Behauptung bei: „*So ist der Pfau seines Schweifes wegen geschaffen, weil er so schön ist.*“ In dem Werk >Über die Staatsverfassung< dagegen tadelt er in kecker Weise diejenigen, welche Pfauen und Nachtigallen halten, als wollte er dem Gesetzgeber der Welt entgentreten und die Natur über ihre Freude an der Schönheit solcher Tiere belächeln, die der Weise in seinem Staat nicht duldet. Ist es nicht ungereimt, jemand zu tadeln, dass er Tiere hält für deren Erschaffung er die Vorsehung preist? Im fünften Buch >Über die Natur< sagt er: „*Die Wanzen haben den Nutzen, dass sie uns aufmerksam machen, unsere Sachen sorgfältig zu verwahren, die Natur aber hat ohne Zweifel ihre Freude an der schönen Mannigfaltigkeit.*“ Dann setzt er hinzu: „*Das kann man am besten am Schweif des Pfau sehen.*“ Hier gibt er zu verstehen, dass das Tier seines Schweifes

wegen geschaffen sei, übersieht aber, dass dem so ausgestatteten Männchen das Weibchen gar nicht gleichkommt. In dem Werk >Über die Staatsverwaltung< sagt er sodann: „*Wir sind nahe daran, dass man auch die Dungstätten bemalt.*“ Und einige Zeilen weiter: „*Einige zieren ihre Landgüter mit Rebengewinden und Myrtensträuchern, halten Pfauen, Tauben und Rebhühner, die ihnen gurren müssen, und Nachtigallen.*“ Da möchte ich ihn doch fragen, was er von den Bienen und vom Honig denkt? Es wäre konsequent, wenn der, welcher Wanzen für nützliche Geschöpfe hält, die Bienen für nutzlos erklärte. Räumt er aber diesen einen Platz in seinem Staate ein, warum verbietet er den Bürgern, was das Auge und das Ohr ergötzt? Überhaupt aber, so abgeschmackt es wäre, die Gäste zu tadeln, dass sie Backwerk, Wein und Speisen genießen, den Wirt aber zu loben, der das angeschafft und dazu eingeladen hat, so wenig muss der daran gedacht haben, wie sehr er sich selbst widerspricht, der die Vorsehung preist, dass sie Fische, Vögel, Wein und Honig gegeben hat, diejenigen aber tadelt, die diese Geschenke nicht zurückweisen

*Die da sind und geschaffen, um uns zu sättigen⁸⁹
und sich nicht begnügen mit
Demeters holder Gabe [dem Korn] und dem Wasserkrug.*

22. These

In den >Aufmunterungen zur Tugend< sagt er: „*Man hat es ohne Grund zum Verbrechen gemacht, bei seiner Mutter, Tochter oder Schwester zu schlafen, etwas Verbotenes zu essen, von einem Kindbett oder einer Leiche weg in einen Tempel zu gehen. Man muss dabei auf die Tiere sehen, aus ihrem Beispiel kann man abnehmen, dass nichts Derartiges unanständig und naturwidrig ist. Auch passt die Vergleichung mit den Tieren in der Beziehung, dass sie die Gottheit nicht verunreinigen, ob sie auch in ihren Tempeln sich paaren, necken und sterben.*“ Im fünften Buch >Über die Natur< sagt er: „*Hesiod verbietet mit Recht, in Flüsse und Brunnen zu pinkeln; noch mehr aber muss man sich hüten, an einen Altar oder ein Götterbild zu pinkeln, denn der Umstand beweist nichts, wenn Hunde, Esel und kleine Kinder es tun, weil es ihnen an Überlegung und Rücksicht auf solche Gegenstände fehlt.*“ Es ist nun doch ungereimt, die von unvernünftigen Tieren entlehnten Beispiele das eine Mal für passend, das andere Mal für unstatthaft zu erklären.

Antithese des Hrsg.:

Zenon, der Begründer der Stoa, war ein gebürtiger Phönizier aus Kition, einer griechischen Stadt in der Nähe von Lindos auf der Insel Zypern. Möglicherweise war es bei den Phöniziern erlaubt, mit Mutter, Tochter oder Schwester zu schlafen? Im alten Ägypten gab es ja ebenfalls keine Inzestschranken. Es war allerdings bedenklich von Zenon und Chrysispos, die Sitten und Gebräuche der Phönizier und Ägypter in eine andere Kultur zu übertragen zu versuchen.

23. These

Um den Zwang zu erklären, der den Neigungen scheinbar von äußeren Ursachen angetan wird, nehmen einige Philosophen in dem herrschenden Teil der Seele eine zufällig hinzugetretene Bewegung an, welche besonders bei Dingen, die nicht von einander verschieden sind, sichtbar werde. Wenn man nämlich von zwei Dingen, die an Wert einander gleich und von ähnlicher Beschaffenheit sind, das eine wählen muss, ohne

⁸⁹ Gleichfalls aus Euripides, Ranck, Fragment 884.

dass eine Ursache gerade auf dieses eine führt, weil sie beide in nichts verschieden sind, so bemächtigt sich diese zufällig hinzugetretene Kraft der Neigung der Seele und gibt den Ausschlag. Gegen diese Philosophen wendet Chrysippos ein, dass sie der Natur durch eine Wirkung ohne Ursache Gewalt antun. Er führt häufig den Würfel, die Waage und andere Dinge zum Beweis an, die nicht bald diesen, bald jenen Fall oder Ausschlag bekommen, ohne eine Ursache oder einen Unterschied; gleichgültig ob dieser in ihnen selbst oder in äußeren Umständen liegen mag. Eine Wirkung ohne Ursache könne überhaupt nicht existieren, so wenig als ein bloßer Zufall. In jenem eingebildeten sogenannten Hinzutreten aber laufen unbekannte Ursachen mitunter, die, ohne dass wir es merken, den Ausschlag auf die eine oder andere Seite bewirken. Dies ist einer von seinen bekanntesten Sätzen, die er oft wiederholt. Was er aber anderwärts im Gegensatz dazu behauptet, liegt nicht so offen da. Ich will es deshalb mit seinen eigenen Worten anführen. In der Schrift >Über die Pflichten des Richters< setzt er den Fall, dass zwei Wettläufer miteinander zugleich ans Ziel gelangen und er [Chrysippos] fragt nun, was der Kampfrichter in diesem Fall zu tun habe: „*Darf der Kampfrichter*“, sagt er, „*den Palmzweig geben, wem er will, weil er eigentlich keinem von beiden zugeflossen ist und der Kampfrichter gewissermaßen von seinem Eigenen etwas verschenkt; oder muss er, weil der Zweig beiden gemeinschaftlich gehört, ihn wie nach dem Los nach einer zufälligen Neigung dem nächstbesten geben? Ich verstehe aber unter zufälliger Neigung diejenige, welche entsteht, wenn wir von zwei sonst gleichen Drachmen, die vor uns liegen, die eine nehmen, zu der wir gerade uns hinneigen.*“ Im sechsten Buch >Über die angemessenen handlungen< aber sagt er, es gebe Dinge, die keiner großen Bemühung oder Aufmerksamkeit wert seien; und bei diesen, meint er, müsse man die Wahl der zufälligen Zuneigung der Seele wie einem Los überlassen. „*Wie wenn von den Geldwechslern*“, fährt er fort, „*welche zwei gleichwertige Drachmen zu gegebener Zeit prüfen, die einen diese, die andere jene für schöner erklärten, und wir eine davon nehmen müssten, wir auf alle weitere Untersuchung verzichten und die nächstbeste nehmen würden, indem wir sie nach einem dunklen Instinkt gleichsam auslosen, auf die Gefahr, ausgerechnet die schlechtere zu bekommen.*“ Die Verlosung und die zufällige Neigung der Seele in diesen Dingen ist doch nichts Anderes als die Wahl ohne Ursache bei gleichgültigen Dingen.

24. These

Im dritten Buch >Dialektik< sagt er [Chrysippos], Platon, Aristoteles und alle Nachfolger bis auf Polemon und Straton, besonders aber Sokrates haben sich mit der Dialektik beschäftigt. Dann ruft er aus: „*Mit diesen so großen und verdienten Männern möchte man gemeinschaftlich im Irrtum sein.*“ Und er fährt fort: „*Denn hätten sie nur im Vorbeigehen davon [von der Dialektik] gesprochen, so könnte man diesen Zweig der Wissenschaft vielleicht gering schätzen; da sie ihn aber mit solchem Ernst behandelt haben, als ob er zu den wichtigsten und unentbehrlichsten Kenntnissen gehörte, so ist es nicht wahrscheinlich, dass sie so sehr gefehlt haben, wenn sie in allem so groß waren, wie wir sie uns vorstellen*“. Man könnte ihm antworten: ‚Chrysippos, warum hörst du nie auf, diese großen und verdienten Männer zu bekämpfen und zu widerlegen, weil sie, wie du glaubst, in den höchsten und wichtigsten Fragen gefehlt haben?‘ - Sie haben ja bekanntlich nicht etwa nur von der Dialektik mit Fleiß und Ernst geschrieben, dagegen vom Prinzip, vom Zweck, von den Göttern und von der Gerechtigkeit nur zum Zeitvertreib und Scherz; und doch nennst du ihre Ansichten von diesen Gegenständen blind und widersprechend und mit anderen Fehlern behaftet.

Antithese des Hrsg.:

Chrysipp fühlte sich den theistischen Philosophen überlegen. Er war anerkanntermaßen ein großer Dialektiker. Wir verzichten auf eine Verteidigung des Chrysipp, da man theistische Argumente nicht mit atheistischen Argumenten widerlegen kann.

25. These

„Die Schadenfreude“, sagt er irgendwo, „ist ein Unding, weil kein rechtschaffener Mann sich über fremdes Unglück freut, der Schlechte sich überhaupt gar nicht freut“. Im zweiten Buch >Über das höchste Gut< erklärt er den Neid als „eine Betrübnis über fremdes Glück bei Menschen, welche den Nebenmenschen gern erniedrigt sähen, um sich selbst zu erheben“. Und er knüpft daran die Schadenfreude mit den Worten: „Verwandt mit ihm ist die Schadenfreude, bei der man aus dem gleichen Grunde den Mitmenschen erniedrigt sehen will. Wird aber durch andere natürliche Regungen die Stimmung verändert, so entsteht das Mitleid.“ Offenbar gesteht er also der Schadenfreude wie dem Neid und dem Mitleid ein Dasein zu, während er sie sonst gleich dem Hass und der schändlichen Gewinnsucht für ein Unding erklärt.

26. These

Nachdem er an vielen Stellen behauptet hat, dass das Glück durch die längere Dauer nicht vermehrt werde, sondern dieselbe bleibt mit dem Glück einer einzigen Minute, sagt er wieder eben so oft, es würde sich nicht lohnen um eine Weisheit, die wie ein vorüberfahrender Blitz nur einen Augenblick dauert, auch nur einen Finger zu rühren. Es wird genügen, seine Worte aus dem sechsten Buch der >Ethischen Untersuchungen< herzusetzen. Nachdem er bemerkt hat, dass nicht jedes Gut gleich in Freude ausschlage und nicht jede Pflichterfüllung in Ruhm, setzt er hinzu: „Denn wenn einer nur einen Augenblick oder für das Ende des Lebens die Weisheit besitzen sollte, so verlohnt es nicht der Mühe, um einen solchen Besitz der Weisheit auch nur einen Finger zu rühren“. Und doch soll das Glück durch die längere Dauer nicht vermehrt werden, die ewige Seligkeit nicht wünschenswerter sein als die augenblickliche! Wenn er, wie Epikur, die Weisheit für ein Gut hielte, das das Glück bewirken kann, so brauchte man nur das Ungereimte und Widersinnige an diesem Lehrsatz zu tadeln; da aber nach seiner Meinung Weisheit und Glück identisch sind, so ist es doch der offenbarste Widerspruch zu sagen, das augenblickliche Glück sei gleich wünschenswert mit dem ewigen, die augenblickliche Weisheit sei aber nichts wert.

27. These

Chrysipp behauptet, die Tugenden würden alle miteinander zusammenhängen; nicht nur so, dass wer eine besitzt auch die anderen habe, sondern dass auch wer nur eine ausübt in allen anderen tätig sei; es sei der Weise nicht immer tapfer, der Thor nicht immer feige, sondern nach den jedesmal sich aufdrängenden Vorstellungen bleibe der eine seinem Urteil getreu, der andere falle davon ab. Er hält es für wahrscheinlich, dass der Lasterhafte auch nicht immer ausschweife. Wenn nun tapfer sein so viel ist als Tapferkeit beweisen und feige sein so viel als Feigheit beweisen, so widersprechen sich die Stoiker offenbar, indem sie einerseits sagen, der Mensch handele immer nach allen Tugenden oder Lastern, die er besitze, zugleich, andererseits, der Weise sei nicht immer tapfer, der Thor nicht immer feige.

28. These

Die Rhetorik definiert er als die Kunst, die sich mit der Ordnung und dem Schmuck der Rede beschäftige, und sagt im ersten Buch noch ausdrücklich: „Man muss

aber, wie ich glaube, nicht nur auf einen edlen und ungekünstelten Schmuck Bedacht nehmen, wie in der Rede selbst so auch in dem angemessenen Vortrag mittelst Erhebung der Stimme und Gebärdenspiel des Gesichts und der Hände“, u.s.w. So genau er hier die Sache nehmen will, so sagt er doch wieder in demselben Buch über den Zusammenstoß von Vokalen: „Doch muss man sich um des Wichtigeren willen nicht nur über solche Mängel hinwegsetzen, sondern auch über gewisse Dunkelheiten und Lücken, ja selbst über Solökismen [Sprachfehler], worüber andere sich schämen würden.“ Nun wahrlich, einem Redner das eine Mal vorzuschreiben seinen Vortrag bis auf die anständige Bewegung des Mundes und der Hände hinaus in Ordnung zu halten, ein anderes Mal ihm zu gestatten, dass er selbst auf Lücken und Dunkelheiten nicht achte und an Sprachfehlern⁹⁰ sich nicht schäme, das ist doch nur einem Manne möglich, der spricht, was ihm gerade in den Mund kommt.

29. These

In den >Physikalischen Thesen< empfiehlt er in Sachen, welche Erfahrung und wissenschaftliche Kenntnisse erfordern, das Urteil zurück zu halten, wenn man nicht wirklich etwas Besseres und Gewisseres zu sagen wisse, „damit wir nicht in ähnliche Fehler wie Platon verfallen“, setzt er hinzu, „welcher annahm, dass die feuchte Nahrung in die Lunge, die trockene in den Magen komme“. Ich meine nun doch, an anderen einen Fehler tadeln und dann selbst unvorsichtig genug in denselben Fehler verfallen, den man tadelt, das sei der ärgste Widerspruch und der schimpflichste Fehler. Nun sagt Chrysipp selbst: „Zehn Axiome geben mehr als eine Million Satzverbindungen“, ohne selbst die Sache genau untersucht oder sachkundige Männer darüber befragt zu haben. Platon hatte doch die angesehensten Ärzte, wie Hippokrates, Philistion, Diorippus den Schüler des Hippokrates, und von den Dichtern den Euripides, Alkäus, Eupolis und Eratosthenes zu Gewährsmännern für die Meinung, dass das Getränk durch die Lunge gehe; den Chrysippos aber widerlegen alle Arithmetiker, vor allen Hipparch, welcher ihm seinen ungeheuren Rechenfehler nachweist, da nämlich die bejahenden Satzverbindungen die Zahl 103.000, die verneinenden 310.952 ausmachen.

30. These

Einige der älteren Philosophen sagten, Zenon gehe es wie einem der sauren Wein hat und ihn weder als Wein noch als Essig verkaufen kann; denn sein „Wünschenswertes“⁹¹ lasse sich weder als Gut noch als etwas Gleichgültiges [Adiaphoron] unterbringen. Aber Chrysipp hat seine Ware noch unverkäuflicher gemacht, wenn er das eine Mal sagt, es sei Aberwitz den Reichtum, die Gesundheit, die Schmerzlosigkeit und die körperliche Vollkommenheit für nichts zu achten und sich nicht darum zu bemühen; oder wenn er ein andermal den Vers Hesiods anführt: „Lebe der Arbeit, Perseus, du göttlicher Sprössling“ und für Aberwitz erklärt, wenn man das Gegenteil empfehlen wollte: „Fliehe die Arbeit, Perseus ...“.

In den Büchern >Über die Berufsarten< sagt er, der Weise könne um des Erwerbs wegen an den Höfen der Fürsten leben, für Geld Unterricht geben, teils gegen Vorauszahlung, teils auf Kontrakte mit den Schülern. Im siebten Buch >Über die

⁹⁰ Wenn man eine Philosophie aus einer fremden Sprache, wie z. B. Zenon die indische Samkhya-Philosophie ins Griechische übersetzte, da kann es schon vorkommen, dass man einzelne Begriffe nicht recht übersetzen kann und es passieren auch Sprachfehler.

⁹¹ Vgl. Zeller a.a.O., Seite 150 f: Die Adiaphora (die gleichgültigen Dinge) unterteilen die Stoiker in 1.) Proegmena (Wünschenswertes) wie z. B. Gesundheit oder Wohlstand usw.; in 2.) Apropogmena (Verwerfliches) wie z. B. Mangel, Armut, Schande usw.; und 3.) in völlig Gleichgültiges (Adiaphora) im engeren Sinne.

Pflichten< sagt er, der Weise könne auch dreimal einen Purzelbaum schlagen, wenn er ein Talent [gr. Geldmünze] dafür bekomme. Im ersten Buch >Über die Götter< gestattet er gewissermaßen, das Wünschenswerte nach Belieben ein Gut, das Gegenteil ein Übel zu nennen, indem er sagt: „*Man kann das eine ein Gut, das andere ein Übel nennen, wenn man die Namen so vertauschen will; nur muss man sich an die Sache halten und dabei nicht an etwas Anderes denken, sofern man in dem bezeichneten Gegenstand sich nicht täuscht, sondern nur sich an den gewöhnlichen Sprachgebrauch hält*“. Während er hier das Wünschenswerte dem [Glücks]-Gut so nahe gebracht und es damit vermischt hat, sagt er an anderen Stellen wieder, dass uns diese Dinge durchaus nichts angehen und die Vernunft uns von alledem abziehe und zurückhalte; so spricht er im ersten Buch >Über die Aufmunterungen<. Im dritten Buch >Über die Natur< dagegen sagt er: „*Man preist Leute glücklich, weil sie Fürsten oder reich sind, gerade als ob man sie deswegen für glücklich hielte, weil sie sich goldener Nachtgeschirre und goldener Tressen bedienen können. Dem Tugendhaften gilt der Verlust seines Vermögens dem einer Drachme [griech. Geldmünze] gleich und krank zu sein so viel als den Fuß anzustoßen*.“

So hat er nicht nur die Tugend, sondern auch die Vorsehung mit Widersprüchen angefüllt. Denn das muss doch als eine äußerst knauserige und alberne Tugend erscheinen, die sich mit solchen Dingen abgibt und um ihretwillen dem Weisen befiehlt⁹², nach dem Bosphorus zu reisen oder Purzelbäume zu schlagen. Zeus aber macht sich offenbar lächerlich, wenn er deswegen sich gern Ktesios [Reichtumgeber] oder Epikarpios [Früchtenspender] oder Charitodotes [Freudengeber] nennen lässt, weil er den Lasterhaften goldene Nachtgeschirre und goldene Tressen schenkt, den Tugendhaften aber nur etwas im Wert von einer Drachme, wenn anders der Reichtum von der Vorsehung des Zeus herkommt. Noch lächerlicher aber ist Apoll, wenn er sich hinsetzt, um über goldenes Nachgeschirr und Tressen und über die Heilung eines angestoßenen Fußes Orakel zu erteilen.

31. These

Noch auffallender machen sie ihren Widerspruch durch ihre Beweisführung. „*Was man sowohl gut als auch schlecht anwenden kann*“, sagen die Stoiker, „*das ist weder ein [Glücks]-Gut noch ein Übel. Reichtum, Gesundheit, Körperstärke wenden alle Thoren schlecht an. Folglich ist keines dieser Dinge ein Gut. Wenn also Gott dem Menschen keine Tugend verleiht, weil das Ethischgute in seiner freien Wahl liegt, wohl aber Reichtum und Gesundheit ohne Tugend, so verleiht er jene Dinge nicht zu gutem Gebrauch, sondern zu bösem, d. h. zu schädlichem, schändlichem und verderblichem. Nun sind aber Götter, wenn sie Tugend verleihen können und nicht verleihen, nicht gut; können sie aber nicht tugendhaft machen, so können sie auch nichts nützen, da ja außer der Tugend sonst nichts gut und nützlich ist. Es geht nicht an, die Tugendhaften nach einem anderen Maßstab als dem der Tugend und der Kraft zu beurteilen, denn auch die Götter werden von den Tugendhaften nach diesem Maßstab beurteilt; daher die Götter den Menschen nicht mehr nützen können als diese ihnen*.“ Chrysippos gibt freilich weder sich noch einen seiner Schüler oder Meister für tugendhaft aus. Was werden sie nun erst von Anderen denken. Nichts Anderes als was sie immer im Munde führen: „*dass alle toll sind, dass alle Thoren, Gottlose und Bösewichter sind und den Gipfel des Unglücks erreicht haben*“. Und doch sollen die Schicksale der so elenden Menschheit von einer göttlichen Vorsehung regiert werden? Ja, wenn die Götter ihre Gesinnung änderten und uns mit Absicht schaden, uns elend machen, quälen und aufreiben wollten, so könnten sie

⁹² Fußnote des Hrsg.: Chrysipp „befiehlt“ nicht, sondern er stellt es seinen Anhängern frei, evtl. bis zum Bosphorus zu reisen, ja sogar Purzelbäume zu schlagen, wenn sie damit Geld verdienen können.

nicht schlimmer mit uns verfahren als sie nach Chrysipps Meinung jetzt tun, da unser Leben keine Steigerung der Übel und des Elends mehr zulässt. Wenn dieses Leben Sprache bekäme, müsste es wie Herkules ausrufen: „*Von Übeln bin ich übervoll*“. Was lässt sich nun Widersprechenderes denken als die Behauptung Chrysipps über die Götter und die über die Menschen, wenn er von den ersteren sagt, dass sie aufs Beste für die Menschen sorgen, von den letzteren, dass sie aufs Elendeste leben?

32. These

Einige Pythagoreer greifen ihn darum an, weil er in der Schrift >Über die Gerechtigkeit< von den Hähnen sagt, sie seien zu unserem Nutzen da, denn „*sie wecken uns, fangen die Skorpione weg und machen uns durch ihr mutiges Beispiel kampflustig; dennoch muss man auch sie verspeisen, damit nicht die Menge ihrer Jungen den Nutzen übersteigt*.“ Er aber verhöhnt ihre Angriffe dermaßen, dass er im dritten Buch >Über die Götter< von Zeus dem Retter, dem Schöpfer, dem Vater der Gerechtigkeit, der Ordnung und des Friedens spricht: „*Wie die Staaten im Falle der Übervölkerung sich der Überzahl durch ihre [auswärtigen] Kolonien entledigen oder mit anderen Völkern Krieg anfangen, so schafft auch Zeus Gelegenheiten zum Verderben*“. Er führt den Euripides und andere Dichter zum Beweis dafür an, dass der trojanische Krieg zur Dezimierung der Menschheit angestiftet worden sei. Wir wollen von den übrigen Ungereimtheiten absehen, denn meine Aufgabe ist nicht, was sie Falsches, sondern nur was sie Widersprechendes vorbringen zu untersuchen. Aber siehe, wie sie der Gottheit beständig schöne und menschenfreundliche Titel geben, ihnen aber wilder, barbarischer und roher Gallier würdige Handlungen beilegen. Denn nicht mit der Absendung von Menschen in Kolonien lässt sich eine Dezimierung der Menschen vergleichen, wie sie der trojanische, später der persische und peloponesische Krieg bewirkt hat - es müssten denn die Herren Stoiker Nachricht haben, dass auch unter der Erde im Hades Städte angelegt werden - nein, dem Gallierfürst Dejotar⁹³ stellt Chrysippos die Gottheit gleich, der, um von seinen zahlreichen Söhnen einem Einzigen die Herrschaft und seine Reichtümer zu hinterlassen, alle andere umbrachte, wie man an einem Weinstock die Schösslinge abbricht und abschneidet, damit der einzige übrig bleibende recht groß und stark werde. Indessen tut der Winzer dies doch nur so lange die Zweige klein und schwach sind; und wir nehmen von frisch geworfenen jungen Hunden die meisten weg, so lange sie noch blind sind, aus Schonung für die Hündin. Zeus aber lässt die Menschen nicht nur erst groß werden, sondern er erschafft und vermehrt sie, um sie wieder tot zu schlagen, indem er zu ihrem Verderben und Untergang Gelegenheit verschafft.

33. These

Doch ist das noch das Geringere. Wichtiger ist folgendes: Kein Krieg unter Menschen entsteht ohne ein Laster. Bald facht ihn die Begierde, bald Habsucht, bald Ehrgeiz, bald Herrschsucht an. Veranlasst also Zeus Kriege, so gibt er auch Anlass zu Lastern, indem er die Menschen anreizt und ihren Sinn betört. Nun sagt er doch in der Schrift >Über die Pflichten des Richters< und auch im zweiten Buch >Über die Götter< selbst: „*Man kann nicht annehmen, dass die Gottheit Ursache der schändlichen Handlungen sei. So wenig wie die Gesetze an den Übertretungen schuld sind, so wenig sind die Götter Ursache der Gottlosigkeit; folglich können sie vernünftiger Weise auch nicht Miturheber einer schändlichen Handlung sein*.“ Was gibt es aber unter Menschen Schändlicheres als dass sie einander erwürgen? Und dazu, lehrt Chrysippos, gibt die Gottheit die Veranlassung. – Aber er rühmt doch auch – hör ich einwenden – anderswo

⁹³ Der bekannte Freund des Cicero und Pompejus. Der einzige ihm verbliebene Sohn starb noch vor ihm.

die Verse des Euripides: „Wenn Böses tun die Götter, sind es Götter nicht“; und „Die Götter anzuklagen, das ist leicht getan“, als ob wir jetzt etwas Anderes beabsichtigten, als ihre widersprechenden Äußerungen und Grundsätze zusammen zu stellen.

34. These

Ja, eben diesen zuletzt angeführten Vers kann man nicht ein-, zwei- oder dreimal, nein, tausendmal Chrysipp selbst vorhalten: „Die Götter anzuklagen, das ist leicht getan.“

Im ersten Buch >Über die Natur< vergleicht er die Ewigkeit der Bewegung mit einem Getränk, in dem alles durcheinander gerührt wird, und fährt fort: „Da die Weltordnung auf diese Art ihren Gang fortgeht, so ist es notwendig, dass wir uns nach derselben in dem Zustand befinden, in welchem wir nun einmal sind, sei es, dass wir gegen die eigene Natur an Krankheit leiden oder verstümmelt sind oder dass wir Grammatiker oder Musiker geworden sind.“ Und bald darauf weiter: „Nach diesem Grundsatz müssen wir auch von unserer Tugend und vom Laster dasselbe sagen und überhaupt, wie gesagt, von der Geschicklichkeit und Ungeschicklichkeit in den Künsten.“ Und um jede Zweideutigkeit zu beseitigen, sagt er gleich darauf: „Nichts Einzelnes, auch nicht das Geringste, kann anders geschehen als nach der allgemeinen Natur [den Naturgesetzen] und deren Weisheit.“ Dass aber die allgemeine Natur und ihre Weisheit nichts anderes als das Verhängnis, die Vorsehung und Zeus ist, das wissen selbst die Antipoden. Denn das wird überall von den Stoikern gepredigt und Chrysippos erklärt den Ausspruch Homers: „So ward Zeus Wille vollendet“ für ganz richtig, sofern er darunter das Verhängnis und die Natur des Weltalls, nach welcher alles regiert wird, versteht⁹⁴. Wie kann nun beides zugleich sein, dass Zeus an keiner Boshaftigkeit schuld ist, und doch nichts, auch nicht das Geringste, anders als nach der allgemeinen Natur und ihrer Weisheit geschieht. Denn unter allem was geschieht ist auch das Böse von den Göttern abhängig. Gibt sich doch Epikur alle erdenkliche Mühe, um irgend einen Ausweg zu finden, den freien Willen von der ewigen Bewegung frei und unabhängig [zu halten], damit das Laster nicht schuldfrei bleibe. Chrysipp dagegen räumt ihm die unbeschränkteste Rechtfertigung ein, sofern es nicht nur aus Notwendigkeit oder nach dem Verhängnis, sondern nach göttlicher Weisheit und der besten Natur gemäß begangen werde. Betrachten wir noch folgende Stelle: „Da die allgemeine Natur alles durchdringt, so muss auch, was immer in der Welt und in irgend einem Teile derselben geschieht, dieser Natur und ihrer Weisheit gemäß in bestimmter Folge und unabänderlich geschehen, weil nichts von außen her in den Gang der Weltordnung eingreifen und keiner ihrer Teile anders als nach den Gesetzen der allgemeinen Natur sich bewegen und verhalten kann.“ Welches sind nun die Verhältnisse und Bewegungen der Teile? Verhältnisse sind augenscheinlich die Laster und Krankheiten, wie Geiz, Begierde, Ehrsucht, Feigheit, Ungerechtigkeit; Bewegungen sind Diebstahl, Ehebruch, Verrat, Meuchelmord, Vatemord. Keines von diesen, weder Kleines noch Großes, geschieht nach Chrysipps Meinung der Weisheit des Zeus, dem Gesetz, dem Recht, der Vorsehung zuwider; folglich ist es nicht wider das Gesetz, das Gesetz zu übertreten; nicht wider das Recht, Unrecht zu tun; nicht wider die Vorsehung, Böses zu begehen.

Antithese des Hrsg: Plutarch hat völlig richtig erkannt, dass für die Stoiker das Verhängnis und auch die Natur des Weltalls, d. h. die Natur und die Naturgesetze, identisch sind mit Zeus. Der Stoizismus beinhaltet eine atheistische

⁹⁴ Anmerkung des Hrsg.: Plutarch hat völlig richtig erkannt, dass für die Stoiker das Verhängnis und auch die Natur des Weltalls, d. h. die Naturgesetze, identisch sind mit Zeus. Der Stoizismus beinhaltet eine atheistische Philosophie.

Philosophie. Die theistische Weltanschauung Plutarchs tritt wiederum deutlich zutage. Eine Widerlegung erübrigt sich daher. Was die Willensfreiheit der Stoiker betrifft, so verweise ich auf die Abhandlung von Max Pohlenz, >Griechische Freiheit – Wesen und Werden eines Lebensideals<, Heidelberg 1955, ab Seite 127: Kapitel >Menschliche Freiheit<.

35. These

Doch er [Chrysipp] behauptet auch wieder, Gott strafe das Laster und tue viel zur Bestrafung der Bösen. Auch sagt er im zweiten Buch >Über die Götter<: „*Manchmal begegnet den Guten auch Widriges; doch nicht zur Strafe, wie den Schlechten, sondern nach einer anderen Ordnung, wie auch in den Staaten.*“ Ferner sagt er: „*Fürs Erste muss man die Übel so verstehen, wie wir sie vorher erklärt haben; dann sich merken, dass sie nach der Weisheit des Zeus verhängt werden, entweder zur Strafe oder nach einer anderen, auf das Weltganze sich beziehenden Ordnung*“. Das ist nun doch zu arg, dass die Sünden nach der Weisheit des Zeus begangen und auch gestraft werden. Aber er steigert den Widerspruch noch, indem er im zweiten Buch >Über die Natur< sagt: „*Das Laster hat zu den schweren Unglücksfällen ein eigenes Verhältnis. Es entsteht selbst gewissermaßen nach der Weisheit der Natur und – dass ich so sage – nicht ohne Nutzen in Beziehung auf das Ganze; denn sonst wäre auch das Gute nicht.*“ Und dieser Mann tadelt diejenigen Philosophen, die mit gleichem Interesse für und wider disputieren. Er, der, um überall und durchaus etwas Originelles und Scharfsinniges vorzubringen, behauptet, es sei nicht ohne Nutzen, dass Leute Beutel schneiden, verleumden, toll werden, nicht ohne Nutzen, dass es Menschen gebe, die unnütz, schädlich, elend sind. Was ist doch das für ein Zeus – ich meine den Chrysippischen – der eine Handlung straft, die weder aus freiem Willen noch ohne Nutzen begangen sind? „*Das Laster ist völlig schuldfrei*“, nach Chrysipp. „*Auf Zeus fällt alle Schuld, wenn er das Laster ohne Nutzen geschaffen, oder, wenn er es nicht ohne Nutzen geschaffen hat, es doch bestraft.*“

36. These

Im ersten Buch >Über die Gerechtigkeit< sagt er ferner von den Göttern, dass sie manchen Ungerechtigkeiten Einhalt tun, und setzt hinzu: „*Das Laster allgemein aufzuheben ist nicht möglich, und es wäre nicht gut, wenn es aufgehoben werden würde.*“ Ob es nicht gut wäre, wenn Gesetzlosigkeit, Ungerechtigkeit, Thorheit aufgehoben wären, ist nicht Gegenstand der gegenwärtigen Untersuchung; wenn aber Chrysippos selbst durch seine philosophische Tätigkeit, so viel als an ihm liegt, das Laster aufhebt, dessen Aufhebung doch nicht zweckmäßig ist, so tut er etwas, was der Vernunft und Gott widerstreitet. Zudem gibt er selbst die Gottlosigkeit der Sünde deutlich zu erkennen, wenn er andererseits behauptet, Gott tue manchen Ungerechtigkeiten Einhalt.

37. These

Während er ferner oft erklärt, dass nichts Sträfliches, nichts Tadelnswertes an der Welt sei, weil alles nach den Gesetzen der besten Natur sich entwickle, lässt er an anderen Stellen wieder sträfliche Nachlässigkeiten in nicht unbedeutenden Dingen zu. Zum Beispiel im dritten Buch >Über die Substanz<, nachdem er bemerkt hat, dass auch die Tugendhaften davon betroffen werden, sagt er: „*Ist es etwa Folge einer gewissen Vernachlässigung, wie in großen Häusern Kleie und manches Weizenkorn verloren geht, obgleich die Haushaltung im Ganzen gut bestellt ist; oder weil böse Genien die Aufsicht über solche Dinge führen, bei welchen in der Tat sträfliche Nachlässigkeiten vorkommen*“. Er fügt hinzu, dass auch viele Notwendigkeiten mit unterlaufen. Davon nicht zu reden, welche Leichtfertigkeit dazu gehört, Unglücksfälle der Tugendhaften wie

die Verurteilung des Sokrates, die Verbrennung des Pythagoras bei lebendigem Leibe durch die Anhänger Kylons, die martervolle Hinrichtung des Zenon⁹⁵ durch den Tyrannen Demylos und des Antiphon⁹⁶ durch Dionysius, mit ‚verloren gehender Kleie‘ zu vergleichen; aber dass böse Genien von der Vorsehung zur Aufsicht über solche Vorgänge bestellt seien, ist das nicht ein Vorwurf für die Gottheit, als ob er wie ein König die Provinzen schlechten und grausamen Satrapen und Präfekten anvertraute und es duldete, dass die vortrefflichsten Männer von diesen vernachlässigt und misshandelt werden? Wenn daher im Gang der Dinge viel Notwendigkeit mit unterläuft, so hat Gott nicht alles nach seiner Weisheit regiert.

38. These

Zur Widerlegung Epikurs und anderer Leugner der Vorsehung beruft er [Chrysippos] sich auf die allgemeinen Begriffe, die wir von den Göttern als wohlthätigen und menschenfreundlichen Wesen haben. Die Stellen dafür anzuführen ist nicht nötig, da die Stoiker überall davon reden und schreiben. Nun denken sich zwar nicht alle Völker die Götter als gütige Wesen, man sehe nur, wie die Juden und Syrer sich die Götter vorstellen, man bedenke mit wie vielem Aberglauben die Vorstellungen der Dichter angefüllt sind, aber als vergänglich und als entstanden denkt sich Gott gewiss niemand. Um der Übrigen nicht zu erwähnen: Antipater aus Tarsos⁹⁷ sagt in seiner Schrift >Über die Götter< wörtlich folgendes: „*Vor der ganzen Untersuchung wollen wir unseren unmittelbaren Begriff von Gott in kurzen Betracht ziehen. Wir denken uns Gott als ein seliges, unvergängliches und gegen die Menschen wohltätiges Wesen*“, und indem er jedes dieser Merkmale erklärt, setzt er hinzu: „*dass sie unvergänglich seien, glauben übrigen alle.*“ Nach Antipater ist also Chrysipp keiner von den „*allen*“, denn er glaubt, dass keiner der Götter, außer dem [Aether]-Feuer, unvergänglich sei, sondern alle ohne Unterschied entstanden seien und vergehen werden. Dies erklärt er fast überall. Ich will indessen nur eine Stelle aus dem dritten Buch >Über die Götter< anführen: „*Anders verhält es sich mit den Göttern. Sie sind teils geschaffen und vergänglich, teils unerschaffen. Dieses von Grund aus zu beweisen, gehört mehr der Physik an. Sonne, Mond und die übrigen in gleichem Verhältnis stehenden Gottheiten sind geschaffen; nur Zeus ist ewig.*“ Und weiterhin: „*Das Gleiche, was von der Entstehung, muss vom Untergang in Beziehung auf Zeus und die anderen Götter gesagt werden: diese sind vergänglich, von jenen sind die Teile unvergänglich.*“ Hiermit will ich nur ein paar Worte von Antipater vergleichen. „*Wer den Göttern die Wohltätigkeit abspricht, der greift die allgemeine Vorstellung von ihnen an; und den gleichen Fehler begehen diejenigen, die sie der Entstehung und dem Untergang unterworfen glauben.*“ Wenn es nun gleich ungereimt ist, die Götter für vergänglich zu halten oder ihnen Vorsehung und Menschenfreundlichkeit abzusprechen, so ist Chrysipp in denselben Fehler verfallen wie Epikur, denn der eine leugnet die Wohltätigkeit, der andere die Unsterblichkeit der Götter.

Antithese des Hrsg.

Keiner der Götter, außer dem Feuer [richtig: dem Aetherfeuer, alias das Naturgesetz], ist unvergänglich. Das ist Atheismus.

⁹⁵ Der Eleate ist gemeint, der wegen einer angeblichen Verschwörung gefoltert wurde. Der Tyrann heißt Diogenes von L. IX, 5 Nearch, bei anderen Diomedon.

⁹⁶ Antiphon, ein tragischer Dichter am Hofe des älteren Dionysius, wurde von diesem wegen spöttischer Äußerungen hingerichtet.

⁹⁷ Vgl. K. 2, Seite 3028, Anm. 3.

39. These

Im dritten Buch >Über die Götter< lehrt Chrysippos über die Ernährung der Götter folgendes: „Nahrung nehmen die übrigen der Götter zu sich und werden dadurch erhalten wie wir; Zeus aber und die Welt bestehen auf eine andere Art als die Dinge, die von Feuer verzehrt und darin aufgelöst werden.“ Hier erklärt er also, dass alle Götter - außer Zeus und die Welt – eine Nahrung haben. Im ersten Buch >Über die Vorsehung< dagegen sagt er: „Zeus [alias das Aetherfeuer] wächst, bis er [es] alle Dinge in sich aufgenommen hat. Denn da der Tod eine Trennung der Seele vom Körper ist, die Seele der Welt aber sich nie von dieser trennt, sondern unaufhörlich wächst, bis sie die Materie in sich verschlungen hat, so kann man nicht sagen, die Welt stirbt.“ Wie könnte man nun widersprechendere Dinge behaupten, als dass derselbe Gott wachse und doch keine Nahrung habe? Und diese Behauptung braucht man nicht erst aus seinen Äußerungen zu folgern, denn er sagt ausdrücklich in derselben Schrift: „Von der Welt allein sagt man, dass sie sich selbst genug sei, weil sie allein alles in sich selbst hat, was sie braucht: sie nährt sich und wächst aus sich selbst, indem ihre Bestandteile sich ineinander verwandeln.“ Er widerspricht sich also nicht nur mit der obigen Behauptung, dass die Götter - außer Zeus und die Welt – eine Nahrung haben und der letzteren, dass auch die Welt sich nähre, sondern noch mehr darin, dass er sagt, die Welt wachse, indem sie sich aus sich selbst nähre. Im Gegenteil sollte man denken, dass sie allein nicht wachse, weil sie nur ihre eigene Substanz zur Nahrung hat, dass vielmehr den anderen Göttern, welche von außen genährt werden, ein Wachstum und eine Zunahme zuteil werde, und dass die Welt eher von diesen aufgezehrt werde, da die Welt aus sich selbst, die anderen Götter aber aus ihr fortwährend nehmen und zehren sollen.

40. These

Zweitens enthält der Begriff von der Gottheit auch die Merkmale Glück, Seligkeit [Gemütsruhe] und innere Vollkommenheit. Daher führen die Stoiker auch die Stelle des Euripides mit Beifall an:

*Denn die Gottheit bedarf nichts, ist es wirklich eine Gottheit;
Nur Märchen sind's, was Schlimmes man von Göttern sagt.⁹⁸*

Chrysipp dagegen behauptet in der angeführten Stelle, die Welt allein sei sich selbst genug, weil sie allein alles in sich selbst habe, was sie bedarf. Was folgt aber daraus, dass die Welt allein sich selbst genug ist? Dass weder Sonne, noch Mond, noch irgend eine andere Gottheit sich selbst genug sei. Sind sie aber nicht sich selbst genug, so können sie auch nicht glücklich und selig sein.

41. These

Das Kind im Mutterleib, behauptet er [Chrysippos] ferner, wachse wie eine Pflanze. Nach der Geburt werde es von der Luft abgekühlt und gehärtet und durch diese Veränderung des Lebensgeistes zu einem lebenden Wesen; daher habe die Seele von dieser Abkühlung den Namen „Psyche“ [von gr. psychein = kühlen] erhalten. An einer anderen Stelle sagt er, im Widerspruch zu sich selbst, die Seele sei ein feinerer und aus leichteren Teilen bestehender Hauch der Natur. Wie ist es denn möglich, dass etwas Dichtes durch Abkühlung und Härtung leichter und feiner werde? Noch mehr: Wie kann einer, der das Beseelte durch Abkühlung entstehen lässt, die Sonne für beseelt halten, die doch ein feuriger Körper und aus der in Feuer übergegangenen Ausdünstung entstanden ist? Im dritten Buch >Über die Natur< sagt er: „Die Verwandlungen des Feuers sind folgende: Durch die Luft verwandelt es sich in Wasser; aus diesem dünstet, wenn die Erde sich niederschlägt, Luft aus; aus der Verdünnung der Luft bildet sich ringsherum

⁹⁸ Euripides, >Der rasende Herkules<, Vers 1345.

der Äther; die Sterne nebst der Sonne werden aus dem Meer entzündet.“ Was ist aber der Entzündung mehr entgegen als Abkühlung, der Verdünnung mehr entgegen als Verdichtung? Das eine macht aus Feuer und Luft Wasser und Erde, das andere verwandelt das Feuchte und Erdartige wieder in Feuer und Luft. Gleichwohl macht Chrysippos bald die Entzündung, bald die Abkühlung zum Prinzip des Beseeltseins. Ja, er behauptet von der Welt, dass sie erst dann vollständig lebe und beseelt sei, wenn die allgemeine Verbrennung [gr. ekpyrosis] erfolgt ist; sobald sie aber wieder gelöscht und verdichtet werde, verwandele sie sich wieder in Wasser, Erde und körperliche Natur. Er sagt nämlich im ersten Buch >Über die Vorsehung<: „*Sobald die Welt durch und durch Feuer ist, ist sie zugleich auch Seele und herrschendes Prinzip; wenn sie aber wieder in Feuchtigkeit übergeht und die noch darin enthaltene Seele gleichsam in Seele und Leib sich verwandelt, so dass sie aus diesen beiden besteht, dann nimmt sie ein anderes Verhältnis an.*“ Hier erklärt er doch deutlich, dass durch die Verbrennung auch die unbeseelten Teile der Welt sich in Seele verwandeln; durch die Löschung dagegen die Seele wieder nachlasse und in Feuchtigkeit übergehe, indem sie zur körperlichen Natur zurückkehre. Das ist nun doch offenbar verkehrt, dass er durch Abkühlung das eine Mal aus seelenlosen Dinge beseelte Wesen macht, das andere Mal den größten Teil der Weltseele in empfindungslose und unbeseelte Dinge verwandelt. Überdies gründet sich seine Lehre von der Entstehung der Psyche auf einen Beweis, der diesem Lehrsatz widerspricht. „*Die Psyche entsteht*“, sagt er, „*wenn das Kind geboren ist, indem der Lebensgeist durch die Abkühlung – wie das Eisen durch Härtung – verändert wird*“. Als Beweis dafür, dass die Seele entstanden und später als der Körper ist, führt er hauptsächlich an, dass die Kinder den Eltern an Benehmen und Charakter ähnlich werden. Der Widerspruch fällt in die Augen. Es ist unmöglich, dass die Psyche, die erst nach der Geburt erzeugt wird, vor der Geburt schon einen Charakter annehme; ansonsten würde folgen, dass die Psyche vor ihrer Entstehung einer Psyche ähnlich sei, das heißt, dass sie der Ähnlichkeit nach existiere; und zugleich, weil sie noch nicht entstanden ist, auch nicht existiere. Wendet jemand ein, dass die Ähnlichkeit in der körperlichen Mischung ihren Grund habe und die Seele in der Entstehung danach modifiziert werde, so stößt er den Beweis für das Entstandensein der Seele um. Denn unter dieser Voraussetzung müsste es möglich sein, dass die noch nicht entstandene Seele mit dem Eintritt in den Körper durch die Beimischung der Ähnlichkeit verändert werde.

42. These

Die Luft erklärt er bald für leicht und aufsteigend, bald für weder schwer noch leicht. Im zweiten Buch >Von der Bewegung< sagt er: „*Das Feuer steigt hoch, weil es ohne Schwere ist; ebenso die Luft, indem das Wasser mehr der Erde, die Luft mehr dem Feuer ähnlich ist*“. In den >Physikalischen Unterweisungen< dagegen neigt er sich zur entgegengesetzten Meinung, dass die Luft weder Schwere noch Leichtigkeit habe.

43. These

Ferner sagt er [Chrysipp], die Luft sei von Natur finster; und er gebraucht dies als Beweis dafür, dass sie das Prinzip der Kälte sei, denn ihre Finsternis stehe dem Hellen, ihre Kälte der Wärme des Feuers entgegen. Diese Behauptung stellt er im ersten Buch >Über physikalische Fragen< auf. Dann sagt er wieder in der Schrift >Über die Beschaffenheiten<: „*Die Beschaffenheiten sind nichts anderes als Lüfte, denn von diesen werden die Körper zusammen gehalten. Die zusammenhaltende Luft ist Ursache der Qualität eines jeden durch seine Beschaffenheit zusammengehaltenen Körpers, was man beim Essen Härte, beim Stein Dichte, beim Silber Weiße nennt*“. Eine Behauptung, die viel Ungereimtheit und Widerspruch enthält. Denn wenn die Luft bleibt wie sie von Natur

ist, wie kann das Dunkle in dem Nichtweißen zur Weiße, das Weiche in dem Nichtharten zur Härte, das Lockere in dem Nichtdichten zur Dichtigkeit werden? Wenn sie aber durch die Vermischung mit diesen Körpern ihre Natur verliert und ihnen ähnlich wird, wie kann sie Beschaffenheit oder Kraft oder Ursache dessen sein, von dem sie überwältigt wird? Denn eine solche Veränderung, durch welche etwas seine Eigenschaften verliert, ist kein Wirken, sondern ein Leiden, kein Zusammenhalten, sondern eine Entkräftung. Dennoch erklären sie überall, die Materie sei das an sich träge und bewegungslose Substrat für die Eigenschaften; die Eigenschaften aber seien Luftströmungen und luftartige Spannungen, welche die einzelnen Teile der Materie, in die sie eindringen, bilden und formen. Dies können sie aber nicht behaupten, wenn sie die Luft als das annehmen, was sie ihrer Natur nach ist. Denn ist sie eine Beschaffenheit und Spannung, so muss sie jeden einzelnen Körper sich ähnlich machen, so dass er dunkel und weich wird; nimmt sie aber durch ihre Mischung mit den Körpern die entgegengesetzten Formen statt ihrer natürlichen an, so ist sie gewissermaßen Materie der Materie, nicht aber deren Ursache und Kraft.

44. These

Häufig kommt bei ihm [Chrysipp] die Behauptung vor, dass außerhalb der Erde ein unendlicher Raum sei. Das Unendliche aber weder Anfang, Mitte noch Ende habe. Damit bekämpfen sie [die Stoiker] hauptsächlich die Annahme Epikurs, dass die Atome sich von selbst abwärts bewegen, indem sie sagen, im Endlosen finde kein Unterschied statt, wonach man sich das eine [Atom] als oben, das andere als unten denke. Gleichwohl nimmt er selbst im vierten Buch >Über das Mögliche< einen mittleren Ort im Raum an, wo die Erde ihren Sitz habe. Die Stelle lautet: *„Wenn man daher auch von der Erde sagen muss, dass sie vergänglich sei, so glaube ich wohl, dass dieser Satz bewiesen werden muss. Dessen ungeachtet scheint es mir außer Zweifel zu sein, dass sie vergänglich ist. Freilich trägt zu ihrer scheinbaren Unvergänglichkeit ihre Lage im Raum viel bei, weil sie nämlich in der Mitte steht; denkt man sie sich an einem anderen Ort befindlich, so wird man durchaus die Vorstellung der Vergänglichkeit damit verbinden.“* Und etwas weiter unten: *„So hat die Substanz durch einen glücklichen Zufall von ewiger Zeit her den mittleren Ort eingenommen und ist von Anfang an so gewesen, dass sie nach ihrer sonstigen Beschaffenheit, aber auch in Folge des glücklichen Zufalls, dem Untergang nicht unterworfen und in dieser Hinsicht ewig war.“* In diesen Worten liegt einmal der auffallende und in die Augen springende Widerspruch, dass er im unendlichen Raum einen mittleren Ort annimmt. Dann auch noch ein weiterer, versteckter zwar, aber noch ungereimter als jener. Wenn er glaubt die Erde würde nicht unvergänglich bleiben [also vergänglich] sein, wenn sie ihren Sitz in einem anderen Teil des leeren Raumes bekommen hätte, so fürchtet er offenbar, es würde eine Auflösung und Zerstörung der Erde dadurch eingetreten sein, dass die Teile der Substanz nach der Mitte hingezogen würden. Das hätte er aber nicht befürchten können, wenn er nicht glaubte, dass die Körper ihrer Natur nach von allen Orten nach dem Mittelpunkt hingezogen werden, nicht der Substanz, sondern des die Substanz umgebenden Raumes. Diesen Mittelpunkt aber hat er oft genug für unmöglich und der Natur widersprechend erklärt, weil es im leeren Raum keinen Unterschied gebe, wonach die Körper sich mehr dahin oder dorthin neigen, sondern die Einrichtung der Erde die einzige Ursache der Bewegung sei, vermöge welcher sich die Körper von allen Seiten nach ihrem Mittelpunkt bewegen. Es genügt, dafür eine Stelle aus dem zweiten Buch >Über die Bewegung< anzuführen. Nachdem er erklärt hat *„die Erde ist ein vollkommener Körper, die Teile der Erde aber sind nicht vollkommen, weil sie in gewissem Verhältnis zum Ganzen stehen, nicht aber für sich bestehen“*; und nachdem er von der Bewegung derselben gesagt hat, die Erde sei *„so eingerichtet, dass ihre Bewegung durch alle ihre Teile hindurch auf ihre Fortdauer und*

Erhaltung, nicht auf ihre Auflösung und Zerstörung gerichtet sei“, fährt er fort: „*Da nun das Ganze auf diese Weise nach demselben Punkt strebt und sich hin bewegt, auch die Teile der Natur des Körpers gemäß die gleiche Bewegung haben, so ist es wahrscheinlich, dass alle Körper von Natur eine ursprüngliche Bewegung nach dem Mittelpunkt der Erde haben; die Welt, sofern sie sich gegen sich selbst bewegt, und die Teile, sofern sie Teile von ihr sind.*“ – ‚Ei, guter Mann‘, möchte man ihm zurufen, ‚wie hast du deine eigenen Schlüsse so vergessen können, das du behauptest, die Welt wäre der Auflösung und dem Untergang unterworfen, wenn sie nicht zufällig die Mitte des Raumes eingenommen hätte?‘ Denn wenn sie ihrer Natur nach von selbst sich immer gegen ihren eigenen Mittelpunkt hinneigt und ihre Teile von allen Seiten her nach diesem hin streben, so muss sie in Folge dieses inneren Zusammenhangs und –haltes unvergänglich und unzerstörbar bleiben, wohin sie auch im leeren Raum versetzt sein mag. Zerstörung und Zerstreuung eines Körpers erfolgt ja nur durch Trennung und Absonderung seiner Teile, deren jeder aus dem ihm nicht natürlichen Ort nach dem ihm eigenen hin eilt. Du aber hast - weil du meinst, die Welt würde sicherlich dem Untergang unterliegen, wenn sie an einen anderen Ort des leeren Raumes gestellt wäre - dieser Behauptung zu Liebe im unendlichen, das seiner Natur nach gar keine Mitte haben kann, einen Mittelpunkt gesucht, und darüber jene Spannungen und Halte und Anziehungen als wertlose Garantien der Erhaltung über Bord geworfen und den ganzen Grund der Fortdauer einzig auf die Wahl des Platzes gesetzt. Und doch knüpfst du an das unmittelbar vorher Gesagte - als ob du eine Ehre hinein setztest, dich selbst zu widerlegen - folgende Worte: „*Wie aber jeder einzelne Teil sich bewegt im organischen Zusammenhang mit dem Ganzen, so muss er sich, aller Wahrscheinlichkeit nach, auch für sich allein bewegen, wenn wir uns denselben zum Beispiel in irgend einem leeren Raum dieser Welt denken wollen. Denn wie er sich nach dem Mittelpunkt bewegte, so lange er von allen Seiten zusammen gehalten war, so beharrt er in dieser Bewegung, wenn auch zum Beispiel plötzlich leerer Raum um ihn entsteht*“. Also verliert auch nicht ein beliebiger Teil, wenn er von leerem Raum umgeben wird, seine nach dem Mittelpunkt der Welt gehende Neigung. Die Welt selbst aber soll ihre zusammenhaltende Spannung verlieren und mit den Teilen ihrer Substanz nach allen Richtungen auseinander fahren, wenn nicht der Zufall ihr eben den Platz in der Mitte verschafft hätte?

45. These

Das sind nun große Widersprüche in Beziehung auf die Naturlehre. Mit dem Begriff von der Gottheit und der Vorsehung aber streitet es vollends, dass er ihr nur die unbedeutendsten Ursachen zugesteht, die höchste und wichtigste aber abspricht. Denn was ist von größerer Wichtigkeit als die Fortdauer der Welt und das feste Zusammenhalten der in allen ihren Teilen einigen Substanz? Eben dies ist aber nach Chrysipp ein Werk des Zufalls. Denn wenn die Besetzung des Ortes in der Welt Ursache ihrer Unvergänglichkeit ist, diese Wahl aber durch Zufall geschehen ist, so folgt, dass die Erhaltung des Weltalls ein Werk der Zufälligkeit, nicht der Vorherbestimmung und der Vorsehung ist.

Antithese des Hrsg.

Vgl. dazu Marcus T. Cicero, >Über das Wesen der Götter<, II. Buch: „Zenon gibt von der Natur folgende Definition. Die Natur ist ein künstliches Feuer, das planmäßig auf Zeugung vorwärts schreitet. Schaffen nämlich und Zeugen, meint er, sei das eigentliche Wesen der Kunst; und was bei unseren Kunstwerken die Hand vollbringe, das vollbringe weit kunstreicher die Natur, das heißt, wie gesagt, das künstliche Feuer, der Lehrmeister aller Künste. Und

insofern ist die ganze Natur künstlich, als sie gleichsam einen Weg und eine Verfahrensweise hat, die sie befolgt. Die Natur der Welt selbst aber, die in ihrem Bereich alles umschließt und zusammenhält, nennt derselbe Zenon nicht allein künstlich, sondern geradezu Künstlerin, Beraterin und Vorsorgerin alles Nützlichen und Zweckmäßigen. Und so wie die übrigen Naturen jede aus ihrem Samen entspringen, wachsen und bestehen, so hat die Weltnatur hingegen lauter freiwillige Bewegungen, Bestrebungen und Bedürfnisse, welche die Griechen „hormai“ nennen und verrichtet die diesen entsprechenden Handlungen so wie wir selbst, die wir durch den Geist und die Sinne in Bewegung gesetzt werden. Da nun der Weltgeist so beschaffen ist und deshalb mit Recht Vorsicht oder Vorsehung genannt werden kann – griechisch „pronoia“ – so sorgt er [der Weltgeist, alias das Naturgesetz] dafür vorzüglich und ist damit besonders beschäftigt, erstens dass die Welt aufs zweckmäßigste zur Fortdauer eingerichtet sei, sodann dass es ihm an nichts fehle, besonders aber, dass in ihr eine ausnehmende Schönheit und jegliche Pracht vorhanden sei.“

46. These

Auch seine Lehre vom Möglichen ist im offenen Widerspruch mit dem Begriff der Vorherbestimmung. Denn wenn das Mögliche nicht das ist, was wirklich ist oder sein wird, noch Diodors⁹⁹ Erklärung, sondern alles, was werden kann - wenn es auch niemals werden sollte - möglich heißt, also vieles möglich sein muss, was nicht von dem unüberwindlichen, unabänderlichen, alles überwältigenden Fatum abhängt, so wird entweder die Macht des Fatums aufgehoben oder, wenn es die Vorherbestimmung ist, wie Chrysippos sie aufstellt, so muss das Mögliche oft ins Unmögliche umschlagen. Wie alles Wirkliche hiernach notwendig wird, weil es von der allerstärksten Notwendigkeit beherrscht ist, so muss alles Nichtwirkliche unmöglich sein, weil es die stärkste Ursache gegen sich hat, die verhindert, dass es nicht wirklich werden kann. Wenn es einem vorher bestimmt ist, auf dem Meer zu sterben, wie lässt sich die Möglichkeit denken, dass er auf dem Land sterbe? Oder wie kann der, welcher in Megara lebt, nach Athen kommen, wenn er vom Verhängnis daran gehindert wird?

47. These

Schließlich sind auch seine kecken Behauptungen über die Vorstellungen im Widerspruch mit dem Begriff der Vorherbestimmung. Um zu beweisen, dass die Vorstellung keine an sich vollkommene [absolute] Ursache der Zustimmung [der Überzeugung] sei, sagt er: *„Die Weisen würden durch Erweckung falscher Vorstellungen Schaden stiften, wenn die Vorstellungen für sich allein die Zustimmung bewirkten. Denn häufig bedienen sich die Weisen der Unwahrheit gegen die Thoren und erregen dadurch eine wahrscheinliche Vorstellung, die darum noch nicht Ursache der Zustimmung ist, weil sie ja sonst auch Ursache des falschen Wahns und des Trugs wäre.“* Wendet man diese Erklärung vom Weisen auf die Vorherbestimmung an und sagt, die Überzeugung werde nicht durch die Vorherbestimmung bewirkt, weil sonst auch die falschen Überzeugungen, Wahn und Trug, durch die Vorherbestimmung entstünden und diese Schaden stiften würde, so schließt der Grund, dass der Weise nicht am Schaden schuld sei, zugleich den anderen in sich, dass die Vorherbestimmung nicht Ursache von allem sei. Denn wenn es nicht das Verhängnis ist, durch welches die Menschen zu falschen Vorstellungen und zu Schaden kommen, so folgt daraus, dass auch die richtigen Vorstellungen und Handlungen, die festen Überzeugungen und die Vorteile nicht die

⁹⁹ Ein Dialektiker mit dem Beinamen „Kronos“ aus der Zeit des Ptolemäus Soter.

Folge des Verhängnisses sind, und es ist um den Satz, dass „die Vorherbestimmung Ursache von allem sei“ geschehen. Wollte man entgegenhalten, dass Chrysipp die Vorherbestimmung nicht für eine absolute, sondern nur für eine veranlassende Ursache der Handlungen erkläre, so wird man damit nur einen weiteren Widerspruch Chrysipps aufdecken. Denn er lobt es an Homer ausnehmend, dass er von Zeus sagt:

*Duldet denn was auch immer des Unheils jedem er sendet,¹⁰⁰
oder des Glücks ...*

sowie auch die Stelle im Euripides:¹⁰¹

*Ach Zeus, was sag‘ ich, dass wir armen Sterblichen
Gedanken haben? Hängen wir doch ab von dir.
Wir tun nur das, was du zuvor beschlossen hast.*

Und er selbst spricht sich an vielen Stellen ganz übereinstimmend hierzu aus. Kurz, er behauptet, nichts, auch nicht das Geringste, ruhe oder bewege sich anders als nach dem Willen des Zeus, den er mit der Vorherbestimmung für identisch erklärt. Nun ist doch die veranlassende Ursache jedenfalls schwächer als die absolute und bleibt ohne Wirkung, wenn sie von anderen, die ihr in den Weg treten, überwältigt wird. Die Vorherbestimmung aber erklärt Chrysipp für eine unüberwindliche, unabänderliche und unabwendbare Ursache und nennt sie selbst Atropos¹⁰², Adrastea¹⁰³, Notwendigkeit und Verhängnis, weil sie allen Dingen ein Ziel setze. Sollen wir nun sagen, dass weder Überzeugung noch die Tugenden und Laster, noch die guten Handlungen und die Vergehungen von unserem Willen abhängen? Oder müssen wir die Vorherbestimmung für mangelhaft, das Verhängnis für unausführbar und den Antrieb und die Hemmung von Zeus für wirkungslos erklären? Das erstere ist die Folge von der Annahme, dass die Vorherbestimmung eine absolute, das andere davon, dass sie eine nur veranlassende Ursache sei. Ist sie die absolute Ursache von allem, so hebt sie unseren freien Willen auf; ist sie veranlassende Ursache, so verliert sie die Eigenschaft, alles ohne Widerspruch zur Wirklichkeit zu bringen. Chrysippos sagt nicht nur ein- oder zweimal, sondern überall, ja in allen seinen physikalischen Schriften: „Die Entwicklung und die Bewegungen der einzelnen Teile der Welt stoßen auf viele Hindernisse und Hemmungen, die des Ganzen auf keines.“ Wie kann nun aber die Bewegung des Ganzen, die sich durch die der Teile erstreckt, ungehindert und ungehemmt bleiben, wenn jene gehindert und gehemmt werden? Die Entwicklung des Menschen zum Beispiel kann nicht ungehindert sein, wenn es nicht auch die des Fußes oder der Hand ist; die Bewegung des Schiffes nicht ungestört, wenn die Mitwirkung der Segel oder der Ruder auf ein Hindernis stößt.

Doch davon abgesehen, wie sollen die Vorstellungen, wenn sie nicht von der Vorherbestimmung abhängen, Ursache der Überzeugungen werden? Sollen aber die Überzeugungen von der Vorherbestimmung abhängen, weil sie die zur Überzeugung führenden Vorstellungen erwecke, so ist sie in offenbarem Widerspruch mit sich selbst, weil sie oft in den wichtigsten Fragen ganz verschiedene Vorstellungen zugleich erweckt, welche die Entschließung nach entgegengesetzten Seiten hinziehen. Sagen ja die Stoiker selbst, wer einer Vorstellung (ohne Überlegung) zustimme und seinen Beifall nicht zurückhalte, gerate in Irrtum; folge er einer dunklen Vorstellung, so übereile er sich; wenn einer falschen Vorstellung, so täusche er sich; wenn einer nicht allgemein verständlichen Vorstellung, so habe er einen Wahn. Und doch muss hier von drei möglichen Fällen gewiss einer stattfinden: entweder ist nicht jede Vorstellung das Werk

¹⁰⁰ Ilias, XV, 109. Die Worte „oder des Glücks“ stehen nicht im Homer und scheinen von Chrysipp hinzugefügt zu sein.

¹⁰¹ Euripides, >Die Schutzflehenden<, 734 ff.

¹⁰² Eine der Parzen (Schicksalsgöttinnen): die Unveränderliche oder Unerbittliche.

¹⁰³ Die Göttin, der man nicht entfliehen kann; ein Beinamen der Nemesis.

der Vorherbestimmung, oder ist die Zustimmung zu einer Vorstellung untadelhaft, oder ist die Vorherbestimmung selbst nicht ohne Grund. Denn ich weiß nicht wie sie schuldfrei sein soll, wenn sie solche Vorstellungen erweckt, welche den, der sie hat, strafbar machen, nicht wenn er ihnen widersteht und sie bekämpft, sondern wenn er ihnen nachgibt und sie befolgt. Nun haben sowohl Chrysippos als auch Antipatros in den Streitigkeiten mit den Akademikern sich alle Mühe gegeben zu beweisen, dass wir ohne Zustimmung weder handeln noch uns entschließen; und dass es eitle Einbildung und Willkür sei anzunehmen, dass wir, wenn eine angemessene Vorstellung in uns entstehe, uns sogleich entschließen, ohne derselben erst nachzugeben und zuzustimmen. An einem anderen Ort sagt dagegen Chrysipp: *„Gott sowohl als der Weise erwecken auch falsche Vorstellungen, nicht in der Absicht, dass wir ihnen zustimmen und uns überzeugen, sondern nur, dass wir nach dem Eindruck uns entschließen und handeln. Wir Thoren aber geben aus Schwäche solchen Vorstellungen unsere Zustimmung“*. Es ist nicht schwer, die Begriffverwirrung und den Widerspruch zu bemerken, der in diesen Sätzen liegt. Der, welcher von den Menschen, denen er Vorstellungen eingibt, nicht verlangt, dass sie diesen zustimmen, sondern nur danach handeln, sei es ein Gott oder ein Weiser, der weiß, dass die Vorstellungen zum Handeln hinreichen und die Zustimmung überflüssig ist. Oder wenn er weiß, dass die Vorstellung ohne Zustimmung keinen Entschluss zum Handeln bewirkt, und dennoch falsche und täuschende Vorstellungen eingibt, so ist er vorsätzlich schuld, dass wir uns übereilen und fehlen, indem wir unklaren Vorstellungen unsere Zustimmung geben.

Plutarch von Chaironeia

>Über die allgemeinen Begriffe - Gegen die Stoiker<¹⁰⁴ (de communibus notitiis)

(1.) Lamprias:¹⁰⁵ Es mag Dir gleichgültig sein, mein Diadumenos, ob jemand glaubt, dass eure Philosophie gegen die allgemeinen Begriffe verstoße, da Du Dich offen zu der Geringschätzung der sinnlichen Wahrnehmung bekennt¹⁰⁶, aus welcher doch die meisten Begriffe stammen, sofern sie in der Zuverlässigkeit der Erscheinungen ihre feste Grundlage haben. Aber mich solltest Du doch von der großen und seltsamen Verwirrung heilen, in der ich mich zu befinden glaube, sei es durch Gründe oder durch Zaubersprüche oder was Du sonst für eine Art von Beruhigung kennst. So sehr bin ich von einigen Stoikern erschüttert und wankend gemacht, die sonst vortreffliche Männer und - in der Tat - meine guten Freunde sind, die aber die Akademie allzubitter und feindselig angreifen. Das Wenige, das ich mit Schüchternheit vorbrachte, verwarfen sie in unsanftem und – ich lüge nicht – in hochmütigem Ton. Die älteren Philosophen aber schalten sie in der Hitze Sophisten, Verderber der Studierenden, Verdreher der ihren ordentlichen Weg gehenden Lehren und noch vieles andere, das noch ungeziemender ist, und gerieten zuletzt auf die allgemeinen Begriffe, in welche die Akademiker große Verwirrung und Zwiespalt gebracht haben sollen. Dann erklärt einer von ihnen, er halte es nicht für einen Zufall, sondern für ein Werk der Vorsehung, dass nach Arkesilaos und vor Karneades Chrysippos gekommen sei; denn der erste habe den Hohn und die Beschimpfung gegen die Gewohnheit begonnen, der zweite habe sich unter den Akademikern am meisten ausgezeichnet, Chrysippos aber, der in die Mitte trat, durch seine Streitschriften gegen Arkesilaos auch der Beredsamkeit des Karneades einen Damm entgegen setzte, indem er der sinnlichen Wahrnehmung immer noch viel einräumte, sozusagen als Hilfsmittel, um eine Belagerung auszuhalten, die Verwirrung in den Begriffen und Vorstellungen aber gänzlich aufhob, diese berichtigte und jeder einzelnen ihren gehörigen Ort anwies, so dass die Späteren, welche die Dinge abermals verwirrten und aus ihrer Ordnung bringen wollten, nichts ausrichteten, sondern als Betrüger und Sophisten überwiesen wurden. Von solchen Reden bin ich seit dem frühen Morgen ganz in Feuer gesetzt und bedarf nun Löschmittel, um den brennenden Zweifel in meiner Seele zu ersticken.

(2.) Diadumenos: Da ist es Dir vielleicht ergangen, wie schon vielen. Wenn Du nun den Dichtern glaubst, dass auf Geheiß der Vorsehung zur Strafe des Tantalus das alte Sipylos¹⁰⁷ durch ein Erdbeben zerstört wurde, so glaube immerhin auch Deinen Freunden aus der Stoa, dass die Natur nicht zufällig, sondern nach dem Willen der Vorsehung den Chrysippos hervorgebracht habe, weil sie nun einmal im menschlichen Leben das

¹⁰⁴ Plutarch, >Moralische Schriften<, 24. Band, übersetzt von G. Fr. Schnitzer, 1861. Die Fußnoten ohne Namensnennung stammen von Schnitzer.

¹⁰⁵ Die beiden Personen dieses Gespräches sind Lamprias, Plutarchs Bruder, und Diadumenos, ein theistischer akademischer Philosoph. Die Abhandlung versucht zu zeigen, dass die Lehren der Stoiker, sowohl die moralischen als auch die physikalischen, angeblich dem gesunden Menschenverstand widersprechen, dem die Stoiker treu zu bleiben versichern.

¹⁰⁶ Diadumenos, wohl Plutarchos selber, gibt sich als Anhänger der sog. Akademie zu erkennen. Diese verwerfen alle sinnliche Erkenntnis. Über die „Geringschätzung der sinnlichen Wahrnehmung“ siehe ausführlich M. T. Cicero, >Lucullus<.

¹⁰⁷ Stadt in Lydien, unweit Magnesia; Plinius V, 31, Strabo XII, extr.

Unterste zu oberst kehren wollte. Und dazu ist wirklich von allen Sterblichen keiner geeigneter gewesen als er. Denn wie Cato von Caesar sagte, niemand außer ihm habe bei nüchternen und gesunden Sinnen in der Absicht, die [demokratische] Verfassung zu stürzen, die öffentliche Laufbahn betreten, so scheint mir dieser Mann mit allem Fleiß und allem Talent es darauf angelegt zu haben, das Gewohnte [das allgemein Anerkannte] über den Haufen zu werfen. Das bezeugen zum Teil die eigenen Verehrer des Mannes, wenn sie mit ihm über den Trugschluss „der Lügende“ streiten. Denn die Behauptung, dass ein Schluss aus entgegengesetzten Prämissen nicht falsch sei und umgekehrt, dass von Syllogismen mit wahren Vordersätzen und richtigen Folgerungen auch der entgegengesetzte Schluss wahr sein könne, muss sie nicht jeden Begriff von Beweisführung und jede Vorstellung von Zuverlässigkeit umstoßen? Vom Polypen sagt man, er fresse zur Winterszeit seine eigenen Arme ab. Die Dialektik des Chrysippos aber, die ihre wichtigsten Bestandteile und Grundsätze aufhebt und abschneidet, lässt keinen Begriff mehr von Verdacht frei. Unmöglich kann das Gebäude fest und dauerhaft dastehen, wenn die Grundlage nicht sicher, sondern so vielen Zweifeln und Einwürfen ausgesetzt ist. Aber wie Leute, die Schmutz oder Staub am Körper haben, glauben, dass der, der sie berührt und sich davon verfärbt, ihnen die Unsauberkeit nicht abstreife, sondern anhänge, so klagen jene die Akademiker an, dass sie ihnen die Vorwürfe anhängen [unterstellen], die sie in Menge an ihnen nachweisen. Denn wer hat je die allgemeinen Begriffe mehr verwirrt als sie [die Stoiker]? Wenn Du aber so willst, lassen wir für jetzt die Anklagen gegen sie fallen und verteidigen uns gegen die Vorwürfe, die sie uns machen.

(3.) Lamprias: Ich bin heute doch ein recht veränderlicher und unbeständiger Mensch, mein Diadumenos. Vorhin, als ich mich verteidigen sollte, ging ich mit Kleinmut und Verzagttheit daran; jetzt bin ich auf einmal zum Angriff entschlossen und möchte gern die volle Rache nehmen, diese Männer überführt zu sehen, dass vielmehr ihre Philosophie gegen die allgemeinen Begriffe und Vorstellungen verstößt, von denen sie ihre Schule hauptsächlich ausgehen lassen und darum behaupten, dass sie allein mit der Natur übereinstimme.

Diadumenos: Da müssen wir wohl zuerst auf die bekannten allgemeinen Lehrsätze losgehen, die sie, um ihre Ungereimtheit zu beschönigen, selbst „Paradoxien“ bezeichnen, dass nämlich der Weise allein ein König, allein reich, allein schön, allein [wahrer] Bürger und Richter sei.¹⁰⁸ Oder wollen wir diese Sätze auf den Trödelmarkt verweisen und lieber diejenigen ihrer Lehren der Untersuchung unterziehen, die sich hauptsächlich auf das praktische Leben beziehen und im Ernst von ihnen vorgetragen werden?

Lamprias: Das Letztere wäre mir lieber. Denn die Widerlegungen ihrer >Paradoxien< ist doch schon jedermann satt.

(4.) Diadumenos: So erwäge nun fürs Erste, ob es wohl nach den allgemeinen Begriffen in Übereinstimmung mit der Natur ist, wenn sie die natürlichen Dinge für ethisch gleichgültig erklären und weder Gesundheit noch guten Wuchs, noch Schönheit, noch Stärke zu den wünschenswerten und nützlichen Dingen zählen, die nur zur naturgemäßen Vervollkommnung beitragen; die entgegengesetzten Zustände – Verstümmelung, Schmerz, Hässlichkeit und Krankheit – nicht für verwerflich und schädlich halten, während sie doch selbst sagen, dass die Natur uns von diesen abziehe und zu jenen hinziehe, obgleich auch das dem allgemeinen Begriff zuwider ist, dass die

¹⁰⁸ Fußnote des Hrsg.: Dies ist ein starkes Indiz, dass Plutarch Ciceros >Paradoxien der stoischen Philosophie< gelesen haben könnte.

Natur zu Dingen, die weder nützlich noch gut sind hinziehe, von solchen, die weder schlecht noch schädlich sind, abziehe. Ja, was noch mehr ist, in so hohem Grad ab- und hinziehe, dass wer die einen nicht erlangt und in die anderen verfällt Grund haben soll, sich selbst aus dem Dasein abzurufen und dem Leben zu entsagen.

(5.) Auch glaube ich, dass wider den allgemeinen Begriff ist, zu behaupten, die Natur sei ein gleichgültiges Ding, die Übereinstimmung mit der Natur aber das größte Gut. Denn dem Gesetz gehorchen und der Vernunft folgen, ist nicht gut und löblich, wenn nicht Gesetz und Vernunft selbst etwas Gutes und Löbliches sind. Doch das wäre noch das Geringere. Wenn aber Chrysipp im ersten Buch >Über die Aufmunterung< schreibt, das glückliche Leben bestehe allein darin, dass man der Tugend gemäß lebt, während die anderen Dinge – wie er sagt – uns nichts angehen und nichts zum Glück beitragen, so ist die Natur nicht nur etwas Gleichgültiges, sondern verrückt und von Sinnen, dass sie uns zu dem hinzieht, was uns nichts angeht. Auch wir sind verrückt, wenn wir die Übereinstimmung mit der Natur, die uns zu Dingen führt, die nichts zum Glück beitragen, doch für Glücks-Güter halten. Was ist im Gegenteil dem allgemeinen Begriff entsprechender, als dass das Nützliche zur Förderung des [glücklichen] Lebens, das Naturgemäße zum naturgemäßen Leben wünschenswert sei? Die Stoiker dagegen behaupten das Gegenteil und erklären, obgleich sie das naturgemäße Leben zum Zweck setzen, das Naturgemäße für etwas Gleichgültiges.

(6.) Nicht weniger ist es dem allgemeinen Begriff zuwider, dass ein denkender und vernünftiger Mann gegen gleichgute Dinge sich nicht gleichmäßig verhalte, sondern die einen für nichts achte, um der anderen willen alles dulde und erleide, während sie doch an Kleinheit und Größe nicht von einander verschieden seien. Dies behaupten sie aber selbst, insofern als sie es für einerlei erklären, in den wichtigsten Dingen Mäßigung zu beweisen oder einer in den letzten Zügen liegenden alten Frau sich zu enthalten. Denn in beiden Fällen tue man gleich sehr seine Pflicht¹⁰⁹. Und doch lässt man um jener willen sogar das Leben, weil es etwas Glänzendes und Erhabenes ist; des Letzteren aber kann man ohne Schande und Spott sich nicht rühmen. Auch sagt Chrysippos selbst in der Schrift >Über Zeus< und im dritten Buch >Über die Götter<, es sei ungereimt, albern und abgeschmackt, dergleichen Tugendhandlungen zu loben, wie dass man den Stich einer Fliege herzhaft ausgehalten oder gegen eine in den letzten Zügen liegenden Alten sich enthaltsam gezeigt habe. Philosophieren also nicht diejenigen gegen den allgemeinen Begriff, welche nichts Schöneres zu kennen erklären als Handlungen, die sie ohne Schamröte nicht loben können? Wie kann etwas wünschenswert oder beifallswürdig sein, das nicht einmal gelobt und bewundert zu werden verdient und dessen Lobredner und Bewunderer vielmehr als lächerlich und abgeschmackt gelten würden?

(7.) Noch mehr wird Dir, glaube ich, wider den allgemeinen Begriff zu streiten scheinen, wenn der Weise sich nichts darum bekümmert, ob die höchsten Güter ihm fehlen oder zugänglich sind, sondern in Bezug auf diese sich ebenso verhalten soll, wie er sich zu den gleichgültigen Dingen und deren Behandlung und Anwendung verhält. Achten wir doch alle „die wir der Erde Frucht essen auf weitem Rund“ für wünschenswert, gut und nützlich, dass dessen Vorhandensein und Genuss, dessen Mangel und Bedürfnis, Sehnsucht zur Folge hat. Für gleichgültig aber das, um welches man sich keine Mühe geben mag, außer zum Scherz und Zeitvertreib. Denn wir haben kein anderes

¹⁰⁹ Fußnote des Hrsg.: Die griechischen Stoiker haben nicht von „Pflichten“, sondern von „richtigen und angemessenen Handlungen“ gesprochen. Siehe dazu Malte Hossenfelder, >Die Philosophie der Antike<, Band 3, München 1985, ab Seite 63.

Merkmal, um Fleiß von Bummel, die oft sehr beschäftigt scheint, zu unterscheiden, als dass letztere um unnütze und gleichgültige Dinge sich bemüht, der Fleißige aber um etwas, das Nutzen und Vorteil bringt. Das Gegenteil lehren die Stoiker. Der Weise und Verständige in ihrem Sinn findet unter den vielen Vorstellungen und Erinnerungen an Vorstellungen, mit denen er sich beschäftigt, nur wenige, die ihn angehen. Um die übrigen kümmert er sich nicht und glaubt nichts zu gewinnen und nichts zu verlieren, wenn er sich erinnert, dass er neulich eine Vorstellung von dem nießenden Dion oder dem Ball spielenden Theon bekommen habe. Und doch ist bei den Weisen jede Vorstellung und Erinnerung, die einen sicheren und festen Grund hat, sogleich ein Wissen, also ein großes und sogar das größte Gut. Ist nun der Weise gleich unbekümmert, wenn seine Gesundheit wankt, wenn eine seiner Sinne leidet, wenn sein Vermögen verloren geht; und glaubt er, dass alles das ihn nichts angehe? Oder bezahlt er vielmehr den Arzt, wenn er krank wird, macht um des Gewinnes willen eine Seereise zu Leukon, dem Herrn des Bosporus, und eine Reise zum Skythen Idanthyrus, wie Chrysipp sagt? Wird ihm nicht das Leben unerträglich, wenn er einige Sinne verloren hat? Wie nun? Müssen sie nicht gestehen, dass ihre Philosophie wider den allgemeinen Begriff streite, wenn sie um gleichgültige Dinge sich so sehr bemühen und beeifern, während sie gegen das Vorhandensein oder den Mangel großer Güter sich gleichgültig zu verhalten meinen?

(8.) Auch das ist dem allgemeinen Begriff zuwider, dass ein Mensch sich nicht darüber freuen soll, aus den größten Übeln in das größte Glück versetzt zu werden. Dies ist aber der Fall mit ihrem Weisen. Wenn er vom äußersten Laster zum höchsten Grad der Tugend übergetreten ist, wenn er auf einmal dem elendesten Leben entronnen und zum glücklichsten gelangt ist, darf er kein Zeichen von Freude äußern, sich nicht erheben, keine Gemütsbewegung fühlen bei einer so großen Veränderung, durch die er, von aller Unsittlichkeit und Unseligkeit befreit, zum sicheren und bleibenden Vollgenuss aller Güter gelangt.

Nicht weniger streitet es mit dem allgemeinen Begriff, dass das größte aller Güter die Unwandelbarkeit im Urteil und in der Überzeugung sein soll. Derjenige aber, welcher es zur Vollkommenheit gebracht hat, dessen nicht mehr bedarf und – wenn er es besitzt – nicht achtet, ja manchmal um diese Gewissheit der Überzeugung nicht einen Finger ausstreckt, die sie doch für ein großes und vollkommenes Gut halten. Aber nicht nur dies behaupten die Stoiker, sondern noch obendrein, dass keine Zeitdauer das Gute vermehre, sondern – wenn einer auch nur einen Augenblick weise geworden sei – stehe er an Glück nicht im Geringsten dem nach, der sein Leben lang Tugend übe und seine Glück darin finde. So kühn sie diese Behauptung aufstellen, sagen sie doch wieder auf der anderen Seite, dass eine Tugend von kurzer Dauer nichts nütze. Denn was helfe es, wenn einer, der im nächsten Augenblick Schiffbruch erleiden oder der von einem Felsen gestürzt werden wird, noch Weisheit zuteil würde; oder wenn Lichas, als er von Herkules ins Meer geworfen wurde, noch vom Laster zur Tugend übergetreten wäre. Das heißt nun doch nicht nur gegen die allgemeinen Begriffe philosophieren, sondern auch seine eigenen verwirren, wenn man glaubt, dass ein kurzer Besitz der Tugend hinter dem höchsten Glück nicht zurückstehe, und zugleich auch, dass er nicht das Geringste wert sei.

(9.) Doch hierüber darfst Du Dich nicht so sehr wundern als über die Meinung, dass der, welcher in den Besitz der Tugend und des Glücks gekommen ist, es oft gar nicht merke und gänzlich übersähe, wie er kurz zuvor noch der elendeste und unverständigste Mensch war und nun auf einmal weise und glücklich geworden sei. Es ist doch spaßhaft, dass einer, der die Weisheit besitzt, nur für sich allein nicht wissen soll, dass er weise ist,

und nicht merken, dass er der Unwissenheit entgangen. Ja, man kann sagen, sie machen das höchste Gut selbst unscheinbar und wirkungslos, wenn es nicht einmal durch sein Vorhandensein sich fühlbar macht. Denn von Natur ist es nach ihren Grundsätzen wohl fühlbar und Chrysippos erklärt dies ausdrücklich in seiner Schrift >Über den höchsten Zweck< und beweist diese Ansicht. Es lässt sich also nur annehmen, dass das Gute vermöge seiner Schwäche und Geringfügigkeit der Wahrnehmung entgehe, wenn seine Gegenwart denen, die es besitzen, unbekannt und unbemerkt bleibt. Ist es nun ungereimt zu behaupten, dass einem Auge, das die wenig oder halbweißen Gegenstände wahrnimmt, die ganz weißen entgehen, und ein Gefühl, das mäßig- und lauwarmer Dinge empfindet, die sehr heißen nicht fühlen könne, so ist es noch ungereimter, dass jemand Dinge, die auf gewöhnliche Art der Natur angemessen sind, wie Gesundheit und guten Wuchs, wahrnehmen soll, die Anwesenheit der Tugend aber, die doch nach ihrer Ansicht am meisten und vollkommensten der Natur gemäß ist, nicht bemerkt. Ist es nicht völlig dem allgemeinen Begriff zuwider, dass man den Unterschied zwischen Gesundheit und Krankheit wahrnehmen soll, den zwischen Weisheit und Unverstand aber nicht; dass man meinen soll, der vergangene Zustand sei noch gegenwärtig, ohne die Gegenwart dessen, den man besitzt, zu merken. Wenn die höchste Stufe der Vervollkommnung der Übergang zur Tugend und zum Glück ist, so muss notwendig eines von beiden der Fall sein: entweder dass die Besserung nicht von Laster und Leid ausgeht, oder dass die Tugend vom Laster und das Glück vom unglücklichen Zustand nicht um Vieles verschieden ist, dass also der Unterschied zwischen Gutem und Bösem ganz gering und unmerklich ist. Denn sonst könnte es einem nicht unbewusst bleiben, dass man statt des Letzteren das Erstere besitzt.

(10.) Wenn sie nun keinen dieser Widersprüche aufgeben, sondern alle zugleich behaupten und festhalten wollen, dass nämlich die in der Besserung Befindlichen noch Thoren und Lasterhafte, die Weisen und Tugendhaften sich dessen gar nicht bewusst sind, dass also kein großer Unterschied zwischen Weisheit und Thorheit bestehe, da muss es Dir freilich überraschend erscheinen, wie sehr sie ihre Übereinstimmung mit den allgemeinen Begriffen durch ihre Lehren und noch mehr durch ihre Handlungen bestätigen, sofern sie zwar alle Nichtweisen ohne Unterschied für lasterhaft, ungerecht, treulos und unverständlich erklären, und doch wieder einige derselben meiden und verabscheuen und bei einer Begegnung nicht eines Grußes würdigen, anderen dagegen ihr Geld anvertrauen, Ämter übertragen und ihre Töchter zur Ehe geben. Erklären sie das nur im Scherz, nun dann sollen sie ihre stolze Miene fallen lassen; ist es aber Ernst mit dieser Art zu philosophieren, so widerstreitet es den allgemeinen Begriffen, alle Menschen ohne Ausnahme zu tadeln und schlecht zu machen und doch einige als mittelmäßige, andere als vollendete Bösewichte zu behandeln; über einen Chrysippos in Erstaunen zu geraten und den Alerinus¹¹⁰ zu verlachen und doch zu glauben, dass der eine nicht mehr und nicht weniger als der andere ein Thor sei. „Jawohl“, sagen sie, „wie derjenige, der sich nur eine Elle tief unter der Wasseroberfläche befindet ebensowohl ertrinkt als der, der fünfhundert Klafter tief gesunken ist, so stehen diejenigen, die sich der Tugend nähern ebensowohl im Laster als der, der noch weit davon entfernt ist; und wie die Blinden blind sind, wenn sie auch in kurzer Zeit wieder sehend werden, so bleiben auch die, welche in der Besserung begriffen sind, so lange unverständlich und lasterhaft, bis sie die Tugend wirklich erreicht haben.“ Dass nun jedoch die in der Besserung Begriffenen nicht den Blinden, sondern den wenigen Scharfsehenden und nicht den Ertrinkenden, sondern den Schwimmenden gleichen, und zwar solchen, die einem Hafen nahe sind, das bezeugen die

¹¹⁰ Ein Sophist aus der eristischen Schule, Schüler des Ebulides, der sich durch die Bekämpfung Zenons den Stoikern besonders verhasst gemacht hatte. Siehe Diogenes Laertius, II, 10.

Stoiker selbst durch ihre Handlungen. Denn sie würden sich anderer nicht als Ratgeber, Feldherren und Gesetzgeber wie blinder Führer bedienen, nicht den Handlungen, Taten, Reden und der Lebensweise einiger Männer nacheifern, wenn sie alle ohne Unterschied in Unverstand und Laster versunken sähen. Doch davon abgesehen, musst du dich doch darüber verwundern, dass diese Leute nicht einmal an ihrem eigenen Beispiel lernen, die Meinung aufzugeben, dass die Weisen unbewusst weise geworden sind und es nicht inne werden und empfinden, dass sie vom Ertrinken gerettet sind, das Licht sehen und, nachdem sie über das Laster sich emporgeschwungen haben, wieder frei atmen.

(11.) Es ist doch dem allgemeinen Begriff zuwider, dass ein Mensch, der im Besitz alles Guten ist und dem zum Glück nichts mangelt, verpflichtet sein soll, sich das Leben zu nehmen; noch mehr aber, dass es dem, der nichts Gutes hat noch haben wird, der vielmehr nichts als Elend, Not und Unglück bis ans Ende vor sich sieht, nicht zukomme dem Leben zu entsagen, wenn ihm nicht etwa eines der gleichgültigen Dinge [wie z. B. Krankheit] zustößt. Solche Gesetze werden aber in der Stoa aufgestellt und viele Weise dadurch bewogen, sich das Leben zu nehmen, als ob es besser für sie sei, dem Glück ein Ende zu machen; viele Schlechte aber zurückgehalten, weil es ihnen gezieme, im Unglück zu leben; und obgleich der Weise glücklich, selig, reich, sicher und ohne Gefahr ist, der Schlechte und Unverständige aber von der Art, dass er von sich sagen kann:

„Von Übel bin ich übersät, kein Fleckchen leer ...“¹¹¹

machen sie dennoch diesen zur Pflicht im Leben zu bleiben, jenen dagegen es zu verkürzen. *„Und mit Recht“*, behauptet Chrysispos, *„denn man muss das Leben nicht nach dem Guten oder Schlechten, sondern nach dem bemessen, was der Natur gemäß oder ihr zuwider ist.“* Auf solche Art bleiben diese Leute der Gewohnheit treu und philosophieren nach den allgemeinen Begriffen. Was meinst du nun? Einer, der die Frage über Leben und Tod untersucht, soll nicht danach fragen:

*Was ihm Böses und Gutes daheim im Palaste geschehen sei?*¹¹²

Er soll nicht dasjenige, was zum Glück oder Unglück gehört abwägend prüfen und untersuchen, ob es mehr nützlich oder schädlich ist, sondern nach solchen Dingen, die weder nützen noch schaden, einen Entschluss fassen, ob er am Leben bleiben soll oder nicht. Muss nicht in Folge solcher Voraussetzungen und Grundsätze derjenige das Leben vorziehen, der alles hat, was man fliehen möchte, und jener es fliehen, der alles Wünschenswerte besitzt? Nun ist es doch widersinnig, mein Lieber, das Leben zu fliehen oder im Unglück zu leben; noch viel widersinniger aber, um eines gleichgültigen Gutes willen, das man nicht erlangt, das wahre Gut fahren zu lassen. Dies tun aber die Stoiker, indem sie für Gesundheit und Wohlbefinden, die sie entbehren, den Besitz der Tugend und des Glückes hingeben.

Aber dem Glaukus nahm der Kronide Zeus die Besinnung,¹¹³

So dass er mit (Diomedes) die Waffen tauschte:

Goldene gegen eiserne, wert hundert Stiere für neun.

Doch lassen sich eiserne Waffen im Kampf nicht weniger gebrauchen als goldene; Schönheit und Gesundheit des Körpers aber bringt den Stoikern keinen Vorteil zum Glück und dennoch tauschen sie die Gesundheit gegen die Weisheit ein. Dann sagen sie, Heraklit und Pherekydes müssten, wenn sie könnten, Tugend und Weisheit dahingeben¹¹⁴, um sich von der Läuse- und Wassersucht zu befreien, und, wenn Kirke

¹¹¹ Euripides, >Rasender Herkules<, siehe auch >Über die Widersprüche der Stoiker<, 31. These.

¹¹² Odysseus, VI, 392.

¹¹³ Ilias, VI, 234.

¹¹⁴ Das heißt sich das Leben nehmen. Vgl. über die wahre Ansicht der Stoiker in diesem Punkt: Zeller, >Philosophie der Griechen<, § 35 (IIIa, S. 184 ff, der ersten Auflage).

zwei Zaubetränke einschenkte, von denen der eine die Weisen zu Thoren, der andere aus thörichten Menschen gescheite Esel machte, so müsste doch Odysseus eher den Trank der Thorheit trinken als sich in die Gestalt eines Tieres verwandeln zu lassen, um die Weisheit und mit dieser auch das Glück beizubehalten. Und das, sagen sie, gebe die Weisheit selbst an die Hand und rufe jedem zu: ‚Lass mich fahren und mache dir nichts daraus, wenn ich verloren gehe und in ein Eselsgesicht verwandelt werde‘. Aber, wird mancher einwenden, eine Weisheit, die so etwas anraten kann, ist auch nur Eselsweisheit, wenn anders es etwas Gutes ist, weise und glücklich zu sein, etwas Gleichgültiges und ein Eselsgesicht herumzutragen. Man erzählt von einem äthiopischen Volksstamm, wo ein Hund König ist und König genannt wird, auch alle Vorzüge und Ehrenbezeugungen der Könige genießt, Männer aber als Statthalter und Beamte die Geschäfte besorgen. Ist es nun bei den Stoikern nicht ebenso? Die Tugend hat den Namen und den Schein des höchsten Gutes; sie erklären sie allein für wünschenswert, nützlich und vorteilhaft, handeln und philosophieren aber, leben und sterben nach der Richtschnur, die sie den gleichgültigen Dingen entnehmen. Jenen Hund tötete wenigstens kein Äthiopier, er wird im Gegenteil aufs Tiefste verehrt: die Stoiker dagegen bringen ihre eigene Tugend um und opfern sie auf, um Gesundheit und Schmerzlosigkeit einzutauschen.¹¹⁵

(12.) Übrigens scheint uns Chrysipp selbst der Mühe zu überheben, noch mehr über diesen Gegenstand zu sagen, indem er seinen Lehren die Krone aufsetzt. In der Natur gibt es Dinge, die gut, andere die schlecht sind, wieder andere, die in der Mitte liegen und gleichgültige Dinge genannt werden. Nun ist niemand, der nicht lieber das Gute als das Gleichgültige und nicht lieber das Gleichgültige als das Schlechte besitzen wollte. Nehmen wir doch dafür die Götter sogar zu Zeugen, indem wir im Gebet sie vor allem um Gewährung des Guten, und, wo das nicht sein kann, um Abwendung der Übel anflehen, das aber, was weder gut noch böse ist, wenigstens nicht anstatt des Guten, wohl aber statt der Übel zu bekommen wünschen. Jener dagegen kehrt die Ordnung der Natur um und setzt das Mittlere an die letzte Stelle und rückt das Letzte an die mittlere Stelle, wie die Tyrannen den Schlechten den Vorrang geben. Er schreibt vor, zuerst das Gute zu erstreben, in die zweite Linie das Schlechte zu setzen, für das Letzte und Schlimmste aber das zu halten, was weder gut noch schlecht ist, wie wenn man nach den himmlischen Dingen sogleich die Unterwelt folgen ließe, die Erde und die irdischen Dinge aber in den Tartarus hinab stieße

*Ferne, wo tief sich öffnet der Abgrund unter der Erde.*¹¹⁶

Im dritten Buch >Über die Natur<, nachdem er gesagt hat, dass es besser sei in Thorheit zu leben als gar nicht zu leben, wenn man auch nie zur Weisheit zu gelangen Hoffnung hätte, fährt er wörtlich fort: „*Das Gut [die Tugend] hat einen solchen Wert für den Menschen, dass gewissermaßen selbst das Übel den mittleren Dingen vorangeht; freilich hat nicht dieses an sich den Vorrang, sondern die Vernunft, mit welcher zu leben doch ratsamer ist, wenn wir auch Unweise bleiben.*“ Folglich auch, wenn wir Ungerechte, Frevler, Feinde der Götter und noch so unglücklich sind. Denn alles das gehört zu einem thörichten Leben. Mithin ist es ratsamer unglücklich zu sein als es nicht zu sein, besser Schaden zu leiden als ihn nicht zu leiden, besser ungerecht zu handeln als nicht zu handeln, besser zu freveln als nicht zu freveln? Das heißt, es ist ratsam zu tun, was nicht ratsam ist; und es ist Pflicht [richtig: angemessene Handlung] zu leben, auch

¹¹⁵ Dieser scheinbare Widerspruch ist leicht zu erklären. Die Stoiker, als streng rationale Denker und atheistische Philosophen, lebten unter einer Mehrzahl von ungebildeten und daher unmündigen theistischen Sklaven- und Herrenmenschen. Dieses theistische Gesellschaftssystem war ihnen zutiefst suspekt.

¹¹⁶ Homer, >Ilias<, VIII, 14.

wider die Pflicht? – Gewiss, denn es ist ja schlimmer ohne Vernunft und Empfindung zu sein als thöricht zu sein.“ Wie kommen sie also dazu, dass sie das, was noch schlimmer ist als das Übel, nicht als Übel anerkennen? Warum gebieten sie nur die Thorheit zu fliehen, wenn es nicht weniger, sondern noch viel mehr ratsam ist, den Zustand zu meiden, welcher der Thorheit gar nicht fähig ist?

(13.) Doch wer wollte sich darüber ärgern, wenn man bedenkt, was er im zweiten Buch >Über die Natur< schreibt, wo er erklärt, dass das Übel für das Weltganze nicht ohne Zweck sei? Es lohnt sich, diesen Lehrsatz mit seinen eigenen Worten anzuführen, damit Du siehst, welche Stelle sie - die den Xenokrates und Speusippos anklagen, weil er die Gesundheit nicht für ein Adiaphoron [etwas Gleichgültiges] halte und den Reichtum nicht für etwas Unnützes - dem Übel anweisen und wie sie sich darüber aussprechen: „Das Übel hat zu den übrigen Dingen das Verhältnis des Zufälligen. Es geschieht in gewisser Beziehung ebenfalls der Natur entsprechend und so zu sagen für das Weltganze nicht zwecklos, weil sonst auch das Gute nicht wäre.“ – Wie? Also ist bei den Göttern kein [Glücks-]Gut, weil auch kein Übel bei ihnen ist? Und wenn einmal Zeus alle Materie in sich aufgelöst hat und nach Aufhebung aller Unterschiede eins und alles geworden ist, wird kein [Glücks-]Gut mehr vorhanden sein, weil dann auch kein Übel mehr da ist? Die Einstimmigkeit eines Chores ist doch auch da, wenn keiner darin falsch singt; die Gesundheit des Körpers, wenn kein Glied desselben krank ist; die Tugend aber soll ohne Laster nicht bestehen können, sondern wie zur Wirkungsfähigkeit einiger Arzneimittel das Gift der Schlange und die Galle der Hyäne gehört, so soll auch zu einer ethischen Eigenschaft immer die entgegengesetzte notwendig sein, die Bosheit des Meletus zur Rechtschaffenheit des Sokrates, die Ungezogenheit des Kleon zum Edelmut des Perikles? Wie hätte Zeus den Herkules und Lykurg erzeugen können, wenn er nicht auch einen Sardanapal und Phalaris erzeugt hätte? Es fehlt nur noch, dass sie sagten, auch die Schwindsucht sei zum körperlichen Wohlsein, die Gicht zur Schnellfüßigkeit erforderlich; und Achill wäre nicht der dichtlockige, wenn nicht Thersites ein Kahlkopf wäre. Was ist für ein Unterschied zwischen solchen Faseleien und Albernheiten und ihrer Behauptungen, dass die Unzucht nicht ohne Zweck für die Enthaltbarkeit, die Ungerechtigkeit für die Gerechtigkeit vorhanden sei, so dass wir noch die Götter darum bitten müssen, dass Bosheit, Lügen und trügerische Reden und hinterlistige Tücke¹¹⁷ ewig dauern mögen, da mit Aufhebung derselben auch die Tugend aus der Welt verschwindet und mit verloren geht?

(14.) Oder willst du noch das artigste Stück seines feinen und überzeugenden Beweises kennen lernen? „Wie die Komödien“, sagt er, „lächerliche Titel tragen, die an sich wertlos sind, doch dem ganzen Stück einen gewissen Reiz verleihen, so kann man das Laster an und für sich tadeln, für die übrigen Dinge ist es doch nicht ohne Zweck“. Also das Laster soll von der göttlichen Vorsehung seinen Ursprung haben, wie die schlechte Überschrift den ihrigen in dem Willen des Dichters? Das geht doch über alle Begriffe von Ungereimtheit! Wie können da die Götter noch länger Geber des Guten als der Übel heißen? Wie kann ihnen noch das Laster verhasst und zum Abscheu sein? Oder was haben wir dann noch auf Lästerungen zu antworten, wie folgende:

*Die Gottheit selbst legt die Schuld dem Menschen in die Brust,
Wenn er ein Haus von Grund aus ganz verderben will.*¹¹⁸

und:

*Wer von den Göttern hat jene empört zu feindlichem Hader?*¹¹⁹

¹¹⁷ Hesiod, >Werke u. T.<, 78.

¹¹⁸ Verse von Aeschylus, Fragment 151, ed. Nauck.

Was sodann den wertlosen Titel betrifft, so kann sie der Komödie zur Zierde dienen und ihren Zweck fördern, sofern sie bei den Zuschauern Lachen und Heiterkeit erregen will. Die Gottheit unserer Väter aber, der höchste Zeus, der Hort des Rechts, der vollkommene Künstler, wie Pindar ihn nennt, der nicht ein großes, verwickeltes und leidvolles Drama in seiner Welt geschaffen, sondern eine den Göttern und Menschen gemeinsame Stadt, worin sie mit Gerechtigkeit und Tugend einträchtig und selig zusammenwohnen sollen, was braucht er [Zeus] zu diesem schönsten und erhabensten Zweck der Räuber, Mörder, Vatermörder und Tyrannen? Nein, der Gottheit hat das Laster nicht als unterhaltendes und belustigendes Vorspiel zu ihrem Auftreten gedient, noch hat sie zum Spaß, zum Lachen und zum Possenspiel das Unrecht in die Weltordnung verflochten. Ansichten, die auch nicht den Schatten von der so gepriesenen Übereinstimmung [der stoischen Lehre] mit der Natur erblicken lassen. Zudem ist der wertlose Titel der Komödie ein unbedeutend kleiner Teil des Gesamtwerkes und nimmt nur einen ganz kleinen Raum ein. Überhaupt sind solche Possen nicht zahlreich vorhanden und können der Schönheit der gelungenen Teile keinen Abbruch tun. Vom Laster aber ist die Welt angefüllt und das ganze Leben, das gleich vom ersten Auftritt an bis zum Schluss schlecht gespielt und durch Fehler und Unordnung so entstellt wird, dass kein Fleck daran rein und tadellos bleibt, ist – wie die Stoiker sagen – das hässlichste und widrigste aller Schauspiele.

(15.) Daher möchte ich doch wissen, zu welchem Zweck denn eigentlich das Böse dem Weltganzen förderlich geworden ist. Für die himmlischen und göttlichen Dinge, wird er wohl nicht behaupten. Es wäre doch lächerlich, wenn die Sonne ihre vorgeschriebene Bahn nicht wandeln, die Welt den Wechsel und Kreislauf der Jahreszeiten nicht herbeiführen, und die in der Mitte des Weltalls ruhende Erde den Stoff zu Wind und Regen nicht hergeben könnte, ohne dass Bosheit, Habsucht und Lügen unter den Menschen herrschten, ohne dass wir einander berauben, verleumden und mordeten. Es bleibt also nur übrig, dass das Laster für uns und unsere menschlichen Verhältnisse einen guten Zweck habe. Und das ist wohl die Meinung der Stoiker. Allein, sind wir etwa gesünder, wenn wir lasterhaft sind? Werden wir um so reicher an dem, was wir zum Leben bedürfen? Ist das Laster unserer Schönheit, unserer Stärke förderlich? Nein, sagen sie. Wenn aber die Tugend nur ein Traum und ein dunkler Wahn nächtlicher Sophisten¹²⁰ ist und nicht wie das Laster offen und handgreiflich vor Augen liegt, so gibt es nichts, wozu wir es als zweckdienlich benützen könnten; am wenigsten, ihr Götter, die Tugend, die doch die Bestimmung unseres Daseins ist. Ist es nun nicht niederschlagend, wenn der Landmann, der Steuermann, der Fuhrmann seine zu dem eigentlichen Zwecke dienlichen und hilfreichen Mittel besitzt, aber gerade das, was Gott für die Tugend geschaffen hat, die Tugend, zerstört und zu Grunde richtet? – Doch es ist an der Zeit, diesen Gegenstand zu verlassen und zu einem anderen überzugehen.

(16.) Lamprias: Meinetwegen durchaus nicht, mein Freund! Denn ich wünsche noch zu hören, wie diese Männer das Schlechte vor dem Guten, das Laster vor der Tugend einführen.

Diadumenos: Es ist in der Tat auch der Mühe wert, Teuerster! Sie reden viel Unverständliches darüber, am Ende läuft es darauf hinaus, dass die Weisheit, d. h. die Wissenschaft des Guten [des Ethischguten] und des Bösen [des Ethischschlechten] zu existieren aufhören würde, wenn es kein Böses gäbe. Auch sagen sie, es sei unmöglich,

¹¹⁹ Homer, >Ilias<, I,8.

¹²⁰ Anspielung auf Euripides, >Der rasende Herkules<, Vers 111.

dass, wenn es Wahrheit gebe, nicht auch Unwahrheit in der Welt sei, ganz ebenso müsse auch das Böse existieren, wenn es Gutes gebe.

Lamprias: Das Erstere ist nicht schlecht bemerkt; gegen das Andere aber glaube ich selbst Bedenken erheben zu müssen. Denn ich sehe einen Unterschied darin, dass das Nichtwahre sogleich falsch ist, nicht jedoch das Nichtgute sogleich böse ist, weil zwischen wahr und falsch nichts in der Mitte liegt, zwischen dem Guten und Bösen aber das Gleichgültige. Es muss also das Letztere nicht notwendig mit dem Ersteren existieren, denn die Natur könnte das Gute enthalten, ohne des Bösen zu bedürfen, wenn sie nur das hätte, was weder gut noch böse ist. Doch lass hören, was ihr gegen den ersten Grund einzuwenden habt.

Diadumenos: Der Einwendungen sind gar viele. Für jetzt muss ich mich auf das Notwendigste beschränken. Fürs Erste ist es einfältig zu glauben, dass das Gute und Böse nur um der Weisheit willen existiere. Die Weisheit entsteht erst nachdem das Gute und Böse vorhanden ist, wie die Heilkunde, nachdem Gesundes und Krankes da ist. Denn das Gute und Böse besteht nicht dazu, dass die Weisheit entstehen kann, sondern das Vermögen, das schon vorhandene und bestehende Gute und Böse zu unterscheiden, hat den Namen Weisheit erhalten.¹²¹ So ist das Sehen die Empfindung des Weißen und Schwarzen, nicht als ob diese Dinge entstanden wären, damit wir Augen bekämen, sondern vielmehr haben wir Augen nötig, um jene Gegenstände zu unterscheiden. Zum zweiten: Wenn die Stoiker die Welt im Feuer entstehen lassen, wird keine Spur von Bösem übrig bleiben. Dann ist aber das All verständig und weise, folglich gibt es eine Weisheit, ohne dass das Böse existiert; und es ist nicht notwendig, dass Böses vorhanden sei, wenn es Weisheit geben soll. Wenn ferner die Weisheit schlechthin die Wissenschaft des Guten und Bösen sein soll, so ist es ja kein Unglück, wenn nach der Aufhebung des Bösen keine Weisheit mehr existiert. Können wir alsdann nicht eine andere Tugend anstatt dieser besitzen, wie auch Wissenschaft, nur nicht des Guten und Bösen, sondern des Guten allein ist? Wenn zum Beispiel die schwarze Farbe gänzlich verschwunden wäre und einer daraus folgern wollte, dass nun auch das Sehen verloren gegangen sei, weil es keine Empfindung des Weißen und Schwarzen mehr gebe, so ließe sich diesem mit Fug und Recht entgegenhalten: Es ist ja kein Unglück, wenn wir das von dir genannte Sehvermögen nicht mehr haben, dafür aber ein anderes Empfindungsvermögen, mittelst dessen wir weiße und nichtweiße Farben wahrnehmen. So, denke ich, würde auch das Geschmackempfinden nicht verloren gehen, wenn es kein Bitteres, noch der Tastsinn, wenn es keine Schmerzen mehr gäbe, und ebensowenig die Weisheit, wenn kein Böses existiert. Wie jene Sinne blieben als Empfindung des Süßen und Nichtsüßen, des Angenehmen und Nichtangenehmen, so die Weisheit als Wissenschaft des Guten und Nichtguten. Wer anderer Meinung ist, der mag den Namen behalten und uns die Sache lassen.

(18.) Davon abgesehen, wäre es nicht möglich, dass das Böse nur in Gedanken vorhanden sei, das Gute aber nur in der Wirklichkeit? Sind doch gewiss auch die Götter im wirklichen Besitz der Gesundheit, von Fieber und Seitenstechen aber haben sie nur eine Vorstellung, wie es ja auch uns - die wir alle, nach der Behauptung der Stoiker, das Böse im Überfluss, vom Guten aber nichts besitzen - durchaus nicht an den Begriffen der Weisheit, des Guten, des Glücks mangelt. Wenn es bei völligem Mangel an Tugend doch Leute gibt, die uns lehren, was sie ist und uns einen Begriff von ihr beibringen, klingt es da nicht sonderbar, dass es unmöglich sein soll, vom Laster einen Begriff zu bekommen,

¹²¹ Diese Definition ist nicht richtig. Es muss Verstand, erkennende und unterscheidende Vernunft vorhanden sein, um gut und schlecht unterscheiden zu können. Weisheit ist etwas völlig anderes. Es gibt sozusagen zwei Arten von Weisheit: theistische und atheistische.

wenn es nicht existiert? Da sieh nur, was die Leute, die nach den allgemeinen Begriffen philosophieren wollen, uns weiß machen! Nur durch den Unverstand begreifen wir den Verstand; der Verstand aber ohne den Unverstand ist weder sich selbst noch den Unverstand zu begreifen im Stande.

(19.) Wenn jedoch das Böse zur Weltschöpfung durchaus unentbehrlich war, so wäre ja wohl das eine und andere Beispiel von Laster hinreichend gewesen; und wenn du willst, durften zehn oder tausend oder auch zehntausend schlechte Menschen in der Welt erscheinen, nur nicht ein so unzähliger Schwarm von Lastern, dass

*Nicht der Sand, nicht der Staub nicht das Gefieder
der buntpfarbigen Vögel die gleiche Zahl aufschüttet*

während von der Tugend nicht ein einziges Traumbild vorhanden ist. In Sparta führen die Aufseher über die gemeinsamen Mahlzeiten zwei oder drei stark betrunkene Heloten in den Saal und zeigen den Jünglingen an diesem Beispiel, was es um die Trunkenheit sei, damit sie sich davor in Acht nehmen und sich der Mäßigkeit befleißigen. Im menschlichen Leben dagegen ist alles voll Beispielen des Lasters; kein Einziger ist nüchtern zur Tugend, wir taumeln alle als unsittliche und unglückliche Menschen umher. So sehr berauscht uns die Vernunft und mit solcher Verwirrung und Thorheit erfüllt sie uns, dass wir jenen Hunden gleichen, von denen Aesop sagt, aus Begierden nach Häuten, die auf dem Meer schwammen, entschlossen sie sich, das Meer auszusaufen, zerplatzten aber, bevor sie die Häute erreichten. Auch uns hat die Vernunft mitten in unserer Hoffnung, durch sie zu Tugend und Glück zu gelangen, verdorben und zu Grunde gerichtet, ehe wir die Tugend erreichten, weil wir uns schon zu sehr vom Wein des bitteren Lasters berauscht hatten. Wenn es nämlich wahr ist, was die Stoiker behaupten, dass selbst denen, welche bis zur höchsten Stufe der Vervollkommnung fortschreiten, keine Erleichterung, keine Erholung, keine Ruhe von der Thorheit und der Übel gegönnt sei.

(20.) Betrachte nun auch, was der Mann, der behauptet, dass das Laster nicht ohne Zweck in der Welt sei, für ein schönes Gut und Eigentum an demselben nachweist, wenn er in den Büchern >Über die vollkommenen Handlungen<¹²² schreibt: „*Der Lasterhafte begehrt nichts, er hat kein Bedürfnis, nichts ist ihm nützlich, nichts eigen, nichts angemessen.*“ Wie kann nun das Laster einen guten Zweck haben, wenn mit demselben weder Gesundheit, noch Reichtum, noch Fortschritt zum Guten einen Nutzen bringt? Wer begehrt da noch Dinge, die sie teils wünschenswert, wählbar, ja sogar zweckmäßig, teils der Natur angemessen nennen? – Allein diese Dinge bedarf niemand, der nicht bereits weise geworden ist. – Also hat der Lasterhafte auch nicht einmal das Bedürfnis, weise zu werden. Die Menschen haben weder Hunger noch Durst, ehe sie weise geworden sind; und wenn sie dürsten, bedürfen sie kein Wasser; wenn sie hungern, kein Brot

*bescheidenen Gästen gleich,
die nur ein Dach verlangen und Feuerung.*

So bedurfte jener weder Dach noch Mantel, welcher sagte:

Hipponar, einen Mantel, denn mich friert gar sehr.

Willst du aber etwas recht Paradoxes, Seltsames und Eigentümliches behaupten? Nun so sage: der Weise bedarf nichts, er begehrt nichts, er ist glücklich, er ist bedürfnislos, er ist sich selbst genug, vollkommen glücklich. Aber welcher Schwindel ist das: der Bedürfnislose begehrt die Güter, die er besitzt; der Lasterhafte, der so vieles bedarf, begehrt nichts? Denn das sagt Chrysipp ausdrücklich, dass die Lasterhaften nichts

¹²² Siehe Zeller, III a, § 35, S. 138.

begehren, aber vieles entbehren.¹²³ So setzt er die allgemeinen Begriffe wie Steine eines Brettspiels bald dahin, bald dorthin. Alle Welt glaubt, dass das Begehren früher sei als das Entbehren, sofern der, welcher etwas begehrt, das nicht bei der Hand und nicht leicht zu bekommen ist, entbehre. Hörner und Flügel entbehrt kein Mensch, weil er sie auch nicht begehrt; aber Waffen, Geld und Kleider entbehrt derjenige, welcher sie nicht hat und nicht erlangen kann, wenn er in den Fall kommt, sie zu benötigen. Die Stoiker kommen aber aus Sucht, etwas Neues zu sagen, häufig - wie hier - in den Fall, gegen ihre eigenen Begriffe zu verstoßen, während sie sich das Ansehen geben, gegen die allgemeinen Begriffe zu sprechen.

Antithese des Hrsg.

Plutarch spielt auf ein Chrysippisches Paradoxon an:

Quelle: Seneca, >Briefe an Lucilius<, 9. Brief: „*Auch auf eine Unterscheidung des Chrysippos will ich dich hinweisen. „Der Weise“, sagt er, „ist keiner Sache bedürftig, braucht aber doch gar mancherlei. Dagegen braucht der Thor überhaupt nichts, denn er versteht nichts zu benutzen, hat aber das Bedürfnis nach allem.*“

Quelle: Stobaeus, 2,101,5 = SVF 3,587 (in der Übersetzung von Prof. Dr. Malte Hossenfelder): „*Die Schlechten hätten an keinem der Güter teil, da ja das [Glücks]-Gut die Tugend sei oder was an der Tugend teilhabe. Auch das mit den [Glücks]-Gütern Zusammenhängende, d.h. das, was man brauche, würde, da es sich um Nutzen handle, nur den sittlich Guten zuteil. Ebenso würde das mit den Übeln Zusammenhängende, d.h. das, was man nicht brauche, nur den Üblen zuteil; denn es handele sich um Schaden. Deswegen seien die Guten alle schadensfrei in beiderlei Sinn, da sie weder fähig seien zu schädigen noch geschädigt zu werden. Für die Schlechten aber gelte das Gegenteil.*“

(21.) Nun spanne deine Aufmerksamkeit noch etwas höher! Einer ihrer Sätze, der mit den allgemeinen Begriffen streitet, ist: ‚*Kein Lasterhafter hat von irgend etwas einen Nutzen*‘. Es werden zwar viele durch Unterricht gebessert, aus Sklaven zu freien Menschen gemacht, aus Belagerungen gerettet, wenn sie lahm sind geführt, wenn sie krank sind geheilt; aber sie haben von alledem keinen Nutzen. Sie empfangen keine Wohltat, kennen keinen Wohltäter und vergessen also auch ihre Wohltäter nicht. Folglich sind die Lasterhaften auch nicht undankbar. Nun sind es aber doch die Verständigen [Weisen] nicht; also existiert die Undankbarkeit überhaupt nicht. Denn die Einen bleiben für empfangene Wohltaten keinen Dank schuldig, die Anderen können keine Wohltat empfangen. Nun sieh, was sie darauf antworten. „*Die Wohltätigkeit*“, sagen sie, „*gehört zu den Mitteldingen. Nützen und Nutzen haben ist nur den Weisen eigen; Wohltaten aber können auch die Thoren empfangen.*“ Also wer an der Wohltat Teil hat, hat kein Recht auf ihren Gebrauch; wo aber die Wohltat hingehört, bringt sie keinen Nutzen und wird nicht zum Eigentum. Aber was macht denn die Hilfeleistung zur Wohltat, wenn es nicht der Nutzen ist, den der Geber dem Bedürfnis bringt.

¹²³ Fußnote des Hrsg.: Ich glaube schon, dass ein Reicher, der nichts an materiellen Gütern entbehrt, demnach auch nichts begehrt, dennoch vieles entbehren kann. Zum Beispiel eine ruhige, ausgeglichene Psyche. Plutarch verwechselt wieder einmal absichtlich die materiellen Güter mit den immateriellen, den geistigen Glücks-Gütern.

(22.) Lamprias: Nun lass dieses auf sich beruhen. Was ist denn aber der gerühmte Nutzen, den die Stoiker den Weisen als besonders großen Vorzug zueignen, während sie den Nichtweisen nicht einmal den Namen davon übrig lassen?

Diadumenos: „[Die Stoiker sagen:] Wenn ein einziger Weiser, wo immer es ist, nur den Finger auf verständige Art ausstreckt, so haben alle Weisen auf der ganzen Welt Nutzen davon.“¹²⁴ Das ist das Werk der Freundschaft unter ihnen und darauf laufen ihre Tugenden zum gemeinschaftlichen Vorteil der Weisen hinaus. Es faselt [demnach nach den Stoikern] Aristoteles, es faselt Xenokrates, wenn sie behaupten, dass die Menschen Nutzen haben von den Göttern, Nutzen von den Eltern, Nutzen von ihren Lehrern; von dem wunderbaren Nutzen aber nichts wissen, den die [stoischen] Weisen durch die Tugend-Gemeinschaft von einander erhalten, auch wenn sie nicht beisammen sind und sich nicht einmal kennen. Nun hält zwar jedermann das Einsammeln, Aufbewahren und Haushalten dann für nützlich und vorteilhaft, wenn es wirklich Nutzen und Vorteil bringt; der gute Ökonom kauft sich Schlüssel und verwahrt seine Vorräte

*Schließt eigenhändig werten Schatzes Kammer auf*¹²⁵.

Jedoch Dinge sammeln und sorgfältig und mühsam zu verwahren, die zu nichts nütze sind, ist weder rühmlich noch anständig, sondern nur lächerlich.¹²⁶ Hätte Odysseus mit dem von der Kirke erlernten Knoten nicht die Geschenke des Alkinous, Dreifüße, Kessel, Kleider und Gold, sondern Kehrlicht, Steine und dergleichen eigenhändig versiegelt und die auf diesen Vorrat verwandte Mühe und dessen Besitz und Verwahrung für ein beglückendes und nützliches Geschäft gehalten, wer würde eine so thörichte Vorsicht, eine so eitle Sorgfalt nachahmenswert finden? Das ist aber das schöne, erhabene und beglückende Stück der stoischen „Übereinstimmung mit der Natur“: Nichts weiter als ein Sammeln und Aufbewahren nutzloser und gleichgültiger Dinge. Denn von dieser Art sind ihre naturgemäßen, noch mehr aber die äußerlichen Dinge, wenn sie den größten Reichtum mit goldenen Tressen und Nachttöpfen oder wohl gar mit Öfläschchen vergleichen. Dafür geht es ihnen wie Leuten, welche im Verdacht stehen, die Heiligtümer von Göttern und Halbgöttern im Übermut beschimpft und gelästert zu haben. Wie diese, sobald sie sich eines Besseren besinnen, sich demütig zu Boden werfen und die Gottheit preisen und erheben, so trifft es auch die Stoiker zur Strafe für ihre Prahlerie und Ruhmredigkeit, dass sie doch wieder in diesen gleichgültigen und sie nichts angehenden Dingen sich befangen zeigen und laut verkünden, dass es etwas Gutes, Schönes und Erhabenes sei um das Sammeln und die Verwendung dieser Dinge; und dass ohne dieselben das Leben keinen Wert habe und, wer sie entbehre, sich erstickern oder aushungern, mithin der Tugend auf immer den Abschied geben müsse. So halten sie natürlich den Theognis für sehr unedel denkend und kleinmütig, wenn er sagt:

*Um vor der Armut zu fliehen, mein Kyrnus, stürze dich mutig
Tief in die Schrecken des Meeres oder vom Felsen herab.*

weil ihm vor einer so gleichgültigen Sache wie die Armut so sehr bange wird. Sie selbst aber geben in Prosa den gleichen Rat, wenn sie sagen, um einer schweren Krankheit oder einem heftigen Schmerz zu entfliehen, müsse man in Ermangelung eines Schwertes oder Giftbechers ins Meer springen oder sich von einem Felsen stürzen, obgleich beides [Schmerz und Krankheit] weder schädlich noch böse, noch nachteilig ist und die, welche davon befallen werden, keineswegs unglücklich macht.

(23.) „Womit soll ich beginnen“, sagt Chrysipp. „Was soll ich zum Prinzip der Pflicht [richtig: des richtigen Handelns] machen, zum Stoff der Tugend nehmen, wenn ich

¹²⁴ Siehe Zeller, III a, S. 34, S. 174.

¹²⁵ Euripides, >Fragmente<, 287, 8, Nauck.

¹²⁶ Plutarch hält demnach die Weisheit für unnütz, ja sogar für lächerlich.

von der Natur und dem, was der Natur gemäß ist, absehe?“ – Womit beginnen denn Aristoteles und Theophrast, mein Bester? Welche Prinzipien nimmt Xenokrates oder Polemon an? Ist nicht auch Zenon denen gefolgt, welche die Natur und das Naturgemäße als Elemente des Glücks betrachteten? Aber sie blieben auch dabei als bei wünschenswerten, guten und nützlichen Dingen; und indem sie die Tugend als Gehilfin hinzu nahmen, die jedes derselben auf entsprechende Weise anwendet, glaubten sie daraus ein vollkommenes und völlig selbstgenügsames Leben zu Stande zu bringen und die wirklich der Natur zuträgliche und mit ihr in Einklang stehende „Übereinstimmung“ herzustellen. Denn sie gerieten nicht, wie Leute, die der Erde entspringen und wieder auf sie herunterfallen, in Verwirrung und Widersprüche, so dass sie die selben Dinge annehmlich und doch nicht wünschenswert, angemessen und doch nicht gut, unnütz und doch zweckmäßig, uns nichts angehend und doch Prinzipien und Pflichten genannt hätten. Nein, wie ihre Lehre so war auch das Leben jener Männer: ihre Handlungen stimmten mit ihren Reden vollkommen überein. Die stoische Sekte aber gleicht jenem Weibe bei Archilochos, das

*tückisch in dieser Hand
zwar Wasser trägt, doch Feuer in der anderen.*

Durch die einen Lehrsätze ziehen sie die Natur an sich, durch andere stoßen sie sie wieder von sich; oder vielmehr: ihren Werken und Handlungen nach halten sie sich an das Naturgemäße als das Wünschenswerte und Gute, in ihren Ausdrücken und Redensarten aber verwerfen und beschimpfen sie es als gleichgültig, zwecklos, von keiner Bedeutung für das Glück.

(24.) Da doch alle Menschen unter dem Guten überhaupt sich etwas Erfreuliches, Wünschenswertes, Beglückendes, höchst Wertvolles, Selbstgenügendes, Bedürfnisloses denken, so betrachte einmal das höchste Gut der Stoiker dagegen. Hat es wohl eine erfreuliche Wirkung, so dass jemand den Finger verständig ausstreckt? Ist es etwas Wünschenswertes, vernünftig gefoltet zu werden? Ist derjenige glücklich, der sich mit Verstand vom Felsen stürzt? Ist etwa das vom höchsten Wert, was die Vernunft oft für das Nichtgute aufzuopfern rät? Ist vollkommen und selbstgenügend in dessen Besitz man nicht länger leben mag, wenn man die gleichgültigen Dinge nicht erlangen kann? Es gibt jedoch noch einen anderen Grundsatz der Stoiker, durch welchen die Gewohnheit noch mehr beeinträchtigt wird, sofern er ihr die echten Begriffe wie rechtmäßige Kinder raubt und entzieht und dafür andere, unechte, wilde und unnatürliche unterschiebt und sie zwingt, diese statt jener aufzuziehen und lieb zu haben; und zwar in der Lehre vom Gut und Übel, Wünschenswerten und Verwerflichen, Angemessenen und Fremden, als Dingen, von denen man einen deutlichen Begriff haben sollte, wie von warm und kalt, weiß und schwarz, weil die Vorstellungen der letzteren erst durch die Sinne von außen in uns eindringen, jene aber ihren verwandten Ursprung in dem in uns liegenden Guten haben. Sie aber haben mit der Anwendung ihrer Dialektik auf die Frage von dem Glück - als wäre sie ein Vexierschluss wie ihr Pseudomenos [Lügner] und Kyrieuon [Eigentümer] - keinen einzigen Zweifel in derselben gelöst, aber unzählige hineingetragen.

(25.) So weiß doch jedermann, dass von zwei Gütern, von denen das eine Zweck, das andere Mittel zum Zweck ist, das größere und vollkommeneren immer der Zweck ist. Auch Chysippos erkennt den Unterschied, wie man aus dem dritten Buch >Über die Güter< sieht, denn er stimmt denen bei, welche die Wissenschaft als Zweck bestimmen und setzt ... [Lücke im Original]. In der Schrift >Über die Gerechtigkeit< wenigstens meint er, der Begriff der Gerechtigkeit lasse sich nicht halten, wenn man das Vergnügen

als Zweck annehme; wohl aber, wenn man es nicht zum Zweck, sondern zu einem Gut¹²⁷ überhaupt mache. Dass ich seine Äußerung hierüber wörtlich anführe, wirst du nicht verlangen, da das dritte Buch >Über die Gerechtigkeit< überall zu haben ist. Wenn sie nun aber wiederum behaupten, dass kein Gut größer oder kleiner sei als das andere, und was nicht Zweck ist dem Zwecke gleich ist, so widersprechen sie offenbar nicht nur den allgemeinen Begriffen, sondern auch ihren eigenen Erklärungen. Auf der anderen Seite: wenn von zwei Übeln das eine, so wie es sich einstellt, uns schlechter macht, das andere zwar schadet, aber nicht verschlechtert, so widerstreitet es dem allgemeinen Begriff das Erstere, von dem wir schlechter werden, wenn es sich einstellt, nicht für das größere Übel zu erklären als das, welches zwar schadet, aber nicht verschlechtert, und den Schaden, welcher uns schlechter macht, nicht für den schlechteren zu halten. Nun gesteht zwar Chrysipp zu, dass es gewisse Arten von Furcht, Trauer und Täuschung gebe, die uns schaden ohne uns zu verschlechtern, nimm aber nur das erste Buch der Schrift >Über die Gerechtigkeit - Gegen Platon< zur Hand, denn auch in anderer Hinsicht ist es der Mühe wert, die dortigen Blendwerke des Mannes kennen zu lernen, die er gegen alle Tatsachen und Lehrsätze - eigene als auch fremde - rücksichtslos anwendet.

(26.) Es ist gegen den allgemeinen Begriff, dass das menschliche Leben zwei verschiedene Zwecke und Ziele haben und nicht alle unsere Handlungen sich auf einen einzigen Punkt [Zweck] beziehen sollen. Noch mehr widerstreitet es dem allgemeinen Begriff [Verständnis], dass etwas anderes als dasjenige der Zweck sei, worauf sich die einzelnen Handlungen beziehen. Eines von beiden aber müssen sie annehmen. Denn wenn die der Natur nach ersten Dinge selbst keine Güter sind, ihre Wahl und Annahme aber rätlich ist und jeder Mensch – so viel an ihm liegt – alles tun muss, um die der Natur nach ersten Güter zu erlangen, so folgt, dass alle Handlungen auf diesen Zweck Bezug haben, jene der Natur gemäßen ersten Güter zu erlangen. Die Stoiker aber meinen, dass man bei dem Trachten und Streben nach diesen Gütern nicht ihre Erlangung zum Zweck habe, sondern nur das, worauf ihre Wahl bezogen werden muss, nicht sie selbst. Denn der Endzweck ist, jene Dinge vernünftig zu wählen und anzunehmen. Sie selbst aber und ihre Erlangung sind nicht Zweck, sondern nur das materielle Objekt [der gegebene Stoff], das seinen Wert erst durch die Wahl erhält.¹²⁸ Dies, glaube ich, ist der Sinn ihrer Ausdrücke in ihren Reden und Schriften, wo sie den Unterschied angeben wollen.

Lamprias: Du hast recht gut wiedergegeben, was sie sagen und wie sie sprechen.

Diadumenos: Nun sieh, dass es ihnen geht wie Leuten, die über ihren eigenen Schatten springen wollen. Sie lassen die Ungereimtheit nicht hinter sich, sondern führen sie mit der Erklärung immer weiter fort, bis sie vom allgemeinen Begriff himmelweit entfernt ist. Wenn jemand behaupten wollte, der Bogenschütze tue alles, was an ihm liegt, um das Ziel zu treffen, sondern nur alles, was an ihm liegt zu tun, so würde man das als ein Rätsel und eine Abenteuerlichkeit ansehen. Ebenso närrisch ist die Behauptung der Stoiker, dass nicht die Erlangung der naturgemäßen Güter Zweck des Strebens sei, sondern eben nur das Wählen und Annehmen, dass also das Verlangen und Streben nach Gesundheit seinen Zweck nicht im Gesundwerden habe, sondern umgekehrt das

¹²⁷ Ein „Gut“ ist bei den Stoikern zumeist und zu allererst ein immaterielles, ein geistiges Gut, von mir zur leichteren Unterscheidung „[Glücks]-Gut“ genannt. Es gibt materielle Güter, wie Geld, ein Haus, Waren aller Art. Die Stoiker sprechen jedoch zumeist nur von geistigen Glücks-Gütern, wie psychischer Ausgeglichenheit, psychischen Glücksgefühlen, Heiterkeit, usw. Plutarch verwechselt absichtlich materielle und immaterielle Güter, um philosophisch ungebildete Menschen dadurch täuschen zu können.

¹²⁸ Mit einem Wort bezeichnet, ist dies der Formalismus des stoischen Tugendbegriffs, der hier freilich sehr einseitig aufgefasst ist. Vgl. dagegen Zeller, IIIa, § 36, S. 188.

Gesundwerden auf das Verlangen und Streben danach zu beziehen sei, so dass sie Spaziergänge, Schreien, ja sogar [chirurgische] Schnitte und richtige Arzneimittel zum Zwecke der Gesundheit anstatt diese zum Zweck jener Mittel machen. Die gleichen Possen, wie in jenem Vers:

Kommt, speisen wir, zu schlachten und zu baden dann!

Doch wer so spricht, ändert nur eine angenommene Gewohnheit wider die hergebrachte Ordnung. Die Behauptungen der Stoiker aber enthalten eine gänzliche Umkehrung und Verwirrung der Dinge. Wir halten darauf, zu gehöriger Zeit spazieren zu gehen, nicht um die Verdauung zu befördern, sondern wir verdauen, um zu gehöriger Zeit spazieren zu gehen. So hat wohl auch die Natur die Gesundheit der Nießwurz wegen geschaffen, nicht die Nießwurz der Gesundheit wegen. Was fehlt ihnen noch zum Übermaß der Ungereimtheit als solchen Unsinn zu behaupten? Denn was ist für ein Unterschied ob ich sage, die Gesundheit sei der Heilmittel wegen, nicht die Heilmittel der Gesundheit wegen da; oder ob ich die Wahl, die Zusammensetzung und den Gebrauch der Heilmittel höher stelle als die Gesundheit, ja die letztere nicht einmal zu den wünschenswerten Gütern rechne, in die Beschäftigung mit jener aber den höchsten Zweck setze und das Streben für das Ziel der Erlangung, nicht die Erlangung für das Ziel des Strebens erkläre? – „Ja“, sagen sie, „denn im Streben liegt die Anwendung der Vernunft und Weisheit.“ - „Allerdings“, werden wir antworten, „sofern es auf die Erlangung und den Besitz dessen, wonach man strebt, als seinen Zweck gerichtet ist; im anderen Fall spricht das Streben sich selbst die Vernünftigkeit ab, indem es alles tut, um das zu erlangen, dessen Erlangung weder würdig noch beglückend ist.“

(27.) Nachdem wir auf diesen Punkt der Untersuchung gekommen sind, könntest du sagen, dass nichts so sehr dem allgemeinen Begriff widerspreche als die Behauptung, dass man nach dem Guten strebe ohne einen Begriff davon zu haben. Du siehst, dass Chrysipp selbst den Ariston damit in die Enge treibt, dass man die Gleichgültigkeit der Dinge in Beziehung auf Gutes und Böses sich denken soll ohne vorher einen Begriff vom Guten und vom Bösen zu haben, denn so müsse offenbar die Gleichgültigkeit vor ihrem Dasein existieren, wenn man keinen Begriff von ihr haben kann, ohne dass vorher das Gute gedacht worden sei, das Gute aber nichts Anderes ist als eben sie selbst allein. Betrachte nun einmal diese Gleichgültigkeit, welche die Stoiker leugnen und was sie Übereinstimmung nennen, wie und woher sie sich selbst als Gutes zu erkennen gibt. Wenn sich ohne das Gute die Gleichgültigkeit in Beziehung auf das Nichtgute nicht denken lässt, so gibt noch viel weniger das Wissen des Guten dem, der noch keinen Begriff vom Guten hat, einen Begriff von sich. Wie es keinen Begriff von der Wissenschaft des Gesunden und Ungesunden gibt, ohne dass man vorher von diesen Dingen Kenntnis hat, so kann man auch von der Wissenschaft des Guten und Bösen keinen Begriff bekommen, ohne vorherigen Begriff vom Guten und Bösen selbst.

Lamprias: Was ist also das Gute?

Diadumenos: Nichts anderes als das Wissen.

Lamprias: Was ist aber das Wissen?

Diadumenos: Nichts anderes als die Wissenschaft des Guten.

Lamprias: Das ist doch das ewige Einerlei in ihren Erklärungen. Mit dem Sprichwort von der Drehung der Mörserkeule¹²⁹ magst Du sie verschonen, man könnte es zu beißend finden; so sehr es auf ihr Verfahren passen würde. Denn es ist klar, dass er zum Begriff des Guten den des Wissens bedarf, den Begriff des Wissens aber in dem des Guten sucht, also immer dem einen Begriff vor dem anderen nachjagen muss und von

¹²⁹ Ungefähr das, was in der Logik der Zirkel im Beweis.

beiden im Stich gelassen zur Voraussetzung des einen immer wieder das nötig hat, was ohne den anderen nicht gedacht werden kann.

Diadumenos: Auch noch in anderer Beziehung lässt sich bemerken, wie ihr Verfahren die allgemeinen Begriffe nicht mehr nur verdreht, sondern völlig verkehrt und auf nichts zurückführt. Das Wesen des Guten setzen sie in die vernünftige Wahl der naturgemäßen Dinge. Eine Wahl ist aber nicht vernünftig, wenn sie nicht, wie gesagt, auf einen Zweck gerichtet ist. Was ist nun dieser Zweck? Nichts anderes, sagen sie, als der richtige Vernunftgebrauch in der Wahl des Naturgemäßen. Damit ist es denn fürs Erste um den Begriff des Guten geschehen. Denn der richtige Gebrauch der Vernunft bei der Wahl ist doch gewiss eine zufällige Sache, abhängig von der Fähigkeit, die Vernunft richtig zu gebrauchen. Wenn man also diese Fertigkeit nach Maßgabe des Zwecks, den Zweck aber nicht ohne dieselbe zu denken genötigt ist, so geht uns von beiden der Begriff verloren. Fürs Zweite, was noch mehr sagen will, ist es ein ganz billiges Verlangen, dass die vernunftgemäße Wahl eine Wahl von guten, nützlichen und dem Zwecke förderlichen Dingen sei. Denn Dinge zu wählen, die weder Nutzen bringen noch wertvoll oder überhaupt wünschenswert sind, wie kann das vernunftgemäß heißen? Es ist, wie sie selbst behaupten, die vernunftgemäße Wahl eine Wahl der Dinge, die für das Glück einen Wert haben. Nun sieh, auf welches herrliche und erhabene Resultat ihre ganze Beweisführung hinausläuft. Zweck heißt nämlich nach ihrer Ansicht der richtige Vernunftgebrauch in der Wahl von Dingen, die für den richtigen Vernunftgebrauch einen Wert haben.

Lamprias: Aber das ist ja eine ganz seltsame Sprache, mein Freund, wenn man diese Worte hört. Ich möchte doch wissen, wie man darauf kommen kann.

Diadumanos: Da musst Du noch genauer Acht geben. Es ist nicht jedermanns Sache Rätsel zu lösen. So höre denn und antworte mir. Zweck also ist ihrer Ansicht nach der richtige Vernunftgebrauch in der Wahl des Naturgemäßen?

Lamprias: So sagen sie.

Diadumenos: Wählen sie nun das Naturgemäße als Gutes oder weil es einen gewissen Wert hat und förderlich ist?

[Lamprias: Weil es förderlich ist.]

Diadumenos: Und geschieht dies zur Erreichung des Zwecks oder zu irgend etwas anderem?

Lamprias: Das glaube ich nicht, sondern für den Zweck.

Diadumenos: Da hast du nun ihr Resultat aufgedeckt: nämlich dass der richtige Vernunftgebrauch in der Wahl der für den richtigen Vernunftgebrauch einen Wert habenden Dinge Zweck ist. Eine andere Substanz des höchsten Gutes und des Glücklichseins bekennen die Biedermänner weder zu haben noch zu begreifen, als die gepriesene Richtigkeit des Vernunftgebrauchs in der Wahl der Dinge, die einen Wert haben. Indessen glauben einige, dass diese Einwendungen nur den Antipater, nicht die ganze Schule treffe. Denn der allein habe, von Karneades in die Enge getrieben, sich hinter diese Blendwerke versteckt.

(28.) Auch was in der stoischen Schule im Widerspruch mit den allgemeinen Begriffen von der Liebe philosophiert wird, ist voller Ungereimtheiten. Die Jünglinge seien hässlich, so lange sie lasterhaft und thöricht sind; schön nur die weisen.¹³⁰ Unter diesen schönen werde aber keiner geliebt, noch sei einer lebenswürdig. Und das ist noch nicht das Ärgste, denn wer einen hässlichen geliebt hat, höre auf zu lieben, sagen sie, sobald der Jüngling schön werde. Wer kennt wohl eine Liebe, die bei der Entstellung des Körpers durch Lasterhaftigkeit der Seele entsteht und sich erhält? Sobald aber Schönheit

¹³⁰ Plutarch vertauscht wiederum geschickt die äußeren, materiellen „Güter“ mit den inneren. Damit kann er natürlich nur Menschen täuschen, die keine philosophische Grundbegriffe haben.

im Gefolge der Weisheit, Gerechtigkeit und Mäßigkeit an die Stelle tritt, sogleich erlischt und stirbt? Das müssten Leute sein, die den Mücken gleichen, welche sich gern auf Weinschaum und Essig setzen, vom trinkbaren und guten Wein aber wegfliegen. Dass aber der reine Schein der Schönheit, wie sie es nennen, eine Verlockung zur Liebe sein soll, das hat fürs Erste keine Wahrscheinlichkeit. Denn an den hässlichsten und schlechtesten wird wohl auch kein Schein von Schönheit aufkommen, wenn anders, wie sie sagen, die Unsittlichkeit des Charakters auch die äußere Gestalt durchdringe. Fürs Zweite ist es doch im Widerspruch mit allen Begriffen, dass der Hässliche liebenswürdig sein soll, weil man von ihm erwarten kann, dass er noch in den Besitz der Schönheit gelangen werde; und gleichwohl, nachdem er in diesen Besitz gelangt, d. h. schön und gut geworden ist, von niemand mehr geliebt werden soll.

Lamprias: [Das scheint mir doch etwas Anderes zu bedeuten.] Sie sagen: „*Die Liebe ist Jagd auf einen Jüngling, der noch unvollkommen, aber mit guter Anlage zur Tugend begabt ist.*“

Diadumenos: Im Augenblick, mein Bester, haben wir es mit nichts Anderem zu tun als zu beweisen, dass ihre Schule durch unwahrscheinliche Dinge ebenso sehr als durch ungewöhnliche Ausdrücke unsere allgemeinen Begriffe verkehrt und ihnen Gewalt zufügt. Es würde sie ja niemand hindern, die Neigung der Weisen zu den Jünglingen, wenn sich keine sinnliche Leidenschaft einmischt, eine Jagd oder einen Bildungstrieb zu nennen. „Liebe“ aber sollten sie nur das nennen, was alle Männer und Frauen unter diesem Namen verstehen, wie es [von den Freiern der Penelope] heißt:

Jeder wünscht und gelobte der Königin Lager zu teilen

und [wie Zeus sagt]:

*Denn so sehr hat keine der Göttinnen oder der [irdischen] Frauen
Je mein Herz im Busen mit mächtiger Glut überwältigt.¹³¹*

(29.) Nun haben sie [die Stoiker] aber die Moralphilosophie in einen solchen Zustand versetzt, dass man von ihr sagen kann:

Nur Wirrwarr, nichts Gesundes, lauter Labyrinth,¹³²

während sie andere herabsetzen und verspotten, als ob sie allein Natur und Gewohnheit aufrecht hielten wie es sich gebührt; und als ob sie es wären, die der Vernunft durch Abneigung und Zuneigung, durch Verlangen, Streben und Triebe die jedem angemessene Richtung geben. Die Gewohnheit aber hat von ihrer Dialektik lediglich nichts Brauchbares und Gesundes gewonnen, sondern ist vielmehr, wie ein krankes Gehör durch leeren Schall nur mit Schwerhörigkeit und Unklarheit überfüllt worden. Doch davon wollen wir, wenn es Dir gefällt, bei einer anderen Gelegenheit sprechen. Jetzt wollen wir noch ihre Naturlehre, die nicht weniger als ihre Lehre von den Zwecken die allgemeinen Begriffe verwirrt, in den Hauptpunkten durchgehen.

(30.) Es ist im Allgemeinen ungereimt und im Widerspruch mit dem allgemeinen Begriff, dass etwas sei und doch nicht sei; und dass Dinge existieren, die doch nicht sind. Das Ungereimteste von allem, was sie behaupten, ist aber dasjenige, was sie vom Weltall lehren. Sie nehmen außerhalb der Welt einen endlosen, leeren Raum um sie herum an und sagen, das All sei weder Körper noch unkörperlich. Daraus folgt, dass das Weltall das Nichtseiende ist, denn ein Sein schreiben sie nur den Körpern [der Materie] zu.¹³³ Wenn nun das Seiende die Eigenschaft hat zu wirken und zu leiden, das Weltall aber kein

¹³¹ Odysseus, I, 366 und Ilias, XIV, 315.

¹³² Euripides, >Andromache<, 148.

¹³³ Dies ist wiederum ein absoluter Beweis, dass Plutarch über die materialistisch-atheistische Philosophie der Stoiker völlig im klaren war.

Seiendes ist, so kann dieses weder wirken noch leiden. Aber es wird auch keinen Raum einnehmen, denn was einen Raum einnimmt, ist ein Körper; das Weltall aber ist kein Körper, also ist das Weltall nirgends. Ferner ist das Ruhende das, was immer denselben Raum einnimmt; also ist das Weltall nicht ruhend, weil es keinen Raum einnimmt. Es hat aber auch keine Bewegung, erstlich weil auch die Bewegung einen Raum und einen bestimmten Ort voraussetzt; sodann weil das, was in Bewegung ist, entweder sich selbst bewegt oder von einem anderen bewegt wird. Nun hat das sich selbst Bewegende gewisse eigene Neigungen und Anziehungen in Absicht auf Schwere und Leichtigkeit. Schwere und Leichtigkeit aber sind Verhältnisse oder Kräfte oder überhaupt Verschiedenheiten der Körper; das Weltall ist aber kein Körper, folglich kann es weder leicht noch schwer sein und also auch keine Bewegung aus sich selbst haben. Ebenso wenig kann es aber von einem anderen in Bewegung gesetzt werden, den außer dem Weltall gibt es nichts Anderes, so dass sie genötigt sind zu behaupten, was sie behaupten: Das Weltall sei weder etwas Ruhendes noch etwas sich Bewegendes. Überhaupt aber, da man nach ihrer Ansicht das Weltall nicht Körper nennen darf, Himmel, Erde, Tiere, Pflanzen Menschen und Gesteine aber Körper [Materie] sind, so wird das, was kein Körper ist, Körper zu Bestandteilen haben; und Teile des Nichtseienden werden Seiendes sein; das Nichtschwere wird schwere und das Nichtleichte leichte Bestandteile haben: Dinge, die mit den allgemeinen Begriffen noch weniger gemeinsam haben als Traumgebilde. Ferner ist nichts so einleuchtend und den allgemeinen Begriffen gemäß als der Satz: Was nicht beseelt ist, ist unbeseelt; und was nicht unbeseelt ist, ist beseelt. Auch diese Augenscheinlichkeit stürzen sie um, indem sie vom Weltall geradezu behaupten, dass es weder beseelt noch unbeseelt sei. Weiterhin denkt sich doch niemand das Weltall, an dem kein einziger Teil fehlt, als unvollkommen; die Stoiker erklären jedoch das All für nicht vollkommen, denn – sagen sie – das Vollkommene sei etwas Begrenztes, das Weltall aber sei seiner Unendlichkeit wegen unbegrenzt. Mithin gibt es ihrer Ansicht nach etwas, das weder vollkommen noch unvollkommen ist. Ferner ist das Weltall nach ihrer Behauptung auch weder ein Teil, denn es gebe nichts Größeres als dasselbe, noch ein Ganzes, denn die Bezeichnung „Ganzes“ lasse sich nur auf etwas Geordnetes anwenden, das Weltall aber sei seiner Unendlichkeit und Unbegrenztheit wegen auch nichts Geordnetes. Ebenso wenig hat das Weltall seine Ursache in etwas Anderem, denn es existiert nichts außer ihm; noch ist es Ursache, sei es von etwas Anderem oder von sich selbst, denn es kann seiner Natur nach nicht wirken, zum Begriff der Ursache aber gehört das Wirken. Nun frage einmal alle Menschen, was sie sich unter dem Nichts denken und welchen Begriff sie sich vom Nichts machen. Werden sie nicht fragen: was weder eine Ursache ist noch eine Ursache hat, was weder ein Ganzes noch ein Teil, weder vollkommen noch unvollkommen, weder beseelt noch unbeseelt ist, was weder in Bewegung noch in Ruhe noch überhaupt existiert, was weder Körper ist noch unkörperlich, das und nichts anderes ist das Nichts. Wenn nun die Stoiker gerade das, was alle anderen Menschen das Nichts nennen, vom Weltall aussagen, so nehmen sie, denke ich, doch offenbar das Weltall und das Nichts für ein und dasselbe. Demnach muss man auch die Zeit, das Prädikat, das Axiom, die Verbindung, die Verknüpfung ein „Nichts“ nennen; Begriffe, die sie mehr als alle anderen Philosophen gebrauchen, die sie aber nicht zu dem Seienden zählen. Dass nun das, was wahr ist, nicht sein und nicht existieren, das aber, was an der Wirklichkeit des Seins keinen Anteil hat, begriffen werden und begreiflich und glaubwürdig sein soll, das geht doch wahrlich über alle Ungereimtheit hinaus.

(31.) Doch dieser Gegenstand könnte eher in die Logik zu gehören scheinen. Wir wollen uns also an die eigentlich physikalischen Fragen halten. Wenn nun, wie sie selbst sagen

Zeus ist Anfang, Mitte und Zeus ist Schöpfer von allem

so sollten sie doch vor allen Dingen die Begriffe von den Göttern, wenn Unklarheit und Irrtümer darin herrschen, reinigen, berichtigen und verbessern. Wenn sie das nicht können, wenigstens jeden in der Meinung, die er nach Gesetz und Gewohnheit von der Gottheit hegt, ungestört lassen.

*Denn nicht von heute, nicht von gestern ist sie, nein,
Von Ewigkeit; und niemand weiß, woher sie kam.*¹³⁴

Die Stoiker aber haben, um den bestehenden und von den Vätern ererbten Glauben an die Götter von Grund aus zu zerstören, man darf wohl sagen nicht einen einzigen Begriff rein und unverfälscht gelassen. Wo ist außer ihnen ein Mensch vorhanden oder je gewesen, der sich die Gottheit nicht als unvergängliches und ewiges Wesen dachte? Oder was ist in den allgemeinen Begriffen einstimmiger und reiner über die Götter ausgesprochen als dieses:

Dort erfreuen sich ewig die seligen Götter des Himmels

und

*Von den unsterblichen Göttern und erdwandelnden Menschen.*¹³⁵

oder

*Frei sind von Gebrechen und Alter
Und fremd der Not, nie erblicken sie
Des Acheron klagenvolles Gestade.*¹³⁶

Wohl mag man wilde, barbarische Völker finden, welche keinen Begriff von Gott haben; aber noch nie ist ein Mensch auf Erden gewesen, der sich einen Gott gedacht hätte, ohne ihn ewig und unvergänglich zu denken. Selbst die sogenannten Atheisten – Theodor, Diagoras und Hippon¹³⁷ – haben nicht zu behaupten gewagt, dass die Gottheit vergänglich sei, sie glaubten nur nicht, dass es etwas Unvergängliches gebe. Indem sie das Dasein des Unvergänglichen leugneten, ließen sie den Begriff von Gott unangetastet.¹³⁸ Chrysippos und Kleantes aber, die in ihrem System sozusagen Himmel, Erde, Luft und Meer mit Göttern angefüllt haben, gestehen keinem einzigen dieser vielen Götter Unsterblichkeit und Ewigkeit zu, außer dem Zeus, in welchem sie alle anderen aufgehen lassen, so dass auch dieser nicht berechtigter ist zu vernichten als selbst vernichtet zu werden, denn es ist die selbe Mangelhaftigkeit, wonach das Eine durch Verwandlung in das Andere vernichtet, das Andere dadurch erhalten wird, dass es sich von den in ihm aufgehenden Übrigen nährt. Dies sind nun nicht nur Folgerungen und Schlüsse, die wir, wie es bei mehreren anderen ihrer Ungereimtheiten der Fall war, aus ihren Voraussetzungen und Lehrsätzen ziehen, sondern sie bekennen sich selbst laut dazu, indem sie in ihren Schriften über die Götter, die Vorsehung, das Fatum, und über die Natur ausdrücklich erklären, dass alle anderen Götter entstanden seien und im Feuer vergehen werden, weil sie, der stoischen Meinung nach, schmelzbar sind wie Wachs oder Zinn. Nun ist es doch dem allgemeinen Begriff ebenso sehr zuwider, dass Gott sterblich,

¹³⁴ Sophokles, >Antigone<, 455.

¹³⁵ Odysseus, IV, 46. Ilias, V, 442.

¹³⁶ Ein Fragment aus Pindar. Vgl. die Abhandlungen >Über den Aberglauben< und >Über die Liebe<.

¹³⁷ Theodor von Kyrene aus der kyrenäischen Schule, lebte um die 120. Olympiade; Diagoras aus Melos, Schüler des Demokrit, wegen Atheismus aus Athen verbannt, lebte um die 90. Olympiade; Hippon war aus Rhegium und lebte vor dem peloponnesischen Krieg.

¹³⁸ Nach Überzeugung des Hrsg. war die Stoa eine Geheim- oder Stufenphilosophie. Um sich vor theistischer Verfolgung zu schützen ließen sie „den Begriff von Gott unangetastet“, sie meinten mit Gott (Zeus) aber eigentlich den Aether, alias das Naturgesetz. Siehe dazu ausführlich L. Baus, >Der stoische Weise – ein Materialist<, Homburg 2009.

als dass ein Mensch unsterblich sei. Ja, ich sehe gar nicht, was noch für ein Unterschied zwischen Gott und Mensch sein soll, wenn auch Gott ein vernunftbegabtes vergängliches Wesen ist. Denn wenn sie etwa mit dem weisen und scharfsinnigen Einwurf kommen, sterblich sei der Mensch, die Gottheit dagegen nicht sterblich, sondern vergänglich, so sieh einmal, was daraus folgt. Entweder müssen sie sagen: Gott sei vergänglich und zugleich unsterblich; oder, er sei weder sterblich noch unsterblich. Eine Ungereimtheit, die man durch absichtlich erdichtete Widersprüche gegen den allgemeinen Begriff nicht überbieten könnte. Ich rede von anderen Menschen, denn was die Stoiker betrifft, gibt es keine Ungereimtheit, die sie nicht schon ausgesprochen oder versucht hätten. Ferner behauptet Kleanthes in der Streitschrift für die Weltverbrennung: Die Sonne werde den Mond und alle übrigen Gestirne sich gleich machen und in ihre Substanz verwandeln. Wenn nun aber die Gestirne, die doch Götter sind, indem sie der Sonne bei der Verbrennung helfen, an ihrem eigenen Untergang arbeiten, so wäre es gewiss höchst lächerlich, sie um Rettung anzurufen und für Retter der Menschen zu halten, während sie - ihrer Natur gemäß - ihren eigenen Untergang und ihre Vernichtung beschleunigen müssen.

(32.) Sie selbst aber setzen gegen Epikur alles in Bewegung und schreien Ach und Weh über ihn, weil er durch die Leugnung der Vorsehung den Begriff von Gott verwirre. „Denn“, sagen sie, *„man muss sich die Gottheit nicht nur unsterblich und selig, sondern auch menschenfreundlich, fürsorglich und wohlthätig denken.“* Darin haben sie Recht. Wenn aber die Leugner der Vorsehung den Begriff von Gott aufheben, was tun diejenigen, welche annehmen, dass die Götter zwar für uns vorsorgen, aber uns keine Wohltaten erweisen; dass sie nicht „Geber des Guten“, sondern der gleichgültigen Dinge seien, sofern sie nicht Tugend, sondern nur Reichtum, Gesundheit, Nachkommenschaft und ähnliche Dinge verleihen, von denen keines nützlich, ersprießlich, wünschenswert und zuträglich ist? Muss man nicht vielmehr sagen, dass die Epikureer die Begriffe von Göttern nicht aufheben, die Stoiker aber sie verhöhnen und verspotten, wenn sie von einem Gott Fruchtspender, Geburtshelfer, Heilkünstler, Wahrsager reden, da doch die Fruchtbarkeit, die Nachkommenschaft, die Gesundheit kein Gut, sondern nur gleichgültige und den Empfängern unnütze Dinge sind?

(33.) Der dritte Punkt in dem [allgemeinen, d. h. theistischen] Begriff von den Göttern ist, dass die Götter von den Menschen sich durch nichts so sehr unterscheiden als durch Glückseligkeit und Tugend. Aber nach Chrysipp kommt ihnen auch nicht einmal dieser Vorzug zu. „Denn“, sagt er, *„an Tugend hat Dis [Zeus] vor Dion [einem menschlichen Weisen] nichts voraus; Dis und Dion haben als Weise von einander gleichen Nutzen, wenn der eine des anderen Bewegung fühlt. Dies ist das Gute, das den Menschen von den Göttern und den Göttern von den Menschen, wenn sie weise geworden sind, zu Teil wird; ein anderes gibt es nicht.“* Ferner sagen sie: *„Ein Mensch, der den Göttern an Tugend nicht nachsteht, gibt ihnen auch an Glück nichts nach, sondern der Unglückliche, der sich wegen Krankheit und körperlicher Gebrechen das Leben nimmt, ist - wenn er nur weise ist - ebenso glücklich als Zeus.“* Ein solcher Weiser ist aber nirgends zu finden und hat noch nie gelebt. Dagegen gibt es Millionen höchst beglückter Menschen in Zeus' Staat, der ja aufs Beste regiert sein soll. Was kann man dem allgemeinen Begriff mehr widersprechen, als dass wir unter der bestmöglichen Regierung des Zeus so unglücklich als möglich sein sollen? Wäre es ja doch nach der Meinung der Stoiker (selbst wenn Zeus - was man nicht aussprechen darf - nicht mehr der Retter, nicht mehr der Gnädige, nicht mehr der Unglückabwender, sondern das Gegenteil von diesen schönen Prädikaten sein wollte) nicht möglich, zu den vorhandenen Übeln noch etwas

hinzuzufügen, weder der Menge noch der Größe der Übel nach, da nach ihrer Ansicht alle Menschen im tiefsten Elend und Laster leben; und weder das Laster einer Zunahme noch das Elend einer Steigerung fähig ist.

(34.) Doch das ist das Ärgste nicht. Sie verdenken es Menander ernstlich, dass er im Theaterstil sagt:

*Der stärkste Quell des Unglücks unter Menschen ist
Zu großes Glück ...*

weil dies gegen den allgemeinen Begriff sei. Sie selbst aber machen Gott, der doch gut ist, zum Ursprung aller Übel. „*Nicht die Materie hat das Übel aus sich selbst hervorgebracht, denn sie ist eigenschaftslos und hat alle Verschiedenheiten, die sie annimmt von dem erhalten, der sie bewegt und ihr Gestalt gab.*“ Bewegung und Gestalt gibt ihr der ihr inwohnende Logos [alias das Naturgesetz oder das Vernunftprinzip], weil sie aus eigener Kraft weder sich bewegen noch sich gestalten kann. Folglich muss notwendig das Übel, wenn es keine Ursache hat, vom Nichtseienden, wenn es aber eine Folge des bewegenden Prinzips ist, von Gott stammen. Denn auch wenn sie glauben, dass Zeus über seine eigenen Bestandteile nicht Herr sei und nicht jeden nach seiner Vernunft gebrauchen könne, widersprechen sie dem allgemeinen Begriff und erdichten ein Wesen, dessen meiste Teile dem Willen nicht gehorchen und ihre eigenen Wirkungen und Handlungen ausüben, zu denen das Ganze weder einen Anstoß noch den Anfang der Bewegung gibt. Denn welches beseelte Wesen ist so übel beschaffen, dass gegen seinen Willen die Füße gehen, die Zunge redet, die Hörner stoßen, die Zähne beißen? Das Meiste hiervon müsste aber bei der Gottheit der Fall sein, wenn gegen seinen Willen die Lasterhaften - als Teile von ihm - lügen, betrügen, rauben und morden. Wenn aber, wie Chrysippos sagt, „*nicht der kleinste Teil etwas anderes tun kann als nach dem Willen des Zeus*“, sondern jedes beseelte Wesen sich so verhalten und so bewegen muss, wie er es führt, wendet, hält und lenkt

*Heillosere als das erste ist dann dieses Wort*¹³⁹.

Denn tausendmal eher ließe sich hören, dass die Glieder dem Zeus wegen seiner Schwäche und Unfähigkeit Gewalt antun und so manches Unschickliche wider seine Natur und seinen Willen verüben, als dass es keine Ausschweifung, kein Verbrechen gebe, von dem nicht Zeus Urheber sei. Vollends eine Behauptung zu widerlegen wie „die Welt sei ein Staat, dessen Bürger die Sterne“; und wenn es so ist, müssen natürlich auch Zünfte und Magistrate da sein und die Sonne muss Konsul, der Morgenstern Prytane oder Amtmann sein. Ich weiß nicht, ob man sich damit nicht noch lächerlicher machen würde als die, welche solche Dinge behaupten.

(35.) Von den speziell physikalischen Lehren der Stoiker ist eine wie folgt: Der Same sei mehr und größer als das, was daraus erzeugt wird. Ist das nicht auch gegen den allgemeinen Begriff? Wir sehen, dass die Natur für das gesamte Tier- und Pflanzenreich nur ganz winzig kleine und kaum sichtbare Keime als Prinzipien der Erzeugung der größten ihrer Geschöpfe empfängt. Sie bringt nicht nur aus dem Weizenkorn die Ähre, aus dem Traubenkern den Weinstock, aus dem Stein [Samenkorn] den Dornbusch, sondern auch aus der Eichel, Dattel oder dem Zapfen, die einem Vogel entgangen sind, den mächtigen Stamm der Eiche, der Palme, der Fichte hervor, wie wenn sie von einem unbedeutenden Funken die Erzeugung anfachte und entflamte. Weshalb sie selbst auch sagen, das Wort Sperma (Same) bedeute die Einwicklung einer großen Masse in einen kleinen Körper und das Wort Physis [Natur] eine Aufblasung und Ausdehnung der von

¹³⁹ Vgl. Nauck, *Fragm. trag. gr.* p. 704 f. Nr. 345.

ihr geöffneten und aufgelösten Verhältnisse und Zahlen.¹⁴⁰ Aber nun behaupten sie ferner auch, das Feuer sei der Same der Welt und nach der allgemeinen Verbrennung verwandelte die Welt sich wieder in Samen. Und da sie aus der zusammengezogenen Masse viel Physis enthalte, so nehme sie auch den unermesslich leeren Raum durch ihre wachsende Ausdehnung ein. Nachdem sie dann aufs Neue entstanden sei, weiche und schwinde ihre Größe wieder, indem die Materie während der Weltentstehung sich in sich selbst zusammenziehe.

(36.) Man kann auch von ihnen hören und in vielen ihrer Schriften lesen, wie sie sich mit den Akademikern herumstreiten und zanken, als ob diese „durch die sogenannte Ununterscheidbarkeit [gr. aparallaxie] alle Dinge verwirrten und zwei verschiedene Substanzen einerlei Qualität aufnötigten“. Nun gibt es doch gewiss keinen Menschen, der nicht begriffe, dass eine Taube der anderen, eine Biene der anderen, ein Weizenkorn dem anderen und – wie es sogar im Sprichwort heißt – eine Feige der anderen jederzeit zum Verwechseln ähnlich gewesen ist, der nicht die gegenteilige Behauptung sonderbar und paradox fände. Was aber die Stoiker erdichten und behaupten ist in der Tat wider den allgemeinen Begriff: nämlich dass „in einer Substanz zwei Qualitäten besonders bestehen und dieselbe Substanz, welche nur eine Qualität besonders enthalte, durch das Hinzutreten einer anderen zwei Qualitäten annehme und beide behalte.“ Denn wenn zwei, so werden auch drei, vier, fünf und soviel man will in einer Substanz sein können; versteht sich, nicht in verschiedenen Teilen derselben, sondern die ganze unendliche Zahl gleichmäßig in der ganzen Substanz. So sagt z. B. Chrysispos: „Zeus und die Welt gleichen dem Menschen; die Vorsehung gleicht der Seele; in der Weltverbrennung zieht sich Zeus - als die allein unvergängliche Gottheit - in die Vorsehung zurück, dann dauern beide vereint in der einzigen Substanz des Äthers fort.“

(37.) Nun wollen wir die Götter mit der Bitte verlassen, dass sie den Stoikern allgemeinen Menschenverstand und eine mit anderen übereinstimmende Denkungsart verleihen, und sehen, was sie von den Elementen lehren.

Antithese des Hrsg.

Plutarch wusste genau, das die stoische Philosophie eine atheistische Lehre beinhaltet. Mit Bemerkungen wie „Nun wollen wir die Götter mit der Bitte verlassen, dass sie den Stoikern allgemeinen Menschenverstand und eine mit anderen übereinstimmende Denkungsart verleihen, und sehen, was sie von den Elementen lehren“ versuchte er die Stoiker in den Augen seiner meist theistischen Leser lächerlich zu machen.

Gegen den allgemeinen Begriff ist es, dass ein Körper der Ort eines anderen Körpers sei, dass ein Körper durch den anderen hindurch gehe, da doch keiner von beiden eine Leere enthält, sondern das Volle in das Volle eindringen und das, was seiner Kohäsion wegen keinen Zwischenraum und also keinen Platz für das Volle in sich hat, das Eindringende aufnehmen müsste. Die Stoiker aber drängen nicht etwa eines oder zwei, drei oder zehn in eins zusammen, sondern werfen alle Teile der zerstückelten Welt in jedes beliebige eins und behaupten, der kleinste Teil sei erst wahrnehmbar und im Stande, den größten, der eindringen will, in sich aufzunehmen. Mit solcher Dreistigkeit machen sie hier wie in anderen Fällen den offensichtlichen Widerspruch zum Lehrsatz,

¹⁴⁰ Dergleichen verfehlte Etymologien wie hier $\sigma\epsilon\rho\mu\alpha$ von $\sigma\epsilon\rho\upsilon\upsilon\upsilon$ statt von $\sigma\epsilon\rho\epsilon\iota\upsilon$ (säen) und von $\psi\upsilon\omicron\omicron\upsilon\upsilon$ statt von $\psi\upsilon\epsilon\iota\upsilon$ (erzeugen) sind bei den antiken Schriftstellern nicht selten.

weil sie überhaupt von Voraussetzungen ausgehen, die den allgemeinen Begriffen widerstreiten. Diesem Grundsatz zu Folge müssen sie sogleich eine Menge seltsamer und abenteuerlicher Dinge annehmen, wenn sie wollen, dass ganze Körper mit ganzen Körpern sich vermischen. Zum Beispiel, dass drei Dinge vier seien. Andere Philosophen führen diesen Satz als Beispiel des absolut Udenkbaren an. Bei den Stoikern ist es möglich, dass ein einziger Becher Wein, mit zwei Bechern Wasser vermischt, wenn er sich nicht darin verlieren, sondern ihnen gleich werden soll, in Folge der Ausdehnung und Verteilung unter das Ganze, durch das Gleichwerden der Mischung mit den zwei Bechern aus einem zwei wird. Er bleibt zwar einer, dehnt sich aber im Verhältnis von zweien aus und wird dem Doppelten gleich; wenn er also durch die Mischung mit den zweien durch seine Ausdehnung das Maß von zweien erreicht, so ist dies zugleich ein Maß von dreien und viere: von dreien, weil ein Becher mit zweien vermischt ist, von viere, weil er durch die Mischung mit zweien diesen an Quantität gleich geworden ist. Dieses sinnreiche Resultat erhalten sie, indem sie Körper in einen Körper zusammenwerfen, vermöge der Udenkbarkeit ihrer Umfassung durch den einen. Denn wenn die Körper durch die Mischung ineinander übergehen, so folgt notwendig, dass nicht der eine umfasse, der andere umfasst werde, der eine aufnehme, der andere eingeschlossen sei (denn das wäre keine Mischung, sondern nur eine äußere Berührung der Oberflächen, sofern die eine innen liegt, die andere sie umschließt, während die übrigen Teile unvermischt und unberührt bleiben), sondern, wenn die Mischung geschieht, wie die Stoiker voraussetzen, so muss das Gemischte gegenseitig ineinander aufgehen und jeder Körper, weil er im anderen ist, umschlossen sein, und zugleich, weil er aufnimmt, umschließen, und es kann nicht wieder jeder für sich da sein, sondern beide müssen zusammenfallen, da die Mischung sie zwingt, einander zu durchdringen, so dass kein Teil vom einen oder anderen für sich bleibt, sondern beide durch und durch voneinander angefüllt werden. Da fällt mir das aus den Vorträgen des Arkesilaos bekannte Bein ein, mit dem er die Ungereimtheiten der Stoiker lächerlich zu machen pflegte. Wenn überall sich Ganzes mit Ganzem vermischt, so lässt sich der Fall denken, dass ein abgehauenes in Fäulnis übergegangenes Bein ins Meer geworfen wird und sich durch dasselbe verbreitet und dass nun nicht nur, wie Arkesilaos sagte, die Flotte des Antigonos durch das Bein segelt, sondern die 1.200 Schiffe des Xerxes und die 300 Trieren der Griechen zusammen in dem Bein sich eine Schlacht liefern. Denn das Kleine kann ja nicht aufhören im Größeren fortzurücken oder in demselben einen Ruhepunkt finden, sonst würde die Mischung eine Grenze haben und der äußerste Teil derselben, da wo sie endigt, eine Berührung bewirken und – statt das Ganze zu durchdringen – auf die völlige Vermischung verzichten. Vermischt sich aber das Ganze mit dem Ganzen, so ist es freilich nicht mehr das Bein, was den Griechen Raum zu einer Seeschlacht gibt, sondern das Bein muss erst durch Fäulnis und Verwandlung hindurchgehen. Wenn dagegen ein einziger Becher Wein oder nur ein Tropfen von hier in das ägäische oder kretische Meer geschüttet wird, so gelangt er in den Ozean oder in das atlantische Meer und berührt nicht nur die Oberfläche, sondern verbreitet sich überall hin nach Länge, Breite und Tiefe des Meeres. Dies nimmt Chrysispos selbst an, indem er im Anfang des ersten Buches der >Physikalischen Fragen< sagt, es sei kein Zweifel, dass ein einziger Tropfen Wein sich mit dem ganzen Meer vermische. Und damit wir uns darüber nicht verwundern, setzt er hinzu, dass der Tropfen durch die Vermischung sich durch die ganze Welt ausdehnen müsse. Ich weiß nicht, ob irgend etwas noch ungereimter gefunden werden kann als diese Behauptung.

(38.) Es ist gewiss auch gegen den allgemeinen Begriff, dass es „in der körperlichen Natur nichts Äußerstes, kein Erstes und Letztes gebe, mit welchem die

Größe des Körpers ende, sondern jenseits des angenommenen Körpers immer wieder etwas erscheine und so das Vorhandene ins Unendliche und Grenzenlose sich fortsetze.“ Da kann man sich denn auch keine Größe größer oder kleiner als die andere denken, wenn es beiden eigen ist, mit ihren Teilen ins Unendliche fortzugehen; und das Wesen der Ungleichheit wird damit aufgehoben. Denn wenn man sich ungleiche Dinge denkt, so ist es wesentlich, dass das eine an den äußeren Teilen verkürzt, das andere länger ist und darüber hinausgeht. Gibt es keine Ungleichheit, so folgt, dass es auch keine Ungleichförmigkeit oder Unebenheit am Körper gibt, denn Ungleichförmigkeit ist Ungleichheit der Oberfläche in Beziehung auf ihre Einerleiheit; Unebenheit ist Ungleichförmigkeit mit Rauheit verbunden. Von all diesem lassen diejenigen nichts bestehen, welche keinen Körper in einen äußersten Teil ausgehen, sondern alle durch die Quantität ihrer Teile sich ins Unendliche ausdehnen lassen. Ist es aber nicht augenscheinlich, dass ein Mensch aus mehr Teilen besteht als ein Finger? Und die Welt aus mehr als ein Mensch? Das wissen und denken sich alle Menschen, solange sie nicht Stoiker sind. Werden sie aber Stoiker, so behaupten sie das Gegenteil und erklären, dass der Mensch nicht mehr Teile hat als der Finger und die Welt nicht mehr als der Mensch. Denn die Teilung vermehrt die Körper ins Unendliche, von den unendlichen Dingen ist aber keines größer oder kleiner und keines geht an Zahl der Teile über das andere hinaus, weil die Teile jedes zurückbleibenden sich unaufhörlich teilen lassen und ihre Vielheit aus sich selbst vermehren.

Lamprias: Wie helfen sie sich denn aus diesen Widersprüchen hinaus?

Diadumenos: Sie helfen sich ganz geschickt und keck. Chrysippos sagt: *„Wenn man uns fragt, ob wir Teile haben und wie viele und aus welchen und wie vielen Teilen diese Teile bestehen, so werden wir einen Unterschied machen. Als Ganzes betrachtet, bestehen wir aus Kopf, Rumpf und Beinen. Dies ist die ganze schwierige Frage. Wenn man dagegen die Frage auf die äußersten Teile ausdehnt, so darf man nichts derartiges annehmen, sondern muss einfach sagen, dass etwas weder aus einigen noch aus soundso vielen, weder aus unendlichen noch aus begrenzten Teilen bestehe.*“ Ich glaube, mich seiner eigenen Ausdrücke bedient zu haben, damit du auch erkennst, wie er den allgemeinen Begriffen treu bleibt, wenn er verlangt, dass wir uns jeden Körper weder aus welchen noch aus wievielen, weder aus unendlichen noch aus begrenzten Teilen bestehend denken sollen. Wenn es zwischen Unendlich und Begrenzt ein Mittleres gäbe, wie zwischen Gut und Schlecht, so müsste er dieses angeben, um damit die Schwierigkeit zu lösen. Wenn wir uns aber das Nichtbegrenzte sofort als unendlich denken, wie das Nichtgleiche als ungleich, das Nichtvergängliche als unvergänglich, so kommt meines Erachtens die Behauptung, dass ein Körper weder aus begrenzten noch aus unendlichen Teilen bestehe, der anderen gleich, dass ein Schluss weder aus wahren noch aus falschen Prämissen gezogen sei.

(39.) Mit jugendlicher Keckheit behauptet ferner Chrysippos: *„Bei der aus Dreiecken bestehenden Pyramide sind die nach der Spitze zulaufenden Seiten zwar ungleich, doch geht keine über die andere an Größe hinaus.*“ So wahrt er die allgemeinen Begriffe. Wenn es etwas gibt, das größer ist, ohne über das andere hinauszugehen, so wird auch etwas kleiner sein können, ohne dass es zu kurz ist; folglich kann es etwas Ungleiche geben, das weder überragt noch unzureichend ist, d. h. das Ungleiche ist gleich, das Größere nicht größer, das Kleinere nicht kleiner. Ferner sieh einmal, wie er dem Demokrit begegnet, wenn dieser in der Physik die ganz angemessene Frage aufwirft: *„Wenn ein Kegel parallel mit der Grundfläche geschnitten wird, wie muss man sich die Flächen der Schnitte denken: gleich oder ungleich? Sind sie ungleich, so werden sie einen ungleichförmigen Kegel geben, der viele stufenartige Einschnitte und Unebenheiten*

bekommt; sind sie aber gleich, so müssen auch die Schnitte gleich sein und damit wird der Kegel die Eigenschaften des Zylinders annehmen und aus lauter gleichen, nicht ungleichen Kreisen bestehen, was aber widersinnig ist.“ Um hierbei zu zeigen, dass Demokritos die Sache nicht verstehe, sagt Chrysipp, die Flächen seien weder gleich noch ungleich, die Körper aber ungleich, weil die Flächen weder gleich noch ungleich seien. Ein solches Gesetz, dass wenn die Flächen nicht ungleich sind, die Körper ungleich sein müssen, kann doch nur von einem Mann herrühren, der sich die seltsame Freiheit herausnimmt zu schreiben, was ihm in den Sinn kommt. Im Gegenteil lehrt Vernunft und Augenschein, dass bei ungleichen Körpern auch die Flächen ungleich sind und dass die Fläche des größeren Körpers größer ist; sie müsste denn nur einen so kleinen Überschuss an Größe haben, dass derselbe keine Fläche mehr bildet. Denn wenn die Flächen der größeren Körper über die der kleineren nicht hinausgehen, sondern sie nicht einmal erreichen, so muss es einen Teil von einem begrenzten Körper geben, der selbst ohne Grenze und unbegrenzt¹⁴¹ ist. Wenn er sagt, dass der Begriff des Kegels der Einschnitte wegen es notwendig so erfordere, so ist damit nichts gesagt. Denn die Einschnitte des Kegels, die er befürchtet, entstehen ja nicht durch die Ungleichheit der Flächen, sondern der Körper [der Kegelfragmente]. Es ist also lächerlich, die Flächen auszunehmen und an den Körpern die nachgewiesene Ungleichheit hängen zu lassen. Doch bleiben wir bei der Voraussetzung: Was ist dem allgemeinen Begriff mehr zuwider als dergleichen Hirngespinnste? Denn wollen wir annehmen, dass eine Fläche der anderen weder gleich noch ungleich sei, so wird man auch sagen können, dass eine Größe der anderen, eine Zahl der anderen weder gleich noch ungleich sei, ohne dass man ein Mittleres zwischen Gleich und Ungleich, das keines von beiden wäre, denken und angeben kann. Wenn aber die Flächen weder gleich noch ungleich sind, was hindert uns, auch Kreise zu denken, die weder gleich noch ungleich sind, denn die Flächen der Kegelschnitte (im obigen Fall) sind ja eben Kreise. Ist es aber von den Kreisen richtig, so muss man annehmen, dass auch die Durchmesser der Kreise weder gleich noch ungleich sein können; und wenn dies, ebenso auch Winkel, Dreiecke, Parallelogramme und Parallelepipeda, wie auch die Physischen Körper. Denn sind die Längen einander weder gleich noch ungleich, so sind es auch die Breite, die Tiefe¹⁴² und die Körper. Wie können sie es nun wagen, diejenigen zu tadeln, welche die leeren Räume und gewisse unteilbare Körper [Atome] einführen und behaupten, dass Bewegung und Ruhe sich nicht widerstreiten, während sie selbst Axiome für falsch erklären, wie folgende: „Wenn Dinge einander nicht gleich sind, so sind sie ungleich“, oder: „Diese Dinge sind nicht einander gleich, sondern ungleich.“

Wenn Chrysipp sagt, es sei etwas größer als ein anderes, ohne jedoch das andere zu überragen, so wird man fragen dürfen, ob beide einander decken. Decken sie sich, wie soll das eine größer sein? Decken sie sich nicht, muss dann nicht notwendig das eine überragen, das andere zu kurz sein? Soll keines von beiden stattfinden, so müsste das andere das Größere decken und zugleich nicht decken. In solche Widersprüche müssen Leute sich verwickeln, die den allgemeinen Begriffen nicht treu bleiben.

(40.) Ferner widerspricht den allgemeinen Begriffen, dass nichts das andere berühre. Nicht weniger der Satz, dass die Körper zwar einander berühren, aber sich mit nichts berühren. Das müssen Leute annehmen, die einem Körper keine kleinsten Teile lassen, sondern immer etwas unmittelbar vor dem, was zu berühren scheint, setzen und nie aufhören wieder darüber hinauszugehen. Was sie selbst hauptsächlich gegen die

¹⁴¹ Das heißt unendlich klein. Auf dem Begriff des unendlich kleinen Unterschieds der Schnitte beruht auch die von Demokrit aufgeworfene Frage.

¹⁴² Wytttenbach vermutet statt βαροζ εσται και πλατη dem Zusammenhang entsprechend αδοζ εσται και πλατη.

Verfechter der unteilbaren Körper vorbringen ist dies: Es gebe weder eine Berührung des Ganzen mit dem Ganzen, noch zwischen Teilen und Teilen. Das erstere mache keine Berührung, sondern Mischung, das andere sei nicht möglich, weil das Unteilbare keine Teile habe. Wie nun? Verfallen sie nicht in denselben Fehler, da sie keinen letzten und keinen ersten Teil zugeben? „Keineswegs“, behaupten sie, „weil die Körper sich nur mit ihren Grenzen berühren, nicht als Ganzes mit Ganzem, noch in ihren Teilen, die Grenze aber kein Körper ist.“ Folglich berührt ein Körper den anderen durch etwas Unkörperliches; und er berührt ihn wieder nicht, weil etwas Unkörperliches zwischen ihnen ist. Berührt aber der Körper, so wirkt und leidet er durch etwas Unkörperliches, denn es liegt in der Natur der Körper, durch Berührung auf einander zu wirken und Wirkungen von einander zu erleiden. Wenn nun der Körper durch etwas Unkörperliches die Berührung mit einem anderen erreicht, so erhält er dadurch auch seine Verbindung, Vermischung und Vereinigung mit dem anderen. Nun müssen notwendigerweise in den Verbindungen und Vermischungen die Grenzen der Körper entweder bleiben oder nicht bleiben, sondern verloren gehen. Beides aber ist gegen den allgemeinen Begriff. Sie selbst geben ja keinen Untergang und keine Entstehung unkörperlicher Dinge zu. Verbindung und Vermischung von Körpern, welche ihre eigenen Grenzen behalten, kann es aber nicht geben. Denn die Grenze bestimmt und beschränkt das Wesen des Körpers. Wenn nun die Mischung nicht ein reines Aneinanderstellen der Teile sein soll, sondern die zu mischenden Dinge ganz durcheinander gießt, wie die Stoiker annehmen, so muss man einen Untergang der Grenzen in der Mischung und wiederum eine Entstehung derselben in der Trennung zugeben. Dies kann sich aber niemand leicht vorstellen. Nun ist ferner das Gleiche, wodurch die Körper sich berühren, auch das Mittel, durch welches sie von einander gedrückt, gestoßen und zerrieben werden. Dass aber etwas Unkörperliches diese Wirkung erleide oder ausübe, ist nicht möglich, ja nicht einmal denkbar; und doch wollen sie uns nötigen, dies zu denken. Die Kugel berührt die Ebene in einem Punkt; folglich ist es auch der Punkt, auf dem sie über die Ebene hingezogen wird. Ist nun ihre Oberfläche mit Zinnober bestrichen, so wird sie auf der Ebene eine rote Linie abdrücken; ist sie glühend, so wird sie die Ebene verkohlen. Dass aber etwas Unkörperliches gefärbt oder ein Körper von etwas Unkörperlichem verkohlt werde, ist gegen den allgemeinen Begriff. Denken wir uns ferner eine keramische oder gläserne Kugel, die aus der Höhe auf eine steinerne Fläche fällt, so ist es widersinnig zu behaupten, dass sie nicht zerbrechen würde, da der Stoß gegen einen harten Körper geschieht. Noch ungereimter aber ist es zu sagen, sie sei deswegen zerbrochen, weil sie auf eine unkörperliche Grenze oder einen Punkt aufgefallen ist. So werden die Begriffe von Körperlichem oder Unkörperlichem bei ihnen gänzlich verwirrt, wo nicht gar aufgehoben, da sie so viele Unmöglichkeiten an sie knüpfen.

(41.) Gegen den allgemeinen Begriff ist auch der Satz, dass die Zeit nur Zukunft und Vergangenheit sei, eine gegenwärtige Zeit es aber nicht gebe; dass zwar ein Ebenerst und ein Unlängst etwas Wirkliches sei, das Jetzt aber lediglich ein [geringes] Nichts [im Sinne von: ein kurzer Augenblick]. Dies ist aber die Meinung der Stoiker, wenn sie einen kleinsten Zeitabschnitt nicht zugeben und ein unteilbares Jetzt nicht anerkennen, sondern jeden Augenblick, den man sich als gegenwärtig vorstellen mag, in eine vergangene und eine zukünftige Hälfte trennen, so dass dem Jetzt nichts bleibt und kein noch so kleiner Teil der Gegenwart übrig ist, wenn die Zeit, die gegenwärtig heißt, teils der Zukunft und teils der Vergangenheit gehört. Hieraus folgt eins von beiden: entweder man nimmt an ‚es war eine Zeit‘ und ‚es wird eine Zeit sein‘ und dabei das ‚es ist eine Zeit‘ verneint; oder man sagt: es gibt eine gegenwärtige Zeit, von welcher der eine Teil gegenwärtig war, der andere es sein wird, d. h. von dem was ist, ist ein Teil zukünftig, ein anderer vergangen;

oder das Jetzt teilt sich in ein Vorher und ein Nachher, so dass das Jetzt sowohl ein Nochnichtjetzt als auch ein Nichtmehrjetzt ist, denn das Vergangene ist nicht jetzt erst, das Zukünftige ist jetzt noch nicht. Wenn sie so teilen, so müssen sie notwendig auch sagen, dass das Heute teils gestern, teils morgen, das Heuer teils vorm Jahr, teils übers Jahr und das Zugleich teils vorher und teils nachher sei. Mit gleichem Recht verwirren sie auch Begriffe ineinander, wie das Nochnicht, Schon, Nichtmehr, Jetzt und Nichtjetzt. Alle übrigen Menschenkinder verstehen unter dem Soeben und Sogleich Zeitteile, vom Jetzt verschieden, und setzen das eine vor, das andere nach dem Jetzt. Wenn nun Archedemos¹⁴³ sagt, das Jetzt sei nur ein Beginn und ein Verbindungsmittel zwischen der vergangenen und kommenden Zeit, so hat er offenbar übersehen, dass er alle Zeit aufhebt. Denn wenn das Jetzt keine Zeit, sondern eine reine Grenze von Zeit und doch jeder Zeitteil von gleicher Art ist wie das Jetzt, so folgt, dass die ganze Zeit keinen wirklichen Bestandteil hat, sondern in lauter Grenzen, Verbindungsmittel und Anfänge aufgelöst wird. Chrysipp versucht eine künstlichere Einteilung und sagt im Buch >Vom leeren Raum< und auch in einigen anderen Schriften, die Vergangenheit und Zukunft der Zeit sei nicht wirklich, sondern bestehe nur ideell; wirklich sei allein die Gegenwart. Im dritten, vierten und fünften Buch >Von den Teilen< nimmt er an, dass von der gegenwärtigen Zeit ein Teil zukünftig und der andere vergangen sei. Daraus ergibt sich, dass er die nach ihm wirkliche Zeit in nichtwirkliche Teile des Wirklichen teilt, oder vielmehr, dass er von der Zeit überhaupt nichts Wirkliches übrig lässt, wenn anders die Gegenwart nicht noch einen Teil hat, der nicht zukünftig oder vergangen ist.

(42.) Demnach geht es mit ihrem Begriff von Zeit wie mit einer Hand voll Wasser, das um so schneller verrinnt und entschlüpft, je mehr man es zusammenpresst. Wendet man ihn aber auf Handlungen und Bewegungen an, so bringt es vollends alle Augenscheinlichkeit in Unordnung. Denn wenn das Jetzt in das Vergangene und das Zukünftige zerfällt, so ist die notwendige Folge, dass auch das, was im Augenblick bewegt wird, zum Teil bewegt worden ist, zum Teil erst bewegt werden wird, dass Anfang und Ende der Bewegung wegfällt und bei keinem Tun etwas zuerst geschehen ist oder zuletzt geschehen wird, weil die Handlungen mit der Zeit zugleich geteilt werden. Denn wie nach ihrer Erklärung von der gegenwärtigen Zeit ein Teil vergangen, ein anderer zukünftig ist, so muss auch von dem, was getan wird, ein Teil getan sein, ein anderer Teil getan werden. Wann hat also das Speisen, das Schreiben, das Gehen einen Anfang gehabt oder wird ein Ende haben, wenn der Speisende schon gespeist hat und speisen wird; der Gehende gegangen ist und gehen wird? Und was das Schlimmste des Schlimmen ist, wie man sagt, wenn der Lebende teils gelebt hat, teils noch leben wird, so hat das Leben keinen Anfang gehabt und wird kein Ende haben. Jeder von uns ist demnach geboren worden, ohne dass er zu leben angefangen, und wird sterben, ohne aufzuhören zu leben. Denn wenn es keinen letzten Augenblick gibt, sondern dem Lebenden immer noch etwas von der Gegenwart in die Zukunft hinüberfällt, so wird die Aussage ‚Sokrates wird leben‘ niemals falsch werden, solange es wahr ist, dass Sokrates lebt. Eben so lang ist es auch falsch zu sagen ‚Sokrates ist gestorben‘; denn wenn der Satz ‚Sokrates wird leben‘ in unendlichen Zeitteilen wahr ist, so wird der andere ‚Sokrates ist gestorben‘ in keinem Zeitteil wahr sein. Wo hätte ferner eine Handlung ihre Grenze? Wo soll etwas aufhören getan zu werden, wenn, so oft der Satz wahr ist ‚es wird getan‘ auch der andere wahr ist ‚es wird getan werden‘? Also lügt der, welcher von dem schreibenden und disputierenden Platon sagt „Platon wird einmal aufhören zu schreiben und zu disputieren“, wenn es niemals falsch ist, von dem Schreibenden zu sagen „er wird schreiben“ und von dem Disputierenden „er wird disputieren.“ Auch von dem, was

¹⁴³ Ein Stoiker aus Tarsos.

geschieht, gibt es keinen Teil, der nicht entweder geschehen ist oder geschehen wird, der nicht vergangen oder zukünftig ist. Was geschehen ist oder geschehen wird, das Vergangene und das Zukünftige, wird aber nicht sinnlich wahrgenommen; folglich gibt es überhaupt keine sinnliche Wahrnehmung. Vergangenes und Zukünftiges hören und sehen wir nicht, haben auch keine andere Empfindung von Dingen, die geschehen sind oder geschehen werden. Es wird also, wenn auch etwas gegenwärtig ist, keinen Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung geben, weil von dem Gegenwärtigen immer ein Teil zukünftig, ein anderer vergangen, der eine schon gewesen ist, der andere erst werden wird.

(43.) Die Stoiker selbst machen es dem Epikur zum Verbrechen und zur Versündigung an den allgemeinen Begriffen, dass er die Körper sich gleichschnell bewegen und keinen schneller gehen lässt. Eine noch weit größere Versündigung und noch größere Abweichung von den allgemeinen Begriffen ist es aber, zu behaupten, dass kein Körper vom anderen eingeholt werde, selbst wenn – wie es im Sprichwort heißt – die Schildkröte

von Adrastus' eilendem Rosse verfolgt wird.

Dies aber ist die notwendige Folge ihrer Annahme, dass die Dinge sich im Verhältnis des Früher und Später bewegen, die Räume aber, die sie durchlaufen, ins Unendliche teilbar seien. Denn wenn die Schildkröte nun um ein Pletron vor dem Pferd voraus ist, so werden die, welche diesen Raum ins Unendliche teilen und beide nach Früher und Später sich bewegen lassen, das Schnellste niemals zum Langsamsten bringen, weil das Langsame immer einen Abstand voraus hat, der sich in unendliche Abstände teilen lässt. Ist es ferner nicht gegen den allgemeinen Begriff, dass Wasser, das aus einer Schale oder einem Becher ausgegossen wird, niemals ganz ausgegossen werden kann? Folgt dies aber nicht aus ihre Behauptungen? Denn die Bewegung um eine Zeit früher in unendlich kleinen Räumen, kann man sich niemals ganz vollendet denken, sondern da immer noch etwas Teilbares zurück bleibt, wird jedes Ausschütten, jedes Gleiten oder Fließen einer Flüssigkeit, das Fliegen eines festen und das Fallen eines schweren Körpers immer unvollendet bleiben.

(44.) Ich übergehe ihre vielen anderen Ungereimtheiten und halte mich nur an die, welche dem allgemeinen Begriff widerstreiten. Die Streitfrage vom Wachstum ist sehr alt und – wie Chrysipp sagt – schon von Epicharmos aufgeworfen worden. Wenn nun die Akademiker der Meinung sind, die Frage lasse sich nicht so leicht und auf der Stelle beantworten, so erheben die Stoiker ein großes Geschrei über sie, dass sie die allgemeinen Vorstellungen umstoßen, während jene selbst vieles gegen den allgemeinen Begriff erdichten und sogar die sinnliche Wahrnehmung verkehren. Die Frage ist einfach und die Vordersätze geben die Stoiker selbst zu, dass nämlich alle einzelnen Substanzen in fortwährendem Flusse seien, indem sie das eine wieder von sich geben, das andere, das ihnen von außen zukommt, aufnehmen. Dass aber Dinge, denen an Zahl oder Menge etwas zugeht oder abgeht, nicht dieselben bleiben, sondern durch den genannten Prozess andere werden, weil die Substanz wechselt; dass ferner die Gewohnheit es unrichtiger Weise aufgebracht habe, diese Veränderungen Wachstum und Abnahme zu nennen, weil sie die Dinge mit Gewalt aus dem bestehenden Zustand in einen anderen versetzen, Wachsen und Abnehmen aber nur Veränderungen eines in seinem Bestande beharrenden Körpers seien. Was stellen nun gegen diese Erklärungen und Voraussetzungen jene Verfechter der Augenscheinlichkeit, die Stützen der allgemeinen Begriffe, auf? Sie erklären jeden von uns für zweifach, von doppelter Natur und Person. Nicht etwa so wie

die Dichter die Molioniden¹⁴⁴ darstellen, mit einigen Teilen vereinigt mit anderen getrennt, sondern als zwei Körper von einerlei Farbe und Gestalt, einerlei Gewicht und einerlei Ort. Diesen Doppelkörper hat noch nie ein Mensch gesehen; die Stoiker allein sind es, welche diese Zusammensetzung, diese Doppelheit und Zwiefältigkeit entdeckt haben, wonach jeder von uns aus zwei Subjekten besteht, von denen das eine Substanz, das andere Qualität ist, das eine in beständigem Flusse und in Bewegung, ohne Wachstum oder Abnahme, aber niemals sich gleichbleibend, das andere bleibend mit Wachstum und Abnahme, in allem das Gegenteil vom anderen, aber mit ihm zusammengewachsen, verbunden und vermischt, so dass sie ihre Verschiedenheit durchaus nicht sinnlich wahrnehmen lassen. Nun sagt man zwar von Lynkeus, dass er durch Steine und Holz hindurch gesehen habe; auch hat einmal jemand von einem Turm in Sizilien die aus dem Hafen von Karthago absegelnden Schiffe erblickt, obgleich derselbe eine Fahrt von 24 Stunden davon entfernt ist [Fata morgana], und Kallikrates und Myrmekides sollen Wagen gebaut haben, die man mit einem Mückenflügel bedecken konnte, und homerische Verse auf ein Samenkorn eingeritzt haben; diese Doppelheit und Verschiedenheit in uns selbst aber hat noch kein Scharfsinn entdeckt. Keiner von uns ist sich dessen bewusst geworden, dass wir von doppelter Natur sind, nach der einen beständig im Flusse, nach der anderen von der Geburt bis zum Sterben immer dieselben. Ich drücke mich noch einfach aus, denn eigentlich nehmen sie vier Subjekte in jedem an und sie machen aus jedem von uns vier Personen. Aber die zwei sind hinreichend, um die Ungereimtheit an den Tag zu legen. Wenn wir den Pentheus in der Tragödie sagen hören:

*... zwei Sonnen seh' ich dort,
Zwei Theben hier ...*¹⁴⁵

so glauben wir nicht, dass er sehe, sondern sich verseehe, weil er irre und den Verstand verloren hat. Die Stoiker aber machen nicht etwa eine einzige Stadt, sondern alle Menschen, Tiere, Bäume, Gerätschaften, Werkzeuge, Kleidungsstücke zu Doppelwesen. Haben wir da nicht Ursache, diese Philosophen sich selbst zu überlassen, die uns eher verkehrt als richtig zu denken nötigen wollen? Doch verdienen sie in diesem Falle vielleicht Nachsicht, wenn sie von den wirklichen verschiedenen Naturen erfinden, weil sie mit allem Eifer keinen anderen Ausweg finden konnten, das Wachstum zu retten und zu behaupten?

(45.) Was sie aber für einen Anlass haben oder welchen anderen Hypothesen sie damit aufhelfen wollen, dass sie Verschiedenheiten von Körpern, und – ich möchte fast sagen – zahllose Formen derselben in die Seele hinein bannen, das möchte schwer zu sagen sein; es sei denn, dass sie ihre neuen und seltsamen Begriffe einschmuggeln, weil sie die allgemeinen und hergebrachten Begriffe aus ihrem Hause verdrängen oder vielmehr ganz aufheben und vernichten. Gewiss ist es sehr ungereimt, die Tugenden und Laster, überdies alle Künste und Erinnerungen, ja alle Vorstellungen, Leidenschaften, Triebe und „Zustimmungen“ zu Körpern zu machen, ihnen aber keinen Raum und keinen Aufenthalt anzuweisen, außer jener Öffnung im Herz von der Größe eines Punktes, in welche sie den regierenden Teil der Seele hineinzwängen, während sie zugleich von so vielen Körpern besetzt ist, dass selbst sehr geschickte Zähler und Rechner die große Menge nicht bewältigen könnten. Dass sie aber nicht nur diese Dinge zu Körpern, sondern sogar zu vernünftigen Geschöpfen machen, und einen solchen Schwarm von Tieren – nicht zahmen und freundlichen, sondern einen widerspenstigen Haufen bössartiger und feindseliger Bestien – herzaubern, dass sie aus jedem von uns einen

¹⁴⁴ Die Söhne der Molione, Eurytus und Kteatus, von Augeias gegen Herkules gesandt, aber von ihm besiegt. Bei Apollodor II, 7 werde sie zusammengewachsen genannt.

¹⁴⁵ Euripides, >Bakchantinnen<, Vers 916.

Wildpark, eine Menagerie, ein trojanisches Pferd machen, oder wie man immer ihre Hirngespinnste sich vorstellen und benennen will, das ist doch das Übermaß von Verachtung und Verletzung des Augenscheins und der Gewohnheit. Nicht nur die Tugenden und Laster sind ihnen Tiere, nicht nur die Leidenschaften, wie Zorn, Neid, Traurigkeit, Schadenfreude, nicht nur die Begriffe wie Vorstellungen, Unwissenheit und Kenntnisse, wie die Schuster- und Schmiedekunst machen sie zu Tieren, sondern auch noch die Tätigkeiten sind ihnen Körper und Tiere: das Spaziergehen ist ein Tier, das Tanzen, das Setzen, das Grüßen und das Schimpfen. Daraus folgt, dass auch das Lachen und das Weinen Tiere sind; und wenn wir einmal so weit sind auch das Husten, das Niesen, das Seufzen und am Ende gar das Spucken und das Schneuzen, was sonst bekanntermaßen dahin gehört. Und sie sollen sich nur nicht beschweren, wenn man sie durch Folgerungen allmählich bis dahin treibt, sondern sich nur der Schlussweise erinnern, welche Chrysipp im ersten Buch seiner >Physikalischen Fragen< anwendet: „Wenn die Nacht ein Körper ist, kann man dann nicht sagen, dass der Abend, die Dämmerung die Mitternacht nicht auch Körper seien? Oder wenn der Tag ein Körper ist, kann man dann nicht sagen, dass nicht auch der erste, der zehnte, fünfzehnte, dreißigste Tag des Monats und der Monat selbst nicht auch ein Körper sei? Und ebenso der Sommer, der Herbst und das ganze Jahr?“

(46.) Solche Dinge behaupten sie mit Macht gegen die allgemeinen Begriffe. Gegen ihre eigenen [Begriffe] aber Sätze wie folgende: Dass das Wärmste durch Erkaltung umher, das Dünnsste durch Verdichtung entstehe. Denn die Seele ist doch wohl das Wärmste und das Dünnsste. Die Stoiker aber lassen sie durch Erkaltung und Verdichtung des Körpers entstehen, der den Lebenshauch – gleich der Abkühlung von flüssigem Erz – verhärtete, sodass er aus einem vegetabilischen ein animalischer [Körper] wird. Auch die Sonne ist nach ihrer Meinung dadurch ein beseeltes Wesen geworden, weil ihre Feuchtigkeit sich in intellektuelles Feuer verwandelt hat. Es fehlt nur noch, sich auch die Sonne durch Erkaltung entstanden zu denken. Xenophanes sagte, als jemand versicherte Aale in heißem Wasser lebend gesehen zu haben: „Nun gut, dann werden wir sie in kaltem siedend.“ Folgerichtig müssten die Stoiker, wenn sie in der Widersinnigkeit konsequent sein wollten, das Kalte wiederum durch Wärme, das Dichte durch Verdünnung, das Schwere durch Lockerung entstehen lassen, wie sie das Heißeste durch Erkaltung und das Leichteste durch Verdichtung entstehen lassen.

(47.) Ja, das Wesen und den Ursprung des Begriffes selbst erklären sie im Widerspruch mit den allgemeinen Begriffen. „Der Begriff ist eine Art Vorstellung: Vorstellung aber ist ein Eindruck auf die Seele.“ Nun ist aber die Natur der Seele ein Hauch, der vermöge seiner Dünne und Lockerheit schwerlich einen Eindruck annimmt und, wenn er einen angenommen hat, ihn unmöglich behalten kann. Denn da die Entstehung und Nahrung der Seele aus Feuchtigkeiten kommt, so hat sie einen beständigen Zufluss und Verbrauch, und die Vermischung des Atems mit der Luft bewirkt immer neue Aushauchungen, welche durch den von außen eindringenden und wieder von innen hinausgehenden Strom fortwährend verändert und verwandelt wird. Eher könnte man sich vorstellen, dass ein Strom fließenden Wassers die Bilder, Figuren und Gestalten behalte als ein Hauch, der in Atem und Feuchtigkeit schwimmt und unablässig mit einem anderen von außen kommenden frischen und fremden Hauche sich vermischt. Aber die Stoiker vergessen sich hierin so sehr, dass sie die Begriffe für die aufgehobenen [aufbewahrten] Gedanken, die Erinnerungen für bleibende und haltbare Eindrücke erklären, die Wissenschaften aber wie auf einem festen und unerschütterlichen

Boden förmlich festnageln; und doch dies allem eine Grundlage von so schlüpfriger, flüchtiger und beständig im Fluss befindlicher Natur wie die Seele geben.

(48.) Von Element und Prinzip ist sozusagen allen Menschen der Begriff angeboren, dass es einfach, ungemischt und unzusammengesetzt sei. Denn nicht das Zusammengesetzte kann Element oder Prinzip sein, sondern nur dasjenige, woraus etwas zusammengesetzt ist. Die Stoiker machen gleichwohl Gott, der ihnen Prinzip ist, zu einem vernunftbegabten Körper, zur Vernunft in der Materie.¹⁴⁶ Sie erklären ihn also nicht für ein reines, einfaches, unzusammengesetztes, sondern für ein aus einem anderen und durch ein anderes bestehendes Wesen. Die an sich vernunft- und qualitätslose Materie also besitzt Einfachheit und demnach die Eigenschaft eines Prinzips. Die Gottheit aber hat nur so weit Anteil am Prinzip, als sie nicht unkörperlich und nicht immateriell ist. Soll etwa Vernunft und Materie einerlei sein, so haben sie zu Unrecht die Materie für vernunftlos ausgegeben; sind sie dagegen verschieden, so müsste Gott gleichsam Inhaber von beiden sein, also nicht ein einfaches, sondern ein zusammengesetztes Wesen, sofern er zur Vernunft aus der Materie die körperliche Eigenschaft sich noch beigesellt hat.

(49.) Die vier Körper – Erde, Wasser, Luft und Feuer – nennen sie zwar Elemente, machen sie aber – ich verstehe nicht wie – teils zu einfachen und reinen, teils zu zusammengesetzten und gemischten Substanzen. Sie wissen, dass Erde und Wasser weder sich noch anderes zusammenhalten können und ihre Einheit nur durch Mitwirkung des luftigen und des feurigen Elements erhalten. Dass aber Luft und Feuer sowohl durch ihre Elastizität sich weit ausdehnen können als auch den beiden anderen durch ihre Beimischung Stärke, Dauer und Wesenhaftigkeit verleihen. Wie kann nun aber Erde und Wasser noch Element heißen, da beide weder einfach noch erste Körper, noch sich selbst genügend sind, sondern immer etwas von außen bedürfen, das sie in ihrem Bestand zusammenhält und sichert? Ja, den Stoikern bleibt nicht einmal ein Begriff von ihrer Substanz; und die Erklärung, dass die Erde etwas für sich sei, bringt große Verwirrung und Dunkelheit in ihr System. Wie kommt es, dass die Erde, wenn sie für sich besteht, der Luft bedarf, die sie bindet und zusammenhält? Aber die Erde besteht nicht für sich selbst, so wenig als das Wasser; sondern die Luft hat die Materie so zusammengedrängt und verdichtet, dass daraus die Erde entstand; und später wieder so aufgelöst und erweicht, dass daraus das Wasser wurde. Keines von beiden ist also Element, da ihnen beiden erst etwas Anderes ihre Substanz und Entstehung gegeben hat.

(50.) Schließlich erklären sie, dass Substanz und Materie nur durch die Qualitäten [durch Eigenschaften] bestehe; dies ist wörtlich ihre Definition. Auf der anderen Seite machen sie die Qualitäten [die Eigenschaften] selbst wieder zu Substanzen und Körpern. Eine weitere Verwirrung! Denn wenn die Qualitäten eigene Substanzen haben, vermöge welcher sie Körper heißen und sind, so bedürfen sie keiner fremden Substanz, denn sie haben ja ihre eigene. Ist aber ihr gemeinsamer Bestand eben das, was die Stoiker Substanz und Materie nennen, so ist klar, dass sie den Körpern angehören, nicht selbst Körper sind. Das für sich Bestehende, das ein Anderes aufnimmt, muss notwendig von dem verschieden sein, was es aufnimmt und wodurch es besteht. Die Stoiker sehen nur

¹⁴⁶ Fußnote des Hrsg.: Wiederum ein eindeutiges Indiz, dass Plutarch von der materialistisch-atheistischen Philosophie der Stoiker völlig im klaren war: „Die Stoiker machen gleichwohl Gott, der ihnen Prinzip ist, zu einem vernunftbegabten Körper, zur Vernunft in der Materie.“ Die Gravitation (Massenanziehungskraft) ist nach der Physiktheorie der Stoiker tatsächlich „die Vernunft in der Materie“, sie ist das Naturgesetz. Ohne die Gravitation könnte es keinen Kosmos und kein Leben geben.

halb. Sie nennen die Materie qualitätslos; die Qualitäten wollen sie aber nicht für immateriell erklären. Wie ist es aber möglich, einen Körper ohne Qualität zu vermuten, wenn man sich eine Qualität ohne Körper nicht denken kann? Der Begriff, der mit jeder Qualität einen Körper in Verbindung bringt, gestattet dem Denken nicht, einen Körper ohne Qualität zu fassen. Wer also die Unkörperlichkeit der Qualität bestreitet, der muss offenbar auch die Qualitätslosigkeit der Materie bestreiten. Oder wenn er hierin einen Unterschied macht, muss er beide Begriffe durchaus voneinander absondern. Wenn einige Stoiker sich damit helfen wollen, dass sie sagen, die Ursubstanz sei qualitätslos, nicht weil sie jeder Qualität beraubt sei, sondern weil sie alle Qualitäten in sich vereinige, so ist dies vollends allem Begriffe zuwider. Denn niemand denkt sich etwas, dem durchaus keine Qualität fehlt, qualitätslos, so wenig dasjenige als empfindungslos, was alles zu empfinden fähig ist, oder als bewegungslos, was jede Bewegung annehmen kann. Die Schwierigkeit, dass die Materie als etwas Anderes, von der Qualität Verschiedenes gedacht wird, wird aber auch dann nicht gelöst, wenn man sich die Materie immer mit einer Qualität denkt.

Lothar Baus

Die stoische Ethik -
Basiswissen in 50 Minuten

ASCLEPIOS EDITION

ISBN 978-3-935288-29-3

Lothar Baus [Hrsg.]

Die atheistischen Werke der Stoiker

II. erweiterte Auflage

ASCLEPIOS EDITION

ISBN 978-3-935288-37-8

Inhalt

Vorwort	Seite	7
Quellenauswahl	Seite	18
Die stoische Physiktheorie	Seite	19

Die atheistischen Werke der Stoiker

544 - 483 v.u.Zr. Heraklit von Ephesos	Seite	48
354 - 272 v.u.Zr. Zenon von Kition	Seite	51
Unbekannter Stoiker		
Werk: Der Protreptikos der Stoiker	Seite	82
320 - 260 v.u.Zr. Ariston von Chios	Seite	101
um 290 v.u.Zr. Herillos	Seite	102
um 280 v.u.Zr. Dionysos	Seite	103
304 - 232 v.u.Zr. Kleantes von Assos	Seite	103
um 250 v.u.Zr. Sphairos	Seite	105
281 - 208 v.u.Zr. Chrysippos von Soloi	Seite	105
240 - 150 v.u.Zr. Diogenes von Seleukia	Seite	113
200 - 137 v.u.Zr. Antipatros von Tarsos	Seite	113
180 - 109 v.u.Zr. Panaetios von Rhodos	Seite	118
135 - 51 v.u.Zr. Poseidonios von Apameia	Seite	119
125 - 45 v.u.Zr. Antipatros von Tyros	Seite	122
106 - 43 v.u.Zr. Marcus T. Cicero		
Werke:		
Akademische Untersuchungen	Seite	123
Über das höchste Gut und größte Übel	Seite	148
Gespräche in Tusculum	Seite	168
Über die angemessenen Handlungen	Seite	252
Über die Gesetze	Seite	304
Stoische Paradoxien	Seite	315

75 v. - 7 u. Zr.	Athenodoros von Tarsos	
	Werk: Nur der Tugendhafte ist frei . . .	Seite 328
1 - 65 u.Zr.	Lucius Annaeus Seneca	
	Werke:	
	Über die Milde - An Kaiser Nero	Seite 347
	Über die Gemütsruhe	Seite 368
	Über die Kürze des Lebens	Seite 385
	Über das glückliche Leben	Seite 399
	Über die Unerschütterlichkeit des Weisen .	Seite 414
	Über die Muße	Seite 428
	Über die [stoische] Vorsehung	Seite 434
66 u.Zr.	Die Senatsopposition der Stoiker . .	Seite 443
30 - 100 u.Zr.	Gaius Musonius Rufus	Seite 448
50 - 138 u.Zr.	Epiktet	
	Werke:	
	Handbüchlein der stoischen Philosophie . .	Seite 456
	Diatriben, III.13: >Einsamkeit<	Seite 466
	Diatriben, IV.1: >Über die Freiheit< . .	Seite 467
	Aussprüche Epiktets bei Stobaeus	Seite 479
121 - 180 u.Zr.	Kaiser Marcus Aurelius	
	Werk: Meditationen	Seite 482

Lothar Baus [Hrsg.]

Buddhismus und Stoizismus -
zwei nahverwandte Philosophien
und ihr gemeinsamer Ursprung
in der Samkhya-Lehre

Abhandlungen und Texte

mit Werkausügen von:

Dahlmann, Joseph

Garbe, Richard

Jacobi, Hermann

Lucius, Ernst

Pischel, Richard

Schmekel, August

Walleser, Max

Weygoldt, Georg

IV. erweiterte Auflage

Asclepios Edition

ISBN 978-3-935288-32-3

Inhalt

Vorwort	Seite	8
1. Kapitel: Die ursprüngliche Lehre Buddhas		
1.1: >Leben und Lehre des Buddha< von R. Pischel	Seite	10
1.2: >Die Samkhya-Philosophie< von Richard Garbe	Seite	17
1.3: >Nirvana - eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus< von Joseph Dahlmann	Seite	25
1.4: Die Philosophie des Buddha	Seite	40
1.5: >Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sankhya-Yoga< von Hermann Jacobi	Seite	55
Texte		
1.6: Ausführliche Darlegung des Samkhya-Systems von Vijnanabhikshu	Seite	67
1.7: >Yoga-Sutras< von Patanjali	Seite	72
1.8: >Die Fragen des Griechenkönigs Menandros<	Seite	81
2. Kapitel: Die stoische Philosophie		
2.1: Die materialistische stoische Physiktheorie	Seite	106
2.2: >Zenon von Kiton, der Begründer der Stoa und seine Lehre< von Diogenes Laertius u.a.	Seite	122
Texte		
2.2: >Academici Libri< - Kurzdarstellung der stoischen Philosophie von M. T. Cicero	Seite	146
2.3: >Stoische Widerlegung der Behauptung von der Unsicherheit der Erkenntnisfähigkeit<, aus >Lucullus< von M. T. Cicero	Seite	149
Abhandlungen		
2.5: >Zenon von Cittium und seine Lehre< von P. Weygold	Seite	155
2.6: >Die Philosophie der mittleren Stoa< von August Schmekel	Seite	171
3. Kapitel: Buddhas erste Ankunft in Europa		
3.1: König Asokas Felsen-Inschriften	Seite	186
3.2: >Mahavamsa< - eine alte buddhistische Chronik	Seite	193
3.3: >Über das kontemplative Leben< von Philo von Alexandrien	Seite	198
3.4: >Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese< von P. E. Lucius	Seite	208
4. Kapitel: Der gemeinsame Ursprung		
4.1: >Die Samkhya-Philosophie als Natur- und Erlösungslehre< von J. Dahlmann	Seite	227
4.2: Weitere Analogismen zwischen Stoizismus und Samkhya-Buddhismus vom Herausgeber	Seite	248
4.3: Die Erklärungen der philosophischen „Curiosa“ im Stoizismus und im Buddhismus	Seite	254
Bibliographie Auswahl	Seite	265

Vorwort

Die vielen Ähnlichkeiten zwischen der buddhistischen und stoischen Philosophie waren mir bereits während der Zusammenstellung der >Bibel der Freidenker< aufgefallen. Das Phänomen ließ mir keine Ruhe. So begann ich mit dem Sammeln von Analogismen und einem umfangreichen Quellenstudium.

Ein großer Glücksfall war der Hinweis von Otto Schrader¹⁴⁷, dass der Indologe Joseph Dahlmann im Zusammenhang mit seinen Samkhya-Studien (>Die Samkhya-Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre - nach dem Mahabharata<, Berlin 1902) Analogismen zwischen Stoa und Samkhya-Lehre festgestellt habe. Die Argumente Dahlmanns habe ich im 4. Kapitel unter der Überschrift >Der gemeinsame Ursprung< abgedruckt.

Meine erste Vermutung, der Begründer der Stoa, Zenon von Kition, könnte von Buddha beeinflusst gewesen sein, hat sich damit als nicht realistisch erwiesen. In Wirklichkeit bauten sowohl Siddhattha Gotama als auch Zenon von Kition - also beide - auf der indischen Samkhya-Philosophie ihr Lehrgebäude auf.

Diese Entdeckung hat mich deshalb so sehr überrascht, weil ich in der gesamten deutschen Stoa-Rezeption keinen einzigen Hinweis gefunden habe auf diese geradezu revolutionäre Entdeckung Dahlmanns. Sie scheint, so unglaublich es klingen mag, in der deutschen Philosophie unbekannt geblieben zu sein. Auch bei Max Pohlenz findet sich nicht die geringste Erwähnung. Dies ist mehr als verwunderlich.

Um so wichtiger erschien es mir daher, das vorliegende Buch zu veröffentlichen. Ich habe darin die Ursprünge der beiden großen atheistischen Heilslehren der Menschheit - Buddhismus und Stoizismus - zu erforschen versucht und auszugsweise die wichtigsten Erkenntnisse früherer Forscher neu ediert. Ich möchte Studierende und Philosophen anregen, diese Forschungen aufzugreifen und - auf ihnen aufbauend - weiter zu entwickeln und zu vervollkommen.

Für mich sind folgende Beweise erbracht:

Sowohl die Lehre Buddhas als auch die Zenons beruhen auf der Samkhya-Lehre des indischen Philosophen Kapila, der lange vor Siddhattha Gotama in Kapilavastu, der Heimatstadt des Buddha, lebte.

Außerdem halte ich für zweifelsfrei erwiesen, dass die Lehre Buddhas von Beginn an als eine atheistische Geheim- oder Stufenphilosophie konzipiert war.

Unzweifelhaft wurde die Samkhya-Philosophie Kapilas und die Lehre Buddhas von zwei Katastrophen heimgesucht und danach ins Theistische verfälscht. Die erste Katastrophe fällt ins erste bis zweite Jahrhundert unserer Zeitrechnung und betrifft den Einfall der Yüe-tschi oder Tocharer ins nördliche Indien. Während dieser Eroberungskriege wurden viele buddhistische Klöster zerstört. Der bekannteste Herrscher aus der Kushana-Dynastie war Kanishka I. (ca. 53 bis 126 u. Zr.). Unter seiner Herrschaft fand das vierte große buddhistische Konzil statt, das er in Kaschmir, nach anderen Meinungen in Kuvana bei Jalandhar abhalten ließ. Dieses Konzil gilt als der Beginn des Mahayana-Buddhismus. Die Vorsitzenden waren der Theologe Vasumitra und der Dichter Ashvaghosa. Hierbei erfuhr der ursprüngliche Buddhismus eine theistische Interpolation.

Im sechsten Jahrhundert ereignete sich eine unvorstellbare Naturkatastrophe, die den wenigsten Gelehrten bekannt ist. David Keys schrieb in seinem Buch >Als die Sonne

¹⁴⁷ >Die Fragen des Königs Menandros<, Seite XXI: „Dass bereits die Entstehung der Stoa unter indischem Einflusse stattfand, hat Dahlmann wahrscheinlich gemacht.“

erlosch - 535 n. Chr.<: „Im 6. Jahrhundert hat eine weltweite Naturkatastrophe die Erde erschüttert - rund 18 Monate lang war die Sonne hinter einem Schleier aus Staub verborgen. Die Auswirkungen dieser aller Wahrscheinlichkeit nach durch einen gigantischen Vulkanausbruch verursachten Klimaveränderung waren: extreme Kälte- und Dürreperioden, Sturmfluten, Hungersnöte, Epidemien, Völkerwanderungen, tiefgreifender gesellschaftlicher Wandel und weiträumige politische Veränderungen.“ David Keys rekonstruiert Daten, Ereignisse und Entwicklungen und entwirft dabei ein sensationelles historisches Panorama, das von Westeuropa über den Nahen und den Fernen Osten bis hin nach Südamerika und Tasmanien reicht. Er zeigt, dass unsere moderne Welt in der Katastrophe von 535 n. Chr. ihren Ausgang hatte; und erhellt damit das bisher so rätselhafte dunkle Zeitalter.

Nicht nur die liberale indische Kultur und mit ihr die ursprüngliche Lehre Buddhas gingen in dieser Naturkatastrophe unter, auch die antike griechisch-römische Kultur versank in dem tiefen religiösen Wahn des jüdisch-christlichen Monotheismus, der in Europa erst mit der Renaissance langsam mildere Formen annahm.

Was heutzutage den Zugang zu den Schriften der antiken Stoiker erschwert, ist die weit verbreitete irrtümliche Meinung, dass sie, weil sie bereits über zweitausend Jahre alt sind, veraltet oder gar überholt seien. Es gibt jedoch ethische Grundsätze und Wahrheiten, die bestehen sozusagen ewig, wie die physikalischen Naturgesetze.

Das Interesse an den Schriften des Buddhismus wird dadurch gemindert, weil darin überwiegend von Lehrreden an Mönche und Asketen die Rede ist. Dies verleitet zu der falschen Ansicht, dass diese Wahrheiten nur für Mönche gelten würden. Wer möchte aber schon ein Mönch oder gar ein Asket werden? Es ist weder das Ziel des Buddhismus, dass jeder Sympathisant ein Mönch, noch das der stoischen Philosophie, dass jeder Freund der Erkenntnis ein vollkommener Weiser wird. Jeder muss für sich selbst entscheiden, wie weit er sich vom Laienanhänger zum höchsten Ideal emporarbeiten möchte. Er wird jedoch bald feststellen, dass die wachsende Erkenntnis sozusagen eine Eigendynamik entwickelt, die uns immer weiter vorantreibt. Wie ein Meteorit von der Gravitationskraft eines Planeten angezogen wird, so wird ein Mensch von der Wahrheit und der Richtigkeit der buddhistischen und stoischen Philosophie gleichsam magisch angezogen. Und was das Beste ist, er stellt rasch fest, dass sich sein Denken und Handeln, ja sein ganzes Leben positiv zu verändern beginnt.

Kein Mensch ist zum ethischguten Rationalist geboren, sondern ethischgutes und vernünftiges Leben will gelernt sein. Hedonismus und ethischer Materialismus sind polare Gegensätze.

Lothar Baus [Hrsg.]

Der stoische Weise – ein Materialist

und

>Über die Freiheit< -

von Cicero, Epiktet und einem unbekanntem Stoiker

Texte und Abhandlungen

zur stoischen Philosophie

II. erweiterte Auflage

ASCLEPIOS EDITION

ISBN 978-3-935288-31-6

Inhalt

Anstatt eines Vorworts

Der stoische Weise – ein Materialist

1. Kapitel

Die stoische Physiktheorie – eine materialistische Naturphilosophie

1.1: Gott ist das Naturgesetz	Seite	13
1.2: Die Theorie von der Psyche	Seite	28
1.3: Ein angebliches stoisches Curiosum	Seite	32
1.4: Das Curiosum von der Dauer der Psychen	Seite	37
1.5: Die materialistische Vorsehung der Stoiker	Seite	38
1.6: Der wirkliche „Glaube“ der Stoiker	Seite	41
1.7: Die Senatsopposition der Stoiker	Seite	46

2. Kapitel

Grundzüge der stoische Ethik

2.1: Aufbau der materialistischen stoischen Ethik	Seite	52
2.2: Die materialistische Ethik des Stoikers Epiktet	Seite	89

>Über die Freiheit<

1. Kapitel

Marcus T. Cicero – >Stoische Paradoxien<	Seite	101
--	-------	-----

2. Kapitel

Unbekannter Stoiker – >Nur der Weise ist frei<	Seite	110
--	-------	-----

3. Kapitel

Epiktet – >Diatriben< IV.1: >Über die Freiheit<	Seite	164
---	-------	-----

Bibliographie	Seite	181
-------------------------	-------	-----