

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/146320>

Please be advised that this information was generated on 2017-12-05 and may be subject to change.

Gesetz und Glück

Untersuchungen zum Naturalismus der stoischen Ethik

Joachim Lukoschus

Gesetz und Glück

GESETZ UND GLÜCK

UNTERSUCHUNGEN ZUM NATURALISMUS DER STOISCHEN ETHIK

Een wetenschappelijke proeve op het gebied van de Wijsbegeerte

PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Katholieke Universiteit Nijmegen,
volgens besluit van het College van Decanen in het
openbaar te verdedigen op maandag 20 januari 1997
des namiddags om 3.30 uur precies

door

Joachim Lukoschus
geboren op 23 april 1962
te Bad Segeberg (Duitsland)

Promotor:
Co-promotor:

Prof. Dr. P.J.M. van Tongeren
Dr. E.H.L. Brugmans

Manuscriptcommissie:

Prof. Dr. M. Forschner, Friedrich-Alexander Universität
Erlangen-Nürnberg
Prof. Dr. J. Mansfeld, Universiteit Utrecht
Prof. Dr. C. Steel, Katholieke Universiteit Leuven

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT	ix
KAPITEL 1 Einleitung	1
§ 1 Gegenstand und Zweck der Untersuchung	2
1.1 Die Fragestellung: was beinhaltet der stoische Naturalismus?	2
1.2 Die übliche Interpretation: die Natur als Grund der Pflicht	3
1.3 Zwei Probleme für diese Interpretation	5
1.4 Ein naturgemäßes Leben als Inhalt des Glücks: eine Alternative?	8
1.5 Zwei Voraussetzungen dieser Alternative	10
§ 2 Vorbereitende Betrachtungen	13
2.1 Kapitel 2: der Zweck des menschlichen Handelns	14
2.2 Kapitel 3: die Theorie der Zueignung	14
2.3 Kapitel 4: Natur und göttliches Gesetz	15
§ 3 Arbeitsweise und Ausgangspunkte der Untersuchung	16
3.1 Zur Geschichte der stoischen Philosophie	16
3.2 Zum Charakter der Quellen	19
3.3 Die allgemeine Ebene der Interpretation	22
3.4 Das systematische Interesse dieser Untersuchung	25
KAPITEL 2 Der Zweck des menschlichen Handelns	28
§ 1 Das zweifache Wesen des Zwecks des menschlichen Handelns	29
§ 2 Zwei Probleme zu diesem zweifachen Zweck	30
§ 3 Die Lösung des ersten Problems	34
3.1 Wille und Pflicht	35
3.2 Pflicht und Glück	37
§ 4 Vorbereitung zur Lösung des zweiten Problems	37
4.1 Das Glück: ein transzendenter und abstrakter Zweck	38
4.2 Das abstrakte Ganze der Teile: die Tugend	40
4.3 Tugend und Glück: ein Problem?	42
4.4 Tugend und Glück: zwei Folgen	44
4.5 Die konkreten Teile des Ganzen: das Naturgemäße	45
4.6 Tugend und Naturgemäßes	48

§ 5	Die Lösung des zweiten Problems	51
5.1	Glück und Glücksgefühl	51
5.2	Glück und Pflicht	55
§ 6	Zwei Folgen dieser Lösung	56
6.1	Die erste Folge: der Begriff der Pflicht	57
6.2	Die zweite Folge: Tugend als Lebenskunst	58
§ 7	Zusammenfassung	62
KAPITEL 3 Die Theorie der Zueignung		64
§ 1	Der Begriff der Zueignung	65
§ 2	Das höchste Gut als Gegenstand der Zueignung: ein Problem?	67
§ 3	Die Lösung des Problems: die teleologische Konstitution des Menschen	70
3.1	Der Begriff der Konstitution	71
3.2	Die vernünftige Konstitution des Menschen	74
3.3	Vernunft und Tugend	77
3.4	Tugend und natürlicher Trieb	80
§ 4	Ein erste Bestätigung: der teleologische Begriff des Guten	82
§ 5	Eine zweite Bestätigung: der teleologische Begriff der menschlichen Natur	84
5.1	Drei Vorbemerkungen	84
5.2	Richtige Vernunft als Vervollendung der Natur des Menschen	85
5.3	Das höchste Gut des Menschen: ein Leben gemäß der Tugend	89
5.4	Tugendhaftigkeit und Übereinstimmung mit der Natur	92
§ 6	Die Bestimmung des höchsten Gutes: impliziter Wille und natürlicher Trieb	95
§ 7	Das Gute als das Eigene: die Stoa und Carneades	98
7.1	Karneades' Einteilung der möglichen Bestimmungen des höchsten Gutes	98
7.2	Die stoische Bestimmung des höchsten Gutes als die Tugend	100
7.3	Karneades' erster Trieb des Menschen und die stoische Zueignung	104
§ 8	Zusammenfassung	105
KAPITEL 4 Natur und göttliches Gesetz		107
§ 1	Die Natur als Gott	108
1.1	Der Begriff Gottes und seine Anwendung auf die Natur	108
1.2	Die Natur: Vernunft und Tugend	111

§ 2	Gott und die Welt	113
2.1	Die Prinzipien der Welt: Gott und Stoff	113
2.2	Die Welt als Samen und als Lebewesen	116
2.3	Die innerweltlichen Dinge und die Welt als Ganzes	120
2.4	Die Stufenleiter des Seienden: Halt, Natur, Seele, Geist	122
2.5	Beschaffenheitsloser und irgendwie beschaffener Stoff	127
2.6	Vier Identifizierungen Gottes	132
2.7	Die Transzendenz Gottes	135
§ 3	Die Erkennbarkeit Gottes	140
3.1	Gott als von Natur verborgenes: Beweis und Zeichen	140
3.2	Beweis, Zeichen und Wahrnehmung	142
3.3	Die Abstraktion des Gottesbegriffs aus der Wahrnehmung	145
§ 4	Gottes richtige Vernunft als das Gesetz der Natur	146
4.1	Der Begriff des Gesetzes: Vernunft und Trieb	147
4.2	Gesetz und Inhalt des Glücks: die Götter- und Menschengemeinschaft	149
4.3	Menschliche und göttliche Vernunft: das Gesetz als Grund der Pflicht?	152
§ 5	Zusammenfassung	159
KAPITEL 5 Die Erkenntnis der Pflicht		161
§ 1	Der stoische Empirismus	162
1.1	Die Abstraktion der Begriffe aus der Wahrnehmung	162
1.2	Die Wahrnehmung: Vorstellung und Zustimmung	164
1.3	Die Vorstellung und das Sagbare als ihr impliziter Inhalt	167
1.4	Die Arten der Vorstellung: direkt und indirekt	174
1.5	Der Begriff als gespeicherte Allgemeinvorstellung	177
1.6	Abstraktion: Verallgemeinerung durch Explizierung	178
§ 2	Die Abstraktion des Begriffs des Guten	181
2.1	Das Gute als Wahrnehmbares	182
2.2	Der indirekte Ursprung der Vorstellung des Guten: die Zueignung	184
2.3	Zueignung und Analogie : Cicero Fin. III 33-34	187
2.4	Zueignung und Analogie: Seneca Ep. 120.3-5	189
§ 3	Die Natürlichkeit des Guten	190
§ 4	Die inhaltliche Bestimmung des Guten als die Tugend	192
4.1	Die Natur des Menschen und die Struktur der stoischen Ethik	192
4.2	Die Bestimmung des Guten: Ansatzpunkt und Rahmenbedingung	196

4.3	Lust und Tugend als Chrysipps einzig mögliche Bestimmungen	198
4.4	Tugend anstatt Lust: die stoische Polemik gegen Epikur	201
§ 5	Zusammenfassung	203
KAPITEL 6 Ergebnisse		205
§ 1	Die Struktur der stoischen Ethik	206
§ 2	Zur Beurteilung dieser Struktur: die Stärken	209
2.1	Das Verhältnis von Sein und Sollen	209
2.2	Das Verhältnis von Sollen und Wollen	210
§ 3	Zur Beurteilung dieser Struktur: die Schwächen	211
3.1	Die Annahme eines letzten Zwecks des menschlichen Handelns im ganzen ..	211
3.2	Die Vorgegebenheit des Guten und der göttliche Ursprung der Zueignung ...	212
3.3	Das Gute und die in sich selbst gekehrte Tugend	214
§ 4	Schlußbemerkung	215
ANMERKUNGEN		217
LITERATURVERZEICHNIS		339
SAMENVATTING		357
CURRICULUM VITAE		359

VORWORT

lucundi acti labores! Danken möchte ich Professor P. van Tongeren und Frau Dr. E. Bruggmans für Rat und Tat, Drs. Berry Tholen und Dr. T. Mertens für die Bereitschaft, mir zuzuhören, wenn ik klagte, und Prof. B. Vermeulen für die ständige Frage, ob mein Manuskript schon fertig sei. Dr. V. Hunink war so freundlich, die Übersetzungen der griechischen und lateinischen Quellentexte durchzusehen. Ich danke ihm dafür, auch wenn ich nicht alles, was er anzumerken hatte, übernommen habe. Vor allem meiner Frau jedoch möchte ich an dieser Stelle danken. Wofür, weiß sie am besten. Ich widme ihr dies Buch.

Joachim Lukoschus
Nijmegen, im November 1996

KAPITEL 1 EINLEITUNG

Den Zweck des menschlichen Handelns (*telos*) hat Zenon, der Gründer der Stoa, als ein Leben in Übereinstimmung (*homologumenôds zên*) bestimmt, das heißt er hat es bestimmt als ein Leben gemäß einer Vernunft, welche sich selber gleich ist und mit sich selbst in Einklang steht.¹ Von der Natur ist weder in dieser Bestimmung, noch in ihrer Erläuterung irgendwie die Rede. Trotzdem hat die Natur bereits von Anfang an eine wichtige Rolle gespielt in der stoischen Ethik. Schon Zenon selbst hat sie in den Mittelpunkt der ethischen Reflexion gerückt, wie eine zweite Telosformel, die ihm zugeschrieben wird, zu erkennen gibt: den Zweck des menschlichen Handelns hat er zusätzlich bestimmt als ein Leben gemäß der Tugend (*kat' aretên zên*).² Von der Natur ist auch in dieser Telosformel zwar nicht die Rede, Zenon aber hat seine zweite Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns durch einen Hinweis darauf begründet, daß den Menschen gerade die Natur zu einem solchen Leben führt.³ Es liegt mit anderen Worten dieser zweiten Telosformel Zenons Naturbegriff zugrunde: Zweck des menschlichen Handelns soll jenes Leben sein, zu dem die Natur den Menschen führt und das deshalb zu bezeichnen ist als ein für den Menschen naturgemäßes Leben (*kata physin zên*).⁴

Die wichtige Rolle, welche die Natur in der stoischen Ethik spielt, tritt womöglich noch klarer hervor in den Telosformeln führender Stoiker nach Zenon. Denn ihnen liegt nicht nur Zenons Naturbegriff zugrunde, auch bestimmen sie den Zweck des menschlichen Handelns in bezug auf die Natur. Kleanthes z.B., der Nachfolger Zenons, hat den Zweck des menschlichen Handelns als ein Leben bestimmt in Übereinstimmung mit der Natur (*homologumenôds tēi physei zên*).⁵ Chrysipp, der Nachfolger des Kleanthes und der "zweite Gründer" der Stoa, hat im Anschluß daran gesprochen von einem Leben in Nachfolge der Natur (*akoluthôds tēi physei zên*). Er hat aber auch eine zweite, ihm eigentümliche Telosformel vertreten: den Zweck des menschlichen Handelns hat er außerdem bestimmt als ein Leben gemäß der Erfahrung dessen, was von Natur geschieht (*kat' empeirian tōn physei symbainontōn zên*).⁶ Diogenes, Archedem und Antipater, die alle noch Vertreter sind der "alten Stoa", das heißt der Stoa vor Panaitios und Poseidonios, haben jeder etwas anders von der Auslese gesprochen des Naturgemäßen (*eklogē tōn kata physin*).⁷ Und schließlich hat Panaitios, durch den die Stoa auch in Rom Verbreitung fand und mit dessen Wirken die "mittlere Stoa" anhebt, den Zweck des menschlichen Handelns bestimmt als ein Leben gemäß gewissen Ansätzen, die dem Menschen von der Natur verliehen worden sind (*kata tas dedomenas hēmin ek physeōs aphormas zên*).⁸

Wie sich diese Telosformeln gegen einander verhalten ist nicht ohne weiteres klar. Nur der Sinn der Worte reicht nicht aus, um erkennen zu können, wie z.B. das Verhältnis der Tugend und der Auslese des Naturgemäßen oder etwa der Tugend und der Nachfolge der Natur zu bestimmen ist. Klar jedoch ist dies: alle diese Bestimmungen sind Bestimmungen jenes Lebens, zu dem die Natur den Menschen führt und das die Stoiker bezeichnen als ein für den Menschen naturgemäßes Leben. Denn durch ihre Telosformeln haben

Zenons Nachfolger lediglich erläutern wollen, was Zenon meinte mit seiner Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein Leben in Übereinstimmung. Alle haben sie Zenons Ansicht geteilt, daß jener Zweck unmittelbar und eigentlich nichts anderes sei als jenes Leben, welches naturgemäß ist für den Menschen, weil zu jenem Leben die Natur den Menschen führt. Zenons Bestimmung jenes Leben haben sie lediglich ersetzt durch, wie sie hofften, klarere Formulierungen.⁹

Die stoische Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein für den Menschen naturgemäßes Leben ist hiernach dessen Grundbestimmung, welche alle anderen stoischen Telosformeln zusammenfaßt: es lebt der Mensch naturgemäß, wenn er aufgrund der Erfahrung dessen, was von Natur geschieht, tugendhaft und mit sich selbst in Einklang das Naturgemäße ausliest; wenn er dadurch gemäß den Ansätzen lebt, die ihm die Natur verliehen hat; oder wenn er dadurch in Nachfolge der Natur und in Übereinstimmung mit ihr sein Leben lebt.¹⁰ Die stoische Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein für den Menschen naturgemäßes Leben kann die anderen Telosformeln aber auch begründen: Telosformeln sind sie deshalb, weil sie immer wieder anders jenes Leben bestimmen, welches naturgemäß ist für den Menschen. Die wichtige Rolle also, welche die Natur in der stoischen Ethik spielt, beruht nicht eigentlich auf jenen Telosformeln; sie beruht letztendlich auf der stoischen Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein für den Menschen naturgemäßes Leben.¹¹

§ 1 *Gegenstand und Zweck der Untersuchung*

Welche Rolle spielt nun aber die Natur in der stoischen Ethik? Wie, so ist zu fragen, verhalten sich die stoische Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein für den Menschen naturgemäßes Leben zum einen und der stoische Begriff der Natur zum andern? Welcher Status kommt in der stoischen Ethik dem Begriff der Natur (*physis*) zu? Und welchen Status hat der Begriff der Naturgemäßheit (*to kata physin*)?¹² Grundsätzlich sind auf diese Frage zwei verschiedene Antworten möglich. Das führt zu der Fragestellung dieser Untersuchung.

§ 1.1 *Die Fragestellung: was beinhaltet der stoische Naturalismus?*

Das Verhältnis zwischen der Natur und der Naturgemäßheit jenes Lebens, welches der Zweck ist des menschlichen Handelns, ist grundsätzlich zum einen so bestimmbar, daß die Natur der Grund ist für die Bestimmung jenes Zwecks als ein für den Menschen naturgemäßes Leben. Dieser ersten Möglichkeit entsprechend ist es für den Menschen deshalb eine ethische Pflicht, naturgemäß zu leben, weil die Natur einen Wert darstellt, der diese Pflicht begründet. Die Natur mit anderen Worten spielt in der stoischen Ethik eine begründende Rolle: sie hat den Status des Grundes der Verbindlichkeit der ethischen Pflicht des Menschen. Zusätzlich ist nach dieser ersten Möglichkeit die Natur aber auch der Grund für die Bestimmung dessen, was als ethische Pflicht des Menschen gelten kann. Denn, wenn der Mensch naturgemäß zu leben hat, so beruht nicht nur die Verbindlichkeit, sondern auch

der Inhalt der ethischen Pflichten des Menschen auf der Natur. Die Natur hat danach auch den Status eines Grundes für die Bestimmung der Pflicht: sie begründet nicht nur, daß der Mensch naturgemäß zu leben hat, sondern auch, welche Handlungen für den Menschen naturgemäß sind. Die Natur mit anderen Worten spielt nach dieser ersten möglichen Bestimmung des Verhältnisses von Naturgemäßheit und Natur auch eine die Pflicht inhaltlich bestimmende Rolle in der stoischen Ethik.^{12a}

Diese zweite Rolle ergibt sich unmittelbar aus der stoischen Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns. Die erste, begründende Rolle indessen ist in jener Bestimmung nicht enthalten. Es ist denn auch grundsätzlich möglich, die Rolle, welche die Natur in der stoischen Ethik spielt, auf die inhaltliche Bestimmung menschlicher Pflichten einzuschränken: daraus, daß die Stoiker den Zweck des menschlichen Handelns bestimmen als ein für den Menschen naturgemäßes Leben, folgt keineswegs, daß die Natur der Grund ist für diese Bestimmung. Es ist dies eine zweite grundsätzliche Möglichkeit, das Verhältnis zu bestimmen zwischen der Natur und der Naturgemäßheit pflichtgemäßer Handlungen. Nach dieser Möglichkeit spielt die Natur in der stoischen Ethik nicht zwei verschiedene Rollen, sondern nur eine Rolle: sie ist der Bestimmungsgrund dafür, welche Handlungen für den Menschen naturgemäß sind. Daß der Mensch naturgemäß zu handeln hat, vermag sie nicht zu begründen. Der Grund der Verbindlichkeit der ethischen Pflichten des Menschen ist, was immer es sei, vom Grund für die Bestimmung der menschlichen Pflichten nicht nur begrifflich zu unterscheiden, sondern auch zu trennen.

In bezug auf diese beiden grundsätzlichen Möglichkeiten lautet die Fragestellung dieser Untersuchung wie folgt: welche dieser beiden möglichen Interpretationen trifft die stoische Position? Welche Verhältnisbestimmung hat die Stoa selbst vertreten? Hat sie die Natur zur Grundlage ihrer Ethik gemacht, oder hat sie die Natur nur herangezogen, um die ethischen Pflichten des Menschen bestimmen zu können? Aufgrund der stoischen Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein für den Menschen naturgemäßes Leben soll nun hier die stoische Ethik "naturalistisch" heißen, insofern die Stoiker an ihre Telosformeln die naturalistische Anforderung stellen, daß sie jenes Leben bestimmen, welches für den Menschen naturgemäß ist. Danach ist die Fragestellung dieser Untersuchung auch wie folgt zu formulieren: was beinhaltet der Naturalismus der stoischen Ethik? Impliziert er einen die ethischen Pflichten des Menschen begründenden Wert der Natur? Oder handelt es sich nur um eine formale Anforderung, welche die Stoa stellt, an inhaltliche Bestimmungen des Zwecks des menschlichen Handelns?

§ 1.2 Die übliche Interpretation: die Natur und ihr Gesetz als Grund der Pflicht

Die übliche Interpretation der stoischen Ethik ist nun dadurch gekennzeichnet, daß sie sich entscheidet für die erste der genannten Möglichkeiten: die Natur, welcher nach stoischer Lehre der Mensch gemäß zu leben hat, wird gewöhnlich aufgefaßt als der Grund für die stoische Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein für den Menschen naturgemäßes Leben. Die Natur mit anderen Worten soll die ethischen Pflichten des

Menschen nicht nur bestimmen, sondern auch begründen. Sie soll nicht nur der Grund sein für die inhaltliche Bestimmung der ethischen Pflichten des Menschen, sondern auch der Grund für deren Verbindlichkeit.

Dieser Status der Natur als der Grund der Pflicht ergibt sich, wie gesagt, nicht von selbst aus der stoischen Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns. Um die Natur zu interpretieren als den Grund der ethischen Pflichten des Menschen wird daher gewöhnlich auf die stoische Ansicht verwiesen, daß die Natur (*physis*) zu deuten ist als Gott (*theos*) und daß sie dementsprechend nicht nur vernunftbegabt ist, sondern auch über Vernunft verfügt, die richtig (*orthos logos*) ist. Denn Gottes richtige Vernunft bestimmen die Stoiker als das Gesetz (*nomos*) der Natur.¹³ Und, so lautet das Argument, wenn die ethische Pflicht des Menschen darin besteht, naturgemäß zu leben, und wenn die richtige Vernunft der Natur zu deuten ist als ein göttliches Gesetz, so wird der Grund dafür, daß der Mensch naturgemäß zu leben hat, darin bestehen, daß ein solches Leben richtig ist, gerade weil es dem Gesetz der göttlichen Natur entspricht.¹⁴

Am gründlichsten ist diese Interpretation wohl dargelegt worden von A.A. Long in seinem richtungweisenden Aufsatz "The logical basis of Stoic ethics" (1971). Der Interpretation, die Long darin entwickelt, ist seither mehrfach zugestimmt worden.¹⁵ Es sei daher in diesem Zusammenhang aus jenem Aufsatz folgende aufschlußreiche Stelle (S. 88) angeführt - daß die göttliche Natur, wie Long vermerkt, kunstvoll ist und daß die Stoa ihre richtige Vernunft begreift als Gottes Vorsehung (*pronoia*), wird im weiteren Verlauf der Untersuchung noch wiederholt zur Sprache kommen; die stoische Theorie der Zueignung (*oikeiôsis*), nach der ein jedes Lebewesen von Natur sich selbst liebt und daher versucht, sich am Leben zu erhalten, wird noch ausführlich erörtert werden [Zitat 1]:

Now to describe Nature as divine or artistic, to speak of Nature's providence or right-reasoning, is to set up a norm or principle of universal value. And the point that I am concerned to establish is that Nature in Stoicism is first and foremost a normative, evaluative, or if you will, a moral principle. I do not deny, that Nature may stand as the subject of propositions .. which purport to describe merely the physical processes which have Nature as their cause. Nor am I suggesting that the Stoics recognised or would have wished to recognise the rigid distinction between judgements of fact and judgements of value which some modern philosophers are never tired of invoking. The Stoics would clearly want to say that the statement, "Nature endows all creatures with a sense of self-endeavour", tells us something about the world. But the fact .. can be described without reference to Nature. My claim is that when the Stoics prefaced such an assertion with the term, Nature, they intended to include an evaluation of the fact described. Mention of Nature makes a presumption of the purposefulness, the rightness, displayed by the fact that all creatures have instincts of a certain kind.

Der stoische Naturbegriff ist hiernach ein Begriff, der axiologisch nicht neutral ist. Die Natur vielmehr verfügt aufgrund ihrer richtigen Vernunft über einen Wert, der allem, was sie zustandebringt, anhaftet und auf den der Mensch sein Handeln auszurichten hat. Alles, was der Natur gemäß ist, ist deshalb wertvoll und richtig, weil es der richtigen Vernunft der göttlichen Natur entspringt. Tatsachen und Normen, bzw. Sein und Sollen sind in dem, was naturgemäß ist, zwar zu unterscheiden, nicht jedoch zu trennen. Der Mensch hat dementsprechend die Pflicht, naturgemäß zu leben.¹⁶

§ 1.3 Zwei Probleme für diese Interpretation

Die Interpretation der Natur als Grund der Pflicht ist nun also üblich. Dennoch ist sie problematisch. Denn dieser Interpretation zufolge ist es unklar, wie der Mensch wissen kann, daß es für ihn Pflicht ist, naturgemäß zu leben. Nach der stoischen Erkenntnislehre zumindest kann der Mensch die Natur nur indirekt erkennen als das, was sie ist als die Ursache des natürlichen Geschehens. Die Natur, so wird sich noch zeigen, kann der Mensch lediglich erschließen als das, was sie ist in bezug auf ihre Wirkungen; was sie an sich selbst in ihrem Wesen ist, bleibt ihm auf immer verborgen. Die Richtigkeit ihrer Vernunft ist nun aber ein Wesensmerkmal der Natur. Es kann also der Mensch die Natur als Grund seiner ethischen Pflicht, naturgemäß zu leben, nicht erkennen.

Diese Schwierigkeit, die im Verlauf der Untersuchung ausführlicher dargelegt werden wird, ist zwar zu beheben durch die Annahme, daß die stoische Erkenntnislehre das praktische Wissen des Menschen, welches die stoische Ethik systematisiert, unzureichend analysiert. Es ist mit anderen Worten durchaus möglich, das Problem von der Ethik auf die Erkenntnislehre der Stoa abzuwälzen. Denn als das Ergebnis stoischer Reflexion auf vorhandenes praktisches Wissen muß sie jenem Wissen nicht unbedingt entsprechen. Diese Lösung des Problems impliziert jedoch eine Diskrepanz zwischen der Erkenntnislehre und der Ethik der Stoa; und die Annahme einer solchen Diskrepanz ist, wenn möglich, zu vermeiden aus methodischen Gründen: bei der Interpretation der Quellen ist in erster Linie davon auszugehen, daß die verschiedenen Teile der stoischen Philosophie sich zusammenfügen lassen zu einem in sich geschlossenen und einheitlichen Ganzen.

Es ist nun durchaus möglich, die angedeutete Diskrepanz zwischen der Erkenntnislehre und der Ethik der Stoa zu vermeiden. Sie ist z.B. zu vermeiden durch die Annahme, daß nach stoischer Lehre der Mensch nicht deshalb weiß, daß es für ihn Pflicht ist, naturgemäß zu leben, weil er die Natur erkennt als den Grund dieser Pflicht, sondern deshalb, weil er aufgrund von Reflexion auf sein tägliches Handeln den Begriff der Pflicht bilden kann und weil er aufgrund der stoischen Interpretation des Guten (*agathon*) als das natürlich Eigene (*oikeion*) des Menschen erkennen kann, daß es für ihn Pflicht ist, naturgemäß zu leben. Denn dieser zweifache Erkenntnisgrund ist, wie sich noch zeigen wird, nach der stoischen Erkenntnislehre ohne weiteres möglich.

Angenommen also, daß die Stoiker diesen zweifachen Grund für die menschliche Erkenntnis, daß der Mensch die Pflicht hat, naturgemäß zu leben, wirklich vertreten haben, so kann von einer Diskrepanz zwischen der Erkenntnislehre und der Ethik der Stoa keine Rede sein. Aus methodischen Gründen ist deshalb zu untersuchen, ob anstelle der Natur nicht ein anderer Grund der Verbindlichkeit der ethischen Pflichten des Menschen auch in Frage kommt. Denn unter der Voraussetzung, daß die Stoiker tatsächlich etwas anderes als die Natur betrachtet haben als den Grund der Verbindlichkeit der ethischen Pflichten des Menschen, bleibt die Möglichkeit erhalten, bei der Interpretation der Quellen an der inneren Geschlossenheit und Einheitlichkeit des stoischen Systems zumindest versuchsweise und in erster Linie festzuhalten.

Diese Möglichkeit, um an der inneren Geschlossenheit und Einheitlichkeit des stoischen Systems festzuhalten, besteht nun in gewissem Sinn zwar auch nach der üblichen Interpretation der Natur als Grund der Pflicht. Dazu ist es dann jedoch erforderlich, den Erkenntnisgrund des Menschen, dafür daß es seine Pflicht ist, naturgemäß zu handeln, vom Grund der Verbindlichkeit dieser Pflicht zu trennen; es ist dazu erforderlich, den Stoikern die These zuzuschreiben, daß der Mensch erkennt, daß er naturgemäß zu handeln hat, aufgrund von etwas anderem als aufgrund des Grundes der Verbindlichkeit seiner ethischen Pflichten. Dies zu tun, ist durchaus möglich. Denn weshalb sollte es notwendig sein, daß die ethische Pflicht des Menschen aufgrund ihres Grundes erkannt wird? Tatsachen kann der Mensch ja ebenfalls erkennen nicht nur aufgrund ihre Ursachen, sondern z.B. auch aufgrund ihrer Folgen. Diese Möglichkeit jedoch, das oben umrissene erste Problem der Diskrepanz zwischen der Erkenntnislehre und der Ethik der Stoa zu vermeiden, führt zu einem zweiten Problem. Um es als ein solches ausweisen zu können, ist die nur erst ange-deutete Möglichkeit, daß die Stoiker den Begriff der Pflicht entstehen lassen aufgrund von Reflexion auf das tägliche Handeln des Menschen, näher zu erörtern. Denn gerade jener mögliche Erkenntnisgrund zieht das zweite Problem nach sich; und noch andere Erkenntnisgründe, dafür daß der Mensch ethische Pflichten hat, dürften angesichts der stoischen Erkenntnislehre nicht zu finden sein.

Wie kann der Begriff der ethischen Pflicht sich bilden aufgrund von Reflexion auf das Handeln des Menschen? Wie ist es möglich, daß der Begriff der Pflicht als eines normativen Zwecks durch Reflexion entsteht auf das, was Menschen wollen? Wie kann sich der Begriff einer Norm ergeben aus der Reflexion auf Tatsachen? Es scheint dies problematisch zu sein. Nach stoischer Ansicht aber ist es das keineswegs. Denn den Zweck des menschlichen Handelns konzipiert die Stoa als einen zweifachen Zweck, das heißt er soll ein Zweck sein, dessen Wesen normativ und deskriptiv zugleich ist. Und gerade dadurch, daß er nicht nur normativ, sondern zuleich auch deskriptiv Zweck des menschlichen Handelns ist, kann sich der Begriff der Pflicht aus der Reflexion auf jenes Handeln ergeben. Von irgendwelchen Schwierigkeiten kann keine Rede sein.

Diese Konzeption eines zweifachen Zwecks wird noch zu belegen und auch zu erklären sein. Denn wie ein solcher Zweck möglich sein soll, ist nicht ohne weiteres klar. Hier ist darauf hinzuweisen, daß dieser Konzeption zufolge zwar die stoische These, daß der Begriff der Pflicht aus der Reflexion auf das menschliche Handeln entsteht, durchaus verständlich ist, daß aber diese Konzeption auch eine Schwierigkeit für die Interpretation der Natur als Grund der ethischen Pflicht des Menschen nach sich zieht: das zweifache Wesen des stoischen Zwecks des menschlichen Handelns enthält schon einen Grund der menschlichen Pflichten in sich. Die Stoa nämlich bestimmt den Zweck des menschlichen Handelns, insofern er deskriptiv ist, als ein glückliches Leben (*eudaimonein*);¹⁷ und das menschliche Streben nach Glück (*eudaimonia*) ist, wie sich noch zeigen wird, durchaus als ein Grund der Verbindlichkeit der ethischen Pflichten des Menschen zu begreifen. Weil der Mensch immer schon und notwendig glücklich leben will, hat er nach stoischer Lehre

die ethische Pflicht, sein Leben naturgemäß zu gestalten. Denn indem er naturgemäß lebt, lebt er nach Ansicht der Stoiker unmittelbar glücklich: in einem naturgemäßen Leben besteht das Glück des Menschen.

Nach moderner Begrifflichkeit ist dies schwer verständlich. Es wird denn auch, wie schon vermerkt worden ist, die stoische Konzeption eines zweifachen Zwecks des menschlichen Handelns zu erläutern sein. Dabei wird dann das Verhältnis dieses Zwecks zum Begriff des Glücks und auch zum Begriff der Pflicht zu bestimmen sein. Hier ist nur erst zu betonen, daß es unklar ist, welche Bedeutung der Natur als Grund der Verbindlichkeit der ethischen Pflichten des Menschen überhaupt zukommen kann, wenn der Mensch aufgrund von Reflexion auf das eigene Handeln erkennen kann, daß er die ethische Pflicht hat, so zu leben, daß er glücklich lebt. Nach der üblichen Interpretation der Natur als Grund der Pflicht vielmehr scheint sich zu ergeben, daß die ethischen Pflichten des Menschen zwei von einander unabhängige Gründe ihrer Verbindlichkeit haben¹⁸ - was wohl überflüssig, und infolgedessen abzulehnen ist.¹⁹

Auf diese Schwierigkeit weist J. Annas hin in ihrem umfassenden Buch "The morality of happiness" (1993). Sie schlägt darum vor, die Rolle, welche die Natur in der stoischen Ethik spielt, nicht so zu interpretieren, daß die Natur die Pflichten des Menschen begründet, sondern so, daß Naturerkenntnis zeigt, daß die ethische Pflicht des Menschen der Ordnung der Natur entspricht, ihr gemäß ist und sich durch jene Ordnung zwar nicht begründen, wohl aber verstehen läßt.²⁰ Diese Lösung für die angedeutete Schwierigkeit, und die Schwierigkeit selbst, formuliert Annas (S. 165-166) wie folgt - die stoische These, daß Tugend ausreicht zum Glück, auf die sie anspielt, wird noch zur Sprache kommen; sie ergibt sich aus Zenons zweiter Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein Leben gemäß der Tugend [Zitat 2]:

Suppose one has become convinced of the truth of Stoic ethical theory, but is innocent of Stoic physics; then acquires Stoic physics and theology and sees how they give a perspective within which Stoic ethics can be understood. Surely this does add something, namely the thought that conclusions that have been reached on eudaimonistic grounds can also be seen as conforming to the cosmic perspective. This is true; but we should hesitate to regard it as an addition of content to Stoic ethics. If I am convinced that virtue is sufficient for happiness, then when I acquire the cosmic perspective I acquire the thought that this is not just an ethical thesis, but one underwritten by the nature of the universe. But what actual difference can this make? It cannot alter the content of the thought that virtue suffices for happiness, for I understood that before if I understood the ethical theory. Nor is it easy to see how the cosmic perspective can give me any new motive to be virtuous; if I understood and lived by the ethical theory, I already had sufficient motive to be virtuous, and if awareness of the cosmic perspective adds any motivation then I did not already have a properly ethical perspective before.

Annas' Interpretation der Rolle der Natur ist gewiß eine Alternative zur üblichen Interpretation als der Grund der Pflicht.²¹ Denn die beiden dargelegten Probleme für jene übliche Interpretation dürften kaum zu lösen sein. Dennoch kann die Interpretation von Annas nicht umfassend sein. Die stoische Physik kann nicht nur dazu dienen, die stoische Ethik verstehen zu lassen. Sie muß auch dazu beitragen, daß der Mensch erkennen kann, welche Handlungen für ihn als Pflicht normiert sind. Denn diese Einsicht ergibt sich, wie

sich zeigen wird, nicht aus der Reflexion auf das menschliche Handeln. Daraus ergibt sich nur, daß der Mensch die ethische Pflicht hat, so zu leben, daß er glücklich lebt. Zur Bestimmung jenes Leben, welches glücklich ist, bedarf es mehr als nur der Reflexion auf das menschliche Handeln. Es bedarf dazu einer ethischen Theorie, die das menschliche Streben nach Glück interpretiert als einen natürlichen Trieb (*hormê*), der sich dem Menschen daraus ergibt, daß die Natur ihm das Gute als den Zweck seines Handelns zugeeignet hat. Denn lediglich diese Rückführung des menschlichen Strebens nach Glück über die natürliche Zueignung (*oikeiôsis*) auf die Vorsehung (*pronoia*) der göttlichen Natur läßt die stoische Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein für den Menschen naturgemäßes Leben nicht nur verstehen, sondern auch erkennen. Annas' alternative Interpretation der Rolle der Natur ist in diese Richtung zu erweitern.²²

§ 1.4 Ein naturgemäßes Leben als Inhalt des Glücks: eine Alternative?

Eine solche Erweiterung nun der Rolle, welche die Natur in der stoischen Ethik spielt, ermöglicht eine Alternative zur üblichen Interpretation des stoischen Naturalismus. Sollten sich stoische Gründe finden lassen für eine stoische Auffassung des menschlichen Strebens nach Glück als ein natürlicher Trieb aufgrund von natürlicher Zueignung, so tut sich die Möglichkeit auf, die Natur nicht auch zu begreifen als den Grund der Verbindlichkeit der ethischen Pflichten des Menschen: gemäß der zweiten Möglichkeit aus § 1.1 kann dann die Natur nur zu deuten sein als der Grund der Bestimmung des Inhalts der menschlichen Pflichten. Denn als der Grund der Verbindlichkeit der ethischen Pflichten des Menschen ist, wie gesagt, das Streben des Menschen nach Glück zu begreifen: diesen Grund kann der Mensch erkennen aufgrund von Reflexion auf sein tägliches Handeln. Und sollten sich tatsächlich stoische Gründe finden lassen für eine stoische Auffassung des menschlichen Strebens nach Glück als natürlicher Trieb aufgrund von Zueignung, so kann der Erkenntnisgrund, dafür daß das Glück in einem für den Menschen naturgemäßen Leben besteht, gerade diese Auffassung sein. Das wurde soeben schon angedeutet.

Nur erst zwei der Grundpfeiler einer alternativen Interpretation des stoischen Naturalismus wären damit dann aber gegeben: es ließe sich die stoische Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein für den Menschen naturgemäßes Leben erklären, sowohl was ihre ethische Verbindlichkeit betrifft, als auch was ihre Erkennbarkeit für den Menschen betrifft. Zwei Fragen aber blieben dennoch offen, und beide müssen beantwortbar sein, wenn die angedeutete Alternative zur üblichen Interpretation des stoischen Naturalismus wirklich möglich sein soll.

Die erste dieser beiden Fragen betrifft die stoische Bestimmung jenes Lebens, welches naturgemäß ist für den Menschen, als z.B. ein Leben gemäß der Tugend. Welchen Erkenntnisgrund bringen die Stoiker bei für gerade diese Bestimmung? Woher weiß der Mensch, daß es für ihn naturgemäß ist, gemäß der Tugend zu leben? Worauf gründet die Stoa diese spezifisch stoische These, die den Wesenskern der stoischen Ethik ausmacht, und auf der Paradoxa beruhen, wie z.B. die stoische Ansicht, daß die Tugend ausreicht zu

einem glücklichen Leben (*autarkê hê aretê pros eudaimonian*), oder daß nur Schönes gut ist (*monon to kalon agathon*)?²³ Es muß für diese These ein stoischer Erkenntnisgrund zu ermitteln sein. Denn gerade die Unmöglichkeit, die Natur zu behaupten als den stoischen Erkenntnisgrund für die Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein für den Menschen naturgemäßes Leben, wurde ja in § 1.3 der üblichen Interpretation des stoischen Naturalismus als eine Schwierigkeit vorgehalten, die es rechtfertigt, andere Interpretationen zu versuchen. Sollte es also nicht gelingen, einen Erkenntnisgrund zu finden für die stoische Bestimmung jenes Lebens, welches naturgemäß ist für den Menschen, als ein Leben gemäß der Tugend, so wäre durch obigen Ansatz zu einer alternativen Interpretation des stoischen Naturalismus nichts gewonnen, und methodisch wäre jede Interpretation, die darauf beruht, schon von Anfang disqualifiziert.

Die zweite der beiden Fragen, auf die eine Antwort möglich sein muß, betrifft die stoische Bestimmung der richtigen Vernunft Gottes als das Gesetz der Natur. Wie, so fragt es sich, ist diese Bestimmung zu deuten, wenn sie nicht zu deuten ist als ein Ausdruck für die Normativität der Natur? Auch auf diese Frage muß sich eine Antwort finden lassen, will die oben angedeutete alternative Interpretation des stoischen Naturalismus glaubwürdig sein. Denn wäre keine andere Interpretation des stoischen Gesetzes der Natur möglich als allein die Auffassung, daß sie die Normativität der Natur zur Sprache bringt, so wäre wohl doch davon auszugehen, daß die Stoiker die Natur betrachtet haben als den Grund der Verbindlichkeit der ethischen Pflichten des Menschen. Eine Diskrepanz zwischen der Erkenntnislehre und der Ethik der Stoa wäre dann wohl hinzunehmen. Denn methodischer Gewinn kann klar bezeugte Lehren nicht beiseite räumen. Es kann durchaus der Fall sein, daß letztendlich festzustellen ist, daß das stoische System nicht zu rekonstruieren ist als ein in sich geschlossenes und einheitliches Ganzes.

Diese zweite Anforderung an eine Alternative zur üblichen Interpretation des stoischen Naturalismus ist ein weiterer Grund, weshalb die von Annas vertretene Interpretation der Rolle, welche die Natur in der stoischen Ethik spielt, der stoischen Lehre wohl nicht gerecht wird: wenn die Natur den Stoikern tatsächlich nur dazu dient, die stoische Ethik verstehen zu lassen aufgrund der natürlichen Weltordnung, so ist es unklar, warum sie die richtige Vernunft Gottes als ein Gesetz der Natur begreifen. Auch in diesem Punkt dürfte Annas' Interpretation zu erweitern sein.²⁴

Eine solche Erweiterung soll nun geleistet werden in dieser Untersuchung. Es soll sogar versucht werden, beide soeben gestellten Fragen zu beantworten: nicht nur die stoische Bestimmung der richtigen Vernunft Gottes als das Gesetz der Natur soll erklärt werden, ohne anzunehmen, daß die Natur der Grund ist der ethischen Pflichten des Menschen, sondern auch der stoische Erkenntnisgrund für die Bestimmung jenes Lebens, welches naturgemäß ist für den Menschen, als ein Leben gemäß der Tugend, soll bestimmt werden. Der Zweck dieser Untersuchung ist es mit anderen Worten, eine umfassende Alternative zu entwickeln zur üblichen Interpretation des stoischen Naturalismus. Denn zusammen mit den beiden schon erwähnten Erkenntnisgründen dafür, daß es für den Menschen ethische

Pflichten gibt, und dafür, daß das menschliche Streben nach Glück zu begreifen ist als ein natürlicher Trieb aufgrund von Zueignung - woraus sich dann die stoische Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns ergibt als ein für den Menschen naturgemäßes Leben - , ist ein dritter Erkenntnisgrund, dafür daß der Mensch naturgemäß lebt, wenn er gemäß der Tugend lebt, zu verbinden zu einer Argumentation, welche die spezifisch stoische Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein Leben gemäß der Tugend zu begründen vermag. Und eine solche Argumentation reicht aus, um die stoische Ethik verständlich zu machen: sie macht die übliche Rede vom Gesetz der Natur, die in § 1.3 ohnehin als problematisch nachgewiesen wurde, überflüssig.

§ 1.5 *Zwei Voraussetzungen dieser Alternative*

Diese Alternative zur üblichen Interpretation des stoischen Naturalismus beruht nun also darauf, daß die stoische Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns sich tatsächlich ergibt aus der stoischen Interpretation des Guten als das natürlich Eigene des Menschen, bzw. aus der stoischen Ansicht, daß das menschliche Streben nach Glück zu begreifen ist als ein natürlicher Trieb, über den der Mensch verfügt, weil ihm die Natur aufgrund ihrer göttlichen Vorsehung das Gute zueignet als den Zweck des menschlichen Handelns. Bis jetzt jedoch ist dieses Begründungsverhältnis nicht erläutert, geschweige denn nachgewiesen worden. Wie, ist daher zu fragen, ergibt sich aus der Interpretation des Guten als der Gegenstand der menschlichen Zueignung die stoische Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein für den Menschen naturgemäßes Leben? Und welche Belege gibt es dafür, daß die Stoa ihre Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns tatsächlich begründet hat durch einen Verweis auf die menschliche Zueignung des Guten? Auf diese Fragen ist im folgenden eine Antwort zu geben.

Um die erste dieser Fragen zu beantworten, ist die stoische Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein für den Menschen naturgemäßes Leben näher zu betrachten. Was meinen die Stoiker mit der Formel "ein naturgemäßes Leben"? Welche Natur ist gemeint? Ist die Natur schlechthin gemeint, wie bisher unterstellt wurde? Ist mit anderen Worten die sogenannte Allnatur (*koinê physis*) gemeint? Oder ist wohl doch die Natur des Menschen (*anthrôpinê physis*) gemeint? Es soll der Mensch ja ein Leben führen, welches für ihn naturgemäß ist. Und wodurch ist jenes Leben, welches der Zweck ist des menschlichen Handelns, naturgemäß? Worin besteht die Naturgemäßheit (*to kata physin*) jenes Lebens? Die Beantwortung dieser Fragen wird nicht nur den Sinn klären der stoischen Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns. Auch wird dadurch klar werden, wie jene Grundbestimmung sich ergibt aus der stoischen Interpretation des Guten als der Gegenstand menschlicher Zueignung.

Die Natur nun, welcher gemäß der Mensch zu leben hat, ist nicht nur die Allnatur, sondern auch die Natur des Menschen: in der stoischen Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein für den Menschen naturgemäßes Leben liegt eine Verbindung beider Naturbegriffe vor.²⁵ Jene Bestimmung meint ein Leben, welches insofern der

Natur des Menschen gemäß ist, als es der Allnatur gemäß ist. Oder auch umgekehrt: sie meint ein Leben, welches insofern der Allnatur gemäß ist, als es der Natur des Menschen gemäß ist. Für den Menschen ist jenes Leben naturgemäß, welches der Natur des Menschen als einem Teil der Allnatur gemäß ist. Oder anders formuliert: naturgemäß für den Menschen ist jenes Leben, welches der Allnatur gemäß ist, insofern diese über und durch die Natur des Menschen wirksam ist.

Diese Wirksamkeit besteht darin, daß die Allnatur, die wie gesagt vernunftbegabt und göttlich ist, aufgrund ihrer Vorsehung dem Menschen das Gute zueignet. Das heißt: es besteht darin, daß der Mensch das Gute sich von Natur zueignet. Er eignet es sich zu, sobald er geboren ist und, ohne sich dessen bewußt zu sein, schon lange bevor er gut und übel unterscheiden kann, ja deren Begriffe gebildet hat. Die göttliche Vorsehung richtet den Menschen auf das Gute aus. Sie verleiht ihm einen natürlichen Trieb, dem der Mensch gemäß, aber auch zuwider Handeln kann. Denn nicht der natürliche Trieb und nicht die Zueignung des Menschen ist bestimmend für das menschliche Handeln, sondern, wie sich zeigen wird, die Bewertung möglicher Handlungen als gut oder übel durch den Menschen. Handeln hiernach Menschen ihrem natürlichen Trieb gemäß, so leben sie ihrer menschlichen und auch der Allnatur gemäß; handeln sie hingegen jenem Trieb zuwider, so leben sie der menschlichen und auch der Allnatur zuwider.²⁶

Die Naturgemäßheit jenes Lebens, welches für den Menschen naturgemäß ist, besteht hiernach nicht in einer objektiven Beziehung, welche jene Handlungen als Ereignisse in bezug auf die Natur des Menschen aufweisen. Nicht weil die göttliche Natur den natürlichen Trieb des Menschen ausrichtet auf das, was seine Natur erhält, und was daher die Stoa in diesem Sinn bezeichnet als Naturgemäßes (*ta kata physin*), ist ein Leben, welches dem natürlichen Trieb des Menschen entspricht, für den Menschen naturgemäß. Die Naturgemäßheit eines solchen Lebens beruht vielmehr darauf, daß es dem natürlichen Trieb entspricht, der sich dem Menschen daraus ergibt, daß er von Natur sich das, was seine Natur erhält, zueignet. Sie beruht mit anderen Worten auf der subjektiven Ausrichtung des Menschen auf das Naturgemäße. Sie beruht nicht darauf, daß das Gute für den Menschen naturgemäß ist, insofern es objektiv seine Natur erhält,²⁷ sondern darauf, daß es für den Menschen das natürlich Eigene (*oikeion*) ist, insofern es der Gegenstand ist einer subjektiven Ausrichtung durch die göttliche Natur.²⁸

Der Sinn der stoischen Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein für den Menschen naturgemäßes Leben ist hiernach klarerweise dieser: ein Leben gemäß der Zueignung. Und daß sie sich ergibt aus der stoischen Interpretation des Guten als das natürlich Eigene, ist danach ebenfalls klar. Der Zweck des menschlichen Handelns ist ja gerade das Gute. Aus der Interpretation des Guten als das Eigene folgt also unmittelbar die stoische Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als für den Menschen naturgemäßes Leben. Insofern das letztere zu erläutern ist als ein Leben gemäß der Zueignung ist es als Bestimmung jenes Zwecks sogar nur eine Paraphrase der stoischen Interpretation des Guten als das Eigene des Menschen.²⁹

Die obige Erläuterung der stoischen Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein Leben gemäß der Zueignung scheint nun zwar weit hergeholt angesichts der Tatsache, daß die Stoiker das Gute als naturgemäß betrachten: ist die stoische Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns nicht viel eher dadurch zu erklären, daß ein für den Menschen naturgemäßes Leben die menschliche Natur erhält, und in diesem Sinn für den Menschen naturgemäß ist? Von der Formulierung her ist es durchaus möglich. Ein naturgemäßes Leben aber ist doch wohl naturgemäß nicht als Reihe von Ereignissen, die als Ereignisse die Natur des Menschen erhalten, sondern als das Ganze der Handlungen eines Menschen; und deren Naturgemäßheit als Handlungen beruht gewiß nicht auf einer objektiven Beziehung, sondern darauf, daß sie der subjektiven Ausrichtung des Menschen auf Erhalt seiner Natur entsprechen.

Wäre außerdem die stoische Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns wirklich zu erläutern als jenes Leben, welches die Natur des Menschen erhält, so wäre unverständlich, warum die Stoiker jenen Zweck bestimmen als ein für den Menschen naturgemäßes Leben. Denn die Naturgemäßheit wäre dann ja nur ein äußeres Merkmal eines solchen Lebens: sie betrifft das Wesen jener Handlungen, aus dem es besteht, nicht als Handlungen, sondern als Ereignisse. Weshalb haben die Stoiker also dann den Zweck des menschlichen Handelns nicht bestimmt als jenes Leben selbst, welches die Natur des Menschen erhält? Oder, wenn gerade der Erhalt der Natur des Menschen der Zweck des menschlichen Handelns ist: weshalb haben die Stoiker dann jenen Zweck nicht bestimmt als das Erleben naturgemäßer Ereignisse?

Keine dieser Bemerkungen macht es nun unmöglich, daß die stoische Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns anders zu erläutern ist denn als ein Leben gemäß der Zueignung. Infolgedessen läßt sich nicht beweisen, daß die stoische Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein für den Menschen naturgemäßes Leben sich ausschließlich ergibt aus der stoischen Auffassung des Guten als das natürlich Eigene des Menschen. Und dementsprechend läßt sich ebenfalls nicht beweisen, daß die Stoa diese Grundbestimmung gerade dadurch begründet hat, daß sie das Gute interpretiert als jenes Eigene. Die obigen Bemerkungen machen aber gewiß plausibel, daß die Erläuterung der stoischen Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein Leben gemäß der Zueignung der stoischen Lehre gerecht wird.

Außerdem wird diese Erläuterung noch bestätigt durch den Umstand, daß die stoische Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein für den Menschen naturgemäßes Leben außerhalb der Stoa nur von solchen Philosophen wie Antiochos vertreten wird,³⁰ welche die stoische Theorie der Zueignung übernommen haben,³¹ nicht jedoch von Philosophen wie Epikur, die dem Guten nur eine objektive Beziehung zur Natur des Menschen zuerkannt haben.³² Auch dies zeigt an, daß die stoische Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein für den Menschen naturgemäßes Leben gerade darauf beruht, daß der Mensch von Natur eine subjektive Ausrichtung besitzt auf das Gute. Auch aus diesem Grund ist es mit anderen Worten plausibel, daß die stoische

Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein für den Menschen naturgemäßes Leben zu begreifen ist als eine unmittelbare Folge, ja als nur eine Paraphrase der stoischen Interpretation des Guten als das natürlich Eigene des Menschen.

Es wird denn auch gerade diese Auffassung der stoischen Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns der auszuführenden Alternative zur üblichen Interpretation des stoischen Naturalismus in den folgenden Kapiteln von Anfang an zugrunde gelegt. Denn daß sich nicht direkt belegen läßt, daß die Stoa gerade diese Auffassung ihrer Grundbestimmung selbst vertreten hat, und daß sich dementsprechend ebenfalls nicht belegen läßt, daß die Stoiker diese Grundbestimmung selbst begründet haben durch einen Verweis auf ihre Ansicht, daß das Gute der Gegenstand ist der natürlichen Zueignung des Menschen, bedeutet keineswegs, daß die Alternative zur üblichen Interpretation des stoischen Naturalismus, die auf der Zuweisung jener Begründung und jener Auffassung an die Stoa selbst beruht, schon von vornherein unglaubwürdig ist.

Erstens nämlich ist die dargelegte Auffassung der stoischen Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns an sich plausibel. Zweitens findet sich in den vorhandenen Quellen keine widersprechende Erläuterung jener Grundbestimmung und auch sonst stimmt die dargelegte Auffassung mit wohl allen Berichten zur stoischen Teloslehre überein. Drittens schließlich hat die obige Auffassung, nach der die stoische Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein für den Menschen naturgemäßes Leben zu begreifen ist als nur eine Paraphrase der stoischen Interpretation des Guten als das Eigene des Menschen, in den folgenden Kapiteln den Status einer Hypothese. Sie muß nicht zu belegen sein. Sie rechtfertigt sich selbst, falls sie wirklich eine Möglichkeit eröffnet, den stoischen Naturalismus so zu interpretieren, daß von einer Diskrepanz zwischen Ethik und Erkenntnislehre der Stoa keine Rede sein kann. Denn der üblichen Interpretation des stoischen Naturalismus, die, wie gesagt, eine solche Diskrepanz nicht vermeiden kann, ist eine Alternative, welche sie vermeidet, aus methodischen Gründen vorzuziehen: sie läßt die Möglichkeit bestehen, bei der Interpretation der Quellen davon auszugehen, daß das stoische System ein geschlossenes und einheitliches Ganzes ist.

§ 2 Vorbereitende Betrachtungen

Eine solche Alternative wird nun ausgeführt werden in Kapitel 2 bis 5; in Kapitel 6 sind dann nur noch die Ergebnisse der Interpretation zusammenzufassen und in systematischer Hinsicht zu beurteilen. Die Kapitel 2 bis 4 werden vorbereitenden Charakter haben: sie betreffen die Ausgangspunkte bei der Rekonstruktion der stoischen Argumentation zur Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein Leben gemäß der Tugend; die Rekonstruktion selbst wird in Kapitel 5 erfolgen. In Kapitel 2 wird der stoische Begriff des Zwecks des menschlichen Handelns zu erläutern sein. In Kapitel 3 wird die stoische Theorie der Zueignung interpretiert werden. In Kapitel 4 schließlich wird die göttliche Natur und ihr Gesetz zu besprechen sein. Zur Einordnung jedes dieser drei Kapitel in das Ganze der Untersuchung ist im folgenden kurz noch etwas zu sagen.

§ 2.1 Kapitel 2: der Zweck des menschlichen Handelns

Der Begriff des Zwecks des menschlichen Handelns ist aus drei verschiedenen Gründen zu erläutern. Erstens ist er, wie gesagt, ein Zweck, der normativ und deskriptiv zugleich ist. Das heißt: er ist nicht nur ein Grundprinzip der Ethik, sondern auch der Psychologie; er ist ein Zweck, der nicht nur Normen für menschliches Handeln ergibt, sondern auch menschliches Handeln erklärt. Gerade die Möglichkeit eines solchen zweifachen Zwecks ist aber zu klären. Denn, daß ein solcher zweifacher Zweck überhaupt möglich ist, versteht sich, wie sich zeigen wird, keineswegs von selbst.

Der zweite Grund, weshalb der stoische Begriff des Zwecks des menschlichen Handelns zu erläutern ist, hängt mit dem ersten eng zusammen. Eine Klärung seines zweifachen Wesens läßt erkennen, daß die Stoiker die Begriffe des Glücks und der Pflicht, und somit auch deren Verhältnis anders fassen als die Ethik der Moderne, und daß aus diesem Grund die Stoiker das menschliche Streben nach Glück ohne weiteres begreifen können als den Grund der ethischen Verbindlichkeit eines für den Menschen naturgemäßen Lebens. In diesem Sinn läuft die Klärung des zweifachen Wesens des stoischen Zwecks des menschlichen Handelns hinaus auf eine Erläuterung des Eudämonismus nicht nur der stoischen Ethik,³³ sondern der ethischen Tradition der Griechen im allgemeinen.³⁴ Denn diese Tradition begreift das ethische Grundprinzip insgesamt als einen zweifachen Zweck, das heißt als einen Zweck des Handelns, der normativ und deskriptiv zugleich ist. Und die Bestimmung dieses Zwecks, insofern er deskriptiv ist, als *eudaimonia*, das heißt als das Glück des Menschen, hat nicht zuerst die Stoa vertreten: sie hat sie der Tradition entnommen, aus der sie hervorgegangen ist.³⁵

Der dritte Grund, weshalb der Begriff des Zwecks des menschlichen Handelns zu erläutern ist, ist der folgende. Um sein zweifaches Wesen erläutern zu können, wird jener Prozeß der Reflexion auf das menschliche Handeln zu beschreiben sein, aus welchem, wie gesagt, sein Begriff hervorgehen soll. Diese Beschreibung wird es später möglich machen, Berichte bei Cicero (Fin. III 20-22, 33-34) und Seneca (Ep. 124.1-11), wonach der Begriff des Guten gebildet wird aufgrund einer Analogie, und auch eine Mitteilung bei Diogenes Laertius (Vit. VII 53), wonach etwas Gutes auf natürliche Weise gedacht wird, auf den Prozeß der Reflexion zu beziehen, und dadurch die Reflexion auf das tägliche Handeln des Menschen für die Stoiker nachzuweisen als den Ursprung des Begriffs des Zwecks des menschlichen Handelns.

§ 2.2 Kapitel 3: die Theorie der Zueignung

Die stoische Theorie der Zueignung ist zu interpretieren aus dem folgenden Grund. Nach der auszuführenden Alternative liegt gerade sie dem Naturalismus der stoischen Ethik zugrunde: gerade sie soll die stoische Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein für den Menschen naturgemäßes Leben möglich machen. Dazu wird vorausgesetzt, daß die natürliche Zueignung des Menschen schon von Anfang an ausgerichtet ist auf das Gute. Diese Voraussetzung jedoch scheint den wichtigsten Berichten zur Theorie

der Zueignung klar zu widersprechen, insofern nach jenen Berichten in den frühen Phasen der menschlichen Entwicklung gerade nicht das Gute (*agathon*), sondern das Naturgemäße (*ta kata physin*) ihren Gegenstand bildet. Dies ist eine Schwierigkeit, die es zu beheben gilt. Und das kann nur geschehen durch eine Interpretation, die den Berichten Rechnung trägt, die den Gegenstand jedoch der Zueignung des Menschen dennoch schon von Anfang an als das Gute bestimmt.

Die stoische Theorie der Zueignung wird hiernach nur insofern interpretiert werden, als sie den Rahmen darstellt, innerhalb dessen die Stoiker das menschliche Streben nach Glück begreifen als einen natürlichen Trieb, dessen Ausrichtung auf das Gute die stoische Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein für den Menschen naturgemäßes Leben möglich macht. Es wird mit anderen Worten die Theorie der Zueignung interpretiert werden nicht als eine bio-theologische Theorie an sich, sondern als der Berührungspunkt von stoischer Ethik und stoischer Physik.

Dementsprechend wird nicht nur die Theorie der Zueignung selbst interpretiert werden, sondern auch die Bedeutung, welche ihr zukommt in bezug auf die stoische Ethik. Es wird nicht nur nachgewiesen werden, daß die Stoiker den Gegenstand der menschlichen Zueignung schon in den frühen Entwicklungsphasen als das Gute bestimmen; es wird auch gezeigt werden, daß die Stoiker, wie schon angedeutet wurde, das menschliche Streben nach Glück tatsächlich interpretieren als einen natürlichen Trieb aufgrund von natürlicher Zueignung, und daß gerade diese Interpretation der Stoa einen Ansatz verschafft zu ihrer Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein Leben gemäß der Tugend. Denn diese Interpretation ermöglicht nicht nur, wie gesagt, die stoische Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein für den Menschen naturgemäßes Leben, sondern sie verschafft zudem, wie sich zeigen wird, einen Ansatz zur Bestimmung jenes Lebens, welches naturgemäß ist für den Menschen, als ein Leben gemäß der Tugend.

§ 2.3 Kapitel 4: Natur und göttliches Gesetz

Die Natur und ihr Gesetz sind zu besprechen aus zwei bereits genannten Gründen. Erstens ist zu zeigen, daß die Natur als Grund der Pflicht für den Menschen nicht erkennbar ist. Zweitens ist die stoische Bestimmung ihrer richtigen Vernunft als das Gesetz der Natur so zu interpretieren, daß sie nicht der Ausdruck ist für die Normativität der Natur. Beide Thesen sind bereits erläutert worden. Es kann daher schon hier auf die Begründung, die sie erhalten werden, hingewiesen werden. Das ist deshalb sinnvoll, weil jene Begründung besteht aus einer Verbindung des stoischen Empirismus mit einer Interpretation der göttlichen Natur als ein Prinzip der Weltordnung, welches in bezug auf alle innerweltlichen Dinge transzendent ist: weil die göttliche Natur alle innerweltlichen Dinge transzendiert, ist sie für den Menschen, so wird argumentiert werden, als Grund seiner ethischen Pflicht nicht erkennbar. Es ist das hier schon zu vermerken, weil diese Transzendenz der göttlichen Natur der üblichen Auffassung, wonach der stoische Gott immanent ist in der Welt, klar zu widersprechen scheint: von einem Widerspruch kann keine Rede sein.

Der transzendente Status, welcher der Natur zuerkannt werden wird, ist ohne weiteres vereinbar mit der stoischen Interpretation Gottes als die Welt. Denn die göttliche Natur wird zwar interpretiert werden als transzendent in bezug auf alle innerweltlichen Dinge. Dadurch aber ist nicht ausgeschlossen, daß sie als die Ursache der natürlichen Weltordnung in der Welt als Welt dennoch immanent ist. Denn nach stoischer Ansicht ist die Welt nicht zu begreifen als die Summe der natürlichen Dinge. Sie ist ein Ganzes (*holon*), das zu seinen Teilen (*merè*) die innerweltlichen Dinge hat, das diese Teile aber als jene Dinge zugleich auch transzendiert, insofern die Eigentümlichkeit des Ganzen nicht bestimmt wird durch den Charakter der innerweltlichen Dinge oder durch deren Anordnung als Teile des Ganzen, sondern selbst bestimmend ist für den Charakter der innerweltlichen Dinge und auch deren Anordnung als Teile des Ganzen. Es wird auf dieses Verhältnis noch zurückzukommen sein. Hier ist nur erst zu betonen, daß nach stoischer Lehre die Welt selbst alle innerweltlichen Dinge transzendiert, und daß daher die göttliche Natur transzendent sein kann in bezug auf die innerweltlichen Dinge, ohne deshalb auch das Weltganze zu transzendieren. Wie sich zeigen wird, ist sie diesbezüglich durchaus immanent.

§ 3 Arbeitsweise und Ausgangspunkte der Untersuchung

Nachdem nun Zweck und Gegenstand der Untersuchung bestimmt sind, und nachdem umrissen ist, was erörtert werden muß, bevor die Alternative zur üblichen Interpretation des stoischen Naturalismus ausgeführt werden kann, sind zur Arbeitsweise und zu den Ausgangspunkten dieser Untersuchung Angaben zu machen. Zunächst ist Stellung zu nehmen zu Problemen der Interpretation: erstens zu jenen Problemen, welche sich daraus ergeben, daß die Geschichte der Stoa sich über ein halbes Jahrtausend erstreckt; zweitens zu jenen Problemen, welche sich ergeben aus dem Charakter der vorhandenen Quellen. Es wird zuerst zur Geschichte der stoischen Philosophie und zum Charakter der Quellen kurz etwas zu sagen sein; danach folgt dann die Stellungnahme zu den Problemen der Interpretation. Sie betreffen die allgemeine Ebene, auf der die Untersuchung sich bewegen wird. Diese wird zu begründen sein mit Blick auf das systematische Interesse, welches diese Untersuchung veranlaßt hat. Dazu ist auch jenes Interesse kurz zu explizieren.

§ 3.1 Zur Geschichte der stoischen Philosophie

Um 300 v.Chr. hat Zenon die Stoa gegründet. Das genaue Datum ist zwar unbekannt,³⁶ als athenische Institution läßt sie sich aber verfolgen bis ins 1. Jahrhundert v.Chr.: wohl als Folge der Eroberung Athens durch Mithridates im Jahre 88 v.Chr. ist sie an ihr Ende gekommen.³⁷ Stoische Philosophen aber hat es auch danach noch gegeben. Neue Schulen wurden gegründet, wie die des Poseidonios kurz zuvor auf Rhodos und wie auch später die des Epiktet in Nicopolis.³⁸ Und außerhalb des Schulbetriebes gabe es fortan auch einzeln wirkende Vertreter der verschiedenen Richtungen und um bestimmte Persönlichkeiten entstanden in der Folgezeit auch unorganisierte philosophische Kreise. Als einzelne Vertreter der stoischen Philosophie sind Seneca und Marc Aurel zu nennen; Mittelpunkt eines

Kreises stoischer Philosophen war Musonius Rufus. Bis ins 3. Jahrhundert n.Chr. hat auf diese Weise die stoische Philosophie immer wieder Vertreter gefunden und während dieses halben Jahrtausends von etwa 300 v.Chr. bis nach 200 n.Chr. hat sie im Geistesleben des Altertums eine führende Rolle gespielt.³⁹

Was nun den Schulbetrieb angeht, sind die ersten 250 Jahre dieses halben Jahrtausends eine Zeit gewesen des kreativen Forschens und der intensiven Diskussion mit den Epikureern, vor allem aber auch mit der skeptischen Akademie des Arkesilaos und des Karneades. In dieser hellenistischen Zeit wurde jenes System geschaffen und gegen Einwände verteidigt, welches dann danach in den kaiserzeitlichen Schulen nur mehr weitergegeben wurde. Poseidonios gilt als der letzte Stoiker, der selbstständig geforscht und dabei die stoische Philosophie in kreativer Weise weitergebildet hat; die folgenden Generationen haben sich immer mehr beschränkt auf Erhaltung des überlieferten Erbes.⁴⁰ Es wurden zur Interpretation autoritativer Werke Kommentare verfaßt, es wurden Übersichten angefertigt zu den Lehrmeinungen wichtiger Stoiker oder auch zu den Argumenten und Gegenargumenten einzelner Themenbereiche, es wurden faßliche Darstellungen in Handbuchform geschrieben und es wurden Biographien, Schriftenverzeichnisse und Schulgeschichten erstellt. Kurzum: man hat sich damit beschieden, das Erbe der Überlieferung sich anzueignen; von lebendiger Forschung kann keine Rede sein.⁴¹

Was nun die Schulen der Kaiserzeit sich angeeignet haben, ist die stoische Philosophie in jener Gestalt gewesen, welche ihr neben Zenon und Kleantes vor allem Chrysipp verliehen hat und welche von seinen Nachfolgern Diogenes und Antipater, aber auch von Archedem, gegen die skeptischen Einwände des Karneades im Sinne Chrysipps verteidigt und zum Teil auch weitergebildet wurde.⁴² Insbesondere Chrysipp ist es gewesen, dessen Schriften in den kaiserzeitlichen Schulen interpretiert und erläutert wurden; vor allem die Philosophie Chrysipps galt als der Inbegriff der stoischen Orthodoxie.⁴³

Diese Wertung Chrysipps als Inbegriff der stoischen Orthodoxie beruht darauf, daß gerade Chrysipp die Werke Zenons, welche nicht nur als der Maßstab richtiger Ansichten galten, sondern auch als Maßstab dessen, was "stoisch" heißen konnte,⁴⁴ derart gründlich "interpretiert" hat, daß seine eigenen Schriften maßgebend geworden sind für die Folgezeit. Fragen, die von Zenon nicht ausführlich behandelt und auch gar nicht gestellt worden waren, hat Chrysipp eingehend erörtert und teils beantwortet in Widerspruch zu Zenon; dabei hat er die stoische Philosophie nach allen Seiten hin ausgebaut und zum Teil auch umgeformt,⁴⁵ eigene Theorien aber stets für Interpretationen der Lehre Zenons ausgegeben. Ansichten seines Lehrers Kleantes hat er öfters "korrigiert"⁴⁶ und den zum Kynismus neigenden Zenonschüler Ariston, der vielleicht noch zu Zenons Lebzeit eine Schule gegründet und der Stoa unter Kleantes ernsthaft Konkurrenz gemacht hat, hat er so stark kritisiert, daß er keine Beachtung mehr fand.⁴⁷

Nicht nur gegen Kleantes jedoch hat Chrysipp sich durchgesetzt. Innerhalb des Schulbetriebes hat seine Philosophie sich ebenfalls behauptet gegen spätere, zum Teil sehr andersartige "Interpretationen" von Zenons Lehre. Denn die bereits genannten Diogenes

und Antipater, sowie auch Archedem, sind dem System Chrysipps zwar grundsätzlich treu geblieben: die Angriffe des Karneades haben sie in seinem Sinne und auch aufgrund seiner Lehre abzuwehren versucht.⁴⁸ Panaitios aber, der Nachfolger des Antipater in der Leitung der Schule, und auch Panaitios' Schüler Poseidonios haben in wichtigen Fragen sich gegen Chrysipp gekehrt; sie haben Zenons Lehre in bestimmten Punkten anders "interpretiert". Beide aber haben nur über kürzere Zeit einen gewissen Einfluß gehabt: die Autorität Chrysipps als Interpret des Schulgründers Zenon haben sie weder in weiten Kreisen, noch auch auf die Dauer wirklich erschüttern können.⁴⁹

Panaitios und Poseidonios gelten nun als die Hauptvertreter der sogenannten mittleren Stoa. In Anbetracht des Gesagten kann das nicht bedeuten, daß die Stoa insgesamt durch diese beiden Stoiker eine andere Richtung eingeschlagen ist, als welche ihr vorgegeben war durch Chrysipp. Es kann nur dies bedeuten, daß innerhalb der stoischen Schule vor allem Panaitios und Poseidonios eine Richtung vertraten, welche es unternahm, die Vorherrschaft Chrysipps als Interpret des Zenon in Frage zu stellen.⁵⁰ Daraus ergibt sich, daß der Ausdruck "mittlere Stoa" anderer Art ist als der Ausdruck "alte Stoa". Denn die Philosophie der sogenannten alten Stoa ist eine methodisch motivierte Konstruktion:⁵¹ sie ist die fiktive, und somit einheitliche Richtung der stoischen Schule insgesamt bis Panaitios.⁵² Die Philosophie der mittleren Stoa hingegen ist als Richtung innerhalb der Schule die Summe jener, zum Teil auch gegensätzlicher Positionen, welche vor allem Panaitios und auch Poseidonios gegen Chrysipp ins Feld geführt haben und welche demzufolge persönlich zuschreibbar sind; der Begriff der mittleren Stoa beruht nicht auf Konstruktion, sondern vielmehr auf Abstraktion.⁵³

Diese methodisch motivierte Konstruktion der "alten Stoa" ist nun in der Forschung allgemein gebräuchlich. In vielen Untersuchungen zu den frühen Stoikern werden Unterschiede, die durchaus bestanden haben zwischen den einzelnen Stoikern vor Panaitios,⁵⁴ aus folgendem Grund übergangen: die Quellenlage läßt eine Rekonstruktion der Philosophie einzelner früher Stoiker nicht als möglich bzw. als sinnvoll erscheinen; philosophische Eigentümlichkeiten wiedergewinnen zu wollen, gilt nicht nur als problematisch aufgrund des Charakters der Quellen, sondern auch als unfruchtbar, insofern dadurch Erkenntnisfortschritt kaum zu erwarten ist. Ersteres ist dadurch bedingt, daß fast alle vorhandenen Quellen jene Gestalt der stoischen Philosophie betreffen, welche vor allem zurückgeht auf Chrysipp:⁵⁵ Nachrichten zu den Ansichten anderer alter Stoiker betreffen meistens Abweichungen in Einzelfragen.⁵⁶ Letzteres beruht darauf, daß gerade diese Gestalt der stoischen Philosophie ein systematisches Interesse beanspruchen kann, daß zu ihrem Verständnis jedoch die Feststellung einzelner Abweichungen bei Zenon und Kleantes oder Diogenes, Archedem und Antipater nicht sonderlich hilfreich ist: wirklich zu verstehen ist sie nur aufgrund ihres systematischen Zusammenhanges.⁵⁷

Nicht nur in bezug auf die "mittlere Stoa" aber kann nun von einer solchen methodischen Konstruktion keine Rede sein: auch der Begriff der "neuen" oder "jungen" Stoa ist keine Konstruktion. Dieser Ausdruck nämlich bezeichnet weder eine Richtung innerhalb

der stoischen Schulen, noch der stoischen Schulen insgesamt, sondern jene Vertreter der stoischen Philosophie, die außerhalb des Schulbetriebes einzeln wirksam waren oder den Mittelpunkt philosophischer Kreise bildeten. Es wurde bereits auf diese Strömung hingewiesen; es ist zu denken an stoische Moralisten wie Seneca und Marc Aurel, bzw. wie Musonius Rufus. Das heißt: es handelt sich - nach einer Formulierung A.A. Longs - nicht um "professional teachers", sondern um "eclectic practitioners" vor allem der stoischen Ethik,⁵⁸ deren jeweils verschiedene Aneignung der stoischen Philosophie in ihren Werken faßbar ist. Senecas Briefe, Dialoge und Traktate, die "Selbstbetrachtungen" Marc Aurels und die fragmentarisch erhaltenen Diatriben des Musonius Rufus lassen die besondere Gestalt, die sie der stoischen Philosophie jeweils verliehen haben, klar erkennen. Denn diese Werke, wie auch die Diatriben Epiktets, die ihnen inhaltlich entsprechen,⁵⁹ weisen nicht nur stets eine persönliche Färbung des stoischen Moralismus auf, sondern auch gewisse Unterschiede im System, das ihrem Anliegen jeweils zugrunde liegt.⁶⁰

Gerade der Moralismus der sogenannten neuen oder jungen Stoa bildet nun einen Gegensatz zum "akademischen" Studium der stoischen Philosophie im kaiserzeitlichen Schulbetrieb. Darin nämlich - das sei zum Abschluß dieser Übersicht über die Geschichte der Stoa noch erwähnt - wurde durch Interpretation autoritativer Werke lediglich Wissen vermittelt, obwohl nach stoischer Lehre die Philosophie nicht eigentlich auf Weisheit als theoretisches Wissen ausgerichtet war, sondern auf die Tugend als praktische Lebenskunst, die den Menschen befähigt, glücklich zu leben.⁶¹ Diese Beschränkung auf Theoretisches haben Seneca und Musonius Rufus, Epiktet und Marc Aurel als Vertreter der jungen Stoa jeweils abgelehnt. Sie haben Logik und Physik als philosophische Disziplinen durchaus anerkannt,⁶² sie haben in ihren Werken jedoch immer wieder betont, daß diese Disziplinen im Dienste der Ethik und des Erwerbs der Tugend stehen.⁶³ Und sie haben es nicht nur belassen bei diesen Mahnungen. Logische und auch physische Fragen haben sie in ihren Werken kaum erörtert. Sie haben sich konzentriert auf praktische Fragen der Ethik: sie haben immer wieder eingeschärft, sich um die Tugend zu bemühen, und sie haben versucht, tugendhaftes Handeln sowie den Weg zur Tugend aufzuzeigen. Das heißt: sie sind bewußt zur "akademischen" Philosophie der kaiserzeitlichen Schulen auf Distanz gegangen und haben gewirkt als Moralisten.⁶⁴

§ 3.2 Zum Charakter der Quellen

Eine umfassende Besprechung der Quellen zur stoischen Philosophie ist an dieser Stelle nicht zu leisten. Im Rahmen dieser Einleitung wäre ein solches Unterfangen erstens ganz unmöglich: die Anzahl der Quellen wäre zu groß, ihr Wesen zu divers und ihre Beziehungen innerhalb der Tradition wären zu komplex. Aber auch wenn es möglich wäre, so hätte es im Zusammenhang dieser Untersuchung zweitens keinen Sinn, da eine solche Aufgabe weit über das hinausführt, was der Untersuchung dienlich ist. Es soll daher im folgenden nur ein besonderer Wesenszug der Quellen zur stoischen Philosophie beleuchtet werden; nämlich die Tatsache, daß im allgemeinen zwar stoische Positionen und Definitionen, be-

griffliche Unterscheidungen und Einteilungen überliefert sind, daß aber die Probleme, zu denen diese Positionen als Lösungen vorgebracht wurden, und auch die Gründe, welche die Stoa hatte für ihre Positionen, und somit auch für deren Fixierung in Definitionen, begrifflichen Unterscheidungen und Einteilungen, aus den Quellen kaum hervorgehen: stoische Argumentationen und Fragestellungen sind nur spärlich erhalten.⁶⁵

In erster Linie ist dies selbstverständlich eine Folge davon, daß keines der vielen Werke der Vertreter der alten und mittleren Stoa im ganzen überliefert ist: abgesehen von einigen Papyrus mit Trümmern mehrerer Schriften Chrysipps⁶⁶ und ausgenommen Kleantes' Zeushymnus,⁶⁷ sind diese Werke insgesamt verschollen. Erst aus der Kaiserzeit sind durch einen Papyrus beträchtliche Teile erhalten einer "Ethischen Elementarlehre" des Hierokles, eines Stoikers aus dem 2. Jahrhundert n.Chr.,⁶⁸ und ist durch einen Auszug bei Stobaios aus der Philosophiegeschichte des Areios Didymos, eines Hofphilosophen des Augustus, die Darstellung der stoischen und der peripatetischen Ethik überliefert.⁶⁹ Beide Werke jedoch können den Verlust der Schriften früherer Stoiker in keiner Weise kompensieren. Denn die Ausführungen des Hierokles haben zwar die Form einer Argumentation, von dem Papyrus aber ist nur der Beginn erhalten, der ganz die Grundlagen betrifft der Theorie der Zueignung; Areios Didymos' Darstellung der stoischen Ethik sogar ist zum größten Teil nur eine systematische Aneinanderreihung von stoischen Definitionen, begrifflichen Unterscheidungen und Einteilungen ohne argumentativen Aufbau.

Stoische Argumentationen und Fragestellungen fehlen nun aber meistens auch bei jungen Stoikern, in der Verwendung stoischer Theorien bzw. in Mitteilungen zur stoischen Philosophie bei nicht-stoischen Autoren, in anti-stoischer Polemik bei Philosophen anderer Richtungen oder in den Notizen doxographischer Werke. Ihre spärliche Erhaltung hat also auch noch andere Gründe als nur den Untergang fast aller Werke der stoischen Schulphilosophie: gewisse Eigentümlichkeiten dieser indirekten Quellen zur stoischen Philosophie sind der Grund dafür, daß Argumentationen und Fragestellungen, die stoischen Positionen zugrunde liegen, kaum einmal referiert werden.

Daß sie kaum einmal referiert werden in den Diatriben des Musonius Rufus und des Epiktet bzw. in den "Selbstbetrachtungen" Marc Aurels, rührt z.B. daher, daß diese jungen Stoiker, wie gesagt, als Moralisten fast nur praktische Fragen der Ethik behandeln: was sie ihren Lesern einschärfen, entwickeln sie keineswegs von Grund auf; sie erläutern es höchstens auf anschauliche Weise. Auch Senecas Schriften gehören in diese Gattung. Es ist jedoch zu ihm die Einschränkung zu machen, daß er in späteren Briefen Abstand nimmt von praktischen Fragen und statt dessen grundsätzliche Positionen der stoischen Ethik behandelt:⁷⁰ die Arbeit an seinen verlorenen "Moralphilosophischen Büchern" hat wohl dazu geführt, daß er in den späteren Briefen, welche zur gleichen Zeit entstanden sind, wichtige Fragen der stoischen Ethik gründlich behandelt hat.⁷¹

Daß bei nicht-stoischen Autoren, die stoische Theorien zu ihren eigenen Zwecken verwenden, die Fragestellungen und Argumentationen, aus denen jene Theorien hervorgegangen sind, kaum einmal Erwähnung finden, hat den folgenden Grund: Autoren wie z.B.

Philon, Clemens oder auch Plotin⁷² nehmen stoische Ansichten in ihre jüdische, christliche oder neuplatonische Geisteswelt hinein, daß heißt sie lösen sie aus dem Ganzen der stoischen Philosophie heraus und fügen sie in neue, zum Teil ganz andersartige Zusammenhänge ein. Die ursprünglichen stoischen Fragestellungen sind dadurch irrelevant und bleiben daher meistens unerwähnt; stoische Argumentationen gelten als überflüssig bzw. als falsch und werden deshalb meist beiseite gelassen.⁷³

Ähnlich steht es um jene nicht-stoische Autoren, welche nur Mitteilungen machen zur stoischen Philosophie. So grundverschiedenen Autoren wie Gellius und Simplicius ist folgendes gemeinsam: ihre Angaben dienen dem jeweiligen Zweck ihrer Werke. Dieser Zweck nun schließt eine ausführliche Darstellung der Hintergründe stoischer Positionen aus: nur die Positionen selbst entsprechen dem vorgegebenen Rahmen; ihre Hintergründe, das heißt die stoischen Fragestellungen und Argumentationen, die zu den Positionen führen, bleiben unerörtert. Gellius' "Attische Nächte" z.B. ist eine bunte Sammlung kurzer Lesefrüchte zu diversen Themen: zum anekdotischen Charakter passen keine Ausführungen zur Systematik stoischer Theorien.⁷⁴ Und Simplicius referiert in seinen Kommentaren aristotelischer Werke zwar wiederholt in detaillierter Weise stoische Lehren, er tut dies aber immer in bezug auf seinen zu erklärenden Text. Das heißt: auch er isoliert gewisse Thesen, deren Besprechung z.B. nützlich ist für die Erklärung des Textes oder deren Widerlegung dadurch gefordert ist, daß sie der richtigen Deutung des Textes widersprechen; die Hintergründe läßt auch er fast immer unerörtert.⁷⁵

Nicht anders steht es häufig um die anti-stoische Polemik von Philosophen wie z.B. Plutarch, Sextus Empiricus oder Alexander. Plutarch z.B. will bei seinem Bemühen, nachzuweisen, daß viele stoische Lehren den allgemeinmenschlichen Begriffen nicht entsprechen,⁷⁶ jene stoischen Thesen, welche er bekämpft, in den meisten Fällen gar nicht wirklich verstehen von ihren Grundlagen her im stoischen System; er will sie nur in Diskredit bringen, indem er sie aus dem System herauslöst und mißt an einem Maßstab, welchen er selbst an jene Thesen heranträgt.⁷⁷ Gleiches gilt im allgemeinen auch von Sextus Empiricus,⁷⁸ sowie von Alexander.⁷⁹ auch sie widerlegen die stoische Lehren für gewöhnlich nicht durch eine kritische Analyse der ihnen zugrundeliegenden Fragestellungen und Argumentationen, sondern eher aufgrund gewisser Folgen, die sich ihrer Ansicht nach aus den stoischen Lehren ergeben und die dem Maßstab, welchen sie aufgrund der eigenen Voraussetzungen an die stoische Lehre herantragen, nicht entsprechen.⁸⁰

Letztlich tragen auch die Notizen in solchen doxographischen Werken, wie denen des Aetios oder des Ps-Galen, zur Kenntnis der systematischen Hintergründe der stoischen Positionen nur in wenigen Fällen bei. Insofern es sich handelt - wie der Name sagt - um Sammlungen von Lehrmeinungen, ist das auch nicht zu erwarten:⁸¹ womöglich nirgends tritt der fragmentarische Charakter der Quellen zur stoischen Philosophie deutlicher zutage als in den häufig kontextlosen Notizen zu den thematisch gruppierten Positionen jeweils mehrerer Philosophen in z.B. Aetios' "Zusammenstellung der Lehrmeinungen" oder etwa Ps-Galens "Philosophischer Geschichte".⁸²

Das Wort "Doxographie" nun aber ist nicht unbedingt in dem engen Sinn zu verstehen, der ihm soeben zuerkannt ist. Werke wie die bereits erwähnte Philosophiegeschichte des Areios Didymos, aber auch Diogenes Laertius' "Leben und Meinungen berühmter Philosophen" und Ciceros philosophische Schriften sind in einem weiteren Sinn doxographische Werke.⁶³ Von den thematisch angeordneten Sammlungen philosophischer Thesen unterscheiden sie sich durch die Form der Darstellung: diese ist nicht thematisch angeordnet, sondern die Meinungen immer nur eines Philosophen, bzw. nur einer Schule zu vielen unterschiedlichen Fragen werden zusammengetragen zu einer "Gesamtdarstellung" jenes Philosophen, bzw. jener Schule.⁶⁴

Daß eine solche Darstellung mitunter nichts anderes sein kann als eine Aneinanderreihung von Positionen, wurde schon gestreift in bezug auf Areios Didymos: sein Abriss der stoischen Ethik besteht zum größten Teil aus Definitionen, begrifflichen Unterscheidungen und Einteilungen; die tieferen Zusammenhänge der referierten Positionen und die stoischen Fragestellungen und Argumentationen, hebt er kaum hervor.⁶⁵ Es ist aber klar, daß ein solches Resultat keineswegs notwendig ist: die Form der "Gesamtdarstellung" lädt vielmehr dazu ein, Zusammenhänge sichtbar zu machen und bestimmte Positionen aus anderen Positionen herzuleiten, das heißt sie lädt im Idealfall dazu ein, das Material zu präsentieren in einer an Erkenntnisgründe anknüpfenden Argumentation.

Weder Diogenes Laertius, noch auch Cicero haben nun eine solche Darstellungsweise realisiert. Nicht nur das wichtige Referat der stoischen Lehre bei Diogenes Laertius, sondern auch die Darstellungen jeweils anderer Teilbereiche der stoischen Philosophie in Ciceros Schriften gleichen vielmehr in weiten Teilen dem Werk des Areios Didymos. Dennoch findet sich auch bei Diogenes Laertius (VII 85-89) sowie in Ciceros Werk "Über die Gipfel der Güter und Übel" (III 16-21), jeweils ein längerer Abschnitt, in dem sie Argumentationen präsentieren zur stoischen Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns. Einblicke in die Argumentationsstruktur z.B. der stoischen Ethik sind denn auch nicht völlig ausgeschlossen. Beide Abschnitte jedoch - und das ist bezeichnend für den Charakter der Quellen auch zur Ethik der Stoa - gelten gerade aufgrund der Argumentationen, die sie enthalten, als die beiden Hauptquellen zum Verständnis der stoischen Teloslehre.⁶⁶ In den Kapiteln 3 und 5 werden sie denn auch ausführlich zu interpretieren sein. Bevor jedoch zur eigentlichen Untersuchung übergegangen wird, ist erst noch Stellung zu nehmen zu jenen Problemen, welche sich für die allgemeine Ebene der Interpretation, auf der sich diese Untersuchung bewegen wird in den folgenden Kapiteln, notgedrungen ergeben aus dem soeben beschriebenen Wesenszug der Quellen zur stoischen Philosophie und auch aus ihrer Geschichte.

§ 3.3 Die allgemeine Ebene der Interpretation

Daß diese Untersuchung sich bewegen wird auf einer allgemeinen Ebene der Interpretation, bedeutet folgendes. Sie wird sich für gewöhnlich nicht lange aufhalten mit detaillierten Interpretationen einzelner Quellentexte, sondern sie wird sich bemühen um die Rekon-

struktion der stoischen Erkenntnisgründe zur Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein für den Menschen naturgemäßes Leben, und somit als ein Leben gemäß der Tugend. Vor allem auf die Zusammenhänge einzelner Thesen nämlich kommt es bei diesem Gegenstand der Untersuchung an; ausführliche Interpretationen der Quellen für die Thesen selbst können übergangen werden, wenn ihre Angaben keine Probleme bereiten oder an anderer Stelle bereits befriedigend erläutert worden sind.

Wichtige Quellentexte werden so zwar angeführt werden, es ist dies meistens aber nur ein Mittel zur Darstellung dessen, was hinlänglich bekannt ist. Nur in wenigen Fällen werden Texte wirklich interpretiert, um so bestimmte stoische Theorien und Thesen anders deuten zu können als es gewöhnlich geschieht. Insbesondere wird das der Fall sein bei einigen Stellen aus späten Briefen Senecas zur Theorie der Zueignung: es wurde bereits vermerkt, daß die Zueignung des Menschen interpretiert werden wird als von Anfang an ausgerichtet auf das Gute. Es wird auch der Fall sein bei den schon genannten Äußerungen Ciceros und Senecas zur Analogie als der Grundlage des Begriffs des Guten und bei der ebenfalls schon erwähnten Mitteilung des Diogenes Laertius, daß nach stoischer Lehre das Gute natürlich gedacht wird. Denn diese stoischen Thesen werden anders gedeutet werden als es gewöhnlich geschieht. Letztlich wird noch die stoische Bestimmung des Gesetzes als richtige Vernunft ausführlich interpretiert werden. Denn aus der Interpretation dieser stoischen Bestimmung soll ja hervorgehen, daß das göttliche Gesetz auch anders zu deuten ist denn als die Grundlage der ethischen Pflichten des Menschen.

Die über fünf Jahrhunderte sich erstreckende Geschichte der stoischen Philosophie und auch der Wesenzugs der Quellen, stoische Fragestellungen und Argumentationsstrukturen kaum hervorzuheben, ist nun der Ausrichtung einer Untersuchung auf die Erkenntnisgründe zur stoischen Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns, und insbesondere der soeben erläuterten Verfahrensweise gewiß nicht förderlich. Denn klare Mitteilungen zu den drei, in § 1.4 genannten Erkenntnisgründen zur stoischen Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns sind aufgrund dieses Wesenzuges der vorhandenen Quellen selbst in den bei Cicero und Diogenes Laertius referierten Argumentationen zur stoischen Bestimmung jenes Zwecks nicht anzutreffen:⁸⁷ als Elemente einer solchen Argumentation sind sie zu erschließen. Und zu jedem einzelnen Erkenntnisgrund sind zwar Hinweise zu finden, nicht jedoch zu ihrer Einordnung in eine Argumentation zur Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns. Eine solche Einordnung ist daher problematisch. Denn angesichts der langen Geschichte der stoischen Philosophie ist die Gefahr gegeben, und durch die allgemeine Ebene der Interpretation wird sie noch verstärkt, daß durch Nichtbeachtung des Kontextes der Quellen für die Erkenntnisgründe philosophisch disparate Thesen in eine unhistorische Argumentation hineingezwängt werden.

Dieser Gefahr ist nun zum Teil entgegenzuwirken durch einen offenen Blick für den historischen Kontext gerade der Quellen für die Erkenntnisgründe zur stoischen Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns. Zu den bereits genannten Angaben, die angeführt werden nicht nur als ein Mittel der Darstellung, sind somit noch hinzuzufügen

eine Stelle bei Stobaios (Ecl. II p. 64 W), der ein Grund zu entnehmen ist für die stoische Deutung des Guten als der Gegenstand der menschlichen Zueignung und eine Stelle bei Cicero (Acad. II 138-140), wo die Rede ist von einer Einteilung Chrysipps der möglichen Bestimmungen des Zwecks des menschlichen Handelns. Denn diese Einteilung, so scheint es, enthält den stoischen Erkenntnisgrund zur Bestimmung jenes Lebens, welches für den Menschen naturgemäß ist, als ein Leben gemäß der Tugend.⁴⁴ Die Angaben zum dritten der Erkenntnisgründe aus § 1.4 sind bereits genannt worden: es sind die Äußerungen bei Cicero und Seneca zum Ursprung des Begriffs des Guten und die Mitteilung des Diogenes Laertius zur Art und Weise, wie nach stoischer Lehre das Gute gedacht wird. Vor allem diese Stellen werden eingehend erörtert werden, um so eine andere als die heute übliche Interpretation überhaupt vertreten zu können.

Ein offener Blick für den historischen Kontext gerade dieser Stellen kann nun zwar die Gefahr der Verbindung disparater Thesen zu einer unhistorischen Konstruktion verringern. Es ist jedoch die Möglichkeit einer solchen Konstruktion nicht völlig auszuschließen aufgrund des methodischen Ansatzes einer einheitlichen "alten Stoa": Beachtung des historischen Kontextes ist durchaus zweckmäßig, um Abweichungen der "mittleren" und der "jungen" Stoa von der durch Chrysipp bestimmten "alten Stoa" zu ermitteln; es läßt sich dadurch aber nicht innerhalb der Quellentexte, die sich auf die Stoa bis Panaitios beziehen, wirklich differenzieren von Stoiker zu Stoiker: es wurde bereits darauf hingewiesen, daß es problematisch ist, persönlich zuschreibbare Systeme wiedergewinnen zu wollen.

Im Prinzip besteht somit die Möglichkeit, daß eine Verbindung der drei, in § 1.4 erwähnten Erkenntnisgründe zu einer Begründung der stoischen Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns von keinem Stoiker je vertreten wurde, so daß sie eine Konstruktion ist, die der historischen Wirklichkeit keineswegs entspricht. Diese Möglichkeit aber ist abstrakt: um die Argumentation, zu sich die Erkenntnisgründe aus § 1.4 verbinden lassen, als eine Konstruktion nachzuweisen, wären konkrete Gründe dafür beizubringen, daß jene Erkenntnisgründe nicht nur disparat sein können, sondern es tatsächlich sind. Ein solcher Nachweis nun dürfte nicht zu erbringen sein, bzw. bis er erbracht ist, hat die Argumentation, in die jene Erkenntnisgründe einzuordnen sind - sollte dies in überzeugender Weise geschehen - durchaus einen Anspruch darauf als historisch zu gelten.

Als Stellungnahme zu jenen Problemen, die sich ergeben aus der Geschichte der stoischen Philosophie und auch daraus, daß die vorhandenen Quellen kaum einmal stoische Fragestellungen und Argumentationen referieren und insbesondere die stoischen Erkenntnisgründe zur Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns nicht in klarer Weise formulieren, muß nun dies genügen. Es dürfte ausreichend geklärt sein, daß diese Untersuchung durch die allgemeine Ebene der Interpretation, auf der sie sich bewegen wird, nicht von Anfang an problematisch ist. Es sei darum an dieser Stelle nur noch die Wahl dieser allgemeinen Ebene der Interpretation dadurch begründet, daß detaillierte Interpretationen zu Inhalt und historischem Kontext aller anzuführenden Quellen den Rahmen dieser Untersuchung durch ihr Ausmaß sprengen würden: nur durch eine Beschränkung der Inter-

pretation von Quellentexten auf Fälle, in denen es unumgänglich ist, ist der Zweck dieser Untersuchung - die Bestimmung des Status des Naturalismus der stoischen Ethik - überhaupt zu erfüllen und ist dem Interesse, das sie veranlaßt hat, gerecht zu werden.

§ 3.4 *Das systematische Interesse dieser Untersuchung*

Das systematische Interesse, welches diese Untersuchung veranlaßt hat, ist nun noch zu explizieren, bevor im nächsten Kapitel die erste der drei vorbereitenden Betrachtungen aus § 2, nämlich die Erläuterung des Begriffs des Zwecks des menschlichen Handelns, in Angriff genommen wird. Es gilt dieses Interesse einer möglichen Lösung, die der stoische Naturalismus nach seiner heute üblichen Interpretation darreicht für ein oftmals als unlösbar betrachtetes Problem der Normenbegründung: gerade die stoische Bestimmungsweise des Zwecks des menschlichen Handelns als ein Leben, welches für den Menschen naturgemäß ist, scheint einen sogenannten naturalistischen Fehlschluß zu vermeiden bei der Bestimmung des Grundprinzips der Ethik. Um das erklären zu können, ist zunächst der sogenannte naturalistische Fehlschluß kurz zu erläutern; sodann ist das zweifache Wesen des stoischen Naturbegriffs nach der heute üblichen Interpretation noch einmal hervorzuheben. Beides wird geschehen anhand der Definierbarkeit des Guten.

Als einen naturalistischen Fehlschluß hat G.E. Moore zu Anfang dieses Jahrhunderts jeden Versuch gebrandmarkt, Güte zu analysieren als etwas, das konstituiert wird durch irgendwelche, meist natürliche Eigenschaften. Eine solche Analyse hat er für unmöglich gehalten und jeden Schluß von gewissen Eigenschaften irgendeines Dinges auf die Güte desselben Dinges hat er dementsprechend hingestellt als Fehlschluß: Güte hat Moore betrachtet als etwas wesentlich Einfaches, das nicht zu analysieren, und aus diesem Grund auch nicht zu definieren ist: Gutes ist als solches Gutes und sonst nichts.⁸⁹

Insofern nun dieses undefinierbare Gute nach Moore nominal bestimmt ist als das, was existieren soll, und was somit der Mensch als den letzten Zweck seines Handelns zu realisieren hat, ist es ein ethisches Prinzip der Pflicht, deren Inhaltliche Bestimmung nicht zu erschließen ist aufgrund gewisser Eigenschaften, worin die Güte dessen besteht, was zu realisieren ist. Das heißt: aufgrund der Undefinierbarkeit des Guten soll es unmöglich sein, ethische Pflichten zu bestimmen durch gewisse, meist natürliche Eigenschaften dessen, was durch menschliches Handeln zu realisieren ist, insofern und weil es gut ist. Und das bedeutet: ethische Normen sollen nicht zu begründen sein durch eine Deduktion aus meist natürlichen Sachverhalten - wie schon David Hume im 18. Jahrhundert dargelegt hatte: nur aus deskriptiven Sätzen, welche ein "Sein" ausdrücken, können präskriptive Sätze, welche ein "Sollen" formulieren, niemals folgen. Heute gilt dies oft als eine Grundwahrheit, der jeder Versuch, Normen zu begründen, Rechnung tragen muß: aus Tatsachen, so heißt es häufig, sind Normen nicht zu deduzieren.⁹⁰

Gerade durch ihren Naturalismus scheint nun die stoische Ethik eine solche Deduktion von Normen aus Tatsachen möglich zu machen. Denn die stoische Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns, und somit des Guten als ein für den Menschen

naturgemäßes Leben erlaubt es, von der Naturgemäßheit gewisser Handlungen auf deren Güte zu schließen und, insofern das Gute den Zweck des menschlichen Handelns ausmacht, scheint dadurch eine Deduktion von Normen für menschliches Handeln aus Sachverhalten möglich zu sein. Gerade der Ethik der Stoa hat denn auch Moore einen naturalistischen Fehlschluß vorgeworfen: die Güte naturgemäßen Handelns soll sie analysieren als dessen Natürlichkeit; Gutes soll sie definieren als Natürliches.⁹¹

Nach dieser Interpretation identifizieren die Stoiker die Werthaftigkeit des Guten mit dem Sachverhalt seiner Natürlichkeit. Es wurde aber schon vermerkt, daß nach der heute üblichen Interpretation der Natur als Grund der ethischen Pflicht diese Identifizierung unzutreffend ist, insofern der stoische Begriff der Natur deskriptiv und normativ zugleich ist. Moores Vorwurf, die Stoa mache sich des naturalistischen Fehlschlusses schuldig, ist denn auch nach dieser Interpretation nicht gerechtfertigt. Es sei hier noch einmal verwiesen auf die Formulierung (S. 99) des zweifachen Wesens der stoischen Natur durch A.A. Long in seinem Aufsatz "The logical basis of Stoic ethics" [Zitat 3]:

.. any statement about Nature expresses both what is the case and what ought to be the case. But if what is the case and what ought to be the case are alike subsumed under Nature the Stoics might incur the .. objection of failing to draw any sharp distinction between these two kinds of statements .. the objection seems to misfire against the Stoics .. Statements about Nature do not need to be construed as assimilating facts to values. They can, and I think should, be construed as combining statements of fact and value. The Stoics evidently thought of Nature as consistently following out the mandates of right reason. Hence there are grounds .. for taking "according to Nature" to be primarily an evaluative expression, and secondarily a factual one .. Descriptions of "Natural events" would thus be descriptions of what is and should be the case.

Von einer Identifizierung der Werthaftigkeit eines für den Menschen naturgemäßen Lebens und des Sachverhalts seiner Natürlichkeit kann hiernach keine Rede sein. Die Güte jenes Lebens, welches naturgemäß ist für den Menschen, soll nur ein Aspekt sein eines solchen Lebens. Daß der Mensch ein solches Leben von Natur sich zueignet und einen natürlichen Trieb verspürt, ein solches Leben zu führen, soll ein anderer Aspekt jenes selben Lebens sein, welches naturgemäß ist für den Menschen.

Nach dieser Interpretation ist der Wert, der ein für den Menschen naturgemäßes Leben besitzt, und die Tatsache, daß nach stoischer Lehre gerade ein solches Leben der Gegenstand menschlicher Zueignung ist, gleichursprünglich. Weder ist die Güte auf die Natürlichkeit eines solchen Lebens zurückzuführen, noch ist umgekehrt die Natürlichkeit eine Folge der Güte: nicht weil ein für den Menschen naturgemäßes Leben gut ist, verspürt der Mensch einen natürlichen Trieb, naturgemäß zu leben, aber auch nicht weil er einen solchen Trieb verspürt, ist ein solches Leben gut; beide Aspekte vielmehr sollen nur zurückzuführen sein auf die Natur und ihr zweifaches Wesen. Ein naturalistischer Fehlschluß ist daher der stoischen Ethik keineswegs vorzuwerfen. Denn für ihren Naturalismus gibt es kein Problem der Deduktion des "Sollen" aus dem "Sein"; es wird vielmehr durch ihn vermieden, wie B. Inwood in seinem aufschlußreichen Buch "Ethics and human action in early Stoicism" (1985) im Anschluß an Long betont (S. 199) - er schreibt [Zitat 4]:

Thus naturalness determines what will be stimulative of impulse and what is valuable, and it seems that being stimulative of impulse and being valuable are not derived from one another .. It would seem that the Stoics do not want to say that normative value judgements are grounded in facts about what we are attracted to, nor that we are attracted to things principally on the basis of their normative ethical value. They do not aim to deduce ethical facts from psychological ones, nor vice versa. Both are deduced from their concept of nature. Nature is a complex and extraordinarily rich concept in Stoic psychology and ethics .., and its richness permits the Stoics to align claims of fact and claims of value in a way that avoids the now traditional dichotomy between the two. The problem of the "is" and the "ought" does not arise in the Stoic version of naturalism.

Nur zur Rückführung der stoischen Verbindung von Tatsache und Norm auf das deskriptive und auch normative Wesen der Natur wird nun diese Untersuchung eine Alternative entwickeln. Die Verbindung selbst wird beibehalten: der zweifache Naturbegriff der üblichen Interpretation als Grundlage für die Verbindung wird ersetzt werden durch den schon mehrfach erwähnten zweifachen Zweck des menschlichen Handelns. Es ist in § 2.1 schon darauf hingewiesen worden, daß die Stoiker als Vertreter der eudämonistischen Tradition griechischer Ethik den Zweck des menschlichen Handelns als einen Zweck begreifen, der deskriptiv und normativ zugleich ist. Wie ein solcher zweifacher Zweck möglich sein soll, wird zu erörtern sein in Kapitel 2. Hier ist darauf hinzuweisen, daß auch dieses zweifache Wesen des Zwecks des menschlichen Handelns der stoischen Verbindung von Tatsache und Norm zugrunde liegen kann, und daß es deshalb möglich ist, an dieser Verbindung von Tatsache und Norm dennoch festzuhalten auch bei einer Ablehnung des zweifachen Naturbegriffs der üblichen Interpretation.

Als eine Möglichkeit, Humes Problem der Deduktion des "Sollen" aus dem "Sein" zu vermeiden, bleibt daher die stoische Ethik systematisch interessant, auch wenn nicht die Natur, sondern der Zweck des menschlichen Handelns die Grundlage bildet für die stoische Verbindung von Tatsache und Norm. Nach dieser Alternative sogar dürfte sie systematisch noch interessanter sein, insofern sie nicht voraussetzt, daß der Mensch die Natur als Grundlage ethischer Pflichten irgendwie erkennen kann. Sie scheint eine Theorie zu bieten, nach der es möglich ist, ethische Pflichten zu begründen, ohne dabei auf logische und auch erkenntnistheoretische Schwierigkeiten zu stoßen. Der Preis für den Gewinn jedoch sind nicht nur gewisse Probleme, welche der stoischen Theorie der Zueignung, und somit dem Naturalismus der stoischen Ethik anhaften, sondern auch jene Schwierigkeiten, die einer eudämonistischen Ethik als solcher eigen sind. In Kapitel 6 wird die Höhe dieses Preises kurz beurteilt werden.

KAPITEL 2 DER ZWECK DES MENSCHLICHEN HANDELNS

Im vorigen Kapitel sind Gegenstand und Zweck der Untersuchung kurz umrissen worden, sind jene Probleme erörtert worden, welche die allgemeine Ebene der Interpretation betreffen, und ist das systematische Interesse, das diese Untersuchung veranlaßt hat, explizit gemacht. In diesem Kapitel nun soll der zweifache Zweck (*telos*) des menschlichen Handelns näher untersucht werden: es soll die Möglichkeit seines deskriptiven und zugleich normativen Wesens, und damit auch die Möglichkeit des ethischen Eudämonismus der Stoa erläutert werden. Denn dieses zweifache Wesen des Zwecks des menschlichen Handelns versteht sich nicht von selbst. Es ist dies in Kapitel 1 schon angedeutet worden; hier ist es näher auszuführen: in § 2 wird dargelegt werden, daß nach moderner Begrifflichkeit Glück und Pflicht sich als Prinzipien des Handelns ausschließen, und daß somit ein Zweck, der deskriptiv und normativ zugleich ist, problematisch ist.

Zuvor jedoch wird zu belegen sein in § 1, daß tatsächlich der stoische Zweck des menschlichen Handelns ein zweifaches Wesen aufweist und daß die Stoiker diesen zweifachen Zweck als ein glückliches Leben bestimmen, insofern er deskriptiv ist, und daß sie ihn bestimmen als ein für den Menschen naturgemäßes Leben, insofern er normativ ist. Bisher nämlich wurden diese stoischen Thesen nur erst dargelegt und wurde darauf verzichtet, sie durch Quellentexte zu belegen.

Im Anschluß dann an die Problematisierung des zweifachen Wesens des stoischen Zwecks des menschlichen Handelns wird in § 3 bis § 5 die Möglichkeit seines zweifachen Wesens erklärt werden. Eine ausführliche Analyse des griechischen Begriffs des Glücks (*eudaimonia*) wird zeigen, daß dieser stark abweicht von seinem modernen Gegenstück, daß dadurch keine Rede sein kann von einem Gegensatz von Glück und Pflicht und daß infolgedessen ein zweifacher Zweck des menschlichen Handelns aufgrund des griechischen Glücksbegriffs ohne weiteres möglich ist. Es wird diese Analyse des griechischen Begriffs des Glücks durchgeführt werden anhand der stoischen Version des allgemeinen Eudämonismus der griechischen Tradition der Ethik; und sie wird sich konzentrieren auf die stoische Version des Glücks als ein letzter transzendenter und abstrakter Zweck des menschlichen Handelns im ganzen.

Der Abweichung nun aber des griechischen Begriffs des Glücks von seinem modernen Gegenstück entspricht eine ähnliche Abweichung des griechischen Begriffs der Pflicht (*deon*). Und nur aufgrund dieser weiteren Abweichung kennt die griechische Tradition eudämonistischer Ethik nicht nur keinen Gegensatz von Glück und Pflicht, sondern ist sie in der Lage, Glück und Pflicht als Prinzipien menschlichen Handelns innerlich zu verbinden zu einem Zweck des menschlichen Handelns, welcher deskriptiv und normativ zugleich ist. Denn der moderne Begriff der Pflicht ist weder mit dem modernen, noch auch mit dem griechischen Begriff des Glücks in irgendeiner Weise innerlich zu verbinden. Es soll daher in § 6.1 die Abweichung des griechischen Pflichtbegriffs von seinem modernen Gegenstück ausführlich dargestellt werden.

Auf diese Weise wird sich zeigen, daß die eudämonistische Ethik der Stoa und der Griechen im allgemeinen trotz des stark abweichenden Begriffs der Pflicht und trotz der zentralen Rolle, die in ihr das Glück des Menschen spielt, durchaus gelten kann als eine Ethik. Sie ist nicht eine Lehre der Glückseligkeit, welche sozusagen ganz etwas anderes ist als eine Lehre der Sittlichkeit. Sie interpretiert vielmehr dieselbe ethische Pflicht des Menschen auf eine andere Weise als die Ethik der Moderne. Dementsprechend beinhaltet sie eine Alternative zur modernen Auffassung des Ethischen als das Moralische. Was hiermit genau gemeint ist, wird im weiteren Verlauf dieses Kapitels noch klarer werden. Hier ist nur erst zu vermerken, daß diese Alternative des griechischen Eudämonismus klar zutage tritt durch die stoische Konzeption der Tugend (*aretê*). Diese stoische Konzeption wird denn auch in § 6.2 diesbezüglich erörtert werden. Es folgt dann noch in § 7 eine Zusammenfassung dieses zweiten Kapitels.

§ 1 Das zweifache Wesen des Zwecks des menschlichen Handelns

Um das zweifache Wesen des stoischen Zwecks des menschlichen Handelns zu belegen, sei nun hier verwiesen auf eine Reihe von stoischen Bestimmungen bei Stobaios (Ecl. II p. 46 W).¹ Es handelt sich um drei Bestimmungen dieses Zwecks aufgrund von formalen Bestimmungen dessen, worin er besteht. Als solche belegen diese Bestimmungen, daß der stoische Zweck des menschlichen Handelns ein deskriptiver Zweck ist, der zugleich auch normativ ist. Denn sie bestimmen ihn als das, worin jener letzte Zweck des Handelns, den der Mensch sich immer schon setzt, dann besteht, wenn er pflichtgemäß handelt; sie bestimmen ihn als einen deskriptiven Zweck, der seinem Inhalt nach ein normativer Zweck ist [Text 1]:

Zweck ist das, weswegen jede Handlung pflichtgemäß verrichtet wird, während es selbst eine Handlung ist, die wegen nichts verrichtet wird. Und so: Zweck ist das, um dessen willen alle anderen Handlungen pflichtgemäß verrichtet werden, während es selbst eine Handlung ist, die wegen nichts verrichtet wird. Und nochmals: Zweck ist das, worauf jede pflichtgemäß verrichtete Handlung im Leben rückbezogen wird, während es selbst auf nichts rückbezogen wird.

Die ersten zwei Bestimmungen sind zwar auch anders zu deuten. Denn es steht ja nicht eindeutig fest, daß die Umstandsangabe "pflichtgemäß" (*kathêkontôs*)² zu beziehen ist auf "verrichtet werden". Sie könnten auch zu beziehen sein auf "weswegen", bzw. "um dessen willen". Wäre das der Fall, so handelte es sich nicht um Bestimmungen eines deskriptiven Zwecks aufgrund formaler Bestimmungen dessen, worin er besteht, sondern um formale Bestimmungen eines normativen Zwecks. Denn dann würde er bestimmt als der letzte Zweck, den Menschen sich setzen sollen. Diese Deutung nun aber ist nicht sonderlich wahrscheinlich. Denn die Umstandsangabe "pflichtgemäß" in der dritten Bestimmung macht klar, daß nach dieser dritten Bestimmung der Zweck des menschlichen Handelns ein deskriptiver Zweck ist, der in einem Leben besteht, welches als Pflicht normiert ist. Nach dieser dritten Bestimmung ist der Zweck des menschlichen Handelns jener letzte Zweck,

auf den alle "pflichtgemäßen" Handlungen rückbezogen werden (*anaphoran lambanesthai*); es handelt sich also um Handlungen, die wirklich verrichtet werden, und auch um einen Zweck, den Menschen sich wirklich setzen, wenn sie "pflichtgemäß" handeln. Auch die ersten beiden Bestimmungen dürfte darum in diesem Sinne zu deuten sein: die Umstandsangabe "pflichtgemäß" dürfte tatsächlich zu beziehen sein auf "verrichtet werden", und nicht auf "weswegen", bzw. auf "um dessen willen".³

Diese drei Bestimmungen bei Stobaios zeigen also, daß der stoische Zweck des menschlichen Handelns tatsächlich ein deskriptiver Zweck ist, der zugleich auch normativ ist. Sie zeigen, daß er ein deskriptiver Zweck ist, der besteht in einem Leben, welches ein normativer Zweck ist. Sie zeigen aber nicht, daß die Stoiker den Zweck des menschlichen Handelns, insofern er deskriptiv ist, als ein glückliches Leben bestimmen. Und sie zeigen auch nicht, daß sie ihn bestimmen als ein für den Menschen naturgemäßes Leben, insofern er normativ ist. Um beides zu belegen, ist auf eine weitere Stelle bei Stobaios (Ecl. II p. 77 W) zu verweisen. Sie enthält eine vierte Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns. Als Erklärung ist sie zu der stoischen These hinzugefügt, daß dieser Zweck ein glückliches Leben ist und daß ein glückliches Leben, und somit der Zweck des menschlichen Handelns in einem Leben bestehen (*hyparkhein en*),⁴ das für den Menschen naturgemäß ist. Es soll bestehen in einem Leben gemäß der Tugend. Denn ein solches ist ja nach stoischer Lehre naturgemäß für den Menschen [Text 2]:

Zweck .. ist ein glückliches Leben, weswegen jede Handlung verrichtet wird, während es selbst eine Handlung ist, die wegen nichts verrichtet wird. Dies nun besteht darin, der Tugend gemäß zu leben .. oder, was dasselbe ist, naturgemäß zu leben.

Daß nun ein glückliches Leben die Bestimmung ist des Zwecks des menschlichen Handelns, insofern er deskriptiv ist, geht daraus hervor, daß in dieser vierten Bestimmung die Umstandsangabe "pflichtgemäß" nicht enthalten ist: ein glückliches Leben ist das, was Menschen als Zweck des Handelns sich immer schon setzen. Ein für den Menschen naturgemäßes Leben ist folglich die Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns, insofern er normativ ist. Denn ein glückliches Leben soll bestehen in einem solchen Leben, welches für den Menschen naturgemäß ist und nach der obigen Interpretation der ersten drei Bestimmungen des Zwecks des menschlichen Handelns besteht ein glückliches Leben in einem solchen Leben, welches als Pflicht normiert ist: sie bestimmen den deskriptiven Zweck des menschlichen Handelns inhaltlich aufgrund des Merkmals seines Inhalts, ein normativer Zweck zu sein; er ist jenes Leben, worauf alle "pflichtgemäßen" Handlungen, die Menschen wirklich verrichten, rückbezogen werden.

§ 2 *Zwei Probleme zu diesem zweifachen Zweck*

Diese Konzeption nun eines deskriptiven Zwecks des menschlichen Handelns, der zugleich auch normativ ist, scheint unmöglich zu sein, und zwar aus zwei verschiedenen Gründen.

Der erste Grund ist folgender. Aus der Verschmelzung eines deskriptiven und eines normativen Zwecks zu einem zweifachen Zweck des menschlichen Handelns scheint sich zu ergeben, daß Menschen von sich aus immer schon pflichtgemäß leben wollen und daß es für sie Pflicht ist, glücklich zu sein. Beides aber ist ungeremt. Denn welchen Sinn könnte eine Pflicht für den Menschen überhaupt haben, wenn sie ihm das gebietet, was er von sich aus immer schon will. Soll sie als Prinzip des Handelns überhaupt sinnvoll sein, so muß sie einen Zweck vorgeben, den Menschen sich nicht immer schon setzen; sie muß einen anderen Zweck vorgeben als ein glückliches Leben.

Ein zweiter Grund, weshalb ein zweifacher Zweck des menschlichen Handelns unmöglich erscheint, ist folgender. Obiger Konzeption zufolge besteht ein glückliches Leben in einem Leben, welches als Pflicht normiert ist. Unmöglich daran ist zwar nicht, daß ein als Pflicht normiertes Leben Menschen glücklich machen soll. Denn es liegt kein Grund vor, zu bestreiten, daß z.B. ein für den Menschen naturgemäßes Leben diesen glücklich machen kann: es soll hier nicht geleugnet werden, daß Menschen indirekt durch Erfüllung ethischer Pflichten glücklich werden können. Unmöglich scheint daran zu sein, daß ein Leben, welches als Pflicht normiert ist, glücklich machen soll, insofern es als Pflicht normiert ist: es scheint unmöglich zu sein, daß Menschen durch Erfüllung ethischer Pflichten direkt glücklich werden. Denn nach moderner Begrifflichkeit schließen Glück und Pflicht sich als Prinzipien des Handelns gegenseitig aus.

Nach moderner Begrifflichkeit⁵ gilt folgendes: verrichtet man eine Handlung, weil sie glücklich macht, so handelt man nicht aus Pflicht; handelt man aus Pflicht, so verrichtet man die betreffende Handlung gerade nicht, um glücklich zu sein. Es bilden also Glück und Pflicht als Prinzipien des Handelns einen Gegensatz und schließen sich gegenseitig aus. Am deutlichsten hat darauf wohl Kant bestanden.⁶ Implizit aber wird der Gegensatz von Glück und Pflicht auch heute noch vertreten. Denn in der zeitgenössischen Diskussion spielen die Begriffe des Glücks und auch der Pflicht zwar kaum noch eine Rolle. Nach moderner Begrifflichkeit aber geben Glück und Pflicht als Prinzipien des Handelns praktische Gründe her, die subjektiv bedingt und daher universal nicht verbindlich sind, bzw. die universal verbindlich sind, weil sie subjektiv nicht bedingt sind. Und diese subjektiv nicht bedingten, "ichneutralen" oder "personenirrelativen" Gründe gelten auch heute noch als moralisch, während die subjektiv bedingten, "ichbezogenen" oder "personenrelativen" als prudentiell und nicht-moralisch gelten.⁷ Der Gegensatz von Pflicht und Glück ist also implizit auch in der Diskussion der Gegenwart immer noch gegeben, insofern das Glück zu betrachten ist als ein mögliches Prinzip prudentieller, nicht-moralischer Gründe und insofern die Pflicht das Prinzip ist der moralischen Gründe.⁸

Um dies zu belegen sei verwiesen auf ein Argument, das W.K. Frankena in seinem Buch "Ethics" (1973) gegen den "ethischen Egoismus", das heißt gegen die These richtet, daß es Pflicht ist für den Menschen, das zu tun, was seinen Interessen im ganzen und auf die Dauer entspricht (S. 19-20). Denn dieses Argument ist gegründet auf den Gegensatz von subjektiv bedingten und nicht bedingten Gründen; in ihm mit anderen Worten ist der

Gegensatz von Pflicht und Glück implizit. Und gerade solche Gründe, die subjektiv nicht bedingt sind, bezeichnet Frankena als moralische Gründe; solche Gründe indes, die subjektiv bedingt sind, nennt er prudentielle, nicht-moralische Gründe [Zitat 5]:

.. ethical egoism is advocating prudentialism as the whole story about the moral life. This seems paradoxical .. prudentialism or living wholly by the principle of enlightened self-love just is not a kind of morality. As Butler said, and as Kant would agree, prudentialism is "by no means .. the moral institution of life" even though it is "a much better guide than passion". This is not to say that it is immoral, though it may be that too, but that it is nonmoral. As Butler goes on to imply, "moral considerations" are not simply those of self-love. The prudential point of view is not the moral one. The moral point of view is disinterested, not "interested".

So wie Frankena an dieser Stelle⁹ "ethischen Egoismus" definiert, ist es nicht ausgeschlossen, daß es im Interesse des Menschen ist, altruistisch zu handeln. Der Begriff des ethischen Egoismus ist nicht inhaltlich, sondern formal gemeint: durch ihn ist keineswegs impliziert, daß es ausgeschlossen ist, ein Interesse zu nehmen an den Interessen anderer Menschen. Das ist wichtig, zu betonen, weil es dazu beitragen kann, einem Mißverständnis vorzubeugen: moralisches Handeln muß nach moderner Begrifflichkeit nicht interessenlos sein. Denn so wie es möglich ist, daß Menschen ein Interesse nehmen an den Interessen anderer Menschen, so ist es ebenfalls möglich, daß sie ein Interesse nehmen an der Erfüllung ethischer Pflichten: durch dieses Interesse sind Menschen tugendhaft. Es wäre nun widersinnig, einem tugendhaften Menschen, der ethische Pflichten erfüllt, weil er an ihrer Erfüllung interessiert ist, moralisches Handeln abzusprechen. Moralisches Handeln also muß nicht interessenlos sein; es kann durchaus geleitet werden durch ein Interesse, nämlich durch das Interesse an der Erfüllung ethischer Pflichten.

Diese Möglichkeit soll hier nicht gelehnet werden; sie wurde sogar schon eingeräumt durch das Zugeständnis, daß Menschen durch Erfüllung ethischer Pflichten glücklich werden können. Denn wenn man dadurch glücklich ist, daß man seine Interessen wahr,¹⁰ so impliziert die Möglichkeit, daß Menschen glücklich werden durch Erfüllung der Pflicht, ein entsprechendes Interesse. Es soll hier nur behauptet werden, daß tugendhafte Menschen nicht deshalb handeln aus moralischen Gründen, weil sie ein Interesse nehmen an der Erfüllung der Pflicht. Vielmehr nehmen sie ein Interesse an der Erfüllung der Pflicht, weil es für solche Handlungen, durch die sie die Pflicht erfüllen, moralische Gründe gibt. Tugendhafte Menschen also haben durchaus ein Interesse, aus moralischen Gründen zu handeln. Es ist jedoch dieses Interesse nicht der Grund der Verbindlichkeit moralischer Gründe. Dieser Grund der Verbindlichkeit ist nicht das Interesse an der Erfüllung der Pflicht. Er ist vielmehr der Charakter pflichtgemäßer Handlungen: nur aufgrund ihres Charakters ist es Pflicht für den Menschen, solche Handlungen zu verrichten.

Es sei dies durch ein Beispiel erläutert: die Rettung eines ertrinkenden Kindes aus dem Wasser. Eine solche Handlung ist für einen Menschen, der selber schwimmen kann, unter normalen Umständen eine ethische Pflicht. Ein tugendhafter Mensch nimmt nun ein Interesse an einer solchen Handlung, insofern sie Pflicht ist. Er rettet also das ertrinkende

Kind nicht ohne jedes Interesse lediglich deshalb, weil es Pflicht ist, ertrinkende Kinder zu retten. Er rettet das Kind, weil die Rettung seinem Interesse entspricht, immer das zu tun, was Pflicht ist. Das heißt in diesem Fall: er rettet das Kind, weil es seinem Interesse entspricht, das Kind zu retten, weil das Pflicht ist.

Moralisches Handeln also ist nicht immer interessenlos. Das jedoch ist auch nicht gemeint, wenn es bei Frankena heißt, daß der moralische Standpunkt selbstlos ist. Es ist damit gemeint, daß moralisches Handeln letztendlich nicht bedingt ist durch irgendwelche Interessen, bzw. daß ein Interesse nicht der Grund der Verbindlichkeit moralischer Gründe ist oder daß moralische Gründe nicht subjektiv bedingt, sondern "ichneutral" und "personenirrelativ" sind. Denn diese Ausdrücke besagen nicht, daß tugendhafte Menschen kein Interesse nehmen an der Erfüllung der Pflicht. Sie besagen nur, daß tugendhafte Menschen ein Interesse an pflichtgemäßen Handlungen deshalb nehmen, weil es für sie Pflicht ist, solche Handlungen zu verrichten.¹¹

Es ist dies wiederum klarzumachen durch ein Beispiel. Wenn z.B. ein Passant nur deshalb ein Interesse nimmt an der Rettung des ertrinkenden Kindes, weil z.B., seine Frau ihn nicht lieben würde, wenn er das Kind nicht retten würde, und weil er es nicht ertragen könnte, von seiner Frau aus welchem Grund auch immer nicht geliebt zu werden, so wäre die Rettung des Kindes keine moralische Handlung. Und zwar aus folgendem Grund: das Interesse an der Erfüllung der Pflicht würde nicht darauf beruhen, daß die Rettung des Kindes für den Passanten Pflicht ist; es würde darauf beruhen, daß er den Wunsch hat von seiner Frau geliebt zu werden. Eine solche Handlungsweise wird geleitet nicht von moralischen, sondern von prudentiellen Gründen. Es ist denn auch ein solches Handeln dementsprechend nicht als tugendhaft zu werten. Denn tugendhaftes Handeln ist ein Handeln aus Interesse an der Erfüllung der Pflicht aus moralischen Gründen. Tugendhaftigkeit fügt mit anderen Worten zu den moralischen Gründen einer Handlung noch das Interesse hinzu an gerade solchen Gründen. Das bedeutet nun aber: Tugendhaftigkeit setzt Moralität voraus. Und daraus wiederum ergibt sich, daß moralisches Handeln unabhängig davon ist, daß Menschen ein Interesse nehmen an der Erfüllung der Pflicht aus moralischen Gründen. Moralisches Handeln besteht darin, zu Handeln aus Gründen, deren Verbindlichkeit nicht beruht auf einem subjektiven Interesse, sondern auf dem Charakter jener Handlung, die es zu verrichten Pflicht ist für den Menschen.¹²

Durch einen solchen Grund nun der Verbindlichkeit sind moralische Gründe prinzipiell für jedes vernünftige Wesen kenntlich. Das heißt: sie sind als solche rational zu begründen. Insofern zudem moralische Gründe nicht bedingt sind durch besondere Interessen einzelner Menschen, sind sie universal verbindlich und werden sie gewollt in unbedingter Weise. Das heißt: moralische Gründe sind allgemeingültig und aus diesem Grund immer universalisierbar.¹³ Diesbezüglich sei verwiesen auf den interessanten Aufsatz "Das Gute und die Güter. Zur Aktualität der stoischen Ethik" (1986) von M. Forschner, der die Moralität des Handelns definiert (S. 325-326) durch die Begriffe "universal verbindlich", "rational begründbar", "allgemeingültig" und "unbedingt gewollt" [Zitat 6]:

Unter Moralität versteht man .. den Willen (unter Aufbietung aller Kräfte) zu Handlungen, die mit universal verbindlichen, weil rational begründbaren Normen übereinstimmen .. Moralität ist .. eine allgemeingültige normative Ordnung vernünftigen Neben- und Miteinanderlebens von Personen; eine Ordnung, die .. von den Normadressaten selbst gewollt, und zwar um ihrer selbst willen und in unbedingter Weise gewollt ist.

Es ist zu dieser Erläuterung des zweiten Grundes, weshalb ein zweifacher Zweck des menschlichen Handelns unmöglich erscheint, nun noch dies hinzuzufügen. Aufgrund des Interesses, welches tugendhafte Menschen nehmen an der Erfüllung der Pflicht, ist es durchaus möglich, daß Menschen durch Erfüllung der Pflicht glücklich werden. Es ist dies aber möglich nur im Falle tugendhafter Menschen. Denn glücklich wird man, wie gesagt, durch Wahrung eigener Interessen und ein Interesse an der Erfüllung der Pflicht nimmt allein der Tugendhafte, insofern er tugendhaft gerade dadurch ist. Glücklich aber wird man hiernach durch die Erfüllung der Pflicht lediglich indirekt über die Wahrung des Interesses an der Erfüllung der Pflicht. Es wurde dies bereits vermerkt bei der Darstellung des zweiten Grundes dafür, daß ein zweifacher Zweck des menschlichen Handelns unmöglich erscheint. Es hat sich nun bestätigt: durch Erfüllung der Pflicht kann auch ein tugendhafter Mensch nicht direkt glücklich werden.

Diese These nun, und überhaupt der ganze zweite Einwand gegen einen zweifachen Zweck des menschlichen Handelns, beruht auf den modernen Begriffen des Glücks und auch der Pflicht. Weichen also die griechischen Begriffe des Glücks sowie der Pflicht ab von diesen modernen Begriffen, so könnte das zweifache Wesen des Zwecks des menschlichen Handelns dennoch möglich sein. Es weicht nun aber, wie gesagt, der griechische Begriff des Glücks tatsächlich erheblich ab von seinem modernen Gegenstück und ihm entspricht ein griechischer Begriff der Pflicht, der vom modernen Begriff der Pflicht ebenfalls stark abweicht. Diese Abweichungen sind deshalb im folgenden näher zu betrachten. Denn ein zweifaches Wesen des Zwecks des menschlichen Handelns könnten sie auf der Grundlage griechischer Begrifflichkeit durchaus möglich machen. Zunächst jedoch ist der erste Einwand gegen die Möglichkeit eines zweifachen Zwecks zurückzuweisen. Denn dieser ist unabhängig von den modernen Begriffen von Glück und Pflicht. Es ist zunächst zu zeigen, daß aus dem zweifachen Wesen des Zwecks des menschlichen Handelns sich nicht ergibt, daß Menschen von sich aus pflichtgemäß leben wollen oder daß es für sie Pflicht ist, glücklich zu sein.

§ 3 Die Lösung des ersten Problems

Daß nun Menschen nicht von sich aus pflichtgemäß leben wollen, und daß somit der erste Einwand gegen die Möglichkeit eines zweifachen Zwecks des menschlichen Handelns keineswegs berechtigt ist, ergibt sich aus folgender Überlegung: der Zweck des menschlichen Handelns ist deskriptiv nur insofern, als er als ein glückliches Leben begrifflich nur formal bestimmt ist als der letzte Zweck des menschlichen Handelns im ganzen. Dies beruht darauf, daß der griechische Begriff des Glücks ein Reflexionsbegriff ist. Zunächst ist also zu klären, was damit gemeint ist, und warum es zur Folge hat, daß der Begriff des Glücks

(*eudaimonia*), bzw. eines glücklichen Lebens (*eudaimonein*),¹⁴ nur formal bestimmt ist. Danach kann gezeigt werden, daß durch den formalen Glücksbegriff der Umstand, daß Menschen von sich aus glücklich leben wollen, oder auch der Umstand, daß ein glückliches Leben in einem Leben besteht, welches als Pflicht normiert ist, nicht zur Folge hat, daß Menschen von sich aus pflichtgemäß handeln wollen, bzw. daß es für sie Pflicht ist, glücklich zu sein.

§ 3.1 *Wille und Pflicht*

Der griechische Begriff des Glücks ist ein Reflexionsbegriff. Das heißt: ein glückliches Leben ist nicht gegeben aufgrund eines konkreten Wollens bzw. Strebens als ein inhaltlich bestimmter Zweck, sondern sein Begriff wird gebildet, indem es als Zweck erschlossen wird durch Reflexion auf die konkreten Zwecke des täglichen Lebens. Worin ein glückliches Leben besteht, bleibt dabei gänzlich unbekannt. Denn es wird erschlossen als das, was als das höchste und lediglich zweckhafte Gut (*telikon agathon*) des Menschen¹⁵ für diesen letztendlich erstrebenswert (*eskhaton tôn orektôn*), bzw. letztendlich wählenswert (*eskhaton tôn haireton*) ist;¹⁶ es wird erschlossen als etwas, was alle Menschen über die konkreten Zwecke des täglichen Lebens immer schon eigentlich wollen und immer schon implizit erstreben. Ein glückliches Leben also ist begrifflich nur formal bestimmt als jener Zweck, welcher die Zwecke einzelner Handlungen bedingt und deshalb durch Reflexion auf sie zu erschließen ist als der unbedingte letzte Zweck des menschlichen Handelns im ganzen. Das heißt: er wird erschlossen als ein unbekannter Sinn des menschlichen Lebens und "Glück" ist nach dem Sprachgebrauch griechischer Philosophen keine Bezeichnung für etwas Gegebenes, sondern für ein erschlossenes und inhaltlich unbekanntes höchstes Gut (*megiston agathon*),¹⁷ das begrifflich nur formal bestimmt ist als der letzte Zweck des menschlichen Handelns im ganzen. Es sei verwiesen auf Aristoteles (EN I 2, 1095a14-18), der das klar zu erkennen gibt [Text 3]:

Sagen wir .. was das allerhöchste der Güter im Bereich des Handelns ist. Was den Namen angeht, dürften die meisten übereinstimmen, denn sowohl die Masse als auch die Geistreichen bezeichnen es als das Glück .. Worin aber das Glück besteht, darüber streiten sie sich, und die Masse bestimmt es anders als die Weisen. Denn manche bestimmen es als .. die Lust, den Reichtum oder die Ehre. Andere aber wieder jeweils anders.

Dieser formale Glücksbegriff macht nun klar, daß Menschen nicht von sich aus pflichtgemäß handeln wollen; er macht klar, daß der Zweck des menschlichen Handelns nur insofern deskriptiv ist, als er ein glückliches Leben ist. Weil das Glück des Menschen nämlich ein impliziter letzter Zweck ist, kann der menschliche Wille sich explizit auf ein glückliches Leben nur insofern richten, als er bestimmbar ist durch die Vernunft des Menschen.¹⁸ nur insofern, als die Vernunft durch Reflexion auf konkrete Zwecke zeigen kann, daß alle Menschen implizit auf ein glückliches Leben als auf ihren letzten Zweck immer schon ausgerichtet sind, kann der Wille des Menschen explizit auf ein glückliches Leben ausgerichtet werden durch die menschliche Vernunft. Das bedeutet nun aber: nur über den

Begriff eines glücklichen Lebens, kann der Mensch auch explizit glücklich leben wollen. Und das wiederum bedeutet: nach jenem Leben, das glücklich macht, kann er nur insofern streben, als er es betrachtet als ein glückliches Leben; er kann sich nicht darauf richten als auf jenes Leben, welches ihn glücklich macht und welches für ihn als Pflicht normiert ist. Denn er kann sich nur darauf richten, insofern es dem Begriff eines glücklichen Lebens entspricht, und der ist nicht inhaltlich bestimmt als z.B. ein Leben, das für den Menschen naturgemäß ist; er ist nur formal bestimmt als der letzte Zweck des menschlichen Handelns im ganzen.

Hieraus folgt natürlich nicht, daß Menschen sich nicht ein beliebiges Leben als den letzten Zweck ihres Handelns setzen können. Menschen vielmehr sind ohne weiteres dazu fähig. Sie können z.B. ein für den Menschen naturgemäßes Leben durchaus letztendlich erstreben bzw. wählen. Sie können es aber nur dann, wenn sie jenes Leben beurteilen als das höchste Gut des Menschen; sie können es nur dann, wenn sie der Ansicht sind, daß es jenes Leben ist, welches glücklich macht.

Diese Ansicht kann selbstverständlich falsch sein. Denn Menschen müssen nicht wissen, welches Leben glücklich macht und als Pflicht normiert ist. Sie müssen nicht wissen, worin ihr höchste Gut besteht: sie können sich ohne weiteres irren. Irren sie sich nun wirklich, so wollen sie letztendlich ein Leben führen, welches sie betrachten als ein glückliches Leben, welches es jedoch keineswegs ist. Sie wollen also letztendlich ein anderes Leben führen als jenes, welches als Pflicht normiert ist. Denn um z.B. naturgemäß leben wollen zu können, muß man wissen, worin das höchste Gut besteht. Man muß mit anderen Worten verfügen über Weisheit (*sophia*). Denn nach stoischer Lehre ist die Weisheit die Wissenschaft (*epistêmê*) göttlicher und menschlicher Dinge (*theiôn kai anthrôpinôn pragmatôn*),¹⁹ welche als die Wissenschaft menschlicher Dinge identisch ist mit der Tugend und insbesondere mit der Klugheit (*phronêsis*),²⁰ welche die Stoiker beide bestimmen als die Wissenschaft der Güter und der Übel (*agathôn kai kakôn*):²¹ als diese Wissenschaft ist die Weisheit auch die Wissenschaft des höchsten Gutes.

Über diese Weisheit nun, so behauptet die Stoa, verfügen Menschen kaum. Den stoischen Weisen (*sophos*), der aufgrund seiner Klugheit und seiner Tugend im allgemeinen ein vortrefflicher (*spudaios*) Mensch ist, gibt es nach stoischer Lehre nur sehr selten: wie den Vogel Phoinix, so soll auch er wohl alle 500 Jahre nur einmal leben; Chrysipp zumindest hat den Status des Weisen für sich und auch für Zenon sowie Kleantes abgelehnt.²² Fast alle Menschen also wissen nach stoischer Lehre nicht, worin das höchste Gut besteht. Und das bedeutet: fast alle Menschen wollen letztendlich ein Leben führen, das sie für glücklich halten, das es aber nicht ist, insofern es nicht jenes Leben ist, welches Pflicht ist für den Menschen. Das Scheitern ihrer Bemühungen hat Kleantes in seinem Zeushymnus (vs. 21-31) auf eindrucksvolle Weise geschildert;²³ die falschen Auffassungen davon, was Menschen glücklich macht, sind bei ihm die gleichen, als welche Aristoteles nennt als die Auffassungen der Masse in dem oben angeführten Zeilen - Lust, Reichtum und Ehre [Text 4]:

eine Vernunft herrscht ewig, faßt alles harmonisch zusammen.
Ihr zu entweichen versuchen die Menschen, die Böses erwählten,
ziehen nur Unheil sich zu. Nach Gutem streben sie alle,
aber für Gottes Gesetz sind Augen und Ohren verschlossen.
Folgten sie ihm mit Vernunft, dann hätten sie seliges Leben.
Aber sie selber sind ohne Vernunft; es lockt sie ein Wahnbild
hierhin und dorthin. Es müht sich der eine in törichtem Wettstreit,
Ruhm zu erlangen und Ehre, den andern treibt die Gewinnsucht
ziel- und wahllos umher, der dritte kennt einzig das Streben,
Lust zu verschaffen dem Leib, ihm süßes Nichtstun zu gönnen.
Gutes ersehnt sich ein jeder, doch irre gehen sie alle,
streben gerade nach dem, was dem wahren Guten zuwider.

Es geht nun hieraus hervor, daß aus dem zweifachen Wesen des Zwecks des menschlichen Handelns keineswegs folgt, daß Menschen von sich aus pflichtgemäß handeln wollen. Eine solche These widerspricht sogar der stoischen Beurteilung fast aller Menschen: kaum ein Mensch will nach Ansicht der Stoiker von sich aus pflichtgemäß leben. Denn gemeinhin fehlt ihnen die Weisheit, welche dazu nötig ist: es fehlt die Tugend der Klugheit, bzw. die Wissenschaft, welches Leben glücklich macht.

§ 3.2 *Pflicht und Glück*

Bisher wurde nun gezeigt, daß sich aus dem zweifachen Wesen des Zwecks des menschlichen Handelns nicht ergibt, daß Menschen von sich aus pflichtgemäß handeln wollen. Es dürfte nun aber aufgrund des bisher gesagten ebenfalls schon klar sein, daß aus seinem zweifachen Wesen keineswegs hervorgeht, daß es für den Menschen Pflicht ist, glücklich zu sein. Denn wie zu unterscheiden ist zwischen jenem Leben, das letztendlich gewollt wird, und jenem Leben, als welches es letztendlich gewollt wird, so ist auch zu unterscheiden zwischen jenem Leben selbst, das als Pflicht normiert ist, und dem Merkmal eines solchen Lebens, glücklich zu machen. Pflicht für den Menschen ist z.B. nicht ein Leben gemäß der Tugend, insofern es glücklich macht, sondern insofern es jenes Leben ist, welches glücklich macht. Beides - Tugendhaftigkeit und die Eigenschaft, glücklich zu machen - sind zwei verschiedene Aspekte ein und desselben Lebens. Und diese beiden Aspekte sind aber gegen einander selbstständig. Jedes glückliche Leben z.B. ist zwar als Pflicht normiert und jedes Leben, welches als Pflicht normiert ist, macht zwar glücklich. Daß jedoch z.B. ein Leben gemäß der Tugend Pflicht ist für den Menschen, ist dennoch zu unterscheiden davon, daß dasselbe Leben glücklich macht; und daß ein Leben gemäß der Tugend glücklich macht, ist ebenfalls zu unterscheiden davon, daß es Pflicht ist für den Menschen. Es handelt sich um zwei für sich bestehende Aspekte ein und desselben, für den Menschen naturgemäßen Lebens.²⁴

§ 4 *Vorbereitung zur Lösung des zweiten Problems*

Um nun die Möglichkeit der stoischen These untersuchen zu können, daß ein als Pflicht normiertes Leben direkt glücklich macht und daß jenes Leben, welches glücklich macht,

als ein solches Leben Pflicht ist für den Menschen - und um so den ersten Einwand gegen die Möglichkeit eines zweifachen Zwecks des menschlichen Handelns prüfen zu können - , sei zunächst der Prozeß und das Ergebnis erläutert jener Reflexion, durch die der Mensch imstande ist, den Begriff zu bilden eines glücklichen Lebens, einen letzten Zweck seines Handelns im ganzen zu erschließen und somit die konkreten Zwecke des täglichen Lebens zu transzendieren. Diese Erläuterung nämlich ist ein erster Schritt zur Klärung des griechischen Glücksbegriffs, und somit auch der stoischen These, daß ein als Pflicht normiertes Leben Menschen direkt glücklich macht und daß ein Leben, das glücklich macht, als ein solches Leben Pflicht ist für den Menschen.

§ 4.1 *Das Glück: ein transzendenter und abstrakter Zweck*

Die Transzendierung nun konkreter Zwecke des täglichen Lebens durch die Bildung des Begriffs eines glücklichen Lebens, bzw. durch die Erschließung eines letzten Zwecks des menschlichen Handelns im ganzen ist möglich aus folgendem Grund: die Handlungen des täglichen Lebens beruhen nicht eigentlich auf einem Trieb (*hormê*) des Menschen, sondern auf der Beurteilung der Gegenstände von Trieben durch die Vernunft (*logos*). Das heißt: sie beruhen darauf, daß die Vernunft des Menschen Gegenständen menschlicher Triebe ihre Zustimmung (*sykathesis*) verleiht.²⁵ Die Triebe nämlich geben ihre Gegenstände nur als mögliche Zwecke vor, ihren Wert beurteilt die Vernunft und dieser Beurteilung entsprechend wählt die Vernunft aus den Gegenständen der Triebe Zwecke des Handelns aus. Die wählende Vernunft (*hairôn logos*)²⁶ richtet den Willen auf jene Gegenstände von Trieben, die sie als gut (*agatha*) beurteilt, und deshalb für erstrebenswert (*orekta*) bzw. für wählenswert (*hairêta*) hält.²⁷ Erst durch diese Beurteilung und Zustimmung der wählenden Vernunft werden die Gegenstände menschlicher Triebe zu gewollten Zwecken, wird triebbedingtes, mögliches Verhalten zu vernunftbedingtem, wirklichem Handeln.^{27a} Klar und deutlich sagt dies Seneca (Ep. 113.18)²⁸ - denn es wird sich noch zeigen, daß die Beurteilung des Gegenstands des Triebes als ein Gut beinhaltet, daß die entsprechende Handlung zu verrichten ist [Text 5]:

Kein vernünftiges Lebewesen kann überhaupt eine Handlung verrichten, wenn es nicht zunächst durch den Anblick irgend eines Dinges dazu angeregt ist, sodann einen Trieb verspürt und daraufhin diesen Trieb durch Zustimmung bekräftigt hat. Ich will sagen, was die Zustimmung ist. Ich habe spazierenzugehen: dann erst gehe ich spazieren, wenn ich mir das gesagt habe und wenn ich diese meine Meinung gebilligt habe. Ich habe zu sitzen: dann erst sitze ich.

Der stoische Begriff des Zwecks ist hiernach also, wie auch der Begriff des Handelns, wesentlich intentional: ein Zweck ist kein einfacher Gegenstand eines Triebes; ein Zweck ist etwas insofern, als es beurteilt wird als ein Gut (*phainomenon agathon*),²⁹ und somit als etwas Erstrebenswertes bzw. Wählenswertes. Es wurde schon darauf hingewiesen in § 3.1. Um nachzuweisen, daß Menschen nicht von sich aus pflichtgemäß handeln wollen, wurde dort dargelegt, daß nur über den Begriff des Glücks Menschen sich explizit auf

ein glückliches Leben richten können und daß sie jedes beliebige Leben sich nur insofern als den letzten Zweck ihres Handelns setzen können, als sie der Überzeugung sind, daß es glücklich macht. Das Glück nun wurde bereits erläutert als das höchste Gut des Menschen. Dem sei jetzt hinzugefügt, daß die Stoa jedes Gut bestimmt als einen Beitrag zum Glück (*symballomena pros eudaimonian*).³⁰ Beides also läuft auf dasselbe hinaus: der Nachweis in § 3.1, daß Menschen jedes Leben, welches sie sich setzen als ihren letzten Zweck, als ein glückliches Leben erstreben, und auch die intentionale Deutung des Zwecks als etwas, was gewollt wird, insofern es beurteilt wird als ein Gut.

Aufgrund dieses intentionalen Zweckbegriffs ist nun eine Transzendierung konkreter Zwecke des täglichen Lebens nicht nur möglich, sondern im Prinzip auch notwendig. Denn diesem Begriff zufolge sind Zwecke nicht nur die Gegenstände menschlicher Triebe, insofern diese beurteilt werden als Güter. Auch ergibt sich aus dem intentionalen Wesen des Zwecks die folgende Alternative: als konkrete Zwecke sind jene Gegenstände entweder letzte Zwecke und lediglich zweckhafte Güter (*telika agatha*) oder aber Zwecke, die zugleich auch Mittel sind zu einem übergeordneten Zweck, den sie als Güter bewirken (*poiëtika agatha*). Anders formuliert: es handelt sich um Güter, die entweder wählenswert sind nur um ihrer selbst willen (*di' hauta haireta*), oder aber auch wegen anderem (*di' hetera haireta*).³¹ Die erste Möglichkeit nun lehnt die griechische Tradition eudämonistischer Ethik, und somit auch die Stoa ab: jeder konkrete Zweck ist ein Zweck, der auch ein Mittel ist zu einem übergeordneten Zweck.³² Es kann also die Vernunft des Menschen im Prinzip nicht umhin, konkrete Zwecke zu transzendieren. Denn daraus, daß diese Zwecke zugleich Mittel sind, ergibt sich solchen Menschen, die auf sie reflektieren,³³ ein glückliches Leben als ein Zweck, der allen konkreten Zwecken übergeordnet ist als ein letzter abstrakter und transzendenter Zweck des menschlichen Handelns im ganzen.

Transzendent in bezug auf konkrete Zwecke des täglichen Lebens ist nun dieser letzte Zweck des menschlichen Handelns im ganzen, insofern er konkrete Zwecke bedingt, ohne selbst auch ein konkreter Zweck zu sein. Ein glückliches Leben ist kein übergeordneter Zweck, den Menschen sich setzen aufgrund der Beurteilung durch die Vernunft von etwas Bestimmtem als ein Gut. Es ist z.B. kein bestimmter Gegenstand eines menschlichen Triebes, der insofern gut ist, als er glücklich macht. Ein glückliches Leben ist kein gemischtes Gut (*agathon mikton*). Es ist vielmehr ein übergeordneter Zweck, der abstrakt ist. Das heißt: es ist nicht etwas Bestimmtes, das glücklich macht, weil es an der Güte eines einfachen Gutes teilhat (*metekhein*). Ein glückliches Leben ist selbst ein solches einfaches Gut (*agathon haplun*): es ist ein Gut, das gut ist nicht durch Teilhabe an etwas anderem, sondern durch sich selbst (*kath' hauto*), und das aufgrund der eigenen wesenhaften Güte auch die gemischten Güter zu Gütern macht, insofern sie an ihm selber teilhaben.³⁴ Ein glückliches Leben ist das menschlich Gute selbst, welches als der letzte und unbedingte Zweck des menschlichen Handelns im ganzen der Grund ist für die Zweckhaftigkeit aller täglichen Zwecke: es ist die Ursache der Güte der konkreten Güter.

Abstrakt ist hiernach der Zweck des menschlichen Handelns deshalb, weil er als das menschlich Gute selbst nur relational bestimmt ist durch die eigene Güte. Genau zu reden rührt es daher, daß der Zweck des menschlichen Handelns als ein einfaches Gut, das gut ist durch sich selbst, nicht irgend etwas Bestimmtes ist, das zudem auch noch gut ist. Er ist kein bestimmter Gegenstand eines menschlichen Triebes. Der Zweck des menschlichen Handelns ist kein Gut, dem die Eigenschaft, Gutes zu sein, durch etwas anderes zukommt, insofern es durch sich selbst wesenhaft anders bestimmt ist; z.B. als das Meiden eines Unheils oder als die Rettung eines Freundes. Der Zweck des menschlichen Handelns vielmehr ist ein Gut, das wesenhaft bestimmt ist durch die eigene Güte. Und das bedeutet: es ist nur relational bestimmt. Denn die Stoiker bestimmen ja jedes Gut als einen Beitrag zu einem glücklichen Leben. Das heißt: sie deuten die Güte des Guten als eine relationale Eigenschaft des Guten in bezug auf den Menschen; sie bestimmen die Güte des Guten als Nützlichkeit (*ôpheleia*) und erläutern das Gute als das Nützliche (*ôphelimon*),³⁵ das Zutragliche (*sympheron*), das Lohnende (*lysiteles*) oder auch das Dienliche (*khresimon*).³⁶ Es ist dies eine Folge der eudämonistischen Deutung des höchsten Gutes als ein letzter Zweck des menschlichen Handelns im ganzen. Denn der Begriff des Zwecks ist ebenfalls relational. Zwecke sind Zwecke des Menschen; Gutes ist Gutes für den Menschen.³⁷

§ 4.2 *Das abstrakte Ganze der Teile: die Tugend*

Diesen abstrakten und transzendenten Zweck des menschlichen Handelns deuten nun die Stoiker als ein Ganzes als solches: die konkreten Zwecke sollen seine Teile sein.³⁸ Nach stoischer Ansicht nämlich ist er, wie gesagt, als jenes Gut, zu dem konkrete Güter jeweils Mittel sind, selber kein konkretes Gut. Wäre dies der Fall, so wären die konkreten Güter zum Zweck des menschlichen Handelns äußere Mittel (*poiêtika monon*).³⁹ Das bedeutet: sie wären vom Glück als vom Zweck des menschlichen Handelns verschieden und folglich nicht mit Notwendigkeit selbst auch Güter. Als äußere Mittel nämlich könnten auch Übel Güter bewirken: durch Medizin, die bitter schmeckt, wird z.B. ein Kranker gesund.⁴⁰ Der Zweck des menschlichen Handelns ist nun aber, wie gesagt, kein konkretes, sondern ein abstraktes Gut. Folglich verhalten sich zu ihm konkrete Güter nicht als äußere, sondern als innere Mittel (*poiêtika kai telika*): vom Glück als vom Zweck des menschlichen Handelns sind sie nicht verschieden, sondern sie liefern zum ihm insofern einen Beitrag, als sie es nicht nur bewirken, das heißt erzeugen (*apogennan*) oder hergeben (*apotelesthai*), sondern zugleich auch ausfüllen (*symplērun*) - und zwar als zweckhafte Teile eines zweckhaften Ganzen.⁴¹ Denn das, was ausfüllt, sind Teile und das, was ausgefüllt wird, ist ein Ganzes. Es zeigt das Sextus Empiricus' Unterscheidung (Math. IX 337)⁴² zweier Bedeutungen des Wortes "Stück" [Text 6]:⁴³

Auch vom Stück als solchem redet man in zwei Bedeutungen. In einer Bedeutung ist es verschieden vom Teil im eigentlichen Sinn. In dieser Bedeutung ist es ein Teil eines Teiles, wie etwa der Finger einer Hand und das Ohr eines Kopfes. In einer anderen Bedeutung ist es davon nicht verschieden, sondern der Teil eines Ganzen. In dieser allgemeinen Bedeutung spricht manch einer vom Teil als etwas, das mit ein Ganzes auszufüllen vermag

Insofern somit konkrete Güter Teile sind des abstrakten höchsten Gutes, sind sie als innere Mittel zum letzten Zweck des menschlichen Handelns selbst auch letzte Zwecke (*telika monon*). Im Gegensatz zu dem, was als ein äußeres Mittel ein konkretes Gut bewirkt, hat das, was als ein inneres Mittel einen Teil ausfüllt eines abstrakten Gutes, notwendig teil an dessen Güte. Innere Mittel zum Glück sind demgemäß selbst auch einfache Güter (*agatha hapla*), die gut sind durch sich selbst (*kath' hauta*).⁴⁴ Denn die Güte des Glücks bestimmt nicht nur das Ganze der konkreten Güter als ein Gut, sondern ebenfalls jene konkreten Güter selbst, insofern sie ein Ganzes bilden: die Güte des Glücks ist, wie gesagt, Grund (*arkhē*) und Ursache (*aition*) dafür, daß nicht nur das Ganze der konkreten Güter, insofern es ein Ganzes ist, sondern auch ein jeder Teil, insofern sie Teile sind des Ganzen, bestimmt ist als ein Gut; die Güte des Ganzen als solches ist die Quelle der Güte jedes einzelnen seiner Teile.⁴⁵

Auch das, was als ein inneres Mittel ein Teil ist des Ganzen des Glücks, ist also insofern, als es ein Teil ist des Ganzen, ein einfaches Gut, das gut ist durch sich selbst. Das bedeutet aber, daß die konkreten Güter des täglichen Lebens als Güter durch Teilhabe deshalb gemischte Güter sind, weil sie einen Teil des abstrakten Gutes an sich haben. Und gerade darauf zielt die stoische Bestimmung der konkreten Güter als solche Güter, welche teilhaben an einem abstrakten Gut. Denn jene Bestimmung besagt ja zweierlei. Sie besagt erstens, daß es zwar nicht neben, wohl aber in und über den konkreten Gütern noch ein abstraktes Gut gibt, welches als das Ganze aller konkreten Güter die Ursache ist von deren Güte. Und sie besagt zweitens, daß alle konkreten Güter jeweils einen Teil des Ganzen dieses abstrakten Gutes an sich haben.⁴⁶

Insofern die Stoa nun die konkreten Teile des abstrakten Ganzen nicht als etwas anderes als das Ganze betrachtet,⁴⁷ ergibt sich aus der Konzeption des höchsten Gutes als ein transzendenter und abstrakter Zweck, der das Ganze ist der konkreten Zwecke, folgende Bestimmung des Guten: gut ist entweder dasselbe oder nicht etwas anderes als Nützlichkeit (*tauton ē ukh heteron ōpheleias*).⁴⁸ Denn die stoische Bestimmung der Güte als Nützlichkeit ist schon erwähnt worden, wie auch die des Guten als das Nützliche. Es sei hier verwiesen auf Sextus Empiricus, der die Bestimmung des Guten als Nützlichkeit oder nicht etwas anderes als Nützlichkeit dadurch erklärt, daß er sie ableitet aus der stoischen Auffassung des Verhältnisses von Teil und Ganzem (Pyrrh. III 169-170)⁴⁹ - es wird die Bestimmung der Tugend, die er erwähnt, klarer werden in Kapitel 4 [Text 7]:

Die Stoiker .. erklären das Gute für Nützlichkeit oder für nicht etwas anderes als Nützlichkeit. Dabei verstehen sie unter Nützlichkeit die Tugend und die vortreffliche Handlung, unter nicht etwas anderem als Nützlichkeit den vortrefflichen Menschen und den Freund. Denn die Tugend, welche der leitende Teil der Seele in einem gewissen Zustand ist, und die vortreffliche Handlung, welche eine Handlung ist gemäß der Tugend, sind geradezu Nützlichkeit. Und der vortreffliche Mensch und der Freund sind nicht anderes als Nützlichkeit. Denn die Nützlichkeit ist ein Teil des vortrefflichen Menschen - sie ist dessen leitender Teil der Seele. Und ein Ganzes, sagen sie, ist weder dasselbe als die Teile - denn der Mensch ist keine Hand - , noch auch etwas anderes neben den Teilen - denn es besteht nicht ohne die Teile. Sie erklären also ein Ganzes für nicht etwas anderes als die Teile, und dementsprechend erklären sie den vortrefflichen Menschen, welcher ein Ganzes ist in bezug auf den leitenden Teil seiner Seele, den sie als Nützlichkeit bezeichneten, für nicht anderes als Nützlichkeit.

Nach dieser Stelle nun des Sextus Empiricus bestimmt die Stoa die Nützlichkeit als die Tugend. Das Gute also ist zu bestimmen als die Tugend oder als nicht etwas anderes als die Tugend. Denn Tugendhaftigkeit ist nach stoischer Ansicht das Wesen (*usia*) des Guten, welches dementsprechend zu bestimmen ist als die Tugend und das, was daran teilhat (*aretê kai to metekhon aretês*):⁵⁰ die Tugend ist das abstrakte Gut und konkrete Güter sind gut durch Teilhabe an der Tugend. Den Zweck des menschlichen Handelns bestimmt daher die Stoa als ein Leben gemäß der Tugend und für gut hält sie nur das Schöne. Denn schön (*kalon*) soll gerade die Tugend sein und das, was an ihr teilhat.⁵¹

An der Tugend haben nun menschliche Handlungen nach Diogenes teil, insofern sie verrichtet werden als das Resultat einer wohlüberlegten Auslese (*eulogistos eklogê*) von naturgemäßen Gegenständen menschlicher Triebe. Die Wohlüberlegtheit der Auslese soll jener Teil sein des abstrakten Gutes, welchen tugendhafte Handlungen als konkrete Güter jeweils an sich haben. Tugendhaftigkeit ist hiernach zu erläutern als die Wohlüberlegtheit der Auslese des Naturgemäßen. Den Zweck des menschlichen Handelns bestimmt denn auch Diogenes als das Wohlüberlegtsein in der Auslese des Naturgemäßen (*eulogistein en têi tôn kata physin eklogêi*).⁵² Und insofern Wohlüberlegtheit der Klugheit unterzuordnen ist,⁵³ bestimmt die Stoa das abstrakte Gut als Wissenschaft (*epistêmê*); denn die Tugend der Klugheit und auch die Tugend im allgemeinen sind nichts anderes als die Wissenschaft der Güter und der Übel.⁵⁴

§ 4.3 Tugend und Glück: ein Problem?

Insofern die Tugend nun das Wesen ist des Guten, ist sie auch das Wesen des Glücks.⁵⁵ Alle konkreten Güter also müssen einen Beitrag liefern zu einem glücklichen Leben. Gemeinsam müssen sie das Glück des Menschen bewirken, indem sie es ausfüllen als die Teile eines Ganzen. Jedes konkrete Gut muß mit anderen Worten ein inneres Mittel sein zu einem glücklichen Leben. Dies jedoch scheint nicht der Fall zu sein. Denn gerade jene Quellen, welche die stoische Unterscheidung zweckhafter und bewirkender Güter referieren, scheinen nur die Tugend als ein inneres Mittel zum Glück des Menschen zu vermerken: nur das Wesen konkreter Güter soll das Glück bewirken und auch ausfüllen. Konkrete Güter selbst, wie tugendhafte Handlungen und gewisse Gefühle, sollen lediglich zweckhaft sein und tugendhafte Menschen sollen ein glückliches Leben nur bewirken können.⁵⁶ Die Frage ist also berechtigt: ist die Interpretation des höchsten Gutes als ein abstraktes Ganzes, welches bewirkt wird durch konkrete Güter, die es als Teile ausfüllen, überhaupt vertretbar? Widerspricht sie nicht vielmehr den Mitteilungen z.B. des Stobaios (Ecl. II p. 71-72 W)⁵⁷ zu den stoischen Begriffen der nur zweckhaften, der zweckhaften und bewirkenden und der nur bewirkenden Güter? Stobaios berichtet [Text 8]:

Von den Gütern sind manche zweckhaft, andere bewirkend und wieder andere beides. Der kluge Mensch und der Freund sind lediglich bewirkende Güter; Freude, Frohsinn, Zuversicht und ein kluger Spaziergang sind lediglich zweckhafte Güter; alle Tugenden sind sowohl zweckhafte als auch bewirkende Güter. Denn sie erzeugen das Glück und füllen es aus, indem sie zu seinen Teilen werden

Diese Mitteilungen des Stobaios scheinen zu besagen, daß der stoische Begriff des bewirkenden Gutes zu interpretieren ist als eine äußere Ursache, und nicht als ein innerer Teil des Glücks. Denn erstens bestimmen die Stoiker den Begriff der Ursache durch den Begriff des Bewirkens.⁵⁸ Und zweitens ist die Tugend als Habitus und als Disposition zu tugendhaftem Handeln die Ursache einer tugendhaften Handlung, wie z.B. des bei Stobaios angeführten klugen Spaziergangs.⁵⁹ Es ist jedoch zu bedenken, daß die Stoa das Glück des Menschen auffaßt als ein geglücktes Leben; in § 5.1 wird diese Auffassung des Glücks erläutert werden. Auch ist zu bedenken, daß nach Stobaios die Tugend nicht tugendhafte Handlungen, sondern das Glück erzeugt. Sie soll mit anderen Worten die Ursache sein von beidem; denn "erzeugen" ist nur ein anderer Ausdruck für "bewirken".

Aus beiden Punkten ergibt sich folgendes: genau genommen verursacht die Tugend das Glück durch die Verursachung ihrer Teile. Denn ein glückliches Leben besteht als ein Ganzes aus glücklichen, das heißt aus tugendhaften Handlungen als aus seinen Teilen. Die Verursachung des Glücks durch die Tugend also beinhaltet die äußere "Erzeugung" der Teile des Glücks durch die Tugend, aber auch die innere "Ausfüllung" des Glücks durch seine Teile. Es ist denn auch durchaus denkbar, daß die Stoiker auch die Ausfüllung des Glücks durch seine Teile bezeichnet haben als ein Bewirken. Auch die konkreten Güter, wie z.B. das Gefühl der Freude oder eine kluge Handlung, wären dann in diesem Sinn als bewirkende Güter zu betrachten. Stobaios hätte sie nur deshalb nicht als solche aufgeführt, weil sie nichts bewirken im Sinne von "erzeugen": tugendhafte Handlungen und gewisse Gefühle sind nicht Ursachen, sondern Folgen.⁶⁰

Die These nun, daß die Stoiker auch das "ausfüllen" des Glücks bezeichnet haben als "bewirken", muß zu belegen sein; ansonsten ist sie zwar möglich, aber unwahrscheinlich. Es gibt nun tatsächlich einen Beleg dafür, daß die Stoa auch ausfüllende Güter als bewirkende Güter bezeichnet. Er ist indirekt, dürfte aber schlüssig sein. Außerdem gibt es darauf auch noch zwei verschiedene Hinweise. Der erste Hinweis ist dieser, daß Sextus Empiricus⁶¹ ohne Bedenken, die stoische Bestimmung eines jeden Gutes als "Beitrag zum Glück" ersetzt durch "Glück bewirkendes". Insofern diese zweite Bestimmung zutreffen soll auf alle Güter, muß die Stoa auch jene Güter, welche nicht die Tugend selbst sind, sondern an ihr teilhaben, bezeichnet haben als "bewirkende" Güter.

Der zweite Hinweis ist folgender. Diogenes unterscheidet zwei Bedeutungen von "um seiner selbst willen wählenswert". Die zweite Bedeutung wird in Kapitel 5 erörtert werden. Hier kommt es nur darauf an, daß nach dieser zweiten Bedeutung jedes Gut um seiner selbst willen wählenswert ist. Die erste Bedeutung ist die des zweckhaft Wählenswerten (*telikôs haireton*). Nach dieser Bedeutung sind z.B. die Tugenden um ihrer selbst willen wählenswert.⁶² Auch die Tugenden nun sind Güter. Es dürfte also zweckhaft Wählenswertes immer auch zweckhaft gut sein, so wie zweckhaft Gutes immer auch zweckhaft wählenswert ist; nach stoischer Lehre nämlich ist nicht nur Gutes wählenswert, sondern ist Wählenswertes immer auch gut.⁶³ Es muß aber keineswegs gelten, daß zweckhaft Gutes ausschließlich zweckhaft wählenswert ist. Denn zweckhafte Güter, wie z.B. die Tugend,

sind Beiträge zum Glück, welches allein erstrebt wird nur um seiner selbst willen. Zweckhafte Güter sind vielmehr wählenswert auch wegen etwas anderem, welches sie bewirken; die Tugend z.B. ist wählenswert auch als Mittel zum Glück.⁶⁴ Und das bedeutet, daß es durchaus sein kann, daß die Stoiker nicht nur die Tugend, sondern auch ihre Folgen, insofern auch sie Mittel sind zu einem glücklichen Leben, gerade aus diesem Grund bezeichnet haben als bewirkende Güter.

Diese Möglichkeit trifft nun zu. Denn Stobaios belegt, daß die Stoa solche Güter, welche um ihrer selbst willen wählenswert sind, unterscheidet von den bewirkenden Güter (Ecl. II p. 72 W). Aufgrund des Gegensatzes sind die letzteren nicht zu interpretieren als ursächliche Güter: sie sind nicht beschränkt auf tugendhafte Menschen und deren Tugend. Sie sind vielmehr zu deuten als Güter, die "erzeugen" oder "ausfüllen"; es handelt sich um einen Ausdruck, der ebenfalls zutrifft auf tugendhafte Handlungen und gewisse Gefühle. Das heißt: ihm kommt auch jene zweite Bedeutung von "bewirken" zu, die es zu belegen galt; er bedeutet ebenfalls "bewirken" im Sinn von "ausfüllen".⁶⁵ Die Stelle bei Stobaios lautet wie folgt [Text 9]:

Von den Gütern ferner sind manche wählenswert um ihrer selbst willen, andere sind bewirkende Güter. Alle jene Güter, welche nicht wegen etwas anderem den Gegenstand bilden einer wohlbegründeten Wahl, sind wählenswert um ihrer selbst willen. Alle jene Güter indes, bei welchen das der Fall ist, weil sie fähig sind, etwas anderes zustandezubringen, sind benannt nach dem Vermögen, etwas zu bewirken.

Die Befürchtung also, daß die Interpretation des höchsten Gutes als ein abstraktes Ganzes, welches ausgefüllt und bewirkt wird durch konkrete Güter, falsch sein könnte, bestätigt sich nicht. Durch die Unterscheidung zweier Bedeutungen des Ausdrucks "bewirkendes Gut" ist diese Interpretation ohne weiteres möglich.

§ 4.4 Tugend und Glück: zwei Folgen

Es ist noch nachzutragen, daß auf die Stoiker, gerade aufgrund ihrer Deutung der Tugend als ein inneres, und nicht als ein äußeres Mittel zum Glück, weder der Vorwurf zutrifft, den bereits im Altertum ihnen Lactanz gemacht hat, noch auch jene Deutung des Verhältnisses von Tugend und Glück, welche Kant vertreten hat und welche auch in der heutigen Forschung Anhänger gefunden hat. Denn sowohl der Vorwurf des Lactanz als auch die Deutung Kants beruhen auf der falschen Annahme, daß die Stoiker die Tugend behauptet haben als ein äußeres Mittel zum Glück.

Der Vorwurf des Lactanz (Inst. III 12.12-13) ist dieser: trotz aller Beteuerungen hat die Stoa die Tugend nur als ein Mittel zum Zweck betrachtet. Denn insofern das Glück, wie die Stoiker selbst behaupten, der Lohn der Tugend ist, wird die Tugend gerade nicht erstrebt um ihrer selbst willen, sondern wegen etwas anderem [Text 10]:

Auch die Stoiker aber .. leugnen, daß jemand ohne Tugend glücklich werden kann. Der Lohn der Tugend also ist ein glückliches Leben, wenn die Tugend, wie zurecht behauptet wird, ein glückliches Leben bewirkt. Folglich ist die Tugend, anders als sie sagen, nicht erstrebenswert um ihrer selbst willen.

Es ist nicht schwierig, diesen Vorwurf zurückzuweisen: nach stoischer Ansicht wird die Tugend zwar erstrebt um des Glücks willen; sie wird aber nicht nur erstrebt als Mittel zu jenem Zweck, sondern auch um ihrer selbst willen, insofern sie als ein Teil des Glücks auch selbst ein zweckhaftes Gut und zweckhaft wählenswert ist.⁶⁶

Kants Deutung des stoischen Verhältnisses von Tugend und Glück (KpV, AA V, p. 200) ist diese: Glück ist nichts anderes als das Bewußtsein, tugendhaft zu sein.⁶⁷ Sie ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil sie bedingt ist durch Kants modernen Gegensatz von Pflicht und Glück. Die stoische These, daß ein Leben gemäß der Tugend direkt glücklich macht, kann Kant nur so verstehen, daß der Mensch nach stoischer Ansicht glücklich ist nicht durch die Wahrung seiner Interessen, sondern durch das Bewußtsein, welches er von seiner Tugend hat [Zitat 7]:

Von den alten griechischen Schulen waren eigentlich nur zwei, die in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gute sofern zwar einerlei Methode befolgten, daß sie Tugend und Glückseligkeit nicht als zwei verschiedene Elemente des höchsten Guts gelten ließen, mithin die Einheit des Prinzips nach der Regel der Identität suchten; aber darin schieden sie sich wiederum, daß sie unter beiden den Grundbegriff verschiedentlich wählten. Der Epikureer sagte: sich seiner auf Glückseligkeit führenden Maxime bewußt sein, das ist Tugend; der Stoiker: sich seiner Tugend bewußt sein, ist Glückseligkeit.

Ganz abgesehen aber von den Gründen, welche Kant gehabt hat für seine Interpretation, ist sie unberechtigt durch sich selbst. Denn die Stoiker haben das Glück nicht bestimmt als das Bewußtsein des Menschen von irgend etwas; sie haben es, wie gesagt und wie noch zu zeigen sein wird in § 5.1, als ein Leben bestimmt, das geglückt ist. Sie haben es bestimmt als das Ganze eines Lebens, welches tugendhaft geführt wird. Die Tugend ist das Wesen des Glücks; dieses also ist keine Begleiterscheinung tugendhaften Handelns, welches sich im Bewußtsein des Menschen durch den Besitz der Tugend einstellt.⁶⁸

§ 4.5 Die konkreten Teile des Ganzen: das Naturgemäße

Die stoische Bestimmung des abstrakten Gutes als die Wohlüberlegtheit der Auslese, bzw. als die Klugheit und Tugendhaftigkeit des Handelns aus § 4.2 ist nun zu erläutern. Denn wohlüberlegt ist die Auslese dann, wenn sie naturgemäße Gegenstände menschlicher Triebe (*ta kata physin*) betrifft; Diogenes' Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als das Wohlüberlegtsein in der Auslese des Naturgemäßen weist darauf hin. Die Wohlüberlegtheit also scheint ein Wissen zu sein um Gegenstände menschlicher Triebe, welche für den Menschen naturgemäß sind. Als eine Tugend aber, die der Klugheit untergeordnet ist, muß sie auch ein Wissen sein um das, was gut und übel ist. Wie ist das zu verstehen? Gut zudem ist nach stoischer Lehre lediglich die Tugend und das, was an ihr teilhat. Die Wohlüberlegtheit der Auslese muß also selbst das Gute, und somit der Zweck einer Handlung sein. Sie muß mit anderen Worten ein Wissen sein um Gutes, welches sie selber ist.⁶⁹ Welche Rolle jedoch spielt dann noch das Naturgemäße, das ausgelesen wird: wie verhält es sich zur Wohlüberlegtheit als dem Zweck der Handlung?

Zur Beantwortung dieser Fragen sei darauf hingewiesen, daß bereits nach Zenon zwar nur das Gute wählenswert ist, daß aber auch das Naturgemäße einen gewissen Wert (*axia*) besitzt.⁷⁰ Durch diesen Wert ist es nehmenswert (*lēpta*) und kann es im Verhältnis zu anderem Naturgemäßem bevorzugt (*proēgmena*) sein.⁷¹ Es kann, wie Antipater formuliert, im Verhältnis zu anderem Naturgemäßem über einen Auslesewert (*eklektikē axia*)⁷² verfügen, durch den es der Gegenstand ist eines Nehmens (*lēpsis*) aus verschiedenen Möglichkeiten: bevorzugtes Naturgemäßes verfügt über einen Wert, durch den es der Gegenstand ist einer sogenannten Auslese (*eklogē*).

Die Wohlüberlegtheit der Auslese beruht nun darauf, daß die Gegenstände menschlicher Triebe, welche ausgelesen werden, nicht nur naturgemäß und nehmenswert, sondern auch bevorzugt sind. Der Auslesewert mit andern Worten begründet die Wohlüberlegtheit der Auslese des Bevorzugten. Er begründet jedoch nicht die Klugheit der Wahl; er begründet nicht, daß die Wahl (*hairesis*) der Vernunft, Gegenstände menschlicher Triebe auszuwählen, wohlbegründet (*eulogos*) ist. Denn dazu ist nicht Bevorzugtes oder gar Naturgemäßes, sondern lediglich Gutes fähig.⁷³ Der Auslesewert begründet nicht, daß ein Zweck gesetzt wird. Es beruht auf ihm allein, welcher Zweck gesetzt wird. Denn er begründet triebbedingtes, mögliches Verhalten, nicht vernunftbedingtes, wirkliches Handeln. Das beruht allein auf dem Wert des Guten.⁷⁴

Es sind hiernach in einer Handlung zwei verschiedene Werte involviert, die zwei verschiedene Aspekte ein und derselben Handlung begründen: daß und wie gehandelt wird. Die Tugend der Wohlüberlegtheit, bzw. der Klugheit ist nun ein Wissen um beide: sie ist ein Wissen um die eigene Güte und auch um den Auslesewert des bevorzugten Naturgemäßen.⁷⁵ Denn weil die abstrakte Gut der Wohlüberlegtheit verteilt ist über die Auslese von Naturgemäßem, ist das Wissen um konkrete Güter immer auch ein Wissen um Bevorzugtes: konkrete Güter sind, wie gesagt, gemischte Güter; sie sind gemischt aus der Güte des höchsten Gutes und den naturgemäßen Gegenständen menschlicher Triebe.

Auf die verschiedenen Werte, die in jeder Handlung involviert sind, hat H. Reiner hingewiesen in seinem interessanten Aufsatz "Die ethische Weisheit der Stoiker heute" (1969). Dabei hat er sich bezogen (S. 347) auf Max Schelers Unterscheidung zwischen Güterwert und sittlichem Haltungswert als zwei verschiedene, aber zusammenhängende Werte;⁷⁶ den Güterwert vergleicht er mit dem Auslesewert, den sittlichen Haltungswert vergleicht er mit der Güte der Tugend [Zitat 8]:

Im sittlichen Akt sind - wie in der modernen Ethik besonders Scheler klar gemacht hat - tatsächlich wesentlich zwei verschiedene Werte im Spiel: Das ursprüngliche Verhältnis ist dabei dies, daß wir in der Intention unseres Aktes auf einen Wert, den "Güterwert", als äußeres Ziel, das durch den Akt erreicht werden soll, gerichtet sind, während ein zweiter Wert, nämlich der eigentlich sittliche, "auf dem Rücken" des Aktes (wie Scheler dies ausdrückt) zur Verwirklichung gelangt. Das heißt, dieses Wertes des Aktes selbst sind wir uns während seines Vollzugs zunächst nicht bewußt. Nun kann aber auf diesen sittlichen Wert des Aktes selbst doch reflektiert werden, und er kann dann zu gleich mit zum Ziel des Handelns gemacht werden. Ja, es ist sogar beim erwachsenen, sich der Sittlichkeit bewußt werdenden Menschen gar nicht zu vermeiden.

Reiner ist nun der Ansicht,⁷⁷ daß die Güte der Tugend als Zweck der Auslese des Naturgemäßen dem Zweck des Sportlers analog ist. Denn auch ein Angler z.B. bemüht sich zwar, Fische zu fangen; er angelt aber nicht nur wegen der Fische, die er fangen will, sondern er angelt auch um der entspannenden Wirkung des Angelns willen. Und diesen zweiten Zweck kann auch der Angler nur dadurch realisieren, daß er sich bemüht um die Realisierung des ersten Zwecks: er kann sich beim Angeln nur dann entspannen, wenn er angelt, das heißt wenn er sich bemüht, Fische zu fangen. Wie beim Sport, so ist denn auch beim tugendhaften Handeln nicht die Realisierung des ersten Zwecks entscheidend: der Angler kann sich bestens entspannen, auch wenn er keine Fische fängt; der tugendhafte Mensch kann durchaus glücklich sein, auch wenn er das Naturgemäße, das er ausgelesen hat und um das er sich bemüht, nicht erlangt. Und wie beim Sportler, so es ist auch beim Menschen oft der Fall, daß er sich entwickelt: man kann z.B. mit dem Angeln anfangen wegen der Fische, später jedoch die Entspannung weitaus höher schätzen als den Fang; auch kann man zunächst nur Naturgemäßen erstreben, später jedoch vor allem darauf aus sein, sich wohlüberlegt und tugendhaft um Naturgemäßen zu bemühen.

Die letzten beiden Punkte sind später zu erörtern: daß die Tugendhaftigkeit des Handelns und das Glück des Menschen nicht davon abhängig sind, daß dieser die naturgemäßen Gegenstände seiner Triebe zu erlangen weiß, wird zur Sprache kommen in § 4.6; die Entwicklung, welche Menschen durchmachen, wird besprochen werden in Kapitel 3. Hier ist zu betonen, daß Reiners Vergleich menschlichen Handelns mit sportlicher Betätigung nur für solche Sportarten zutrifft, deren Zweck zwar Zweck des Sportlers ist, nicht aber auch des Menschen, der sich als Sportler betätigt. Anders gesagt: es stimmt der Vergleich nur dann, wenn der Zweck des Sportes selbst - anders als z.B. beim Angeln - ein Zweck des Menschen als Mensch nur insofern sein kann, als er ein Mittel ist zum Zweck des Menschen als Sportler. Es ist zu denken an den Sieg beim Schachspiel oder an das gute Rollenspiel eines Schauspielers.

Die Rolle nämlich, die ein Schauspieler darstellt, gleicht den naturgemäßen Gegenständen menschlicher Triebe. Beide sind nur Mittel, um den Zweck des Schauspielers bzw. des Menschen realisieren zu können: Zweck des Schauspielers ist es, seine Rolle "begabt" und "schön" zu spielen; Zweck des Menschen ist es, die naturgemäßen Gegenstände seiner Triebe wohlüberlegt und tugendhaft auszulesen. Es ist denn auch gewiß kein Zufall, daß z.B. Epiktet bei seinem Bemühen, die Eigenart des menschlichen Handelns durch einen Vergleich zu verdeutlichen (Ench. 17)⁷⁸ nicht nur auf das Rollenspiel des Schauspielers verweist, sondern in dem Zusammenhang gerade auch die Worte "schön" und "auslesen" verwendet [Text 11]:

Bedenke, daß du ein Schauspieler bist in einem solchen Spiel, welches dem Lehrer beliebt. Wenn ihm ein kurzes beliebt, so ist es kurz; wenn ein langes, so ist es lang. Wenn es ihm beliebt, daß du einen Bettler, einen Krüppel, einen Archonten oder eine Privatperson spielst, so bemühe dich, sie begabt zu spielen. Denn das ist dein: die verliehene Rolle schön zu spielen. Einem anderen kommt es zu, sie auszulesen.

Die Einschränkung ist deshalb vorzunehmen, weil nach stoischer Lehre der Wert des Naturgemäßen niemals Zweck des Handelns sein kann, insofern er der Wert ist eines Mittels zu einem Zweck. Der Wert des Naturgemäßen nämlich begründet nur, daß diese statt jene Handlung verrichtet werden kann: z.B. die Rettung eines Freundes statt des Vermeidens eines Unheils. Der Wert des Guten indessen begründet, daß diese oder jene Handlung tatsächlich verrichtet wird. Der Auslesewert des Naturgemäßen begründet mit anderen Worten einen Bereich des möglichen Handelns, nämlich triebbedingtes Verhalten, welches naturgemäß ist und welches als Gegenstand menschlicher Triebe weder gut noch übel ist, sondern gleichgültig (*adiaphora*).⁷⁹ Es ist die Möglichkeitsbedingung (*hôn uk aneu*) vernunftbedingten wirklichen Handelns.⁸⁰ Es hat also auch nicht den Wert eines Gutes, bzw. eines Zwecks. Als Möglichkeitsbedingung hat es den Wert eines Mittels, insofern es ein Mittel ist. Naturgemäßes ist brauchbar (*eukhrêsta*): naturgemäße Gegenstände menschlicher Triebe können dazu gebraucht werden, um wohlüberlegte, kluge und tugendhafte Handlungen zu verrichten.⁸¹

Dieses tugendhafte Handeln liegt nun nach Ansicht der Stoiker immer dann vor, wenn von naturgemäßen Gegenständen menschlicher Triebe ein richtiger Gebrauch (*orthê khrêsis*) gemacht wird.⁸² Denn dann werden jene Gegenstände, welche als Naturgemäßes der Grund sind von Handlungen, die dem Menschen zukommen (*arkhê tu kathêkontos*), zu Stoff der Tugend (*hylê tês aretês*).⁸³ Das bedeutet: durch den Nutzen (*ôphelêmata*),⁸⁴ den man vom richtigen Gebrauch des Naturgemäßen hat, wird dieses zu konkreten Gütern. Der richtige Gebrauch nämlich der naturgemäßen Gegenstände menschlicher Triebe läßt jene Handlungen, die dem Menschen zukommen (*kathêkonta*), zu Handlungen werden, die deshalb richtig verrichtet sind (*katorthômata*),⁸⁵ weil sie dem Wissen der Wohlüberlegtheit, der Klugheit und der Tugend um das Gute entsprechen. Und eine Handlung, von der das gilt, ist nicht nur schön; aufgrund ihres Nutzens hat sie auch an der abstrakten Nützlichkeit des höchsten Gutes teil und ist somit selbst auch ein konkretes Gut.⁸⁶

§ 4.6 Tugend und Naturgemäßes

Daß es nun bevorzugtes Naturgemäßes auszulesen gibt, setzt die Stoa voraus. Denn ohne dieses Naturgemäße gäbe es keine Auslese, geschweige denn eine wohlüberlegte Auslese; und es gäbe weder kluges und tugendhaftes Handeln, noch Güter. Nicht nur die Telosformel des Diogenes - das Wohlüberlegtsein in der Auslese des Naturgemäßen - , sondern auch die Formeln Archedems und Antipaters tragen dem Rechnung. Archedem bestimmt den Zweck des menschlichen Handelns als ein Leben in Auslese (*zên eklegomenon*) des wichtigsten und bedeutendsten Naturgemäßen (*ta megista kai kyriôtata kata physin*) derart, daß man außerstande ist, es zu übergehen (*ukh hoion te onta hyperbainein*). Antipater bestimmt ihn als das beständige und unwandelbare Auslesen des Naturgemäßen (*diênêkôs kai aparabatôs eklegesthai ta kata physin*), bzw. als das beständige und unwandelbare Tun alles einem nur möglichen (*poiein pan to kath' heauton*) zur Erlangung des hauptsächlichsten Naturgemäßen (*pros to tygkhanein tôn proêgumenôn kata physin*).⁸⁷

Diese Telosformeln stimmen denn auch überein mit der stoischen Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein Leben gemäß der Tugend: sie gelten als orthodox.⁸⁸ Die Tugend nämlich, so hat sich gezeigt, bezieht sich über die Klugheit und die Wohlüberlegtheit auf jene Auslese des Naturgemäßen,⁸⁹ von der in diesen Telosformeln stets die Rede ist. Und weder nach der Telosformel des Diogenes, noch nach denen Archedems oder auch Antipaters ist das Naturgemäße selbst, bzw. dessen Erlangung der Zweck des menschlichen Handelns. Diogenes vielmehr bestimmt ihn nicht einmal als die Auslese des Naturgemäßen, sondern als das Wohlüberlegtsein in der Auslese. Bei Archedem zeigt der Zusatz "derart, daß man außerstande ist, es zu übergehen", daß die Auslese des Naturgemäßen tugendhaft erfolgen soll aufgrund des Wissens um Gut und Übel; denn nur durch dieses Wissen ist man in der Lage, das Naturgemäße derart auszulesen.⁹⁰ In Antipaters erster Telosformel dient die Bestimmung "beständig und unwandelbar" ganz demselben Zweck und seine zweite Telosformel dürfte so zu deuten sein, daß man alles einem nur mögliche tun soll, nicht um das Naturgemäße zu erlangen, sondern um tugendhaft zu handeln, indem man alles einem nur mögliche zu seiner Erlangung tut.⁹¹

Diese Deutung der zweiten Telosformel des Antipater findet nun eine Bestätigung in einem Zitat Chrysipps bei Epiktet (Diss. II 6.9). Denn es scheint anzudeuten, daß in Antipaters Formel "zur Erlangung" (*pros to tygkhanein*) nicht von "tun" (*poiein*) abhängt, sondern von "alles einem nur mögliche" (*pan to kath' heauton*); und es zeigt zudem, daß bereits Chrysipp gesprochen hat von der Auslese des Naturgemäßen.⁹² Von einer wirklichen Neuorientierung der Nachfolger Chrysipps kann also nicht die Rede sein; ihre Telosformeln bestimmen nicht die naturgemäßen Gegenstände der menschlichen Triebe als das höchste Gut des Menschen; sie explizieren nur, was es nach stoischer Ansicht bedeutet, gemäß der Tugend zu leben [Text 12]:

Solange das, was danach kommt, mir unklar ist, halte ich mich an das, was besser geeignet ist, zur Erlangung des Naturgemäßen. Denn der Gott selbst hat mich so gemacht, daß ich dieses auslese. Wenn ich hingegen wüßte, daß es mein Schicksal ist, jetzt krank zu sein, so würde ich sogar darauf ausgehen.

Die letzte Bemerkung Chrysipps kann später erst erläutert werden. Hier ist darauf hinzuweisen, daß im Gegensatz zu den Telosformeln der Nachfolger Chrysipps die Telosformeln zweier Schüler Zenons der orthodoxen Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein Leben gemäß der Tugend nicht entsprechen. Die Telosformel Aristons - ein Leben in Gleichgültigkeit (*adiaphorôs zên*)⁹³ - , wie auch die Herills - ein Leben gemäß der Wissenschaft (*kat' epistêmên zên*)⁹⁴ - , scheint zwar übereinzustimmen mit der stoischen Bewertung des Naturgemäßen als gleichgültig, bzw. mit der stoischen Auffassung der Tugend als Wissenschaft. Sie sind aber unorthodox. Denn von der Gleichgültigkeit des Naturgemäßen hat wohl schon Zenon nur in bezug auf das Glück gesprochen; in bezug auf die menschlichen Triebe hat er es für nehmenswert gehalten. Und die kynische Selbstgenügsamkeit seines ersten Lehrers Krates hat er schon bald zurückgewiesen. An der

Tugend als einzigem Gut hat Zenon festgehalten.⁹⁵ Ihre Unabhängigkeit von naturgemäßen Gegenständen menschlicher Triebe aber hat er bald schon abgelehnt.⁹⁶ Denn als ein Ganzes, das aus konkreten Gütern besteht, bedarf das höchste Gute für jeden seiner Teile eines Inhalts, an dem es sich realisiert. Anders gesagt: Tugend bedarf des Stoffes, an dem sie sich betätigt.⁹⁷ Der griechische Begriff des Guten nämlich ist formal: konkrete Güter bestimmen z.B. die Stoiker als das, was teilhat an der Güte der Tugend, und die Güte der Tugend selbst bestimmen sie relational als ihre Nützlichkeit, das heißt als ihre Eigenschaft, zu einem glücklichen Leben beizutragen.

Daß nun gerade menschliche Triebe, deren Gegenstände naturgemäß sind für den Menschen, den Inhalt der konkreten Güter bilden soll, hat wohl weder Zenon, noch ein anderer Stoiker je begründet. Zenons Wahl jedoch liegt auf der Hand und es kann sogar fraglich erscheinen, ob eine solche Begründung überhaupt nötig ist. Chrysipp zumindest bei Plutarch (Comm. 1069e) ist der Ansicht, daß ein anderer Stoff als die menschlichen Triebe der Tugend nicht zu geben ist und daß als Pflicht normierte, zukommende Handlungen inhaltlich nicht zu bestimmen sind, wenn abgesehen wird von der Naturgemäßheit bestimmter Gegenstände menschlicher Triebe [Text 13]:

Woher nun .. soll ich anfangen? Und welchen Grund der zukommenden Handlung und Stoff der Tugend soll ich mir nehmen, wenn ich die Natur und das Naturgemäße preisgebe?

Ariston und Herill haben dem nun nach Chrysipp nicht gebührend Rechnung getragen. Beide sollen sie das Wissen der Tugend auf das Wissen um Güter und Übel reduziert, und das Wissen um das Naturgemäßen aus ihr ausgeschlossen haben. Beide sollen sie daher nicht imstande gewesen sein, das Gute inhaltlich zu bestimmen.

Tatsächlich war Ariston der Ansicht, der Weise tue das, was ihm gerade einfällt: Regeln zur inhaltlichen Bestimmung tugendhaften Handelns lehnte er, und auch Herill, grundsätzlich ab.⁹⁸ Ob das jedoch bedeutet, daß sie eine regelhafte inhaltliche Bestimmung zukommender Handlungen aufgrund des Naturgemäßen für falsch gehalten haben, und einen anderen Grund zukommender Handlungen als die Naturgemäßheit von Gegenständen menschlicher Triebe angenommen haben, ist unklar. Denn Überliefert ist nur, daß Ariston und Herill von Natur (*physei*) Bevorzugtes gezeugnet haben: Bevorzugtes werde durch den Weisen situationsabhängig (*kata peristasin*) bestimmt.⁹⁹ Und das kann auch bedeuten, daß Ariston und Herill das Bevorzugte, weil es nicht unmittelbar und objektiv bestimmt sei durch das Naturgemäße, gedeutet haben als die naturgemäßen Gegenstände menschlicher Triebe, welche von Fall zu Fall und unabhängig von Regeln zu bestimmen seien durch den Weisen.

Wie dem auch sei; nach Cicero hat Chrysipp Ariston und Herill, so gründlich kritisiert, daß die Telosformeln beider in der Folgezeit als unorthodox betrachtet wurden: seit Chrysipp galt ein Leben gemäß der Tugend nicht als ein Leben in Gleichgültigkeit gegen das, was weder gut noch übel ist, bzw. als ein Leben gemäß der Wissenschaft, sondern als

ein Leben in wohlüberlegter Auslese des Naturgemäßen. Chrysipps Kritik sogar soll dazu geführt haben, daß in der Folgezeit die Telosformeln Aristons und auch Herills als völlig abwegig galten;¹⁰⁰ nach einer Mitteilung Ciceros (Fin. II 43)¹⁰¹ sind sie von niemandem noch der Erörterung wert erachtet worden [Text 14]:

Und da Ariston und Pyrrhon dieses für völlig wertlos hielten, so daß sie behaupteten, daß es gar keinen Unterschied mache, ob man bestens gesund oder schlimmstens krank sei, hat man zu Recht schon seit langem aufgehört, gegen sie zu argumentieren. Denn, indem sie darauf aus waren, alles in der Weise auf die Tugend ankommen zu lassen, daß sie ihr die Auslese der Dinge entzogen und ihr nichts gaben, .. worauf sie beruhen könnte, haben sie die Tugend selbst, die sie zu hegen versuchten, aufgehoben. Herill, der alles auf die Wissenschaft zurückführte, hat zwar ein bestimmtes Gut erblickt, aber nicht das beste und auch nicht eines, auf welches man sein Leben ausrichten kann. Deshalb ist er selbst schon längst beiseite geschoben. Nach Chrysipp nämlich hat man gegen ihn keineswegs mehr argumentiert.

§ 5 Die Lösung des zweiten Problems

Nach dieser Erläuterung nun des griechischen Glücksbegriff ist auch das zweite Problem aus § 2 zu lösen. Gerade das formale Wesen der konkreten Güter läßt verstehen, wie es nach stoischer Lehre möglich ist, daß jenes Leben, das glücklich macht, als solches Pflicht ist für den Menschen und daß jenes Leben, welches als Pflicht normiert ist, Menschen direkt glücklich macht. Diese Möglichkeit wird erläutert werden anhand einer Besprechung des griechischen Glücksbegriffs im Unterschied zum Glücksbegriff der Moderne. Es wird zunächst zu zeigen sein, daß der griechische Glücksbegriff von seinem modernen Gegenstück stark abweicht. Danach kann dann dargelegt werden, daß durch diese Abweichung vom modernen Glücksbegriff die innerliche Verbindung von Glück und Pflicht ermöglicht wird, welche für die eudämonistische Ethik im allgemeinen, und somit auch für die Ethik der Stoa charakteristisch ist.

§ 5.1 Glück und Glücksgefühl

Für die eudämonistische Ethik der Griechen ist nun, wie gesagt, das Glück nichts anderes als der letzte Zweck des menschlichen Handelns im ganzen. Außer den Skeptikern interpretieren zudem alle Vertreter der griechischen Ethik diesen Zweck des Handelns als ein bestimmtes Leben (*bios*).¹⁰² Sie sind zwar nicht einig, welches Leben glücklich macht; es herrscht aber Einigkeit darüber, daß ein glückliches Leben Menschen glücklich macht aufgrund eines formalen Merkmals jenes Lebens selbst. Mit Ausnahme der Skeptiker, die das Glück begreifen als ein Gefühl der Gemütsruhe (*ataraxia*), welches sich im Bewußtsein als Folge gewisser Handlungen einstellt,¹⁰³ faßt die griechische Tradition das Glück gerade nicht als ein Gefühl, sondern als jene Handlungen, die ein Glücksgefühl bewirken. Sie interpretiert das Glück nicht als den Bewußtseinszustand solcher Menschen, welche ein glückliches Leben führen.¹⁰⁴ Sie begreift es als das Leben selbst, welches jene Menschen führen; sie faßt es als jenes Leben, welches ein Glücksgefühl verursacht, weil es ein Leben ist, in dem es geglückt ist, Gutes zu erlangen (*tygkhanein*), bzw. zu besitzen (*ekhein*).¹⁰⁵ Sie interpretiert es als ein Leben, das geglückt ist.

Diese Interpretation des Glücks als ein Leben, das geglückt ist durch das Erlangen und das Besitzen von Gütern, stimmt nun nicht nur überein mit der griechischen Auffassung des Glücks als das höchste Gut des Menschen; denn dieses höchste Gut hat sich in § 4.2 erwiesen als ein abstraktes Ganzes, welches ausgefüllt wird durch konkrete Güter. Sie beruht auch darauf. Daß die griechische Tradition ein glückliches Leben begreift als ein Leben, das glücklich macht aufgrund eines formalen Merkmals jenes Lebens selbst, rührt daher, daß die Ethik der Griechen konkrete Güter betrachtet als Güter, die insofern gut sind, als sie teilhaben am höchsten Gut des Menschen. Es beruht darauf, daß die griechische Ethik das Glück begreift als einen transzendenten Zweck, der gut ist durch sich selbst und der bestimmte Handlungen zu konkreten Gütern macht, welche formal bestimmt sind als z.B. Handlungen, deren Zweck ein naturgemäßer Gegenstand eines menschlichen Triebes ist. Die Interpretation des Glücks als ein geglücktes Leben ergibt sich mit anderen Worten unmittelbar aus der griechischen Auffassung des Glücks als der eine letzte, transzendenten Zweck des menschlichen Handelns im ganzen.

Als gewisse Handlungen sind nun konkrete Güter nicht nur Mittel zu einem glücklichen Leben, sondern auch Teile des Glücks. Sie sind mit anderen Worten keine äußeren, sondern innere Mittel zum Glück; schon in § 4.2 wurde das hervorgehoben. Sie sind nicht gut als Mittel und machen nicht glücklich insofern, als sie ein Glücksgefühl verursachen. Sie sind gut als Zweck und machen selber glücklich, insofern sie Handlungen sind, durch die es geglückt ist, Gutes zu erlangen bzw. zu besitzen. Konkrete Güter sind nicht gut als Mittel zu einem Glücksgefühl, welches sie verursachen. Sie sind gut als Zweck, insofern sie die Teile sind eines geglückten Lebens. Denn geglückte Handlungen haben zwar ein Glücksgefühl zur Folge und dieses Glücksgefühl ist zwar gut.¹⁰⁶ Zu ihm jedoch sollen geglückte Handlungen keine Mittel sein, insofern z.B. die Stoiker jenes Glücksgefühl nicht gelten lassen als den Zweck des menschlichen Handelns: es soll eine Begleiterscheinung (*epigennêma*) geglückter Handlungen sein,¹⁰⁷ welche nicht der Zweck des menschlichen Handelns sein kann. Wie die Stoa dies begründet, kann erst erörtert werden in Kapitel 5. Hier sei nur verwiesen auf eine Stelle bei Diogenes Laertius (Vit. VII 94) als Beleg dafür, daß die Stoiker Glücksgefühle, wie z.B. Freude und Frohsinn, als Begleiterscheinungen geglückter, das heißt tugendhafter Handlungen begreifen [Text 15]:

.. in eigentümlichen Sinn bestimmen sie das Gute als .. die Tugend. An ihr haben teil jene Handlungen, welche der Tugend gemäß sind, und vortreffliche Menschen. Begleiterscheinungen sind Freude, Frohsinn und ähnliches.

Für die Ethik der Moderne ist nun das Glück weder das höchste Gut des Menschen noch ein transzendenter Zweck des menschlichen Handelns im ganzen.¹⁰⁸ J.S. Mill zwar vertritt beides.¹⁰⁹ Gemeinhin aber wird die griechische Auffassung des Glücks zurückgewiesen: Kant z.B. hält das Glück als Befriedigung aller Neigungen zwar für den letzten Naturzweck des Menschen, nicht jedoch für dessen höchstes Gut.¹¹⁰ Er teilt Mills "hedonistische" Auffassung des Glücks als jenes Glücksgefühl, welches nach griechischer An-

sicht als Begleiterscheinung geglückter Handlungen einen Teil des Glücks ausmacht. Mills "psychologischen" Hedonismus aber lehnt er ab: das Glücksgefühl der Befriedigung aller Neigungen, ist nicht das höchste Gut des Menschen; denn Glücksgefühle sind nach Kant nicht einmal Güter, geschweige denn die einzigen Güter des Menschen.

Kants Haltung Mill gegenüber ist in der Ethik der Gegenwart weit verbreitet. Mills psychologischer Hedonismus wird für gewöhnlich abgelehnt;¹¹¹ das Glück jedoch wird fast nur hedonistisch gefaßt als ein Glücksgefühl, das heißt als ein Gefühl der Befriedigung oder auch der Lebensfreude bzw. der Lust am Leben. Ein gutes Beispiel für diese moderne Bedeutung des Wortes "Glück" bietet die Erörterung des Glücksbegriffs durch E. Telfer in ihrem hilfreichen Buch "Happiness" (1980). Auch sie ist der Ansicht (S. 37), daß der moderne Begriff des Glücks hedonistisch gefaßt ist [Zitat 9]:

The kind of happiness which I have considered so far, and which I have maintained to be the most usual colloquial sense of the term "happiness", is what may be termed hedonistic happiness: that is, it is to be defined in terms of pleasure .. in the sense of being pleased with one's life. There is, however, another sense of the term which is now perhaps archaic .. signifying "truly fortunate" or "truly well-off" or "possessed of true well-being". The idea behind this notion is that he who is happy in this sense has what is worth desiring and worth having in life. I shall call this kind of happiness eudaemonistic happiness, or *eudaimonia* for short.

Von einer Bindung des Glücksgefühls, als Begleiterscheinung, an ein bestimmtes Leben, welches als ein geglücktes, und somit erstrebenswertes Leben, die Ursache ist des Glücksgefühls, kann hiernach nicht die Rede sein. Wie die antiken Skeptiker, so trennt auch die moderne Ethik das Glücksgefühl von geglückten Handlungen ab und stellt es als Bewußtseinszustand ganz auf sich. Auch ein Leben, welches nicht erstrebenswert ist, sondern nur erstrebt wird, kann Menschen glücklich machen. Denn nach dem modernen Begriff des Glücks sind Menschen dadurch bereits glücklich, daß sie jenes Leben führen, welches sie führen wollen.¹¹² Der griechische Glücksbegriff weicht also erheblich ab von seinem modernen Gegenstück. Viele Forscher sind sogar der Ansicht, daß beide Begriffe so sehr verschieden sind, daß es sich nicht um zwei verschiedene Fassungen ein und desselben Begriffes handelt, sondern um verschiedene Begriffe: der griechische Ausdruck *eudaimonia* soll dementsprechend nicht einfach zu übersetzen sein als "Glück".¹¹³

Diese These nun dürfte übertrieben sein. Denn beide Glücksbegriffe weichen zwar tatsächlich von einander ab. Trotz der Unterschiede aber, gibt es auch einen wesentlichen Punkt der Übereinstimmung zwischen dem griechischen und dem modernen Begriff des Glücks: glückliche Menschen befinden sich in einem Bewußtseinszustand, in dem sie das Leben, das sie führen, stark bejahen, es weiterführen wollen und Freude und Lust daran erleben, weil sie ihre wichtigsten Zwecke realisieren können. In seinem aufschlußreichen Aufsatz "Two conceptions of happiness" (1979) ist dies hervorgehoben worden (S. 176-177) von R. Kraut.¹¹⁴ Er bezieht sich dabei auf die Bedenken, welche von verschiedenen Forschern geäußert worden sind gegen die einfache Übersetzung des griechischen *eudaimonia* als "Glück" [Zitat 10]:

Complete fulfillment of desire is a necessary condition of *eudaimonia*, but not a sufficient one. For .. those desires must be directed at worthwhile goals . Now it might be claimed, that this is a striking difference between *eudaimonia* and happiness . And it might be said that this difference is enough to show that "happiness" is not a good translation of .. *eudaimonia* .. I would like to stress the point, that however one wants to translate .. *eudaimonia*, one ought to have a clear understanding of the similarities and differences between that notion and our notion of a happy life . And one remarkable similarity, which scholars have not recognized, is this: A *eudaimon* individual .. is in the very same psychological state as a person who is living happily. Such individuals have a highly affirmative attitude towards their lives, since they perceive that their major desires are being fulfilled.

Der griechische und der moderne Begriff des Glücks sind hiernach durchaus zu begreifen als zwei verschiedene Fassungen ein und desselben Begriffs. Denn beide Begriffe haben einen Bedeutungskern gemeinsam: nach griechischer und auch moderner Auffassung bejahen glückliche Menschen ihr Leben und wollen es weiterführen; sie haben Lust daran und freuen sich darüber. Daß dieses Gefühl der Befriedigung nach griechischer Ansicht wahr und falsch sein kann, während nach moderner Ansicht jeder einzelne Mensch selbst der Maßstab ist seines eigenen Glücks,¹¹⁵ ist diesbezüglich irrelevant. Denn auch die griechische Ethik deutet Glücksgefühle als Gefühle der Befriedigung, die sich daraus ergeben, daß Menschen jenes Leben, welches sie führen wollen, tatsächlich führen. Die Falschheit der Befriedigung betrifft nicht das Glücksgefühl als Gefühl der Befriedigung, sondern das Gefühl der Befriedigung als Glücksgefühl; sie betrifft den Willen sich glücklich wähnender Menschen, ein Leben weiterzuführen, das mißglücken muß, weil es darin nicht glücken kann, Gutes zu erlangen bzw. zu besitzen, das aber dennoch jene Menschen, die es führen wollen, zu befriedigen vermag.

Nach griechischer Ansicht nämlich folgt ein Gefühl der Befriedigung auf den Erwerb von allem, was immer nur gewollt wird.¹¹⁶ Es kann sich also einstellen nicht nur durch die Befriedigung solcher Wünsche, deren Gegenstand ein konkretes Gut ist, sondern auch durch Befriedigung solcher Wünsche, deren Gegenstand ein konkretes Gut nur zu sein scheint. Wünsche der ersten Art entstehen als wahre Wünsche durch richtige Beurteilung dessen, was gewünscht wird, als ein konkretes Gut. Ihre Befriedigung macht wahrhaft glücklich. Wünsche der zweiten Art entstehen als falsche Wünsche durch irrige Beurteilung dessen, was gewünscht wird, als ein konkretes Gut.¹¹⁷ Ihre Befriedigung macht nur scheinbar glücklich; das Gefühl der Befriedigung ist ein falsches Glücksgefühl.

Beide Arten des Wunsches und der Befriedigung unterscheiden die Stoiker nicht nur sachlich, sondern auch terminologisch. Wahre Wünsche und ihre Befriedigung nennt sie Wohlergehen (*eupatheiai*); falsche Wünsche und ihre Befriedigung heißen Leidenschaften (*pathê*).¹¹⁸ Wahre und falsche Wünsche werden benannt als Verlangen (*bulêsis*) bzw. Begierde (*epithymia*). Sie sind wohlbegründet oder unbegründet, insofern das Gewünschte gut oder nicht gut ist. Von der Befriedigung dieser Arten von Wunsch spricht die Stoa als von Freude (*khara*) und Genuß (*hêdonê*): man freut sich mit gutem Grund über Gutes, das man erlangt hat oder besitzt; grundlos indes genießt man, was man erlangt hat oder besitzt und was man für gut hält, was es aber nicht ist. Es sei hier verwiesen auf ein Referat der stoischen Lehre bei Cicero (Tusc. IV 12-13), in dem diese Unterscheidungen¹¹⁹ klar und

deutlich zu finden sind - daß der Mensch nach stoischer Lehre das, was ihm gut erscheint, von Natur erstrebt,¹²⁰ wird in Kapitel 3 erläutert werden [Text 16]:

Von Natur erstrebt ein jeder das, was er für gut hält, und man meidet dessen Gegenteil. Sobald daher der Anblick von irgend etwas, das man für gut hält, sich dargeboten hat, treibt die Natur selbst dazu an, es zu erlangen. Wenn das gleichmütig und klug geschieht, so nennen die Stoiker einen solchen Trieb *bulêsis*; wir wollen ihn Verlangen nennen .. das Verlangen ist ein Trieb, der etwas mit Grund erstrebt. Ein Trieb hingegen, der von der Vernunft abgewandt und zu heftig entfacht ist, ist eine Begierde .. Ebenfalls auf zweifache Weise geschieht es nun, daß wir das Gefühl haben, irgend ein Gut erlangt zu haben. Denn wenn der Geist mit Grund sich sanft und gleichmütig fühlt, so wird jenes Gefühl als Freude bezeichnet. Wenn jedoch der Geist maßlos ausgelassen ist ohne Grund, so wird es bezeichnet als übermütiger und übermäßiger Genuß. Sie bestimmen ihn wie folgt: eine grundlose Erhebung des Geistes.

§ 5.2 Glück und Pflicht

Aufgrund der soeben umrissenen Abweichung des griechischen Begriffs des Glücks von seinem modernen Gegenstück ist es nun leicht verständlich, daß Glück und Pflicht zwar nach moderner Begrifflichkeit einen Gegensatz bilden als Prinzipien des Handelns, daß aber die griechischen Begriffe des Glücks und auch der Pflicht innerlich verbunden sind. Denn nach moderner Begrifflichkeit ist das Glück nichts anderes als ein Glücksgefühl, das sich im Bewußtsein jenes Menschen einstellt, der imstande ist, seine wichtigsten Zwecke zu realisieren, bzw. seine wesentlichen Interessen zu wahren. Wer es sich also als letzten Zweck seines Handelns setzt, glücklich zu sein - was nach moderner, anti-hedonistischer Ansicht zwar nicht notwendig, was aber möglich ist¹²¹ - , der setzt es sich zum Zweck, persönliche Interessen zu wahren. Das heißt nach § 2: die Gründe seines Handelns sind prudentieller, und nicht moralischer Art. Denn aufgrund des üblichen anti-Hedonismus der modernen Ethik ist es zwar nicht notwendig, daß der Vorsatz, glücklich zu sein, subjektiv bedingt ist. Die konkreten Zwecke jedoch, die sich aus diesem Vorsatz ergeben, sind es allemal. Denn das, was Menschen wollen und was sie glücklich macht, ist bedingt durch deren Individualität; es ist von Mensch zu Mensch verschieden.¹²²

Gerade von dieser Verschiedenheit der konkreten Zwecke einzelner Menschen kann nun nach griechischer Ansicht nicht die Rede sein. Die konkreten Zwecke, über welche Menschen glücklich leben wollen, sind nicht bedingt durch deren Individualität, sondern durch die Natur des Menschen; sie beruhen auf unpersönlichen Interessen und geben also keine prudentiellen Gründe des Handelns her, sondern moralische Gründe. Der Vorsatz, glücklich zu leben, schließt somit die Pflicht als Prinzip des Handelns keineswegs aus. Dieser Vorsatz vielmehr führt dazu, daß Menschen, die wissen was glücklich macht, ein Interesse nehmen an pflichtgemäßem Handeln. Woher stammen nun aber diese unpersönlichen Interessen jedes Menschen? In welchem Sinn beruht das Interesse an der Pflicht auf der Natur des Menschen? Eine Antwort auf diese Fragen kann die griechische These, daß Glück und Pflicht innerlich verbunden sind durch das zweifache Wesen des Zwecks des menschlichen Handelns erst wirklich verständlich machen. Sie sind nun nicht schwer zu beantworten aufgrund der bisherigen Resultate.

Die unpersönlichen Interessen des Menschen an pflichtgemäßem Handeln entspringen nun der menschlichen Natur in dem Sinn, daß nach griechischer Ansicht das Glück der letzte Zweck des menschlichen Handelns im ganzen ist, den alle Menschen implizit immer schon erstreben; es ist dies ausgeführt worden in § 3.1. Dieser implizite Wille nämlich ist nach § 5.1 nicht auf Glücksgefühle ausgerichtet, sondern auf ein geglücktes Leben, bzw. auf ein Leben, in dem es glückt, Gutes zu erlangen. Ein solches Leben nun ist nicht bestimmt aufgrund eines kausalen Verhältnisses zum Glücksgefühl des Menschen, sondern aufgrund eines formalen Merkmals gewisser Handlungen, durch das sie sich eignen als Inhalt, an welchem das abstrakte höchste Gut sich realisieren kann.¹²³ Bestimmend dafür also, welche konkreten Zwecke einzelne Menschen sich setzen, wenn sie wissen, welches Leben glücklich macht, ist nicht die Individualität des Menschen, sondern nur der Charakter der glücklich machenden Handlungen sowie der implizite Wille jedes Menschen, glücklich zu leben, und folglich das zu tun, was glücklich macht.

Insofern nun dieser implizite Wille allen Menschen zukommt, kann von einem persönlichen Interesse an den konkreten Zwecken des täglichen Lebens keine Rede sein. Nach griechischer Ansicht vielmehr handelt es sich um Güter, die deshalb als Zwecke gesetzt werden, weil sie gut und Zwecke des Menschen sind. Das Interesse an ihnen ist ein unpersönliches Interesse an der Erfüllung der Pflicht: nach stoischer Lehre z.B. sind konkrete Güter nicht nur erstrebenswert (*orekta*) bzw. wählenswert (*haireta*), sondern auch zu erstreben (*orektea*) und zu wählen (*hairetea*).¹²⁴ Das heißt: es ist für den Menschen Pflicht, die konkreten Güter sich als Zwecke zu setzen: bestimmte Handlungen sind zu verrichten (*poiëtea*);¹²⁵ die Möglichkeit, durch gewisse Handlungen konkrete Güter zu erlangen, ist nicht zu betrachten als ein prudentieller, sondern als ein ethischer Grund, jene Handlungen zu verrichten.

§ 6 *Zwei Folgen dieser Lösung*

Es hat sich nun also gezeigt, daß es Pflicht ist für den Menschen jene Handlungen, die glücklich machen, zu verrichten, und daß Menschen durch Erfüllung ihrer Pflicht direkt glücklich werden. Das zweifachen Wesen des griechischen Zwecks des menschlichen Handelns hat sich als möglich erwiesen aufgrund des griechischen Begriffs des Glücks als ein geglücktes Leben. Zur Erklärung aber des unpersönlichen Wesens des menschlichen Interesses an konkreten Zwecken des täglichen Menschen ist verwiesen worden auf den impliziten Willen aller Menschen; es wurde behauptet, daß nach griechischer Ansicht nicht nur der Charakter pflichtgemäßer Handlungen, sondern auch der implizite Wille aller Menschen, glücklich zu leben, den konkreten Pflichten des täglichen Lebens zugrunde liegt. Dadurch nun scheint auch der griechische Begriff der Pflicht (*deon*) tatsächlich abzuweichen vom modernen Pflichtbegriff.¹²⁶ Es ist denn auch diese Abweichung im folgenden zu erörtern. Wie wesentlich ist sie? Handelt es sich um zwei verschiedene Begriffe? Oder handelt es sich nur um zwei verschiedene Fassungen ein und desselben Begriffs, und ist somit die griechische eudämonistische Ethik eine Ethik?

§ 6.1 Die erste Folge: der Begriff der Pflicht

Die erste dieser Möglichkeiten trifft nun zu. Der griechische und der moderne Pflichtbegriff sind zwei verschiedene Fassungen ein und desselben Begriffs. Ihr gemeinsamer Bedeutungskern ist folgender: Pflicht sind solche Handlungen, zu deren Verrichtung einzelne Menschen Gründe haben, welche ichneutral, personenirrelativ oder auch unpersönlich sind; Pflicht sind Handlungen, die Menschen nicht von sich aus wollen, die aber dennoch richtig sind und deren Richtigkeit nicht subjektiv und bedingt ist durch die Individualität einzelner Menschen, sondern objektiv ist und universal besteht in bezug auf alle Menschen. Der Begriff der Richtigkeit (*orthotês*) ist in der stoischen Ethik implizit gegeben durch den Begriff der richtig verrichteten Handlung (*katorthôma*) und explizit durch den Begriff des richtigen Gebrauchs (*orthê khrêsis*) des Naturgemäßen. Richtige Handlungen sind Handlungen, die es deshalb richtig ist zu verrichten und die deshalb "zu verrichten" sind, weil es modern gesprochen dazu moralische Gründe gibt.¹²⁷

Der griechische und der moderne Begriff der Pflicht stimmen somit darin überein, daß ihnen beiden der Begriff der universalen und objektiven Richtigkeit von Handlungen gemeinsam ist; sie unterscheiden sich aber dadurch, daß diese universale und objektive Richtigkeit pflichtgemäßer Handlungen jeweils anders gedeutet wird. Nach dem modernen Verständnis der Pflicht besteht sie darin, daß die Zwecke von Handlungen, die als Pflicht normiert sind, in keiner Weise als Zwecke bedingt sind durch menschliche Interessen. Das heißt: sie besteht darin, daß moralische Handlungen unbedingt gewollt werden. Denn nach moderner Auffassung ermöglicht die Individualität des Menschen nur solche Interessen, welche von Mensch zu Mensch jeweils verschieden sind; soll es deshalb objektiv richtige Zwecke und universal verbindliche Gründe des Handelns überhaupt geben, so müssen sie unabhängig sein von jedem menschlichen Interesse.

Nach dem griechischen Verständnis der menschlichen Natur ist dies nun keineswegs notwendig. Der griechischen Ethik nämlich ergeben sich aus ihrer Konzeption eines impliziten Willens des Menschen, der ausgerichtet ist auf einen letzten transzendenten und abstrakten Zweck des menschlichen Handelns im ganzen, natürliche Interessen des Menschen, die allen Menschen gemeinsam, und somit unpersönlich sind.¹²⁸ Solche Interessen können durchaus objektive, das heißt universal verbindliche Gründe zu Handlungen hergeben; sie können ohne weiteres Zwecke begründen, deren Richtigkeit objektiv ist, das heißt für alle Menschen besteht. Ethisches Handeln wird nach griechischer Ansicht also gerade nicht unbedingt gewollt; objektive Zwecke und universal verbindliche Gründe des Handelns werden vielmehr konzipiert als abhängig vom allgemein menschlichen, natürlichen und impliziten Interesse an einem glücklichen Leben.

Die moderne Ethik kann hiernach - anders als die griechische Ethik - nicht vom Glück des Menschen handeln: weil sie keinen impliziten Willen, wie auch keinen letzten Zweck des menschlichen Handelns im ganzen annimmt, muß sie handeln von der "Moralität"; sie muß handeln vom moralischen Gesetz. Das Ethische also interpretiert sie als das Moralische. Das heißt: die universale Verbindlichkeit ethischer Gründe und die objektive

Richtigkeit ethischer Handlungen begreift sie als die Unabhängigkeit von allem menschlichen Interesse, weil nach moderner Ansicht ethische Gründe und ethisches Handeln andernfalls nicht möglich sind.¹²⁹

Diese Interpretation nun bindet den Begriff des Ethischen an eine bestimmte Deutung der Möglichkeitsbedingung der universalen Verbindlichkeit ethischer Gründe und der Richtigkeit für jeden Menschen ethischen Handelns. Die ethische Tradition der Griechen kennt, wie gesagt, andere Möglichkeitsbedingungen. Sie befaßt sich dementsprechend mit Fragen des nicht-moralischen Glücks, nicht mit Fragen des moralischen Gesetzes; für sie ist die moderne Interpretation des Ethischen als das Moralische nicht konstitutiv. Moralität mit anderen Worten, unbedingtes wollen und selbst vom menschlichen Interesse an einem glücklichen Leben unabhängige Gründe des Handelns kennt die griechische Ethik nicht. In seinem Beitrag "Philosophy" zum Sammelband "The legacy of Greece" (1981) wird es von B. Williams klar und deutlich ausgesprochen (S. 251)¹³⁰ - Platons Gegensatz von Körper und Seele, auf welchen Williams verweist, ist dem stoischen Gegensatz von Gutem und Naturgemäßem in gewisser Weise analog; er kann in diesem Zusammenhang nicht weiter erörtern werden [Zitat 11]:

In fact - though we have used the word "moral" quite often for the sake of convenience - this system of ideas basically lacks the concept of morality altogether, in the sense of a class of reasons or demands which are vitally different from other kinds of reason or demand. The sharp line that Kantianism, in particular, draws between the "moral" and the "non moral" is very partially paralleled by another sharp line, Plato's line between soul and body; but the parallelism is far from total, the distinctions are drawn on quite different principles, and the discussion of the merits and failings of each will be a quite different sort of discussion.

§ 6.2 Die zweite Folge: Tugend als Lebenskunst

Daß die griechische Ethik das Ethische nicht begreift als das Moralische läßt sich noch klarer fassen durch eine Erörterung des stoischen Begriffs der Tugend (*aretê*). Weil z.B. die Stoiker ethisch richtige Handlungen interpretieren als Handlungen, die zum Glück des Menschen beitragen, können sie die Tugend nicht nur interpretieren als richtige Vernunft (*orthos logos*),¹³¹ sondern auch als Lebenskunst (*tekhnê peri holon ton bion*),¹³² welche ausgerichtet ist auf das Glück des Menschen.¹³³ Nach moderner Ansicht ist diese Interpretation nicht möglich. Denn wie sich in § 2 gezeigt hat, kann tugendhaftes Handeln zum Glück des Menschen nur einen indirekten Beitrag liefern. Die Tugend also als Disposition (*diathesis*) und als Habitus (*hexis*),¹³⁴ tugendhaft zu handeln, kann zwar eine Kunst sein, die auf indirekte Weise den Menschen glücklich macht; insofern sie Tugend ist, kann sie aber darauf nicht ausgerichtet sein.¹³⁵

Daß nun nach stoischer Lehre die Tugend als die Wissenschaft der Güter und der Übel zugleich auch eine Kunst ist, glücklich zu leben, ergibt sich daraus, daß sie als die Wissenschaft um Gutes zugleich auch die Fähigkeit (*dynamis*)¹³⁶ ist, das Gute zu erlangen und dadurch glücklich zu leben. Denn gut ist nach stoischer Ansicht der richtige Gebrauch des Naturgemäßen. Das heißt: das Gute ist nichts anderes als richtig verrichtete

Handlungen (*katorthômata*),¹³⁷ die als solche nicht aufgrund des Resultates oder aufgrund der Durchführung der Handlung selbst beurteilt werden, sondern nur aufgrund der Richtigkeit des Zwecks, welcher der Handlung von Anfang an zugrunde liegt.¹³⁸ Und nach stoischer Ansicht bestimmt das Wissen eines Menschen mit unausbleiblicher Notwendigkeit die Zwecke seiner Handlungen.¹³⁹

Eine richtig verrichtete, und deshalb schöne Handlung ist somit von Anfang an ein in sich selbst vollendetes Gut (*teleion agathon*), bzw. eine in sich selbst vervollendete zukommende Handlung (*teleiôthen kathêkon*).¹⁴⁰ Gerade der Begriff nun der Vollendetheit, bzw. der Vervollendung läßt den Unterschied zwischen dem modernen und dem griechischen Begriff der Tugend klarer fassen. Denn neben der Bedeutung "Vervollständigung" - in welcher die griechische, und insbesondere die stoische Ethik "Vervollendung" auch versteht, insofern der Mensch durch die Tugend als Disposition und Habitus seine Natur vervollständigt - bedeutet "Vervollendung" auch "Vervollkommnung".¹⁴¹ Die zweite Bedeutung hängt unmittelbar zusammen mit der Richtigkeit des Zwecks, an der ein tugendhafter Mensch ein Interesse nimmt: gerade weil er dies tut in bezug auf richtige Zwecke, ist er tugendhaft und hat er sich vervollkommnet. Diese zweite Bedeutung jedoch ist auf zwei verschiedene Weisen zu interpretieren und die griechische und die moderne Ethik entscheiden sich für jeweils die andere Möglichkeit.

Die beiden Möglichkeiten sind nun diese: tugendhafte Menschen haben sich vervollkommnet, insofern sie ein Interesse nehmen an Zwecken, die richtig sind lediglich als Zwecke, oder aber auch als Mittel zu etwas anderem. Die Ethik der Moderne entscheidet sich für die erste Möglichkeit, weil sie tugendhafte und richtig verrichtete Handlungen nicht begreifen kann als innere Mittel zum Glück. Die griechische Ethik indes kombiniert die Richtigkeit der Zwecke solcher Handlungen als Zweck und auch als Mittel. Denn richtig verrichtete und tugendhafte Handlungen versteht sie als innere Mittel zum Glück. Die griechische Ethik ist somit imstande, die Tugend auch zu fassen als funktionale Tauglichkeit: Tugend taugt zum Glück. Tugendhafte Menschen kann sie begreifen als Menschen, die tüchtig sind, glücklich zu leben. Die Tugend ist ihnen eine Fähigkeit und eine Kunst, ihr Glück zu verwirklichen: sie ist ihnen eine Lebenskunst. Die moderne Ethik ist dazu nicht imstande. Für sie ist der Begriff der Tugend wesentlich nicht-funktional. Tauglichkeit und Tüchtigkeit sind ihr prudentielle, nicht moralische Begriffe.

Eine Folge dieser Funktionalität der Tugend ist nun, daß des öfteren angezweifelt wird, daß der griechische Begriff der Tugend mit seinem modernen Gegenstück identisch ist. Es wird mit anderen Worten des öfteren angezweifelt, daß Tugend in modernem Sinn das ist, was z.B. die Stoa unter Tugend versteht. Nach griechischem Sprachgebrauch, so heißt es, ist Tugend im allgemeinen nichts anderes als Vortrefflichkeit, das heißt als die bestmögliche Tauglichkeit eines Dinges zu seinem jeweiligen Zweck. Die Tugend eines Messers z.B. ist das, wodurch es vortrefflich schneidet: die Schärfe und Härte der Klinge. Auch menschliche Tugend also soll nichts anderes sein als die bestmögliche Tauglichkeit des Menschen in bezug auf sein Glück als Zweck des menschlichen Handelns. Mit dem

modernen Begriff der Tugend, so heißt es, hat dies wenig gemein. Denn nach griechischer Ansicht soll tugendhaftes Handeln richtig sein nur als Mittel zum Glück, während im modernen Tugendbegriff gerade diese Funktionalität nicht enthalten ist: tugendhaftes Handeln soll richtig sein nur als Zweck an sich.¹⁴²

Daß nun beide Arten der Richtigkeit im Begriff der menschlichen Tugend enthalten sind, dürften die Ausführungen von § 5.2 ohne weiteres ergeben: wie Pflicht und Glück nach griechischem Verständnis keinen Gegensatz bilden, sondern innerlich verbunden sind, so ist auch die funktionale Tauglichkeit tugendhafter Handlungen des Menschen in bezug auf das Glück lediglich die Kehrseite ihrer ethischen Richtigkeit. Menschliche Tugend ist eine besondere Art allgemeiner Vortrefflichkeit: sie ist eine Disposition und ein Habitus zu Handlungen, die richtig sind als Mittel zum Glück, insofern sie als Zwecke an sich ethisch richtig sind. In ihrem Buch "The morality of happiness" stellt J. Annas (S. 129-130) dies klar heraus [Zitat 12]:

In Greek *aretê* means "excellence", and is used wherever things or people are excellent. Horses and houses have *aretê* if they are excellent horses or houses. From this point of view it is sometimes inferred that even for humans the *aretai* are not the virtues. Virtues are states where we are concerned with particularly moral appraisal, and judge that the person can be praised or blamed .. But if the *aretai* are just the human excellences, there will be no division of kind between being brave or temperate and excellences like being healthy or handsome, no way of marking off an area of peculiarly moral appraisal .. This is a venerable charge, going back at least to Hume .. it is quite false .. the fact, that *aretê* means "excellence", not "virtue", is quite compatible with its turning out to be the case that the excellences of a human life should be the virtues. And this is what we find .. the wider usage coexists with a narrower usage in which the human excellences just are the moral virtues.

Es ist denn auch nach Annas der griechische Begriff der menschlichen Tugend durchaus identisch mit seinem modernen Gegenstück: es handelt sich nicht um verschiedene Begriffe, sondern um verschiedene Fassungen ein und desselben Begriffs. Der griechische Begriff umfaßt dabei, wie gesagt, beide möglichen Aspekte tugendhaften Handelns: tugendhafte Handlungen sind richtig als Zwecke an sich und zugleich auch als Mittel zum Glück. Er unterscheidet sich dadurch vom griechischen Begriff nicht-menschlicher Tugenden: ihr Begriff erschöpft sich in funktionaler Tauglichkeit. Er stimmt dadurch aber zugleich auch überein mit dem modernen Begriff der Tugend. Sie haben denselben Bedeutungskern: Disposition und Habitus zu Handlungen, die richtig sind als Zwecke an sich. Daß der moderne Tugendbegriff nicht-funktional ist, während der griechische Begriff funktionale Tauglichkeit in bezug auf das Glück mitumfaßt, ist dazu irrelevant.

Annas' These findet eine Bestätigung in bezug auf die Stoa in der stoischen Unterscheidung von Tugend in einem allgemeinen und Tugend in einem eigentümlichen Sinn. Diogenes Laertius berichtet (Vit. VII 90) daß die Stoiker in einer allgemeinen Bedeutung von der Tugend als von der Vervollendung eines jeden Dinges (*hê panti teleiôsis*)¹⁴³ gesprochen haben; in einer eigentümlichen Bedeutung sollen sie aber auch gesprochen haben von der Tugend als von der spezifisch ethischen Vervollendung des Menschen.¹⁴⁴ Diogenes Laertius verweist dazu auf Hekaton, die Unterscheidung jedoch, die dieser darbietet,

dürfte älter sein; er dürfte sie den Werken älterer Stoikern wie z.B. Chrysipp¹⁴⁵ entnommen haben - Diogenes Laertius schreibt [Text 17]:¹⁴⁶

Tugend in allgemeinem Sinn ist die Vervollendung eines jeden Dinges, z.B. einer Statue. Die der Seele ist zweifach. Es gibt eine, die nicht-theoretisch ist, z.B. die Gesundheit. Es gibt aber auch eine theoretische, wie etwa die Klugheit. Denn Hekaton sagt im ersten Buch "Über die Tugenden", daß jene Tugenden, welche aus Theoremen bestehen, wie etwa die Klugheit und die Gerechtigkeit, wissenschaftlich und theoretisch sind. Nicht-theoretisch indes sollen jene Tugenden sein, welche neben den aus Theoremen bestehenden einherbestehen, wie die Gesundheit und die Kraft.

Daß Diogenes Laertius die menschliche Seele meint, zeigt der Umstand, daß die erste ihrer zwei Arten von Tugend als "theoretisch" bezeichnet wird:¹⁴⁷ es muß sich um eine Seele handeln, die vernünftig ist. Daß die Vervollendung dieser vernünftigen Seele eine Tugend ist, die ethisch heißen kann, geht hervor aus einer Reihe von Bestimmungen des Schönen, die wiederum Diogenes Laertius mitteilt. Schön nämlich ist nach stoischer Lehre die Tugend selbst und das was, an ihr teilhat. Bestimmungen des Schönen geben also Auskunft auch zur Tugend. Und die stoischen Bestimmungen, die Diogenes Laertius mitteilt (Vit. VII 100),¹⁴⁸ lassen erkennen, daß nach Ansicht der Stoiker die Tugend vernünftiger Seelen ethische Tugend ist [Text 18]:

Schönes nennen sie das vollendet Gute, insofern es alle Zahlen weghat, die von der Natur gefordert werden, oder insofern es vollendet ebenmäßig ist .. Schönes heißt auf nur eine Weise das, was die Besitzer lobenswert macht oder ein Gut, das des Lobes wert ist. Auf eine andere Weise das, was gut veranlagt ist, in bezug auf das eigene Werk. Und in nog anderer Weise das, was ziert - z.B. wenn wir sagen, daß nur der Weise gut und schön ist.

Der ethische Charakter der Tugend der menschlichen Seele geht nun daraus hervor, daß das Schöne nicht nur nach der zweiten Bestimmung gut veranlagt ist zum eigentümlichen Werk (*eu pephykos pros to idion ergon*), insofern die Tugend den Menschen glücklich macht und insofern, wie sich noch zeigen wird, ein glückliches Leben das Werk der Tugend ist, sondern nach der dritten Bestimmung zugleich auch ein solches Gut, welches lobenswert (*epaineton*) ist, insofern tugendhafte Handlungen objektiv richtig sind.¹⁴⁹ Das Schöne mit anderen Worten ist tauglich als Mittel zum Glück, insofern es objektiv richtig ist. Und das bedeutet: die Tugend der vernünftigen Seele des Menschen ist durchaus zu begreifen als eine ethische Tugend.¹⁵⁰

Die Erörterung des griechischen Begriffs der Tugend sei hiermit abgeschlossen. Bevor jedoch die Ergebnisse dieses zweiten Kapitels zusammenzufassen sind, muß zuerst noch eine Anmerkung folgen zur ersten Bestimmung des Schönen als das vollendet Gute (*teleion agathon*), welches alle von der Natur geforderten Zahlen weghat, so daß es vollendet ebenmäßig (*teleōs symmetron*) ist.¹⁵¹ Denn diese Bestimmung, welche sich mit der vierten Bestimmung des Schönen als das, was ziert (*epikosmun*), inhaltlich berührt,¹⁵² unterstreicht den ästhetischen Charakter des Schönen und gibt somit eine Frage auf, die bis jetzt zurückgestellt wurde: weshalb bezeichnen die Stoiker z.B. tugendhafte Handlungen

als schöne Handlungen? Aus welchem Grund bekommt ein ästhetischer Ausdruck bei ihnen ethische Bedeutung? Warum spricht die Stoa von Schönheit der Tugend, wenn Schönheit des Körpers nach stoischer Lehre gleichgültig ist?¹⁵³ Weshalb wählt sie keinen Ausdruck aus einem anderen Lebensbereich? Oder weshalb beschränkt sie sich nicht auf den Begriff des objektiv Richtigen?

Es ist diese Frage als solche hier nicht zu beantworten. Die Gründe, welche die Stoiker gehabt haben für ihre Wahl des Ausdrucks "schön" dürften sich verlieren im griechischen Lebensgefühl - welches auch dem stoischen Verständnis der Schönheit als das Ebenmaß (*symmetria*) der Teile eines Ganzen zugrunde liegen dürfte.¹⁵⁴ Es kann hier nur die Möglichkeitsbedingung angegeben werden für die Wahl des Ausdrucks "schön". Sie ist diese, daß die Stoiker die Tugend begreifen als richtige Vernunft. Nach stoischer Lehre nämlich ist die Vernunft nichts anderes als das Ganze (*holon*) der Begriffe, über die ein Mensch verfügt. Dadurch ist es möglich, vom Ebenmaß dieser Begriffe als Teile (*merê*) richtiger Vernunft zu sprechen, und somit dieses Ebenmaß, der stoischen Bestimmung der Schönheit entsprechend, zu fassen als Schönheit der Seele.¹⁵⁵

Als das Ebenmaß der Begriffe richtiger Vernunft ist nun diese Schönheit der Seele ein Aspekt der Tugend. Tugendhaftes Handeln z.B. ist denn auch nach stoischer Ansicht durchaus schön zu nennen. Die stoische Auffassung der Tugend als richtige Vernunft, das stoische Verständnis der Vernunft als ein Ganzes von Begriffen und die stoische Ansicht, daß Schönheit Ebenmaß der Teile eines Ganzen ist, lassen diesen Sprachgebrauch ohne weiteres zu. Daß er möglich ist, erklärt jedoch noch nicht, daß die Stoiker alles tugendhafte tatsächlich meist bezeichnet haben als Schönes: es wäre ebenso möglich gewesen, es als Richtiges zu bezeichnen. Daß nicht dieser Ausdruck, sondern "Schönes" eine so wichtige Rolle spielt in der stoischen Ethik ist daher wohl zu erklären aufgrund des griechischen Lebensgefühls: Römer wie Cicero oder Seneca sprechen nicht vom Schönen (*pulchrum*), sondern vom Ehrenhaften (*honestum*).¹⁵⁶

§ 7 Zusammenfassung

In diesem Kapitel ist die Möglichkeit eines zweifachen Zwecks des menschlichen Handelns dargelegt worden aufgrund der griechischen Begriffe des Glücks sowie der Pflicht. Diese Begriffe, so hat sich gezeigt, weichen erheblich ab von ihren modernen Gegenstücken und ermöglichen dadurch jene innerliche Verbindung von Deskriptivität und Normativität, welche charakteristisch ist für jede eudämonistische Ethik, und infolgedessen auch für die Ethik der Stoa. Das Wesentliche sei hier noch einmal resümiert.

Der griechische Begriff des Glücks weicht insofern vom modernen Glücksbegriff ab, als nicht ein Glücksgefühl, sondern ein geglücktes Leben das Glück des Menschen sein soll. Zudem wird dieses geglückte Leben interpretiert als der letzte Zweck des menschlichen Handelns im ganzen und als Gegenstand eines eigentlichen und impliziten Willens des Menschen. Daraus ergibt sich ein griechischer Begriff des Guten, dem zufolge Gutes formal zu deuten ist als bestimmte Handlungen, die einen Teil des höchsten Gutes des

Menschen, welches nichts anderes ist als das abstrakte Ganze der konkreten Güter, an sich haben. Und daraus wiederum folgt, daß Menschen sich konkrete Güter als Zwecke bewußt nur deshalb setzen, weil sie innere Mittel sind zum Glück und weil sie implizit und eigentlich glücklich leben wollen. Der eigentliche und implizite Wille hat sich nun aber erwiesen als ein unpersönliches und allen Menschen gemeinschaftliches Interesse, insofern er der Natur des Menschen entspringt. Die konkreten Güter also können ohne weiteres gelten als ethische Pflichten, das heißt als Handlungen, die Menschen zu verrichten haben, obwohl sie keine Gründe dazu haben, die persönlich sind.

Der griechische Begriff der Pflicht weicht hiernach insofern von seinem modernen Gegenstück ab, als die objektive Richtigkeit ethischen Handelns nicht gedeutet wird als deren Unabhängigkeit von allem menschlichen Interesse: nach griechischer Ansicht ist das Ethische nicht allein als das Moralische möglich. Nach griechischer Ansicht vielmehr ist die universale Verbindlichkeit ethischer Gründe gerade dadurch möglich, daß Gutes ein inneres Mittel ist zum Glück des Menschen, und dadurch, daß alle Menschen implizit und eigentlich glücklich leben wollen. Die subjektive Bedingtheit ethischer Gründe also steht ihrer Objektivität keineswegs im Wege. Ethische Gründe vielmehr sind durchaus subjektiv: die griechische Ethik handelt vom Guten für den Menschen. Die Güte des Guten faßt sie relational in bezug auf den Menschen: Gutes macht Menschen glücklich.

KAPITEL 3 DIE THEORIE DER ZUEIGNUNG

Im vorigen Kapitel ist die Möglichkeit eines deskriptiven und zugleich auch normativen Zwecks des menschlichen Handelns dargetan worden in bezug auf die griechischen Begriffe des Glücks und der Pflicht. In diesem Kapitel wird eine Interpretation der Zueignung (*oikeiôsis*) und des darauf beruhenden natürlichen Triebes (*hormê*) des Menschen ausgeführt werden, nach welcher deren Gegenstand zu bestimmen ist als das Glück und als das höchste Gut des Menschen. Der natürliche Trieb des Menschen wird dementsprechend aufgefaßt werden als die stoische Deutung seines impliziten und eigentlichen Willens, über konkrete Handlungen glücklich zu leben. Außerdem wird dargelegt werden, daß gerade diese Deutung der Stoa einen Ansatz verschafft zur inhaltlichen Bestimmung des Glücks und des höchsten Gutes des Menschen als ein Leben gemäß der Tugend. Gerade dieser Ansatz macht den Sinn aus dieser Deutung.

Eine Bestimmung des Gegenstands der Zueignung und des natürlichen Triebes des Menschen als dessen höchstes Gut scheint nun nicht übereinzustimmen mit jener stoischen Theorie der menschlichen Entwicklung, wonach der Mensch in seiner ersten Entwicklungsphase, in der er noch vernunftlos ist, sich nicht das Gute (*agathon*) zueignet, sondern Naturgemäßenes (*ta kata physin*), und wonach das Gute erst in späteren Entwicklungsphasen, in denen er Vernunft besitzt, zum Gegenstand seiner Zueignung wird. Denn dieser Theorie zufolge scheint das Gute nur einer von mehreren Gegenständen der Zueignung zu sein; das Gute mit anderen Worten scheint zwar ein Gegenstand zu sein der menschlichen Zueignung, der Gegenstand jedoch der Zueignung des Menschen scheint als solcher nicht zu bestimmen zu sein als das höchste Gut des Menschen.

Der Schein aber trägt. In § 3 bis § 5 wird gezeigt werden, daß eine Bestimmung des Gegenstands der Zueignung des Menschen als das höchste Gut der stoischen Theorie der menschlichen Entwicklung nicht wirklich widerstreitet. Denn trotz der anfänglichen Zueignung des Naturgemäßen eignet sich der Mensch in seiner ersten Entwicklungsphase eigentlich nur das Gute zu. Es wird dies erläutert werden aufgrund verschiedener Briefe Senecas, aus denen hervorgeht, daß die Zueignung des Menschen, insofern sie natürlich ist, teleologisch verfaßt ist: das Gute, welches der Mensch sich zueignet, sobald er Vernunft besitzt, ist schon von Anfang an der eigentliche Gegenstand seiner Zueignung; das Naturgemäße, über das er sich immer schon implizit das Gute zueignet, ist ein Mittel der göttlichen Natur (*physis*), welches ihr dazu dient, dem Menschen Vernunft zu verleihen, damit er sich das Gute explizit zueignen kann und das, was die Natur über und durch den Menschen letztendlich beabsichtigt, aus eigenem Antrieb verwirklicht. Es wurde schon in Kapitel 1 darauf hingewiesen, daß der Gegenstand der Zueignung der göttlichen Ordnung der Natur entspricht: er ist ein Zweck der Vorsehung (*pronoia*).

Bevor nun aber diese Lösung des angedeuteten Problems auszuführen ist, wird in § 1 der Begriff der Zueignung analysiert, und in § 2 die Bestimmung ihres Gegenstands als das höchste Gut problematisiert werden anhand der stoischen Theorie der menschlichen

Entwicklung. Nachdem dann in § 3 die soeben umrissene Lösung dargelegt worden ist und nachdem sie bestätigt worden ist in § 4 und § 5 durch eine jeweils teleologische Interpretation des Guten (*agathon*) und der Natur (*physis*) des Menschen, wird in § 6 der natürliche Trieb des Menschen dieser Lösung entsprechend aufgefaßt werden als die stoische Deutung des eigentlichen und impliziten Willens des Menschen. In § 7 schließlich wird anhand von Carneades' Einteilung der möglichen Bestimmungen des höchsten Gutes gezeigt werden, daß gerade diese Deutung der Stoa einen Ansatz verschafft zur inhaltlichen Bestimmung des höchsten Gutes als ein Leben gemäß der Tugend. In § 8 folgt dann noch eine Zusammenfassung der Ergebnisse dieses dritten Kapitels.

§ 1 Der Begriff der Zueignung

Was nun also beinhaltet der Begriff der Zueignung (*oikeiōsis*)? Was meinen die Stoiker, wenn sie behaupten, daß der Mensch sich ein glückliches Leben zueignet? Denn zweierlei ist zwar schon klar geworden. Es ist schon mehrfach erwähnt worden, daß die Zueignung eine natürliche Ausrichtung ist: der Mensch und überhaupt jedes Lebewesen¹ verspürt sie von Natur (*physei*) schon gleich nach der Geburt.² Auch ist schon mehrfach vermerkt worden, daß die Zueignung des Menschen einen Trieb bedingt, der auf den Gegenstand seiner natürlichen Zueignung ausgerichtet ist³ und der deshalb zu bezeichnen ist als ein natürlicher Trieb.⁴ Beides jedoch betrifft nicht das Wesen der Zueignung: es geht daraus nicht hervor, was die natürliche Ausrichtung, welche die Zueignung ist, eigentlich beinhaltet. Ersteres betrifft nur ihren Ursprung, letzteres ihre Wirkung; es geht daraus nicht hervor, was die Zueignung selbst ihrem Wesen nach ist.

Worin besteht dann aber die Zueignung des Menschen? Was ist sie ihrem Wesen nach? Eine erste Antwort auf diese Frage lautet wie folgt. Die menschliche Zueignung ist nichts anderes als die subjektive Anerkennung dessen, was objektiv das Eigene (*oikeion*) des Menschen ist: sie ist die Eigensetzung des Guten, bzw. die Ausrichtung auf das, was der Natur des Menschen gemäß ist.⁵ Als eine Folge der Zueignung wird das, was objektiv die menschliche Natur erhält, zum Gegenstand einer subjektiven Ausrichtung. Das heißt: es wird zum Eigenen des Menschen.⁶ Wie nun ist diese Ausrichtung näher zu bestimmen? Was beinhaltet sie? Zu einer Klärung des Wesens der menschlichen Zueignung ist auch diese Frage zu beantworten. Denn die Bestimmung der Zueignung als die Anerkennung des Eigenen ist rein formal und inhaltlich unbestimmt.

Die Ausrichtung des Menschen nun auf das Eigene verteilt sich auf zwei Ebenen. Auf der ersten Ebene verleiht die Natur dem Menschen von Geburt an Liebe (*philia*)⁷ zu sich selbst. Allen Lebewesen, so erklärt dies Hierokles, ist es von Geburt an eigen, eine sogenannte Mitwahrnehmung (*synaisthēsis*) ihrer selbst zu haben⁸ und sich darin zu gefallen: nach stoischer Lehre finden alle Lebewesen, und somit auch der Mensch Wohlgefallen (*euarestēsis*) an sich selbst.⁹ Dieses Selbst der Lebewesen dürfte nun nichts anderes sein als deren Konstitution (*systasis*). Denn nach Chrysipp soll gerade sie das erste Eigene der Lebewesen sein.¹⁰ Auf der zweiten Ebene verleiht die Natur dem Menschen angeborenes

Wissen um das, was seiner Konstitution nützlich und schädlich ist, und auch angeborene Künste, so daß er aufgrund des natürlichen Triebes, den die Natur jedem Lebewesen in- folge der Zueignung verleiht, das, was seiner Konstitution nützt (*ôphelima*) bzw. schadet (*blabera*),¹¹ auch wirklich erlangen bzw. vermeiden kann. Die Natur, so heißt es, bringt die Lebewesen unterrichtet zur Welt.¹²

Beide Ebenen der Zueignung sind klar ersichtlich: das angeborene Wissen und die angeborenen Künste sind Mittel der Natur zu einem Zweck, der selbst wiederum ein Mittel ist zu einem höheren Zweck: das Erlangen des Nützlichen und das Vermeiden des Schäd- lichen dient der Erhaltung (*têrêsis*) der Konstitution der Lebewesen.¹³ Die Konstitution ist danach das sogenannte erste Eigene der Lebewesen; das, was der Erhaltung ihrer Konsti- tution irgendwie nützlich ist, ist ihr natürlich Eigenes in einem weiteren Sinn. Das, was ihrer Konstitution irgendwie schädlich ist, ist demensprechend ebenfalls in einem weiteren Sinn natürlich Fremdes (*allotriôn*) der Lebewesen. Denn das erste Fremde ist die Zerstö- rung der Konstitution; sie ist der eigentliche Gegenstand des Gegenteils der Zueignung, das heißt der natürlichen Entfremdung (*allotriôsis*).

Als ein erster Beleg für diese Erläuterung des stoischen Begriffs der Zueignung sei eine Stelle angeführt bei Diogenes Laertius. Es handelt sich um ein Referat (Vit. VII 85), welches zurückgeht auf Chrysipp¹⁴ und welches den Anfang enthält einer jener wichtigen Argumentationen zur stoischen Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns, auf die schon hingewiesen wurde in Kapitel 1. Die Argumentation kann erst erörtert werden in § 5; hier kommt es auf die Angaben an zur Zueignung [Text 19]:¹⁵

Der erste Trieb des Lebewesens .. ist darauf ausgerichtet, daß es sich selbst erhält, weil die Natur es von Anfang an ihm selbst zueignet, wie Chrysipp sagt im ersten Buch Über die Zwecke. Er behauptet, daß das erste Eigene eines jeden Lebewesens dessen Konstitution ist, sowie das Mitwissen davon. Denn es ist nicht nur unwahrschein- lich, daß die Natur das Lebewesen ihm selbst entfremdet hat, sondern auch, daß sie es, nachdem sie es hergestellt hat, ihm selbst weder entfremdet, noch zugeeignet hat. So bleibt nur übrig zu behaupten, daß sie es konstituiert und dann ihm selbst zugeeignet hat. Denn so hält es Schädliches von sich, während es Eigenes zu sich läßt.

Als ein weiterer Beleg sei eine Stelle angeführt bei Cicero (Fin. III 16). Sie enthält den Anfang der zweiten in Kapitel 1 erwähnten Argumentation zur stoischen Bestimmung des Zweck des menschlichen Handelns, die ebenfalls erst erörtert werden kann in Kapitel 5. Ciceros Darstellung geht letztendlich zurück auf Antipater;¹⁶ mit dem Referat bei Dioge- nes Laertius stimmt sie inhaltlich im wesentlichen überein - "Empfehlung" (*conciliatio*)¹⁷ ist Ciceros Übersetzung für "Zueignung" [Text 20]:

Diejenigen, deren Theorie mir zusagt .. sind der Ansicht, daß ein Lebewesen, sobald es geboren ist - denn da hat man anzusetzen - , sich empfohlen wird, und daß es sich dazu hingezogen fühlt, sich zu erhalten, und seinen Zu- stand, sowie das, was seinen Zustand erhält, zu lieben; daß es indessen seinem Untergang und dem, was ihn zu bewirken scheint, entfremdet wird. Daß dem so ist, beweisen sie dadurch, daß Säuglinge .. Heilsames verfolgen erstreben und dessen Gegenteil abweisen - was nicht geschehen würde, wenn sie ihren Zustand nicht liebten, und ihren Untergang nicht fürchteten. Es wäre aber nicht möglich, daß sie überhaupt etwas verfolgen, wenn sie keine Wahrnehmung ihrer selbst hätten und sich dadurch liebten.

Es ist nun zwar festzustellen, daß in beiden Texten die Argumentationen geleitet werden von unterschiedlichen Interessen: Diogenes Laertius betont die Notwendigkeit der Zueignung aufgrund des vernünftigen Vorgehens der göttlichen Natur; Cicero indes hebt hervor, daß Zueignung vorauszusetzen ist um das Verhalten der Lebewesen erklären zu können.¹⁸ Trotz dieses Unterschieds aber sind die Aussagen der beiden Texte wesentlich die gleichen. Diogenes Laertius' "Schädliches" z.B. ist das Gegenteil von Ciceros "Heilsamem". Ciceros Wahrnehmung seiner selbst (*sensus sui*) dürfte identisch sein mit Diogenes Laertius' Mitwissen (*syneidêsis*) von der eigenen Konstitution: beides dürfte nichts anderes meinen als die Mitwahrnehmung seiner selbst, welche nach Hierokles jedem Lebewesen zukommt. Ciceros Zustand (*status*) letztlich dürfte ebenfalls identisch sein mit Diogenes Laertius' Konstitution,¹⁹ insofern nach Hierokles die Mitwahrnehmung seiner selbst Grundlage ist des Wohlgefallens, welches jedes Lebewesen an sich selber findet, und insofern nach Cicero die Wahrnehmung seiner selbst Selbstliebe begründet.

Nicht alle Aspekte der Zueignung sind nun dargelegt worden. Denn in diesem Zusammenhang ist das keineswegs notwendig. Die stoische These z.B., daß alle Lebewesen außer auf die Erhaltung ihrer Konstitution ebenfalls ausgerichtet sind auf das Zeugen und Aufziehen von Nachkommen,²⁰ kann außer acht gelassen werden: sie ist von Wichtigkeit für die stoische Lehre von der Natürlichkeit von Recht und Staat,²¹ nicht jedoch für die Bestimmung des Status des stoischen Naturalismus. Auch die stoische These, daß das angeborene Wissen und die angeborenen Künste der Lebewesen nicht auf Vernunft beruhen, sondern instinktiv sind,²² sowie die Kritik, auf die diese These gestoßen ist,²³ kann hier unerörtert bleiben. Die Stoa nämlich erklärt die Zweckmäßigkeit des Verhaltens der Lebewesen in bezug auf die Erhaltung ihrer Konstitution durch die göttliche Natur und deren Vorsehung als Ursprung der Zueignung;²⁴ und welche Rolle dieser Ursprung in der stoischen Ethik spielt, ist in Kapitel 4 zu erörtern. Es kommt hier vorerst nur auf die Bestimmung des natürlich Eigenen aller Lebewesen an als die Erhaltung ihrer Konstitution. Denn wie sich zeigen wird in § 3 ergibt sich aus dem Begriff der Konstitution des Menschen, daß die Zueignung teleologisch verfaßt ist und daß deshalb der eigentliche Gegenstand der menschlichen Zueignung schon von Anfang an implizit das Gute ist.

§ 2 Das höchste Gut als Gegenstand der Zueignung: ein Problem?

Das Gute als der Gegenstand der menschlichen Zueignung von Anfang an scheint sich nun schon zu ergeben aus dem Referat bei Diogenes Laertius. Darin nämlich wird das natürlich Eigene durch den Gegensatz des "Schädlichen" und des "Eigenen" indirekt bestimmt als das, was der Erhaltung seiner Konstitution nützlich ist (*ôphelima*); und als das Nützliche bestimmt ja die Stoa das Gute. Der Zusammenhang aber läßt es zweifelhaft erscheinen, ob der Gegenstand der Zueignung wirklich nützlich ist in jenem eigentlichen Sinn, in dem nach stoischer Lehre nur das Gute (*agatha*) nützlich ist. Erstens handelt es sich nicht um das, was der Realisierung eines glücklichen Lebens förderlich ist, sondern um das, was die Konstitution der Lebewesen erhalten hilft: Ciceros Paraphrase von "Heilsames" als "das,

was seinen Zustand erhalt" macht das zur Genüge klar. Und zweitens handelt es sich um die Konstitution nicht nur des Menschen, sondern auch der vernunftlosen Lebewesen, für die es nach stoischer Lehre, wie sich zeigen wird, gar nichts Gutes gibt, so daß auch die Erhaltung ihrer Konstitution nicht als Gutes gelten kann. Das Nutzliche als Gegenstand der Zueignung dürfte zu deuten sein in einem weiteren Sinn: es dürfte das sein, was die Stoa gewöhnlich bezeichnet als das Naturgemäße (*ta kata physin*). Denn das Naturgemäße wird sich noch erweisen als das, was die Konstitution der Lebewesen erhalt.²⁵

Dennoch bestimmen die Stoiker das Gute als das Eigene des Menschen; und auch umgekehrt scheinen sie das natürlich Eigene als das Gute zu bestimmen.²⁶ Ein deutlicher Beleg dafür ist anzutreffen bei Galen im Rahmen seiner Polemik gegen Chrysipps Erklärung des Ursprungs des Lasters. Chrysipps Erklärung hängt zusammen mit seiner Leugnung der platonischen Dreiteilung der Seele, bzw. mit seinem sogenannten Intellektualismus: nach Chrysipp verfügt die menschliche Seele über nur ein Vermögen, nämlich über Vernunft.²⁷ Um Chrysipps Erklärung als falsch zurückweisen zu können, verweist daher Galen (Plac. V 5.8-11) auf Poseidonios, der Platons Dreiteilung der Seele gegen Chrysipp verteidigt hat, indem er darauf hinwies, daß nur die Annahme dreier Seelenvermögen mit jeweils anderer Zueignung die Entstehung des Lasters erklären könne.²⁸ Die Vernunft des Menschen nämlich, welche ausgerichtet sei auf das Schöne, könne dann der Ausrichtung des zornigen Seelenvermögens auf den Sieg oder der Ausrichtung des begehrenden Vermögens auf die Lust erliegen;²⁹ durch die Reduktion indes der Seele auf die Vernunft und durch die entsprechende Reduktion der Zueignung des Menschen auf deren Zueignung des Schönen (*kalon*) sei eine Erklärung des Lasters (*kakia*), welche den Tatsachen gerecht wird, ganz unmöglich. Denn wenn die These Chrysipps, daß der Menschen von Anfang an sich nur das Schöne zueigne, wirklich zutraf, so musste jede Fehlhandlung eine äußere Ursache haben³⁰ - was nach Poseidonios nicht der Fall ist [Text 21]:

Es gibt also von Natur diese drei Zueignungen, nach der Art eines jeden Teiles der Seele: aufgrund des begehrenden Teiles die Zueignung zur Lust, aufgrund des zornigen Teiles die Zueignung zum Sieg und aufgrund des überlegenden Teiles die Zueignung zum Schönen. Epikur hat allein die Zueignung des schlechtesten Teiles der Seele gesehen, Chrysipp die des besten, insofern er behauptet, daß wir uns nur das Schöne zueignen, welches selbstverständlich auch Gutes sei. Chrysipp nun übergeht die beiden anderen Zueignungen. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß er zum Ursprung des Lasters ratlos ist: weder die Ursache desselben, noch die Weise seiner Entstehung weiß er anzugeben und er ist auch nicht imstande, herauszufinden, wie es möglich ist, daß Kinder Fehlhandlungen verrichten. Mit gutem Grund hat auch Poseidonios zu allen diesen Punkten Chrysipp Vorwürfe gemacht und ihn widerlegt. Denn wenn die Kinder tatsächlich von Anfang an sich das Schöne zueignen, so könnte das Laster nur von außen, nicht jedoch, aus ihnen selbst sich einstellen. Es ist aber Tatsache, daß sie immer irgendwelche Fehlhandlungen verrichten, selbst wenn sie aufgewachsen sind in guten Sitten und wenn sie angebracht erzogen worden sind - und gerade dies gibt auch Chrysipp zu.

Nach Poseidonios also hat Epikur den Gegenstand der Zueignung des Menschen als die Lust, Chrysipp indessen als das Schöne bestimmt, und zwar von Anfang an: schon als Kind eignet sich der Mensch nur das Schöne zu. Zu Epikurs Ansicht sei auf § 7 verwiesen, hier kommt es darauf an, daß Poseidonios' Zeugnis problematisch erscheint, insofern

es Chrysipps eigenen Ausführungen zur Zueignung der Lebewesen bei Diogenes Laertius und auch der Darstellung Ciceros im Anschluß an Antipater zu widersprechen scheint. Wie kann es wohl möglich sein, daß der Mensch von Anfang an sich nur das Schöne zueignet und dennoch gleich nach der Geburt zudem ausgerichtet ist auf das für ihn Naturgemäße? Stimmen überhaupt die Angaben Galens? Sind sie nicht als Zeugnis für Chrysipps Theorie der Zueignung zurückzuweisen?³¹

Die Angaben Galens sind nicht zurückzuweisen. In § 3 wird dargelegt werden, wie die bereits erwähnte stoische Theorie einer menschlichen Entwicklung, nach der sich der Mensch zunächst, bevor er Vernunft besitzt, das Naturgemäße, und später dann, sobald er Vernunft besitzt, das Gute zueignet, durchaus übereinstimmt mit der These Chrysipps, daß nur das Schöne das Eigene des Menschen ist. Von einem Widerspruch und einem wirklichen Problem kann also keine Rede sein. Die schon angekündigte, teleologische Interpretation der Zueignung des Menschen wird vielmehr ergeben, daß seine anfängliche Ausrichtung auf Naturgemäßes implizit und eigentlich nichts anderes ist als Zueignung des Guten bzw. des Schönen, insofern sie ein Mittel ist der göttlichen Natur zum Zweck der späteren Zueignung des Guten und Schönen.

Bevor dies nun aber ausgeführt wird in § 3, ist zunächst noch jene Entwicklung zu belegen, welche der Mensch nach stoischer Ansicht durchmacht. Denn diese Entwicklung des Menschen ist bis jetzt nur angedeutet worden. Auch wird sie belegen, daß der Mensch in seiner ersten, vernunftlosen Entwicklungsphase tatsächlich ausgerichtet ist auf das Naturgemäße. Denn bisher ist das Naturgemäße als der erste Gegenstand der Zueignung des Menschen nur erschlossen worden aufgrund der Bedeutung von "heilsam" bei Cicero, bzw. von "schädlich" bei Diogenes Laertius.

Um die menschliche Entwicklung zu belegen,³² sei nun verwiesen auf Cicero, der im Verlauf der Argumentation, von welcher bereits in § 1 der Anfang angeführt ist, folgende vier Entwicklungsphasen des Menschen unterscheidet (Fin. III 20) - die Anfänge (*initia*), von denen Cicero spricht,³³ sind das natürlich Eigene und das natürlich Fremde des Menschen in seiner ersten Entwicklungsphase; Aufgabe (*officium*)³⁴ ist Ciceros Übersetzung für "zukommende Handlung" [Text 22]:

Da nun die Anfänge so beschaffen sind, daß das Naturgemäße .. zu nehmen ist, und ebenso sein Gegenteil zurückzuweisen, so ist es die erste Aufgabe - denn so übersetze ich *kathêkon* - sich im Zustand der Natur zu erhalten, ferner zu behaupten, was naturgemäß ist, und sein Gegenteil fernzuhalten. Sobald man diese Auslese und Zurückweisung entdeckt hat, folgt zunächst die Auslese samt der Aufgabe, danach folgt erstere fortwährend und sodann vollendet gleichmütig und in Übereinstimmung mit der Natur. Erst darin, so weiß man dann, findet sich das, was wahrhaft als gut zu bezeichnen ist.

In der ersten Phase der menschlichen Entwicklung erhält hiernach der Mensch seine Konstitution, indem er das Naturgemäße behauptet. Das naturgemäße also ist nach Cicero der Gegenstand der Zueignung des Menschen in seiner ersten Entwicklungsphase. In seiner zweiten Phase kommt die Auslese zum Naturgemäßen hinzu. In der dritten Phase scheint

sie sich zu verlagern auf die Auslese. Und in der vierten Phase schließlich eignet sich der Mensch eine solche Auslese des Naturgemäßen zu, welche völlig gleichmütig und in Übereinstimmung mit der Natur ist. Diese Beschreibung entspricht der Telosformel des Kleantes und Cicero bestimmt denn auch erst diesen vierten Gegenstand der Zueignung des Menschen als das wahrhaft Gute.

Diese Entwicklung des Menschen erklärt nun Cicero durch das Heranreifen seiner Vernunft. Sobald der Mensch begrifflich denken kann, wird letztendlich das Naturgemäße als Gegenstand menschlicher Zueignung abgelöst durch das Gute (*bonum*) bzw., wie Cicero sagt (Fin. III 21-22), durch das Ehrenhafte (*honestum*) - an die Stelle von Kleantes' Übereinstimmung mit der Natur tritt Zenons Konzeption des höchsten Gutes als Übereinstimmung und Einklang der menschlichen Vernunft mit sich selbst [Text 23]:

Denn die erste Empfehlung des Menschen geht auf das Naturgemäße. Sobald er aber im Besitz ist des Verstandes, oder besser des Begriffs, .. und sobald die Ordnung und sozusagen den Einklang der zu verrichtenden Handlungen erblickt hat, schätzt er dessen Wert weit höher als all das, was er als erstes geliebt hatte. So kommt er durch Erkenntnis und Überlegung zu dem Schluß, daß jenes höchste Gut des Menschen, das um seiner selbst willen zu loben und zu erstreben ist, als darin sich befindend zu betrachten ist. Da jenes nun gelegen ist in dem, was die Stoiker *homologia* und was wir .. Übereinstimmung nennen wollen - da also jenes Gute, worauf alles rückzubeziehen ist, nämlich ehrenhafte Handlungen und das Ehrenhafte selbst, welches allein als gut gilt, sich darin findet - so ist, obwohl es später entsteht, doch nur jenes aufgrund des eigenen Wesens und der eigenen Würde zu erstreben; von dem indes, was der Natur erstes ist, ist nichts zu erstreben um seiner selbst willen .. in den ersten Empfehlungen der Natur findet sich nicht die ehrenhafte Handlung; denn sie folgt und entsteht erst später.

Ciceros Ausführungen sind nicht nur der Formulierung,³⁵ sondern auch dem Inhalt nach schwer verständlich. Das genaue Verhältnis der vier Entwicklungsphasen zum Heranreifen der Vernunft ist z.B. unklar; und auch der Zusammenhang, den Cicero herstellt zwischen der Einsicht, daß nur das Schöne gut ist, und der menschlichen Entwicklung, liegt nicht auf der Hand. Hier nun aber können die Probleme, die Ciceros Text anhaften, unerörtert bleiben. Denn er ist nur deshalb angeführt, weil er die Entwicklung der menschlichen Zueignung und auch die anfängliche Ausrichtung des Menschen auf das Naturgemäße belegt: in Kapitel 5 wird die Stelle nochmals zu erörtern sein, weil Cicero einen Schluß andeutet, der erkennen läßt, daß nur das Schöne gut ist: seine Prämissen, so wird sich zeigen, sind der Erkenntnisgrund zur stoischen Bestimmung jenes Lebens, welches für den Menschen naturgemäß ist, als ein Leben gemäß der Tugend.

§ 3 Die Lösung des Problems: die teleologische Konstitution des Menschen

Nachdem nun die stoische Theorie der menschlichen Entwicklung und das Naturgemäße als anfänglicher Gegenstand der menschlichen Zueignung dargelegt worden sind, ist im folgenden zu zeigen, daß die Zueignung des Naturgemäßen schon gleich nach der Geburt des Menschen implizit und eigentlich nichts anderes ist als Zueignung des Guten. Dazu ist in § 3.1 der Begriff der Konstitution und im Anschluß daran in § 3.2 die Konstitution des Menschen zu erörtern. Es wird sich herausstellen, daß der stoische Begriff der Konstitution teleologisch verfaßt ist: die vervollendete, vernünftige Konstitution des Erwachsenen ist

die eigentliche Konstitution des Menschen, die implizit bereits das noch vernunftlose Kind besitzt. Es ergibt sich daraus, daß die Zueignung des Menschen ebenfalls teleologisch verfaßt ist: implizit und eigentlich eignet sich bereits das Kind die vervollendete, vernünftige Konstitution des Erwachsenen zu. Daß der Mensch jedoch diese Konstitution erhält durch ein Leben gemäß der Tugend, und daß somit das Gute der eigentliche Gegenstand seiner Zueignung ist von Anfang, ist damit dann noch nicht erwiesen. Das wird sich erst ergeben aus der Präzisierung der eigentlichen Konstitution in § 3.3 als die vervollendete vernünftige Konstitution, welche sich ergibt aus der Vervollendung der Vernunft des Menschen, bzw. aus dem Erwerb der Tugend. In § 3.4 wird dann diese teleologische Deutung der menschlichen Zueignung noch bestätigt werden durch eine ebenfalls teleologische Interpretation des natürlichen Triebes des Menschen.³⁶

§ 3.1 Der Begriff der Konstitution

Was verstehen die Stoiker unter der Konstitution (*sysstasis*) des Lebewesens? Die Antwort auf diese Frage lautet: sie ist nichts anderes als das Lebewesen selbst; nach den in § 1 angeführten Ausführungen Chrysipps zur Zueignung ist sie das, wodurch die Natur das Lebewesen als solches konstituiert (*synistasthai*). Sie ist gleichsam die Form der Natur eines jeden Lebewesens: sie ist jene Verfassung, durch die es ein lebendes Wesen ist; sie ist das Selbstverhältnis eines jeden Lebewesens, welches Leben heißt.

Auf diese Interpretation des Begriffs der Konstitution weist schon das Motiv hin, welches Chrysipp der Natur zu unterstellen scheint bei ihrer Ausstattung der Lebewesen mit Zueignung: die Natur, so scheint er anzudeuten, hat allen Lebewesen deshalb Zueignung verliehen, weil sie daran interessiert ist, daß sie als solche fortbestehen,³⁷ und weil sie aufgrund der Zueignung sich selbst am Leben erhalten können, indem sie Nützliches, wie etwa geeignete Nahrung, zu erlangen suchen und Schädliches, wie natürliche Feinde, zu vermeiden bemüht sind.³⁸ Dieses Motiv der Natur formuliert auch klar und deutlich Seneca in seinem 121. Brief, in dem die Frage erörtert wird, ob alle Lebewesen über eine Wahrnehmung (*sensus*) ihrer Konstitution (*constitutio*) verfügen.³⁹ Seneca ist der Ansicht (Ep. 121.18), daß der Natur kein besseres Mittel freistand, die Lebewesen am Leben zu erhalten, als sie auszurüsten mit Zueignung [Text 24]:

Die Natur trägt ihre Brut hervor; sie wirft sie nicht hin Und weil jene Fürsorge die sicherste ist, die vom nächststehenden ausgeübt wird, ist jeder sich selber anvertraut. Auch ganz junge Lebewesen, die gerade erst aus dem Bauch der Mutter bzw. aus dem Ei geschlüpft sind, wissen daher sogleich, was ihnen bedrohlich ist, und sie vermeiden sogleich, was ihnen den Tod bringt. Selbst vor dem Schatten vorüberfliegender Greifvögel schaudern jene zurück, die deren Beute sind

Seneca nun aber stellt auch deutlich heraus, daß die Konstitution der Lebewesen ein Selbstverhältnis ist. Die stoische These nämlich, daß alle Lebewesen Wahrnehmung von ihrer Konstitution besitzen,⁴⁰ verteidigt er gegen einen anonymen Einwand, der darauf beruht, daß die Stoiker die Konstitution bestimmen als den leitenden Teil der Seele

(*principale animi*), insofern dieser sich zum Körper (*erga corpus*) der Lebewesen auf gewisse Weise verhält (*quodam modo se habens*).⁴¹ Der Einwand selbst und Senecas Erwiderung darauf werden in § 3.2 zur Sprache kommen. Hier kommt es nur darauf an, daß Senecas Bestimmung die Interpretation der Konstitution der Lebewesen als ein Selbstverhältnis klar und deutlich belegt.

Daß dieses Selbstverhältnis nichts anderes ist als die Form ihrer Natur, durch die sie lebende Wesen sind, geht aus Senecas Bestimmung zwar nicht hervor. Es ist jedoch schon deshalb wahrscheinlich, weil anstelle der Erhaltung der Konstitution der Lebewesen oftmals auch die Erhaltung ihres Lebens genannt wird als Gegenstand der Zueignung.⁴² Um es begründen zu können, wäre hier die stoische Vorstellung von der Struktur der Seele (*psykhê*) zu erörtern: Seneca spricht von ihrem leitenden Teil (*hêgemonikon*). Es wäre jene monistische Psychologie zu besprechen, die zumindest ab Chrysipp in der Stoa vertreten wurde⁴³ und nach der die Seele sieben untergeordnete Teile (*merê*) und einen leitenden Teil besitzt,⁴⁴ zugleich jedoch nur ein Vermögen (*dynamis*) zählt,⁴⁵ nämlich Leben (*zôê*). Diese Psychologie jedoch, die im Falle vernünftiger Seelen zu jenem "Intellektualismus" wird, von dem bereits die Rede war in § 2, und dem zufolge Vernunft (*logos*) das einzige Vermögen der menschlichen Seele ist, ist nicht hier zu erörtern. In Kapitel 4 erst kann sie näher betrachtet werden. Und selbst dort kann lediglich auf das wesentlichste hingewiesen werden: eine ausführliche Interpretation der Seelenlehre der Stoiker würde den Rahmen dieser Untersuchung sprengen, insofern es dazu unumgänglich ist, die stoische Theorie des Sagbaren (*lekta*) heranzuziehen.

Eine Erklärung also der obigen Interpretation der Konstitution der Lebewesen als ein Selbstverhältnis, durch welches sie lebende Wesen sind, kann somit erst erfolgen in Kapitel 4. Hier ist darauf hinzuweisen, daß diese Interpretation zur Folge hat, daß Lebewesen sich ihre Körper⁴⁶ nur insofern zueignen, als sie sich aufgrund des leitenden Teiles der Seele dazu auf gewisse Weise verhalten: sie eignen sich ihre Körper nur insofern zu, als sie belebt sind.⁴⁷ Haare z.B. oder Nägel eignen sich die Lebewesen nach Ansicht der Stoiker nicht zu: es handelt sich um Körperteile, die keine Lebensfunktionen aufweisen, die somit nicht belebt sind⁴⁸ und die sich daher der Mensch z.B. ohne Bedenken schneidet oder schneiden läßt - was bei belebten Körperteilen, wie z.B. einem Finger oder einem Auge nicht der Fall ist: jede Entstellung und jede Beeinträchtigung ihres Funktionierens versucht er nach stoischer Ansicht von Natur zu vermeiden.⁴⁹

Diese Folge läßt sich einer Stelle bei Stobaios entnehmen (Ecl. II p. 82 W). Dieser referiert die stoische Unterscheidung des ersten (*prôta*) Naturgemäßen und des Naturgemäßen durch Teilhabe (*kata metokhên*) an ersterem. Seine Erläuterung der beiden Arten zeigt, daß der Körper nur insofern Gegenstand der Zueignung ist, als er Lebensfunktionen aufweist. Denn insofern Naturgemäßen ein Gegenstand ist der Zueignung,⁵⁰ ist die stoische Unterscheidung, die Stobaios referiert, implizit auch eine Unterscheidung zweier Arten von Eigenem;⁵¹ und der Körper der Lebewesen und dessen Teile sollen nach Stobaios nicht erstes Naturgemäßen, sondern Naturgemäßen durch Teilhabe sein - und zwar an Zuständen

(*skheseis*) bzw. Bewegungen (*kinêseis*), die, wie Stobaios sich ausdrückt, den samenverhafteten Vernunftformeln gemäß sind (*kata tus spermatikus logus*),⁵² und die, im Fall eines Lebewesens, Lebensfunktionen einschließen.⁵³ Stobaios also sagt nicht unmittelbar, daß der Körper der Lebewesen nur insofern Gegenstand ihrer Zueignung ist, als er belebt ist; es dürfte aber daraus folgen, daß er ihn als Naturgemäβes nur insofern bestimmt, als er gewisse Zustände und Bewegungen aufweist [Text 25]:

Das Naturgemäβe .. ist zum Teil erstes Naturgemäβes, zum Teil auch Naturgemäβes durch Teilhabe. Erstes Naturgemäβes ist eine Bewegung oder ein Zustand, die entstehen gemäß den samenhaften Vernunftformeln, wie Wohlgestaltetheit, Gesundheit, Wahrnehmung .. Durch Teilhabe Naturgemäβes ist alles, was teilhat an einer Bewegung oder einem Zustand, die den samenverhafteten Vernunftformeln gemäß sind, wie eine wohlgestaltete Hand, ein gesunder Körper und nicht entstellte Wahrnehmungsorgane.

Nicht alle Zustände und Bewegungen sind nun aber nach Stobaios erstes Naturgemäβes. Nicht alle Lebensäußerungen können also in diesem Sinn auch erstes Eigenes sein. Nur solche Zustände und auch Bewegungen, die den samenverhafteten Vernunftformeln (*spermatikoi logoi*) gemäß sind, sind Gegenstand der Zueignung. Was ist damit gemeint? Wie sind diese sogenannten samenverhafteten Formeln zu verstehen? Bevor in § 3.2 die spezifische Konstitution des Menschen zu erörtern ist, muß zuerst noch dieser Begriff erläutert werden. Denn dadurch, daß Zustände und Bewegungen diesen Formeln gemäß sind, sind sie naturgemäß und Eigenes der Lebewesen. In welchem Sinn jedoch im Samen Vernunft enthalten sein soll, ist nicht ohne weiteres klar; dazu ist der Begriff der samenverhafteten Vernunftformeln näher zu erklären.

Nach stoischer Lehre nun ist der Samen (*sperma*) ein von Flüssigkeit umschlossener Hauch (*pneuma*),⁵⁴ der gemäß gewissen Formeln (*logoi*) nicht nur das Wachstum steuert,⁵⁵ sondern auch das Verhalten des Lebewesens. Denn im Verlauf der natürlichen Entwicklung, welche ein Lebewesen durchmacht, wird dieser Hauch letztendlich zur Seele (*psykhê*) des Lebewesens, welches aus dem Samen erwächst.⁵⁶ Er bewirkt also die Zueignung des Lebewesens und steuert somit letztendlich auch dessen Verhalten.⁵⁷ Die samenverhafteten Formeln, nach denen das geschieht sind danach zu vergleichen mit den DNA-formeln der modernen Biologie: auch sie sind im Samen gegeben und steuern das Wachstum und das Verhalten der Lebewesen.⁵⁸

In einem wesentlichen Punkt unterscheidet sich aber die stoische Konzeption dieser Formeln von ihrer Auffassung durch die moderne Biologie. Die Zweckmäßigkeit der Organisation und des Verhaltens des Lebewesens in bezug auf die Erhaltung ihres Lebens kann die Stoa nur aufgrund von Vernunft begreifen: die samenverhafteten Formeln, nach denen ein Lebewesen sich entwickelt, Nützlichem verfolgt und Schädlichem meidet, müssen Vernunftformeln sein; die Zweckmäßigkeit der Organisation und des Verhaltens der Lebewesen, muß durch Vernunft (*logos*) erkannt sein, bevor sie dieser Erkenntnis entsprechend in ihrer Zweckmäßigkeit realisiert werden durch den Hauch, der in dem Lebewesen ist aufgrund des Samens, aus dem es herangewachsen ist.⁵⁹

Wessen Vernunft nun aber liegt dieser Zweckmäßigkeit zugrunde? Angesichts der Tatsache, daß nicht nur vernünftige Lebewesen, sondern auch vernunftlose Tiere und sogar Pflanzen zweckmäßig organisiert sind und sich zweckmäßig verhalten, lokalisiert die Stoa die der Zweckmäßigkeit zugrunde liegende Vernunft in der Natur. Wie bereits des öfteren erwähnt worden ist, und wie zu erläutern sein wird in Kapitel 4, soll die Natur (*physis*) nach stoischer Lehre, insofern sie das Prinzip aller natürlichen Dinge ist, vernunftbegabt, göttlich und der Ursprung der Zweckmäßigkeit alles Natürlichen sein; die göttliche Vorsehung (*pronoia*) soll der teleologischen Ordnung der Natur zu grunde liegen. Was die göttliche Natur zustandebringen will, ihre Zwecke und Absichten, findet sich dabei wieder als gewisse Formeln in dem Prinzip der Entwicklung und des Verhaltens einzelner Naturdinge; es findet sich wieder als die Entwicklungs- und Verhaltensprinzipien ihrer Natur (*physis*), welche im Samen bereits vorliegen und welche somit die Stoiker samenverhaftete Vernunftformeln nennen. Sie sind Vernunftformeln, insofern sie bedingt sind durch die Vorsehung der göttlichen Natur; sie sind samenverhaftet, insofern sie Prinzipien sind der jeweiligen Natur der Lebewesen, welche bereits im Samen vorliegt.

§ 3.2 Die vernünftige Konstitution des Menschen

Daß nun die Konstitution des Menschen teleologisch verfaßt ist, und daß somit die eigentliche Konstitution des Menschen die vernünftige Konstitution des Erwachsenen ist, welche auch ein noch vernunftloses Kind schon implizit besitzt, zeigt Senecas Erwiderung auf einen bereits erwähnten, anonymen Einwand gegen die stoische These, daß alle Lebewesen über eine Wahrnehmung ihrer Konstitution verfügen. In welcher Weise dieser Einwand die stoische These trifft, ist nicht ohne weiteres klar. Denn er gilt nicht der Wahrnehmung der Konstitution der Lebewesen, sondern der stoischen These, daß die Konstitution, die der Mensch sich zueignet, vernünftig (*rationalis*) ist; es wird darauf hingewiesen (Ep. 121.14), daß diese These keinesfalls zutreffen kann auf Säuglinge, da diese eine vernünftige Konstitution sich deshalb nicht zueignen können, weil sie noch vernunftlos sind und daher eine Konstitution, welche vernünftig ist, noch nicht einmal besitzen [Text 26]:

Ihr sagt .. daß jedes Lebewesen zunächst seiner Konstitution empfohlen wird, daß die Konstitution des Menschen aber vernünftig ist und daß deshalb der Mensch sich selbst empfohlen wird nicht insofern er ein Lebewesen ist, sondern insofern er vernunftbegabt ist. Denn der Mensch ist sich lieb durch jenen Teil, durch den er Mensch ist. Wie also kann ein Säugling einer vernünftigen Konstitution empfohlen werden: es ist noch nicht vernunftbegabt?

Wie nun dieser Einwand die stoische These trifft, daß alle Lebewesen eine Wahrnehmung von ihrer Konstitution besitzen, kann in diesem Zusammenhang außer acht gelassen werden.⁶⁰ Denn es kommt hier, wie gesagt, nicht auf den Einwand selbst an, sondern auf Senecas Erwiderung darauf. Es kommt auf Senecas Erklärung an, wie es möglich ist, daß ein noch vernunftloses Kind sich die vernünftige Konstitution des Erwachsenen zueignet. Seneca erklärt dies dadurch, daß die Konstitution des Menschen teleologisch verfaßt ist: die vernunftlose Konstitution, über die das Kind verfügt und die der Gegenstand

seiner Zueignung ist, ist implizit und eigentlich jene vernünftige Konstitution, welche das Kind besitzen wird, sobald die natürliche Entwicklung des Menschen abgeschlossen, und sobald das Kind dadurch erwachsen ist.⁶¹

Um diese Erklärung geben zu können, unterscheidet Seneca erstens zwischen dem Menschen selbst und seiner Konstitution. Diese Unterscheidung macht es ihm möglich, einen Wechsel zu behaupten der menschlichen Konstitutionen und dennoch festzuhalten an der Identität des Menschen und der Zueignung der eigenen Konstitution mit sich selbst: trotz des Wechsels der Konstitutionen bleiben der Mensch als Mensch und seine Zueignung zur Konstitution als solche mit sich selbst identisch.⁶² Diesen Wechsel der Konstitutionen ein und desselben Menschen interpretiert dann Seneca zweitens als Entwicklung, an dessen Ende die eigentliche Konstitution des Menschen, die zu Anfang nur erst implizit besteht als Veranlagung, explizit gegeben ist. Nach Seneca nämlich (Ep. 121.15-16) eignet sich der Mensch die jeweils späteren Konstitutionen anstelle der früheren zu und tut er das insofern, als sie Konstitutionen sind seiner selbst, welche bedeutender (*maius*) sind als die früheren Konstitutionen, obwohl auch sie für Menschen naturgemäß (*secundum naturam*) sind. Nach Seneca mit anderen Worten sind spätere Konstitutionen naturgemäßer.⁶³ Das heißt: die menschliche Konstitution ist teleologisch verfaßt. Als Abschluß der natürlichen Entwicklung des Menschen offenbart sich eine vervollendete Konstitution, welche seiner Natur adäquat, und somit die eigentliche Konstitution des Menschen ist [Text 27]:

Jedes Lebensalter hat seine Konstitution: die des Säuglings, die des Kindes, die des Jünglings, die des Greises - alle sind sie verschieden; sie alle werden jener Konstitution empfohlen, in der sie sind. Der Säugling ist ohne Zähne: dieser Konstitution wird er empfohlen. Es sind ihm Zähne erwachsen: er wird dieser Konstitution empfohlen .. in welche Konstitution auch immer er eingeht, jene behauptet er und zu jener bildet er sich .. Das Lebensalter des Säuglings, des Kindes, des Jünglings und des Greises ist jeweils verschieden. Dennoch bin ich derselbe, als welcher ich als Säugling, als Kind und auch als Jüngling war. In gleicher Weise ist auch die Empfehlung zur eigenen Konstitution dieselbe, wie sehr auch die Konstitutionen all jener jeweils verschieden sind. Denn die Natur empfiehlt mir nicht ein Kind oder einen erwachsenen Mann oder einen Greis, sondern mich. Dem Säugling also wird jene Konstitution empfohlen, welche zu jener Zeit der Säugling hat; nicht jene, welche der erwachsene Mann haben wird. Denn es ist nicht der Fall, daß, wenn ihm etwas Bedeutenderes bevorsteht, in das er eingehen wird, nicht auch dieses, worin er geboren wird, naturgemäß ist.

Senecas Erklärung zeigt, daß die teleologische Verfaßtheit der menschlichen Konstitution beruht auf einer teleologischen Auffassung der Natur des Menschen. Diese teleologische Auffassung wird in § 5 belegt werden. Daß sie beruht auf der stoischen Deutung der Natur im ganzen als vernunftbegabt und göttlich, wurde schon öfters hervorgehoben. In Kapitel 4 wird das näher erläutert werden. Hier ist darauf hinzuweisen, daß aus der angeführten Stelle eigentlich nicht hervorgeht, daß die natürliche Entwicklung des Menschen zum Abschluß kommt mit der Entstehung der Vernunft bis zum vierzehnten Lebensjahr,⁶⁴ und daß deshalb die eigentliche Konstitution des Menschen die vernünftige Konstitution ist, welche der Mensch erlangt als Folge der Vernunft. Seneca unterscheidet die Lebensalter des Säuglings, des Kindes, des Jünglings, des Mannes und des Greises: jedem dieser Lebensalter entspricht eine andere Konstitution, so daß man annehmen könnte, Seneca sei

der Ansicht, daß die vervollendete Konstitution des Menschen jene des Greises ist. Mit keinem Wort spricht er von einer Entwicklung, durch welche die vernunftlose Konstitution des Säuglings oder auch des Kindes durch das Heranreifen der Vernunft vervollendet wird zur vernünftigen Konstitution des Jünglings, des Mannes und auch des Greises; in keiner Weise gibt er zu verstehen, daß die eigentliche Konstitution des Menschen jede vernünftige Konstitution ist, insofern sie vernünftig ist.⁶⁵

Dennoch muß gerade das Heranreifen der Vernunft im Menschen dessen natürliche Entwicklung zum Abschluß bringen und die vernünftige Konstitution muß die eigentliche Konstitution des Menschen sein. Denn sonst wären Senecas Ausführungen als Erwiderung auf den anonymen Einwand unzutreffend: nur wenn die vernünftige Konstitution des Jünglings, des Mannes und des Greises als vernünftige Konstitution für den Menschen bedeutender, das heißt naturgemäßer ist als die vernunftlose Konstitution des Säuglings und des Kindes, ist Senecas Erwiderung als Erwiderung sinnvoll. Es ist denn auch anzunehmen, daß die Stoa tatsächlich jede vernünftige Konstitution jedes Erwachsenen betrachtet als die vervollendete und eigentliche Konstitution des Menschen und daß sie es nicht für wesentlich hält, ob es die des Jünglings, des Mannes oder des Greises ist.

Diese Annahme entspricht der in § 3.1 gegebenen Erklärung der Konstitution der Lebewesen als die Form ihrer Natur, bzw. als jenes Selbstverhältnis, durch das Lebewesen lebende Wesen sind. Denn danach ist die Entwicklung der Konstitution des Menschen nur sekundär eine Entwicklung des belebten Körpers: es ist nicht wesentlich, wie der Körper, zu dem der leitende Teil der Seele sich auf gewisse Weise verhält, beschaffen ist; es ist z.B. unwesentlich, ob ein Mensch Zähne hat. Die Entwicklung der Konstitution ist primär eine Entwicklung des Lebens selbst: wesentlich ist die Beschaffenheit des Verhältnisses, welches der leitende Teil der Seele zum Körper besitzt; wesentlich ist, ob dieses Verhältnis vernunftlos oder vernünftig ist. Es ergibt sich aber aus dieser Annahme auch, daß nach stoischer Lehre die Natur des Menschen vervollendet wird durch die Entstehung der Vernunft; oder genauer, durch eine Umwandlung des Vermögens seiner Seele: dadurch, daß dem Menschen Vernunft entsteht, wird die Seele des Menschen zum Geist, bzw. zu einer Seele, deren Vermögen nicht Leben (*zôê*) heißt, sondern Vernunft (*logos*).⁶⁶ Dies nun ist zu belegen. Es dürfte also die Annahme, daß jede vernünftige Konstitution die vervollendete und eigentliche Konstitution des Menschen ist, richtig sein.

Zu belegen ist die Vervollendung der Natur des Menschen durch die Entstehung der Vernunft unter anderem durch Senecas 124. Brief. Darin präzisiert sogar Seneca die Vervollendung der Natur des Menschen als die Vervollendung seiner Vernunft. Nicht die Entstehung der Vernunft vervollendet also schon die Natur des Menschen, sondern erst die Vervollendung seiner Vernunft zu richtiger Vernunft: erst durch den Erwerb der Tugend zeigt sich die Natur des Menschen in ihrer Vervollendung.

In seinem 124. Brief bestimmt nun aber Seneca auch das Gute als die Vervollendung der menschlichen Natur durch richtige Vernunft bzw. durch Tugend. So bestätigt er indirekt, daß die Zueignung des Menschen teleologisch verfaßt ist und daß ihr eigentlicher

Gegenstand von Anfang an das Gute ist. Denn der vervollendeten menschlichen Natur entspricht eine vervollendete menschliche Konstitution. Und daraus, daß diese Konstitution im Laufe der Entwicklung des Menschen vervollendet wird, ergibt sich die teleologische Verfaßtheit der Zueignung des Menschen, insofern die Erhaltung der sich entwickelnden Konstitution des Menschen ihren Gegenstand ausmacht. Daß dabei der eigentliche Gegenstand der menschlichen Zueignung von Anfang an das Gute ist, ergibt sich nicht nur aus Senecas Bestimmung des Guten als die vervollendete Natur des Menschen; es ergibt sich auch aus Senecas Präzisierung ihrer Vervollendung als richtige Vernunft bzw. als Tugend. Senecas 124. Brief ist denn auch im folgenden ausführlich zu erörtern.

§ 3.3 Vernunft und Tugend

In Senecas 124. Brief wird die Frage erörtert, ob das Gute erkannt wird durch die Sinne oder durch die Vernunft.⁶⁷ Gegen die These der Epikureer, daß Gutes erkannt wird durch die Sinne (*sensu*),⁶⁸ wendet Seneca ein, daß nach dieser These schon ein Säugling für das Gute empfänglich (*boni capax*) wäre, insofern nach stoischer Lehre die Fähigkeit, Gutes zu erkennen, die Empfänglichkeit für Gutes ausreichend bedingt und insofern schon Säuglinge sinnliche Wahrnehmung besitzen. Seneca nun aber hält es nicht für möglich, daß bereits ein Säugling für Gutes empfänglich ist. Nach stoischer Lehre nämlich wird das Gute nicht durch die Sinne erkannt, sondern, wie sich noch zeigen wird, durch Vernunft (*ratio*); und die besitzt nach Seneca (Ep. 124.8) ein Säugling noch nicht [Text 28]:

Wenn jemand behauptete, daß jener im Mutterleib verborgene Mensch .. der zerbrechlich, unvollendet und unausgeformt ist, schon eines Gutes teilhaftig sei, so wäre völlig klar, daß er irrt. Welch kleiner Unterschied jedoch besteht zwischen jenem, der soeben erst ins Leben getreten ist, und jener im Mutterschoß verborgenen Last? Was das Verständnis des Guten .. betrifft, sind beide gleich reif: der Säugling ist noch nicht empfänglicher für Gutes als ein Baum oder irgend ein sprachloses Tier. Weshalb nun gibt es bei Bäumen oder irgendwelchen sprachlosen Tieren kein Gutes? Weil sie nicht über Vernunft verfügen. Darum kommt es auch beim Säugling nicht vor. Denn auch ihm fehlt die Vernunft. Dann zuerst wird er zu Gutem gelangen, wenn er vorher zu Vernunft gelangt ist.

Wie Senecas Einwand gegen die epikureische These, daß das Gute erkannt wird durch die Sinne, voraussetzt, daß die Fähigkeit, das Gute zu erkennen, die Empfänglichkeit für Gutes ausreichend bedingt, so setzt nun Senecas Argumentation für die stoische These, daß Säuglinge für Gutes noch nicht empfänglich sind, voraus, daß nach stoischer Lehre die Fähigkeit, das Gute zu erkennen, die Empfänglichkeit für Gutes auch notwendig bedingt. Dieses zweifache Prinzip der Stoiker wird erörtert werden in Kapitel 6.⁶⁹ Hier ist darauf hinzuweisen, daß Seneca die Unempfänglichkeit des Säuglings für das Gute, welche sich diesem Prinzip zufolge daraus ergibt, daß er vernunftlos ist, dadurch erklärt, daß der Säugling als Mensch noch unvollendet (*imperfectum*) ist. Der Säugling mit anderen Worten ist kein Tier, das niemals Vernunft besitzen wird und das dementsprechend nie empfänglich sein wird für das Gute;⁷⁰ er ist ein vernunftbegabtes Lebewesen, das noch vernunftlos ist, das nach Seneca (Ep. 124.10-12) aber Vernunft erlangen wird⁷¹ und dadurch vervollendet (*perfectum*) und empfänglich sein wird für das Gute [Text 29]:

Gutes findet sich nicht bei beliebigen Körpern eines beliebigen Alters. Es ist dem Säuglingsalter so fremd wie das letzte dem ersten oder das Vervollendete dem Anfang. Es kommt deshalb nicht vor bei einem Körperchen, das zerbrechlich ist und nur erst zusammenwuchs. Warum nicht? Ebensovienig kommt es beim Samen vor .. Wir wissen von einem gewissen Gut bei Bäumen und Kräutern, es bezieht sich nicht auf das erste Grün, das beim Herwachsen gerade die Erde aufbricht .. Wie jede Natur ihr Gut nur bei vervollständigtem Zustand hervorbringt, so kommt das menschliche Gut nur dann beim Menschen vor, wenn seine Vernunft vervollendet ist. Was nun ist dieses Gut? Ich will es sagen: ein freier, aufrechter Geist, der alles andere sich, sich aber nichts unterwirft.

Diese Erklärung Senecas ist nun ein klarer Beleg dafür, daß nach stoischer Lehre die Natur des Menschen vervollendet ist durch das Heranreifen seiner Vernunft.⁷² Seneca präzisiert sogar die Vervollendung des Menschen nicht schon als jene Entwicklungsphase seiner Natur, in der er Vernunft als solche besitzt, sondern als jenen Zustand erst, in dem die menschliche Vernunft selbst auch vervollendet (*ratio perfecta*) ist. Vervollendet mit anderen Worten ist nach Seneca die Natur des Menschen eigentlich erst durch eine zweite Umwandlung des Vermögens seiner Seele: nachdem sie zum Geist geworden ist durch die Entstehung der Vernunft, wird sie durch deren Vervollendung zu richtiger Vernunft (*ratio recta*) zu einem, wie Seneca formuliert, aufrechten Geist (*animus erectus*); und erst durch diese zweite Umwandlung ist die Natur des Menschen wirklich vervollendet⁷³ - durch die erste Umwandlung ist er für Gutes erst empfänglich. Der Mensch nun, dessen Natur auf diese Weise zweifach vervollendet ist, wird als tugendhaft bezeichnet, insofern ja richtige Vernunft nichts anderes ist als Tugend. Eigentlich vervollendet wird die Natur des Menschen also durch die Tugend.⁷⁴

Dreierlei ist nun anzumerken zu dieser Präzisierung der Vervollendung des Menschen durch die Tugend. Erstens ist anzumerken, daß schon in Kapitel 2 der Begriff der Vervollendung erörtert worden ist in bezug auf die Tugend. Es wurde dort die Vervollendung des Menschen durch die Tugend erklärt in zweifacher Weise. Es wurde der Begriff der Vervollendung erklärt als Vervollkommnung; und es wurde die Vollkommenheit der Tugend darauf gegründet, daß die Stoa die Tugend bestimmt als richtige Vernunft. Diese Richtigkeit wurde daraufhin in zweifacher Weise interpretiert: als Richtigkeit des Zwecks und auch als Richtigkeit des Mittels. Es wurde aber auch der Begriff der Vervollendung erklärt als Vervollständigung und es wurde schon dort darauf hingewiesen, daß durch den Erwerb der Tugend die Natur des Menschen vervollständigt wird. Es war aber dieser Zusammenhang von Tugend und Natur dort nicht zu verfolgen, so daß verwiesen wurde auf Kapitel 3. Hier nun ist er ausgeführt worden: insofern die Tugend als richtige Vernunft die Vervollendung ist der Vernunft des Menschen, wird die menschliche Natur durch Tugend zu einer, wie Seneca sagt, vervollständigten Natur (*natura consummata*); Tugend vervollendet die Natur des Menschen.

Zweitens ist anzumerken, daß Seneca zwar Bäumen und Kräutern ein gewisses Gut (*bonum*) zuerkennt, daß er dieses Wort aber, wie andere Stoiker auch, in bezug auf vernunftlose Wesen, wie Bäume und Kräuter, nicht in seiner eigentlichen Bedeutung verwendet.⁷⁵ Denn das Gute bestimmt ja die Stoa als die Tugend und das, was daran teilhat und Tugend ist nichts anderes als richtige Vernunft. Empfänglichkeit für Gutes also setzt Ver-

nunft voraus, wie Seneca selbst betont gegen die epikureische These, daß Gutes durch die Sinne erkannt wird: Gutes kann es nicht geben für vernunftlose Wesen. Seneca erkennt denn auch den Bäumen und Kräutern nur ein gewisses Gut (*aliquid bonum*) zu. Wie sich noch zeigen wird, deutet Seneca auf das hin, was die Natur der Bäume und Kräuter erhält. Wie er selbst betont (Ep. 124.13), meint er das für sie Naturgemäße [Text 30]:

"Du hast behauptet .. es gibt ein gewisses Gutes bei Bäumen und Kräutern. Folglich kann es auch Gutes geben bei Säuglingen". Wahrhaft Gutes kommt weder bei Bäumen noch bei sprachlosen Tieren vor. Das Gute, das bei ihnen vorkommt, heißt gut nur in erbetenem Sinn. "Was ist es", fragst du. Was der Natur eines jeden Wesens gemäß ist. Gutes hingegen kann auf keine Weise einem sprachlosen Tier zuteil werden; es gehört einer begnadeteren und besseren Natur. Nur wo die Vernunft ihren Platz hat, findet sich Gutes.

Drittens und letztlich ist anzumerken, daß die Vervollendung der Natur des Menschen, insofern sie auf der Vervollendung seiner Vernunft beruht, nicht auf natürlichem Wege erfolgt. Die Vervollendung eines Baumes oder etwa eines Krautes leistet die Natur. Die Vervollendung des Menschen indessen hat der Mensch zu übernehmen. Denn zur Vervollendung seiner Natur ist ja erfordert, daß er über richtige Vernunft verfügt. Die aber kann er nur durch eigene Anstrengung erwerben, insofern zwar die Vernunft als solche von Natur entsteht,⁷⁶ ihre Vervollendung aber die Vernunft als solche voraussetzt und der Mensch gerade durch den Besitz der Vernunft nicht nur fähig, sondern auch gezwungen ist, sein Leben selbst zu gestalten. Durch den Besitz der Vernunft ist der Mensch gezwungen, Entscheidungen zu treffen: er hat die Qual der Wahl.⁷⁷ Er muß sich z.B. nicht bemühen um die Vervollendung seiner Vernunft; er kann sich auch entschließen, sich nicht um die Tugend zu kümmern. Fällt die Entscheidung also zugunsten der Tugend aus und vervollendet der Mensch seine Vernunft tatsächlich, so kommt es, wie Seneca sagt (Ep. 124.14), durch menschliche Zuwendung⁷⁸ zustande [Text 31]:

Diese vier Naturen gibt es: die des Baumes, des Tieres, des Menschen und des Gottes; die letzteren zwei, die über Vernunft verfügen, haben dieselbe Natur. Sie unterscheiden sich dadurch, daß Götter unsterblich, Menschen hingegen sterblich sind. Das Gute des ersteren dieser beiden, das heißt des Gottes, vervollendet die Natur; die des letzteren, das heißt des Menschen, vervollendet dessen Zuwendung.

Die Natur bewirkt allein die erste der beiden Umwandlungen des Vermögens der menschlichen Seele: die Geistnatur entsteht dem Menschen von Natur. Die zweite Umwandlung hat er selbst zu bewirken: tugendhaft wird er durch eigene Anstrengung.

Es ist daher die Vervollendung der Natur des Menschen ein Verdienst jedes Menschen selbst: Tugend ist lobenswert. Es wurde bereits darauf hingewiesen in Kapitel 2 und es sei hier nochmals hervorgehoben anhand einer bemerkenswerten Stelle aus Senecas 76. Brief,⁷⁹ an der er in wenigen Sätzen (Ep. 76.10) nicht nur unterstreicht, daß die Tugend lobenswert (*laudabilis*) ist, sondern sie auch erläutert als das Gute des Menschen, welches ihn glücklich macht, und als die Vervollständigung seiner Natur durch die Vervollendung der Vernunft zu richtiger Vernunft - daß Seneca die Tugend auch noch bezeichnet als den

Zweck seiner Natur (*finis naturae*), hängt damit zusammen, daß die Vervollendung seiner Natur durch Tugend gerade das ist, was die göttliche Natur durch ihre Vorsehung zustandebringen will über und durch den Menschen [Text 32]:

Was ist dem Menschen eigentümlich? Vernunft. Wenn diese richtig und vervollständigt ist, so füllt sie das Glück des Menschen aus. Wenn also jedes Ding lobenswert ist und den Zweck seiner Natur erreicht hat, sobald es sein Gut vervollendet hat, und wenn das Gute des Menschen die Vernunft ist, so ist er lobenswert und angelangt beim Zweck seiner Natur, sobald er diese vervollendet hat. Diese Vernunft in vervollendetem Zustand wird Tugend genannt und gerade sie ist das Ehrenhafte.

§ 3.4 Tugend und natürlicher Trieb

Daß die menschliche Natur vervollendet wird durch den Erwerb der Tugend und durch die Vervollendung der Vernunft des Menschen zu richtiger Vernunft, ist nun klar geworden. Wie bereits vermerkt wurde, bestätigt dieses Ergebnis indirekt auch die These von § 3.2, daß die Zueignung teleologisch verfaßt ist und daß der eigentliche Gegenstand der Zueignung des Menschen implizit schon von Anfang an das Gute ist: insofern der Mensch durch ein Leben gemäß der Tugend eine eigentliche Konstitution erhält, eignet er sich von Anfang an implizit und eigentlich ein solches Leben zu; gerade darin aber besteht nach stoischer Ansicht das Gute; schon von Anfang an eignet sich also der Mensch implizit und eigentlich das Gute zu. Es wird nun aber die teleologische Verfaßtheit der menschlichen Zueignung auch direkt belegt durch Senecas 118. Brief, aus dem erhellt, daß der natürliche Trieb (*impetus*) des Menschen, welcher sich ergibt aus der Zueignung, teleologisch verfaßt ist: natürlich ist jener menschliche Trieb, welcher tugendhaften Handlungen zugrunde liegt und welcher sich ergibt aus einem Urteil richtiger Vernunft. Senecas 118. Brief ist denn auch im folgenden näher zu betrachten.

In Senecas 118. Brief wird die Frage gestellt, was das Gute (*bonum*) ist.⁸⁰ Um auf diese Frage letztendlich die stoische Antwort geben zu können, daß das Gute das Ehrenhafte (*honestum*) ist, referiert nun Seneca drei verschiedene, anonyme Bestimmungen des Guten (Ep. 118.8-9). Die erste dieser Bestimmungen, welche sich bezieht auf das Urteil der Vernunft, weist er dabei zurück. Nach dieser ersten Bestimmung nämlich hätte das, was lediglich Gutes zu sein scheint, als wirklich Gutes zu gelten.⁸¹ Die anderen zwei Bestimmungen beziehen sich auf den natürlichen Trieb, den jeder Mensch verspürt, das Gute zu erlangen. Von beiden Bestimmungen weist Seneca die erste ebenfalls zurück, und zwar aufgrund desselben Argumentes: nicht alles, was der Mensch verfolgt, ist schon deshalb Gutes. Die meisten Menschen sogar verfolgen lediglich Übel, weil es ihnen, wie schon angeklungen ist in Kapitel 2, an der nötigen Weisheit fehlt.⁸² Der Fehler also der zweiten Bestimmung besteht darin, daß sie den Trieb des Menschen, dessen Gegenstand das Gute sein soll, nicht bestimmt als den natürlichen Trieb des Menschen. Gerade das tut nur die dritte Bestimmung, die stoischer Herkunft sein dürfte und die deshalb von Seneca akzeptiert wird.⁸³ Sie betont, daß jener menschliche Trieb, dessen Gegenstand das Gute ist, auf Erstrebenswertes (*expetendum*) geht [Text 33]:⁸⁴

Manch einer bestimmt es wie folgt. gut ist das, was den Geist verlockt, was zu sich auffordert Dieser Bestimmung wird sofort vorgeworfen was ist, wenn etwas verlockend ist, aber zum Untergang führt? Du weißt ja, wie viele Übel anziehend sind Das Wahre und das, was wahr erscheint, sind verschieden. Das Gute z.B. gehört zum Wahren .. Das jedoch was verlockend ist und was zu sich selber anspricht, scheint nur wahr zu sein. . Manch einer hat es wie folgt bestimmt gut ist das, was einen Antrieb zu sich erwirkt bzw. was einen Trieb des zu sich neigenden Geistes bewirkt. Dieser Bestimmung nun wird derselbe Vorwurf gemacht Denn es gibt vieles, was einen Trieb des Geistes bewirkt und was zum Übel derer verfolgt wird, die es verfolgen. Besser ist folgende Bestimmung: gut ist das, was einen naturgemäßen Trieb des Geistes bewirkt und so erst zu verfolgen ist, wenn es anfängt erstrebenswert zu sein. Das aber ist das Ehrenhafte. Denn dies ist zu verfolgen in vervollendeter Weise.

Die teleologische Verfaßtheit des natürlichen Triebes des Menschen geht nun daraus hervor, daß er als ein für den Menschen naturgemäßer (*secundum naturam*) Trieb ein vervollendeter Trieb sein soll: das Gute und Ehrenhafte wird nach Seneca im Falle dieses natürlichen Triebes auf vervollendete Weise (*perfecte*) verfolgt. Der natürlicher Trieb des Menschen tritt mit anderen Worten nur dann in Erscheinung, wenn ein Mensch über Weisheit verfügt; er ergibt sich aus der Natur des Menschen, wenn diese durch die Tugend als richtige Vernunft vervollendet ist. Denn nur wenn die Vernunft des Menschen vervollendet ist zu richtiger Vernunft, das heißt wenn Menschen über Weisheit und Tugend verfügen, wird Schönes oder, wie Seneca sagt, wird Ehrenhaftes verfolgt auf vervollendete Weise. Nur tugendhafte Menschen setzen sich richtige Zwecke und vervollenden dadurch zukommende Handlungen zu Handlungen, die richtig verrichtet sind,⁸⁵ und nur durch diese Vervollendung kann der Gegenstand eines Triebes Gutes sein.

Insofern nun aber dieser vervollendete, natürliche Trieb des Menschen auf das Gute geht, ergibt sich aus Senecas 118. Brief nicht nur die teleologische Verfaßtheit der Zueignung, sondern auch die implizite Ausrichtung des Menschen schon von Anfang an auf das Gute. Senecas 118. Brief belegt auch, daß der eigentliche Gegenstand der Zueignung des Menschen schon von Anfang an das Gute ist. Es kann denn auch mit diesem Ergebnis die teleologische Interpretation der Zueignung des Menschen als abgeschlossen gelten. Es sei hier nur noch eine wegen der Formulierung bemerkenswerte Stelle aus Senecas 76. Brief angeschlossen. Seneca bestimmt darin (Ep. 76.15-16) die Tugend nicht nur als die richtige (*recta*) und zur Entfaltung gelangte (*explicita*) Vernunft, sondern auch als eine Vernunft, die dem Verlangen der Natur des Menschen angemessen ist (*ad naturae suae voluntatem accommodata*),⁸⁶ insofern sie Triebe bedingt, die jenem Verlangen entsprechen [Text 34]:

In bezug auf den Menschen ist es von keinerlei Bedeutung, wieviel er pflügt, wieviel Geld er ausleiht, von wievielen er gegrüßt wird, wie kostbar das Bett ist, auf das er sich legt, oder wie durchsichtig der Becher ist, aus dem er trinkt, sondern wie gut er ist. Gut aber ist er, wenn seine Vernunft sich entfaltet hat, richtig und dem Verlangen seiner Natur angemessen ist. Das ist Tugend, das ist das Ehrenhafte und das einzig Gute des Menschen.

Auch diese Stelle zeigt, daß der natürliche Trieb des Menschen zu begreifen ist als ein vervollendeter Trieb: er ist jener menschliche Trieb, der sich ergibt aus einem richtigen Urteil vervollendeter Vernunft; er ist ein tugendhafter Trieb der zukommenden Handlungen, die durch richtige Zwecke vervollendet sind, zugrunde liegt.⁸⁷

§ 4 Eine erste Bestätigung: der teleologische Begriff des Guten

Nachdem nun gezeigt worden ist, daß die Natur und die Konstitution des Menschen teleologisch verfaßt sind und daß der eigentliche Gegenstand der Zueignung des Menschen zu bestimmen ist als das Gute, kann eine erste Bestätigung folgen dieser Interpretation. Sie folgt aus einer noch nicht erörterten stoischen Bestimmung des Guten als das vollendet Naturgemäße (*teleion kata physin*) des vernunftbegabten Lebewesens, insofern es gerade das ist: ein vernunftbegabtes Lebewesen (*logiku hōs logiku*).⁸⁸ Um dies klarzumachen, ist die Bestimmung des Guten als vollendet Naturgemäßen näher zu erläutern.

Zur Erläuterung nun dieser Bestimmung des Guten ist der Schluß heranzuziehen von Senecas 118. Brief. Nachdem er die drei in § 3.4 erörterten Bestimmungen des Guten behandelt hat, kritisiert darin Seneca (Ep. 118.12) noch eine vierte, anonyme Bestimmung des Guten als das Naturgemäße.⁸⁹ Nach Seneca ist sie verfehlt, insofern zwar alles Gute durchaus auch naturgemäß ist, nicht alles Naturgemäße jedoch umgekehrt auch gut ist.⁹⁰ Gutes ist nach Seneca nur jenes Naturgemäße, welches vollendet naturgemäß ist (*perfecte secundum naturam*)⁹¹ - er schreibt [Text 35]:

Manch einer hat diese Bestimmung vertreten: gut ist das was naturgemäß ist. Gib acht, was ich sage: das, was gut ist, ist naturgemäß; das, was naturgemäß ist, ist nicht auch unverzüglich gut. Vieles stimmt mit der Natur überein, doch es ist so winzig, daß ihm die Bezeichnung "gut" nicht zukommt; denn es ist .. unansehnlich. Nichts von dem jedoch, was .. unansehnlich ist, ist gut. Denn solange es wenig ist, ist es nicht gut; sobald es indessen anfängt gut zu sein, ist es nicht wenig. Woran erkennt man Gutes? Daran, daß es vollendet naturgemäß ist.

Die stoische Bestimmung des Guten als das vollendet Naturgemäße des vernunftbegabten Lebewesens, insofern es vernunftbegabt ist,⁹² wird nun von Seneca in unmittelbarem Anschluß an die angeführte Stelle problematisiert (Ep. 118.13). Seneca selbst weist auf die Schwierigkeit hin, daß das vollendet Naturgemäße nach dieser Bestimmung gut sein soll, obwohl nach stoischer Ansicht das Naturgemäße als solches weder gut noch übel, sondern gleichgültig ist. Wie, läßt Seneca fragen, sind diese beiden Bewertungen, die sich auszu-schließen scheinen, mit einander zu verbinden [Text 36]:

Du gestehst ein, sagst du, daß das, was gut ist, naturgemäß ist: das ist seine Eigentümlichkeit. Du gestehst ein, daß es anderes Naturgemäßen gibt, welches nicht gut ist. Wieso also ist jenes gut, wenn dieses es nicht ist? Wieso erlangt es eine andere Eigentümlichkeit, da doch beidem dieser Vorzug gemeinsam ist, naturgemäß zu sein?

Diese Schwierigkeit nun aber wird von Seneca behoben. Er führt aus (Ep. 118.14-17), daß ab einem gewissen Grad der Naturgemäßheit die Beschaffenheit (*qualitas*) des Naturgemäßen eine neue Eigentümlichkeit (*proprietas*) erlangt:⁹³ ab einem gewissen Grad ist Naturgemäßen als Naturgemäßen zusätzlich auch Gutes.⁹⁴ Die allgemeine Eigentümlichkeit des Naturgemäßen bleibt also erhalten: alles Gute ist naturgemäß. Güte aber ist eine besondere Form (*forma*) bzw. Verfassung (*condicio*) der Naturgemäßheit, die nur dann gegeben ist, wenn ein gewisser Grad der Naturgemäßheit erreicht ist: nicht alles Naturgemäße ist auch gut. Senecas antwortet denn auch auf die selbst gestellte Frage [Text 37]:

Nun: aufgrund seiner Größe. Es ist dies nichts Neues, daß gewisse Dinge sich verändern, indem sie wachsen. Er war ein Säugling, er ist zum Mann geworden. Seine Eigentümlichkeit wird eine andere, denn jener ist vernunftlos, dieser ist vernunftbegabt. Man sagt: was größer wird, wird nicht etwas anderes. Ob man einen Krug oder ein Faß mit Wein füllt, macht keinen Unterschied, in beiden ist die Eigentümlichkeit des Weines. Auch eine kleine und eine große Menge Honig sind geschmacklich nicht verschieden. Andersartiges führst du als Beispiele an. Denn in ihnen ist die Beschaffenheit die selbe; wie stark sie auch vermehrt werden, sie bleibt. Gewisse Dinge erhalten ihre Art und Eigentümlichkeit, auch wenn sie zunehmen, andere wandelt nach vielem Zuwachs erst eine letzte Zunahme: sie verleiht ihnen eine neue und andere Verfassung als jene, die sie besaßen. Ein einziger Stein macht ein Gewölbe: jener, der die neigenden Seitenwände verkeilt und durch sein Dazwischentreten verbindet. Gewisse Dinge schreiten fort und verlieren dabei ihre Form: sie gehen in eine neue über. .. etwas war naturgemäß: seine Größe hat es in eine andere Eigentümlichkeit überführt und hat es zu Gutem gemacht.

Wie nun diese Lösung des Problems selber möglich sein soll, kann hier nicht erörtert werden.⁹⁵ Eine Erklärung jedoch des von Seneca angedeuteten Verhältnisses von Güte und Naturgemäßheit ist in diesem Zusammenhang auch keineswegs erforderlich. Denn aus Senecas Ausführungen geht auch so hervor, daß die Stoiker von Naturgemäßem sprechen in einer allgemeinen und einer besonderen Bedeutung. Und diese Unterscheidung zweier Bedeutungen macht eine Erläuterung möglich der stoischen Bestimmung des Guten als das vollendet Naturgemäße, welche nicht nur die teleologische Verfaßtheit der menschlichen Zueignung bestätigt, sondern zugleich auch erkennen läßt, daß die Stoiker deren eigentlichen Gegenstand tatsächlich bestimmen als das Gute.

Nach der besonderen Bedeutung ist das Naturgemäße dem Guten entgegengesetzt: es umfaßt nur das unvollendet Naturgemäße, bzw. Naturgemäßes im eigentlichen Sinn des Wortes, in dem es bisher stets verwendet worden ist.⁹⁶ Nach der allgemeinen Bedeutung umfaßt es nach Seneca hingegen auch das vollendet Naturgemäße: es umfaßt danach nicht nur das Naturgemäße in eigentlichem Sinn, sondern auch das Gute. Wie dieser Begriff des Naturgemäßen zu bestimmen ist, sagt Seneca zwar nicht und überhaupt ist seine Bestimmung nirgends überliefert. Es dürfte aber das Naturgemäße in allgemeiner Bedeutung all das umfassen, was die Natur eines jeden Dinges erhält. Denn auf diese Bestimmung lassen sich nicht nur mehrere Hinweise finden.⁹⁷ Auch vermag sie zu erklären, warum die Stoa den Gegenstand der menschlichen Zueignung bestimmen als zunächst das Naturgemäße im eigentlichen Sinn und später dann das Gute: beides ist Naturgemäßes in der allgemeinen Bedeutung des Wortes. Beides also erhält die Natur des Menschen, und ist somit geeignet als Gegenstand der Zueignung. Denn diese, so wurde gezeigt in § 2, hat zu ihrem Gegenstand die Erhaltung der Konstitution, und somit der Natur des Menschen.

Hiernach ist klar, daß die Bestimmung des Guten als das vollendet Naturgemäße die teleologische Verfaßtheit der menschlichen Zueignung bestätigt. Denn in jener Bestimmung ist das Naturgemäße zu interpretieren als das, was die Natur des Menschen erhält: Naturgemäßes in eigentlichem Sinn ist wesenhaft unvollendet. Und gerade die Erhaltung der menschlichen Konstitution ist, wie gesagt, der Gegenstand menschlicher Zueignung. Ihr Gegenstand also ist das für den Menschen Naturgemäße in der allgemeinen Bedeutung des Wortes. Dieses Naturgemäße nun - das zeigen Senecas Ausführungen zur stoischen Bestimmung des Guten als das vollendet Naturgemäße - ist teleologisch verfaßt: nur in

bezug auf eine teleologische Deutung der Natur z.B. des Menschen kann Seneca sprechen von Graden der Naturgemäßheit; daß die Naturgemäßheit des Naturgemäßen verschiedene Grade zuläßt, beruht darauf, daß die Natur des Menschen sich im Laufe einer Entwicklung vervollendet.⁹⁸ Die menschliche Zueignung muß so aber selbst auch teleologisch verfaßt sein. Denn nicht nur das Naturgemäße in seiner allgemeinen Bedeutung, sondern auch die Zueignung dieses Naturgemäßen ist hiernach vervollendbar.

Der erste der beiden Thesen, die es zu bestätigen galt aufgrund der Bestimmung des Guten als das vollendet Naturgemäße, sei nun hiermit abgehandelt: diese Bestimmung bestätigt tatsächlich die teleologische Verfaßtheit der menschlichen Zueignung. Sie bestätigt aber auch die zweite der genannten Thesen: sie zeigt, daß der eigentliche Gegenstand der Zueignung des Menschen das Gute ist. Denn gerade das Gute wird ja bestimmt als das vollendet Naturgemäße. Das Gute also ist der Gegenstand der vollendeten Zueignung des Menschen; ihr eigentlicher Gegenstand ist gerade das Gute.⁹⁹

§ 5 Eine zweite Bestätigung: der teleologische Begriff der menschlichen Natur

An die erste Bestätigung der teleologischen Verfaßtheit der Zueignung des Menschen und der Bestimmung ihres eigentlichen Gegenstandes als das Gute aufgrund des Begriffs des Naturgemäßen, ist nun noch eine zweite Bestätigung anzuschließen. Sie besteht in einer teleologischen Interpretation des stoischen Begriffs der menschlichen Natur. Diese zweite Bestätigung ist deshalb wichtig, weil in § 3 die Interpretation der menschlichen Konstitution und in § 4 die Interpretation des für den Menschen Naturgemäßen ein teleologisches Verständnis der menschlichen Natur impliziert. Es ist also von Wichtigkeit, dieses teleologische Verständnis, welches nur erst belegt worden ist durch Senecas Ausführungen zur Tugend als der Vervollendung der Natur des Menschen, noch klarer zu nachzuweisen. Das nun wird geschehen in § 5.2 bis § 5.4 durch eine Analyse jener stoischen Argumentation zur Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns bei Diogenes Laertius (Vit. VII 85-89), von der bereits in § 1 der Anfang angeführt wurde. Bevor jedoch diese Analyse vorzulegen ist, sind in § 5.1 zuerst noch drei Vorbemerkungen zu machen.

§ 5.1 Drei Vorbemerkungen

Die erste Vorbemerkung ist diese, daß die stoische Argumentation, die zu analysieren ist, jene These belegt, die gleich zu Anfang dieser Untersuchung aufgestellt wurde, die aber bis jetzt noch nicht bewiesen ist; sie belegt, daß die Telosformeln Zenons, Chrysipps und auch anderer Stoiker jeweils Bestimmungen sind des Zwecks des menschlichen Handelns, insofern sie jenes Leben bestimmen, welches naturgemäß ist für den Menschen. Die Argumentation bei Diogenes Laertius belegt somit die Möglichkeit der in Kapitel 1 umrissenen Alternative zur üblichen Interpretation des stoischen Naturalismus: sie vermag zu zeigen, daß die stoische Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein für den Menschen naturgemäßes Leben dessen Grundbestimmung ist, und daß z.B. ein Leben in Übereinstimmung mit der Natur für den Menschen naturgemäß ist. Denn nach jener Argumen-

tation ist ein für den Menschen naturgemäßes Leben ein Leben gemäß der Tugend; und Tugend als Vervollendung der Natur des Menschen beinhaltet nach jener Argumentation u.a. die Übereinstimmung des tugendhaften Menschen mit der Natur.

Eine zweite Vorbemerkung, die hier zu machen ist, betrifft das gegenseitige Verhältnis der Vervollendung der Natur und der Konstitution des Menschen. Dieses Verhältnis wurde in § 3.2 dahingehend bestimmt, daß die Natur des Menschen vervollendet ist, wenn seine Seele zum Geist wird, dessen leitender Teil ein Verhältnis zum Körper bedingt, das anders beschaffen ist als das Verhältnis zum lediglich beseelten Körper. Denn gerade als das Verhältnis zum Körper wurde in § 3.1 die Konstitution der Lebewesen bestimmt. Die Natur des Menschen also ist vervollendet, wenn ein Mensch in jenes Selbstverhältnis eingeht, welches seiner Veranlagung adäquat ist. Hier sei dies nun dadurch erklärt, daß die Konstitution des Menschen bestimmt worden ist als die Form seiner Natur, und, wie die Argumentation bei Diogenes Laertius zeigen wird, dadurch, daß ihre teleologische Verfaßtheit darauf beruht, daß der Geist des Menschen die eigentliche Form seiner Natur ist, die bis zum vierzehnten Lebensjahr sich offenbart, indem aus uneigentlichen, vernunftlosen Formen die Vernunft und ein Selbstverhältnis hervorgehen, welches vernünftig ist. Die Teleologie der menschlichen Natur ist eine Teleologie ihrer Form.

Als dritte und letzte Vorbemerkung ist zu betonen, daß die stoische Argumentation zur Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns bei Diogenes Laertius folgendes zu erkennen gibt: die stoische These, daß die Tugend die Vervollendung ist der Natur des Menschen, ist nicht so gemeint, daß tugendhaftes Handeln eine Transzendierung beinhaltet der Natur im Menschen; jene Übereinstimmung mit der göttlichen Natur, welche tugendhaftes Handeln exemplifiziert, hat die Stoa nicht begriffen als eine Abkehr von der Natur des Menschen. Denn zu handeln gemäß dem Gesetz der Natur, welches nach stoischer Lehre identisch ist mit Gottes richtiger Vernunft, ist z.B. nicht zu begreifen als moralisches Handeln im modernen Sinn des Wortes: jene Handlungen, die tugendhaft verrichtet werden, werden nicht gewollt in unbedingter Weise; ihre Richtigkeit beruht vielmehr darauf, daß sie der eigentliche Gegenstand sind der Zueignung des Menschen. Tugendhaftes Handeln also ist ganz und gar natürlich; nur ist die Natur im Menschen, die tugendhaftem Handeln zugrunde liegt, die vervollendete Natur des Menschen. Die Argumentation bei Diogenes Laertius bestätigt also den Eudämonismus der stoischen Ethik; die Rede vom göttlichen Naturgesetz ist keineswegs deontologisch zu verstehen.

§ 5.2 Richtige Vernunft als Vervollendung der Natur des Menschen

Nach diesen Vorbemerkungen ist nun die Argumentation bei Diogenes Laertius zur stoischen Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als solche zu analysieren. Es wird dazu die Argumentation, deren Anfang schon angeführt ist in § 1, nochmals zerlegt werden in drei Teile. Der erste dieser Teile betrifft die stoische Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein für den Menschen naturgemäßes Leben. Der zweite Teil betrifft die Bestimmung dieses für den Menschen naturgemäßen Lebens als ein

Leben gemäß der Tugend und in Übereinstimmung mit der Natur. Schließlich betrifft der dritte Teil den Begriff der Natur, mit der in Übereinstimmung der Mensch zu leben hat: er betrifft das Verhältnis der göttlichen Natur und der Natur des Menschen. Hier ist nur der erste Teil zu analysieren: aufgrund der stoischen Erörterung des für den Menschen naturgemäßen Lebens ist die teleologische Verfaßtheit der Natur des Menschen nachzuweisen. Die stoische Argumentation zur Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein Leben gemäß der Tugend ist näher zu betrachten in § 5.3. Die stoische Bestimmung des Verhältnisses der göttlichen Natur und der Natur des Menschen wird schließlich zu untersuchen sein in § 5.4. Bereits die Analyse der stoischen Erörterung des für den Menschen naturgemäßen Lebens wird zeigen, daß die Übereinstimmung des Menschen mit der göttlichen Natur keine Transzendierung beinhaltet der Natur des Menschen: die Tugend ist durchaus zu begreifen als die Vervollendung der Natur im Menschen.

Im Anschluß nun an jene Ausführungen Chrysisps zur Zueignung, die schon angeführt sind in § 1 und die den ersten Teil ausmachen der Argumentation, die zu analysieren ist,¹⁰⁰ teilt Diogenes Laertius folgendes mit (Vit. VII 86): nach Auffassung der Stoiker ist es naturgemäß für vernunftlose Lebewesen, von der Natur triebhaft verwaltet zu werden (*kata tèn hormèn dioikeisthai*); für den vernunftbegabten Menschen indes soll ein richtiges Leben gemäß der Vernunft (*kata logon zên orthôs*) naturgemäß sein [Text 38]:¹⁰¹

Durch nichts, sagen sie, unterscheidet die Natur sich in Pflanzen und in Lebewesen, wenn ohne Trieb und Wahrnehmung sie auch in letzteren regiert und in uns bestimmte Vorgänge nach Art der Pflanzen stattfinden. Weil nun aber zusätzlich in den Lebewesen der Trieb hinzugekommen ist, mit Hilfe dessen sie sich auf Eigenes hinbewegen, so ist es naturgemäß für sie, aufgrund des Triebes verwaltet zu werden. Und weil den Vernunftwesen die Vernunft verliehen wurde, aufgrund ihrer vollendeteren Vorsteherschaft, wird es für sie naturgemäß, richtig zu leben gemäß der Vernunft. Denn diese kommt hinzu als Bilderin des Triebes.

Wie sind diese Mitteilungen zu interpretieren? Was wird gemeint, wenn Diogenes Laertius referiert, daß vernunftlose Lebewesen von der Natur triebhaft verwaltet werden? Was ist gemeint, wenn er berichtet, daß es naturgemäß ist für den Menschen, richtig zu leben gemäß der Vernunft? Wird ein Gegensatz beschrieben zwischen Mensch und Tier, Trieb und Vernunft, Geist und Natur? Welche Rolle spielt die Erwähnung der Pflanzen? Durch die Beantwortung dieser Fragen wird im folgenden nachgewiesen, daß nach stoischer Lehre die Natur des Menschen teleologisch verfaßt ist.

Zunächst ist festzustellen, daß die triebhafte Verwaltung der vernunftlosen Lebewesen durch die Natur gerade dadurch erfolgt, daß ihr Trieb ausgerichtet ist auf den Gegenstand ihrer natürlichen Zueignung: in bezug auf den Menschen ist die Bedingtheit seines natürlichen Triebes durch die Zueignung bereits hervorgehoben worden in § 1. Von der Natur verwaltet zu werden vermittelt eines natürlichen Triebes läuft also darauf hinaus, daß vernunftlose Lebewesen von der Natur verwaltet werden vermittelt der Zueignung, welche ihnen die Natur verleiht. Diogenes Laertius läßt das klar erkennen, wenn er referiert, daß die Lebewesen mit Hilfe des Triebes sich hinbewegen auf das ihnen Eigene; und

gerade diese Erklärung des Begriffs der triebhaften Verwaltung gibt zu erkennen, wie die angeführte Stelle bei Diogenes Laertius zusammenhängt mit den Ausführungen Chrysisps zur Zueignung, welche ihr vorangehen.

Weiterhin ist klar, daß zwar ein Gegensatz vorliegt zwischen Mensch und Tier, insofern der Mensch über Vernunft verfügt und insofern das Tier vernunftlos ist;¹⁰² es liegt mit anderen Worten ein Gegensatz vor zwischen Trieb und Vernunft: nur für den Menschen als ein vernunftbegabtes Lebewesen ist es nicht naturgemäß, triebhaft verwaltet zu werden von der Natur, sondern richtig zu leben gemäß der Vernunft. Trieb und Vernunft bilden einen Gegensatz. Dennoch ist ebenfalls klar, daß von einem Gegensatz zwischen Geist und Natur nicht die Rede ist: die vernünftige Seele (*logikê psykhê*), das heißt der Geist (*logos*) des Menschen, ist in gleicher Weise, wie auch die Seele der Tiere, durch und durch natürlich. Trotz seiner Geistnatur ist der Mensch ganz Naturwesen, insofern nach stoischer Lehre die Natur des Menschen (*anthrôpinê physis*) zu begreifen ist als ein Teil der göttlichen Allnatur (*koinê physis*).¹⁰³

Daß der menschliche Geist durch und durch natürlich ist, geht wohl schon daraus hervor, daß es für vernunftbegabte Lebewesen deshalb naturgemäß ist, richtig zu leben gemäß der Vernunft, weil ihnen die Natur Vernunft verliehen hat wegen der vollendeteren Vorsteherschaft, welche sie ermöglicht (*kata teleiôteran prostasian*): durch die Vernunft als Bilderin (*tekhnitês*) des Triebes kann die Natur z.B. den Menschen vollendeter verwalten als nur durch einen natürlichen Trieb aufgrund von Zueignung.¹⁰⁴ Denn die Ausrichtung des menschlichen Handelns durch die wählende Vernunft auf das Gute ist zwar vollendeter als die des tierischen Verhaltens auf Naturgemäßes; wie diese jedoch, so ist auch jene durch und durch natürlich. Die stoische Leugnung der Willensfreiheit zeigt das zur Genüge an:¹⁰⁵ die Wahl des Guten vollzieht zwar die Vernunft; es ist diese Wahl jedoch nichts anderes als ein vernünftiger Trieb,¹⁰⁶ der mit natürlicher Notwendigkeit immer das zum Gegenstand hat, was als gut erscheint,¹⁰⁷ und durch den die göttliche Allnatur auch den Menschen regiert (*oikonomein*).

Menschliche Handlungen sind nach stoischer Lehre, so wie alles andere auch, dem Schicksal (*heimarmenê*) unterworfen: sie sind der Notwendigkeit der unwandelbaren Verknüpfung der Ursachen (*heirmos aitiôn*),¹⁰⁸ vermittelt welcher die göttliche Allnatur die Welt gestaltet und verwaltet, gänzlich ausgesetzt. Alle Bewegung nämlich muß nach Ansicht der Stoiker eine Ursache haben.¹⁰⁹ Menschliche Handlungen bilden keine Ausnahme: die Wahl des Menschen entspricht der Verfassung seiner Vernunft, welche nach Alexander (Fat., SA II, p. 192) die göttliche Allnatur gebraucht, um über und durch den Menschen, den sie durch dessen Natur verwaltet und regiert,¹¹⁰ die Zwecke zu realisieren der göttlichen Vorsehung [Text 39]:

Das Schicksal selbst, sagen sie, sowie die Natur und die Vernunft, der gemäß das Ganze verwaltet wird, ist Gott. Es ist in allem, was ist, und in allem, was wird, und so gebraucht es die eigentümliche Natur alles Seienden zur Regierung des Ganzen.

Die Geistnatur des Menschen ist hiernach also kein Kantisches Reich der Freiheit, sondern ein Prinzip, das natürlich ist. Dementsprechend ist die Tugend als richtige Vernunft die Vervollendung dieser eigentlichen Form eines natürlichen Prinzips.¹¹¹ Auch die Tugend also ist natürlich: tugendhaftes Handeln erfolgt zwar in Übereinstimmung mit der göttlichen Natur, es beinhaltet jedoch keine Transzendierung der Natur des Menschen.¹¹² Denn die Richtigkeit tugendhafter Handlungen besteht darin, daß die Vernunft des Menschen das, was wahrhaft gut ist, als das Gute erkennt und deshalb wählt; dieses Gute aber ist der eigentliche Gegenstand der menschlichen Zueignung, durch den der natürliche Trieb des Menschen befriedigt wird, so daß tugendhafte Menschen glücklich leben und sich als Menschen verwirklichen.¹¹³ Die stoische These von der Übereinstimmung mit der göttlichen Natur ist keineswegs deontologisch zu deuten; sie fügt sich ohne weiteres ein in den Eudämonismus der stoischen Ethik.¹¹⁴

Dieses Ergebnis macht es nun möglich, die Argumentation bei Diogenes Laertius zu begreifen als einen Ausdruck der teleologischen Verfaßtheit der menschlichen Natur. Denn gerade die Natürlichkeit der Tugend als richtiger Vernunft macht es möglich, ein richtiges Leben gemäß der Vernunft zu deuten als jenes Leben, welches für den Menschen vollendet naturgemäß ist. Das heißt: sie macht es möglich, ein Leben gemäß der Tugend als richtiger Vernunft - denn das ist doch wohl gemeint mit einem richtigen Leben gemäß der Vernunft¹¹⁵ - zu deuten als jenes Leben, welches der vervollendeten Natur des Menschen entspricht. Wäre tugendhaftes Handeln deontologisch zu deuten, so wäre diese Interpretation ausgeschlossen. Die Entwicklung der Natur des Menschen, die Diogenes Laertius beschreibt, könnte danach nicht durch Tugend zum Abschluß gelangen durch den Erwerb der Tugend als richtiger Vernunft.

Darauf, daß bei Diogenes Laertius eine Beschreibung der Entwicklung der Natur des Menschen vorliegt, weist verschiedenes hin. Erstens heißt es zweimal, daß zu gewissen pflanzenartigen Vorgängen Trieb und Wahrnehmung, bzw. zu diesen die Vernunft hinzukommt (*epiginesthai*). Das ist zwar nicht unbedingt zeitlich zu interpretieren: es kann damit auch gemeint sein, daß die Lebewesen im Unterschied zu den Pflanzen zusätzlich verfügen über Trieb und Wahrnehmung. Zweitens jedoch spricht Diogenes Laertius von einem Zeitraum, in dem die Natur die Lebewesen ohne Trieb und Wahrnehmung regiert und in dem die Natur der Lebewesen von jener der Pflanzen sich nicht unterscheidet: dies fordert eine zeitliche Interpretation. Diese zeitliche Interpretation wird dadurch bestätigt, daß es für vernunftbegabte Lebewesen naturgemäß wird (*ginesthai*), richtig zu leben gemäß der Vernunft: bevor die Vernunft hinzukommt, ist es naturgemäß auch für sie, aufgrund ihres Triebes verwaltet zu werden. Die Vorsteherschaft der Vernunft heißt dementsprechend vollendeter als die Verwaltung aufgrund des Triebes.

Die Erwähnung der Pflanzen bei Diogenes Laertius spielt hiernach diese Rolle, die erste Entwicklungsphase vernunftbegabter Lebewesen, wie z.B. des Menschen, zu charakterisieren: ehe sie geboren werden, sind sie nach stoischer Lehre als Phötus nur erst pflanzenartig.¹¹⁶ Sie sind zwar keine Pflanzen. Denn keine Pflanze (*phyton*) wird mit der Zeit

zu einem Lebewesen (*zôion*); ein menschlicher Phötus hingegen wird nach stoischer Lehre durch die Geburt¹¹⁷ zu einem Wesen, welches über Wahrnehmung (*aisthêsis*) und Trieb (*hormê*) verfügt: er wird zu einem Lebewesen.¹¹⁸ Bevor aber vernunftbegabte Lebewesen geboren sind, verfügen sie nach stoischer Lehre wie die Pflanzen nur erst über Wachstum. Sie sind mit anderen Worten pflanzenartig.

Es macht somit die menschliche Natur bis zur Vervollendung durch Tugend, bzw. durch richtige Vernunft eine Entwicklung durch, in welcher der Mensch zunächst einer Pflanze ähnlich ist, in welcher er sich sodann auf einer Ebene befindet, die der des Tieres gleichkommt, und in welcher er sich danach erst offenbart als das, was er der Veranlagung nach immer schon war: ein Vernunftwesen. Zum eigentlichen Abschluß aber kommt nach stoischer Lehre diese Entwicklung der Natur des Menschen erst dann, wenn er sich durch eigenes Bemühen richtige Vernunft erwirbt, wenn er sich die Tugend erarbeitet und wenn er sich dadurch emporhebt auf die göttliche Ebene der Allnatur. Es reflektiert also die Entwicklung der Natur des Menschen die stoische Stufenleiter des Seienden, welche z.B. bei Cicero beschrieben wird (Nat. II 33-34), um die Existenz Gottes, bzw. der Götter nachweisen zu können - die mikrokosmische Folge der Entwicklungsphasen des Menschen entspricht der makrokosmischen Verteilung der Seinsstufen über verschiedene Dinge aufgrund der Verschiedenheit ihrer Natur als solche [Text 40]:

Auch wenn wir fortschreiten wollen von den ersten und unvollendeten Naturen zu den letzten und vollendeten, so werden wir notwendig zur Natur der Götter gelangen. Als erstes nämlich, bemerken wir, erhält die Natur das, was aus der Erde entsteht: ihm erteilt die Natur nur dies, nämlich daß sie es bewahrt, indem sie es nährt und wachsen läßt. Den Tieren gab sie Wahrnehmung, Bewegung und den Trieb, Heilsames aufzusuchen, von Verderblichem indes zurückzuweichen. Dem Menschen gab sie dadurch mehr, daß sie die Vernunft hinzugefügt hat, zur Lenkung der Triebe .. Der vierte und höchste Grad ist jener solcher Wesen, welche von Natur gut und weise geboren werden, insofern ihnen von Anfang an richtige und gleichmäßige Vernunft angeboren ist. Diese übersteigt gewiß den Menschen; sie ist Gott .. zuzuerkennen. Denn in ihm muß diese vollendete und vollkommene Vernunft sein.

Es wird die Stufenleiter, die Cicero hier beschreibt, erörtert werden in Kapitel 4. Auf eines jedoch ist jetzt schon hinzuweisen, bevor sogleich in § 5.3 der zweite Teil der stoischen Argumentation bei Diogenes Laertius, und somit die stoische Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein Leben gemäß der Tugend zu analysieren ist. Es ist darauf hinzuweisen, daß die stoische Stufenleiter eine Stufenleiter ist möglicher Formen der Natur eines Dinges: sie ist eine Stufenleiter möglicher Konstitutionen.¹¹⁹ In Kapitel 4 wird dies noch klarer werden. Es ist hier deshalb zu vermerken, weil auch die Entwicklung des Menschen eine Folge beinhaltet verschiedener Konstitutionen als Formen seiner Natur. Senecas Ausführungen zur Konstitution des Menschen in § 3.2 sowie zum Begriff des Naturgemäßen in § 4 haben das klar gezeigt.

§ 5.3 Das höchste Gut des Menschen: ein Leben gemäß der Tugend

Aufgrund der teleologischen Deutung der Natur des Menschen wird nun also bei Diogenes Laertius jenes Leben, welches naturgemäß ist für den Menschen, bestimmt als ein richtiges

Leben gemäß der Vernunft. Das heißt: es wird bestimmt als ein Leben, welches richtiger Vernunft gemäß ist; oder, was dasselbe ist, als ein Leben gemäß der Tugend. Der nächste Schritt in der Argumentation bei Diogenes Laertius (Vit. VII 87) ist nun folgender - er betrifft nicht länger die Bestimmung jenes Lebens, welches naturgemäß ist für den Menschen, sondern die stoische Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns aufgrund jenes Leben, welches naturgemäß ist für den Menschen [Text 41]:

Darum behauptet als erster Zenon in seinem Buch Über die Natur des Menschen, Zweck sei es, zu leben in Übereinstimmung mit der Natur, was das selbe ist als zu leben gemäß der Tugend. Denn zu ihr führt uns die Natur. Gleiches behaupten auch Kleantes in seinem Buch Über die Lust, sowie Poseidonios und Hekaton in ihren Büchern Über die Zwecke.

Daß nun an dieser Stelle¹²⁰ der Zweck des menschlichen Handelns bestimmt wird als jenes Leben, welches naturgemäß ist für den Menschen, und daß deshalb ein für den Menschen naturgemäßes Leben die stoische Grundbestimmung ausmacht des Zwecks des menschlichen Handelns, sagt Diogenes Laertius in dieser Weise zwar nicht. Es ist aber dadurch gegeben,¹²¹ daß als Grund für die stoische Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein Leben gemäß der Tugend und in Übereinstimmung mit der Natur der Umstand angeführt wird, daß die Natur den Menschen zur Tugend führt (*agein*).¹²² Denn damit wird gemeint sein, daß die Tugend die Vervollendung ist der menschlichen Natur, und daß daher ein Leben gemäß der Tugend in eigentlichem Sinn naturgemäß ist für den Menschen. Es ist ja diese stoische These bei Diogenes Laertius kurz vorher schon ausgesprochen. Sie ist bei ihm nur etwas anders formuliert: es soll für den Menschen naturgemäß werden, richtig zu leben gemäß der Vernunft.¹²³

Die stoische Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein für den Menschen naturgemäßes Leben ist denn auch zu deuten als dessen Grundbestimmung. Ein Leben in Übereinstimmung mit der Natur bzw. gemäß der Tugend bestimmt den Zweck des menschlichen Handelns, insofern es jenes Leben ist, welches für den Menschen naturgemäß ist in eigentlichem Sinn: zur Tugend wird der Mensch geboren (*gennasthai pros aretên*).¹²⁴ Zu einem Leben gemäß der Tugend führt ihn die Natur, wie Musonius Rufus (Fr. 17 H) bei Stobaios (Flor. II p. 1056-1057 H) bestätigt [Text 42]:

Als ihn ein Greis fragte, was das beste Wegegeld des Alters sei, sagt er: dasselbe als das der Jugend, nämlich ein .. naturgemäßes Leben. Wie dies beschaffen ist, wirst du am besten erkennen, wenn du bedenkst, daß die Natur des Menschen nicht zur Lust geboren ist. Denn auch ein Pferd, ein Hund oder ein Rind .. ist nicht geboren zur Lust. Daß ein Pferd nämlich, welches frißt und säuft und ungehemmt deckt, welches von dem jedoch, was einem Pferd zukommt, nichts verrichtet, seinen Zweck erlangt, ist wohl nicht glaubhaft. Gleiches gilt von einem Hund, welcher wie das Pferd jede Art von Lust genießt, welcher aber nichts von dem verrichtet, aufgrund dessen Hunde als gut betrachtet werden, und es gilt auch sonst von jedem Tier, welches von Lust erfüllt ist, welches jedoch des Werkes beraubt ist, das ihm zukommt. Keines, würden wir sagen, lebt auf diese Weise naturgemäß, sondern ein solches, welches im höchsten Maße Tugend an den Tag legt in dem, was es verrichtet gemäß der eigenen Natur. Denn die Natur eines jeden Wesens führt es zu dessen jeweiliger Tugend. Es liegt denn auch auf der Hand, daß auch der Mensch nicht dann naturgemäß lebt, wenn er lusterfüllt lebt, sondern dann, wenn er tugendhaft lebt.

Musonius Rufus' Ausführungen enthalten mehrere Punkte, die es wert sind, hervorgehoben zu werden. Er erläutert z.B. den Zweck des menschlichen Handelns als das Werk (*ergon*) des Menschen. Das entspricht der stoischen Bestimmung des Schönen als das, was gut veranlagt ist in bezug auf das eigentümliche Werk: die Stoiker deuten den Zweck des menschlichen Handelns, insofern er natürlich ist, als ein von der Allnatur dem Menschen vermittelt seiner Natur und seiner Zueignung vorgegebenes Werk, welches er gut oder schlecht verrichten kann.¹²⁵ Es spricht daher Musonius Rufus von der Tugend im funktionalen Sinn der bestmöglichen Tauglichkeit eines jeden Wesens zu jenem Werk, welches ihm zukommt (*kathêkein*) aufgrund seiner Natur. Tugend kommt jenen Wesen zu, welche Vortrefflichkeit zeigen in dem, was sie verrichten gemäß ihrer Natur, und welche deshalb als gut betrachtet werden. Im Falle des Menschen ist diese Vortrefflichkeit nichts anderes als die ethische Tugend des Menschen.

Ferner ist hervorzuheben, daß nach Musonius Rufus nicht die Allnatur den Menschen zur Tugend führt, sondern die Natur des Menschen. Das Verhältnis beider wird so gleich in § 5.4 erörtert werden. Auch ist auf den Gegensatz zwischen Tugend und Lust (*hêdonê*) aufmerksam zu machen: Musonius Rufus polemisiert gegen eine Bestimmung des höchsten Gutes als die Lust. Diese Polemik wird in Kapitel 5 noch ausführlich behandelt werden. Hier ist nur schon zu vermerken, daß auch Kleantes die Lust als das höchste Gut heftig angegriffen hat,¹²⁶ und daß es somit nicht verwundert, wenn Diogenes Laertius für Kleantes' Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein Leben in Übereinstimmung mit der Natur verweist auf dessen Werk Über die Lust: er wird sie vorgetragen oder begründet haben im Rahmen seiner Polemik.

Vor allem aber ist zu unterstreichen, daß durch Musonius Rufus nochmals bestätigt wird, daß die stoische Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein für den Menschen naturgemäßes Leben dessen Grundbestimmung ist. Aus seinen Ausführungen geht klar hervor, daß ein Leben gemäß der Tugend jenes Leben ausmacht, welches für den Menschen naturgemäß ist, und daß der Zweck des menschlichen Handelns als das Werk des Menschen besteht in einem Leben, welches für ihn naturgemäß ist.

Die Struktur der Argumentation bei Diogenes Laertius zur stoischen Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns wäre danach klar: aufgrund einer Bestimmung des für den Menschen naturgemäßen Lebens als ein richtiges Leben gemäß der Vernunft, das heißt als ein Leben gemäß der Tugend, und aufgrund ihrer Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein für den Menschen naturgemäßes Leben, welche möglich ist durch die stoische Theorie der natürlichen Ausrichtung des Menschen auf das Gute vermittelt der Zueignung, können die Stoiker folgern, daß der Zweck des menschlichen Handelns zu bestimmen ist als ein Leben gemäß der Tugend. Klar ist aber keineswegs, daß gerade ein Leben gemäß der Tugend für den Menschen naturgemäß sein soll. Woher wissen die Stoiker, daß die menschliche Natur vervollendet wird durch richtige Vernunft? Woher wissen sie, daß die natürliche Entwicklung des Menschen zum Abschluß kommt durch die Vervollendung seiner Vernunft? Denn empirisch ist ja, was die Allnatur mit dem

Menschen vorhat, nicht gegeben. Und rein zeitlich ist die Vervollendung der menschlichen Natur auch nicht zu bestimmen: streng genommen würde die Natur des Menschen danach vervollendet durch den Tod. Es liegt hier ein Problem vor, das bisher übergangen wurde: wie ist zu bestimmen, wann der Mensch erwachsen ist?

Auf diese Frage gibt die Argumentation bei Diogenes Laertius, wie schon angedeutet wurde in Kapitel 1, keine Antwort.¹²⁷ Tugend als Vortrefflichkeit und richtige Vernunft als eine solche Vernunft, welche das wahrhaft Gute, und somit das Richtige wählt, sind als Vervollendung der Natur des Menschen zwar verständlich, wenn Richtigkeit und Tugendhaftigkeit des Handelns nachzuweisen sind als das Gute, das gewählt wird und zu dem die Tugend tauglich ist. Denn wenn es möglich ist, Tugendhaftigkeit und Richtigkeit des Handelns als das Gute nachzuweisen, so ist es nahezu tautologisch, die Tugend als Vortrefflichkeit, und eine solche Vernunft, welche das Richtige wählt, für die Vervollendung der menschlichen Natur zu halten: auch der Begriff der Vervollendung ist zum Teil ja funktional zu begreifen. Was jedoch der Erklärung bedarf ist gerade die stoische These, daß das Gute besteht in Tugendhaftigkeit und Richtigkeit des Handelns.

Welchen Erkenntnisgrund bringt die Stoa dafür bei? Wie begründet sie, daß der Zweck der richtigen Auslese des Naturgemäßen nicht die Erlangung des Naturgemäßen ist, sondern der Wille, es auszulesen, weil die Tugendhaftigkeit der Auslese des Naturgemäßen gut ist und glücklich macht? Bis jetzt nämlich ist unklar, wie Diogenes die Wohlüberlegtheit in der Auslese des Naturgemäßen zum Zweck der Auslese machen kann, bzw. Antipater das Bemühen des Menschen um das Naturgemäße zum Selbstzweck machen kann. Auf dem Erkenntnisgrund jedoch, der beides möglich macht, und nicht auf einer ausschließlich funktionalen Deutung der Tugend als der Vervollendung der Natur des Menschen, beruht die stoische Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein Leben gemäß der Tugend.¹²⁸ In Kapitel 5 muß denn auch versucht werden, die stoische Argumentation bei Diogenes Laertius um diesen Erkenntnisgrund zu vervollständigen.

§ 5.4 Tugendhaftigkeit und Übereinstimmung mit der Natur

Vor allem die stoische Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein Leben gemäß der Tugend stand bis jetzt im Mittelpunkt der Erörterungen. Nach Diogenes Laertius jedoch soll mit dieser Telosformel die Bestimmung des Kleanthes gleichwertig sein: der Zweck des menschlichen Handelns ist auch zu bestimmen als ein Leben in Übereinstimmung mit der Natur. Daß diese Bestimmungen gleichwertig sind, ist inzwischen klar geworden: ein Leben gemäß der Tugend ist jenes Leben, zu dem die göttliche Natur den Menschen hergestellt hat; wenn er tugendhaft handelt, besteht Übereinstimmung zwischen dem Zweck, den Mensch sich seinem Handeln selber setzt, und dem Zweck, zu dem die Natur den Menschen hergestellt hat. Es sollen daher im folgenden vor allem die Ausführungen Chrysipps erörtert werden, die bei Diogenes Laertius sich an die Telosformel des Kleanthes anschließen, um Zenons Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein Leben gemäß der Tugend noch näher zu erläutern (Vit. VII 87-89). Denn es scheint

Chrysipp im Gegensatz zu Kleanthes die These vertreten zu haben, daß tugendhafte Menschen nicht nur mit der göttlichen Allnatur in Übereinstimmung leben, sondern auch mit der Natur des Menschen. Dieser Gegensatz wird zu prüfen sein [Text 43]:

Ferner ist gemäß der Tugend zu leben gleichwertig mit zu leben nach der Erfahrung des von Natur sich ergebenden, wie Chrysipp sagt im ersten Buch Über die Zwecke. Denn unsere Naturen sind Teile der des Ganzen. Darum wird es zum Zweck, in Nachfolge der Natur zu leben, was dasselbe ist als zu leben gemäß der Natur seiner selbst und auch gemäß der des Ganzen. Man tut dann nichts von dem, was das gemeinschaftliche Gesetz zu verbieten pflegt, welches dasselbe ist als die richtige Vernunft, die alles durchzieht und die nichts anderes ist als Zeus, jener Führer der Verwaltung des Seienden: denn die Tugend des Glücklichen und dessen Wohlfluß des Lebens besteht genau darin, daß er in allen seinen Handlungen den Einklang seines persönlichen Genius' wahrt mit dem Verlangen des Verwalters des Ganzen .. Die Natur, der nachfolgend man leben soll, legt Chrysipp nicht nur als die gemeinschaftliche aus, sondern insbesondere auch als die menschliche. Kleanthes indessen versteht die Natur, der man nachfolgen soll, nur als die gemeinschaftliche und nicht auch als die eines Teiles.

Es kann nun keine Rede davon sein, daß Chrysipp von der Position des Kleanthes abgerückt wäre.¹²⁹ Denn die menschliche Natur (*anthrôpinê physis*) ist gerade nach Chrysipp ein Teil (*meros*) der Natur des Ganzen (*tu holu*) der Welt.¹³⁰ Die göttliche Allnatur regiert, wie in allen Dingen, so auch im Menschen: sie ist die allen Dingen gemeinschaftliche Natur (*koinê physis*), die sich unter anderem in der Natur des Menschen offenbart, und zwar aufgrund der Zweckmäßigkeit der Organisation des menschlichen Körpers und auch des Verhaltens des Menschen in bezug auf die Erhaltung seiner selbst. Denn diese Zweckmäßigkeit muß nach stoischer Ansicht auf einer vernunftbegabten Ursache beruhen; sie kann nicht herrühren von einem Prinzip, das vernunftlos ist. Die zunächst vernunftlose Natur des Menschen muß also ihren Ursprung haben in der Vorsehung, welche die göttliche Allnatur ihrer Verwaltung der Welt zugrunde legt.¹³¹

Handelt man hiernach der menschlichen Natur gemäß, so handelt man gemäß der natürlichen Ausrichtung, welche die göttliche Vorsehung dem menschlichen Willen verliehen hat. Man handelt also immer auch gemäß der göttlichen Allnatur und ihrer richtigen Vernunft (*orthos logos*), welche als das allen Menschen gemeinschaftliche Gesetz (*koinos nomos*), alle innerweltlichen Dingen regiert und verwaltet. Kleanthes' Einschränkung des Begriffs der Natur in seiner Telosformel dürfte damit zusammenhängen, daß er von Übereinstimmung spricht. Denn Übereinstimmung des menschlichen Willens kann es nur mit dem Willen der göttlichen Allnatur geben; nicht mit der an sich vernunftlosen Zueignung des Menschen. Chrysipp spricht diesbezüglich vom Einklang (*sympônia*) des persönlichen Genius (*daimôn*) mit dem Verlangen (*bulêsis*) der göttlichen Natur.¹³² darin besteht das Glück und der Wohlfluß des Lebens.¹³³ Wenn Chrysipp indes von einem Leben spricht in Nachfolge der Natur, so kann das die Natur des Menschen mitumfassen. Denn nicht nur der göttlichen Allnatur, sondern auch der Natur des Menschen kann man nachfolgen: Menschen können sich führen lassen von der Zueignung und vom natürlichen Trieb.

Kleanthes' Weigerung, die Natur in seiner Telosformel auch zu begreifen als die Natur des Menschen, kann nun aber auch einen anderen Grund gehabt haben. Es ist durchaus möglich, daß Kleanthes die Natur des Menschen ausgeschlossen hat, mit Blick auf Si-

tuationen, in denen das, was naturgemäß ist für den Menschen als ein Individuum, seiner natürlichen Ausrichtung deshalb nicht entspricht, weil anderes Naturgemäßes für den Menschen als Teil eines Ganzen mehr Gewicht hat: es ist zu denken an Situationen, in denen z.B. Einzelpersonen persönliche Interessen zurückzustellen haben zu gunsten der Gemeinschaft, in der sie von Natur leben.¹³⁴ Denn in solchen Situationen hält die Stoa das Wohl der Gemeinschaft für bevorzugtes Naturgemäßes für den Menschen; und nach stoischer Lehre ist der Mensch letztlich ein Bürger des Weltstaates (*kosmopolis*), der bevölkert wird durch Menschen und durch Götter,¹³⁵ und in dem der göttlichen Natur aufgrund ihrer richtigen Vernunft die Leitung zukommt, während der Mensch dem Gesetz (*nomos*) der göttlichen Vernunft zu gehorchen hat.¹³⁶ Kleanthes kann die menschliche Natur ausgeschlossen haben, weil die Unterwerfung unter das Gesetz der göttlichen Vernunft nicht nur für die Gemeinschaft (*koinōnia*) der Götter und Menschen nützlich ist, sondern auch naturgemäß für den Menschen selbst als Gemeinschaftswesen (*koinōnikon zōion*)¹³⁷ - obwohl es bedeuten kann, daß er Handlungen verrichtet, welche für den Menschen als Individuum nicht naturgemäß, sondern naturwidrig sind.¹³⁸ Es sei hier verwiesen auf Epiktet (Diss. II 10.1-6),¹³⁹ der das zur Genüge klarmacht [Text 44]:

Betrachte wer du bist .. du bist ein Bürger der Welt und ein Teil derselben .. Was nun beinhaltet es, ein Bürger zu sein? Was nützlich ist, nicht von sich aus zu betrachten; nichts zu überlegen, als lebte man für sich allein; sondern, so wie eine Hand oder ein Fuß, die, wenn sie Vernunft besäßen und die natürliche Zurüstung begriffen, niemals etwas verfolgen oder erstreben würden, ohne es vorher rückbezogen zu haben auf das Ganze. Wüßte daher .. der schöne und gute Mensch vorher was geschehen wird, so würde er mitwirken durch Krankheit, indem er stirbt oder sich verstümmelt. Denn er würde merken, daß ihm das von der Ordnung des Ganzen her zugeteilt wird; und das Ganze ist bedeutender als ein Teil, der Staat bedeutender als der Bürger. Da wir nun aber keine Vorkenntnis besitzen, kommt es uns zu, uns an das zu halten, was besser geeignet ist, ausgelesen zu werden. Denn auch dazu werden wir geboren.

Von einer Abweichung Chrysipps von der Lehre des Kleanthes kann auch hiernach keine Rede sein. Denn auch Chrysipp hat jeden einzelnen Menschen aufgefaßt als einen Bürger des göttlich regierten Weltstaates; auch er war der Ansicht, daß der Mensch sich dem Gesetz Gottes zu unterwerfen hat, obwohl das bedeutet, daß ihm Handlungen zukommen (*kathêkein*), die für ihn als Individuum naturwidrig (*para physin*) sind.¹⁴⁰ Gerade weil das Gesetz der göttlichen Vernunft nach stoischer Lehre dasselbe ist als die Notwendigkeit, mit welcher die göttliche Allnatur die Welt regiert, bestimmt Chrysipp den Zweck des menschlichen Handelns als ein Leben gemäß der Erfahrung dessen, was von Natur geschieht. Denn diese Erfahrung lehrt, was alles naturgemäß ist für den Menschen als ein Bürger des gottregierten Weltstaates.

Eine Folge dieser Lehre sei nun noch angeschlossen, ehe in § 6 und § 7 der Sinn der stoischen Theorie der Zueignung erörtert wird. Denn nachdem sich herausgestellt hat, daß von einem Gegensatz zwischen Kleanthes und Chrysipp keine Rede sein kann, kann die Interpretation der stoischen Argumentation zur Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns bei Diogenes Laertius als abgeschlossen gelten. Damit kann dann auch die

zweite Bestätigung der teleologischen Deutung der Zueignung des Menschen als beendet gelten. Und das bedeutet, daß die Interpretation der Theorie der Zueignung, insofern das nötig war, abgeschlossen ist: es kann dazu übergegangen werden, die Rolle darzustellen, welche diese Theorie in der stoischen Ethik spielt.

Zunächst jedoch sei, wie gesagt, auf eine Folge der stoischen Lehre hingewiesen: weil das Naturgemäße für den Menschen als Weltbürger bedeutender ist als das Naturgemäße für denselben Menschen als Individuum, ergibt sich aus der stoischen Interpretation des Menschen als Weltbürger die Hingabe des Weisen an das Schicksal. Weil, was immer geschieht, dem göttlichen Gesetz gemäß ist, ist es für den Menschen immer bevorzugtes Naturgemäßes, sich in das zu fügen, was geschehen muß.¹⁴¹ Das Naturgemäße für den Menschen als Individuum ist, wie Epiktet hervorhebt, für das menschliche Handeln nur eine Orientierungshilfe, insofern der Mensch nicht vorherweiß, was letztendlich geschehen muß. Er hat sich an das zu halten, was für ihn als Individuum naturgemäß ist; sobald sich aber abzeichnet, daß er vergebens danach strebt, hat er das zu akzeptieren und sich seinem Schicksal hinzugeben, weil dies für ihn als Weltbürger bevorzugtes Naturgemäßes ist. Mit der üblichen Interpretation der göttlichen Allnatur als Grundlage menschlicher Pflichten hat somit die Liebe des Weisen zum Schicksal nichts zu tun. Der Mensch hat sich in das, was notwendig geschieht nicht etwa deshalb einzufügen, weil das, was die Natur mit Notwendigkeit geschehen läßt, unmittelbar eine Pflicht begründet, sondern weil die willentliche Hingabe an das Schicksal nichts anderes ist als ein Akt der Auslese des bevorzugten Naturgemäßen für den Menschen: der Mensch hat sich dem Schicksal hinzugeben, weil er dadurch tugendhaft handelt und infolgedessen glücklich ist.

§ 6 Die Bestimmung des höchsten Gutes: impliziter Wille und natürlicher Trieb

Nachdem nun also durch die Erörterung der stoischen Argumentation zur Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns bei Diogenes Laertius die Interpretation der stoischen Theorie der Zueignung zum Abschluß gelangt ist, kann vor allem in § 7 die Rolle dargestellt werden, welche diese Theorie in der stoischen Ethik spielt. Sie dient den Stoikern zur inhaltlichen Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns, bzw. des höchsten Gutes. Denn in Kapitel 2 hat sich gezeigt, daß die stoischen Bestimmungen des Zwecks des menschlichen Handelns sich nicht von selbst ergeben aus der Reflexion auf die konkreten Zwecke des täglichen Lebens. Der Begriff des Glücks vielmehr, der sich daraus ergibt, hat sich erwiesen als der Begriff eines nur erschlossenen höchsten Gutes, welches nur relational bestimmt ist als das, was Menschen letztendlich erstreben und was sie eigentlich und implizit immer schon wollen. Die inhaltliche Bestimmung dieses höchsten Gutes erfordert mehr als lediglich Reflexion. Was macht Menschen glücklich? Worin besteht der Zweck des menschlichen Handelns? Was ist das höchste Gut, bzw. wie ist das, was gut ist, inhaltlich zu bestimmen? Die Antwort auf diese Frage gibt nicht Reflexion, sondern Philosophie als ethische Theorie (*theôria*). Gerade sie, sagt Sextus Empiricus gleich zu Anfang seines Werkes gegen die Ethiker (Math XI 2),¹⁴² bemüht sich nach nahezu allen

Philosophen um die Unterscheidung (*diakrisis*) der Güter und der Übel, das heißt um die Erkenntnis der Güter und der Übel als solche (*diagnōsis*),¹⁴³ und zwar aufgrund einer inhaltlichen Bestimmung des höchsten Gutes und des Zwecks des menschlichen Handelns - Sextus Empiricus schreibt [Text 45]:

Da nun fast nach Ansicht aller die ethische Theorie sich auf die Unterscheidung der Güter und der Übel bezieht .., so müssen auch wir gleich zu Anfang die Unterschiede, die zwischen diesen bestehen, betrachten.

Diese Unterscheidung der Güter und der Übel kann nun, wie gesagt, die stoische Ethik leisten aufgrund ihrer Theorie der Zueignung: aufgrund der stoischen Interpretation des eigentlichen Willens des Menschen als ein natürlicher Trieb können die Stoiker den Zweck des menschlichen Handelns inhaltlich bestimmen. Denn gerade die Interpretation des Guten als Gegenstand der menschlichen Zueignung und des natürlichen Triebes des Menschen bietet einen Ansatz zur Bestimmung des höchsten Gutes.¹⁴⁴ Worin dieser Ansatz besteht, wird darzulegen sein in § 7. Daß es sich um einen Ansatz, und nicht um eine fertige Bestimmung handelt, beruht darauf, daß die Theorie der Zueignung und des natürlichen Triebes des Menschen zwar die Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns ermöglicht als ein für den Menschen naturgemäßes Leben, dieses Leben aber keineswegs klar bestimmt ist, insofern die Natur des Menschen teleologisch verfaßt ist. Denn ihre teleologische Verfaßtheit hat zur Folge, daß der Gegenstand des natürlichen, das heißt des vervollendeten Triebes des Menschen, nicht empirisch gegeben ist: empirisch gegeben ist nur der Anfang, nicht jedoch der Schlußpunkt der Entwicklung des natürlichen Triebes des Menschen. Der Gegenstand des vollendet natürlichen Triebes des Menschen, ist nur zu erschließen aufgrund des Gegenstands zu Anfang seiner Entwicklung.

Wie genau die Stoa den Gegenstand des vervollendeten Triebes des Menschen, und somit den Zweck des menschlichen Handelns erschließt, wird erörtert werden in Kapitel 5. Daß sie so verfährt, wird zu zeigen sein in § 7. Hier ist der natürliche Trieb des Menschen darzulegen als die spezifisch stoische Interpretation seines eigentlichen Willens, über konkrete Zwecke glücklich zu leben. Denn gerade diese Interpretation verschränkt den Eudämonismus der stoischen Ethik mit dem theologischen Naturbegriff der stoischen Physik. In Kapitel 1 wurde bereits vermerkt, daß die stoische Ethik dadurch erst verständlich wird: der natürliche Trieb und die Zueignung des Menschen deutet die Stoa als Werke göttlicher Vorsehung. Zudem beziehen sich Bemerkungen Chrysipps bei Plutarch (Stoic. 1035c-d) wohl darauf, daß gerade die genannte Interpretation einen Ansatz bietet zur Erkenntnis des Zwecks des menschlichen Handelns.¹⁴⁵ Denn eine bessere Rückführung (*anaphora*) der Güter und der Übel als auf die Allnatur kann es nach Chrysipp nicht geben. Zur Grundlegung (*arkhē*) ihrer Erörterung hat man anzuknüpfen an die göttliche Weltverwaltung.¹⁴⁶ Gottes Vorsehung bewirkt die Zueignung und den natürlichen Trieb des Menschen; und gerade dessen Gegenstand verschafft der stoischen Ethik einen Ansatz zur Unterscheidung (*diastasis*)¹⁴⁷ der Güter und der Übel [Text 46]:

Denn anders oder passender kann man nicht ansetzen zur Erörterung der Güter und der Übel, zu den Tugenden, oder zum Glück, als von der gemeinschaftlichen Natur und von der Verwaltung der Welt her .. Denn an jene muß die Erörterung der Güter und der Übel anknüpfen, da es ihrer sonst keine bessere Grundlegung oder Rückführung gibt; überhaupt ist die physische Theorie aus keinem anderen Grund zu unternehmen als zur Unterscheidung der Güter und der Übel.

Daß die Interpretation des eigentlichen Willens des Menschen als sein natürlicher Trieb spezifisch stoisch ist, dürfte schon daraus hervorgehen, daß die Theorie der Zueignung des Menschen spezifisch stoisch ist. Denn diese Theorie, die Stoikern und stoisch beeinflussten Philosophen wie z.B. Antiochos eigentümlich ist, liegt nicht nur der stoischen Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein für den Menschen naturgemäßes Leben zugrunde; es wurde darauf schon hingewiesen in Kapitel 1. Auch ist sie Voraussetzung für eine Interpretation des impliziten und eigentlichen Willens des Menschen als ein natürlicher Trieb. Denn eine solche Interpretation setzt voraus, daß der Trieb des Menschen, mit dem sein impliziter und eigentlicher Wille identisch sein soll, durch eine natürliche Ausrichtung nach Art der Zueignung bedingt ist: der abstrakte Gegenstand jenes impliziten und eigentlichen Willens macht das unumgänglich, insofern das formal gefaßte Gute immer einen konkreten Inhalt erfordert, an dem es sich realisieren kann. Es ist immer zweifach: das, was glücklich macht. Und ein natürlicher Trieb kann in diesem Sinn nur dann einen zweifachen Gegenstand haben, wenn ihm eine Ausrichtung nach Art der Zueignung zugrundeliegt. Nur dann ist er zu bestimmen als z.B. das, was die Natur des Menschen erhält. Nur wenn eine Ausrichtung nach Art der Zueignung zugrundeliegt, sind die einzelnen Gegenstände des natürlichen Triebes des Menschen zu fassen als das, wodurch der Mensch den abstrakten Zweck seiner Natur realisiert.

Allein aufgrund der stoischen Theorie der Zueignung ist also eine Interpretation des eigentlichen und impliziten Willens des Menschen als dessen natürlicher Trieb überhaupt möglich. Sie ist aber nicht nur möglich aufgrund der stoischen Lehre; es haben die Stoiker diese Interpretation wohl auch tatsächlich vertreten. Zu belegen ist das zwar nicht. Es ist jedoch durchaus plausibel.¹⁴⁸ Denn wäre es nicht der Fall, so lägen in der Stoa zwei verschiedene Ausrichtungen des Menschen vor auf das höchste Gut: dem expliziten Streben nach Glück läge nicht nur immer schon ein impliziter und eigentlicher Wille zugrunde, sondern auch ein natürlicher Trieb. Zwei verschiedene Ausrichtungen sind aber sachlich unnötig, und zudem unwahrscheinlich. Denn mehrfach wird berichtet, daß nach stoischer Ansicht das, was gut erscheint, von Natur erstrebt wird: auch der implizite Wille des Menschen dürfte also als natürlich aufzufassen sein. Die stoische These von der Natürlichkeit des menschlichen Strebens nach dem Guten wurde schon in Kapitel 2 gestreift, und zwar im Zusammenhang mit der stoischen Unterscheidung zwischen Leidenschaft und Wohlergehen. Es sei hier zusätzlich noch verwiesen auf eine Stelle bei Seneca. Die Natürlichkeit des menschlichen Strebens nach einem glücklichen Leben¹⁴⁹ spricht er gleich zu Anfang jenes Dialoges, in dem er vom glücklichen Leben handelt (Dial. VII 1.1), klar und deutlich aus [Text 47]:

Glücklich leben, Bruder Gallio, wollen alle Menschen; sie sind aber blind für das, und können nicht erkennen, wodurch ein glückliches Leben zustande kommt .. Man muß sich deshalb erstens vor Augen stellen, was wir erstreben. Danach muß man sich umsehen, wie wir so schnell wie möglich dorthin eilen können. Während des Weges, werden wir dann begreifen - vorausgesetzt es ist der richtige - , wie viel wir täglich vorankommen und wie sehr wir uns dem annähern, woraufhin uns ein natürliches Verlangen treibt.

§ 7 *Das Gute und das Eigene: die Stoa und Carneades*

Nachdem nun der implizite und eigentliche Wille des Menschen interpretiert worden ist als sein natürlicher Trieb, ist im folgenden zu zeigen, daß diese Interpretation den Stoikern einen Ansatz verschafft zur inhaltlichen Bestimmung des höchsten Gutes und des Zwecks des menschlichen Handelns. Es wird dazu verwiesen werden auf Carneades' Einteilung all jener Bestimmungen des höchsten Gutes, welche er betrachtet hat als mögliche Bestimmungen. Denn diese Einteilung zeigt, daß die Stoa das höchste Gut bestimmt hat aufgrund des Gegenstands des natürlichen Triebes des Menschen. Sie läßt nun aber auch erkennen, daß nach Carneades die Stoiker den Gegenstand der menschlichen Zueignung nicht als das Gute bestimmt haben, sondern als Naturgemäßes: von einer Entwicklung des Menschen hin zu einer Zueignung, deren Gegenstand nicht Naturgemäßes, sondern Gutes ist, bzw. von einer impliziten und eigentlichen Ausrichtung schon des Kindes auf das Gute scheint er nichts zu wissen. Wie ist das zu verstehen? Hat Carneades die Stoa etwa mißverstanden? In § 7.1 werden das Prinzip und auch der Zweck seiner Einteilung erörtert werden. In § 7.2 wird Carneades' Interpretation der stoischen Bestimmung des höchsten Gutes dargestellt werden. In § 7.3 schließlich wird Carneades' Ansicht, daß die Stoiker den Gegenstand des natürlichen Triebes, und somit auch der Zueignung des Menschen bestimmt haben als das erste Naturgemäße, eine Erklärung erhalten.

§ 7.1 *Karneades' Einteilung der möglichen Bestimmungen des höchsten Gutes*

Karneades' Einteilung möglicher Bestimmungen des höchsten Gutes, das heißt die sogenannte "divisio Carneadea", die bei Cicero an mehreren Stellen benutzt ist,¹⁵⁰ beruht auf dem Prinzip, daß das höchste Gut der Zweck (*telos*) der Tugend als Lebenskunst ist; daß der Zweck der Lebenskunst zu bestimmen ist aufgrund ihres Zieles (*skopos*);¹⁵¹ und daß dieses Ziel der Lebenskunst der Natur des Menschen angepaßt und angemessen (*aptum et accommodatum*) sein und die ersten Verlockungen (*prima invitamenta*) der Natur enthalten muß. Die dritte These¹⁵² beinhaltet nichts anderes als, daß das Ziel der Lebenskunst das natürlich Eigene,¹⁵³ und somit der Gegenstand des natürlichen Triebes des Menschen ist, durch den das höchste Gut schon gleich nach der Geburt von Natur erstrebt wird (*a natura in primo ortu appeti*). Das höchste Gut des Menschen ist nach Carneades letztendlich zu bestimmen aufgrund des natürlich Eigenen, welches der Gegenstand des natürlichen Triebes des Menschen ist; nur jene Bestimmungen des höchsten Gutes hat er als möglich betrachtet, welche letztendlich beruhen auf gewissen möglichen Bestimmungen des natürlich Eigenen des Menschen.¹⁵⁴

Jene Bestimmungen des höchsten Gutes, die Carneades für möglich gehalten hat, sind nun hier nicht allesamt aufzuzählen: die wichtigsten werden zur Sprache kommen in § 7.2. Hier ist darauf hinzuweisen, daß der Status von Carneades' Einteilung nicht ohne weiteres klar ist. Zum einen soll sie eine Einteilung sein der möglichen Bestimmungen des höchsten Gutes. Zum anderen hat Carneades es als seine Ansicht ausgesprochen, daß fast alle Philosophen dem Prinzip, das seiner Einteilung zugrunde liegt, wirklich zugestimmt haben. Es kann sich also handeln um eine systematische These, aber auch um ein Ergebnis historischer Forschungen; denn wie Cicero im Anschluß an Antiochos berichtet (Fin. V 17),¹⁵⁵ haben fast alle Philosophen das höchste Gut oder, wie Cicero sich ausdrückt, den Gipfel der Güter (*finis bonorum*)¹⁵⁶ bestimmt aufgrund dessen, was sie betrachtet haben als den Gegenstand des natürlichen Triebes des Menschen [Text 48]:

Für so ziemlich alle hat es nun festgestanden, daß das, was die Klugheit zum Gegenstand hat und was sie erreichen will, der Natur angepaßt und angemessen sein muß, und daß es durch sich selbst in stande sein muß, einen Trieb des Geistes, den die Griechen *hormê* nennen, zu sich hervorzulocken und zu erwecken. Was aber so bewegen könne, und so von der Natur schon bei der Geburt erstrebt werde, steht nicht fest, und die ganze Uneinigkeit der Philosophen .. betrifft nur diesen einen Punkt. Denn als Ansatz zu jener Untersuchung, welche die Gipfel der Güter und Übel betrifft .. ist herauszufinden, was die ersten Verlockungen der Natur enthält. Wenn man das ermittelt hat, so ergibt sich daraus .. die ganze Erörterung über das höchste Gut und das höchste Übel.

Eine historische Interpretation von Carneades' Einteilung scheint nun dadurch möglich, daß eine Begründung für die Ansicht, daß das höchste Gut des Menschen letztendlich zu bestimmen ist aufgrund des natürlich Eigenen, das heißt aufgrund des Gegenstands des natürlichen Triebes des Menschen, sich an keiner Stelle findet, an der bei Cicero die "divisio Carneadea" benutzt ist. Bedeutet dies, daß Carneades diese Verfahrensweise bei seinen Vorgängern beobachtet hat? Hat er das Prinzip, das seiner Einteilung zugrunde liegt, selber nicht vertreten? Ist es das Ergebnis historischer Abstraktion? Auch eine Erklärung, weshalb Carneades die Lust (*voluptas*), die Leidlosigkeit (*vacuitas doloris*) und das erste Naturgemäße (*prima secundum naturam*)¹⁵⁷ betrachtet hat als die einzig möglichen Gegenstände des natürlichen Triebes des Menschen, findet sich bei Cicero nicht. Es kann dies ein zweiter Hinweis sein. Zeigt dies an, daß Carneades selbst diese Ansicht nicht geteilt hat? Hat er bei früheren Philosophen immer nur diese Bestimmungen vorgefunden? Hat womöglich schon einer seiner Vorgänger diese These aufgestellt? Cicero teilt zwar mit (Fin. V 18), daß nach Carneades nur Lust, Leidlosigkeit und erstes Naturgemäßes in Frage kommen als Gegenstand des natürlichen Triebes des Menschen, der gleich nach der Geburt schon wirksam ist; eine Begründung aber fügt er nicht hinzu [Text 49]:

Der erste Trieb, meinen manche Philosophen, gehe auf die Lust, die erste Abneigung betreffe das Leid. Andere sind der Ansicht, daß zuerst die Leidlosigkeit angenommen und zuerst das Leid gemieden wird. Wieder andere gehen von dem aus, was sie das erste Naturgemäße nennen .. Weil irgend einer dieser drei Gegenstände das ist, wodurch die Natur zuerst bewegt wird, es zu erstreben bzw. fernzuhalten, und weil es keinesfalls etwas anderes sein könnte als einer dieser drei Gegenstände, so ist notwendig jede Aufgabe des Meidens und des Verfolgens rückbezogen auf einen dieser Gegenstände, so daß jene Klugheit, von der wir sagten, sie sei eine Lebenskunst, irgend einen davon zu ihrem Gegenstand hat.

Karneades nun aber hat kaum historische Forschung um ihrer selbst willen betrieben. Es ist vielmehr anzunehmen, daß er einen polemischen Zweck verfolgt hat: insbesondere die stoische Bestimmung des höchsten Gutes als ein Leben gemäß der Tugend hat er durch seine Einteilung wohl diskreditieren wollen.¹⁵⁸ Er hat ihr, so ist anzunehmen, ein Prinzip der Stoiker und auch der Epikureer zur inhaltlichen Bestimmung des höchsten Gutes zugrunde gelegt,¹⁵⁹ das er selber nicht vertreten hat, und somit auch nicht zu begründen brauchte, das im Hellenismus aber wohl von den meisten Philosophen übernommen worden ist.¹⁶⁰ Durch seine Einteilung hat er dann wohl zu zeigen versucht, daß insbesondere die stoische Bestimmung des höchsten Gutes als ein Leben gemäß der Tugend jenem Prinzip nicht gerecht wird: nach Karneades hat die Stoa selbst behauptet, daß das höchste Gut des Menschen zu bestimmen ist aufgrund des Gegenstands seines natürlichen Triebes; die stoische Bestimmung aber des Gegenstands dieses Triebes soll, wie sich gleich zeigen wird in § 7.2, die stoische Bestimmung des höchsten Gutes als ein Leben gemäß der Tugend nicht begründen können; die Ethik der Stoa leidet nach Karneades an einem inneren Widerspruch und die "divisio Carneadea" hat er wohl formuliert um diesen inneren Widerspruch in ihr aufzudecken.¹⁶¹

§ 7.2 Die stoische Bestimmung des höchsten Gutes als die Tugend

Nach Karneades haben die Kyrenaiker und die Epikureer den Gegenstand des natürlichen Triebes des Menschen als die Lust bestimmt. Hieronymos soll sich entschieden haben für die Leidlosigkeit. Die Stoiker schließlich sollen den Gegenstand des natürlichen Triebes des Menschen betrachtet haben als das erste Naturgemäße (*prôta kata physin*).¹⁶² Alle Bestimmungen des Gegenstands dieses natürlichen Triebes, welche Karneades für möglich gehalten hat, sind hiernach in hellenistischer Zeit wirklich vertreten worden. Und auch die diesen Bestimmungen entsprechenden Bestimmungen des höchsten Gutes des Menschen, welche Karneades deshalb für möglich gehalten hat, weil sie beruhen auf jeweils einer der möglichen Bestimmungen des Gegenstands seines natürlichen Triebes, haben nach Karneades in hellenistischer Zeit wirklich Vertreter gefunden;¹⁶³ und zwar deshalb, weil sie sich ergeben aus jenen Bestimmungen.

Wie schon vermerkt worden ist in § 1, haben z.B. die Kyrenaiker und die Epikureer das höchste Gut des Menschen inhaltlich bestimmt als ein lustvolles Leben,¹⁶⁴ und hat Hieronymos es als ein Leben ohne Leid bestimmt.¹⁶⁵ Nach Karneades haben sie das Erlangen des natürlich Eigenen als die Realisierung des Zieles der Lebenskunst zu deren Zweck, und somit zur Bestimmung des höchsten Gutes gemacht. Die Stoiker indes haben nach Karneades das höchste Gut des Menschen zwar ebenfalls bestimmt aufgrund dessen, was sie betrachtet haben als den Gegenstand des natürlichen Triebes des Menschen: auch die Stoiker haben nach Karneades das höchste Gut des Menschen bestimmt aufgrund des für den Menschen natürlich Eigenen. Sie sollen es aber deshalb nicht als das Erlangen des ersten Naturgemäßen, sondern als ein Leben gemäß der Tugend bestimmt haben, weil sie den Zweck der Lebenskunst nicht betrachtet haben als die Realisierung ihres Zieles, son-

dem als das Streben danach, ungeachtet des Erfolgs: der Zweck der Lebenskunst werde nach stoischer Lehre schon realisiert durch das Bemühen um das erste Naturgemäße. Cicero berichtet (Fin. V 19-20), daß Karneades die stoische Lehre dahingehend interpretiert hat, daß die Tugendhaftigkeit des Handelns oder, wie Cicero sagt, das Richtige (*rectum*) und Ehrenhafte (*honestum*) nicht ein Bemühen bedingt, sondern in dem Bemühen besteht, erstes Naturgemäßes zu erlangen [Text 50]:

Darauf nun, was die Klugheit bestimmt als das, wodurch die Natur zuerst bewegt wird, baut auch die Lehre auf vom Richtigen und Ehrenhaften, das jedem einzelnen jener drei Gegenstände entsprechen kann, so daß es ehrenhaft ist, alles zu tun um der Lust willen, auch wenn man sie nicht erreicht; um der Leidlosigkeit willen, auch wenn man sie nicht erreichen kann; oder um des Erlangens des Naturgemäßen willen, auch wenn man nichts erreicht .. Aufgrund derselben Anfänge werden noch andere Philosophen jede Aufgabe rückbeziehen auf den wirklichen Erwerb der Lust, der Leidlosigkeit oder des ersten Naturgemäßen. Es sind also sechs Thesen dargelegt worden zum höchsten Gut. Die drei zuletzt genannten haben Vertreter diese gefunden: die Lust hat Aristipp, die Leidlosigkeit Hieronymos und den Genuß dessen, was wir erstes Naturgemäßes genannt haben, hat Karneades vertreten; der aber nicht als Meinung, sondern nur diskussionshalber. Die drei zuerst genannten sind mögliche Thesen; nur eine davon wurde vertreten; aber energisch. Denn .. alles zu tun, um das Naturgemäße erlangen, auch wenn wir es nicht erreichen: das haben die Stoiker ausgegeben für das Ehrenhafte .. und das einzig Gute.

Dieser Interpretation des Karneades zufolge haben die Stoiker die Tugend als Lebenskunst gedeutet als eine stochastische Kunst, deren Ziel darin besteht, das erste Naturgemäße zu erlangen, die als eine stochastische Kunst jedoch dieses Ziel nicht unbedingt erreichen läßt, insofern dazu gewisse Umstände, auf die der tugendhafte Mensch keinen Einfluß hat, erforderlich sind,¹⁶⁶ und deren Zweck es somit ist, nicht erstes Naturgemäßes zu erlangen, sondern alles zu tun, wozu die Tugend befähigt, um es zu erlangen.¹⁶⁷

Diese Interpretation der stoischen Lebenskunst dürfte darauf beruhen, daß Antipater, wohl als Erwiderung auf Karneades' Kritik seiner ersten Telosformel, seine zweite Telosformel, welche offenbar Karneades zugrunde legt, gegründet hat auf eine neue Konzeption der Tugend als stochastische Kunst.¹⁶⁸ Jene neue Konzeption der Tugend als stochastische Kunst hat Antipater erläutert durch ein Gleichnis, das bei Cicero ohne Namensnennung wohl deshalb angeführt ist (Fin. III 22), weil spätere Stoiker Antipaters Konzeption der Tugend als stochastische Kunst meist abgelehnt haben.¹⁶⁹ Den tugendhaften Menschen vergleicht Antipater mit einem Bogenschützen, dessen Vorsatz (*propositum*) es ist, ein Ziel zu treffen, dessen letzter Zweck (*ultimum*) jedoch nicht darin besteht, das Ziel zu treffen, sondern alles zu tun, um das Ziel zu treffen.¹⁷⁰ Die Realisierung des Vorsatzes nämlich liegt nicht in der Macht des Bogenschützen. Es hängt von Umständen ab, auf die er keinen Einfluß hat: ein plötzlicher Windstoß z.B. kann den Pfeil aus der Bahn bringen. Wie die Lebenskunst, so ist auch die Kunst des Bogenschützen stochastisch [Text 51].¹⁷¹

.. wenn jemand den Vorsatz hätte, .. einen Pfeil irgendwohin geradeaus zu schleudern, so wäre es, unserer Lehre vom letzten Gut gemäß, für ihn das Höchste, alles zu tun, was er kann, um geradeaus zu schießen. Jener Mensch nun in einem solchen Gleichnis soll allerdings alles tun, um geradeaus zu schießen. Dennoch, daß er alles tut, um seinen Vorsatz zu realisieren, das sei gleichsam das Letzte, welches wir im Leben das höchste Gut nennen. Jenes jedoch, daß er treffe, sei gleichsam auszulesen, nicht aber zu erstreben.

Antipaters Konzeption einer stochastischen Lebenskunst ist nun, wie gesagt, in der Stoa neu gewesen. Er dürfte sie entwickelt haben, um Karneades' Kritik der stoischen Bestimmung des höchsten Gutes als ein Leben gemäß der Tugend abzuwehren. Denn diese neue Konzeption erst der Tugend als stochastische Kunst hat es Antipater ermöglicht, einer Forderung des Karneades nachzugeben; sie hat es ihm möglich gemacht, Karneades' These zuzustimmen, daß jede Kunst ein Ziel verfolge, welches etwas anderes sei als die Ausübung der Kunst.¹⁷² Auch das Ziel der Lebenskunst, welche die älteren Stoiker betrachteten als eine besondere Kunst, insofern nur ihr Ziel die Betätigung ihrer selbst sei, hat er aufgrund seiner Konzeption der Tugend als stochastische Kunst als etwas anderes begreifen können, nämlich das Naturgemäße, um das sich die Lebenskunst bemüht.

Antipater mit anderen Worten hat den älteren Stoikern zwar darin zugestimmt, daß tugendhafte Handlungen als das Werk (*effectio*) der Tugend immer schon von Anfang an in allen ihren Teilen vollständig vorliegen oder, wie Cicero sagt (Fin. III 24), immer schon von Anfang an alle Zahlen der Tugend einschließen (*omnes numeros virtutis continere*): im Gegensatz zu produktiven Künsten, wie z.B. die Heilkunst oder die Steuerkunst, und zu praktischen Künsten, wie z.B. die Tanzkunst oder die Schauspielkunst, liegt die Leistung (*extremum*) der Lebenskunst nicht im Resultat oder im Vollzug der Handlung, sondern im Bemühen, dem die Handlung entspringt. Nach Antipater jedoch ist die Lebenskunst gerade nicht ganz in sich gekehrt (*tota in se conversa*), wie ältere Stoiker meinten - Cicero referiert deren Ansicht wie folgt; die Lebenskunst bestimmt er dabei nicht nur als die Tugend, sondern auch als die Weisheit [Text 52]:

Denn wie dem Schauspieler und dem Tänzer nicht irgend eine, sondern eine bestimmte Darstellung und Bewegung gegeben ist, so ist das Leben nicht beliebig, sondern in bestimmter Weise zu führen. Wir bezeichnen diese Weise als "in Übereinstimmung" .. Denn wir sind der Ansicht, daß die Weisheit nicht der Steuerkunst oder der Heilkunst ähnlich ist, sondern eher jener Rolle und jenem Tanz, von denen soeben die Rede war. Dies hat zur Folge, daß die Leistung bzw. das Werk der Kunst nicht außerhalb zu suchen ist, sondern in ihr selbst liegt. Und doch unterscheidet sich auch die Weisheit von diesen Künsten auf gewisse Weise. Denn was in ihnen richtig verrichtet wird, das schließt doch nicht alle Teile ein, aus denen es besteht. Was wir jedoch .. Richtiges oder auch richtig Verrichtetes nennen wollen und was jene als *katorthômata* bezeichnen, das schließt alle Zahlen der Tugend ein. Denn allein die Tugend ist ganz in sich gekehrt.

Nach Antipater ist der Zweck der Lebenskunst durchaus nur Betätigung der Tugend: er ist das tugendhafte Bemühen um das Naturgemäße. Ihr Ziel jedoch ist etwas anderes als Tugendhaftigkeit: es ist das Erlangen des Naturgemäßen.¹⁷³

Von der Ansicht der älteren Stoiker unterscheidet sich hiernach Antipaters neue Konzeption der Tugend als stochastische Kunst eigentlich nur dadurch, daß Antipater das, was seine Vorgänger nur als Stoff (*hylê*) der Tugend haben gelten lassen, aufwertet und zu ihrem Werk (*ergon*) macht: nicht der richtige Gebrauch (*orthê khrêsis*) der menschlichen Triebe, sondern das Bemühen um deren naturgemäße Gegenstände interpretiert er als die Tugendhaftigkeit des Handelns.¹⁷⁴ Ansonsten aber stimmt Antipater mit der älteren Stoa durchaus überein. Auch er bestimmt das Gute nicht als das Naturgemäße, sondern als Tu-

gendhaftigkeit. Denn das Naturgemäße bezeichnet er in seinem Bogenschützengleichnis als nur auszulesen (*seligendum*); das Bemühen indes, das Naturgemäße zu erlangen, bezeichnet er als zu erstreben (*expetendum*).¹⁷⁵ Es sind daher Antipaters Konzeption der Tugend als stochastische Kunst und seine zweite Telosformel, die darauf beruht, durchaus orthodox. Auch Antipater hat das Gute bestimmt als die Tugend und das, was an ihr teilhat; auch er hat das höchste Gut bestimmt als ein Leben gemäß der Tugend.¹⁷⁶

Einen ersten Einwand des Karneades gegen die stoische Bestimmung des höchsten Gutes als ein Leben gemäß der Tugend hat nun also Antipater durch seine neue Konzeption der Tugend als stochastische Kunst abzuwehren vermocht: der Forderung nach einem Ziel der Tugend, welches etwas anderes sei als Tugendhaftigkeit des Handelns, hat er Genüge geleistet. Antipaters Bestimmung aber des Zwecks der Lebenskunst als das Bemühen um das Naturgemäße, und nicht als dessen Erlangen, hat einen zweiten Einwand des Karneades veranlaßt. Antipaters These, daß der Zweck der Lebenskunst nicht in der Realisierung ihres Zieles bestehe, sondern in dem Bemühen um dessen Realisierung, hat Karneades als widersinnig abgelehnt. Denn das Naturgemäße ist nach stoischer Lehre gleichgültig und nach Karneades ist es widersinnig, zu behaupten, daß es sinnvoll oder gar das höchste Gut sei, sich um etwas, zu bemühen, dessen Erlangen gleichgültig ist.¹⁷⁷

Um diesen Widersinn hervorzuheben und um so den Stoikern einen inneren Widerspruch vorwerfen zu können, dürfte nun Karneades seine "divisio" formuliert haben. Im Rahmen der "divisio" nämlich, weist er darauf hin, daß in bezug auf Lust und Leidlosigkeit als die zwei anderen möglichen Bestimmungen des Zieles der Lebenskunst, niemand jemals behauptet hat, daß es der Zweck der Lebenskunst sei, alles zu tun, um lustvoll, bzw. um leidlos zu leben, ungeachtet des Erfolgs. In bezug auf diese Bestimmungen des Zieles der Lebenskunst soll niemand jemals den Zweck der Lebenskunst bestimmt haben als das Bemühen um Lust und Leidlosigkeit. Warum also sollte eine solche Bestimmung sinnvoll sein in bezug auf das Naturgemäße? Anhand der analogen Sinnlosigkeit des Strebens nach Lust oder Leidlosigkeit, wenn diese als gleichgültig gelten, hebt Karneades den Widersinn hervor der Position Antipaters.

Diesen Widersinn der Position Antipaters führt dann aber auch Karneades ins Feld, um der Stoa vorzuwerfen, daß ihre Bestimmung des höchsten Gutes als ein Leben gemäß der Tugend sich nicht begründen läßt durch die stoische Bestimmung des Gegenstands des natürlichen Triebes des Menschen als das erste Naturgemäße. Er wirft mit anderen Worten der Stoa einen Widerspruch in ihrer Ethik vor: zum einen behauptete sie, daß das höchste Gut des Menschen letztendlich zu bestimmen sei aufgrund des Gegenstands seines natürlichen Triebes; zum andern aber bestimme sie diesen Gegenstand als das erste Naturgemäße, das höchste Gut jedoch als ein Leben gemäß der Tugend. Die einzig folgerichtige und mögliche Bestimmung wäre nach Karneades jene Bestimmung, die er "diskussionshalber" selbst vertreten hat: das Genießen des ersten Naturgemäßen.¹⁷⁸ Diese Telosformel allein wird nach Karneades jenem Prinzip gerecht, das die Stoa zur Bestimmung des höchsten Gutes selber aufstellt.

§ 7.3 Karneades' erster Trieb des Menschen und die stoische Zueignung

Es ist nun hiernach klar, daß die stoische Interpretation des eigentlichen und impliziten Willens des Menschen als dessen natürlicher Trieb der Stoa einen Ansatz verschafft zu inhaltlichen Bestimmung des höchsten Gutes: nach Karneades haben nahezu alle hellenistischen Schulen, und insbesondere die Stoa, das höchste Gut letztendlich bestimmt aufgrund des Gegenstands des natürlichen Triebes des Menschen. Nach Karneades nun aber hat die Stoa diesen Gegenstand bestimmt als das erste Naturgemäße. Wie ist das zu verstehen? Wie ist es zu deuten, daß nach Karneades die Stoiker das natürlich Eigene des Menschen nicht als das Gute bestimmt haben, sondern als Naturgemäβes?¹⁷⁹ Hat nicht nach Chrysipp die Zueignung des Menschen nur das Schöne und Gute zum Gegenstand? Von einer Entwicklung der menschlichen Zueignung scheint Karneades nichts zu wissen. Wie ist das zu verstehen? Hat Karneades die stoische Lehre mißverstanden? Oder ist seine Zuweisung des ersten Naturgemäβen als Bestimmung des Gegenstands des natürlichen Triebes des Menschen etwa anders zu erklären?

Karneades ist nun ein schierer Irrtum schwerlich zuzutrauen: es ist kaum glaubhaft, daß er der Stoa eine Bestimmung des ersten, natürlichen Triebes des Menschen zuerkannt hat, die sie nicht vertreten hat. Diogenes und Antipater hat er persönlich gekannt; vom stoischen System hatte er genaue Kenntnis.¹⁸⁰ Seine Zuweisung des ersten Naturgemäβen an die Stoa ist anders zu erklären. Sie ist dadurch zu erklären, daß Karneades das natürlich Eigene versteht als das, was der Natur des Menschen angepaßt und angemessen ist, und insbesondere dadurch, daß er den natürlichen Trieb des Menschen als dessen ersten Trieb (*primus appetitus*) begreift, der gleich nach der Geburt schon wirksam ist. Beide Interpretationen nämlich werden der stoischen Auffassung des natürlichen Triebes und des natürlich Eigenen des Menschen nicht gerecht.¹⁸¹

Schon in Kapitel 1 wurde darauf hingewiesen, daß die Stoiker das natürlich Eigene als den Gegenstand der natürlichen Zueignung, und erst infolge davon als den Gegenstand eines natürlichen Triebes begreifen, der durch die Zueignung bedingt ist. Der Gegenstand des natürlichen Triebes der Stoa ist dementsprechend natürlich Eigenes des Menschen, nicht insofern er der menschlichen Natur angepaßt und angemessen ist, sondern weil er es ist; und den natürlichen Trieb des Menschen faßt die Stoa, ebenfalls dementsprechend, teleologisch als einen Trieb, der in den frühen Entwicklungsphasen zwar ausgerichtet ist auf Naturgemäβes, der jedoch auch dann schon implizit und eigentlich ausgerichtet ist auf das Gute und der sich darauf explizit dann erst richten kann, wenn der Mensch über Vernunft verfügt. Die Zueignung von Naturgemäβem schon gleich nach der Geburt ist nach stoischer Ansicht nur ein Mittel der Natur, dazu daß der Mensch in späteren Entwicklungsphasen sich Gutes zueignen kann; und es ist somit Naturgemäβes nicht eigentlich natürlich Eigenes des Menschen, obwohl es der erste Gegenstand seiner Zueignung, und somit auch der Gegenstand seines ersten Triebes ist.¹⁸²

Karneades hat nun diesen ersten Trieb zu Unrecht identifiziert mit dem natürlichen Trieb des Menschen. Als das natürlich Eigene des Menschen hat er anstelle des Gegen-

stands seines vervollendeten Triebes den Gegenstand ausgegeben seines noch unvollendeten, ersten Triebes: das sogenannte erste Naturgemäße. Nur aus diesem Grund erkennt er der Stoa erstes Naturgemäßes zu als Gegenstand des natürlichen Triebes des Menschen. Die Stoa selbst hat ihn bestimmt als das Schöne und Gute.¹⁸³

Welchen Grund nun aber hat Carneades gehabt für seine Interpretation des natürlichen Triebes des Menschen als jener erste Trieb des Menschen, welcher schon gleich nach der Geburt wirksam ist? Der Grund für Carneades' Identifizierung des natürlichen und des ersten Triebes des Menschen dürfte dieser sein, daß die Stoiker das höchste Gut bestimmt haben aufgrund des Gegenstands des natürlichen Triebes des Menschen, daß der natürliche Trieb jedoch teleologisch gedeutet wurde, so daß allein sein zeitlich erster Gegenstand empirisch gegeben war, und daß somit die Stoiker sich zur Bestimmung des höchsten Gutes gerade auf den Gegenstand des ersten Triebes des Menschen berufen haben. Wie die Epikureer, die Akademiker und die Peripatetiker, so haben ebenfalls die Stoiker,¹⁸⁴ wie Cicero zu entnehmen ist (Fin. V 55), zur Bestimmung des höchsten Gutes auf das verwiesen, was ihrer Ansicht nach alle Menschen schon unmittelbar nach der Geburt erstreben [Text 53]:

Alle alten Philosophen .. begeben sich zu den Wiegen, weil sie der Ansicht sind, daß sie am Kindesalter das Verlangen der Natur am leichtesten erkennen können.

Die Stoa nun war durchaus der Ansicht, daß der Gegenstand des ersten menschlichen Triebes Naturgemäßes ist. Carneades' Bestimmung des Gegenstands des natürlichen Triebes als das erste Naturgemäße beruht denn auch in dieser Hinsicht nicht auf einem Irrtum. Carneades hat nur nicht beachtet, daß die Stoiker das erste Naturgemäße nur als Ansatz benutzen zur Bestimmung des höchsten Gutes, und nicht schon eine fertige Bestimmung darauf gründen: zum höchsten Gut des Menschen muß das erste Naturgemäße sich verhalten können als ein Mittel zum Zweck, insofern die anfängliche Zueignung ein Mittel der Natur ist zur Zueignung des höchsten Gutes. Wie die Stoiker aufgrund dieses Ansatzes das höchste Gut bestimmen können als ein Leben gemäß der Tugend wird zu untersuchen sein in Kapitel 5. Hier ist nur noch zu vermerken, daß Carneades zu seiner Interpretation des natürlichen Triebes des Menschen als sein erster Trieb womöglich noch veranlaßt ist durch die epikureische Deutung des natürlichen Triebes des Menschen. Im Rahmen seiner "divisio" und seiner Polemik gegen die Stoa hatte er allen Grund die stoische Konzeption des natürlichen Triebes des Menschen der der Epikureer anzugleichen.¹⁸⁵

§ 8 Zusammenfassung

In diesem Kapitel wurde gezeigt, daß der Gegenstand der menschlichen Zueignung von Anfang an das Gute ist, daß der eigentliche und implizite Wille des Menschen von den Stoikern interpretiert wird als jener natürliche Trieb des Menschen, der eine Folge ist der menschlichen Zueignung, und daß diese Interpretation den Stoikern einen Ansatz verschafft

zur inhaltlichen Bestimmung des höchsten Gutes, bzw. des Zwecks des menschlichen Handelns. Das Wesentliche sei hier noch einmal resümiert.

Aufgrund einer teleologischen Interpretation der menschlichen Zueignung wurde das Gute, welches erst zum Gegenstand der Zueignung des Menschen wird, wenn dessen Konstitution vervollendet und die natürliche Entwicklung des Menschen zum Abschluß gekommen ist, interpretiert als der eigentliche Gegenstand menschlicher Zueignung schon gleich nach der Geburt. Die anfängliche Ausrichtung des Menschen auf das Naturgemäße wurde dementsprechend gedeutet als ein Mittel der Natur zur Realisierung der Zueignung des Guten zu einem späteren Zeitpunkt. Dieser Interpretation entsprechend wurde das Gute erklärt als das vollendet Naturgemäße. Der natürliche Trieb des Menschen wurde interpretiert als sein vervollendeter Trieb. Und schließlich wurde die teleologische Verfaßtheit der Natur des Menschen aufgezeigt aufgrund einer Analyse der stoischen Argumentation zur Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns bei Diogenes Laertius. Jene Analyse hat außerdem bestätigt, daß die stoische Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein für den Menschen naturgemäßes Leben dessen Grundbestimmung ist, welche zu erläutern ist als ein Leben gemäß der Tugend.

Diese Grundbestimmung verschafft den Stoikern einen Ansatz zur inhaltlichen Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns. Durch ihre Interpretation des eigentlichen und impliziten Willens des Menschen als sein natürlicher Trieb stellt die Stoa eine Verbindung her zwischen dem Eudämonismus ihrer Ethik und der teleologischen Naturauffassung ihrer Physik; sie verbindet dadurch die Sphäre des Normativen mit der des Faktischen. Denn die Vervollendung der Natur des Menschen durch die Tugend ist zwar nicht empirisch gegeben; empirisch gegeben aber ist der Anfang jener menschlichen Entwicklung, welche durch den Erwerb der Tugend abgeschlossen wird. Zur inhaltlichen Bestimmung des transzendenten und empirisch nicht gegebenen höchsten Gutes macht die Stoa Gebrauch von der empirisch gegebenen anfänglichen Ausrichtung des Menschen auf das sogenannte erste Naturgemäße.

KAPITEL 4 NATUR UND GÖTTLICHES GESETZ

In diesem Kapitel wird zweierlei gezeigt werden. Erstens wird dargelegt werden, daß nach stoischer Lehre der Mensch die göttliche Natur als den Grund seiner ethischen Pflichten deshalb nicht erkennen kann, weil sie die transzendente Ursache alles Natürlichen ist, die nicht direkt in ihrem Wesen, sondern nur indirekt aufgrund ihrer Wirkungen und in bezug auf sie als Ursache (*aition*) erkennbar ist: daraus, daß die Natur nicht an sich zu erkennen ist als das, was sie ist, wird sich die Unmöglichkeit ergeben der menschlichen Erkenntnis der Natur als Grund der Pflicht. Zweitens wird dementsprechend die stoische Bestimmung der richtigen Vernunft Gottes als das Gesetz (*nomos*) der Natur interpretiert werden nicht als Ausdruck für die Normativität der göttlichen Natur, sondern dafür, daß innerhalb der stoischen Götter- und Menschengemeinschaft den Göttern, bzw. Gott aufgrund ihrer richtigen Vernunft eine Führungsrolle zukommt in bezug auf den Menschen: weil die menschliche Vernunft ganz auf sich gestellt nicht erkennen kann, wie es dem Menschen zukommt zu handeln, insofern er Bürger des Weltstaates (*kosmopolis*) ist, hat der Mensch den Göttern zu gehorchen. Beide Ziele sind näher zu erläutern.

Um darlegen zu können, daß der Mensch die Natur nicht erkennen kann in ihrem Wesen, wird zunächst in § 1 die stoische Interpretation der Natur als Gott (*theos*) nachgezeichnet werden; es wird gezeigt werden, daß die Stoa deshalb die Natur als Gott interpretiert, weil dem Begriff Gottes als jenes vollendete Vernunftwesen, welches die Welt gestaltet und verwaltet, nur die Natur, und somit die Welt als Ganzes entspricht, insofern die Natur die Ursache ist der Weltordnung.

Sodann wird in § 2 das Verhältnis der göttlichen Natur zur Welt betrachtet werden. Im Anschluß an eine Interpretation Gottes als eines der beiden Prinzipien des Weltganzen (*arkhai tôn holôn*) und auch an eine Erörterung des stoischen Begriffs der Welt (*kosmos*), wird eine Besprechung folgen des Verhältnisses zwischen der Welt und den innerweltlichen Dingen. Diese Besprechung wird zeigen, daß nach Ansicht der Stoiker die göttliche Natur als die Ursache der natürlichen Weltordnung in bezug auf die innerweltlichen Dinge zu bezeichnen ist als transzendent.

Daraufhin wird in § 3 aufgezeigt werden, daß die Stoiker die Zweckmäßigkeit und Fürsorglichkeit der Weltordnung für den Ursprung halten des Begriffs von Gott als jenes vollendete Vernunftwesen, welches die Welt gestaltet und verwaltet, und daß dieser Ursprung und dieser Inhalt des Begriffs die Erkennbarkeit Gottes einschränken auf seine Beschaffenheit als Ursache der Weltordnung: Gottes Wesen bleibt dem Menschen verborgen. Daß es einen Gott gibt, der die Welt ordnet, ist nach stoischer Lehre zu erschließen aufgrund der Zweckmäßigkeit und Fürsorglichkeit ihrer natürlichen Ordnung. Daß dieser Gott zu begreifen ist als die Natur, läßt sich nach Ansicht der Stoa beweisen. Was aber diese göttliche Natur selbst in ihrem Wesen ist, kann der Mensch nicht erkennen. In § 4.3 wird sich daraus ergeben, daß die Natur für den Menschen insbesondere als der Grund seiner ethischen Pflichten nicht erkennbar ist.

In § 4.1 und § 4.2 wird zuvor jedoch die Interpretation des Gesetzes der Natur als Ausdruck für die Führungsrolle der richtigen Vernunft Gottes zu erläutern sein. Wie schon vermerkt worden ist in Kapitel 3, faßt die Stoa den Menschen nicht nur als Individuum, sondern auch als Teil (*meros*) des Weltganzen (*holon*). Dieses Ganze kann nun aber nicht die Vernunft des Menschen, sondern nur die richtige Vernunft Gottes erkennen, so daß der Mensch jene Handlungen, die er als Teil der Welt implizit und eigentlich selbst verrichten will, und die ihm daher zukommen als Weltbürger (*kosmopolitês*), ganz auf sich gestellt nicht erkennen kann. Gott allein weiß, wie der Mensch als Teil der Welt implizit und eigentlich handeln will. Es hat deshalb der Mensch der göttlichen Vernunft insofern folgezu leisten, als sie aufgrund ihres Wissens in abgeleitetem Sinn das Gesetz des Staates ist, der bevölkert wird von der Gemeinschaft der Götter und Menschen.

§ 1 Die Natur als Gott

Die Stoa hat die Natur als göttlich interpretiert, sie hat ihr Vernunft und einen Willen zuerkannt und sie hat die natürlichen Dinge, als deren Prinzip sie gilt, aufgefaßt als Werke ihres kunstvollen Schaffens; die Weltordnung und das natürliche Geschehen hat sie aufgefaßt als die Wirkung der göttlichen Vorsehung. In den vorigen drei Kapiteln wurde dieses stoische Verständnis der Natur schon mehrfach zur Sprache gebracht; hier ist es näher zu erläutern. Denn die stoische These, daß die Natur über Vernunft und einen Willen verfügt, versteht sich nicht von selbst; und daß sie außerdem göttlich sein soll, liegt nicht auf der Hand. Beides vielmehr bedarf der Argumentation; jede dieser Thesen bedarf einer Begründung. Welche Gründe also führen die Stoiker dafür an, daß die Natur vernunftbegabt ist und über einen Willen verfügt? Und welche Gründe führen sie an für ihre Interpretation Gottes als die Natur?

§ 1.1 Der Begriff Gottes und seine Anwendung auf die Natur

Eine Antwort auf die zweite dieser Fragen gibt der stoische Begriff Gottes (*theos*). Denn dieser Begriff entsteht dem Menschen, wie sich noch zeigen wird in § 3, ganz von selbst und auf natürlichem Wege als der Begriff eines vollendeten Wesens, dessen Vorsehung die Welt gestaltet und verwaltet. Was dieses Wesen sei, enthält sein Begriff zwar nicht: er erschöpft sich darin, Gott zu bestimmen als ein unsterbliches, vernunftbegabtes (*logikon*) bzw. denkfähiges (*noeron*) Lebewesen, das vollendet glücklich (*teleion en eudaimoniâi*) und für jedes Übel unempfindlich (*kaku pantos anepidekton*) ist, und das als Vorsehung für die Welt und das, was in ihr ist, das heißt für die innerweltlichen Dinge, Sorge trägt (*pronoêtikon*)¹ - es sei verweisen auf Diogenes Laertius (Vit. VII 147), der diese Begriffsbestimmung mitteilt [Text 54]:²

Gott ist ein unsterbliches, vernunftbegabtes oder denkfähiges und vollendet glückliches Lebewesen, welches unempfindlich ist für jedes Übel und Sorge trägt für die Welt und das, was in ihr ist; er hat aber keine Menschengestalt. Er ist der Verfertiger des Ganzen und gleichsam der Vater von allem.

Diese Begriffsbestimmung aber läßt nach stoischer Auffassung nur eine Identifizierung des göttlichen Wesens zu, nämlich die Identifizierung Gottes als das Weltganze, bzw. als die Natur; nur die Natur, bzw. die Welt kommt als Gott in Frage.

Hiernach ist der Begriff von Gott, der nach Ansicht der Stoiker allen Menschen von Natur sich bildet, relational gefaßt. Er bestimmt ein unbekanntes Wesen in bezug auf die Welt als den fürsorglichen Verfertiger des Weltganzen (*dēmiurgos tōn holōn*), bzw. als die Ursache der zweckmäßigen Weltordnung:³ aufgrund der Eigenschaften, die jeder nur möglichen Ursache jener Ordnung zukommen müssen, bestimmt er zusätzlich jene Ursache als ein Lebewesen, das unsterblich, vernunftbegabt oder auch denkfähig, vollendet glücklich und für Übel unempfänglich ist.⁴ Als welches Wesen aber dieses göttliche Lebewesen zu identifizieren ist, bzw. was zu interpretieren ist als Gott, bleibt aufgrund dieses Begriffs unbestimmt. Begrifflich ist Gott nur erfaßt als das, was er in bezug auf die Welt ist; was er an sich selbst ist, ist begrifflich nicht gegeben.

Wie die Stoa diesen relationalen Inhalt des Begriffs von Gott begründet, ist nicht hier zu untersuchen; es wird zu erörtern sein in § 3. Hier ist darauf hinzuweisen, daß nach stoischer Lehre dieser Begriff Gottes, insofern er von Natur sich bildet, allen Menschen gegeben ist, wie empirische Tatsachen, so daß er den Ausgangspunkt darstellt zur Interpretation des göttlichen Wesens als die Natur. Jene Eigenschaften, welche jede Ursache der Weltordnung besitzen muß, bieten ein Kriterium zur Identifizierung Gottes als die Welt, bzw. als die Natur. Denn nach stoischer Ansicht verfügt allein das Weltganze, bzw. die Natur über jene Eigenschaften. Nur die Natur entspricht dem Inhalt des Gottesbegriffs; nur die Welt kann beanspruchen, für Gott gehalten zu werden.⁵

Diese stoische Verfahrensweise zur Identifizierung Gottes wird durch Cicero klar belegt (Nat. II 45-47) - auch wenn er Gott nicht auch als die Natur bestimmt, sondern lediglich als die Welt; und auch wenn er den Begriffsinhalt von Gott erklärt als jenes Lebewesen, als welches nichts vortrefflicher (*praestantius*) oder vorzüglicher (*excellentius*) ist,⁶ so daß er streng genommen etwas abweicht von jenem Inhalt des Begriffs, der überliefert ist bei Diogenes Laertius [Text 55]:

Da wir nun aber aufgrund eines klar bestimmten Begriffs des Geistes vorherahnen, daß Gott wie folgt beschaffen ist: erstens, daß er ein Lebewesen ist; sodann, daß es in der ganzen Natur nichts gibt, was vortrefflicher wäre als er - so sehe ich nichts, was ich besser dieser unserer Vorahnung und Begriff anmessen kann, als daß ich .. diese Welt selbst, als welche nichts vorzüglicheres entstehen kann, für ein Lebewesen und für Gott halte .. Gewiß nun aber gibt es nichts besseres als die Welt. Auch leidet es keinen Zweifel, daß das, was ein Lebewesen ist und über Wahrnehmung, Vernunft und Geist verfügt, besser ist als das, dem dieses fehlt. So ergibt sich, daß die Welt ein Lebewesen ist und über Wahrnehmung, Geist und Vernunft verfügt; und durch dieses Argument wird bewiesen, daß die Welt Gott ist.

Aus dieser Stelle Ciceros geht klar hervor, daß der natürliche Begriff (*notio*) Gottes eine natürliche Vorahnung (*praesensio*) davon ermöglicht,⁷ wie Gott als Weltgestalter beschaffen ist: er ist das vortrefflichste und vorzüglichste Lebewesen. Aufgrund dieser Vorahnung ist nach Ciceros Bericht die Welt selbst für Gott zu halten. Denn nichts läßt sich besser

diesem Begriff Gottes anmessen (*accommodare*)⁸ als gerade die Welt; nichts entspricht der Vorahnung, welche nach stoischer Ansicht der Mensch auf natürlichem Wege von Gott erhält, besser als das Ganze der Welt.

Nicht nur das Ganze der Welt ist nun aber als Gott zu betrachten: auch und gerade die Natur hält die Stoa für Gott. Bei Cicero wird sie zwar nicht erwähnt, es verbirgt sich aber dennoch hinter dem Ganzen der Welt auch die Natur. Denn die Stoiker sprechen von der Natur in mehrfacher Bedeutung; und als das gemeinschaftliche Prinzip aller natürlichen Dinge, das heißt als Allnatur (*koinê physis*), soll sie, wie sich zeigen wird in § 2.6, nicht etwas anderes sein als das Weltganze. Als das Prinzip der natürlichen Weltordnung soll sie die Welt vielmehr an ihrer Göttlichkeit teilhaben lassen: gerade die Natur liegt als ein an sich selbst göttliches Prinzip der Göttlichkeit der Welt zugrunde.

Die Natur in diesem Sinn unterscheidet die Stoa von z.B. der Natur des Menschen (*anthrôpinê physis*). Jene ist das Ursache der natürlichen Weltordnung. Diese ist das Prinzip immer nur eines natürlichen Dinges. In dieser zweiten Bedeutung hält sie natürliche Dinge zusammen und verleiht sie jeweils andere Vermögen. Die Stufenleiter des Seienden, die sich daraus ergibt, wurde schon erwähnt in Kapitel 3. In ihr ist nach einer dritten Bedeutung die Natur (*physis*) der Pflanzen nicht nur von der Allnatur zu unterscheiden, sondern auch vom Halt (*hexis*) der anorganischen Stoffe, von der Seele (*psykhê*) der Lebewesen und vom Geist (*logos*) der Vernunftwesen. Es stellt denn auch Diogenes Laertius (Vit. VII 148) die Natur der Pflanzen der Allnatur gegenüber. Nach Ansicht der Stoiker ist zwar auch die letztere ein sich von sich aus bewegender Halt,⁹ sie hält aber nicht nur die Teile der Welt zusammen, läßt sie wachsen und sich durch Samen fortpflanzen, sondern sie befähigt das Weltganze zu solchem Verhalten [Text 56]:

Für die Natur erklären sie bald jene, welche die Welt zusammenhält; bald aber auch jene, welche das, was auf der Erde sich befindet, wachsen läßt. Es ist die Natur ein Halt, der sich von sich aus bewegt, der gemäß samenverhafteten Vernunftformeln zu bestimmten Zeiten das, was aus ihm hervorgeht, hergibt und zusammenhält und der etwas ausführt, was dem, wovon er abgeschieden worden ist, ähnlich ist.

Daß an dieser Stelle Diogenes Laertius die Allnatur nicht nur faßt als das Prinzip des Zusammenhalts, sondern auch des Wachstums und der Fortpflanzung der Welt, und zwar durch einen Samen, geht daraus hervor, daß nicht nur die Natur der Pflanze, sondern auch die Allnatur erläutert werden als ein sich von sich aus bewegender Halt, der samenverhafteten Vernunftformeln gemäß (*kata spermatikus logus*) etwas aus sich hervorgehen läßt, was dem, wovon er selbst abgeschieden wurde, ähnlich ist (*ta ex hautês .. toiauta drôsa aph' hoiôn apekritê*). Wie sich zeigen wird in § 2.2, besteht nach stoischer Lehre gerade darin die Leistung eines Samens.

Daß Diogenes Laertius die Allnatur bestimmen kann als das Prinzip des Wachstums und der Fortpflanzung der Welt, beruht darauf, daß die Stoiker die Allnatur begreifen als einen Halt, der sich nicht nur von sich aus bewegt (*ex hautês kineisthai*), und der somit als Natur gilt, sondern der zudem Vorstellungen (*phantasiai*), Triebe (*hormai*) und auch

das Vermögen zu denken (*dianoia*) erteilt, und der daher als eine vernunftbegabte Seele, bzw. als ein Geist gilt. Denn so wie jede Natur ein bestimmter Halt ist, so ist jeder Geist eine bestimmte Seele und jede Seele eine bestimmte Natur.¹⁰

Diese geistige Allnatur ist nach stoischer Lehre sogar wesentlich tugendhaft. Die Welt infolgedessen ist ein unsterbliches und vernunftbegabtes Lebewesen, das tugendhaft, vollendet glücklich und für Übel unempfänglich ist. Die innerweltlichen Dinge gestaltet und verwaltet es zweckmäßig und fürsorglich. Dementsprechend trifft der stoische Gottesbegriff auf das Weltganze ohne weiteres zu, und die Stoiker interpretieren denn auch die Welt als ein göttliches Lebewesen.¹¹

§ 1.2 *Das Wesen der Natur: Vernunft und Tugend*

Aus welchem Grund nun halten die Stoiker das Prinzip der Welt für einen wesentlich tugendhaften Geist? Welche Gründe bringen sie bei, dafür daß die Allnatur über Vernunft und Tugend verfügt? Die stoische Antwort auf diese bisher zurückgestellte Frage ist im folgenden zu umreißen. Denn ohne eine Antwort auch auf diese Frage bleibt letztendlich unklar, warum die Stoiker Gott als die Allnatur identifizieren.

Die Stoa nun begründet ihre Interpretation des Prinzips der Welt als ein wesentlich tugendhafter Geist auf vielfache Weise. Von den Argumenten aber, welche verschiedene Stoiker für diese Interpretation beigebracht haben, ist nur eines näher zu betrachten.¹² Zunächst weist es nach, daß die Welt ein eigenes Prinzip besitzt. Das heißt: es weist nach, daß die Welt keine Summe für sich bestehender Dinge ist, sondern ein Ganzes, das heißt ein geeinter Körper. Danach schließt es die Möglichkeit aus, das Prinzip der Welt zu interpretieren als einen bloßen Halt, als eine Natur oder auch als eine vernunftlose Seele; es beweist, daß diese Prinzipienarten nicht in Frage kommen, weil sie dem empirisch gegebenen Verhalten der Welt oder ihrer Teile nicht entsprechen.

Die erste Stufe des Arguments ist überliefert bei Sextus Empiricus (Math. IX 78-80).¹³ Es nutzt die stoische Unterscheidung dreier Arten von Körpern (*sômata*), und es bezweckt, die Welt als einen solchen Körper nachzuweisen, der nicht besteht aus zusammengefügtem (*ek synaptomenôn*) oder auseinanderstehendem (*ek diestôtôn*), sondern der geeint (*hênômenon*) ist.¹⁴ Es lautet wie folgt [Text 57]:

Von den Körpern sind manche geeint, andere bestehen aus zusammengefügtem, wieder andere aus auseinanderstehendem. Geeint sind jene, welche beherrscht werden von nur einem Halt, wie Pflanzen und Lebewesen; aus zusammengefügtem sind jene zusammengesetzt, welche bestehen aus aneinanderliegendem und zu jeweils einer Hauptsache neigendem, wie Ketten, Schränke und Schiffe; aus auseinanderstehendem sind jene zusammengesetzt, welche bestehen aus gesondertem, getrenntem und für sich bestehendem, wie Heere, Herden und Chöre. Da nun auch die Welt ein Körper ist, so ist sie entweder ein geeinter Körper oder ein Körper, der besteht aus zusammengefügtem oder auseinanderstehendem. Sie besteht jedoch weder aus zusammengefügtem, noch aus auseinanderstehendem, wie wir aufgrund der Mitleidenschaften, welche sie aufweist, beweisen .. Hieraus ist klar, daß die Welt ein geeinter Körper ist. Denn bei Körpern, die aus zusammengefügtem oder auseinanderstehendem bestehen, ziehen die Teile untereinander sich nicht in Mitleidenschaft, wenn anders, falls in einem Heer alle Soldaten umgekommen sind, der Überlebende nichts durch Weitergabe zu erleiden scheint. Bei den geeinten Körpern hingegen besteht eine gewisse Mitleidenschaft, wenn anders dadurch, daß ein Finger geschnitten wird, der ganze Körper in gewisser Weise disponiert wird. Auch die Welt nun also ist ein geeinter Körper.

Die stoische Unterscheidung der drei Arten von Körpern spricht für sich. Nur die natürlichen Dinge, welche geeinte Körper sind, werden beherrscht (*kratein*) von nur einem Halt.¹⁵ Kunstprodukte hingegen und Mengen von räumlich getrennten, für sich bestehenden Körpern, die eine Einheit bilden, insofern sie ausgerichtet sind auf ein gemeinschaftliches Werk,¹⁶ verfügen nicht über ein gemeinschaftliches Prinzip. Jeder der Teile hat nur sein eigenes. In einem Schiff z.B. hat jede Planke, insofern sie aus Holz ist, ihr eigenes Prinzip im bloßen Halt des Holzes und auch in einem Chor z.B. hat der einzelne Sänger, insofern er ein Mensch ist, ein eigenes Prinzip in seinem Geist.¹⁷

Der Begriff der Mitleidenschaft (*sympatheia*)¹⁸ ist hingegen zu erläutern. Denn gerade daraus, daß räumlich getrennte für sich bestehende Dinge auf einander wirken, folgert die Stoa, daß die Welt ein geeinter Körper ist.¹⁹ Als Beispiele nennt sie die Wirkung des Mondzyklus auf den Meeresstand und das Wachstum der Lebewesen, sowie die Wirkung der Gestirne auf die Atmosphäre und die Gesundheit der Luft.²⁰ Diese und ähnliche Wirkungen wären unerklärlich, wenn die Welt nichts anderes wäre als die Summe der zusammengefügt innerweltlichen Dinge.²¹ Allein durch die Weitergabe (*diadosis*) des Erleidens, wie sie nach Ansicht der Stoiker zwischen den Teilen eines geeinten Ganzen erfolgt, sollen sie möglich sein.²² Die Gegenüberstellung von Mensch und Heer dient dazu, das klarzumachen: der Tod des einen Soldaten zieht den anderen deshalb nicht in Mitleidenschaft, weil ein Heer kein geeinter Körper ist.

Die erste Stufe des Arguments erweist somit, daß die Welt ein geeinter Körper ist und daß sie deshalb auch ein eigenes Prinzip besitzt.²³ als Welt wird sie beherrscht von nur einem Halt. Die zweite Stufe des Arguments folgt bei Sextus Empiricus (Math. IX 81-85) unmittelbar auf die erste. Sie bezweckt, den Halt, der die Welt als solche beherrscht, zu erweisen als einen tugendhaften Geist; sie zählt dazu die Arten der Prinzipien auf und läßt den bloßen Halt, die Natur und die vernunftlose Seele ausscheiden, weil sie den Verhaltensweisen der Welt und ihrer Teile nicht entsprechen [Text 58]:

Da aber von den geeinten Körpern manche zusammengehalten werden von einem bloßen Halt, andere indes von einer Natur, und wieder andere von einer Seele - von einem Halt etwa Steine und Holzscheite, von einer Natur z.B. die Pflanzen, von einer Seele die Lebewesen - , so wird gewiß auch die Welt von einem dieser drei Prinzipien beherrscht. Von einem bloßen Halt nun wird sie wohl nicht zusammengehalten. Denn das, was von einem Halt beherrscht wird, ist für keinen nennenswerten Umschlag oder Wandel empfänglich .. Es ist jedoch die Welt empfänglich für nennenswerte Umschläge .. Von einem bloßen Halt also wird die Welt nicht zusammengehalten. Wenn nun aber nicht von einem solchen, so gewiß von einer Natur; denn auch das, was von einer Seele beherrscht wird, wird viel eher zusammengehalten von einer Natur. Sie wird nun notwendigerweise zusammengehalten von der besten Natur, da sie auch die Naturen von allem umfaßt. Jene Natur nun, welche die Naturen von allem umfaßt, enthält auch die vernunftbegabten Naturen. Auch ein solche jedoch, welche die vernunftbegabten Naturen umfaßt, ist gewiß vernunftbegabt. Denn das Ganze kann nicht schlechter sein als der Teil. Wenn aber jene Natur, welche die Welt verwaltet, die beste ist, so wird sie auch denkfähig, vortrefflich und unsterblich sein. Wenn sie so beschaffen ist, ist sie ein Gott. Es gibt also Götter.

Als Beispiele für Umschläge (*metabolai*) und Wandel (*tropai*), die das von einem bloßen Halt zusammengehaltene nicht erleiden kann, nennt die Stoa z.B. die Witterungsänderungen der Atmosphäre; sie hält sie für verursacht durch die Bewegungen des Him-

mels und schließt aus z.B. diesen Witterungsänderungen, daß das Prinzip der Welt zumindest eine Natur ist.²⁴ Den zusätzlichen Beweis dafür, daß jene Natur ein Geist ist, findet laut Sextus Empiricus die Stoa darin, daß die Welt, welche von der Allnatur gestaltet und verwaltet wird, Vernunftwesen enthält. Denn nach stoischer Ansicht kann das Ganze nicht schlechter (*kheiron*) sein als der Teil.²⁵ Die Allnatur vielmehr muß die beste Natur (*aristê physis*) sein; sie muß eine Natur sein, die vernunftbegabt bzw. denkfähig, und zudem noch unsterblich und vortrefflich (*spudaion*) ist. Das heißt: als Geist der Welt muß sie tugendhaft (*enareton*),²⁶ und somit göttlich sein. Denn aufgrund des stoischen Gottesbegriffs hat eine Natur, die diese Eigenschaften hat, als Gott zu gelten.²⁷

Die letzte Schlußfolgerung des Argumentes lautet denn auch, daß es Götter gibt.²⁸ und Sextus Empiricus führt es dementsprechend an als einen Gottesbeweis. Tatsächlich hat die Stoa die meisten ihrer Gottesbeweise in die Form gekleidet des obigen Argumentes: daß es Gott gibt, wird für gewöhnlich daraus gefolgert, daß die Natur und auch die Welt dem Begriff Gottes entsprechen.²⁹ Der Grund für dieses Vorgehen ist zum einen, wie gesagt, der Inhalt des stoischen Gottesbegriffs; zum andern aber auch der stoische Materialismus, demzufolge alles Seiende körperlich ist, an der Substanz (*usia*) des Stoffes (*hylê*) teilhat,³⁰ und daher entweder die Welt selbst oder etwas in ihr ist: ein unsterbliches und vernunftbegabtes oder denkfähiges Lebewesen, das vollendet glücklich, tugendhaft und für jedes Übel unempfindlich ist, und das Sorge trägt für die Welt und für die innerweltlichen Dinge, ist außerhalb der Welt unmöglich.³¹

Daß nun nicht irgendeines der innerweltlichen Dinge, sondern nur die Welt und die Natur, als deren Prinzip, in Frage kommen als Gott, geht schon daraus hervor, daß keines der Dinge in der Welt vollendet (*teleion*) ist.³² Es bleibt so nur eines übrig: soll es einen Gott geben, so muß er das Ganze der Welt, bzw. die Natur als ihr Prinzip sein.³³ Die Natur mit anderen Worten und auch die Welt als Ganzes müssen unsterblich und vernunftbegabt, bzw. denkfähig und außerdem wesentlich tugendhaft und fürsorglich sein. Diese Eigenschaften glauben jedoch die Stoiker daraus erschließen zu können, daß die Welt zum einen Vernunftwesen in sich enthält, daß sie zum andern aber auch zweckmäßig und fürsorglich gestaltet ist und verwaltet wird: auch aus der Schönheit und der Nützlichkeit der natürlichen Ordnung (*taxis*) der Welt ergibt sich nach stoischer Ansicht, daß das Ganze der Welt vernunftbegabt und tugendhaft ist.³⁴

Zum stoischen Prinzip, das diesem Schluß zugrundeliegt ist folgendes zu sagen: es beruht auf der Annahme, daß in einer Ursache jede Eigenschaft und jedes Vermögen der Wirkung schon vorgegeben sein muß, da sonst die Ursache sie nicht bewirken könnte.³⁵ Die innerweltlichen Dinge können als die Teile der Welt nicht besser sein als die Welt als Ganzes, weil gerade sie, das heißt weil die Natur das gemeinschaftliche Prinzip aller natürlichen Dinge ist, deren eigene Prinzipien bedingt sind durch die Natur als das Prinzip der natürlichen Weltordnung, bzw. durch die Welt, insofern sie ein Ganzes ist.³⁶ Vielen Gottesbeweisen stoischen und auch anderen Ursprungs liegt nun diese Annahme zugrunde. Sie ist deshalb an dieser Stelle nicht ausführlich zu erörtern. Hier ist nur darauf hinzuwei-

sen, daß sie dem stoischen Vorrang des Ganzen vor den Teilen zugrundeliegt und daß sie dadurch schon zu erkennen gibt, daß nach stoischer Ansicht Gott als das Ganze der Welt transzendent ist in bezug auf alle innerweltlichen Dinge.

§ 2 *Gott und die Welt*

Um nun aufzeigen zu können, daß nach stoischer Lehre Gott als Ursprung der Weltordnung, bzw. als das Ganze der Welt die innerweltlichen Dinge transzendiert, sind in § 2.1 zunächst die stoischen Prinzipien des Weltganzen zu erörtern: es ist das Verhältnis zu bestimmen von Gott zur Substanz des Stoffes. Sodann ist in § 2.2 die Welt als Samen und als ein Lebewesen zu erörtern, welches aus dem Samen heranwächst und welches immer wieder neu geboren wird, weil es immer wieder zum Samen seiner selbst wird. In § 2.3 sind dann die innerweltlichen Dinge zu besprechen als Teile des Weltganzen. Daraufhin wird in § 2.4 deren Stufenleiter näher betrachtet werden, wonach in § 2.5 Ausführungen folgen zum stoischen Stoffbegriff und in § 2.6 zu verschiedenen Identifizierungen Gottes. Auf dieser Grundlage kann dann letztendlich in § 2.7 die Transzendenz Gottes in bezug auf alle innerweltlichen Dinge nachgewiesen werden.

§ 2.1 *Die Prinzipien der Welt: Gott und Stoff*

Die Stoiker haben zwei Prinzipien des Weltganzen (*arkhai tôn holôn*) angenommen: Gott und Stoff. Gott haben sie betrachtet als das sogenannte Wirkende (*to poioun*), den Stoff haben sie betrachtet als das sogenannte Leidende (*to paskhon*).³⁷ Beides, Gott und Stoff, haben sie als körperlich interpretiert,³⁸ und als Prinzip ist beides in bezug auf das jeweils andere Prinzip relational bestimmt: der Stoff erleidet es, daß Gott aus ihm die Welt verfertigt; Gott stellt die Welt her, indem er auf den Stoff wirkt. Dementsprechend sind Gott und Stoff mit einander untrennbar verbunden (*akhôrista*) und als Prinzipien der Welt sind sie zudem ewig: beide sind sie unentstanden und unvergänglich³⁹ - es sei verwiesen auf einen wichtigen Bericht des Diogenes Laertius (Vit. VII 134), der zur Prinzipienlehre der Stoiker folgende Mitteilungen macht [Text 59]:⁴⁰

Sie sind der Ansicht, daß es zwei Prinzipien des Ganzen gibt: das Wirkende und das Leidende. Das Leidende soll die beschaffenheitslose Substanz, der Stoff sein; das Wirkende der Geist in ihm, der Gott. Denn dieser soll ewig sein und durch die ganze Substanz hindurch alles verfertigen .. Sie erklären, daß Prinzipien und Elemente verschieden sind. Denn die ersteren sollen unentstanden und unvergänglich sein; die Elemente indes sollen während der Feuerwerdung vergehen. Auch sollen die Prinzipien Körper sein, und zwar formlose; jene hingegen sollen geformt sein.

Diogenes Laertius zufolge erläutert die Stoa den Stoff als die beschaffenheitslose Substanz (*apoiôs usia*), Gott als den Geist (*logos*) in ihm.⁴¹ Daß Gott ein Geist sein soll ist nach § 1 ohne weiteres verständlich: Gott begreift ja die Stoa als die geistige Ursache der natürlichen Weltordnung. Daß indes Gott als jene geistige Ursache nicht nur aufzufassen ist als die geistige Allnatur, bzw. als die Welt, sondern auch als ein Geist im Stoff, ist

nicht ohne weiteres klar. Denn beide Interpretationen scheinen nicht übereinzustimmen. Wie sie dennoch zusammengehören, kann erst erklärt werden in § 2.6. Hier ist nur schon dies zu vermerken, daß Gott als der Geist im Stoff und Gott als die Allnatur, bzw. als die Welt zwar nicht dasselbe, aber auch nicht jeweils etwas anderes sind. Von einer Schwierigkeit kann keine Rede sein.

Wie nun Gott im Stoff (*en autêi*) besteht und durch ihn ganz hindurch (*dia pasês autês*) alles verfertigt,⁴² wird noch verdeutlicht werden, so wie auch das Fehlen jeder Beschaffenheit an der Substanz des Stoffes noch erläutert werden wird. Hier ist zunächst zu vermerken, daß die stoische Interpretation der Substanz als des Stoffes⁴³ deshalb möglich ist, weil die Stoiker den Stoff interpretieren als einen beschaffenheitslosen Körper (*apoion sôma*);⁴⁴ weil nach stoischer Ansicht gerade Körperlichkeit etwas zu Seiendem macht;⁴⁵ und weil die Stoiker, was hier nicht auszuführen ist, jeden irgendwie beschaffenen Körper begreifen als den Stoff in einem bestimmten Zustand (*pôs ekhon*).⁴⁶

Gott als das die Welt bewirkende Prinzip begreift die Stoa, wie gesagt, als einen Geist, das heißt als eine Ursache, die vernunftbegabt ist. Der Begriff der Ursache (*aition*) wird dementsprechend bestimmt als das, was fähig ist etwas herzustellen (*poiêtikon*), bzw. als das, wodurch etwas ist (*di' ho*).⁴⁷ Nach stoischer Ansicht ist Gott als eine ewige Kraft (*dynamis*)⁴⁸ zu interpretieren, welche vernunftbegabt ist und aus der Substanz des Stoffes die Welt und das, was in ihr ist, verfertigt. Er ist ein Körper, der ausschließlich aktiv, und nicht auch passiv ist, so wie das, was er verfertigt aus dem Stoff, indem er ihm Beschaffenheiten (*poiôtêtes*) erteilt. Denn das Vermögen etwas zu erleiden rührt vom Stoff her. Gott als das Prinzip des Wirkens, als Ursache und als Kraft hat von sich aus daran keinen Anteil, so wie auch der Stoff als das Prinzip des Leidens selbst als solcher ausschließlich passiv, und nicht auch aktiv ist.⁴⁹

Den Stoff als das erleidende Prinzip bestimmt die Stoa als das der göttlichen Kraft aber auch den irgendwie beschaffenen Körpern und deren Beschaffenheiten zugrundeliegende (*hypokeimenon*).⁵⁰ Ein zweite Bestimmung des Stoffes lautet: das, woraus (*ex hu*) alles wird.⁵¹ Denn die Stoa verwirft alles werden (*genesis*) aus nichts; sie interpretiert es als den Wechsel der Beschaffenheit (*alloiôsis*) des Stoffes.⁵² Es wird etwas immer dann, wenn unter dem Einfluß der göttlichen Kraft der Stoff zu irgendwie beschaffenem Stoff, das heißt wenn irgendwie Beschaffenes (*poia*) hergestellt wird.⁵³ Es ergibt sich hieraus, daß die Prinzipien notwendig unentstanden und unvergänglich sind. Denn insofern nach dieser Interpretation Entstehen und Vergehen durch Verbindung und Trennung erfolgen des Stoffes und der Beschaffenheiten, können Stoff und Gott als die Ursache der Verbindung und der Trennung selbst nicht entstehen oder vergehen.

Anders verhält es sich diesbezüglich mit den Elementen (*stoikheia*). Nach stoischer Lehre werden sie charakterisiert durch jeweils eine von vier Grundbeschaffenheiten. Feuer ist das Warme, Luft das Kalte, Wasser das Feuchte und Erde das Trockene.⁵⁴ Diese Elemente entstehen und vergehen dadurch, daß sie in einander umschlagen (*metaballein*) und sich in einander verwandeln (*trepesthai*).⁵⁵ Der Stoff bleibt dabei, was er ist; nur die Be-

schaffenheit wechselt unter dem Einfluß der göttlichen Kraft, wenn diese ihn umgestaltet und neu charakterisiert.⁵⁶ Nach Diogenes Laertius vergehen daher die Elemente während der Feuerwerdung der Welt, von der die Rede sein wird in § 2.2.

Zuvor jedoch ist das Verhältnis zu bestimmen, in dem Stoff und Gott zu einander stehen, insofern sie beide ein Körper sind. Wie kann sich Gott als Körper im Stoff als Körper befinden? Wie kann er durch den ganzen Stoff hindurch diesen formen und gestalten? Die Antwort lautet wie folgt. Die Stoiker sind der Ansicht gewesen, daß Gott sich bis in den kleinsten Teil des Stoffes verbreitet (*diêkein*):⁵⁷ ein Körper soll durch einen anderen Körper hindurchgehen (*sôma dia sômatos khôrein*).⁵⁸ Schon im Altertum wurde diese stoische These von der wechselseitigen Durchdringung (*antiparektasis*) zweier Körper als widersinnig abgelehnt.⁵⁹ Die Stoa hat sie dennoch vertreten und auch zu klären versucht durch ihre Lehre von der völligen Durchmischung (*krasis di' holu*) zweier Körper.⁶⁰ Die Einzelheiten dieser Lehre sind hier nicht hervorzuheben; es kommt hier nur darauf an, daß die Stoa das Verhältnis von Stoff und Gott gefaßt hat als völlige Durchmischung.⁶¹ Denn dies klärt nicht nur, wie Gott im Stoff besteht. Auch zeigt es an, daß Gott und Stoff wirklich bestehende Körper, und nicht nur zwei Aspekte⁶² des einen, nach § 1 geeinten Weltkörpers sind, so wie das die Bestimmungen Gottes als eine nur aktive Kraft und des Stoffes als ein nur passiv Zugrundeliegendes zumindest nahelegen.⁶³

Daß die stoischen Prinzipien selbstständige Körper sind, und nicht begrifflich zu unterscheidende Aspekte des einen geeinten Weltkörpers, zeigt z.B. eine Bestimmung des Unterschieds zwischen einem Prinzip und einem Element, welche sich bei Galen findet und welche sicherlich beruht auf stoischen Gedanken.⁶⁴ Der Stoff und die vier Grundbeschaffenheiten Warm und Kalt, Feucht und Trocken sind nach Galen (In Nat. I p. 30 K) deshalb als Prinzipien, und nicht als Elemente zu werten, weil Elemente von einander zu trennen, Prinzipien indes lediglich begrifflich (*kat' epinoian*) zu unterscheiden sind, und weil die den Beschaffenheiten zugrundeliegende Substanz der Elemente und auch die Beschaffenheiten selber nur zu denken (*noein*),⁶⁵ und nicht auch als zwei Körper auszuscheiden sind aus der jeweiligen Mischung von Stoff und Grundbeschaffenheit, welche jedes der vier Elemente ist.⁶⁶ Die Notwendigkeit, Stoff und Beschaffenheit zu denken, bedeutet hiernach nicht, daß es sich um Abstraktionen handelt. Beschaffenheit und Stoff vielmehr sind Körper, die nur durchmischt bestehen können⁶⁷ und aus diesem Grund nur durch Reflexion überhaupt erkennbar sind [Text 60].⁶⁸

Jenes nun aber sind nicht Elemente .. sondern Prinzipien. Bei den Alten wurde das durcheinandergeworfen; denn weil es möglich ist, die Benennung Element auch in bezug auf die Prinzipien zu gebrauchen, haben sie es nicht gebracht zum Begriff der Verschiedenheit von Prinzip und Element. Es sind aber offenbar zwei von einander verschiedene Dinge. Das eine ist der geringste Teil des Ganzen; das andere ist das, worin man jenes geringste selbst begrifflich zerlegen kann. Denn das Feuer selbst kann man nicht zerlegen in zwei Körper; man kann nicht aufzeigen, daß es daraus gemischt ist - so wie das auch nicht möglich ist in bezug auf die Erde, das Wasser oder die Luft. Es ist hingegen möglich zu denken, daß die Substanz des umschlagenden eines, und daß sein Umschlag ein anderes ist. Denn der umschlagende Körper ist nicht dasselbe, wie der Umschlag an ihm das umschlagende ist das Zugrundeliegende, dessen Umschlag erfolgt nach dem Wechsel der Beschaffenheiten.

Jedes der vier Elemente entsteht hiernach durch eine völlige Durchmischung des an sich beschaffenheitslosen, körperlichen Stoffes mit einer der vier körperlichen Grundbeschaffenheiten. In analoger Weise sind nach Ansicht der Stoiker die Prinzipien der Welt ebenfalls zu begreifen als zwei für sich bestehende, doch untrennbar durchmischte Körper. Ihre völlige Durchmischung bedingt jedoch nicht einzelne Elemente, sondern ein Wesen, das ebenso teilhat an der Göttlichkeit des wirkenden Prinzips, wie das Weltganze teilhat an der Göttlichkeit der Allnatur. Es handelt sich um ein göttliches Wesen, das nicht etwas anderes ist als das Weltganze, das aber, wie sich zeigen wird in § 2.2, auch nicht dasselbe ist, insofern das Weltganze aus Stoff besteht, der durch das Wirken des göttlichen Geistes ein irgendwie beschaffener Stoff (*hylê poia*)⁶⁹ ist, dessen Beschaffenheit jedoch nicht die Eigentümlichkeit jenes Wesens bedingt, göttlich zu sein.

Insofern hiernach die Welt aus zwei für sich bestehenden, selbstständigen Körpern besteht, kann die stoische Ontologie dualistisch heißen. Insofern indes die stoischen Prinzipien sich untrennbar durchdringen, sind sie, wie sich zeigen wird in § 2.6, nicht jeweils etwas anderes. Gemeinsam bilden sie zudem ein göttliches Weltwesen, das, wie sich gleich zeigen wird, aufgrund der Kraft des göttlichen Geistes in ihm sich selbst zur Welt gestaltet. Es kann also die Ontologie der Stoiker wohl ebenso gut monistisch heißen. Keine der beiden genannten Bezeichnungen ist völlig angebracht. In gewissem Sinn jedoch sind wohl beide zu vertreten.

§ 2.2 Die Welt als Samen und als Lebewesen

Das göttliche Weltwesen, welches die Durchmischung des Stoffes und des göttlichen Geistes ergibt, gestaltet sich nun also aufgrund des göttlichen Geistes in ihm selbst zur Welt. Das heißt: es wird der Stoff der Welt, der nach stoischer Lehre im vorweltlichen Zustand gänzlich Feuer (*pyr*) ist,⁷⁰ zur Welt gestaltet. Zu diesem vorweltlichen Feuer vergeht jedoch die Welt auch wieder. Denn nach stoischer Ansicht überführt der göttliche Geist den Stoff in immerwährenden Zykli aus dem Zustand eines vorweltlichen Feuers in den der Weltgestaltung (*diakosmêsis*), und aus dem der Weltgestaltung in den Zustand der Feuerwerdung (*ekpyrôsis*).⁷¹ Es bestimmt die Stoa das Feuer dementsprechend als das Element schlechthin. Denn als Element gilt das, woraus als erstem alles übrige entsteht und worin als letztes es sich auch wieder auflöst; und nicht nur die Welt, sondern auch die restlichen drei Elemente - Luft, Wasser und Erde - entstehen durch Verdichtung aus dem vorweltlichen Feuer,⁷² so wie sie zu ihm durch Verdünnung auch wieder vergehen während der Feuerwerdung der Welt.⁷³

Diese immerwährenden Zykli werden gemäß dem Schicksal durchlaufen. Denn als Prinzip der Weltgestaltung ist der göttliche Geist mit dem Schicksal identisch.⁷⁴ Dies, sowie die Umwandlung der Elemente in einander durch Verdichtung und Verdünnung weist den Prozeß der Welt- und Feuerwerdung des Stoffes als physikalisch aus. Es handelt sich jedoch um einen Vorgang, der zugleich biologisch ist. Nach einem Bericht des Aristokles (Fr. 3 H) bei Eusebius (Praep. XV 14.1-2) hat schon Zenon das vorweltliche Feuer als den

Samen (*sperma*) der Welt gefaßt.⁷⁵ Gewissen Vernunftformeln gemäß (*kata spermatikus logos*) soll dieser sich aufgrund der Kraft des göttlichen Geistes (*logos*) in ihm zur Welt gestalten.⁷⁶ Auch sollen danach die schicksalhaften Ursachen von allem, was sein wird, in ihm liegen, und soll er selbst als Schicksal zu bezeichnen sein, als Wahrheit und als Wissenschaft; er soll Gottes Vorsehung,⁷⁷ und als Feuer kunstvoll (*pyr tekhnikon*) sein.⁷⁸ Denn zweckmäßig und fürsorglich gestaltet es sich zur Welt nach einem Gesetz, nach dem sie während der Weltgestaltung auch verwaltet wird [Text 61].⁷⁹

Als Element des Seienden behauptet er das Feuer, wie Heraklit; als dessen Prinzipien Stoff und Gott, wie Platon. Jener jedoch erklärt beides für Körper, das Wirkende und auch das Leidende; dieser hingegen behauptet, daß die erste wirkende Ursache unkörperlich ist. Sodann soll die Welt zu gewissen vom Schicksal bestimmten Zeiten zu Feuer, und dann wiederum zu einer Welt gestaltet werden. Das erste Feuer aber soll wie ein Samen sein, der die Formeln und die Ursachen enthält von allem, was geworden ist, geschieht und sein wird. Deren Verflechtung und Folge soll das Schicksal, die Wissenschaft, die Wahrheit und ein unfliehbares und unausweichliches Gesetz des Seienden sein; und durch jene Verflechtung und Folge soll alles in der Welt vorzüglichst verwaltet werden, wie in einem Staat, der über die besten Gesetze verfügt.

Diese Mitteilungen zeigen, daß die Stoiker die Weltentstehung als eine Geburt verstanden haben. Aristokles' Bestimmung des vorweltlichen Feuers als der Samen der Welt stimmt überein mit der stoischen Interpretation der Welt als Lebewesen aus § 1: wie die Welt zu fassen ist als ein Lebewesen (*zōion*), so ist auch ihre Entstehung aus dem Samen der Welt als eine Geburt zu begreifen, und so ist auch ihre Feuerwerdung, nachdem sie ihren Zyklus ganz durchlaufen hat, zu interpretieren als die Abscheidung eines Samens, aus dem sie von neuem geboren wird. Schon in § 1 wurde dies gestreift im Zusammenhang mit der Erläuterung der Allnatur als eine Natur. Dort ist vermerkt worden, daß die Allnatur etwas aus sich hervorgehen läßt, was dem, wovon sie selber abgeschieden wurde, ähnlich ist, und daß die Stoiker gerade das als die Leistung des Samens bestimmen:⁸⁰ sie bestimmen ihn als das, was etwas zu erzeugen (*gennan*) fähig ist, was dem, wovon er selber abgeschieden wurde, ähnlich ist.⁸¹

Gegen diesen biologischen Hintergrund ist die stoische Kennzeichnung Gottes zu begreifen als gleichsam der Vater von allem (*hōsper patēr pantōn*): die Verfertigung der Welt ist nach stoischer Lehre kein ausschließlich physikalischer Prozeß; es handelt sich um einen biologischen Vorgang. Gott verfertigt die Welt, indem er sie zeugt (*gennan*).⁸² Wie die Kosmologie der Stoa wesentlich Kosmobiologie ist, so ist auch ihre Kosmogonie wesentlich Kosmozoogonie: die Welt ist ein Lebewesen, das aufgrund der Kraft des göttlichen Geistes in ihm sich selbst durch Fortpflanzung immer wieder erneuert, dadurch daß es immer wieder neu geboren wird.

Wie nun aber ist es möglich, daß die Welt als Lebewesen sich durch Fortpflanzung immer wieder selbst erneuert? Wie ist es zu begreifen, daß sie immer wieder neu geboren wird? Die stoische Antwort auf diese Frage lautet wie folgt: weil das göttliche Weltwesen immer wieder von neuem sich selbst zur Welt gestaltet. Diese Antwort setzt zwar voraus, daß die Stoiker unterscheiden zwischen der Welt in ihrem Wesen, welches göttlich ist, und

verschiedenen Zuständen, in welche die Welt eingehen kann. Diogenes Laertius aber teilt gerade eine solche Unterscheidung mit. Er berichtet (Vit. VII 137-138), daß die Stoa den Begriff der Welt (*kosmos*) nicht nur erläutert hat als die Weltgestaltung (*diakosmêsis*), das heißt als die Summe aller innerweltlichen Dinge,⁸³ sondern auch als das eigentümlich beschaffene göttliche Wesen, welches aus der ganzen Substanz des Stoffes besteht (*ho ek tês hapasês usias idiôs poiôs*).⁸⁴ Es soll die Welt in dieser zweiten Bedeutung ungeworden und unvergänglich sein; die Welt als Weltgestaltung soll indes vergehen und entstehen.⁸⁵ Noch ein dritter Weltbegriff der Stoiker, der bei Diogenes Laertius den schon genannten beigelegt wird, kann hier unerörtert bleiben [Text 62]:⁸⁶

Sie sprechen von der Welt in dreifachem Sinn. Erstens ist damit der Gott gemeint, der aus der ganzen Substanz eigentümlich beschaffene, der unvergänglich und unentstanden ist und der als Verfertiger der Weltgestaltung nach gewissen Umlaufzeiten die ganze Substanz in sich selbst aufzehrt und aus sich selbst heraus zeugt. Zweitens bezeichnen sie als Welt auch die Weltgestaltung selbst. Und drittens das aus beiden zusammengesetzte.

Die Welt als Lebewesen, welches nach § 1 die Summe der innerweltlichen Dinge zu seinen Teilen hat und welches göttlich ist, kann angesichts dieser Unterscheidung deshalb immer wieder neu geboren werden, weil zum einen die Teile, aus denen es besteht, immer wieder neu entstehen,⁸⁷ zum andern aber das, was während der Weltgestaltung zu jenem Lebewesen wird, selbst auch schon besteht während der Feuerwerdung der Welt: es besteht dann nur noch nicht als Lebewesen, sondern erst als Samen. Es ist das eigentümlich beschaffene göttliche Wesen gemeint, welches aus der ganzen Substanz des Stoffes besteht. Während des Weltzyklus erhält er unterschiedliche Wesensbestimmungen, so wie auch der Stoff verschiedene Beschaffenheiten erhält: vom Samen wächst es heran zum Lebewesen, aus dem vorweltlichen Feuer wird es zur Weltgestaltung. Als das göttliche Wesen jedoch, welches aus der ganzen Substanz des Stoffes besteht, erhält es sich durch alle Weltzykli hindurch als ein und derselbe ewige Gott.⁸⁸

Nicht die Wärme des Feuers oder die Ordnung der innerweltlichen Dinge sind denn auch, so läßt sich folgern, die eigentümliche Beschaffenheit (*idia poiôtês*) jenes göttlichen Wesens. Denn weder das vorweltliche Feuer, noch die innerweltlichen Dinge sind dasselbe als jenes Weltwesen: beides ist nicht jenes Wesen selbst.⁸⁹ Das vorweltliche Feuer und die innerweltlichen Dinge sind nur nicht etwas anderes: beides ist der Stoff, aus dem jenes Wesen besteht.⁹⁰ Seine Eigentümlichkeit, ein göttliches Wesen zu sein, ist nicht bedingt durch eine Beschaffenheit des Stoffes, welche der göttliche Geist im Stoff diesem verliehen hat; sie beruht auf keinem irgendwie beschaffenem Stoff (*hylê poia*). Sie beruht vielmehr auf einer Beschaffenheit, welche ungeworden und unvergänglich ist, weil sie sich schon aus der Präsenz des göttlichen Geistes im Stoff ergibt. Es handelt sich um keine Beschaffenheit vom Stoff her, sondern um eine stofflose und, wie sich noch zeigen wird in § 2.7, transzendente Beschaffenheit des Weltwesens selbst unmittelbar aufgrund der Präsenz eines göttlichen Geistes im Stoff. Nur er kann das Prinzip sein der Eigentümlichkeit (*idiôtês*) des Weltwesens, ein göttliches Wesen zu sein.⁹¹

Daß nun die Präsenz des göttlichen Geistes im Stoff die Welt zu einem göttlichen Wesen macht, wird erläutert werden in § 2.6, so wie auch die Interpretation des vorweltlichen Feuers, bzw. der innerweltlichen Dinge als der Stoff, aus dem jenes Wesen besteht, zu erörtern sein wird in § 2.5. Hier ist weiter auszuführen, wie das Entstehen der Weltgestaltung aus dem vorweltlichen Feuer zwar die Geburt ist jenes Lebewesens, welches die innerweltlichen Dinge zu seinen Teilen hat, wie aber deren Vergehen zum vorweltlichen Feuer nicht dessen Tod bedeutet, sondern als die Abscheidung des Samens zu begreifen ist, aus dem jenes Lebewesen neu geboren wird. Denn bis jetzt ist nur erst geklärt, wie es möglich ist, daß die Welt als Gott ungeworden und unvergänglich ist, obwohl die Welt als Weltgestaltung entstehen und vergehen muß; daß sie als jenes Lebewesen, welches die innerweltlichen Dingen zu seinen Teilen hat, niemals stirbt, sondern immer nur sich selbst erneuert, wurde bisher noch nicht gezeigt.

Zu diesem Zweck ist anzusetzen beim Geist des Lebewesens, zu dem das vorweltliche Feuer als der Samen der Welt heranwächst; denn daß nach stoischer Lehre die Seele jenes Lebewesens über Vernunft verfügt, und daß sie somit ein Geist ist, hat sich gezeigt in § 1. Als eine vernunftbegabte Seele (*psykhê*) besteht dieser Geist aus jenem kunstvollen Feuer (*pyr tekhnikon*),⁹² aus dem während der Weltgestaltung Gott den Himmel (*uranos*) bildet, und das die Stoa als den Äther (*aithêr*) bezeichnet.⁹³ Nur das warme Feuer, bzw. heißer Hauch (*pneuma*) kommen nämlich als Stoff der Seele in Frage;⁹⁴ es sind dazu die kalte Luft, das feuchte Wasser und die trockene Erde nicht beweglich genug.⁹⁵ Als Geist der Welt verbreitet sich nun dieses ätherische Himmelsfeuer nach Art der Seelen in völliger Durchmischung⁹⁶ nicht durch den beschaffenheitslosen Stoff, sondern durch die anderen Elemente und durch die daraus bestehenden, irgendwie beschaffenen innerweltlichen Dinge.⁹⁷ Dadurch eint es sie zum Leib (*sôma*) jenes Lebewesens, welches alle innerweltlichen Dinge, und folglich auch den Äther zu seinen Teilen hat, und dadurch ist es selbst das allen innerweltlichen Dingen gemeinschaftliche Prinzip, das dem Ganzen jener Dinge die Eigentümlichkeit verleiht, ein Lebewesen (*zôion*) zu sein; es ist dadurch der leitende Teil (*hêgemonikon*) der Seele jenes Lebewesens.⁹⁸

Im Himmelsfeuer befindet sich hiernach die Vernunft, bzw. der Verstand (*nus*) des Lebewesens, als welches die Stoa die Welt begreift. Das heißt: im Himmelsfeuer befindet sich Gottes Vorsehung (*pronoia*).⁹⁹ Denn wie sich gezeigt hat in § 1, ist nach Ansicht der Stoiker jenes Lebewesen, welches die innerweltlichen Dinge zu seinen Teilen hat, nicht nur vernunftbegabt, sondern auch wesentlich tugendhaft. Wenn es also außerdem unsterblich ist, so ist ein göttliches Lebewesen, dessen Tugend und richtige Vernunft zu erläutern ist als die Wissenschaft und die Vorsehung Gottes. Insofern deshalb das ätherische Feuer des Himmels durch den Leib der Welt hindurchgeht, und insofern es die anderen Elemente beherrscht (*kratein*), wird nach einer Formulierung bei Diogenes Laertius (Vit. VII 138-139) die Welt verstandesmäßig und vorsehungsmäßig verwaltet (*dioikein*)¹⁰⁰ - die Stufenleiter des Seienden, auf sich Diogenes Laertius zu beziehen scheint,¹⁰¹ wird in § 2.4 noch näher betrachtet werden [Text 63]:

Die Welt nun wird verstandes- und Vorsehungsmäßig verwaltet . . . insofern der Verstand bis in jeden ihrer Teile sich verbreitet, so wie bei uns die Seele. Es gibt nun aber Teile, durch die sie mehr hindurchgeht; und es gibt auch Teile, durch die sie weniger hindurchgeht. Denn durch gewisse Teile geht sie als Halt hindurch, wie durch Knochen und Sehnen, und durch gewisse andere Teile geht sie als Verstand hindurch, wie durch den leitenden Teil der Seele. In dieser Weise ist auch das Ganze der Welt ein beseeltes und vernunftbegabtes Lebewesen, sie hat den Ather zum leitenden Teil ihrer Seele.

Daß nun jenes Lebewesen, welches die innerweltlichen Dinge zu seinen Teilen hat, während der Feuerwerdung der Welt nicht stirbt, sondern sich erneuert, ist nach diesen Ausführungen zu seinem Leib und seiner Seele ohne weiteres verständlich. Denn die Stoa faßt den Tod als die Trennung der Seele vom Leib (*khôrismos psikhês apo sômatos*);¹⁰² und von einer solchen Trennung kann während der Feuerwerdung der Welt nicht die Rede sein, insofern zu jenem Zeitpunkt der ganze Stoff zu Feuer wird.¹⁰³ es wird die Seele der Welt nicht abgetrennt vom Leib, sondern der Leib der Welt wird dem leitenden Teil ihrer Seele angegliedert.¹⁰⁴ Das vorweltliche Feuer kann dann zwar nicht eigentlich als Seele gelten, weil die Stoa Seele und Leib sich gegenseitig voraussetzen läßt: das vorweltliche Feuer ist dementsprechend kein Lebewesen, sondern nur ein Samen.¹⁰⁵ Von dem Tod jedoch des Lebewesens, das die innerweltlichen Dinge zu seinen Teilen hat, kann nicht die Rede sein: es ist nach stoischer Ansicht vielmehr die Feuerwerdung der Welt als das erste Stadium ihrer Wiedergeburt (*paligenesia*) zu deuten.¹⁰⁶

§ 2.3 Die innerweltlichen Dinge und die Welt als Ganzes

Wie nun die Welt als das göttliche Wesen, welches besteht aus der ganzen Substanz, so ist auch das Weltganze nicht dasselbe als die Weltgestaltung. Denn die Weltgestaltung ist, wie gesagt, die Summe der innerweltlichen Dinge, die zwar das Ganze der Welt ausfüllen, insofern sie deren Teile sind, die als das jedoch, was sie selbst als innerweltliche Dinge sind, nicht die Welt, sondern nur den Stoff ausmachen, aus dem die Welt besteht. Denn die Welt selbst ist ein Ganzes (*holon*). Sie ist, wie dargelegt worden ist in § 1, ein geeinter (*hênômenon*) Körper; sie ist ein Körper, dessen Teile (*merê*) gemeinschaftlich beherrscht werden von nur einem Prinzip. Die innerweltlichen Dinge hingegen bilden als solche kein Ganzes, sondern nur eine Summe; sie werden als innerweltliche Dinge nur von ihrem jeweils eigenen Prinzip beherrscht und können deshalb als die Steine, Pflanzen oder Lebewesen, die sie selbst als innerweltliche Dinge sind, nur solche Körper bilden, welche die Stoa bezeichnet als aus zusammengefügtem bestehend (*sôma ek synaptomenôn*).

Es ist hiernach die Welt ein geeinter Körper nur deshalb, weil die innerweltlichen Dinge als Teile der Welt nicht nur aufgrund der ihnen eigentümlichen (*idion*) Prinzipien selbst zusammengehalten werden, wachsen und sich fortpflanzen, oder auch belebt sind, sondern weil sie durch ein ihnen gemeinschaftliches (*koinon*) Prinzip auch geeint werden zum Stoff der Welt. Die Art und Weise, wie dies geschieht, ist schon dargestellt worden in § 2.2: das ätherische Himmelsfeuer, welches die Stoa bestimmt als die geistige Allnatur und als den Geist jenes Lebewesens, welches die Welt als Ganzes ist, verbreitet sich durch

jene innerweltlichen Dinge, welche dessen Leib bilden. Hier ist das Verhältnis zu bestimmen der zwei Prinzipien eines jeden innerweltlichen Dinges. Wie verhalten sich das jedem innerweltlichen Ding eigentümliche Prinzip, welches es zu dem macht, was es als solches selbst ist, und das gemeinschaftliche Prinzip aller innerweltlichen Dinge, welches sie zu Teilen macht jenes Lebewesens, dessen Stoff sie sind?

Um diese Frage beantworten zu können, ist zunächst zum stoischen Begriff der Beschaffenheit (*poiotês*) als das dem irgendwie beschaffenen innerweltlichen Ding (*poion*) eigentümliche Prinzip kurz etwas zu sagen. Denn die Beschaffenheit des an sich selbst beschaffenheitlosen (*apoiôs*) Stoffes ist zwar nach stoischer Lehre eine Wirkung des göttlichen Geistes. Als dessen Wirkung aber ist sie auch die Ursache dafür, daß gewisse Mengen Stoffes zu bestimmten innerweltlichen Dingen werden.¹⁰⁷ Es macht z.B. die Wärme des Feuers den Stoff zu Feuer, die Kälte der Luft macht ihn zu Luft; durch die Feuchte des Wassers wird er zu Wasser, und durch die Trockenheit der Erde wird er zu Erde.¹⁰⁸ Die Eigentümlichkeit (*idiotês*) der Beschaffenheit jedes irgendwie beschaffenen innerweltlichen Dinges bestimmt nach stoischer Ansicht dessen Wesen; sie ist bestimmend dafür, was es ist (*ti esti*) als innerweltliches Ding.¹⁰⁹

In bezug auf diese, das Wesen der innerweltlichen Dinge bestimmende Eigentümlichkeit ist nun das Verhältnis der Beschaffenheit als das eigentümliche Prinzip eines jeden innerweltlichen Dinges und dem Geist der Welt als das allen innerweltlichen Dingen gemeinschaftliche Prinzip zu bestimmen als ein Gebrauchsverhältnis. Denn der Geist der Welt macht die innerweltlichen Dingen zum Stoff eines Lebewesens. Das heißt: er macht sie zu Teilen eines durch sich selbst beseelten Ganzen. Er macht mit anderen Worten, so wie jede Seele die Eigentümlichkeiten der körperlichen Teile gebraucht (*khrasthai*), um Lebensäußerungen wie Wahrnehmung und triebbedingte Selbstbewegung realisieren zu können, von den Eigentümlichkeiten der innerweltlichen Dinge Gebrauch (*khreôsis*), um aus ihnen ein Ganzes zu bilden, welches lebt. Das eigentümliche Verhalten aller innerweltlichen Dinge gebraucht der Geist der Welt um deren Ganzes über das Verhalten seiner Teile leben zu lassen. Alexander macht das klar (Fat., SA II 2, p. 208), auch wenn seine Mitteilung in anderem Zusammenhang steht: er möchte zeigen, daß die stoische Schicksalslehre unvereinbar ist mit der stoischen These, daß das Handeln der Menschen in der Macht liegt jedes einzelnen Menschen.¹¹⁰ Denn nach Alexander vertreten die Stoiker die These, daß das Schicksal die Natur der Dinge gebraucht;¹¹¹ und wie sich gezeigt hat in § 2.2 sowie auch in Kapitel 3, sind Schicksal und Gott identisch [Text 64].¹¹²

Denn sie sind der Ansicht, daß das Schicksal alles das, was schicksalhaft geworden ist oder auch geschieht, gebraucht, um ungehindert das, was sie zustandebringt, zu verwirklichen. Es macht von jedem Ding Gebrauch, so wie es geworden ist und wie es seiner Natur nach ist: den Stein gebraucht es als Stein, die Pflanze als Pflanze, das Lebewesen als Lebewesen - und wenn als Lebewesen, dann auch als ein Triebwesen. Sie sind dabei der Ansicht, daß gerade dies, nämlich daß es das Lebewesen als Lebewesen und als ein Triebwesen gebraucht, und daß daher das, was zustandegebracht wird vom Schicksal durch die Lebewesen, erfolgt durch deren Trieb . . gerade deshalb nicht beeinträchtigt, daß etwas in unserer Macht ist, weil sie nicht nur behaupten, daß alles schicksalhaft geschieht, sondern auch daran festhalten, daß das Verhalten der Lebewesen bedingt ist durch deren Trieb

Es verhalten sich hiernach die innerweltlichen Dinge zum Ganzen der Welt als Mittel zum Zweck. Die dem Samen der Welt verhafteten Vernunftformeln, nach welchen während der Weltgestaltung jener Samen heranwächst zu jenem Lebewesen, welches die innerweltlichen Dinge zu seinen Teilen hat, bestimmen, daß die aus Luft, Wasser und Erde bestehenden innerweltlichen Dinge deshalb gefertigt werden von dem göttlichen Geist, welcher sich im Stoff befindet, weil sie sich eignen zum Leib der Welt. Sie sind also die Mittel, die jener Geist entstehen läßt, um seine göttlichen Zwecke zu verwirklichen. Es sind die innerweltlichen Dinge so aber nicht nur Mittel zum Zweck, sondern auch eine Bedingung dafür, daß der göttliche Geist im Stoff aus dem Samen der Welt ein Lebewesen erzeugen kann: aufgrund ihrer Eigentümlichkeiten und ihres dadurch bedingten¹¹³ eigentümlichen Verhaltens sind sie eine Möglichkeitsbedingung (*hôn uk aneu*) dafür, daß die Welt als Ganzes ein Lebewesen ist.¹¹⁴

Das Verhältnis nun des die innerweltlichen Dinge gebrauchenden Geistes der Welt zu den innerweltlichen Dingen als Mittel und Möglichkeitsbedingung für die Eigentümlichkeit der Welt, ein göttliches Lebewesen zu sein, wird in § 2.7 noch als ein Verhältnis der Transzendenz zu interpretieren sein. Bevor jedoch das geschehen kann, ist erst noch zu verschiedenen Themen, die in dem bisher erörterten angeklungen sind, die es auszuführen aber noch nicht möglich war, jeweils etwas anzumerken. Es handelt sich um die stoische Stufenleiter des Seienden: sie wird sogleich erörtert werden in § 2.4. Es handelt sich aber auch um den stoischen Stoffbegriff und um die vier Identifizierungen Gottes, die bisher erwähnt wurden, deren Verhältnis aber als Identifizierungen Gottes nicht klar ist: zum Stoffbegriff werden Erläuterungen folgen in § 2.5, das gegenseitige Verhältnis der Identifizierungen Gottes wird bestimmt werden in § 2.6.

§ 2.4 Die Stufenleiter des Seienden: *Halt, Natur, Seele, Geist*

Die stoische Einteilung des Seienden nach verschiedenen Seinsstufen ist im vorhergehenden mehrfach schon erwähnt worden. Sie wurde z.B. vorausgesetzt in § 1 zur Erklärung der stoischen Interpretation Gottes als die Allnatur und als das Ganze der Welt. Sie wurde auch gestreift in § 2.2, insofern die Verbreitung des ätherischen Feuers des Himmels durch die anderen Elemente zur Folge hat, daß die verschiedenen Teile der Welt nach verschiedenen Seinsstufen geeint werden zu jenem Lebewesen, welches besteht aus den innerweltlichen Dingen. Beides ist Grund genug, die stoische Stufenleiter hier ausführlicher zu erörtern. Der eigentliche Grund jedoch, weshalb die stoische Einteilung des Seienden in anorganische Stoffe, Pflanzen, Lebewesen, sterbliche und unsterbliche Vernunftwesen, hier zu besprechen ist, ist die in Kapitel 3 angedeutete Interpretation dieser Stufenleiter als eine Reihe von Konstitutionen als Formen der Natur, das heißt der Beschaffenheit¹¹⁵ irgendwie beschaffener Dinge. Diese Interpretation ist hier zu erläutern. Denn sie läßt nicht nur die ebenfalls in Kapitel 3 schon dargelegte Auffassung der Konstitution als Selbstverhältnis eigentlich verständlich werden, sondern auch die stoische Ansicht, daß die menschliche Seele über nur ein Vermögen verfügt.

Zu diesem zweifachen Zweck ist nun zunächst die stoische Stufenleiter noch einmal kurz zu beschreiben. Wie schon vermerkt wurde, unterscheiden die Stoiker zum einen anorganische Stoffe, wie z.B. Steine oder Holzscheite, und zum andern Pflanzen (*phyta*), vernunftlose Lebewesen (*aloga zôia*) und solche Lebewesen, die über Vernunft verfügen (*logika zôia*); die zuletzt genannten unterteilt die Stoa zusätzlich in Vernunftwesen, die sterblich (*thnêta*) sind, wie z.B. der Mensch, und auch in unsterbliche (*athanata*) und göttliche Vernunftwesen.¹¹⁶ Diese beiden Arten der Vernunftwesen unterscheiden sich auch dadurch, daß dem Menschen erst im Laufe seines Lebens von Natur Vernunft entsteht, die durch dessen Anstrengung zur Tugend vervollendbar ist, daß indes Götter, tugendhaft geboren werden: sie verfügen von Anfang an über vervollendete Vernunft.¹¹⁷

Die Beschaffenheiten, welche als die Prinzipien des Wesens irgendwie beschaffener Dinge, diese fünf Seinsweisen bedingen,¹¹⁸ bezeichnen die Stoiker wie folgt: das Prinzip unorganischer Stoffe heißt als solches Halt (*hexis*), das der Pflanzen Natur (*physis*), das der vernunftlosen Lebewesen Seele (*psykhê*) und das der Vernunftwesen Geist (*logos*). Ein Halt hält anorganische Stoffe, aber auch alle Pflanzen und Lebewesen zusammen und läßt sie das sein, was sie sind.¹¹⁹ Durch ihre Natur ernähren sich Pflanzen und auch Lebewesen; sie wachsen aber auch und pflanzen sich durch sie fort.¹²⁰ Eine Seele wiederum läßt Lebewesen leben, das heißt sie macht durch Vorstellungen vermitteltes Wahrnehmen und triebbedingte Selbstbewegung möglich.¹²¹ Durch ihren Geist letztlich sind Vernunftwesen fähig, zu denken, und somit auch zu sprechen und zu handeln: sie sind fähig, Begriffe zu bilden, Gedanken sprachlich mitzuteilen und mögliches Verhalten denkend zu beurteilen, und für gut befundene Zwecke zu erstreben.¹²²

Es verfügen hiernach die Vernunftwesen nicht nur über einen Geist, sondern auch über eine Seele, eine Natur und einen Halt; Lebewesen haben nicht nur eine Seele, sondern auch eine Natur und einen Halt; und Pflanzen besitzen nicht nur eine Natur, sondern auch einen Halt. Jede höhere Stufe schließt die niederen ein.¹²³ Sie werden zur Form der Beschaffenheit gewisser Teile jenes Wesens, welches nicht nur als Ganzes von einer Beschaffenheit der höheren Stufe beherrscht wird, sondern auch einen leitenden Teil hat, dessen Beschaffenheit dieselbe ist wie die Beschaffenheit des Ganzen.¹²⁴ Es ist dies klar bezeugt durch Philon (Leg. II 22-23).¹²⁵ Er spricht zwar vom Verstand (*nus*) und auch vom Denkvermögen (*hê dianoêtikê*), anstatt vom Geist und von der Vernunft, und die Beschaffenheiten der Teile bezeichnet er zwar als Vermögen (*dynamis*),¹²⁶ er macht aber durchaus Gebrauch von stoischen Unterscheidungen [Text 65]:¹²⁷

Der Verstand . hat viele Vermögen: ein halthaftes, ein naturhaftes, ein seelenhaftes und ein Denkvermögen .. Der Halt, an dem auch in uns die den Steinen ähnlichen Knochen teilhaben, ist uns und auch den unbeseelten Steinen und Holzscheiten gemeinschaftlich. Die Natur erstreckt sich auch auf die Pflanzen, und auch in uns gibt es etwas, das den Pflanzen ähnlich ist, nämlich Nägel und Haare. Es ist die Natur ein sich schon bewegender Halt. Seele ist eine Natur, welche Vorstellung und Trieb hinzuerlangt hat. Sie ist uns und auch den vernunftlosen Lebewesen gemeinschaftlich. Und auch unser Verstand enthält etwas, das der Seele eines vernunftlosen Wesens entspricht. Das Denkvermögen wiederum ist dem Verstand eigentümlich. Es ist wohl uns und auch den göttlicheren Naturen gemeinschaftlich, im Bereich des Sterblichen indes ist es dem Menschen eigentümlich.

Es sind hiernach die Seinsstufen nicht nur über die Teile des Ganzen der Welt verteilt; auch in den innerweltlichen Dingen finden sich bestimmte Teile, in denen z.B. der Geist, welcher das Prinzip ist des Ganzen eines Vernunftwesens, nur solche Funktionen ausübt, welche z.B. auch ein Halt oder eine Natur ausüben. Philon erwähnt die Knochen bzw. die Haare des Menschen: die ersteren kennen z.B. weder Wachstum, noch Gefühl; die letzteren wachsen zwar, sind aber ebenfalls gefühllos. Die teleologische Entwicklung der Konstitution des Menschen, die behandelt wurde in Kapitel 3, läßt denn auch die funktionale Aufteilung des Menschen unberührt: es verbreitet sich der Geist als solcher nicht durch den ganzen Menschen, sondern er ist beschränkt auf den leitenden Teil der Seele; als Geist ist er ganz Vernunft, und die befindet sich, wie bereits vermerkt worden ist in § 2.2, im leitenden Teil der vernunftbegabten Seele.¹²⁸

Anhand dieses Begriffs des leitenden Teiles (*hégemonikon*) der Seele ist nun nicht nur die in Kapitel 3 vertretene Deutung der Konstitution als ein Selbstverhältnis und als die Form der Natur und der Beschaffenheit z.B. des Menschen zu erläutern; auch die stoische These, daß die menschliche Seele nur ein Vermögen zählt, läßt sich anhand des Begriffs dieses leitenden Teiles erklären. Dazu ist erstens hervorzuheben, daß die Stoa den leitenden Teil der Seele für einen bestimmten Teil des Lebewesens hält:¹²⁹ wie in § 2.2 der leitende Teil der Seele der Welt sich erwiesen hat als der kunstvolle Äther, so bestimmen z.B. die meisten Stoiker den leitenden Teil der Seele des Menschen als den Hauch im Herzen.¹³⁰ Zweitens ist zu betonen, daß nach stoischer Lehre nicht nur in der Seele, und somit in den Lebewesen, sondern in jedem vielteiligen (*polymeres*) und natürlichen (*kata physin dioikumenon*) Körper, das heißt in jedem Körper, der geeint und uneinheitlich beschaffen ist, ein leitender Teil vorhanden ist.¹³¹ Auch Pflanzen also haben einen solchen Teil. Denn auch sie sind geeinte und uneinheitlich beschaffene Körper. Nach Ansicht der meisten Stoiker befindet sich ihr leitender Teil in den Wurzeln.¹³² Es sei verwiesen auf Cicero (Nat. II 29), der von einem leitenden Teil der Menschen, der Tiere und auch der Pflanzen spricht [Text 66]:

Denn jede Natur, die nicht vereinzelt und auch nicht einfach, sondern mit anderem verbunden und vereinigt ist, muß notwendig in sich irgend einen leitenden Teil besitzen, wie z.B. im Menschen den Geist; im Tiere etwas, das einem Geiste ähnlich ist, und von woher die auf gewisse Gegenstände ausgerichteten Triebe entstehen; bei den Bäumen indessen und überhaupt bei dem, was aus der Erde entsteht, befindet sich, so glaubt man, der leitende Teil in den Wurzeln.

Nur die anorganischen Stoffe haben hiernach keinen leitenden Teil; als anorganische Stoffe bestehen sie nicht einmal aus eigentümlich beschaffenen Teilen. Ein Stein z.B. ist durchgängig Stein. Er verfügt nicht nach Art einer Pflanze oder eines Lebewesens über Teile, die jeweils Funktionen aufweisen, welche einer jener Teile aufgrund des ihm eigentümlichen Verhaltens integriert.¹³³ Infolgedessen verfügt er auch nicht über einen solchen integrierenden Teil, der durch die Integration neue Funktionen erlangt, welche dem Stoff, aus dem jener Teil besteht, deshalb abgehen, weil sie bezogen sind auf andere Teile, und

durch welche jener Teil zum leitenden Teil wird. Im Fall einer Pflanze vermag der leitende Teil die Verhaltensweisen der Teile des Ganzen aufgrund ihrer Integration zu regulieren, im Fall eines Lebewesens kann er zusätzlich die Funktionen gewisser Teile registrieren bzw. initiieren:¹³⁴ der leitende Teil der Pflanze ist z.B. imstande, ihren Stoffwechsel so zu kontrollieren, daß die Pflanze wächst;¹³⁵ der leitende Teil des Lebewesens vermag zudem,¹³⁶ z.B. die Reizung der Sinne so zu rezipieren, daß er ihre Ursache vorstellt und wahrnimmt,¹³⁷ bzw. durch einen Trieb die Sehnen und Muskeln zu aktivieren, so daß das Lebewesen sich selbst von sich aus bewegt.¹³⁸

Daß nun diese Wahrnehmung und Selbstbewegung Lebensfunktionen sind, wurde schon mehrfach vermerkt. Hier ist zu betonen, daß ihre Möglichkeit auf einem bestimmten Verhältnis zwischen dem leitenden Teil und anderen Teilen beruht, welches nur in Lebewesen vorliegt: ihre Möglichkeit beruht darauf, daß der leitende Teil des vielteiligen und natürlichen Körpers zugleich der leitende Teil einer Seele ist. Denn nur wenn das der Fall ist, liegt ein solches Verhältnis vor zwischen dem leitenden Teil und anderen, untergeordneten Teilen, daß jener diese beherrscht (*kratein*), indem er sie verwaltet (*dioikein*) und auch gebraucht (*khrasthai*),¹³⁹ um über das eigentümliche Verhalten der untergeordneten Teile das Lebewesen als Ganzes nicht zu beleben, wohl aber Lebensfunktionen vollziehen zu lassen. Denn lebendig ist es schon durch das bestimmte Verhältnis zwischen seinem leitenden Teil und gewissen anderen Teilen: gerade jenes Verhältnis, das z.B. die Wahrnehmung und die Selbstbewegung ermöglicht, heißt Leben (*zôê*).¹⁴⁰ Wirklich leben (*zên*) aber können Lebewesen allein dadurch, daß sie sich selbst bewegen oder etwas wahrnehmen; und dazu bedarf es des Gebrauchs der eigentümlichen Funktionen anderer Körperteile durch den leitenden Teil der Seele.¹⁴¹

Es ist hiernach das Leben ein bestimmtes Selbstverhältnis aufgrund eines bestimmten Verhältnisses des leitenden Teiles einer Seele zu gewissen untergeordneten Teilen des Lebewesens.¹⁴² Über solch ein Selbstverhältnis verfügen Steine nicht, und auch Pflanzen stehen zwar in einem bestimmten Verhältnis zu sich selbst, nach stoischer Ansicht aber ist es wesentlich anderer Art als das Selbstverhältnis der Lebewesen.¹⁴³ Jenes Selbstverhältnis, welches Leben heißt, ist nur in Lebewesen gegeben, und zwar ungeachtet aller Unterschiede ihrer jeweils unterschiedlichen Natur: Spinnen, Pferde, Menschen - sie alle machen als Ganzes jeweils anderen Gebrauch von ihren jeweils anderen Körperteilen; sie alle aber verfügen dennoch über dasselbe Selbstverhältnis, welches diesen Gebrauch ermöglicht und welches daher in Kapitel 3 als die gemeinschaftliche Form ihrer Natur erklärt wurde. Es ist nichts anderes das Vermögen (*dynamis*), Lebensfunktionen zu vollziehen, welche selbst als solche Funktionen eines Ganzen (*holon*) sind, die nur über die Funktionen gewisser Teile (*merê*) zu vollziehen sind.¹⁴⁴

In Kapitel 3 wurde nun das Selbstverhältnis, das solchen Körpern zukommt, welche geeint sind und zudem verschieden beschaffene Teile haben, nicht nur als die Form ihrer Natur bestimmt, sondern auch als ihre Konstitution. Die Konstitution der Lebewesen ist dementsprechend erläutert worden als jene Verfassung, durch welche Lebewesen lebende

Wesen sind; und diese Auffassung der Konstitution ist belegt worden durch einen Verweis auf die Bestimmung der Konstitution als der leitende Teil der Seele, insofern er sich zum Leib in gewisser Weise verhält (*hêgemonikon psychês pros to sôma pôs êkhon*). Dieser Beleg allein konnte aber nicht begründen, daß es sich tatsächlich um ein Verhältnis des leitenden Teiles der Seele zum Leib handelt, welches Leben heißen kann. Das soeben ausgeführte hat nun beides nachgeholt, insofern gezeigt wurde, daß das Selbstverhältnis eines Lebewesens nichts anderes ist als das Verhältnis des leitenden Teiles seiner Seele als Teil des Lebewesens zu gewissen untergeordneten Körperteilen, und daß durch dieses Verhältnis die Funktionen jener Teile dazu gebraucht werden vom leitenden Teil der Seele, um Lebensfunktionen vollziehen zu können.

Daß nun also die Konstitution der Lebewesen jenes Selbstverhältnis ist, durch das sie lebende Wesen sind, dürfte hiernach klar sein. Es bleibt so nur noch darauf hinzuweisen, daß nach stoischer Ansicht die Konstitution der Vernunftwesen nichts anderes ist als Vernunft (*logos*), bzw. daß die Stoa als die Form der vernunftbegabten Natur nichts anderes betrachtet als das Vermögen, Vernunftfunktionen zu vollziehen. Denn gerade darauf beruht die stoische Ansicht, daß die vernunftbegabte Seele, bzw. der Geist des Menschen über nur ein Vermögen (*dynamis*) verfügt, nämlich über Vernunft.

Diese monistische und oft als intellektualistisch interpretierte These, die schon in Kapitel 3 erwähnt wurde, die bis jetzt jedoch nicht erörtert wurde, ergibt sich daraus, daß die Stoa die Vernunft nur zum einen begreift als ein Vermögen, durch Begriffe zu denken (*dianoesthai*); sie soll zugleich auch ein Vermögen sein, Gegenstände vernunftig vorzustellen, Vorstellungen (*phantasiai*) denkend zuzustimmen (*sykkatatithesthai*) und vernünftige Triebe (*hormai*) zu verspüren. Vernunft mit anderen Worten umfaßt alle vier Funktionen,¹⁴⁵ die nach Iamblich (Fr. 1.2b-c F) bei Stobaios (Ecl. I p. 368-369 W) die Stoiker dem leitenden Teil der Seele zuerkennen [Text 67]:¹⁴⁶

Denn wie der Apfel in ein und demselben Körper die Süße und den Wohlgeruch hat, so vereinigt auch der leitende Teil der Seele Vorstellung, Zustimmung, Trieb und Vernunft in ein und demselben .. Sie sind der Ansicht, daß die Seele acht Teile hat und daß manche Teile über mehrere Vermögen verfügen: im leitenden Teil der Seele z.B. befinden sich Vorstellung, Zustimmung, Trieb und Vernunft.

Vernunft faßt die Stoa nicht als ein Vermögen der Seele neben anderen.¹⁴⁷ Wie das Vermögen zu leben, so soll auch Vernunft nichts anderes sein als das Verhältnis des leitenden Teiles vernunftbegabter Seelen zu gewissen anderen Teilen der Vernunftwesen. Iamblichs Vernunftfunktionen kommen ihm zu aufgrund dieses Verhältnisses.

Insbesondere die Fähigkeit zu denken (*dianoia*), die dem leitenden Teil der Seele der Vernunftwesen eigentümlich ist und die Iamblich bezeichnet als Vernunft (*logos*),¹⁴⁸ ist hiernach nicht das Vernunftvermögen. Es ist vielmehr das Denken nur eine von vier neuen Funktionen, die der leitende Teil des Geistes dadurch erlangt, daß er aufgrund des ihm eigentümlichen Verhaltens die Funktionen aller Teile eines Vernunftwesens integriert. Anders aber als die Vorstellung und der Trieb, über die auch vernunftlose Seelen verfü-

gen,¹⁴⁹ bezieht sich das Denken nicht auf die Funktionen anderer Körperteile der Vernunftwesen, sondern über die Zustimmung auf die Lebensfunktionen.¹⁵⁰ die Wahrnehmung reguliert es insofern, als diese erst dadurch erfolgt, daß den Vorstellungen als registrierten Reizungen der Sinne denkend zugestimmt wird; die Selbstbewegung reguliert es insofern, als diese erst dadurch erfolgt, daß dem Gegenstand des Triebes als Aktivierung der Sehnen und Muskeln ebenfalls denkend zugestimmt wird.¹⁵¹

Dieser Unterschied zwischen dem Denken und den Lebensfunktionen steht dabei der Einheit des Vernunftvermögens nicht im Wege. Durch die Regulierung der Lebensfunktionen durch das Denken wird sie vielmehr realisiert. Denn dadurch, daß der Mensch einer Vorstellung oder dem Gegenstand eines Triebes denkend zustimmt, wird die Vorstellung zur Wahrnehmung und wird der Trieb zur Wahl, Selbstbewegung zur Handlung.¹⁵² Jeder Trieb und jede Vorstellung wird auf diese Weise durch das Denken umgebildet und mitbestimmt, tritt dann erst in Erscheinung und kann deshalb als eine Vernunftfunktion gelten.¹⁵³ Möglich ist diese Umbildung und Mitbestimmung deshalb, weil nach stoischer Lehre nicht nur das Denken, sondern auch Vorstellung und Trieb vernunftbegabter Wesen, auch selbst als solche Sagbares (*lekta*) involvieren. Der Mensch denkt es nicht allein, er stellt auch Gegenstände als Sagbares vor, und seine Triebe sind ausgerichtet auf Sagbares. Vorstellungen und Triebe vernunftbegabter Wesen sind so auch unabhängig vom Denken schon vernünftig (*logikai*).¹⁵⁴ Die Umbildung durch das Denken stellt die Beziehung der Vorstellungen und auch der Triebe zum Sagbaren nicht erst her; sie betrifft die Art und Weise, wie sie darauf bezogen sind.

Um diese Interpretation zu begründen, wäre die stoische Psychologie und vor allem die stoische Lehre des Sagbaren ausführlich zu erörtern. Beides kann hier nicht geschehen: der Rahmen dieser Untersuchung würde dadurch gesprengt. Nur auf das Verhältnis der Vorstellung zum Sagbaren wird in Kapitel 5 noch zurückzukommen sein. Hier muß eine Bemerkung genügen. Die Stoa war wohl der Ansicht, daß die Möglichkeit der Regulierung der Wahrnehmung und Selbstbewegung durch das Denken voraussetzt, daß der Vorstellungsinhalt und das Erstrebte dasselbe sind als das Gedachte: Sagbares.¹⁵⁵

§ 2.5 Beschaffenheitsloser und irgendwie beschaffener Stoff

Nach den Anmerkungen des vorigen Paragraphen zur Stufenleiter des Seienden, zum Begriff der Konstitution und zum Vernunftvermögen des Geistes, ist nun der stoische Begriff des Stoffes (*hylê*) zu erörtern. Denn in § 2.1 ist der Stoff erläutert worden als ein an sich selbst beschaffenheitsloser, nur passiver Körper, dem Gott als jene Ursache und Kraft, die in ihm ist, Beschaffenheiten verleiht: er ist erläutert worden als eines der zwei Prinzipien des Weltganzen. Es ist aber auch ab § 2.2 wiederholt die Rede gewesen vom Stoff Gottes, vom Stoff der Welt und vom Stoff der Seele. Es ist der Begriff des Stoffes also auch in anderem Sinn verwendet worden: es ist die Rede gewesen vom Stoff irgendwie beschaffener Dinge (*poia*). Und weder wurde bestimmt, wie sich diese Stoffbegriffe gegen einander verhalten, noch auch wurde erläutert, wie es möglich sein soll aufgrund ihres Verhältnis-

ses, daß z.B. Gott als das eigentümlich beschaffene Wesen, welches aus der ganzen Substanz des beschaffenheitslosen Stoffes besteht, während der Feuerwerdung der Welt auch aus kunstvollem Feuer besteht.

Daß nun dieses kunstvolle Feuer Stoff in anderem Sinn ist als der beschaffenheitslose Stoff (*apoiós hylê*), geht schon daraus hervor, daß es als der Stoff eines irgendwie beschaffenen Dinges selber auch ein irgendwie beschaffener Stoff (*hylê poia*) ist.¹⁵⁶ Es ergibt sich aber auch aus folgendem Verhältnis beider Stoffbegriffe: der beschaffenheitslose Stoff ist nach stoischer Ansicht das Zugrundeliegende (*hypokeimenon*) aller irgendwie beschaffenen Stoffe,¹⁵⁷ als das, woraus sie bestehen, ist er ihre Substanz (*usia*).¹⁵⁸ Es ist mit anderen Worten der beschaffenheitslose Stoff der Stoff der irgendwie beschaffenen Stoffe.¹⁵⁹ Aus ihm bestehen die irgendwie beschaffenen Dinge in anderem Sinn, als daß sie bestehen aus irgendwie beschaffenen Stoffen. Sie und der an sich selbst beschaffenheitslose Stoff sind Stoff in jeweils anderem Sinn.

Nach dieser Verhältnisbestimmung der stoischen Stoffbegriffe ist es durchaus klar, daß z.B. Gott als das eigentümlich beschaffene Wesen, welches aus der ganzen Substanz des beschaffenheitslosen Stoffes besteht, auch bestehen kann aus dem vorweltlichen Feuer. Denn jenes Feuer besteht ja selbst wiederum aus dem beschaffenheitslosen Stoff: während der Feuerwerdung der Welt liegt er dem Feuer zugrunde. Aus dieser Bestimmung des Verhältnisses ergibt sich nun aber auch die Transzendenz des beschaffenheitslosen Stoffes in bezug auf jeden irgendwie beschaffenen Stoff. Diese Transzendenz wird im folgenden aufgewiesen werden; es wird das ein erster Schritt sein, um in § 2.7 die Transzendenz der göttlichen Natur in bezug auf alle innerweltlichen Dinge aufzeigen zu können. Zunächst jedoch muß eine Bemerkung folgen zum Begriff des irgendwie beschaffenen Stoffes und zum sonstigen Verhältnis der beiden stoischen Stoffbegriffe.

Der stoische Begriff des irgendwie beschaffenen Stoffes ist nicht leicht verständlich. Weshalb muß der Stoff irgendwie beschaffener Dinge selber irgendwie beschaffen sein? Weshalb muß z.B. das vorweltliche Feuer, aus dem Gott besteht während der Feuerwerdung der Welt, ein irgendwie beschaffener Stoff sein? Weshalb kann es nicht ein irgendwie beschaffenes Ding sein, das zusammengesetzt ist aus dem beschaffenheitslosen Stoff und einer Beschaffenheit, die selbst als solche stofflos ist?¹⁶⁰ Warum interpretieren die Stoiker die Beschaffenheit (*poiotês*) eines irgendwie beschaffenen Dinges (*poion*) als einen zweiten, irgendwie beschaffenen Stoff (*hylê poia*),¹⁶¹ der selbst als solcher besteht aus dem beschaffenheitslosen Stoff, der ihm, und somit auch dem irgendwie beschaffenen Ding zugrundeliegt? Weshalb deutet die Stoa irgendwie beschaffene Dinge als nur eine gewisse Menge irgendwie beschaffenen Stoffes?¹⁶²

Die stoische Beantwortung dieser Fragen kann hier zwar nicht erörtert werden.¹⁶³ Die Fragen selbst jedoch sind durchaus zu stellen. Denn die stoische Ansicht, daß jedes irgendwie beschaffene Ding aus zwei verschiedenen Stoffen besteht, ergibt sich gerade daraus, daß die Stoa die Beschaffenheiten irgendwie beschaffener Dinge stofflich interpretiert als irgendwie beschaffene Stoffe, zugleich aber behauptet, daß die göttliche Kraft im

beschaffenheitslosen Stoff diese stofflich interpretierten Beschaffenheiten gerade jenem ersten, beschaffenheitslosen Stoff verleiht.

Um nun das Verhältnis des beschaffenheitslosen Stoffes und der irgendwie beschaffenen Stoffe außer als ein Verhältnis der Transzendenz auch noch anders zu bestimmen, sei verwiesen auf Diogenes Laertius. Den beschaffenheitslosen Stoff bezeichnet er (Vit. VII 150) als die Substanz alles Seienden und als den ersten Stoff (*prōtē hylē*), aber auch als den Stoff des Weltganzen (*hylē tōn holōn*); die irgendwie beschaffenen Stoffe bezeichnet er als Stoff dessen, was auf einem Teil ist (*hylē tōn epi merus*).¹⁶⁴ Zu diesen beiden Stoffen der Stoiker teilt er folgendes mit [Text 68]:

Für die Substanz alles seienden erklären sie den ersten Stoff .. Stoff ist das, woraus alles nur mögliche wird. Von Substanz bzw. Stoff wird in zweifacher Bedeutung gesprochen: zum einen in bezug auf das Ganze, zum andern aber auch in bezug auf das, was auf einem Teil ist. Die Substanz bzw. der Stoff des Ganzen wird weder mehr noch weniger; dagegen wird die Substanz bzw. der Stoff dessen, was auf einem Teil ist, sowohl mehr als auch weniger. Die Substanz ist ihrer Ansicht nach ein Körper .. Auch ist sie erleidensfähig .. Denn wäre sie unwandelbar, so würde nicht das, was aus ihr wird.

Diogenes Laertius' Umschreibungen des beschaffenheitslosen Stoffes als der Stoff des Weltganzen und auch der irgendwie beschaffenen Stoffe als die Stoffe dessen, was auf einem Teil ist, lassen erkennen, daß die irgendwie beschaffenen Stoffe der irgendwie beschaffenen Dinge ihnen eigentümlich (*idion*) sind, daß indes der beschaffenheitslose Stoff als das Zugrundeliegende aller irgendwie beschaffenen Stoffe allen daraus bestehenden Dingen gemeinschaftlich (*koinon*) ist:¹⁶⁵ als ihr erster Stoff ist er der Stoff des Ganzen der Welt, irgendwie beschaffene Stoffe sind immer nur der Stoff eines ihrer Teile.¹⁶⁶ Es kann daher der erste Stoff nie mehr oder weniger werden, da ja die Stoa alles Entstehen und Vergehen aus nichts verwirft. Irgendwie beschaffene Stoffe werden indes fortwährend mehr und weniger, weil schon die Elemente sich in einander verwandeln.¹⁶⁷

Um nun die Transzendenz des ersten beschaffenheitslosen Stoffes in bezug auf die irgendwie beschaffenen Stoffe der irgendwie beschaffenen Dinge aufzeigen zu können, ist daran zu erinnern, daß der erste Stoff nach stoischer Lehre beschaffenheitslos, aber dennoch ein Körper ist, und daß die Stoiker als Wesensmerkmal des Seienden Körperlichkeit betrachten. Denn danach ist der erste, beschaffenheitslose Stoff durch sich selbst Seiendes. Weiterhin ist zu betonen, daß alle irgendwie beschaffenen Stoffe zwar ebenfalls Körper sind, daß sie aber, um bestehen zu können, angewiesen sind auf den beschaffenheitslosen Stoff, insofern die göttliche Kraft die Beschaffenheiten ihm verleiht, und insofern sie demzufolge nur aus ihm bestehen können; ihre Körperlichkeit haben sie von ihm.¹⁶⁸ Der beschaffenheitslose Stoff ist hiernach ein Seiendes, welches anderes Seiendes als solches bedingt, ohne selbst als Seiendes ebenfalls bedingt zu sein. Ein solches Seiendes heißt nun aber transzendent in bezug auf das, was von ihm abhängt, um bestehen zu können.¹⁶⁹ Es ist denn auch der erste, beschaffenheitslose Stoff ein transzendentes Seiendes in bezug auf alle irgendwie beschaffenen Stoffe und auch alles das, was daraus bestehen. Sie haben an

ihm teil (*metekhein*),¹⁷⁰ und Diogenes Laertius kennzeichnet ihn denn auch zu Recht als die Substanz alles Seienden (*usia tôn ontôn hapantôn*).¹⁷¹

Diese Transzendenz des ersten beschaffenheitslosen Stoffes in bezug auf irgendwie beschaffene Stoffe und irgendwie beschaffene Dinge läßt sich illustrieren aufgrund eines Berichts des Porphyrius (Fr. 55 S) bei Simplicius (In Cat., CAG VII, p. 48 K).¹⁷² Dieser führt aus, daß die Stoa vom Zugrundeliegenden in zwei Bedeutungen spricht: das erste Zugrundeliegende ist der beschaffenheitslose Stoff; das zweite Zugrundeliegende ist das irgendwie beschaffene Ding. Die Zweiteilung ergibt sich nach Porphyrius daraus, daß z.B. nicht das Feuer das Zugrundeliegende seiner eigenen Wärme ist: die Wärme ist nicht im Feuer als in zugrundeliegendem (*en hypokeimenôî*); sie ist ein Teil der Substanz des Feuers, der mit anderen Teilen gemeinsam die Substanz ausfüllt (*sympplêrotikon tês usias*).¹⁷³ Zugrundeliegt der Wärme des Feuers der beschaffenheitslose Stoff. Der Wärme des Eisens indes liegt nicht der beschaffenheitslose Stoff zugrunde, sondern das Eisen selbst: sie ist kein Teil der Substanz des Eisens, sie ist vielmehr im Eisen als in zugrundeliegendem.¹⁷⁴ Der stoischen Terminologie entsprechend ist sie eigentlich nicht als Beschaffenheit zu bezeichnen (*poiotês*).¹⁷⁵ Denn Beschaffenheiten bestimmen irgendwie beschaffenen Stoff irgendwie beschaffener Dinge als solchen; sie füllen, wie Porphyrius sagt, deren Substanz aus. Eigentlich gehört die Wärme des Eisens zu jenen Zuständen (*skheseis*) und Bewegungen (*kinêseis*), welche ein durch sich schon irgendwie beschaffenes Ding erlangt durch äußere Ursachen¹⁷⁶ - Simplicius schreibt [Text 69]:

Das Zugrundeliegende .. ist nicht nur nach Ansicht der Stoiker, sondern auch nach Ansicht der älteren Philosophen, zweifach. Denn die erste Bedeutung des Zugrundeliegenden ist der beschaffenheitslose Stoff .. die zweite Bedeutung ist das, was besteht als gemeinschaftlich oder eigentümlich beschaffenes. Sowohl die Bronze nämlich als auch Sokrates liegen dem zugrunde, was darauf entsteht bzw. davon ausgesagt wird. Vieles, sagt er, von dem, was in etwas entsteht ist in bezug auf das erste Zugrundeliegende in zugrundeliegendem: jede Farbe z.B., jede Gestalt und jede Beschaffenheit ist im ersten Stoff als in zugrundeliegendem, ohne ein Teil davon zu sein und als etwas, das nicht getrennt von ihm bestehen kann. Beim zweiten Zugrundeliegenden indes ist nicht jede Farbe, und auch nicht jede Beschaffenheit in zugrundeliegendem; sie sind es nur dann, wenn sie nicht gemeinsam die Substanz ausfüllen. Das Weiße zumindest ist im Fall der Wolle in zugrundeliegendem; im Fall des Schnees indes ist es nicht in zugrundeliegendem. Als ein Teil vielmehr füllt es mit anderem die Substanz aus .. In gleicher Weise auch ist die Wärme ein Teil der Substanz des Feuers. Im Eisen indes entsteht sie in zugrundeliegendem; denn im Eisen entsteht sie und geht sie verloren, ohne daß das Eisen vergeht.

Porphyrius' Unterscheidung eigentümlich beschaffener Dinge (*idiôs poia*), wie z.B. Sokrates, und gemeinschaftlich beschaffener Dinge (*koinôs poia*), wie z.B. Bronze, kann hier außer acht gelassen werden: sie betrifft eine Zweiteilung der Beschaffenheiten nach der Anzahl der Dinge, die durch sie bestimmt sind.¹⁷⁷ Auch Porphyrius' Bemerkung, daß z.B. die Wärme des Feuers nur ein Teil seiner Substanz ist, und somit nicht schon allein, sondern gemeinsam mit noch anderen Beschaffenheiten jene Substanz ausfüllt, kann hier ebenfalls unerörtert bleiben: sie bezieht sich auf irgendwie beschaffene Dinge, die entweder über verschieden beschaffene Teile verfügen, oder einheitlich, aber vielfach beschaffen sind.¹⁷⁸ Um die Transzendenz des ersten Stoffes zu veranschaulichen, ist Porphyrius' Be-

hauptung, daß das, was in Zugrundeliegendem ist, nicht getrennt von ihm bestehen kann (*adynaton khôris einai*), und auch Porphyrius' Schlußbemerkung, daß die Wärme aus dem Eisen schwindet, ohne daß jenes als Eisen vergeht, näher zu betrachten.

Nach dieser Schlußbemerkung besteht das Eisen selber nämlich nicht aufgrund der Wärme; Eisen ist es durch sich selbst, das heißt aufgrund der Beschaffenheit, welche den Stoff des Eisens selbst als solchen zu eisenhaft beschaffenem Stoff macht. Es ist indes die Wärme des Eisens, um bestehen zu können, abhängig vom Eisen: insofern sie in ihm ist als in zugrundeliegendem, kann sie nach Porphyrius nicht getrennt von ihm bestehen. Es ist jedoch das Eisen selbst, das heißt sein eisenhaft beschaffener Stoff, welcher der Wärme zugrundeliegt, in bezug auf sie nicht transzendent zu nennen. Denn eisenhaft beschaffener Stoff ist er zwar durch sich selbst; und für die Wärme des Eisens ist er zwar Seinsbedingung. Seiendes jedoch ist er nicht durch sich; um bestehen zu können, bedarf er, wie die Wärme des ihr zugrundeliegenden Eisens, so auch selbst als irgendwie beschaffener Stoff des ihm zugrundeliegenden, beschaffenheitslosen Stoffes; insofern er in ihm ist, bzw. aus ihm besteht und an ihm teilhat, kann er nicht getrennt von ihm bestehen. Der beschaffenheitslose Stoff ist Seinsbedingung für ihn, wie für jeden irgendwie beschaffenen Stoff.¹⁷⁹ Als Seinsbedingung ist er dabei selber nicht bedingt durch etwas ihm zugrundeliegendes: der beschaffenheitslose Stoff ist Seiendes durch sich selbst. Denn als das passive Prinzip (*arkhê*) der Welt gehört nur er nicht zu jenen Stoffen, welche dadurch entstehen, daß die göttliche Kraft, die in ihm ist, ihm Beschaffenheiten erteilt: er ist als Stoff nicht zusammengesetzt (*syntheton*), sondern einfach (*haplun*).¹⁸⁰ Nur er setzt keinen Stoff voraus; als Seinsbedingung aller irgendwie beschaffenen Stoffe ist er Seiendes ohne Seinsbedingung. Nicht jene Stoffe also, sondern er ist in bezug auf sie transzendent zu nennen.

§ 2.6 Vier Identifizierungen Gottes

Nach den Ausführungen des vorigen Paragraphen zum Stoffbegriff der Stoa sind nun hier die stoischen Identifizierungen Gottes als jenes Wesen, welches aus der ganzen Substanz des Stoffes besteht, als der Geist im Stoff, als das Ganze der Welt und als die Allnatur, bzw. als der Geist der Welt näher zu betrachten. Es ist hier das Verhältnis dieser Identifizierungen gegen einander zu bestimmen. Denn wie sich diese Identifizierungen gegen einander verhalten, wurde bisher noch nicht geklärt. Bisher wurde nur behauptet, daß die geistige Allnatur nicht etwas anderes ist als das Weltganze und daß der göttliche Geist im Stoff ebenfalls nicht etwas anderes ist als die Allnatur. Zusätzlich ist ausgeführt worden, daß die Summe der innerweltlichen Dinge nicht dasselbe, sondern nur nicht etwas anderes ist als zum einen jenes göttliche Lebewesen, als welches die Stoiker die Welt als Ganzes begreifen während der Weltgestaltung, zum andern aber auch jenes göttliche Wesen, das aus der ganzen Substanz des Stoffes besteht.

Gott nun als die Kraft, die in dem ersten Stoff ist, ist nichts anderes als der Geist jenes eigentümlich beschaffenen göttlichen Wesens, welches aus der ganzen Substanz des beschaffenheitslosen Stoffes besteht.¹⁸¹ Den Ausführungen von § 2.2, wonach der Geist

des Weltganzen aus dem ätherischen Feuer der Himmelsregion besteht, widerstreitet diese Verhältnisbestimmung nicht. Denn zum einen verbreitet sich ja nach Art der Seelen nicht nur ätherisches Feuer, sondern auch die göttliche Kraft in völliger Durchmischung durch die anderen Elemente, bzw. durch den ganzen beschaffenheitslosen Stoff.¹⁸² Zum andern ist die Welt als jenes eigentümlich beschaffene Wesen, welches aus dem ganzen beschaffenheitslosen Stoff besteht, nicht dasselbe Ganze als jenes Ganze der Welt, welches die Summe der innerweltlichen Dinge zu seinem Stoff hat. Ohne weiteres kann der göttliche Geist im Stoff der Geist der Welt nach der ersten Bedeutung sein, und kann zugleich der Geist der Welt nach der zweiten Bedeutung das Himmelsfeuer sein. Beide müssen nicht identisch sein. Denn sie sind ja nicht der Geist desselben Wesens.¹⁸³

Die vier Identifizierungen Gottes, welche die Stoa vertritt, bilden hiernach zwei Paare, von denen jeweils eine Identifizierung ein Vernunftwesen, die andere dessen Geist nennt. Wie verhalten sich nun diese beiden Vernunftwesen? Die Antwort auf diese Frage lautet: sie sind nach stoischer Lehre nicht dasselbe (*tauto*), aber auch nicht jeweils etwas anderes (*heteron*).¹⁸⁴ Schon in § 2.2 ist dies Verhältnis angesetzt worden zwischen dem göttlichen Geist im Stoff und der Allnatur. Als das Verhältnis zwischen dem eigentümlich beschaffenen Wesen, welches aus der ganzen Substanz des Stoffes besteht, und dem Lebewesen, welches die innerweltlichen Dinge zu seinen Teilen hat, ist es nun hier zu belegen durch eine Stelle Senecas. Dieser berichtet (Ep. 113.4-5), daß die Stoa nur das, was räumlich getrennt (*separatum*) und abgesondert (*diductum*) ist, als etwas anderes betrachtet.¹⁸⁵ Da beide göttlichen Wesen letztlich aus demselben ersten Stoff bestehen, bedeutet dies, daß sie keineswegs jeweils etwas anderes sind [Text 70]:

Ich bin ein Lebewesen und ein Mensch; du wirst aber nicht behaupten, daß wir zwei sind. Weshalb? Weil sie getrennt sein müssen. Ich meine folgendes: um zwei zu sein, müssen beide jeweils vom anderen abgesondert sein. Was immer vielfach in einem ist, unterliegt einer Natur; es ist deshalb eines. Mein Geist und auch ich sind beide ein Lebewesen; dennoch sind wir nicht zwei. Warum? Weil mein Geist ein Teil von mir ist. Dann erst wird etwas für sich gezählt, wenn es auf eigenen Beinen steht; sobald es indes ein Glied von etwas anderem ist, wird es nicht als anderes betrachtet werden können. Warum? Ich will es sagen: weil das, was etwas anderes ist, sich selbst gehören muß, Eigenes, eine Ganzes und in sich selbst vollendet sein muß.

Seneca gebraucht dieses Kriterium der Andersheit, um einen Einwand gegen eine stoische These, die noch zur Sprache kommen wird, nämlich gegen die These, daß z.B. die Tugend des Menschen selbst ein Lebewesen ist, zu entkräften: der Einwand läuft darauf hinaus, daß nach stoischer Ansicht unzählige Lebewesen sich im Herzen des Menschen befänden.¹⁸⁶ Auf ihn erwidert Seneca, daß jene Lebewesen als Teile des Menschen nicht von ihm getrennt und abgesondert sind, und daß sie daher nicht jeweils etwas anderes als der Mensch selbst sind; sie sind zwar Lebewesen, nicht jedoch viele Lebewesen.¹⁸⁷

Senecas Beispiele lassen nun erkennen, daß nach stoischer Auffassung sowohl die beiden göttlichen Wesen nicht jeweils etwas anderes sind, als auch der Geist im Stoff und die Allnatur nicht etwas anderes sind als jene beiden göttlichen Wesen. Seneca nämlich hält nicht nur die Person, die ein einzelner Mensch ist, nicht für etwas anderes als das

Lebewesen, das er ebenfalls ist. Er betrachtet auch den Menschen nicht als etwas anderes als dessen Geist. Denn dieser ist ein Teil des Menschen, und somit nicht von ihm getrennt und abgesondert. Gleiches gilt vom Geist im Stoff und von der Allnatur. Als der Geist eines göttlichen Wesens sind auch sie nicht getrennt oder abgesondert von dem eigentümlich beschaffenen göttlichen Weltwesen, bzw. von dem Lebewesen, welches die Welt nach stoischer Lehre während der Weltgestaltung ist. Und nicht nur beide göttlichen Wesen sind nicht etwas anderes als ihr jeweiliger Geist. Auch die beiden Geistprinzipien dieser göttlichen Wesen sind nicht jeweils etwas anderes, insofern auch sie letztendlich in oder aus demselben beschaffenheitslosen Stoff bestehen.¹⁸⁸ Es wird dies in § 2.7 von ganz anderer Seite her noch bestätigt werden.

Diese vierfache Nicht-Andersheit genau zu analysieren, ist hier nicht der Ort; hier ist nur zu betonen, daß es nach stoischer Lehre in gewissem Sinn nur einen Gott gibt.¹⁸⁹ Als Geist im Stoff macht er sich selbst als jenen Körper, welcher aus der völligen Durchmischung von Stoff und Geist hervorgeht, zu einem Lebewesen, welches er als das eigentümlich beschaffene Wesen, das aus der ganzen Substanz des Stoffes besteht, nicht von sich aus ist, welches er dadurch aber wird, daß er Teile des vorweltlichen Feuers, zu dem er als der Geist im Stoff den ganzen Stoff gemacht hat und aus dem er selbst besteht als eigentümlich beschaffenes Wesen, zu Luft, Wasser, Erde, und so letztendlich zum Leib, sich selbst als Geist jenes Wesens aber zur aus dem Äther bestehenden Seele jenes Lebewesens macht, welches aus den innerweltlichen Dingen besteht.¹⁹⁰

Gott veräußert gleichsam einen Teil seiner selbst zur Welt. Denn als Gott besteht er innerhalb der Weltgestaltung nur noch als die Himmelsregion, welche den leitenden Teil der Seele des Lebewesens bildet, welches während der Weltgestaltung die Welt als Ganzes ist.¹⁹¹ Wie ein Tänzer, der beim Tanzen viele Charaktere darstellt, indem er seinem Leib viele Gestalten verleiht, so gestaltet sich nach stoischer Lehre Gott zur Welt. Plotin zumindest benutzt dieses Gleichnis¹⁹² im Rahmen seiner Kritik an der stoischen These, daß Gott als geistige Kraft durch den ganzen beschaffenheitslosen Stoff hindurchgeht (Enn. VI 1.27);¹⁹³ die Stoa soll den Stoff z.B. deshalb nicht begreifen können als Zugrundeliegendes, weil es nach Ansicht der Stoiker außerhalb des Stoffes nichts gibt, in bezug worauf er zugrundeliegen kann [Text 71]:

Wenn er Zugrundeliegendes ist, so muß es auch noch anderes geben, was außer ihm ist, auf ihn einwirkt und ihn so zu zugrundeliegendem macht für das, was es ihm verleiht .. Denn das Zugrundeliegende ist Zugrundeliegendes in bezug auf etwas, und zwar in bezug auf etwas, was sich nicht in ihm befindet, sondern in bezug auf etwas, was auf es einwirkt als auf etwas, was darliegt. Es liegt das Zugrundeliegende zugrunde in bezug auf das, was nicht zugrundeliegt. Wenn dem aber so ist, so liegt es in bezug auf etwas Äußeres zugrunde, so daß jenes wohl übersehen ist. Wenn sie indes keineswegs etwas anderes von außen her nötig haben, und es selbst alles werden kann, indem es sich gestaltet - so wie jemand beim Tanzen sich selbst zu allem macht - , so wird es wohl kein Zugrundeliegendes sein, sondern es wird selbst alles sein. Denn wie der Tänzer nicht seinen Gestalten zugrundeliegt - denn das andere macht seine Wirklichkeit aus - , so wird auch jener Stoff, von dem sie sprechen, nicht allen Dingen zugrundeliegen, wenn das andere von ihm her besteht.

Plotins Kritik ist hier nicht zu erörtern.¹⁹⁴ Es ist vielmehr noch eines nachzuholen, bevor in § 2.7 die Transzendenz der göttlichen Natur in bezug auf alle innerweltlichen Dinge aufgewiesen wird. Schon in § 1 und auch in § 2.1 wurde angedeutet, daß die Göttlichkeit des eigentümlich beschaffenen Wesens, das aus der ganzen Substanz des Stoffes besteht, sowie des Lebewesens, das die innerweltlichen Dinge zu seinen Teilen hat, sich herleitet von der Göttlichkeit ihrer Geistprinzipien. An deren Göttlichkeit haben beide teil (*metekhein*), so wie alle irgendwie beschaffenen Dinge nicht nur am beschaffenheitslosen Stoff, sondern auch an der Eigentümlichkeit ihrer Beschaffenheit teilhaben.¹⁹⁵ Zum Abschluß dieses Paragraphen ist diese stoische These zu belegen durch Senecas Erläuterung (Ep. 113.1-2) der schon erwähnten stoischen Interpretation der Tugend eines Lebewesens als selbst auch ein Lebewesen¹⁹⁶ - Seneca handelt zwar vom Geist des Menschen, es ist aber das Verhältnis durchaus analog [Text 72]:

Du wünschst, daß ich dir schreibe, was ich von dieser, bei den unsrigen vielfach erörterten Frage halte, nämlich ob die Gerechtigkeit, der Mut, die Klugheit und die übrigen Tugenden Lebewesen sind .. Ich will tun, was du wünschst, und will darlegen was die unsrigen dazu meinen .. Feststeht, daß der Geist ein Lebewesen ist. Denn gerade er bewirkt, daß wir Lebewesen sind; und die Lebewesen haben diese Bezeichnung ihm entnommen. Die Tugend aber ist nichts anderes als ein Geist, der sich auf gewisse Weise verhält. Folglich ist sie ein Lebewesen.

Seneca zufolge betrachten die Stoiker den Geist nicht nur als das Prinzip der Vernunftfunktionen eines Lebewesens, sondern selber auch als ein Lebewesen:¹⁹⁷ ein Geist ist nach stoischer Lehre ein bestimmter Hauch, der von sich aus über Vernunft verfügt, und somit denkfähig ist (*pneuma noeron*), der jedoch die eigenen Funktionen über einen Leib vollzieht, den er als vernunftbegabte Seele belebt.¹⁹⁸ Wenn ein solcher Hauch sich durch die Stoffe z.B. des menschlichen Leibes verbreitet, so wird dadurch der Leib des Menschen belebt, so daß der Mensch als solcher teilhat an der Eigentümlichkeit, die der Hauch von sich aus hat.¹⁹⁹ Er ist mit anderen Worten der Mensch ein Lebewesen durch die Teilhabe am Leben seiner aus Hauch bestehenden Seele.²⁰⁰ Und in gleicher Weise ist auch die Welt ein göttliches Welt- bzw. Lebewesen sein durch Teilhabe an der Göttlichkeit der geistigen Allnatur, bzw. des göttlichen Geistes im Stoff.

§ 2.7 Die Transzendenz der göttlichen Natur

Nach den Ausführungen der letzten drei Paragraphen zur Stufenleiter des Seienden, zum zweifachen Begriff des Stoffes und zum Verhältnis der vier stoischen Identifizierungen Gottes kann nun endlich hier die Transzendenz der göttlichen Natur in bezug auf alle innerweltlichen Dinge nachgewiesen werden. Sie wird sich im folgenden daraus ergeben, daß die Eigentümlichkeit der Welt, ein göttliches Wesen zu sein, das aus der ganzen Substanz des beschaffenheitslosen Stoffes besteht, wie schon vermerkt worden ist in § 2.2, nicht von einem irgendwie beschaffenen Stoff herrührt, sondern unmittelbar auf der Präsenz beruht des göttlichen Geistes im Stoff. Denn daraus folgt nicht nur, daß diese Eigentümlichkeit stofflos ist, sondern auch daß der Samen der Welt als ein göttliches Weltwesen sich selbst

als Feuer transzendiert; und daraus wiederum ergibt sich, daß auch die göttliche Natur, welche der Geist ist jenes göttlichen Lebewesens, zu dem sich nach § 2.6 das göttliche Weltwesen während der Weltgestaltung macht, transzendent ist in bezug auf das kunstvolle Himmelsfeuer, aus dem es als göttlicher Geist besteht. Um dies näher erklären zu können ist zunächst darzulegen, daß nicht nur der beschaffenheitslose Stoff, sondern auch Gott als geistige Kraft in ihm transzendent ist in bezug auf die innerweltlichen Dinge.

Als die geistige Kraft, die durch den ganzen Stoff hindurchgeht, ist nun also Gott in bezug auf alle innerweltlichen Dinge deshalb transzendent, weil er die Beschaffenheiten aller innerweltlichen Dinge dem beschaffenheitslosen ersten Stoff erteilt, und weil er deshalb nicht nur zu begreifen ist als ein seiender Körper, sondern auch als ein Körper, der dem in § 2.5 erläuterten Begriff eines transzendenten Seienden entspricht: als die Ursache jeder Beschaffenheit aller irgendwie beschaffenen Dinge ist der göttliche Geist im Stoff ein Körper, der durch sich besteht und neben dem beschaffenheitslosen ersten Stoff eine zweite Seinsbedingung aller irgendwie beschaffenen Dinge ist.

Körperlich muß dabei der göttliche Geist im Stoff deshalb sein, weil er die Ursache (*aition*) aller Beschaffenheiten ist und weil nach stoischer Lehre alles Wirken dadurch bedingt ist, daß Ursache und Stoff, in dem die Wirkung auftritt, sich berühren (*haptesthai*). Berühren aber können sich nach stoischer Lehre ausschließlich Körper (*sômata*): nicht nur der beschaffenheitslose Stoff, in dem als Wirkung des göttlichen Geistes Beschaffenheiten entstehen, sondern auch jener göttliche Geist, der die Beschaffenheiten dem ersten Stoff erteilt, muß somit körperlich sein²⁰¹ - diese Auffassung der Stoiker wird z.B. von Clemens (Strom. II 15.1) kurz und bündig ausgesprochen [Text 73]:²⁰²

Sie beteuern, daß nur das ist, was einen gewissen Aufstoß und eine gewisse Berührung gewährt, und bestimmen so, daß Körper und Substanz dasselbe sind.

Durch sich selbst besteht der körperlich interpretierte Geist deshalb, weil er als das Prinzip (*arkhê*) aller Beschaffenheiten selbst kein irgendwie beschaffener, und daher kein zusammengesetzter (*syntheton*), sondern ein einfacher (*haplun*) Körper ist. Wie der beschaffenheitslose erste Stoff keines ihm zugrundeliegenden körperlichen Stoffes bedarf, aus dem er selbst bestünde, von dem er seine Körperlichkeit herleitete und durch den er daher bedingt wäre als Seiendes; so bedarf der göttliche Geist keiner höheren Ursache, die ihn zu etwas Wirkendem, und somit zu einem Körper, bzw. zu Seiendem macht.²⁰³

Gott bedarf zwar des Stoffes, um zu sein, was er ist: er bedarf eines passiven Körpers, um selbst ein nur aktiver Körper, das heißt um eine geistige Kraft zu sein. Gott und Stoff sind nach § 2.1 zwar notwendig vermischt und untrennbar (*akhôriston*): auch der Stoff bedarf der göttlichen Kraft als eines aktiven Körpers, um selbst ein Körper zu sein, der lediglich passiv ist. Der beschaffenheitslose erste Stoff jedoch liegt nicht der göttlichen Kraft zugrunde als Seinsbedingung, sondern allein dem Wirken Gottes - so wie auch die göttliche Kraft keine Seinsbedingung des ersten Stoffes ist, sondern nur Bedingung dafür,

daß der beschaffenheitslose Stoff die Verfertigung der irgendwie beschaffenen Stoffe aus ihm selbst erleidet. Nicht nur der beschaffenheitslose erste Stoff, sondern auch die göttliche geistige Kraft ist ein Körper, und somit Seiendes durch sich.²⁰⁴

Diese göttliche Kraft ist nun als die Ursache der Beschaffenheiten auch eine Seinsbedingung aller irgendwie beschaffenen innerweltlichen Dinge. Das heißt: sie ist als Seiendes transzendent zu nennen. Denn beiden oben genannten Bedingungen der Transzendenz leistet sie genüge. Wie jedoch verhält es sich mit Gott als dem eigentümlich beschaffenen Wesen, das aus dem ganzen beschaffenheitslosen Stoff besteht? Kann jenes Wesen ebenfalls transzendent sein? Oder steht dem entgegen, daß nach stoischer Lehre Gott als jenes Wesen aus dem vorweltlichen Feuer, bzw. aus irgendwie beschaffenen innerweltlichen Dingen besteht, so daß er körperlich und Seiendes lediglich dadurch ist, daß er teilhat am beschaffenheitslosen Stoff, der allen irgendwie beschaffenen Stoffen, und somit auch allen irgendwie beschaffenen Dingen zugrundeliegt? Diese Schlußfolgerung hat z.B. Plotin (Enn. VI 1.27)²⁰⁵ der Stoa vorgehalten [Text 74]:

Denn die zusätzliche Einführung Gottes dient ihnen nur als Beschönigung. Denn er hat ja sein Sein vom Stoff her und ist zusammengesetzt und später, ja, er ist sogar der Stoff in einem bestimmten Zustand.

Die Antwort auf diese Frage liegt nun aber auf der Hand. Auch jenes eigentümlich beschaffene Wesen, welches aus dem ganzen beschaffenheitslosen Stoff besteht, ist nach Ansicht der Stoiker in bezug auf alle innerweltlichen Dinge durchaus transzendent zu nennen. Von irgendwelchen Unmöglichkeiten kann gar keine Rede sein. Denn daraus, daß jenes göttliche Wesen aus dem vorweltlichen Feuer, bzw. aus der Summe der irgendwie beschaffenen innerweltlichen Dinge besteht, ergibt sich in keiner Weise, daß es teilhat am beschaffenheitslosen ersten Stoff als an etwas Zugrundeliegendem. Plotins Kritik geht an der stoischen Lehre vorbei; sie ist völlig haltlos.²⁰⁶

Es rührt dies daher, daß Gott als jenes Wesen, welches aus dem ganzen beschaffenheitslosen Stoff besteht, nach § 2.2 nicht dasselbe ist als z.B. das vorweltliche Feuer, aus dem er als jenes Wesen besteht: Gott als jenes Wesen ist das einzige irgendwie beschaffene Ding, welches die Stoa nicht begreift als eine Menge irgendwie beschaffenen Stoffes. Nur bei jenem gotthaft beschaffenen Wesen, welches aus der ganzen Substanz des Stoffes besteht, soll die Eigentümlichkeit (*idiotês*) des Dinges nicht beruhen auf der des irgendwie beschaffenen Stoffes (*hylê poia*), aus dem es als ein irgendwie beschaffenes Ding (*poion*) besteht. Die innerweltlichen Dinge sind nach § 2.3 irgendwie beschaffene Dinge aufgrund der Eigentümlichkeit ihrer Beschaffenheit (*poiôtês*); Gott indes ist als das Ganze der Welt ein gotthaft beschaffenes Wesen, dessen Eigentümlichkeit nicht bedingt ist durch, sondern bestimmend ist für die Eigentümlichkeit des irgendwie beschaffenen Stoffes, aus dem die Welt als Gott besteht.²⁰⁷ Ihre Eigentümlichkeit, ein göttliches Wesen zu sein, ergibt sich, wie schon vermerkt worden ist in § 2.2, unmittelbar aus der Präsenz des göttlichen Geistes im ersten, beschaffenheitslosen Stoff. Als die Welt ist Gott ein irgendwie beschaffenes

Wesen, das aus dem beschaffenheitslosen Stoff besteht: nur die Beschaffenheit Gottes ist nach stoischer Lehre als Beschaffenheit stofflos.^{207a}

Daß Gott als jenes Wesen, welches aus dem ganzen beschaffenheitslosen Stoff besteht, transzendent ist in bezug auf alle innerweltlichen Dinge, geht hiernach nun teils schon daraus hervor, daß nach § 2.6 die Welt als jenes göttliche Weltwesen und die Weltgestaltung nicht dasselbe sind. Denn das bedeutet, daß die Eigentümlichkeit der Welt, Gott zu sein, nicht bestimmend ist für weitere Eigentümlichkeiten der Welt selbst, sondern für die Eigentümlichkeiten von ihr zu unterscheidender Körper. Und das wiederum bedeutet, daß jenes göttliche Wesen, welches aus der ganzen Substanz des Stoffes besteht, für alle innerweltlichen Dinge eine Seinsbedingung ist.²⁰⁸

Dies jedoch erfüllt nur erst die erste der zwei Bedingungen dafür, daß irgend etwas zu bezeichnen ist als transzendent: es muß ein transzendentes Seiendes selbst auch nicht bedingt sein; es muß durch sich bestehen. Auch dieser zweiten Bedingung leistet nun aber das göttliche Weltwesen genüge. Denn außer der göttlichen Kraft, welche durch den beschaffenheitslosen Stoff hindurchgeht, und außer jenem Stoff bedarf das göttliche Wesen, welches aus der ganzen Substanz des Stoffes besteht, nichts um selbst bestehen zu können. Es besteht durch sich. Denn der beschaffenheitslose Stoff und auch die göttliche Kraft, aus deren völliger Durchmischung jenes göttliche Wesen hervorgeht, und durch die es bedingt ist, sind in bezug auf jenes Wesen nicht als transzendente, sondern als immanente Prinzipien zu deuten: sie bedingen nicht das Sein eines anderen Seienden, sondern nur das Sein dessen, was sie selbst gemeinsam sind.²⁰⁹

Gott als jenes eigentümlich beschaffene Wesen, welches aus dem ganzen beschaffenheitslosen Stoff besteht, ist nun also hiernach transzendent in bezug auf alle innerweltlichen Dinge. Nicht allein dieses göttliche Weltwesen ist jedoch transzendent zu nennen. Auch das göttliche Lebewesen, das aus den innerweltlichen Dinge besteht und zu dem sich während der Weltgestaltung das göttliche Weltwesen macht, transzendiert nach stoischer Ansicht alle innerweltlichen Dinge. Denn während der Weltgestaltung ist das Weltganze deshalb ein göttliches Lebewesen, weil der sogenannte Samengeist (*logos spermatikos*), gemäß der Einschränkung des vorweltlichen Feuers auf die Himmelsregion der Welt, zur vernunftbegabten Seele eines göttlichen Lebewesens wird. Das heißt: es ist die Welt nur deshalb ein göttliches Lebewesen, weil das Himmelsfeuer, wie schon angedeutet wurde in § 2.2, der einzig mögliche Stoff jenes göttlichen Geistes ist, der als eines der zwei stoischen Prinzipien im ersten Stoff ist, der als Geist feuerhaft beschaffenem Stoff verhaftet ist und der daher während der Weltgestaltung einem aus den anderen Elementen zusammengesetzten Leib der Welt gegenübersteht als ihre vernunftbegabte Seele.

Es ist mit anderen Worten die Welt gerade deshalb ein göttliches Lebewesen, weil das ätherische Himmelsfeuer der Stoff seines Geistes ist, insofern die stofflose Eigentümlichkeit des Weltwesens, ein göttliches Wesen zu sein, auf das Himmelsfeuer, von diesem auf das Weltganze und von diesem dann auf jeden seiner Teile als Teile übergeht.²¹⁰ Nur deshalb sind die innerweltlichen Dinge Teile eines göttlichen Lebewesens, dessen Geist

der Himmel ist; nur deshalb ist der Äther nach stoischer Lehre kunstvolles (*tekhnikon*) und denkfähiges (*noeron*) Feuer.²¹¹ Beides ist er nicht aufgrund der Beschaffenheit des Äthers, sondern aufgrund einer stofflosen Eigentümlichkeit, durch die er als Himmel ein geistiges Prinzip ist. Das heißt: es transzendiert der Äther sich selbst als ein feuerhaft beschaffenen Stoff. Denn jedes der oben genannten Merkmale der Transzendenz hat das ätherische Himmelsfeuer als der Geist der Welt.

Erstens besteht jenes Feuer als Geist der Welt zwar nicht durch sich: es bedarf der göttlichen Kraft im beschaffenheitslosen Stoff als einer transzendenten Ursache seiner immanenten Wärme, sowie des beschaffenheitslosen Stoffes als eines transzendenten Stoffes seines immanenten, feuerhaft beschaffenen Stoffes. Als Geist der Welt jedoch besteht es dennoch ganz durch sich: wie das göttliche Weltwesen, so bedarf ebenfalls das Himmelsfeuer, um bestehen zu können als der Geist der Welt, lediglich des ersten beschaffenheitslosen Stoffes und der göttlichen Kraft in ihm als immanenter Prinzipien. Denn beide sind ja, wie gesagt, nicht jeweils etwas anderes als das göttliche Weltwesen, welches sie beide gemeinsam bedingen; beide also sind nach § 2.6 ebenfalls nicht etwas anderes als der dem Himmelsfeuer verhaftete Geist der Welt, zu dem der Geist des göttlich beschaffenen Weltwesens während der Weltgestaltung wird.

Zweitens ist das Himmelsfeuer als Geist der Welt eine Seinsbedingung für anderes Seiendes. Darauf weist der Umstand hin, daß die Eigentümlichkeit des göttlich beschaffenen Weltwesens vom Geist der Welt auf das göttliche Lebewesen, welches nach stoischer Ansicht die Welt als Ganzes ist, übergeht. Denn das Ganze der Welt hat nach § 2.6 an der Eigentümlichkeit ihres Geistes teil (*metekhein*): wie der Himmelsfeuer, das sich durch die innerweltlichen Dinge verbreitet, so ist auch das Ganze der Welt, durch das es hindurchgeht, ein göttliches Lebewesen. Und die Eigentümlichkeit dieses Lebewesens bestimmt die Eigentümlichkeit der innerweltlichen Dinge, die seinen Stoff ausmachen. Die Eigentümlichkeit der Welt als Ganzes ist entscheidend dafür, welche Beschaffenheiten der göttliche Geist im Stoff dem beschaffenheitslosen, ersten Stoff verleiht. Denn gerade die innerweltlichen Dinge müssen ja als Stoff, aus dem das göttliche Lebewesen bestehen soll, geeignet sein. Das heißt: sie müssen als Teile brauchbar (*eukhrêston*) sein, um das Ganze der Welt überhaupt realisieren zu können.²¹²

Beide Merkmale eines transzendenten Seienden hat hiernach der Geist der Welt. Er hat deshalb als transzendent zu gelten in bezug auf alle innerweltlichen Dinge. Es ist nun aber der Geist der Welt nichts anderes als die Allnatur, insofern die Stoiker diese interpretieren als ein geistiges Prinzip. Die Allnatur transzendiert somit alle innerweltlichen Dinge. Sie ist zwar dem Himmel und dem Himmelsfeuer verhaftet, letzteres jedoch macht nur den Stoff aus, aus dem sie besteht. Als geistiges Prinzip ist sie nicht dasselbe als das Himmelsfeuer: dessen Beschaffenheit ist nicht die Eigentümlichkeit, durch die jenes Feuer kunstvoll und ein Geist ist. Jene Eigentümlichkeit ist stofflos, und die Allnatur ist dementsprechend als Allnatur nicht wahrnehmbar: als solche ist sie ein übersinnliches Wesen,²¹³ dessen Eigentümlichkeit nur aufgrund der Wirkungen, die sie zustandebringt, insofern zu

erschließen ist, als sie sich ergibt aus jenen Wirkungen. Wie sie an sich selbst beschaffen ist, kann der Mensch nicht erkennen. Nur Gottes Wirken, nicht Gottes Wesen ist ihm zugänglich. Im nächsten Paragraphen wird das dargelegt werden.

§ 3 Die Erkennbarkeit Gottes

Daß die Stoiker jene vernunftbegabte Ursache der natürlichen Weltordnung, welche sie als Gott bezeichnen, als die Natur identifizieren, ist dargelegt worden in § 1. Daß diese göttliche Natur aus dem Himmelsfeuer besteht und daß sie als die vernunftbegabte Seele jenes Lebewesens, als welches während der Weltgestaltung die Stoa die Welt begreift, das Himmelsfeuer als Feuer transzendiert, wurde soeben ausgeführt. In diesem Paragraphen wird zu zeigen sein, daß die Stoiker die Erkennbarkeit der göttlichen Natur deshalb einschränken auf solche Eigenschaften, die ihr als Ursache der Weltordnung zukommen, weil sie als transzendente Ursache nicht wahrnehmbar ist und weil nach stoischer Lehre der Mensch nur das erkennen kann, was für ihn wahrnehmbar ist, oder was als Ursache bzw. Wirkung von wahrgenommenem zu erschließen ist: das Wesen der göttlichen Natur ist deshalb nicht erkennbar, weil aufgrund der Zweckmäßigkeit der Weltordnung oder aufgrund der Vernunftwesen in der Welt nur zu erschließen ist, daß der Äther die göttliche Seele der Welt ist, und wie diese Seele in bezug auf die Welt als Ursache, nicht jedoch wie sie an sich selbst beschaffen ist. In § 4.3 wird daraus gefolgert werden, daß der Mensch die göttliche Natur nicht erkennen kann als Grund seiner ethischen Pflichten. Denn die Richtigkeit der göttlichen Vernunft ist ein Wesensmerkmal der Natur.

§ 3.1 Gott als von Natur verborgenes: Beweis und Zeichen

Um nun nachweisen zu können, daß nach stoischer Ansicht die göttliche Natur nur als die Ursache der Weltordnung für den Menschen erkennbar ist, sind allererst die Wahrnehmung (*aisthêsis*) und die Vernunft (*logos*) zu belegen als die beiden Erkenntnisquellen, welche die Stoiker dem Menschen zuerkennen. Es ist zu belegen, daß die menschliche Erkenntnis (*katalêpsis*)²¹⁴ dadurch entsteht, daß etwas wahrgenommen oder erschlossen wird.²¹⁵ Es sei verwiesen auf Diogenes Laertius (Vit. VII 52), der die zweite Erkenntnisart bezeichnet als Erkenntnis durch einen Beweis (*apodeixis*) und der als Beispiel die stoische These anführt, daß es fürsorgliche Götter gibt [Text 75]:

Ihrer Ansicht nach entsteht die Erkenntnis teils durch Wahrnehmung, nämlich von Weißem und Schwarzem, von Rauhem und Glatttem, teils aber auch durch die Vernunft, nämlich von dem, was durch einen Beweis erschlossen wird - z.B. davon, daß es Götter gibt und daß sie Sorge tragen.

Nur die Erkenntnisquellen des Menschen teilt an dieser Stelle Diogenes Laertius mit; daß nach stoischer Lehre Gottes Vorsehung erschlossen wird aufgrund von wahrgenommenem und als etwas selbst nicht Wahrnehmbares, gibt er nicht zu verstehen. Es ist dazu ein zweiter Bericht des Sextus Empiricus heranzuziehen, der beides zu erkennen gibt

(Pyrrh. II 97-99).²¹⁶ Denn darin ist zwar nicht die Rede von Wahrnehmung und Vernunft bzw. Beweis, sondern von Anschauung (*enargeia*) und Zeichen (*sêmeion*); die Wahrnehmung aber ist eine Anschauung,²¹⁷ und dem stoischen Beweis dafür, daß es fürsorgliche Götter gibt, liegt, wie sich noch zeigen wird, ein Zeichen für etwas nicht Wahrnehmbares zugrunde. Das heißt: Sextus Empiricus läßt erkennen, daß Gott und Vorsehung beweisbar sind als etwas nicht Wahrnehmbares. Aus dem Bericht jedoch geht nicht nur das hervor. Durch ihn wird außerdem klar, daß jede Erkenntnis aufgrund eines Zeichens, und somit auch der stoische Beweis dafür, daß es fürsorgliche Götter gibt, von einer Anschauung, und das heißt letztlich von der Wahrnehmung ausgehen muß.²¹⁸ Denn das, was aufgrund von Zeichen bewiesen wird, und daher als Verborgenes (*adêlon*) bezeichnet wird, ist nach Sextus Empiricus erkennbar durch etwas anderes (*ex heteru*). Nicht alles jedoch kann erkennbar sein durch etwas anderes:²¹⁹ zumindest ein letzter Erkenntnisgrund muß erkennbar sein von sich aus (*ex hautu*), daß heißt er muß anschaubar sein als etwas Offenkundiges (*prodêlon*), das sich von sich aus zeigen (*phainesthai*) kann aufgrund einer Vorstellung (*phantasia*).²²⁰ Letztendlich also muß alle Erkenntnis zurückgehen auf eine Vorstellung, auf Offenkundiges der Anschauung, und das heißt, wie gesagt, letztendlich auf die Wahrnehmung - Sextus Empiricus schreibt [Text 76]:

Es sind nun nach Ansicht der Dogmatiker manche Dinge offenkundig, andere verborgen; von jenen wiederum, welche verborgen sind, sind manche gänzlich verborgen, andere zu bestimmter Zeit verborgen und noch wieder andere von Natur verborgen. Offenkundig, sagen sie, ist nun das, was uns von sich aus zur Kenntnis kommt, wie z.B. daß es Tag ist; gänzlich verborgen ist das, was seiner Natur nach nicht in unsere Erkenntnis fallen kann, wie z.B. daß die Anzahl der Sterne gerade ist; zu bestimmter Zeit verborgen ist das, was seiner Natur nach zwar anschaubar ist, was zu bestimmter Zeit jedoch für uns verborgen ist durch äußere Umstände, wie z.B. jetzt für mich die Stadt der Athener; von Natur verborgen ist das, was seiner Natur nach nicht in unsere Anschauung fallen kann, wie z.B. die denkbaren Poren. Die nämlich zeigen sich niemals von sich aus, sondern wenn man schon der Meinung ist, daß sie erkannt werden, so meint man, sie werden erkannt durch anderes, wie durch die Schweißperlen oder ähnliches. Was nun offenkundig ist, sagen sie, bedarf keines Zeichens; denn es wird von sich aus erkannt. Es gilt dies aber auch für das, was gänzlich verborgen ist; denn es wird überhaupt nicht erkannt. Das hingegen, was zu bestimmter Zeit oder von Natur verborgen ist, wird durch Zeichen erkannt; und zwar das, was zu bestimmter Zeit verborgen ist, durch erinnernde Zeichen, das hingegen, was von Natur verborgen ist, durch nachweisende Zeichen.

In unmittelbarem Anschluß an die Unterscheidung zwischen dem erinnernden Zeichen (*hypomnêstikon sêmeion*) und dem nachweisenden Zeichen (*endeiktikon sêmeion*) teilt nun Sextus Empiricus die stoischen Bestimmungen beider Zeichen mit. Die Bestimmungen selbst sind hier nicht von Wichtigkeit; wichtig ist die Verdeutlichung der Bestimmung des nachweisenden Zeichens durch das Beispiel der Seele, für welche die Bewegungen des Leibes nachweisende Zeichen sein sollen, und welche dementsprechend selber gelten soll als von Natur Verborgenes (Pyrrh. II 101).²²¹ Dies ist deshalb wichtig, weil die Stoa die göttliche Natur als die Seele der Welt begreift, und weil daher gerade das Seelenbeispiel zeigt, daß nach stoischer Lehre Gott von Natur (*physei*) verborgen ist²²² als etwas nicht Wahrnehmbares, und daß er somit nur durch nachweisende Zeichen und durch darauf beruhende Beweise überhaupt erkennbar ist.²²³ Nur über die wahrnehmbare Welt kann der

Mensch erkennen, daß es einen Gott gibt, der die Welt fürsorglich gestaltet und verwaltet. Denn Gott und die Vorsehung selbst kann er nicht wahrnehmen; er kann sie nur beweisen aufgrund der Zweckmäßigkeit der Weltordnung, bzw. aufgrund der Vernunftwesen, die in der Welt anzutreffen sind, als wahrgenommene nachweisende Zeichen - Sextus Empiricus schreibt [Text 77]:²²⁴

Ein nachweisendes Zeichen, sagen sie (die Dogmatiker), ist ein solches, welches nicht deshalb, weil es zusammen mit dem bezeichneten anschauungsmäßig beobachtet wurde, sondern aufgrund seiner eigentümlichen Natur und Zurüstung das, dessen Zeichen es ist, bezeichnet; so wie z.B. die Bewegungen des Leibes Zeichen sind der Seele. Sie bestimmen danach dieses Zeichen wie folgt: das Zeichen ist eine nachweisende Aussage, die in einer richtigen Konditionalaussage vorangeht und welche fähig ist, das nachstehende zu enthüllen.

Hiernach ist klar, daß nach stoischer Lehre der Mensch die göttliche Natur nicht erkennen kann in ihrem Wesen. Denn als die vernunftbegabte Seele der Welt ist sie von Natur verborgen. Der Mensch kann von Gott selbst keine Wahrnehmung haben. Er kann Gott nur erschließen, und zwar, wie sich noch zeigen wird, als die vernunftbegabte, ewige und tugendhafte Ursache der Weltgestaltung und -verwaltung. Dementsprechend hat der Begriff von Gott auch keinen anderen Inhalt als den schon in § 1 angeführten relationalen Inhalt des stoischen Gottesbegriffs: jenes vernunftbegabte, unsterbliche und tugendhafte Lebewesen, das die Welt und alles, was darin ist, fürsorglich gestaltet und verwaltet. Nur als dieses Wesen kann der Mensch Gott erkennen; wie er als jenes Wesen an sich selbst beschaffen ist, bleibt dem Menschen verborgen.^{224a}

Soviel ist nun also klar. Klar ist aber nicht, wie das Zeichen sich genau verhält zu der Wahrnehmung und auch dem Beweis. In welchem Sinn kann nach stoischer Lehre das Zeichen als wahrnehmbar gelten, und wie genau liegt einem Beweis dafür, daß die Welt fürsorglich gestaltet und verwaltet wird ein Zeichen zugrunde? Auf diese Fragen ist im folgenden Paragraphen eine Antwort zu geben. Denn die Art und Weise, wie das nachweisende Zeichen als etwas Wahrnehmbares dem Beweis zugrunde liegt, läßt erkennen, wie die Stoa behaupten kann, daß der Mensch auf natürlichem Wege (*physikôs*) einen Begriff von Gott, der als transzendentes Wesen nicht wahrnehmbar ist, dennoch abstrahiert aus der Wahrnehmung: aufgrund des Verhältnisses von nachweisendem Zeichen und Beweis wird klar werden, wie menschliche Gotteserkenntnis als natürlicher Vorbegriff (*prolēpsis*) oder, wie dies Cicero an der in § 1 angeführten Stelle übersetzt, als natürliche Vorahnung entstehen kann aus der Wahrnehmung.

§ 3.2 Beweis, Zeichen und Wahrnehmung

Obwohl verschiedene Stoiker jeweils etwas andere Bestimmungen des Beweises formuliert haben, stimmt dennoch nach allen Bestimmungen das nachweisende Zeichen mit dem Beweis darin überein, daß beides fähig ist, Verborgenes zu enthüllen (*ekkalyptein*). Die von Sextus Empiricus mitgeteilte Bestimmung des nachweisenden Zeichens²²⁵ als die Aussage, die in einer richtigen Konditionalaussage vorangeht und die fähig ist, das nachstehende

zu enthüllen (*axiōma en hygiei synēmnenōi prokathêgumenon, ekkalyptikon tu lêgontos*) läßt das klar werden in bezug auf das Zeichen.²²⁶ Die stoische Bestimmung des Beweises als Argument, das durch übereingekommene Prämissen aufgrund eines Schlusses eine verborgene Schlußfolgerung enthüllt (*logos di' homologumenôn lêmmatôn kata synagôgên epiphoran ekkalyptôn adêlon*) läßt es erkennen in bezug auf den Beweis.²²⁷ Denn auch nach einer weiteren stoischen Bestimmung des Beweises als Argument, das aufgrund von besser erkanntem weniger gut erkanntem erschließt (*logos dia tôn mallon katalambanomenôn to hêtton katalambanomenon perainôn*), kann ein Beweis durchaus aufgrund von Offenkundigem Verborgenes erkennen lassen.²²⁸

Dieser Fähigkeit kann nun aber, wie gesagt, ein nachweisendes Zeichen zugrundeliegen. Denn ein Beweis kann z.B. bestehen aus einer richtigen Konditionalaussage (*hygies synēmnenon*)²²⁹ als erster Prämisse, aus der sogenannten vorangehenden Aussage jener Konditionalaussage als zweiter Prämisse und aus der nachstehenden Aussage derselben Konditionalaussage als Schlußfolgerung; und diese Form²³⁰ zeigt, daß ein solcher Beweis deshalb fähig ist, die Schlußfolgerung zu enthüllen, weil beide Prämissen gemeinsam die Erkenntnis eines Zeichens artikulieren.²³¹ Als Beispiel ist zu nennen: wenn dieses Wesen sich von sich aus bewegt, dann ist es beseelt; es bewegt sich nun aber dieses Wesen von sich aus; dieses Wesen also ist beseelt. Die Prämissen gemeinsam artikulieren die Erkenntnis der Selbstbewegung als ein Zeichen für die Seele; diese Erkenntnis nutzt der Beweis, um folgern zu können, daß es sich handelt um ein beseeltes Wesen.²³²

Daß nicht nur die zweite, sondern auch die erste Prämisse die Erkenntnis des Zeichens artikuliert, beruht darauf, daß die Erkenntnis eines Zeichens wesentlich Erkenntnis ist eines Zeichens als Zeichen.²³³ In der Wahrnehmung wird es nach stoischer Lehre als ein Zeichen vorgestellt;²³⁴ im Beweis wird es als das, was es an sich selbst ist, von sich selbst als ein Zeichen unterschieden, zugleich aber auch als beides behauptet.²³⁵ Es wird z.B. nicht nur behauptet, daß bestimmte Wesen sich von sich aus bewegen; auch wird behauptet, daß die Selbstbewegung ein Zeichen dafür ist, bzw. daß aus der Selbstbewegung folgt (*akoluthein*),²³⁶ daß bestimmte Wesen beseelt sind. Beide Aspekte der einen Vorstellung eines Zeichens als Zeichen werden im Beweis über zwei Prämissen verteilt und als zwei Erkenntnisse mit einander verbunden.²³⁷

Die Trennung der beiden Aspekte der Vorstellung des Zeichen als Zeichen beruht darauf, daß ein Beweis das erschlossene begrifflich erkennen läßt; es beruht darauf, daß nicht nur die Prämissen, sondern auch die Schlußfolgerung jeweils ein Urteil ausdrücken. Denn Urteile bestehen aus Begriffen und Begriffe isolieren Aspekte des wahrgenommenen mit Hilfe einer Vorstellung. Ihre Inhalte sind nach stoischer Lehre nichts anderes als gegenständliche Inhalte von Vorstellungen: sie sind die explizitierten Inhalte, als welche wahrgenommene Gegenstände vorgestellt werden; sie sind das schon in § 2.4 erwähnte Sagbare (*lekta*), welches in der Wahrnehmung nicht selber vorgestellt wird, und somit in der Wahrnehmung nur implizit erkannt wird, welches aber selber auch vorzustellen ist in einem Akt der Reflexion auf die Vorstellung. Durch einen solchen Akt der Reflexion ist es

dem Menschen möglich, die vielen Inhalte einer Vorstellung von einander zu trennen. Der eine Gegenstand, der wahrgenommen wird als z.B. süß, als wohlriechend und auch als ein Apfel, wird zu vielen vergegenständlichten Eigentümlichkeiten. Er wird zu Süße, Wohlgeruch oder auch zu Platons Idee des Apfels.²³⁸

Es ist dies hier nicht weiter auszuführen. Denn dazu würde es notwendig sein, das Sagbare als Inhalt der Vorstellung des Menschen nachzuweisen. Gerade das jedoch würde, wie schon angemerkt wurde in § 2.4, den Rahmen dieser Untersuchung sprengen. Hier ist nur auf zweierlei hinzuweisen. Es ist erstens zu betonen, daß die Stoiker jede menschliche Vorstellung als eine Vorstellung betrachten, die vernünftig ist (*logikê phantasia*), und daß sie der Ansicht sind, daß Sagbares im Verhältnis auf vernünftige Vorstellungen besteht (*kata logikên phantasian hyphistasthai*). Denn das kann durchaus bedeuten, daß das Sagbare die Inhalte sind der vernünftigen Vorstellungen des Menschen.²³⁹ Und daraus würde sich wiederum ergeben, daß das Zeichen, welches nach Ansicht der Stoiker eine Aussage (*axiôma*), und somit ein Sagbares ist,²⁴⁰ ohne weiteres der Inhalt sein kann einer Vorstellung. Es wäre mit anderen Worten danach ohne weiteres möglich, daß der Mensch irgend etwas als ein Zeichen wahrnimmt. Denn die Stoa hält zwar das Zeichen nicht für etwas Wahrnehmbares (*aisthêton*), sondern für Denkbares (*noêton*). Diese Interpretation betrifft jedoch die Explizierung des Zeichens, nicht das Zeichen als einen in der Wahrnehmung impliziten Inhalt: konkrete Zeichen sind durchaus wahrnehmbar.²⁴¹

Zweitens ist darauf hinzuweisen, daß die Wahrnehmbarkeit des Zeichens wohl auch zu belegen ist durch eine wichtige Stelle bei Sextus Empiricus. Dieser berichtet (Math. VIII 275-276), daß nach Ansicht der Dogmatiker der Mensch sich von den Tieren nicht nur dadurch unterscheidet, daß er allein Vernunft besitzt, sondern auch dadurch, daß die Tiere nicht verfügen über Vorstellungen, welche auf Übergängen und Zusammensetzungen beruhen (*phantasiai metabatikai kai synthetikai*): ihre Vorstellungen sind als solche einfach (*phantasiai haplai*).²⁴² Es soll daher zwar nur der Mensch verfügen über den Begriff des Folgens (*ennoia akoluthias*) und der Mensch allein soll daher auch den Gedanken des Zeichens (*sêmeiu noêsis*) fassen können.²⁴³ Daß es aber Zeichen gibt, ergibt sich so aus der menschlichen Natur: es ergibt sich daraus, daß die vernünftige Vorstellung von sich aus übergehen läßt von einem Inhalt zum andern²⁴⁴ - Sextus Empiricus schreibt [Text 78]:

Die Dogmatiker .. behaupten, daß der Mensch sich von den vernunftlosen Tieren nicht unterscheidet durch die geäußerte Rede - auch Raben, Papageien und Häher nämlich äußern artikulierte Stimmen - , sondern durch die im Innern disponierte Rede, und auch nicht durch die nur einfache Vorstellung - denn auch jene Tiere haben Vorstellungen - , sondern durch jene Vorstellung, welche auf Übergängen und auf Zusammensetzungen beruht. Aus diesem Grund verfügt er über den Begriff des Folgens und faßt daher aufgrund des Folgens sogleich auch den Gedanken des Zeichens. Denn das Zeichen ist selbst wie folgt beschaffen: wenn dieses, dieses. Es ergibt sich also aus der Natur und der Zurüstung des Menschen, daß es auch ein Zeichen gibt.

Ein Beleg für die Wahrnehmbarkeit des Zeichens dürfte diese Stelle deshalb sein, weil anzunehmen ist, daß Sextus Empiricus eine stoische Lehre referiert: die Übergänge (*metabaseis*) und die zugrundeliegenden Zusammensetzungen (*syntheseis*)²⁴⁵ dürften des-

halb möglich sein, weil nach stoischer Lehre die Vorstellungen des Menschen vernünftige Vorstellungen sind, durch welche Gegenstände vorgestellt werden als jeweils bestimmte Inhalte, welche sich gegen einander auf bestimmte Weise verhalten.²⁴⁶ Nach dieser Lehre nämlich sind alle Vorstellungen des Menschen vernünftige Vorstellungen, so daß es nach Sextus Empiricus stoische Auffassung sein müßte, daß der Mensch Zeichen wahrnehmen kann mit Hilfe vernünftiger Vorstellungen.²⁴⁷

Jener begrifflichen Urteilserkenntnis eines Zeichens als Zeichen, welche im Beweis sich über die beiden Prämissen verteilt, durch die sie ausgedrückt wird, liegt nun also nach der soeben umrissenen Interpretation eine Wahrnehmungserkenntnis des Zeichens als Zeichen zugrunde. Denn jene Urteilserkenntnis begreift die Stoa nach den obigen Andeutungen als die Explizierung einer vorbegrifflichen Vorstellung. Dementsprechend kann dem Beweis ein Zeichen zugrundeliegen. Denn bevor z.B. daraus, daß bestimmte Wesen sich selbst bewegen, im Verein damit, daß Selbstbewegung eine Seele voraussetzt, gefolgert wird, daß jene Wesen beseelt sind, ergibt sich dem Menschen aus der Wahrnehmung der Selbstbewegung als ein Zeichen für die Seele zwar keine Wahrnehmung der Seele, wohl aber eine unbestimmte Ahnung von etwas, was jene Selbstbewegung möglich macht und was durch Reflexion explizitierbar ist als die Seele eines Lebewesens. Gerade die Explizierung dessen, was die Ahnung verursacht, nutzt auch der Beweis, um die Seele sich selbst bewegender Wesen durch eine Schlußfolgerung zu erschließen.

§ 3.3 Die Abstraktion des Gottesbegriffs aus der Wahrnehmung

Gerade die Explizierung einer solchen Ahnung liegt nun nach Ansicht der Stoiker dem menschlichen Gottesbegriff zugrunde. Denn als die Allnatur ist ja Gott die Seele der Welt; und z.B. Sextus Empiricus berichtet (Math. IX 26-27), daß dem Menschen eine Ahnung entsteht von einem göttlichen Wesen, welches der Ursprung ist der fürsorgliche Gestaltung und Verwaltung der Welt, unmittelbar aufgrund der Wahrnehmung der Himmelskörper. Deren unabänderliche und wohlgeordnete Bewegung (*aparabatos kai eutaktos kinêsis*) und wunderschöne Anordnung (*perikallês diakosmêsis*) soll dem Gottesbegriff zugrundeliegen - es nennt zwar Sextus Empiricus die Stoa zwar nicht beim Namen, es kann aber kaum ein Zweifel bestehen, daß er stoische Auffassungen²⁴⁸ referiert [Text 79]:

Manche Philosophen wenden sich der unabänderlichen und wohlgeordneten Bewegung der Himmelskörper zu und behaupten, daß das allererste Entstehen des Begriffs der Götter darauf beruht. Denn wenn jemand auf dem Ida sitzend sähe, wie das Heer der Griechen wohlgegliedert und -geordnet in der Ebene vorrückt ..., so würde er gewiß auf den Begriff kommen, daß es jemand gibt, der eine solche Gliederung anordnet und der den ihm untergeordneten Soldaten Befehle erteilt, so wie Nestor oder ein anderer der Helden .. Und wenn jemand, der sich mit Schiffen auskennt, in der Ferne ein Schiff erblickt, das fortgetrieben wird von einem günstigen Wind und dessen Segel alle zurechtgemacht sind, so begreift er unmittelbar, daß es jemand gibt, der es lenkt und der es einlaufen läßt in die vorgesetzten Häfen. In der gleichen Weise aber haben auch die Menschen, welche zuerst zum Himmel aufgeschaut haben und welche die Sonne beim Durchlaufen ihrer Bahn vom Aufgang bis zum Untergang, aber auch die wohlgeordneten Reigentänze der Sterne betrachtet haben, gefragt nach dem Verfertiger dieser wunderschönen Anordnung, da sie ahnten, daß sie sich nicht von selbst ergeben hat, sondern als die Wirkung einer besseren und unvergänglichen Natur, welche Gott sei.

Wie die Stoiker den Gottesbegriff als einen Begriff betrachten können, der auf natürliche Weise abstrahiert wird aus der Wahrnehmung und daher bezeichnet wird als ein natürlicher Vorbegriff (*physikê prolêpsis*),²⁴⁹ ist hiernach unschwer zu erklären. Der natürliche Ursprung des menschlichen Gottesbegriffs rührt daher, daß der Mensch aufgrund seiner Natur verfügt über Vorstellungen, welche einen Übergang von einem Zeichen zum dadurch bezeichneten ergeben. Durch einen solchen Übergang entsteht dem Menschen aufgrund der Wahrnehmung des natürlichen Geschehens eine unbestimmte Ahnung, daß ein göttliches Wesen der Weltordnung als Ursache (*aition*) zugrundeliegt.²⁵⁰ Denn das natürliche Geschehen stellt sich dem Menschen dar als eine Wirkung (*apotelesma*), zu deren Ursache die Vorstellung des Menschen übergeht: die Wirkung ist das Zeichen, die Ursache ist das Bezeichnete.²⁵¹ Aus der Reflexion auf diese Ahnung einer göttlichen Ursache der natürlichen Weltordnung geht dann während der ersten Lebensjahre eines Menschen auf natürlichem Wege ein nach stoischer Ansicht allen Menschen gemeinschaftlicher Begriff (*koinê ennoia*) von Gott hervor: das, als was das göttliche Wesen erahnt wird, expliziert der Mensch nach stoischer Lehre von Natur; es wird daher zum Inhalt eines natürlichen Begriffs, dessen letzter Ursprung zu bestimmen ist als die Wahrnehmung.²⁵²

Auch eine Erklärung dafür, daß dieser natürliche Begriff Gott nur als die Ursache des natürlichen Geschehens und der Weltordnung erfaßt, liegt nun auf der Hand. Dieser natürliche Gottesbegriff enthält nur das, was sich aufgrund von Zeichen ergibt: Gott ist durch sich selbst nicht erkennbar. Aufgrund des natürlichen Geschehens als Wirkung aber läßt sich Gott erkennen nur als eine Ursache, das heißt als eine Kraft, die vernunftbegabt, und somit ein Geist ist, die aber auch tugendhaft, vollendet glücklich und für alle Übel unempänglich ist, und die fürsorglich die Welt gestaltet und verwaltet. Denn diese Eigenschaften lassen sich nach stoischer Lehre aufgrund der Weltordnung folgern,²⁵³ wie Gott hingegen an sich selbst beschaffen ist, bleibt dem Menschen verborgen.

§ 4 Gottes richtige Vernunft als das Gesetz der Natur

Wenn es nun aber zutrifft, daß der Mensch die göttliche Natur nur erkennen kann als das, was sie als die Ursache der Weltordnung ist, und nicht als das, was sie an sich selbst in ihrem Wesen ist, so kann er auch die richtige Vernunft Gottes, welche die Stoa begreift als das Gesetz der Natur, nicht erkennen als den Grund seiner ethischen Pflichten. Es wird dies dargelegt werden in § 4.3. Zuvor jedoch wird in § 4.1 der Begriff des Gesetzes näher zu betrachten sein. Denn wenn es zutrifft, daß der Mensch die göttliche Natur, ihre richtige Vernunft, und somit auch das göttliche Gesetz nicht zu erkennen vermag als den Grund seiner ethischen Pflicht, so dürfte nach Kapitel 1 die stoische Interpretation der richtigen Vernunft Gottes als das Gesetz der Natur anders zu begreifen sein denn als Ausdruck für die Normativität der Allnatur. In § 4.2 wird sie gedeutet werden als ein Ausdruck für die Führungsrolle, welche innerhalb der Götter- und Menschengemeinschaft Gott zukommt in bezug auf den Menschen als Bürger des Weltstaates.

§ 4.1 Der Begriff des Gesetzes: Vernunft und Trieb

Das allen Menschen gemeinschaftliche Gesetz (*koinos nomos*) der Natur begreift die Stoa als die richtige Vernunft (*orthos logos*) Gottes. Es wurde dies schon mehrfach hervorgehoben: Chrysipp z.B., so hat sich in Kapitel 3 gezeigt, erklärt es für die richtige Vernunft des Verwalters des Weltganzen.²⁵⁴ Diese richtige Vernunft Gottes ist nun aber nicht als solche schon das Gesetz der Natur. Sie ist es erst insofern, als sie Handlungen, die zu verrichten sind, gebietet (*prostaktikos hôn poiêteon*), Handlungen indessen, die zu unterlassen sind, verbietet (*apagoreutikos hôn u poiêteon*).²⁵⁵ Der Anfang des durch Marcian (Dig. I 3.2) erhaltenen Werkes Chrysipps "Über das Gesetz" läßt das erkennen [Text 80]:

König aller göttlichen und menschlichen Dinge ist das Gesetz; des Schönen und Unschönen muß es der Vorsteher und der Herrscher und Führer sein, und danach muß es der Maßstab sein des Gerechten und Ungerechten und fähig, von Natur in einem Staat lebenden Wesen zu gebieten, was zu verrichten ist, und zu verbieten, was zu unterlassen ist.

Wie nun in Kapitel 2 schon vermerkt worden ist, sind nach stoischer Lehre solche Handlungen, welche tugendhaft und richtig sind (*katorthôma*), zu verrichten; zu unterlassen hingegen sind lasterhafte Fehlhandlungen (*hamartêma*). Es gebietet also das Gesetz dem Menschen, tugendhaft zu handeln; und es entspricht denn auch der obigen Begriffsbestimmung des Gesetzes nicht nur die stoische Auffassung jeder richtig verrichteten Handlung als ein Gebot (*prostagma*), und jeder Fehlhandlung als ein Verbot (*apagoreuma*) des Gesetzes, sondern auch die stoische These, daß jede richtig verrichtete, tugendhafte Handlung zugleich auch eine Handlung ist, die dem Gesetz entspricht (*eunomêma*), und die daher, auch wenn sie sich nicht aus der Tugend der Gerechtigkeit, sondern aus der Tugend der Klugheit, der Selbstbeherrschung oder auch des Mutes ergibt, dennoch zu bezeichnen ist als eine gerechte Handlung (*dikaiopragêma*).²⁵⁶

Nicht nur tugendhaft zu handeln, gebietet aber das Gesetz. Indem es tugendhafte Handlungen gebietet, mahnt (*parainein*) es auch den Menschen, so zu handeln, wie es ihm zukommt. Denn jede tugendhafte Handlung wurde in Kapitel 2 erläutert als eine vervollendete zukommende Handlung (*teleiôthen kathêkon*): tugendhaft kann der Mensch nur dadurch handeln, daß er solches Naturgemäßen, welches bevorzugt ist, deshalb ausliest, weil gerade diese wohlüberlegte Auslese gut ist und ihn glücklich macht. Das Gesetz der Natur erschöpft sich also nicht in inhaltslosen Bestimmungen allgemeiner Art: es bestimmt nicht nur, daß in jeder Situation der Mensch sich jeweils klug, selbstbeherrscht, mutig oder auch gerecht zu verhalten hat. Es enthält durchaus konkrete Vorschriften, auch wenn diese sich nicht ohne weiteres anwenden lassen.²⁵⁷ Nach stoischer Ansicht z.B. wird der Weise für gewöhnlich heiraten und sich öffentlich betätigen; nur in bestimmten Situationen (*kata peristasin*) wird er sich diesen Pflichten entziehen.²⁵⁸

Wie verhalten sich nun die Mahnungen und Gebote zum einen und Gottes richtige Vernunft zum andern? Sind die Verhaltensregeln etwa deshalb richtig, weil die göttliche Vernunft, die sie formuliert, richtig ist? Oder ist doch umgekehrt die göttliche Vernunft

richtig, weil sie richtige Verhaltensregeln formuliert? Wie sich noch zeigen wird, ist das erstere der Fall.²⁵⁹ Nicht aus diesem Grund jedoch bestimmt die Stoa das Gesetz als Gottes richtige Vernunft, und nicht als die Summe der richtigen Verhaltensregeln. Der Grund für diese Bestimmung ist dieser, daß die Stoiker den Begriff des Gesetzes in bezug auf Triebe fassen. Das heißt: sie interpretieren die Gebote und Verbote des Gesetzes als die richtigen Urteile einer wählenden Vernunft (*hairôn logos*)²⁶⁰ zu Gegenständen von Trieben als möglichen Zwecken. Es ist nach stoischer Lehre ein Gebot nichts anderes als die Zustimmung einer richtig wählenden Vernunft dazu, daß irgend eine Handlung zu verrichten (*poiêteon*) ist. Denn eine Zustimmung zum Gegenstand eines Triebes erfolgt, wie sich gezeigt hat in Kapitel 2, in der Form eines Gebotes.²⁶¹

Richtige Vernunft ist hiernach nicht der Maßstab für jene Verhaltensregeln, welche sie formuliert, sondern für die Handlungen, welche die Vernunft bewirkt aufgrund jener Vorsteherschaft (*prostasia*), welche ihr als Bildnerin des Triebes zukommt in bezug auf das Handeln. Nicht umsonst fordert denn auch Chrysipp zu Beginn seines Werkes "Über das Gesetz", daß das Gesetz der Vorsteher (*prostatês*) sei des Schönen und Unschönen: eine Vernunft, die richtig wählt, soll nach Chrysipp nur solchen Gegenständen von Trieben zustimmen, die wirklich erstrebenswert, das heißt die wählenswert sind; auf diese Weise soll es über das Handeln herrschen und es führen.²⁶²

Dies bedeutet nun aber, daß die Verbindlichkeit der Gebote des Gesetzes letztlich darauf beruht, daß Handlungen, die zu verrichten sind, erstrebenswert und gut sind. Dem Gesetz mit anderen Worten ist nur deshalb zu gehorchen, weil es das gebietet, was gut und nützlich ist, und weil es das verbietet, was übel und schädlich ist. Daraus ergibt sich jedoch, daß die richtige Vernunft, welche die Stoiker bestimmen als das Gesetz der Natur, nicht unbedingt die göttliche Vernunft sein muß: jede Vernunft kann es sein, vorausgesetzt nur, sie ist die Vernunft eines Wesens, welches weiß, was zu tun und zu lassen ist; die Vernunft jedes Wesens, welches weiß, was gut und übel ist, ist zu bezeichnen als das Gesetz der Natur.²⁶³ Die Vernunft des Weisen z.B., dessen Tugend der Klugheit (*prudentia*) nichts anderes ist als Wissenschaft der Güter und der Übel, ist aufgrund dieser Klugheit richtig und vervollendet, und kann deshalb durchaus bezeichnet werden als das Gesetz der Natur. Nach stoischer Lehre sogar kann sie es nicht nur sein, sondern sie ist es tatsächlich. Cicero läßt das erkennen (Leg. I 18-19), wenn er gewiß im Anschluß an stoische Gedanken²⁶⁴ den Ursprung des Rechts (*ius*) als jenes Gesetz (*lex*) bestimmt, das als die höchste Vernunft der Natur eingepflanzt ist [Text 81]:²⁶⁵

Es haben nun die gelehrtesten Männer beschlossen, beim Gesetze anzusetzen. Sie taten wohl recht daran, vorausgesetzt nur, daß das Gesetz das ist, als was sie es bestimmen, nämlich die höchste Vernunft, welche der Natur eingepflanzt ist, und welche das, was zu tun ist, gebietet, und dessen Gegenteil verbietet. Wenn dieselbe Vernunft im Geiste des Menschen gefestigt und ausgeführt ist, ist sie Gesetz. Sie sind deshalb der Ansicht, daß das Gesetz die Klugheit ist, deren Wesen dann besteht, daß sie richtig zu handeln gebietet und Fehlhandlungen verwehrt. Wenn diese Thesen richtig sind ..., so ist der Ursprung des Rechts vom Gesetze herzuleiten. Denn das ist die Kraft der Natur, der Geist und die Vernunft des Klugen und auch der Maßstab für Recht und Unrecht

Auch die richtige Vernunft des Weisen bestimmt hiernach die Stoa als das Gesetz der Natur. Nur deshalb hat der Weise die Befugnis (*exusia*), immer so zu handeln, wie er wünscht; und nur deshalb ist allein der Weise ein Gesetzgeber (*nomothetês*).²⁶⁶ Weshalb bestimmen dann jedoch die Stoiker das Gesetz als die göttliche Vernunft, und nicht auch als die Vernunft des Weisen? Weshalb sprechen sie vom göttlichen Gesetz der Natur, und nicht auch vom natürlichen Gesetz des Weisen?²⁶⁷

Eine Antwort auf diese Frage wird sogleich zu geben sein in § 4.2. Hier ist erst noch zu vermerken, daß die von der Güte und dem Nutzen der gebotenen Handlungen abgeleitete Verbindlichkeit des Gesetzes dazu stimmt, daß Cicero vom Maßstab (*regula*) für Recht und Unrecht spricht, bzw. daß Chrysipp das Gesetz den Maßstab (*kanôn*) nennt für Gerechtes und Ungerechtes. Denn ein Maßstab dient ja dazu, bestimmte Sachverhalte, die als vorgegeben angenommen werden, festzustellen. Für gewöhnlich wird er nicht betrachtet als der Grund dafür, daß jene Sachverhalte realisiert sind. Umgekehrt vielmehr gilt er als ein Maßstab, weil er jene Sachverhalte zu erkennen gibt.

§ 4.2 Gesetz und Inhalt des Glücks: die Götter- und Menschengemeinschaft

Auch die richtige Vernunft gibt nun Sachverhalte zu erkennen. Denn sie formuliert ja ihre Gebote und Verbote dadurch, daß sie urteilend zu erkennen gibt, daß gewisse Handlungen gut oder übel, und somit zu verrichten oder zu unterlassen sind.²⁶⁸ Die menschliche Vernunft nun aber vermag nach stoischer Ansicht ganz auf sich gestellt nicht zu bestimmen, was für den Menschen als Teil (*meros*) des Weltganzen (*holon*) gut oder übel ist, und was er somit als Teil des Weltganzen zu tun oder zu lassen hat. Dies ist der Grund, weshalb die Stoiker der Ansicht sind, daß nicht die Vernunft des Weisen, sondern Gottes Vernunft als das Gesetz zu bestimmen ist. Denn der Weise weiß zwar, wie schon dargelegt wurde in Kapitel 3, daß der Mensch ein Teil der Welt ist, und daß ihm daher Handlungen, die für den Menschen als Individuum naturwidrig (*para physin*) sind, dennoch bevorzugt zukommen (*kathêkein*); um welche Handlungen aber es wo und wann sich handelt, kann nach stoischer Lehre selbst der Weise nicht erkennen. Gott allein hat dieses Wissen. Er allein weiß, was für den Menschen als Teil der Welt gut und übel ist. Nur die göttliche Vernunft kann denn auch Gebote und Verbote formulieren in bezug auf den Menschen, insofern er ein Teil ist des Ganzen der Welt.

Diese Erklärung dafür, daß die Stoa nicht die Vernunft des Weisen, sondern Gottes Vernunft als das Gesetz bestimmt, setzt nun zwar voraus, daß der stoische Weise ganz auf sich gestellt nicht erkennen kann, welche Handlungen es wo und wann dem Menschen als Teil der Welt zu verrichten zukommt. Diese stoische These aber ergibt sich aus der Transzendenz Gottes in bezug auf die innerweltlichen Dinge. Denn wie sich gezeigt hat in § 2.7, hat der Mensch als Teil der Welt seine Eigentümlichkeit vom Weltganzen her. Das heißt: die Eigentümlichkeit des Menschen als Teil der Welt ist so, wie auch die Eigentümlichkeit der Welt als Ganzes, stofflos, weil sie nicht beruht auf dem irgendwie beschaffenen Stoff, aus dem der Mensch besteht, sondern letztendlich auf der Präsenz des göttlichen

Geistes im ersten, beschaffenheitslosen Stoff. Wie die göttliche Allnatur als ein geistiges Prinzip den feuerhaft beschaffenen Stoff, aus dem sie besteht, transzendiert, so transzendiert z.B. auch der Mensch als Teil der Welt sich selbst als jenes innerweltliche Ding, das er ist. Und das bedeutet, daß solche Handlungen, welche dem Menschen als Teil der Welt bevorzugt zukommen, nur aufgrund von Erkenntnis der Eigentümlichkeit des Weltganzen selbst erkennbar sind. Gerade diese Erkenntnis der Eigentümlichkeit des göttlichen Weltganzen ist jedoch dem Menschen versagt. Denn das stofflose Wesen Gottes kann ja selbst der Weise nicht erkennen. Auch die ebenfalls stofflose Eigentümlichkeit des Menschen als Teil der Welt ist infolgedessen für den Menschen unerkennbar.

Ganz auf sich gestellt kann denn auch selbst der Weise nicht erkennen, wie dem Menschen als einem Teil der Welt zu handeln zukommt. Er kann sich, wie schon vermerkt worden ist in Kapitel 3, lediglich an das für den Menschen als ein Individuum bevorzugte Naturgemäße und auch an den schicksalhaften Lauf des natürlichen Geschehens halten. Das Naturgemäße macht es dem Weisen möglich sich zu orientieren: es zeigt ihm im voraus, das heißt bevor er handelt, wie ihm zu handeln zukommen kann aufgrund der Natur im Menschen. Das natürliche Geschehen macht es dem Weisen möglich, das eigene Handeln zu evaluieren: im nachhinein, das heißt nachdem er sich entschlossen hat zu handeln, läßt es erkennen, daß bestimmte Handlungen aufgrund des Ganzen der Natur ihm zwar als Individuum, nicht jedoch als Teil der Welt bevorzugt zukommen. Der Weise weiß dies daher, daß er das natürliche Geschehen als die Auswirkung der göttlichen Vorsehung begreift. Er weiß daher, wenn er nicht erfolgreich ist, daß er als ein Teil der Welt das, was er erreichen wollte als ein Individuum, niemals eigentlich gewollt hat; bzw. daß er das, was er vermeiden wollte, eigentlich durchaus gewollt hat.²⁶⁹ Dementsprechend unterwirft er sich dem, was von Natur geschieht, schon während es geschieht. Denn er weiß, daß er das, was ohnehin geschieht, mitzuvollziehen (*parakoluthen*) hat, weil es nicht nur gut ist für das Weltganze, sondern auch für ihn als einen seiner Teile.²⁷⁰

Noch zwei weitere Voraussetzungen macht nun aber die oben dargelegte Erklärung dafür, daß die Stoiker das Gesetz nicht bestimmen als die natürliche Vernunft des Weisen, sondern als die göttliche Vernunft der Natur. Jene Erklärung setzt auch voraus, daß Gott weiß, welche Handlungen der Mensch als Teil der Welt zu verrichten hat; und sie setzt außerdem voraus, daß dem Menschen wirklich gewisse Handlungen nicht als Individuum, sondern als Teil der Welt bevorzugt zukommen, und daß solche Handlungen durchaus für den Menschen als Individuum naturwidrig sein können. Keine dieser Voraussetzungen ist jedoch problematisch. Denn daß Gott weiß, was für Menschen gut ist, folgt schon daraus, daß nach stoischer Lehre Gott dem Menschen das Gute zueignet und den natürlichen Trieb des Menschen, der sich aus der Zueignung ergibt, auf Gutes ausrichtet.²⁷¹ Und daß dem Menschen als Teil der Welt Handlungen bevorzugt zukommen, die für ihn als Individuum nicht naturgemäß (*kata physin*), sondern naturwidrig (*para physin*) sind, ist in Kapitel 3 bereits erörtert worden. Hier sei hier nochmals verwiesen auf Epiktet (Diss. II 5.24-26), der die stoische Lehre klar und deutlich formuliert [Text 82]:

Wie nun sprechen wir von gewissen äußeren Dingen als von Naturgemäßem und Naturwidrigem? So, wie wenn wir losgelöst wären. Denn ich werde sagen, daß es dem Fuße zukommt rein zu sein, daß aber, wenn man ihn faßt als einen Fuß, und nicht als losgelöst, es ihm zukommen wird, sich in den Dreck zu stellen, auf Disteln zu treten und hin und wieder abgenommen zu werden zugunsten des Ganzen: ansonsten wird es kein Fuß sein. Ähnliches ist anzunehmen auch in bezug auf uns. Was bist du? Ein Mensch. Wenn du ihn betrachtest als losgelöst, ist es für ihn naturgemäß bis ins hohe Alter zu leben oder auch reich und gesund zu sein. Wenn du ihn aber betrachtest als einen Menschen und als einen Teil eines Ganzen, so kommt es dir aufgrund jenes Ganzen zu bald krank zu sein, bald zur See zu fahren und dich in Gefahr zu begeben, bald Mangel zu leiden, und hin und wieder frühzeitig zu sterben. Weshalb also bist du verstimmt? Weißt du nicht, daß du so kein Mensch bist, so wie auch jener kein Fuß ist? Denn was ist ein Mensch? Ein Teil eines Staates, und zwar zunächst jenes Staates, welcher besteht aus Göttern und Menschen, dann aber auch des sogenannten nächststehenden, der ein kleines Ebenbild des ganzen ist.

Problematisch ist hiernach keine der genannten Voraussetzungen der zu Anfang dieses Paragraphen dargelegten Erklärung dafür, daß die Stoiker das Gesetz bestimmen als die göttliche Vernunft, und nicht als die Vernunft des Weisen. Jede dieser Voraussetzungen ist vielmehr zu belegen oder läßt sich folgern aus anderen stoischen Lehren. Es ist denn auch davon auszugehen, daß die Stoiker tatsächlich das Gesetz bestimmen als die göttliche Vernunft, weil nur Gott dem Menschen zu erkennen geben kann, welche Handlungen dieser als Teil der Welt deshalb zu verrichten hat, weil sie für den Menschen als Teil der Welt gut sind und ihn glücklich machen.

Es ergibt sich hieraus, daß die stoische Bestimmung Gottes richtiger Vernunft als das Gesetz der Natur nur von Wichtigkeit ist für die Bestimmung dessen, was dem Menschen zukommt (*kathêkein*). Gottes Gebote und Verbote, insofern sie erkennbar sind über das natürliche Geschehen, geben zu erkennen, wie der Mensch zu handeln hat: sie bestimmen den Inhalt seiner ethischen Pflicht. Als Begründung dafür, daß dem Menschen gewisse Handlungen zukommen, läßt sich Gottes Gesetz indessen nicht anführen. Denn seine Verbindlichkeit ist gänzlich abgeleitet von den Handlungen, die es gebietet und verbietet. Es ist nur deshalb zu beachten, weil es Gutes gebietet und Übles verbietet. Daß das, was das Gesetz gebietet und verbietet, gut und übel ist, läßt sich aufgrund der göttlichen Vernunft als das Gesetz der Natur nicht begründen.

In bezug auf die Führungsrolle, welche innerhalb der Gemeinschaft (*koinônia*) der Götter und der Menschen Gott in bezug auf den Menschen zukommt, bedeutet dies Ergebnis folgendes: nur aufgrund des Wissens um das, was gut ist für den Menschen, gilt der Stoa Gottes richtige Vernunft als ein Gesetz, welches die Verfassung (*politeia*) jenes Weltstaates (*kosmopolis*) begründet, den die Gemeinschaft der Götter und Menschen bewohnt und von dem zwar auch der Mensch ein Bürger ist, insofern er teilhat an der Vernunft, in dem jedoch nur Gott weiß, was für jedes Mitglied der Gemeinschaft gut ist, und in dem daher gerade jene Verhaltensregeln, die Gottes richtige Vernunft als gut und übel erkennt, das sind, was das Gesetz dem Menschen gebietet und verbietet. Gottes richtige Vernunft ist nicht nur ein ethisches Gesetz für das Individuum; es ist auch sozio-politischer Natur, insofern es die Gemeinschaft der Götter und Menschen ordnet und dabei Gott im Staat die Führung zuerteilt. Nur aufgrund des sozio-politischen Aspektes hat sogar die Stoa Gottes richtige Vernunft wohl überhaupt als ein Gesetz (*nomos*) bezeichnet.²⁷²

Diese Interpretation geht zwar nicht hervor aus einer Argumentation, die Cicero (Leg. I 23)²⁷³ auf die gemeinschaftliche Teilhabe von Mensch und Gott an der Vernunft (*societas rationis*) gründet und durch die er klarmacht, daß Götter und Menschen Teilhaber eines Gesetz sind, daß sie leben in Rechtsgemeinschaft und daß daher die Welt ein Göttern und Menschen gemeinschaftlicher Staat ist, in dem alle Gewalt und alle Macht (*imperia et potestates*) Gott zukommt [Text 83]:

Als erstes also .. haben Gott und Mensch gemeinschaftlich teil an der Vernunft; wem nun aber die Vernunft gemeinschaftlich ist, dem ist auch die richtige Vernunft gemeinschaftlich. Diese ist das Gesetz. Also sind Götter und Menschen ebenfalls zu betrachten als Teilhaber des Gesetzes. Wem ferner Gemeinschaft des Gesetzes zukommt, dem kommt auch Rechtsgemeinschaft zu; und wer dies alles unter sich gemeinschaftlich hat, der ist auch als demselben Staat zugehörig zu betrachten; und zwar noch viel mehr dann, wenn man denselben Gewalten und denselben Machthabern gehorcht. Sie gehorchen aber dieser himmlischen Ordnung, diesem göttlichen Geist und diesem übermächtigen Gott. Es ist denn auch diese ganze Welt als ein gemeinschaftlicher Staat der Götter und der Menschen zu betrachten.

Auch nach Cicero aber dürfte Gottes Führungsrolle innerhalb des Weltstaates daher rühren, daß der Mensch nur über Gottes Gebote, insofern sie sich ausergeben aus dem natürlichen Geschehen, erkennen kann, was für ihn als Teil der Welt gut ist. Denn Cicero (Leg. I 28) vertritt nicht nur die These, daß das Recht von Natur bestimmt ist, sondern auch die Auffassung, daß der Mensch zur Gerechtigkeit geboren ist [Text 84]:

Von allem, was sich findet in der Ausführungen der Gelehrten, ist gewiß nichts vortrefflicher als die klare Einsicht, daß wir zur Gerechtigkeit geboren sind und daß das Recht nicht durch Meinung besteht, sondern von Natur.

Und diese These ist nichts anderes als das Gegenstück zu jener stoischen Ansicht, welche in Kapitel 3 schon erwähnt wurde, nämlich daß der Mensch zur Tugend geboren ist. Denn es hat sich gezeigt in § 4.1, daß die Stoa jede tugendhafte, richtig verrichtete Handlung (*katorthōma*) als eine gerechte Handlung (*dikaiopragēma*) deutet. Gerechtes Handeln also ist wohl auch nach Cicero das, worauf der Mensch ausgerichtet ist; es ist der eigentliche Gegenstand seiner Zueignung; es ist, kurzum, das menschlich Gute, welches für den Menschen Grund genug ist, Gottes Gebote zu beachten, seine Vernunft zum Gesetz zu erheben und in der Gemeinschaft der Götter und Menschen Gott eine Führungsrolle zuzuerkennen. Ein weiterer Grund ist überflüssig, und somit, wie sich zeigen wird im nächsten Paragraphen, für Cicero und auch für die Stoa durchaus abzulehnen.

§ 4.3 *Menschliche und göttliche Vernunft: das Gesetz als Grund der Pflicht?*

Es ist nun Gottes Vernunft bisher nur erst betrachtet worden in bezug auf den Trieb des Menschen; es wurde mit anderen Worten das Gesetz nur insofern erst erörtert, als es nach Chrysipp der König ist der menschlichen Dingen (*ta anthrōpina pragmata*). Das Gesetz jedoch soll nach Chrysipp der König sein auch der göttlichen Dinge (*ta theia pragmata*). Es ist also Gottes Vernunft auch zu betrachten in bezug auf das natürliche Geschehen. Denn

dieses ist ja nichts anderes als die Auswirkung der göttlichen Vernunft.²⁷⁴ Kommt dieser Perspektive eine Bedeutung zu in bezug auf die Pflicht des Menschen?

Kann es sein, daß Gottes Vernunft zwar in bezug auf das Handeln des Menschen dessen Pflichten nur bestimmt, insofern sie über das, was von Natur geschieht, zu erkennen gibt, was für den Menschen als einen Teil der Welt gut ist; daß sie aber in bezug auf Gottes Handeln auch begründet, daß jene Handlungen, welche dem Menschen zukommen, weil sie gut für ihn sind, ihm auch deshalb zukommen, weil sie gut sind für das Weltganze, so daß die göttliche Natur sie über und durch den Menschen zustandebringen will? Eine solche zusätzliche Begründung der ethischen Pflichten des Menschen mag zwar in bezug auf den Menschen und auf dessen Handeln überflüssig sein. In bezug auf das Handeln Gottes aber vermag sie zu erklären, weshalb die Stoiker Gottes Vernunft als richtige Vernunft (*orthos logos*) bezeichnen. Trotz der Ausführungen der vorigen beiden Paragraphen wäre dann jedoch das Gesetz (*nomos*) der Natur doch durchaus zu begreifen als eine Grundlage der ethischen Pflicht des Menschen: diese wäre doppelt begründet. Zum einen wäre es Pflicht für den Menschen, gemäß der Tugend zu leben, weil ein solches Leben Menschen glücklich macht; zum andern aber auch, weil ein solches Leben gut ist für das Weltganze und der richtigen Vernunft der Natur gemäß ist.²⁷⁵

Eine solche doppelte Begründung ist nun zwar befremdend: welchen Sinn sie haben kann, ist keineswegs klar. Es wurde schon darauf hingewiesen in Kapitel 1. Nicht diese Schwierigkeit jedoch weist die an sich mögliche Interpretation als problematisch aus. Problematisch ist sie vor allem dadurch, daß nach § 3 der Mensch seine ethischen Pflichten aufgrund der göttlichen Vernunft als ein Gesetz für das Weltganze nicht erkennen kann. Denn wenn der Mensch auf jenem anderen Wege, der in Kapitel 1 schon angedeutet wurde und der nachzuweisen sein wird in Kapitel 5, seine Pflichten wohl erkennen kann, so ist ein solches Gesetz innerhalb der stoischen Ethik völlig überflüssig: ihre Prinzipien sind zu formulieren, ohne bezug zu nehmen auf ein solches Gesetz, und der Mensch kann tugendhaft handeln, ohne auch nur davon zu wissen.²⁷⁶

Daß der Mensch ein solches Gesetz als den Grund seiner ethischen Pflichten nicht erkennen kann, beruht darauf, daß er die richtige Vernunft der Natur nicht in ihrem Wesen und an sich selbst erkennen kann, sondern nur als Ursache in bezug auf die Weltordnung. Dies ist nachgewiesen worden in § 3. Es ergibt sich daraus, daß die Richtigkeit der göttlichen Vernunft dem Menschen nicht gegeben ist durch Vorstellungen: um erkannt zu werden, muß sie erschlossen werden. Daß, was die göttliche Natur zustandebringen will, gut ist für die Welt als Ganzes, zeigt nicht die Wahrnehmung: der Mensch kann es allenfalls erschließen aufgrund des natürlichen Geschehens, insofern er es erkennt als Wirkung der göttlichen Vernunft. Auch diese Möglichkeit jedoch scheint ihm nicht gegeben zu sein. Denn welche Zeichen könnte es dafür geben, daß das, was Gott zustandebringen will, gut ist für das Weltganze? Solche Zeichen dürften nicht zu finden sein; die Stoiker zumindest bringen keine bei. Es ist daher zu folgern, daß der Mensch die Richtigkeit der göttlichen Vernunft nicht erkennen kann als den Grund seiner ethischen Pflichten.²⁷⁷

Daß die Stoiker tatsächlich keine Zeichen beigebracht haben, ist zwar nicht zu beweisen, es dürfte aber glaubhaft sein aus dem folgenden Grund: als Zeichen für die Richtigkeit der göttlichen Vernunft kommen nur bestimmte Aspekte jener Zeichen in Frage, die erkennen lassen, daß die Allnatur ein geistiges Vernunftprinzip ist; denn die Richtigkeit ist ja ebenfalls ein Aspekt der göttlichen Vernunft. Nach den Ausführungen von § 1 haben nun aber die Stoiker die Natur als ein Vernunftprinzip nachzuweisen gesucht aufgrund der Zweckmäßigkeit, der Schönheit und der Nützlichkeit der Weltordnung zum einen, sowie aufgrund des Vorhandenseins von Vernunftwesen in der Welt zum andern. Daß die Welt zweckmäßig, schön und nützlich geordnet ist, und daß in ihr Vernunftwesen anzutreffen sind, hat die Stoa als Zeichen gedeutet, dafür daß die Allnatur über Vernunft verfügt. Beide Zeichen jedoch lassen sich nicht auch als Zeichen dafür deuten, daß die Vernunft der Allnatur als solche richtig ist.

A.A. Long, nach dessen richtungweisender Interpretation die Stoiker die ethischen Pflichten des Menschen auf die richtige Vernunft als auf das göttliche Gesetz der Natur gründen, verweist zwar dennoch auf die teleologische Ordnung der Natur. In seinem in Kapitel 1 schon angeführten Aufsatz "The logical basis of Stoic ethics" (1971) hält er z.B. die von G.E. Moore vertretene Interpretation der stoischen Ethik als eine metaphysische Ethik für gerechtfertigt, insofern die göttliche Natur nicht wahrnehmbar ist;²⁷⁸ zugleich aber (s. 87-88) hält er menschliche Erkenntnis ihres Gesetzes als den Grund der ethischen Pflicht dadurch für möglich, daß die Richtigkeit der göttlichen Vernunft zu erschließen ist aufgrund der teleologischen Ordnung in der Welt [Zitat 13]:

In fact, the Stoics had nothing to say about metaphysics as such. They sought to derive ethics from physics, the inquiry into the Nature of sensible objects. Moore however may have thought that what the Stoics sought to do is irrelevant in this case to what they actually did. He might have argued that Nature itself cannot be an object of sense-perception, and therefore propositions which have Nature as their subject must be propositions about a "supersensible" entity. As a comment on Stoicism this would, I think, be interesting and important. The Stoics inferred the existence and properties of Nature by observation of particular phenomena which seemed to them to require a teleological explanation. God, craftsman, artistic fire are alternative descriptions, providence, right reason, law are aspects or properties of Nature.

Longs These aber ist unwahrscheinlich; der Kommentar von Moore ist dementsprechend wichtiger, als Long vermutet. Denn wie aus der Zweckmäßigkeit des natürlichen Geschehens die Richtigkeit der göttlichen Gestaltung und Verwaltung der Welt zu erschließen sein soll, ist schwer verständlich. Welche Aspekte lassen erkennen, daß Gottes Vernunft Zwecke verfolgt, die richtig sind? Es läßt sich höchstens Folgerichtigkeit erschließen,²⁷⁹ und eine Verwechslung dieser beiden Begriffe ist den Stoikern kaum zu unterstellen.²⁸⁰ Longs These ist infolgedessen abzulehnen: die Richtigkeit der göttlichen Vernunft erkennt der Mensch nicht aufgrund der Ordnung in der Welt.

Mehr Erfolg in dieser Hinsicht verspricht das zweite Zeichen, dessen sich die Stoa bedient, um nachzuweisen, daß die Allnatur ein geistiges Prinzip ist. Denn wenn das Vorkommen von Vernunftwesen in der Welt zeigt, daß die Natur vernunftbegabt ist, so musste

auch das Vorkommen - wenn auch nur einmal in 500 Jahren - tugendhafter Menschen in der Welt zeigen, daß das Weltganze ebenfalls über Tugend verfügt; da die Tugend nichts anderes ist als richtige Vernunft, müsste daraus, daß die Vernunft gewisser Wesen in der Welt richtig ist, sich ergeben, daß auch die göttliche Vernunft der Welt richtig ist. Diese Erwartung nun trifft zu. Denn die Stoa begründet ihre These von der Tugend Gottes tatsächlich dadurch, daß Gott als Ursprung aller Wesen selber auch verfügen muß über alle Eigenschaften ihrer Prinzipien; es wurde darauf schon hingewiesen in § 1. Die Stoa also ist tatsächlich der Auffassung, daß der Mensch aufgrund der Richtigkeit der Vernunft des Weisen als Zeichen erkennt, daß auch die göttliche Vernunft richtig ist.

Soviel ist nun also nicht zu leugnen: die stoische These von der Tugend Gottes und von der Richtigkeit der göttlichen Vernunft ist klar bezeugt, und der Erkenntnisgrund, der dieser These zugrundeliegt, ist zwar unproblematisch.²⁸¹ Was aber meint die Stoa, wenn sie von der richtigen Vernunft Gottes spricht? Sind die Stoiker wirklich der Ansicht, daß das natürliche Geschehen richtig ist in dem Sinne, daß die Handlungen, welche die göttliche Natur über und durch den Weisen verrichtet, diesem deshalb zukommen, weil sie gut sind für das Ganze der Welt? Das ist unwahrscheinlich. Denn wenn dem so wäre, müsste jede Handlung, die ein Mensch überhaupt verrichten kann, richtig sein und dem Menschen zukommen. Angesichts der stoischen These, daß alles, was geschieht, nicht nur schicksalhaft (*kat' heimarmenên*) geschieht, sondern auch der Natur gemäß (*kata physin*) ist,²⁸² da Gottes richtige Vernunft alles in der Welt beherrscht,²⁸³ müsste aus einer Interpretation, nach der die Richtigkeit der göttlichen Vernunft die Grundlage für die ethische Pflicht des Menschen ist, z.B. folgen, daß auch Fehlhandlungen lasterhafter Menschen Gottes richtiger Vernunft gemäß verrichtet werden, und infolgedessen für die Menschen, die sie verrichten, zugleich auch ethische Pflicht sind. Plutarch bestätigt diese Schwierigkeit. Er führt eine Stelle aus Chrysipps Werk "Über die Natur" (Stoic. 1050a) an, wo dieser nicht nur von Krankheit oder Verstümmelung, sondern auch vom Laster spricht als etwas, das der Allnatur und ihrer Vernunft gemäß (*kata tên koinên physin kai kata tên ekeinês logon*) erfolgt, obwohl es für den Menschen selbst naturwidrig ist [Text 85]:

Da die Regierung des Ganzen so verfährt, ist es notwendig, daß wir, ihr gemäß, in jeweils jenem Zustand sind, in dem wir sind, ob wir nun unserer eigentümlichen Natur zuwider krank geworden, oder auch verstümmelt sind, ob wir nun grammatisch oder auch musisch gebildet sind. Denselben Prinzip entsprechend werden wir Ähnliches sagen in bezug auf unsere Tugend und unser Laster, und überhaupt in bezug auf die Künste und das Fehlen der Künste .. Denn nichts von dem, was an einem Teil geschieht, selbst nicht das geringste, kann anders geschehen denn als gemäß der Allnatur und gemäß ihrer Vernunft.

Daß hiernach die Stoiker Fehlhandlungen lasterhafter Menschen für deren Pflicht gehalten haben, ist nun aber widersprüchlich: als verrichtete Handlungen sind sie der Vernunft der Allnatur gemäß, und somit als Fehlhandlungen zugleich auch richtig verrichtet worden. Die Deutung also, wonach die Richtigkeit der göttlichen Vernunft die Grundlage für die ethische Pflicht ist, durfte unzutreffend sein. Dementsprechend ist zwar nicht zu

leugnen, daß nach stoischer Lehre der Mensch die Richtigkeit der göttlichen Vernunft erkennen kann aufgrund der Richtigkeit der Vernunft sporadisch lebender Weiser als Zeichen.²⁸⁴ Es ist aber durchaus zu leugnen, daß die Stoa die richtige Vernunft des Weisen als ein Zeichen dafür behauptet, daß die Richtigkeit der göttlichen Vernunft der Grund ist für die Pflicht des Menschen. Denn der Widerspruch, der sich ergibt aus dieser Interpretation, ist kaum der Stoa zuzutrauen.²⁸⁵ Die Interpretation ist somit abzulehnen.

Eine Möglichkeit, den soeben dargelegten Widerspruch zu vermeiden, und so die Interpretation zu retten, scheint nun aber gegeben zu sein. Sie muß denn auch an dieser kurz erörtert werden: es scheint möglich zu sein, den Begriff dessen, was der göttlichen Natur gemäß ist, so zu deuten, daß nicht alles, was geschieht, der Allnatur gemäß ist, bzw. daß nicht alles, was der Allnatur gemäß ist, dadurch richtig ist. Beides liefe darauf hinaus, daß nicht jede Handlung jedes Menschen richtig ist und als Pflicht zu gelten hat, und das würde bedeutet, daß z.B. Fehlhandlungen lasterhafter Menschen sich als ethische Pflicht des Menschen ausschließen lassen. Von irgendwelchen Widersprüchen könnte keine Rede sein, und die Richtigkeit der göttlichen Vernunft könnte für den Menschen ohne weiteres erkennbar sein als Grund seiner ethischen Pflichten.

Diese Interpretation scheint nun dadurch möglich zu sein, daß Stoiker wie Chrysipp die Fehlhandlungen lasterhafter Menschen nur in gewisser Weise für der Natur gemäß (*pros kata physin*) halten, nämlich insofern sie nur als Nebenfolge (*kata parakoluthêsin*) dessen, was die göttliche Natur eigentlich zustandebringen will, Zwecke Gottes sind.²⁸⁶ Hiernach nämlich scheint es möglich zu sein, daß Fehlhandlungen lasterhafter Menschen trotz der richtigen Vernunft Gottes als ihres Ursprungs an sich selbst der Vernunft Gottes dennoch nicht gemäß sind.²⁸⁷ Es scheint also möglich zu sein, daß z.B. Fehlhandlungen nicht an sich selbst richtig sind, sondern nur insofern, als sie, wie Chrysipp sich ausdrückt, brauchbar sind in bezug auf das Weltganze (*eukhrêsta pros ta hola*): richtig könnten sie nur insofern sein, als es nur im Verhältnis auf Fehlhandlungen auch richtiges Handeln geben kann, oder auch insofern, als die Kombination von beidem nach Chrysipp besser, schöner und richtiger ist als nur richtig verrichtete Handlungen allein.²⁸⁸

Gott wüßte hiernach die Laster der Menschen zu Gutem zu gebrauchen, ohne sie als Laster dabei aufzuheben. Denn im Zusammenhang des Weltganzen wären Fehlhandlungen ohne weiteres Gottes richtiger Vernunft gemäß. Das heißt: als Ereignisse in der Welt könnten sie als richtig gelten. Als Handlungen des Menschen wären sie Gottes Zwecken indes zuwider: für den Mensch wären sie ethisch falsch. Es sei verwiesen auf Long, der in seinem Aufsatz "The logical basis of Stoic ethics" (S. 92) diese an sich selbst durchaus mögliche Interpretation vertritt [Zitat 14]:

Sometimes the Stoics write as if Nature determines everything, and turns even bad things to some useful purpose. Such assertions can be read as undermining the claim that Nature is the criterion for distinguishing good and bad; but I think statements about Nature's reconciliatory activities are to be construed *sub specie aeternitatis*, without implying a contradiction of the basic ethical position. According to that position, 'Natural events' exclude anything which is not right

Long ist hiernach der Ansicht, daß die Richtigkeit menschlicher Fehlhandlungen nur aus Gottes allumfassender Perspektive ersichtlich ist. Die ontologische Identifikation von Sein und Güte soll dementsprechend ethisch für den Menschen nicht ins Gewicht fallen. Ob diese Verhältnisbestimmung von Ethik und Ontologie jedoch in sich schlüssig ist, kann wohl angezweifelt werden. Schon das kann ein Hinweis darauf sein, daß die Stoiker das Verhältnis anders bestimmen.²⁸⁹ Vor allem aber steht nicht fest, daß das, was nur als Nebenfolge göttlicher Zwecke zustandekommt, gerade deshalb nicht als ethisch richtig zu werten ist: weshalb kann z.B. nicht die Richtigkeit dessen, was ohne menschliche Fehlhandlungen nicht realisierbar ist, auf die erforderlichen Handlungen übergehen; weshalb kann der Zweck nicht die Mittel heiligen?

Auch dies ist ein Grund, die obige Bestimmung des Verhältnisses zwischem dem ontologischen und dem ethischen Wert menschlicher Handlungen anzuzweifeln in bezug auf die Stoa. Denn jene Verhältnisbestimmung beruht ja darauf, daß der göttliche Zweck das menschliche Mittel nicht heiligt; und die Selbstständigkeit der ethischen Beurteilung menschlicher Handlungen gegenüber einer ontologischen Wertung, ist ebenfalls zu wahren durch ein andere Bestimmung des Verhältnisses. Auch eine Interpretation, nach der die Richtigkeit der göttlichen Vernunft völlig anderer Art ist als die Richtigkeit der Vernunft des Menschen, garantiert, daß menschliche Fehlhandlungen nur aus göttlicher Perspektive richtig sind. Das heißt: auch sie schließt aus, daß es für den Menschen Pflicht ist, Fehlhandlungen zu verrichten. Weder der Quellenbefund, noch eine systematische Notwendigkeit zwingt denn auch zu der von Long vertretenen Interpretation. Es lassen sich vielmehr mehrere Gründe ausmachen, die dafür sprechen, daß die Stoiker tatsächlich der Ansicht gewesen sind, die göttliche und die menschliche Vernunft seien in praktischer Hinsicht inkommensurabel. Ließe sich dies plausibel machen, so ergäbe sich, daß der Mensch die Richtigkeit der göttlichen Vernunft nicht erkennen kann aufgrund der Tugend des Weisen, und daß er sie infolgedessen als den Grund seiner ethischen Pflicht in keiner der beiden oben genannten Weisen überhaupt erkennen kann. Es soll denn auch zum Abschluß dieses Paragraphen, und damit dieses Kapitels die ungewöhnliche, aber an sich selbst wohl glaubhafte These, daß die Stoiker die göttliche und menschlichen Vernunft für inkommensurabel halten, kurz begründet werden.

Ein erstes Argument läßt sich daraus gewinnen, daß nach stoischer Lehre der göttlichen Natur richtige Vernunft angeboren ist: im Gegensatz zur Vernunft des Menschen, die als ein Gebilde von Vorbegriffen und Begriffen, die abstrahiert werden aus der Wahrnehmung, erst während der ersten vierzehn Lebensjahre eines Menschen von Natur entsteht, und die der Mensch dann selbst noch vervollenden muß, verfügt das göttliche Lebewesen, als das nach stoischer Lehre die Welt geboren wird zu Beginn der Weltgestaltung, schon von Anfang an über richtige Vernunft.²⁹⁰

Zu einem Argument wird diese stoische These von der Angeborenheit der richtigen Vernunft Gottes dadurch, daß nach ihr die Richtigkeit des natürlichen Geschehens letztlich auf der Richtigkeit der göttlichen Vernunft beruht, und nicht auf dem Wesen der Zwecke,

die Gott richtigerweise verfolgt.²⁹¹ Denn dieser Grund der Richtigkeit widerstreitet nicht nur Longs Interpretation dessen, was als Nebenfolge göttlicher Zwecke erfolgt: nach Long muß die Richtigkeit des natürlichen Geschehens letztlich auf dem Wesen der göttlichen Zwecke beruhen, und nicht auf der Richtigkeit der göttlichen Vernunft, da sonst gewisse Nebenfolgen nicht ethisch falsch sein könnten. Auch gibt derselbe Grund der Richtigkeit des natürlichen Geschehens zu erkennen, daß selbst Fehlhandlungen als solche richtig sind, weil jede ethische Unterscheidung menschlicher Handlungen aufgrund ihres Charakters durch diesen Grund ausgeschlossen ist: es geht nach ihm nicht an, irgend etwas, das die göttliche Vernunft irgendwie zustandebringt ethisch für verfehlt zu halten.

Es gibt hiernach die göttliche Vernunft als Grund der Richtigkeit des natürlichen Geschehens indirekt zu erkennen, daß von ethisch richtigen im Gegensatz zu ethisch falschen Handlungen nur dann die Rede sein kann, wenn die ethische Richtigkeit menschlichen Handelns anderer Art ist als die kosmische Richtigkeit des natürlichen Geschehens. Nur wenn diese beiden Richtigkeiten inkommensurabel sind, kann es überhaupt Fehlhandlungen geben. Fehlhandlungen gibt es nun aber nach stoischer Lehre ganz gewiß. Denn den stoischen Weisen soll es nur selten geben. Es ist denn auch zu folgern, daß die Stoa tatsächlich die Richtigkeit des natürlichen Geschehens als die kosmische Richtigkeit des göttlichen Wirkens in der Welt von der ethischen Richtigkeit menschlicher Handlungen getrennt angesetzt hat: beide sind anderer Art und inkommensurabel.²⁹²

Ein weiteres Argument für diese These dürfte sich daraus ergeben, daß nicht einzusehen ist, wie Longs Interpretation gewisser Nebenfolgen göttlicher Zwecke als an sich selbst ethisch falsche Handlungen nicht zur Folge hat, daß Gott empfänglich ist für Übel, obwohl das nach der Bestimmung Gottes aus § 1 unmöglich ist. Denn wenn auch in bezug auf Gottes Wirken in der Welt nur Richtigkeit gut ist für das Ganze der Welt, und wenn die richtig verrichteten Handlungen tugendhafter Menschen letztlich aufgrund des Charakters, das heißt aufgrund der Güte der Handlungen selbst richtig sind, so müssen die Fehlhandlungen lasterhafter Menschen auch für Gott ein Übel sein. Dies ist wohl nur zu vermeiden durch eine scharfe Trennung dessen, was kosmisch richtig, und somit gut ist für Gott, von dem, was ethisch richtig, und somit gut ist für den Menschen.

Ein drittes Argument ergibt sich schließlich daraus, daß die Stoiker die Seinsstufen, die sie unterscheiden, in bezug auf einen absoluten Begriff der Vollkommenheit einander über- und unterordnen: Pflanzen z.B. sollen schlechthin besser (*kathapax kreitton*) sein als unorganische Stoffe, Lebewesen schlechthin besser als Pflanzen, Vernunftwesen wie z.B. der Mensch besser als vernunftlose Tiere und Gott schließlich besser als der Mensch.²⁹³ Dieser Anordnung entspricht wohl nicht nur Chrysipps Behauptung, daß ein lasterhaftes, und daher mit Vernunft geführtes Leben dem Menschen in gewisser Weise mehr zukommt (*tropon tina mallon epiballein*)²⁹⁴ als das Naturgemäße; denn sogar ein Leben nach einer verkehrten Vernunft ist als ein Leben mit Vernunft schlechthin besser als jegliches Leben ohne Vernunft. Ihr entspricht wohl auch die stoische These, daß Gott sich um das Wohl des Menschen kümmert, insofern er ihm fürsorglich die Möglichkeit erteilt hat, sich selbst

zum Weisen zu machen; denn noch so viel Naturwidriges kann selbst den Wert noch unvollendeter Vernunft niemals neutralisieren.²⁹⁵

Mit der ethischen Beurteilung menschlicher Handlungen hat nun diese Stufenfolge des Seienden aufgrund eines absoluten Begriff der Vollkommenheit nichts zu tun. Sie begründet sogar Bewertungen, die dem ethischen Urteil nicht entsprechen. Denn menschliche Fehlhandlungen sind ja gemäß der Stufenleiter höher zu bewerten als alles Naturgemäße, während nach stoischer Lehre das Naturgemäße in ethischer Hinsicht zwar nicht gut, aber auch nicht übel ist, Fehlhandlungen hingegen durchaus Übel sind. Es liegen mit anderen Worten inkommensurabele Bewertungen und Werte vor, was zwar nicht beweist, daß nach stoischer Lehre Fehlhandlungen lasterhafter Menschen, wenn sie als der göttlichen Natur gemäß bezeichnet werden, richtig sind in einem anderen Sinn, als wenn sie ethisch richtig heißen. Es ist jedoch die Inkommensurabilität beider Werte zumindest ein Hinweis darauf, daß es durchaus der Fall sein kann. Denn sie läßt erkennen, daß die Stoiker "kosmische" Bewertungen tatsächlich vertreten.

Wenn nun aber wirklich das, was kosmisch richtig ist, richtig ist in anderem Sinn als das, was ethisch richtig ist; und wenn es wirklich zutrifft, daß alles, was die richtige Vernunft Gottes bewirkt, kosmisch richtig ist, so folgt daraus zweierlei. Es folgt daraus erstens, daß die praktischen Begriffe des Menschen nicht anwendbar sind auf die göttliche Ebene: menschliche und göttliche Dinge sind nicht mit dem gleichen Maß zu messen. Es folgt daraus zweitens aber auch, daß in kosmischem Sinn alles, was geschieht, also auch das ethische Fehlverhalten lasterhafter Menschen, notwendig richtig ist.²⁹⁶ Auf diese beiden Thesen bezieht sich daher wohl Kleantes an der folgenden Stelle seines Zeushymnus (vs. 15-21)²⁹⁷ - zum Schluß dieses Kapitels sei sie angeführt als ein eindrucksvoller Ausdruck einer wohl eher religiösen als ethischen Konzeption kosmischer Richtigkeit und ontologischer Güte [Text 86]:

Ja, nichts gibt es auf Erden, was deiner Gottheit entzogen,
nichts in dem Reiche des Äthers noch drunten in Fluten des Meeres.
Nur was Böses die Menschen vollbringen, das tut ihre Torheit
Aber du weißt auch das Krumme zum Geraden zu richten Was haßlich,
schön wird's in deiner Hand, was feindlich, ergibt sich in Liebe,
Gutes und Böses, sie werden werden vereint zu einem Bande,
eine Vernunft herrscht ewig, faßt alles harmonisch zusammen

§ 5 Zusammenfassung

In diesem Kapitel wurde gezeigt, daß der Mensch die göttliche Natur nicht erkennen kann als den Grund seiner ethischen Pflichten. Es wurde dazu zweierlei nachgewiesen. Erstens ist dargelegt worden, daß die Gott als die Natur transzendent ist in bezug auf alle innerweltlichen Dinge: das Himmelsfeuer, welches durch die ganze Welt hindurchgeht, ist nur der Stoff der Natur. Dem nämlich, so hat sich gezeigt, entspricht die stoische These, daß der Mensch Gott nur als Ursache der Weltordnung erkennen kann. Was er an sich selbst

ist, bleibt der menschlichen Erkenntnis deshalb verschlossen, weil Gott als transzendentes Wesen von Natur verborgen ist; es gibt von ihm keine Erkenntnis durch Vorstellungen, sondern nur Erkenntnis durch Zeichen und durch auf Zeichen beruhenden Beweisen. Aufgrund der Zweckmäßigkeit der Weltordnung sowie aufgrund des Vorkommens vernunftbegabter Wesen in der Welt läßt sich nach stoischer Lehre erschließen, daß die Welt einen göttlichen Ursprung haben muß. Die Eigenschaften zudem, die jenem Ursprung zukommen müssen, um die Eigenschaften der Welt erklären zu können, machen es möglich, den göttlichen Ursprung der Welt als die Natur zu identifizieren: auch sie muß vernunftbegabt, unsterblich und wesentlich tugendhaft sein. Was die göttliche Natur jedoch an sich selbst in ihrem Wesen ist, vermag kein Mensch zu erkennen.

Hieraus ist nun gefolgert worden, daß der Mensch die göttliche Natur nicht erkennen kann als den Grund seiner ethischen Pflichten. Denn zweitens ist dargelegt worden, daß sie als der Grund der ethischen Pflichten des Menschen nicht zu erschließen ist. Die stoische Bestimmung der richtigen Vernunft Gottes als das Gesetz der Natur ist dementsprechend anders interpretiert worden denn als Grundlage der Pflicht des Menschen. Die stoische Bestimmung der göttlichen Vernunft als das Gesetz, so wurde behauptet, beruht darauf, daß nur Gottes Vernunft dem Menschen zu erkennen geben kann, was für ihn als Teil der Welt gut ist: ganz auf sich gestellt kann nach stoischer Lehre selbst der Weise nicht erkennen, was der Mensch als Weltbürger implizit und eigentlich will, und wie es ihm demzufolge zu handeln zukommt; er muß es ablesen vom natürlichen Geschehen, insofern er dies begreift als Auswirkung der göttlichen Vernunft. Daß mit anderen Worten Gottes richtige Vernunft als Gesetz bestimmt ist, beruht nicht darauf, daß die Stoa sie betrachtet als den Grund dafür, daß dem Menschen bestimmte Handlungen zukommen; es beruht vielmehr auf der Verbindlichkeit dessen, was Gottes Vernunft gebietet bzw. verbietet. Das Gesetz begründet nicht, sondern es bestimmt die Pflicht.

KAPITEL 5 DIE ERKENNTNIS DER PFLICHT

Im vorigen Kapitel ist nachgewiesen worden, daß die Natur für den Menschen als Grund seiner ethischen Pflichten nicht erkennbar ist. In diesem Kapitel soll dementsprechend gezeigt werden, wie der Mensch nach stoischer Lehre zu erkennen vermag, was für ihn gut ist, und wie er daher zu handeln hat. Denn wenn die Erkenntnis dessen, was Pflicht ist für den Menschen, nicht zu gewinnen ist aufgrund von Erkenntnis der Natur als Grund seiner ethischen Pflichten, so muß es dem Menschen möglich sein, auf andere Weise dazu zu gelangen: es muß der Mensch den Inhalt seiner Pflicht anders bestimmen können, da sonst der Begriff einer ethischen Pflicht für den Menschen leer und sinnlos wäre, insofern der Mensch, um pflichtgemäß handeln zu können, wissen muß, worin seine Pflicht besteht. Auf welchem Weg der Mensch zu diesem Wissen gelangen kann, ist schon in Kapitel 1 umrissen worden. In diesem Kapitel ist der dort nur erst angedeutete, dreifache Erkenntnisgrund für die Bestimmung des Guten als die Tugend, und somit der ethischen Pflicht des Menschen als ein Leben gemäß der Tugend, aufzuzeigen.

Dazu wird zunächst in § 1 der stoische Empirismus zu erörtern sein. Denn nach stoischer Lehre gelangt der Mensch zu der Erkenntnis, daß das Gute zu bestimmen ist als die Tugend, in erster Linie dadurch, daß er den Begriff des Guten auf indirekte Weise aus der Wahrnehmung abstrahiert: wie zu zeigen sein wird in § 2, entsteht dem Menschen der Begriff des Guten als des letzten Zwecks des menschlichen Handelns im ganzen auf natürlichem Wege durch Reflexion auf sein tägliches Handeln. Um diesen indirekten Ursprung des Begriffs des Guten klären zu können, wird außerdem eine Erörterung gewisser Teile der stoischen Erkenntnislehre nötig sein: erst eine Klärung der stoischen Auffassung der Vorstellung läßt Mitteilungen Ciceros und Senecas zur Analogie als dem Prinzip der Abstraktion des Begriffs des Guten verständlich werden.

In § 3 wird dargelegt werden, daß die Stoiker das Gute deshalb betrachten als den Gegenstand menschlicher Zueignung, weil sie den Zweck des menschlichen Handelns konzipieren als einen dem menschlichen Willen vorgegebenen Zweck, das heißt als einen solchen Zweck, dessen inhaltliche Bestimmung unabhängig ist von der menschlichen Willkür. Es wird gezeigt werden, daß die Stoa diese Unabhängigkeit als die Natürlichkeit jenes Zwecks begreift, bzw. daß sie den eigentlichen und impliziten Willen des Menschen faßt als einen natürlichen Trieb aufgrund der Zueignung des Guten, und daß sie gerade deshalb das Gute bestimmen kann als das für den Menschen naturgemäße Leben.

Der stoische Erkenntnisgrund für die Bestimmung dieses für den Menschen naturgemäßen Lebens als ein Leben gemäß der Tugend wird erörtert werden in § 4. Er ist bereits angedeutet worden in Kapitel 3. Die Natürlichkeit des menschlichen Strebens nach Glück bietet, wie sich zeigen wird, den Stoikern einen Ansatzpunkt zur Bestimmung des Guten als die Tugend. Gerade die Interpretation des eigentlichen und impliziten Willens des Menschen als ein natürlicher Trieb stellt eine Verschränkung dar der Sphären des Normativen und des Faktischen und befähigt dadurch die stoische Ethik, empirisches Wissen

um die Natur des Menschen zu nutzen, um einen empirisch nicht erkennbaren, transzendenten Zweck inhaltlich zu bestimmen. Gerade die stoische Theorie der Zueignung schlägt so eine Brücke zwischen Sein und Sollen.

§ 1 Der stoische Empirismus

Die Stoa ist der Ansicht, daß der Begriff des Guten abstrahiert ist aus der Wahrnehmung. Um diese These verständlich zu machen, sind in diesem Paragraphen Teile der stoischen Erkenntnislehre näher zu betrachten. Insbesondere der stoische Begriff der vernünftigen Vorstellung (*logikê phantasia*) des Menschen ist zu erörtern. Denn erstens interpretieren die Stoiker, wie schon angedeutet wurde in Kapitel 4, den Vorgang der Abstraktion als die Explizierung der impliziten Inhalte vernünftiger Vorstellungen des Menschen. Es wird dies zu begründen sein. Und zweitens sollen die Inhalte der vernünftigen Vorstellungen nichts anderes sein als das sogenannte Sagbare (*lekta*); auch das ist in Kapitel 4 schon angedeutet worden. Diese Interpretation widerspricht jedoch der heute üblichen Auffassung des Sagbaren als objektive Bedeutungen, die vielleicht sogar von menschlicher Rede und von menschlicher Vernunft unabhängig sind als etwas für sich Bestehendes, das ausgesagt werden kann. Es sind deshalb für die hier vertretene Interpretation Gründe beizubringen. Eine ausführliche Begründung kann hier nicht erfolgen. Dazu wäre es notwendig, die stoische Semantik sowie die stoische Psychologie im ganzen zu behandeln, was den Rahmen dieser Untersuchung sprengen würde. Ein Problem jedoch der heute üblichen Interpretation ist hervorzuheben; es muß hier als Begründung insofern ausreichen, als es zeigen kann, daß eine Auffassung des Sagbaren als implizite Inhalte der vernünftigen Vorstellungen des Menschen nicht nur mit den Quellen durchaus übereinstimmt, sondern auch philosophisch sinnvoll ist und zudem nicht größere Probleme nach sich zieht als die heute übliche Interpretation.

§ 1.1 Die Abstraktion der Begriffe aus der Wahrnehmung

Daß der Mensch nach stoischer Lehre nicht schon von Geburt an über Vernunft verfügt, ist schon angeklungen in Kapitel 3; schon dort wurde hervorgehoben, daß ihm Vernunft erst während der ersten vierzehn Jahre seines Lebens entsteht. Im Zusammenhang damit wurde auch schon angemerkt, daß die Stoa die Vernunft (*logos*) erklärt als die Ansammlung der Begriffe und Vorbegriffe (*hathroisma ennoiôn te kai prolêpseôn*), die der Mensch selbst durch eigenes Bemühen aufgrund von Wahrnehmungen bildet, bzw. die ihm auf natürlichem Wege aus der Wahrnehmung entstehen: Vernunft entsteht erst dadurch, daß die Begriffe und Vorbegriffe, deren Ansammlung sie ist, aus der Wahrnehmung während der ersten Lebensjahre eines Menschen abstrahiert werden.¹

Auch die sogenannten Vorbegriffe (*prolêpseis*) werden hiernach abstrahiert aus der Wahrnehmung: sie stellen keineswegs Begriffe dar, die angeboren wären.² Sie unterscheiden sich vielmehr von den übrigen Begriffen (*ennoiai*) dadurch, daß sie, wie schon angedeutet wurde in Kapitel 4, auf natürlichem Wege (*physikôs*) und ganz von selbst entstehen,

ohne daß dazu menschliche Unterweisung und Zuwendung erforderlich wäre. Nach einem wichtigen Referat des Aetius (Plac. IV 11.1-4) entstehen sie aus der Wahrnehmung ohne Kunsteinwirkung (*anepitekhnêtds*).³ Es handelt sich um Begriffe, deren Abstraktion nicht durch bereits vorhandene Vernunft, und somit durch den Menschen selbst geleitet wird, sondern um Begriffe, deren Abstraktion zuerst Vernunft entstehen läßt und insofern zu betrachten ist als ein natürlicher Vorgang⁴ - Aetius schreibt [Text 87]:⁵

Die Stoiker sagen: Wenn der Mensch geboren wird, hat er den leitenden Teil der Seele wie ein Blatt Papier, das geeignet ist, um darauf zu schreiben. Darin trägt er jeden einzelnen der Begriffe ein. Die erste Art der Aufzeichnung ist die durch sinnliche Wahrnehmungen. Denn wenn sie z.B. etwas Weißes wahrnehmen, haben sie, wenn es verschwunden ist, eine Erinnerung. Wenn viele gleichartige Erinnerungen entstanden sind, sagen wir, haben wir Erfahrung; denn Erfahrung ist die Vielzahl gleichartiger Vorstellungen, und von den Begriffen entstehen manche natürlich auf die angegebenen Arten und ohne Kunsteinwirkung, andere aber schon durch unsere Unterweisung und Zuwendung. Und diese werden nur Begriffe genannt, jene aber auch Vorbegriffe. Die Vernunft nun, heißt es, nach der wir vernünftig heißen, wird aufgrund der Vorbegriffe ausgefüllt während der ersten sieben Lebensjahre.

Daß nach diesem Referat die menschliche Vernunft schon während der ersten sieben Lebensjahre und nur aufgrund von Vorbegriffen ausgefüllt wird, ist in diesem Zusammenhang nicht von Wichtigkeit.⁶ Hier kommt es nur darauf an, daß Aetius' Erklärung der stoischen Vorbegriffe eine Interpretation, wonach es sich um angeborene Begriffe handelt, die der Wahrnehmung vorhergehen, und die deshalb Vorbegriffe heißen könnten, als unmöglich ausweist. Eine solche Interpretation wird zwar dadurch nahelegt, daß die Stoiker den Vorbegriff als *emphytos* bezeichnen:⁷ dieses Attribut kann gewiß "angeboren" bedeuten. Es ist aber diese Bedeutung gerade dadurch ausgeschlossen, daß nach Aetius die Stoa den menschlichen Geist bei der Geburt als inhaltslos betrachtet.⁸

Das Attribut *emphytos* muß hiernach etwas anderes als "angeboren" bedeuten. Tatsächlich hat es die Bedeutung "einerwachsen".⁹ Es bezeichnet die Vorbegriffe als das Ergebnis eines Heranwachsens im Menschen: wie die restlichen Organe, so wächst nach stoischer Lehre in wortwörtlichem Sinn auch die Vernunft im Menschen heran.¹⁰ Denn auch den leitenden Teil der Seele, in dem sie sich befindet, deuten ja die Stoiker als einen bestimmten Körperteil: wie sich in Kapitel 4 gezeigt hat, ist er der Hauch im Herzen. Und die Speicherung (*enapothesis*) der aus der Wahrnehmung abstrahierten Vorbegriffe im leitenden Teil der Seele ist danach als die Disponierung (*diathesis*) jenes Hauches¹¹ auch als der Abschluß der natürlichen Entwicklung eines Menschen zu begreifen: durch die Disponierung offenbart sich die vernünftige Konstitution des Menschen als die Form seiner Natur, zu der er schon von Anfang an veranlagt war und durch deren Auftreten der Mensch zwar nicht schon vervollendet, wohl aber erwachsen ist.¹²

Diese Interpretation wird wohl bestätigt durch Iamblich (Fr. 1.2f F) bei Stobaios (Ecl. I p. 317 W), wenn dieser mitteilt, daß nach stoischer Lehre die Vernunft aufgrund von Wahrnehmungen und Vorstellungen sich ansammelt (*synathroizesthai*), und wenn er das Entstehen der Vernunft zugleich bezeichnet als ein Einerwachsen (*emphyesthai*). Denn diese beiden Ausdrücke dürften dasselbe meinen. Und das bedeutet: die Vorbegriffe, durch

deren Ansammlung die Vernunft des Menschen von Natur entsteht, dürften selber auch dem Menschen insofern "einerwachsen", als sie abstrahiert, und sodann gespeichert werden in den leitenden Teil der Seele - Iamblich berichtet [Text 88]:

Was den Verstand und alle höheren Seelenvermögen betrifft, behaupten .. die Stoiker, daß die Vernunft nicht so gleich einerwächst, sondern sich später ansammelt aufgrund der Wahrnehmungen und Vorstellungen, und zwar um die vierzehn Jahre.

Der genaue Zeitpunkt, zu dem der Mensch Vernunft erlangt, wird später noch zur Sprache kommen. Hier ist nur erst festzuhalten, daß die frühen Stoiker keine sogenannten angeborenen Begriffe anerkennen.¹³ Alle menschlichen Begriffe werden vielmehr abstrahiert aus der Wahrnehmung: nur dorthin kann der Mensch die Inhalte seiner Begriffe erhalten.¹⁴ Selbst der Begriff von Gott, der selber nicht wahrnehmbar ist, soll deshalb aus der Wahrnehmung entstehen; in Kapitel 3 hat sich das bereits gezeigt. Und auch der Begriff des Guten soll durch Abstraktion aus der Wahrnehmung sich bilden. Dieser Ursprung wird erörtert werden in § 2. Zuvor jedoch wird erst der Vorgang selbst der Abstraktion zu betrachten sein. Denn nur auf dieser Grundlage wird es möglich sein, die stoische Auffassung von der Abstraktion des Begriffs des Guten adäquat zu interpretieren. Um nun aber die stoische Interpretation der Abstraktion verstehen zu können, muß zuvor der stoische Begriff der Wahrnehmung erörtert werden. Denn durch Abstraktion entstehen ja Begriffe aus der Wahrnehmung. Es ist denn auch im folgenden zunächst der stoische Begriff der Wahrnehmung zu interpretieren.

§ 1.2 Die Wahrnehmung: Vorstellung und Zustimmung

Zum stoischen Begriff der Wahrnehmung (*aisthêsis*) sind schon in Kapitel 4 verschiedene wichtige Angaben gemacht worden. Es wurde dort z.B. schon die Wahrnehmung erläutert als eine der zwei stoischen Arten der Erkenntnis (*katalêpsis*), und auch ist dort schon das Verhältnis der Wahrnehmung zu Vorstellung (*phantasia*) und Zustimmung (*sygkatathesis*) hervorgehoben worden: es ist dort schon betont worden, daß die Stoiker die Wahrnehmung nicht dadurch schon erfolgen lassen, daß etwas vorgestellt wird, sondern dadurch erst, daß Vorstellungen denkend zugestimmt wird.¹⁵ Es kann nach stoischer Lehre z.B. nicht schon dann gesprochen werden von einer Wahrnehmung, wenn ein Mensch als Mensch lediglich vorgestellt wird, sondern dann erst, wenn erkannt wird,¹⁶ daß es sich um einen Menschen handelt, und wenn daher der Vorstellung als solcher zugestimmt wird: erst nachdem geurteilt worden ist, daß das, was sich zeigt (*phainomenon*), tatsächlich vorliegt (*hypokeisthai*), nimmt der Mensch das, was vorliegt, wahr.¹⁷ Es sei an dieser Stelle auf Porphyrius (Fr. 252 S) bei Stobaios (Ecl. I p. 349 W) verwiesen, der diese stoische Auffassung der Wahrnehmung durch folgende Mitteilungen belegt [Text 89]:¹⁸

Die Stoiker errichten die Wahrnehmung nicht in der Vorstellung allein, sondern sie lassen ihr Wesen beruhen auf der Zustimmung. Denn die Wahrnehmung ist die Zustimmung zu einer wahrnehmungshaften Vorstellung.

Diese Mitteilungen des Porphyrius sind nun aber nicht nur ein Beleg dafür, daß die Stoiker die Wahrnehmung interpretieren von der Zustimmung, bzw. vom Denken her. Sie geben nicht nur zu erkennen, daß die Stoiker aufgrund ihres Monismus in der Psychologie die Wahrnehmung in gewisser Weise mit dem Urteil der Vernunft für identisch halten: nach Porphyrius bestimmen sie ihr Wesen (*usia*) als die Zustimmung.¹⁹ Es läßt sich dem Bericht auch folgendes entnehmen: Wahrnehmungserkenntnis aufgrund von Vorstellungen unterscheidet sich von erschlossener Vernunftkenntnis dadurch, daß die Zustimmung im Falle einer Wahrnehmung einer sogenannten wahrnehmungshaften Vorstellung (*phantasia aisthêtikê*) erteilt wird. Das heißt: daß sie einer Vorstellung erteilt wird, die direkt oder indirekt immer dann entsteht, wenn wahrnehmbare Gegenstände die Sinnesorgane reizen, und wenn daraufhin diese Reizung weitergegeben wird an den leitenden Teil der Seele.²⁰ Vernunftkenntnis aufgrund eines Schlusses liegt hingegen dann vor, wenn die Zustimmung einer nicht-wahrnehmungshaften Vorstellung (*phantasia uk aisthêtikê*) erteilt wird, die aus anderen nicht-wahrnehmungshaften Vorstellungen folgt.²¹

Die Unterteilung der wahrnehmungshaften Vorstellungen in direkte und indirekte wird in § 1.4 noch genauer erläutert werden. Hier kommt es darauf an, daß nach stoischer Ansicht die Wahrnehmung als Erkenntnisart²² voraussetzt, daß einer Vorstellung denkend zugestimmt wird. Das heißt: nach stoischer Auffassung setzt die Wahrnehmung ein Urteil, und somit schon vorhandene Begriffe der Vernunft voraus.²³ Es ist denn auch das Wahrnehmen nicht nur Sache der Sinne, sondern vielmehr der Vernunft im leitenden Teil der Seele mit Hilfe der Sinne.²⁴ Es nimmt der Mensch das, was vorliegt, denkend wahr. Das heißt: er nimmt z.B. wahr, daß ein bestimmter Gegenstand weiß oder ein Pferd ist, durch die Zustimmung zur Vorstellung jenes Gegenstandes als etwas Weißes oder als ein Pferd; dadurch, daß geurteilt wird, daß das, was sich als weiß oder als ein Pferd zeigt, es tatsächlich ist, kann nach stoischer Ansicht von einer Wahrnehmung die Rede sein: vorher wird ein Gegenstand zwar vorgestellt, er wird jedoch nicht auf den Begriff gebracht, und folglich nicht erkannt als ein bestimmter Gegenstand.²⁵

Angesichts dieser Rolle, die beim Zustandekommen von Wahrnehmungserkenntnis die Anwendung des Begriffs auf den Gegenstand spielt, berichtet Cicero (Acad. II 21),²⁶ daß der Mensch zwar sinnliche Beschaffenheiten durch die Sinne selbst (*sensibus ipsis*) erkennt,²⁷ daß er aber sonstige Wahrnehmungserkenntnis nur in gewisser Weise durch die Sinne (*quodam modo sensibus*) erwirbt: z.B. die Erkenntnis, daß ein bestimmter Gegenstand etwas Weißes oder etwa ein Pferd ist, soll schon durch den Geist (*animo*) zustandekommen²⁸ - zu solcher Erkenntnis nämlich bedarf es nach stoischer Lehre nicht nur der Sinnlichkeit als eines Vermögens, Gegenstände vorzustellen, sondern auch des Denkens: es bedarf dazu auch der Fähigkeit, das, als was die Gegenstände jeweils vorgestellt werden, Begriffen zuzuordnen, sowie der Fähigkeit, jene Sachverhalte, die immer dann realisiert sind (*hyparkhein*), wenn die vorgestellten Gegenstände als das, als was sie sich zeigen, tatsächlich vorliegen (*hypokeisthai*), begrifflich zu erkennen als realisierte Sachverhalte, das heißt als Tatsachen.²⁹ Cicero berichtet [Text 90]:

Wie nun das beschaffen ist, von dem wir sagen, daß es durch die Sinne erkannt wird, so beschaffen folgt auch das, von dem man sagt, daß es nicht durch die Sinne selbst erkannt wird, sondern in gewisser Weise durch die Sinne. Folgendes z.B.: jenes ist weiß, dieses ist süß; wohlklingend ist jenes, dieses ist wohlriechend; dieses ist rau. Denn dies besitzen wir als bereits durch den Geist erkannt, nicht durch die Sinne. Daraufhin: jenes ist ein Pferd; jenes ein Hund. Weiterhin folgt die restliche Reihe, die Umfassenderes verknüpft, wie dies, welches gleichsam eine vollständige Erkenntnis der Dinge enthält: wenn es ein Mensch ist, so ist es ein sterbliches Lebewesen, das der Vernunft teilhaftig ist. Derart prägen sich uns die Begriffe ein, ohne welche nichts verstanden, nichts erforscht und nicht erörtert werden kann.

Zum Verständnis dieses Berichtes ist hier anzumerken, daß der Vergleich, mit dem die Stelle anhebt, auf die Evidenz des Erkannten geht: das, was in gewisser Weise durch die Sinne erkannt wird, ist nach Cicero genauso klar und gewiß (*clara et certa*) wie das, was durch die Sinne selbst erkannt wird. Das jedoch ist hier nicht weiter zu verfolgen.³⁰ Es ist vielmehr zu betonen, daß nach diesen Mitteilungen Ciceros, sowie überhaupt nach der bisher vorgelegten Interpretation des stoischen Verständnisses der Wahrnehmung es den Anschein hat, als wäre dieses Verständnis mit der stoischen Lehre von der Abstraktion der menschlichen Begriffe aus der Wahrnehmung unvereinbar. Denn um irgend etwas wahrnehmen zu können, muß ja der Begriff bereits bestehen. Wie soll es da möglich sein, daß derselbe Begriff aus der Wahrnehmung zuerst gebildet wird?

Ciceros Bericht läßt diese Schwierigkeit dadurch erkennen,³¹ daß z.B. der Begriff der Weiße oder des Pferdes sich dem Menschen vorher schon eingeprägt haben muß, wenn dieser in gewisser Weise durch die Sinne erkennt, daß dieses weiß, jenes aber ein Pferd ist: ein solcher Mensch muß vorher wissen, was der Fall sein muß, will irgend etwas als weiß oder als ein Pferd überhaupt in Frage kommen. Das heißt: bevor er etwas Weißes oder auch ein Pferd jemals wahrgenommen hat, muß er schon wissen, was er als weiß und als ein Pferd anerkennen will. Ansonsten wäre es ihm unmöglich, daß er irgend etwas als etwas Weißes oder als ein Pferd überhaupt erkennt.³² Ja er könnte nicht einmal die Frage formulieren, ob gewisse Gegenstände, die er wahrnimmt, weiß oder Pferde sind. Er könnte nach der Formulierung Ciceros weder etwas erforschen (*quaerere*), noch etwas erörtern (*disputare*), geschweige denn verstehen (*intellegere*).³³

Muß der Mensch nun aber, um Gegenstände als bestimmte Gegenstände überhaupt erkennen zu können, schon über Begriffe verfügen, so scheinen die Begriffe, welche durch die Wahrnehmung schon vorausgesetzt sind, nicht erst aus derselben Wahrnehmung entstehen zu können. Es scheint also die stoische These von der Abstraktion der menschlichen Begriffe mit dem stoischen Verständnis der Wahrnehmung wirklich nicht zusammenzustimmen. Im nächsten Paragraphen wird diese Schwierigkeit zu lösen sein. Die dargebotene Lösung wird eine andere sein als die heute übliche: sie wird beruhen auf einer ungewöhnlichen Auffassung der vernünftigen Vorstellung (*logikê phantasia*). Gerade diese ungewöhnliche Interpretation wird es aber möglich machen, das sogenannte Sagbare (*lekta*) als die Inhalte zu deuten, als welche jeder Gegenstand vernünftig vorgestellt wird. Und diese Auffassung wird es dementsprechend ebenfalls möglich machen, die Abstraktion als einen Vorgang zu begreifen, der diese impliziten Inhalte der vernünftigen Vorstellungen

expliziert, und so zu Inhalten von Begriffen werden läßt. Wie schon angekündigt wurde, wird es nicht möglich sein, diese Interpretationen ausführlich zu begründen: es wäre dazu notwendig die stoische Semantik und auch Psychologie im ganzen zu besprechen. Ein Problem der heute üblichen Interpretation der vernünftigen Vorstellung, und somit auch des Sagbaren muß daher, wie gesagt, als Begründung ausreichen. Es zeigen, daß eine Alternative zu den Quellen stimmt, philosophisch sinnvoll ist und nicht größere Probleme nach sich zieht als die heute übliche Interpretation.

§ 1.3 Die Vorstellung und das Sagbare als ihr impliziter Inhalt

Daß nun die versprochene Lösung der umrissenen Schwierigkeit durch eine von der üblichen Interpretation abweichende Auffassung der vernünftigen Vorstellung eine andere als die gebräuchliche Auffassung des Sagbaren herbeiführt, rührt daher, daß nach stoischer Lehre zwischen beidem eine enge Beziehung besteht: schon in Kapitel 4 wurde hervorgehoben, daß die Stoa das Sagbare bestehen läßt im Verhältnis auf eine vernünftige Vorstellung (*kata logikên phantasian*). Nach der Auffassung der vernünftigen Vorstellung richtet sich die Auffassung des Sagbaren. Es wird daher zuerst die übliche Interpretation beider stoischen Begriffe kurz präsentiert werden. Danach ist das Problem, auf das bereits verwiesen wurde, darzustellen. In bezug auf beide Begriffe wird dann schließlich eine Alternative dargeboten werden, die zugleich erklärt, wie die Stoiker trotz ihrer in § 1.2 dargelegten Auffassung der Wahrnehmung als eine Erkenntnisart, die Begriffe bereits voraussetzt, dennoch auch behaupten können, daß die menschlichen Begriffe durch Abstraktion aus der Wahrnehmung entstehen.

Daß nun nach stoischer Ansicht jede Vorstellung des Menschen eine vernünftige Vorstellung ist, wurde in Kapitel 4 bereits vermerkt. Dort jedoch wurde es nicht belegt, so daß das hier nun nachzuholen ist. Diogenes Laertius (Vit. VII 51) sagt es zwar nicht explizit, die Stelle aber wird gewöhnlich so interpretiert, daß jede Vorstellung des vernunftbegabten Menschen eine vernünftige Vorstellung ist.³⁴ Die Stelle zeigt zudem, daß die Stoa die vernünftige Vorstellung als einen Gedanken (*noêsis*) bezeichnet,³⁵ und das wird sich im folgenden noch als wichtig erweisen - Diogenes Laertius berichtet [Text 91]:

Die Vorstellungen sind teils vernünftig, teils vernunftlos. Vernünftig sind die der vernunftbegabten Lebewesen; vernunftlos sind die der Lebewesen, die nicht über Vernunft verfügen. Die vernünftigen Vorstellungen sind nun Gedanken; die vernunftlosen haben keinen Namen erhalten.

Angeichts der stoischen Bestimmung der Vernunft als die Ansammlung der Begriffe und Vorbegriffe eines Menschen scheinen nun diese vernünftigen Vorstellungen eng zusammenzuhängen mit den Begriffen und Vorbegriffen der Vernunft; es bestimmen sogar die Stoiker den Begriff, und somit auch den Vorbegriff als einen gespeicherten Gedanken (*noêsis enapokeimenê*).³⁶ Wie jedoch ist das Verhältnis der vernünftigen Vorstellung zu Begriff und Vorbegriff, und somit zur Vernunft, genau zu interpretieren? Zumindest seit

M. Fredes einflußreichem Aufsatz "Stoics and Sceptics on clear and distinct impressions" (1983) ist es üblich,³⁷ den stoischen Begriff der vernünftigen Vorstellung z.B. von der in § 1.2 angeführten Stelle Ciceros her zu verstehen, und das Wesen vernünftiger Vorstellungen darin bestehen zu lassen, daß das, was vorgestellt wird, begrifflich vermittelt ist, und somit ausgesagt werden kann. Vernünftige Vorstellungen sollen Vorstellungen sein, daß etwas der Fall ist, wie z.B.: "Jenes ist weiß" und "Dies ist ein Pferd". Frede selbst formuliert diese Interpretation der vernünftigen Vorstellung wie folgt (S. 68) - daß er von Eindrücken, statt von Vorstellungen spricht, rührt daher daß die Stoa die Vorstellung als einen Eindruck (*typôsis*) im leitenden Teil der Seele³⁸ betrachtet [Zitat 15]:

.. rational impressions are not mere sensory affections. This distinguishes them from the impressions of irrational animals .. Even the most primitive rational impressions, like the impression that this is white, already involve the representation of the object by means of a concept, in this case the concept "white". It is in this way that they require a rational mind and language to be thoughts and to have a definite propositional content.

Vernünftige Vorstellungen setzen hiernach Vernunft, aber zugleich auch Sprache voraus. Denn nach Sextus Empiricus handelt es sich um Vorstellungen, deren Vorgestelltes (*phantasthen*) durch Rede (*logos*), das heißt durch die artikulierte Stimme (*phônê*),³⁹ die von der Vernunft ausgesandt wird⁴⁰ und die daher fähig ist, einen vernünftig vorgestellten Sachverhalt (*pragma*) zu bezeichnen (*sêmainein*),⁴¹ mitgeteilt werden kann (Math. VIII 70). Dies nämlich ist nach der üblichen Auffassung nur dann möglich, wenn es sich um Vorstellungen handelt, deren Vorgestelltes vermittelt ist durch Begriffe, die als Verinnerlichungen sprachlicher Bedeutungen aufzufassen sind. Denn nur wenn über Begriffe intersubjektiv bestehende Bedeutungen das, was vorgestellt wird, vermitteln, ist es einem Menschen möglich, nicht nur auszudrücken (*ekpherein*), sondern auch dadurch einem anderen Menschen kundzutun (*dêlun*), was nur er selbst subjektiv vorstellt.⁴² Das Vorgestellte und die sprachliche Bedeutung sind denn auch nicht dasselbe. Nach Sextus Empiricus vielmehr bestehen (*hyphistasthai*)⁴³ die Bedeutungen nur im Verhältnis auf vernünftige Vorstellungen; als das sogenannte Sagbare (*lekta*) sind sie ihnen nebenbeigefügt (*parakeisthai*)⁴⁴ - folgende Bestimmungen teilt Sextus Empiricus mit [Text 92]:

Sagbares, sagen sie, is das, was besteht im Verhältnis auf eine vernünftige Vorstellung, und eine vernünftig Vorstellung ist eine solche, nach der man das Vorgestellte durch Rede mitteilen kann.

Daß nun die Bedeutungen, und nicht die unmittelbar das, was vorgestellt wird, vermittelnden Begriffe das Sagbare sein sollen, wird nach der gebräuchlichen Interpretation daraus gefolgert, daß die Stoiker das Sagbare als Unkörperliches (*asômata*) betrachten.⁴⁵ Denn als ein Eindruck im leitenden Teil der körperlichen Seele ist nach stoischer Ansicht die vernünftige Vorstellung ebenfalls körperlich; folglich kann nicht das, was vernünftig vorgestellt wird, sondern nur die intersubjektiv bestehende sprachliche Bedeutung als das Sagbare gelten.⁴⁶ Daß die Stoa diese intersubjektiv und in diesem Sinn objektiv bestehen-

den Bedeutungen überhaupt ansetzt als das, was der Mensch mit Hilfe sprachlicher Äußerungen sagt (*legein*), soll darauf beruhen, daß die Stoiker sie für nötig gehalten haben, um die Verständigungsfunktion der Rede zu gewährleisten: etwas zu sagen, soll nach stoischer Ansicht wesentlich darin bestehen, etwas mitzuteilen. Nur über intersubjektiv bestehende, und in diesem Sinn objektive Bedeutungen soll dies, wie sagt, möglich sein. Daß die Stoa diese Bedeutungen als das Sagbare (*lekta*), und nicht als das Gesagte (*legomena*) bezeichnen, leuchtet danach ein: als sprachliche Bedeutungen gehen sie nicht darin auf, auch das zu sein, was einzelne Menschen sagen mit Hilfe sprachlicher Äußerungen. Möglicherweise bestehen sie sogar unabhängig davon, daß sie vorgestellt, geschweige denn ausgesagt werden. Darauf aber ist hier nicht einzugehen.⁴⁷

Diese auf das Wesentliche eingeschränkte Darstellung des üblichen Verständnisses der stoischen Begriffe der vernünftigen Vorstellung und des Sagbaren läßt nun erkennen, daß nach jenem Verständnis die vernünftige Vorstellung in die Nähe der Wahrnehmung rückt, so wie diese erläutert wurde in § 1.2. Wie es bei der Wahrnehmung sich um eine Erkenntnis handelt, so handelt es sich bei vernünftigen Vorstellungen um einen Eindruck, daß etwas der Fall ist. Liegt sie vor als wahrnehmungshafte Vorstellung, und wird ihr zugestimmt, so entsteht im Idealfall eine Wahrnehmungserkenntnis.⁴⁸ Es wird nun aber diese heute übliche Interpretation dem stoischen Begriff der vernünftigen Vorstellung wohl nicht gerecht: vernünftige Vorstellungen dürften vorbegriffliche Vorstellungen sein von etwas als etwas. Ein schon mehrfach angekündigtes Problem, das der gebräuchlichen Interpretation gerade daraus erwächst, daß sie die vernünftige Vorstellung als vermittelt durch Begriffe auffaßt, kann das zeigen.

Dieses Problem ist kein anderes als das schon in § 1.2 hervorgehobene Problem der Abstraktion der Begriffe aus der Wahrnehmung: wie können selbst die Vorbegriffe aus der Wahrnehmung entstehen, wenn diese schon bestehende Begriffe selbst voraussetzt? Gerade weil die übliche Interpretation das vernünftig vorgestellte für durch Begriffe vermittelt hält, stellt sich dieselbe Frage: wie können sogar die menschlichen Vorbegriffe aus wahrnehmungshaften Vorstellungen entstehen, wenn diese selbst bereits vermittelt sind durch Begriffe? Die wohl nach der üblichen Interpretation einzig mögliche Antwort auf diese Frage lautet: dadurch, daß jede wahrnehmungshafte Vorstellung eines Erwachsenen zwar durch Begriffe bedingt ist, nicht jedoch die wahrnehmungshafte Vorstellung des Kindes, das noch nicht über Vernunft verfügt. In seinem schon genannten Aufsatz formuliert denn auch z.B. Frede (S. 68)⁴⁹ eben diese Antwort [Zitat 16]:

It will be objected that impressions only give rise to concepts and hence cannot themselves already presuppose concepts. This objection overlooks the developmental character of the Stoic account Human being, according to the Stoics, start out as irrational animals As such they have the kind of sense-impressions which animals have But in the case of human beings these impressions give rise to concepts of very simple perceptual features like colors, shapes, tastes, and the like, and thus reason slowly starts to grow Once we have these simple concepts, we can have corresponding rational impressions . These will give rise to more complex concepts like that of a man or a tree, which in turn will enable us to have more complex rational . impressions.

Hiernach kann der Mensch Begriffe deshalb abstrahieren aus der Wahrnehmung, weil die wahrnehmungshaften Vorstellungen des Kindes nicht ebenfalls bedingt sind durch Begriffe: sie sind als Vorstellungen noch vernunftlos (*alogoi*), so wie es die Vorstellungen vernunftloser Tiere immer bleiben werden; denn auch das Kind verfügt ja nach stoischer Lehre während der ersten Lebensjahre nicht schon über Vernunft. Diese Lösung ist jedoch durchaus problematisch. Denn der Grund den Frede dafür beibringt (S. 68), daß die vernünftige Vorstellung des erwachsenen Menschen nicht vorbegrifflich sein kann, läßt sich auch als Einwand formulieren gegen die These von der Abstraktion der Begriffe aus den vorbegrifflichen Vorstellungen des Kindes. Begriffe nämlich enthalten nach stoischer Ansicht implizite Urteile: ihr Inhalt ist formulierbar als eine Aussage, die den Begriff und das, was ihm entspricht, bestimmt⁵⁰ - Frede gibt als Grund an [Zitat 17]:

Sometimes commentators talk as if we applied concepts on the basis of impressions which in themselves are pre-conceptual. But this cannot be the way the Stoics think of rational impressions. For given an impression which does not yet involve the conceptualization of the object, we could have any number of beliefs about the object on the basis of such an impression. Hence there would not be any definite proposition that forms the content of the impression, and assent to the impression would not constitute a definite belief.

Gerade weil Begriffsinhalte selbst bereits als Aussagen formulierbar sind, insofern sie implizite Urteile enthalten, ist die Unbestimmtheit vorbegrifflicher Vorstellungen in bezug auf die Anwendung von Begriffen, bzw. auf die Zustimmung, und das heißt auf das Urteil, daß gewisse Sachverhalte realisiert sind, auch gegeben in bezug auf die Bildung der Begriffe, bzw. auf das Erkennen solcher Sachverhalte: rein sinnliche Vorstellungen sind in bezug auf Sachverhalte völlig unbestimmt.⁵¹ Sie könnten deshalb allenfalls Begriffe entstehen lassen, nicht jedoch deren implizite Urteile begründen, und so die Bildung der Begriffe und auch ihre Anwendung nicht in bestimmten Fällen, sondern überhaupt rechtfertigen. Gerade eine solche Rechtfertigung soll jedoch die stoische These von der Abstraktion der Begriffe doch wohl sein,⁵² so daß die obige Erklärung, wie nach stoischer Auffassung Begriffe abstrahiert werden aus der Wahrnehmung, im Prinzip zwar möglich, als Erklärung aber problematisch, und daher abzulehnen ist.⁵³

Wenn nun aber diese, wohl einzig mögliche Erklärung abzulehnen ist, so ist auch die übliche Interpretation nicht nur der vernünftigen Vorstellung, sondern auch des Sagbaren wohl zurückzuweisen. Denn gerade sie liegt der Problematik zugrunde, und eine Alternative, die das Problem vermeidet, philosophisch sinnvoll ist und auch zu den Quellen stimmt, ist ohne weiteres möglich: vernünftige Vorstellungen sind durchaus auch zu deuten als vorbegriffliche Vorstellungen von etwas als etwas, und das Sagbare ist durchaus auch zu interpretieren als jene Inhalte, als welche Gegenstände vernünftig vorgestellt werden und welche daher selbst in der Vorstellung nur implizit sind, welche aber durch Reflexion auf die Vorstellung explizitierbar sind und dann zu Inhalten von Begriffen werden. Das Wesentliche dieser Alternative, und zwar insbesondere was die Interpretation des Sagbaren betrifft, ist im folgenden kurz darzulegen.

Auch nach dieser Alternative halten die Stoiker Sachverhalte (*pragmata*) für das, was sagbar ist (*lekta*):⁵⁴ auch nach einer Interpretation der vernünftigen Vorstellung als einer Vorstellung von etwas als etwas Bestimmtes sind gerade Sachverhalte deren implizite Inhalte, als welche Gegenstände, die Sachverhalte realisieren, und somit sich als etwas Bestimmtes zeigen, vorgestellt werden. Diese Sachverhalte sollen aber nicht als sprachliche Bedeutungen zu verstehen sein, die der Mensch in Form von Begriffen verinnerlicht. Sie sollen dementsprechend auch nicht primär zu deuten sein als Aussagen (*axiōmata*),⁵⁵ die Menschen machen können. Sie sollen vielmehr das sein, was gewisse Aussagen wahr sein läßt, nämlich: daß gewisse Gegenstände vorliegen (*hypokeisthai*) als etwas Bestimmtes, und somit dieses Etwas realisieren als etwas, das tatsächlich der Fall ist (*hyparkhein*). Es kann denn auch ein Sachverhalt zwar durchaus ausgesagt werden. Denn davon, daß etwas realisiert wird, kann der Mensch durch Reflexion das, was realisiert wird, begrifflich unterscheiden; und durch Begriffe vermittelte Vorstellungen, daß etwas der Fall ist, kann er redend ausdrücken. Primär jedoch ist nach dieser Auffassung der Sachverhalt als ein formaler Aspekt des Gegenstandes selbst zu deuten: er ist das, was diesen vorliegen und sich zeigen läßt als etwas Bestimmtes. Das heißt: er bewirkt, daß der Mensch im Idealfall vernünftig, aber vorbegrifflich Tatsachen vorstellt.⁵⁶

In bezug auf die Vorstellung des Menschen kann hiernach ein und derselbe Sachverhalt auf zwei verschiedene Weisen bestehen. Zum einen: implizit - wenn nicht er selbst, sondern der Gegenstand, durch den er realisiert wird, vorbegrifflich vorgestellt wird; er besteht dann im Verhältnis auf eine vernünftige Vorstellung (*kata logikēn phantasia n hyphistamenon*) als deren Inhalt. Zum andern aber auch: explizit - wenn nicht der Gegenstand, durch den er realisiert wird, sondern in der Reflexion auf die vernünftige Vorstellung der Sachverhalt, als welcher der Gegenstand vorgestellt wird, selber vorgestellt durch begrifflich bedingte Vorstellungen; in diesem Fall besteht der Sachverhalt, als vom Gegenstand abstrahiert, mit dem Denken einher (*dianoiai paryphistamenon*).⁵⁷ Das heißt: er besteht dann nicht in bezug auf einen in sich ruhenden Gedanken (*noēsis*), der Gegenstände und auch abstrahierte Inhalte jeweils als etwas Bestimmtes vorstellt, sondern in bezug auf eine Bewegung des Denkens (*kinēsis tēs dianoias*),⁵⁸ die allein abstrahierte Inhalte betrifft, in bezug auf welche vorgestellt wird, daß sie der Fall sind.⁵⁹

Da nun auch nach dieser Auffassung gerade Sachverhalte das sein sollen, was sagbar ist, entspricht ihrem zweifachen Bestehen eine zweifache Sagbarkeit. Als ein formaler Aspekt der vorgestellten Gegenstände sind Sachverhalte sagbar, so wie sichtbare Dinge sichtbar sind: sie sind derart beschaffen, daß sie in die Beziehung des Sagens oder Sehens als Gegenstand eingehen können. Diese Beschaffenheit kommt nicht nur dem Sichtbaren, sondern auch dem Sagbaren an sich selbst zu. In diesem Sinn sind auch nach dieser Alternative Sachverhalte Sagbares, das unabhängig davon, daß es ausgesagt oder vorgestellt wird, objektiv für sich besteht, so wie sichtbare Dinge sichtbar sind an sich. Denn die Beschaffenheit, die ihrer Sichtbarkeit, oder auch der Sagbarkeit des Sachverhaltes zugrunde liegt, ist selbst unabhängig davon, daß es sehende oder sagende Wesen gibt. Als Beschaf-

fenheit ist sie das, was sie ist. Nur in bezug auf sehende oder sagende Wesen wird sie zusätzlich zur Möglichkeitsbedingung des Gesehenwerdens, bzw. des Gesagtwerdens. Denn nur sehende oder sagende Wesen können das, was an sich selbst sichtbar oder sagbar ist, tatsächlich sehen oder sagen.

Durch die Beziehung auf sehende oder sagende Wesen ist nun aber Sichtbares und Sagbares nicht als das, was es an sich selbst ist, sondern als das, zu dem es durch das Eingehen in die Beziehung wird, sichtbar oder sagbar: die optischen Eigenschaften eines Gegenstandes werden z.B. gesehen als die Farbe, die sich daraus ergibt; gesagt wird nicht der formale Aspekt eines Gegenstandes, durch den sich dieser als etwas Bestimmtes zeigt, sondern das, als was, was der Fall ist, wenn er tatsächlich vorliegt als das, als was er sich zeigt. Optische Eigenschaften werden zu einer Farbe, weil die Beschaffenheit der Beziehung des Sehens, das heißt weil die Beschaffenheit des sehenden Wesens als solches das bewirkt. Der formale Aspekt eines Gegenstandes wird zu einer durch Begriffe vermittelten Vorstellung, daß etwas der Fall ist, weil die Beziehung des Sagens erfordert, daß das, was ausgesagt wird, ebenfalls vorgestellt ist. Erst wenn der Sachverhalt selbst begrifflich vorgestellt ist, kann z.B. der Mensch ihn aussagen. In diesem Sinn sind Sachverhalte Sagbares nur in bezug auf sagende Wesen.⁶⁰

Hiernach ist die Sagbarkeit von Sachverhalten nicht das Wesen des Sachverhaltes, sondern eine relationale Eigenschaft in bezug auf begrifflich denkende und sprachbegabte Wesen. Als das, was Gegenstände realisieren, bestehen sie objektiv und unabhängig davon, daß es z.B. Menschen gibt; als etwas Sagbares bestehen sie nur unabhängig davon, daß sie ausgesagt werden, nicht jedoch davon, daß sie begrifflich vorgestellt werden.⁶¹ Es kann denn auch von objektiven Bedeutungen auch nach dieser Alternative durchaus die Rede sein. Diese Bedeutungen jedoch sind dann nicht sprachliche Bedeutungen, die intersubjektiv bestehen in einer Sprachgemeinschaft. Es handelt sich vielmehr um durch Gegenstände realisierte Sachverhalte, das heißt um Tatsachen, auf die sich über das, als was der Gegenstand vorliegt, die menschliche Rede richtet: die Stoa spricht davon, daß der Gegenstand zwar nicht bezeichnet wird, wohl aber Äußerungen erhält (*tygkhanein*).⁶²

Ein Problem dieser Interpretation soll hier nun nicht verschwiegen werden. Es läßt sich fragen, wie nach stoischer Ansicht körperliche Gegenstände unkörperliche Sachverhalte realisieren, und wie vernünftige Vorstellungen, die selbst als Vorstellungen körperlicher Natur sind, unkörperliche Inhalte haben können. Denn gerade diese Überlegung wurde ja als Grund genannt für die Interpretation des Sagbaren als sprachliche Bedeutungen. Auf diese Frage kann eine Antwort hier nur angedeutet werden. Es ist daran zu erinnern, daß nach stoischer Lehre die Beschaffenheit eines Gegenstandes die Eigentümlichkeit bedingt, die sein Wesen ausmacht. Denn diese Beschaffenheit soll "enden" in dieser Eigentümlichkeit, aber auch in einem Begriffsinhalt (*apolêgein eis ennoëma kai idiotêta*),⁶³ und gerade Begriffe vermitteln Vorstellungen, daß etwas der Fall ist.⁶⁴ Es kann dies hier zwar nicht begründet werden, nach stoischer Lehre aber realisieren wohl körperliche Gegenstände unkörperliche Sachverhalte über die Eigentümlichkeit ihrer Beschaffenheiten.⁶⁵

In bezug auf die vernünftigen Vorstellungen ist folgendes zu sagen: es dürfte der unkörperliche Sachverhalt, der implizit oder auch explizit ihr Inhalt ist, gerade das sein, was in der Vorstellung das Moment des Bewußtseins ausmacht. Denn gerade daraus, daß vernünftige Vorstellungen Gegenstände vorstellen als bestimmte Inhalte, ergibt sich eine Selbstdistanz, und damit auch die Möglichkeit der Reflexion, welche bewußten Vorgängen wesentlich zukommt. Es mag daher wohl unklar sein, wie genau die Stoa das Verhältnis von Vorstellung und Inhalt überhaupt fassen konnte; daß aber die Stoiker Inhalte von körperlichen Vorstellungen angenommen haben, und daß sie sie als Inhalte für unkörperlich gehalten haben, ist von der Intention her ohne weiteres verständlich, und somit nicht von vornherein abzulehnen. In bezug auf ein Problem, das hier nicht zu behandeln ist,⁶⁶ beendet zumindest A.A. Long seinen interessanten Aufsatz "Representation and the self in Stoicism" (1991) in gerade diesem Sinn (S. 120)⁶⁷ - die Erklärung, die er nicht ohne Vorbehalte formuliert, ist gewiß plausibel [Zitat 18]:

Yet, as so often in philosophy, a solution in one area generates problems in another. The corporeal mind of the Stoics must have access to the incorporeal *lekta*, but the process by which it does so remains a mystery .. Since only minds can have access to *lekta*, there is an aspect to the Stoic self which raises the familiar dualist problems of mental and physical after all. It is tempting to conclude with the thought that the Stoics find themselves in this position precisely because they discovered the mind to be the centre of consciousness. We still don't know what consciousness is, but it should be clear .. that it is what the Stoics meant by "representation" or *phantasia*.

Weder auf diese Probleme der nun angedeuteten alternativen Auffassung der vernünftigen Vorstellung und auch des Sagbaren, noch auf die Auffassung dieser stoischen Begriffe kann nun hier noch näher eingegangen werden. Es ist hier darauf hinzuweisen, daß nach der umrissenen Alternative jedenfalls das oben dargelegte Problem der Abstraktion der Begriffe aus der Wahrnehmung sich von selbst erledigt, wenn nur eine Annahme zu machen ist. Geht man davon aus, daß bereits ein Kind, das noch keine Begriffe oder Vorbegriffe in den leitenden Teil der Seele eingespeichert hat, und das somit vernunftlos ist, doch schon vernünftige Vorstellungen von Gegenständen als bestimmte Inhalte hat, so ist die Abstraktion der Vorbegriffe und Begriffe ohne weiteres möglich als die Explizitierung der impliziten Inhalte dieser vernünftigen Vorstellungen. Denn diese vernünftige Vorstellungen von etwas als etwas sind ja vorbegrifflich, und dennoch sind sie in bezug auf Begriffe nicht gänzlich unbestimmt, so daß die oben dargelegte Schwierigkeit der Rechtfertigung menschlicher Begrifflichkeit nicht besteht: derselbe Sachverhalt, der begrifflich vorgestellt wird, ist ja in der Vorstellung ebenfalls gegeben.

Die genannte Annahme, nach der auch ein Kind schon Vorstellungen hat, die vernünftig sind, ist nun aber durchaus zu vertreten. Denn die stoische These von der teleologischen Verfaßtheit der menschlichen Natur, die in Kapitel 3 erörtert worden ist, erfordert zwar, daß der Mensch erst über Vernunftfunktionen verfügt, wenn seine Natur in eine vernünftige Konstitution dadurch eingegangen ist, daß Vernunft sich als das Ganze seiner Begriffe und Vorbegriffe angesammelt hat, so daß er begrifflich denken und sagen kann, was

der Fall ist. Es ist dadurch jedoch nicht ausgeschlossen, daß auch schon ein Kind fähig ist zu jenen Lebensfunktionen, die, wie angedeutet wurde in Kapitel 4, ein Erwachsener nur als durch begriffliches Denken mitbestimmt und umgebildet überhaupt vollziehen kann, und die gerade deshalb als vernünftig (*logikai*) bezeichnet worden sind: jene vorbegrifflichen Vorstellungen und Triebe, die der Wahrnehmung und Selbstbewegung vernunftbegabter Lebewesen zugrundeliegen.⁶⁸ Denn nicht jede vernünftige Funktion des Lebewesens ist nach stoischer Lehre begrifflich.⁶⁹

Es wäre hiernach das Problem der Abstraktion der menschlichen Begriffe aus der Wahrnehmung gelöst durch die alternative Interpretation der vernünftigen Vorstellung als eine vorbegriffliche Vorstellung von etwas als etwas. Der Vorgang der Abstraktion wäre danach zu begreifen als die Explizitierung der impliziten Inhalte der vernünftigen und zugleich auch wahrnehmungshaften Vorstellungen des Menschen. Diese Auffassung wird in § 1.6 auszuführen sein. Zuvor jedoch ist in § 1.4 die stoische Unterscheidung zwischen vernünftigen Vorstellungen, die direkt und die indirekt entstehen, zu erörtern: nach stoischer Lehre wird das Gute vorgestellt auf indirekte Weise. Auch ist in § 1.5 zuerst noch der Begriff als eine Allgemeinvorstellung zu erklären, die gespeichert ist. Denn es wird sich zeigen in § 1.6, daß gerade die Explizitierung der impliziten Inhalte vernünftiger Vorstellungen jene Inhalte verallgemeinert.

§ 1.4 Die Arten der Vorstellung: direkt und indirekt

Die stoische Unterscheidung der direkt und der indirekt durch die Reizung der Sinne sich ergebenden Vorstellungen ist schon zur Sprache gekommen in § 1.2. Sie ist nicht zu verwechseln mit einer zweiten, auch in § 1.2 schon erwähnten Einteilung der Vorstellungen nach wahrnehmungshaften (*aisthêtikai*) und nicht-wahrnehmungshaften (*uk aisthêtikai*). Es findet sich diese zweite Einteilung der Vorstellungen bei Diogenes Laertius (Vit. VII 51); er bestimmt die ersteren als solche Vorstellungen, die sich durch eines oder auch mehrere Sinnesorgane ergeben (*di' aisthêtêriu ê aisthêtêriôn lambanomenai*), die letzteren als solche, die sich durch das Denken (*dia tês dianoiâs*) ergeben [Text 93]:

Ihrer Ansicht nach sind die Vorstellungen teils wahrnehmungshaft, teils nicht wahrnehmungshaft. Wahrnehmungshaft sind jene Vorstellungen, die durch eines oder mehrere Sinnesorgane sich ergeben. Nicht wahrnehmungshaft sind solche Vorstellungen, die sich durch das Denken ergeben, wie Vorstellungen von Unkörperlichem sowie von dem, was sonst noch durch Vernunft erkannt wird.

Diogenes Laertius' wichtige Erläuterung, daß z.B. Vorstellungen von Unkörperlichem sowie von dem, was sonst noch durch Vernunft erkannt wird (*tôn asômatôn kai tôn allôn tôn logôi lambanomenôn*) durch das Denken sich ergeben, kann erst erörtert werden in § 1.6. Hier kommt es darauf an, daß zwar alle nicht-wahrnehmungshaften Vorstellungen indirekt durch Reizung der Sinnesorgane⁷⁰ entstehen, daß aber jene Vorstellungen, die sich durch die Sinne ergeben, nicht in allen Fällen direkt auf deren Reizung folgen und daß daher die genannten Einteilungen, wie gesagt, nicht kongruieren.

Jede nicht-wahrnehmungshafte Vorstellung entnimmt z.B. nach stoischer Lehre die Grundelemente ihres Inhalts der Wahrnehmung: ungeachtet der Möglichkeiten, welche das Denken hat, um das, was wahrnehmungshaft schon vorgestellt ist, zu manipulieren, sind nicht-wahrnehmungshafte Vorstellungen letztlich nur reproduktiv,⁷¹ sie können lediglich modifizieren und reproduzieren, was schon wahrnehmungshaft vorgestellt wurde bei einer sogenannten Begegnung (*kata periptōsin*) mit etwas Wahrnehmbarem.⁷² Es mag der Übergang (*metabasis*) zu dem, was daraus entsteht, auch noch so groß sein: jede einzelne Vorstellung entsteht nach Ansicht der Stoiker entweder aus, oder aber nicht ohne eine solche Begegnung (*ê apo periptōseōs ê uk aneu periptōseōs*).⁷³

Durch Zustimmungen zu wahrnehmungshaften Vorstellungen hingegen kann der Mensch nicht nur direkt etwas durch sich selbst wahrnehmen, sondern auch indirekt durch etwas anderes: aufgrund der Verhältnisse zwischen den impliziten Inhalten vernünftiger Vorstellungen kann der Mensch z.B. wahrnehmungshafte Vorstellungen haben, deren Inhalt sich ergibt aus dem Inhalt anderer, ebenfalls wahrnehmungshafter Vorstellungen. Im Zusammenhang mit der stoischen Theorie des Zeichens und auch mit der stoischen These von der Abstraktion des Gottesbegriffs aus der Wahrnehmung ist darauf schon hingewiesen worden in Kapitel 4: aus der Wahrnehmung der teleologischen Weltordnung und der vernunftbegabten Wesen in der Welt, so wurde dort behauptet, ergibt sich dem Menschen eine unbestimmte Ahnung, daß es einen fürsorglich die Welt regierenden Gott gibt. Nach den Ausführungen von § 1.2 ist diese stoische These nun auch wie folgt zu formulieren: es nimmt der Mensch dies in gewisser Weise (*quodam modo*) durch die Sinne wahr. Denn aus der wahrnehmungshaften Vorstellung der Welt als Wirkung eines göttlichen Geistes geht die vernünftige Vorstellung des Menschen zur Vorstellung jenes göttlichen Geistes als der Ursache der Weltordnung über. Wenn der Mensch dabei auf diese beiden Vorstellungen nicht reflektiert, bleibt die letztere eine unbestimmte Ahnung, die mit der Wahrnehmung der Welt einhergeht.⁷⁴ Gott nämlich als die erahnte Ursache der Welt ist ja an sich selbst nicht wahrnehmbar: er ist, wie sich gezeigt hat in Kapitel 4, von Natur verborgen, und kann daher nicht selbst als Gegenstand wahrgenommen werden. Sobald der Mensch jedoch auf seine Vorstellungen reflektiert und ihre Inhalte zu Begriffen abstrahiert, kann er nach stoischer Lehre nicht nur wahrnehmen, daß Gott die Welt fürsorglich regiert,⁷⁵ sondern kann er auch begrifflich argumentierend beweisen, bzw. durch Vernunft erkennen,⁷⁶ daß seine Ahnung der Wirklichkeit entspricht.⁷⁷

Auf die stoische Konzeption einer indirekt wahrnehmungshaften Vorstellung wird noch zurückzukommen sein im Zusammenhang mit der stoischen These, daß Gutes wahrnehmbar ist in § 2. Hier ist auf die stoischen Manipulationsweisen des wahrnehmungshaft vorgestellten einzugehen. Denn nach einem Bericht bei Diogenes Laertius (Vit. VII 52-53) kann der Mensch durch eine dieser stoischen Manipulationsweisen u.a. das Sagbare vernünftig vorstellen; und das bedeutet wohl, daß der Übergang (*metabasis*), der nach Diogenes Laertius die nicht-wahrnehmungshafte Vorstellung des Sagbaren ermöglicht, nichts anderes ist als jene Reflexion auf vernünftige Vorstellungen, die der Explizierung ihrer

impliziten Inhalte zugrundeliegt, und die daher die Abstraktion der menschlichen Begriffe möglich macht⁷⁸ - Diogenes Laertius spricht zwar nicht von Vorstellungen, sondern von Gedanken (*noêseis*), gerade diese aber bestimmen ja die Stoiker als vernünftige Vorstellungen [Text 94]:⁷⁹

Denn was gedacht wird, wird gedacht aufgrund von Begegnung, Ähnlichkeit, Analogie, Umstellung, Zusammenfügung und Entgegensetzung. Aufgrund von Begegnung nun wird sinnlich Wahrnehmbares gedacht; aufgrund von Ähnlichkeit das, was gedacht wird von etwas Gegenwärtigem her, wie Sokrates von der Statue; aufgrund von Analogie, und zwar durch Vergrößerung, Tityos und ein Zyklop, durch Verkleinerung, der Pygmäe - und auch der Mittelpunkt der Erde wird aufgrund von Analogie gedacht von den kleineren Kugeln her; aufgrund von Umstellung werden z.B. Augen auf der Brust gedacht; aufgrund von Zusammenfügung ein Hippokentaur; aufgrund von Entgegensetzung der Tod. Auch aufgrund eines Übergangs wird einiges gedacht, wie das Sagbare und der Ort; auf natürliche Weise wird etwas Gerechtes und Gutes gedacht; und aufgrund von Beraubung z.B. ein Handloser.

Zu diesem Bericht und auch zum stoischen Begriff der nicht-wahrnehmungshaften Vorstellung ist nun folgendes noch anzumerken, ehe die stoische Auffassung des Begriffs als gespeicherte Allgemeinvorstellung zu erörtern ist. Es ist zu betonen, daß nicht etwa die Entstehungsarten menschlicher Begriffe, sondern nicht-wahrnehmungshaften Vorstellungen des Menschen dargestellt werden.⁸⁰ Denn Diogenes Laertius faßt zwar alle Gedanken, die nicht aufgrund einer Begegnung (*kata periptôsin*) mit Wahrnehmbarem entstehen, nicht explizit zusammen als Gedanken, die entstehen aufgrund eines Übergangs (*kata metabasin*) von wahrnehmungshaft gedachtem her:⁸¹ den Ausdruck benutzt er, um die Entstehungsweise jener Gedanken zu bezeichnen, die u.a. das Sagbare betreffen. Die Bezeichnungen aber, und auch die dargebrachten Beispiele machen klar, daß es sich tatsächlich um Manipulationen von wahrnehmungshaft vorgestelltem handelt.⁸²

Es handelt sich um vernünftige Vorstellungen der Einbildungskraft (*phantastika*)⁸³ und möglicherweise auch um Vorstellungen der Erinnerung (*mnêmai*),⁸⁴ nicht jedoch um Begriffe als solche. Denn erstens sind nur jene Gedanken Begriffe, die in den leitenden Teil der Seele eingespeichert sind: Begriffe sind nicht Vorstellungen, sondern Dispositionen. Und zweitens, so wird sich noch zeigen, ist jeder Begriffsinhalt (*ennoëma*) zwar ein gespeichertes Einbildungsbild (*phantasma*), aber nur manche Einbildungsbilder, sind auch Begriffe, nämlich jene, die allgemein sind. Von Begriffen letztlich ist nicht ein einziges Mal die Rede.⁸⁵ Es liegt deshalb kein Grund vor, die Gedanken, von denen bei Diogenes Laertius die Rede ist, zu verstehen als Allgemeinvorstellungen, durch deren Speicherung Begriffe, und somit auch Vernunft entsteht.⁸⁶

Letztlich ist noch darauf hinzuweisen, daß Diogenes Laertius' Einordnung des Sagbaren als etwas, das nicht-wahrnehmungshaft vorgestellt wird, zusammenstimmt mit der gleich zu Anfang dieses Paragraphen angeführten Nachricht, daß die Stoiker z.B. Vorstellungen von Unkörperlichem als nicht-wahrnehmungshaft betrachten. Denn nicht allein das Sagbare, sondern auch den Ort (*topos*) halten ja die Stoiker nach der zuletzt angeführten Stelle für nicht-wahrnehmungshaft gedachtes, zu dem der Übergang wohl durch Reflexion erfolgt; und gerade auch der Ort ist nach stoischer Ansicht eines von nur vier, anerkannt

unkörperlichen Entitäten (*asômata*).⁸⁷ Es kann daher durchaus der Fall sein, daß nach stoischer Auffassung auch das übrige Unkörperliche, nämlich das Leere (*kenon*) und die Zeit (*khronos*), durch jenen Übergang, der bei Diogenes Laertius gemeint ist, vorgestellt werden: Diogenes Laertius zumindest führt das Sagbare und den Ort nur beispielshalber an.⁸⁸ Das heißt: es kann durchaus der Fall sein, daß nicht nur Sachverhalte, sondern auch der Ort, das Leere und die Zeit als implizite Inhalte vernünftiger Vorstellungen, bzw. als formale Aspekte vernünftig vorgestellter Gegenstände zu betrachten sind. Diese Möglichkeit jedoch ist hier nicht weiter zu verfolgen.⁸⁹ Zunächst ist einzugehen auf die Allgemeinheit menschlicher Begriffe. Danach kann dann der Vorgang der Abstraktion gedeutet werden als die Explizierung der impliziten Inhalte der vernünftigen Vorstellungen des Menschen. Es wird sich zeigen in § 1.6, daß diese Explizierung verallgemeinernd wirkt.

§ 1.5 Der Begriff als gespeicherte Allgemeinvorstellung

Die Allgemeinheit eines Begriffs scheint nun schon hervorzugehen aus der stoischen Bestimmung des Vorbegriffs (*prolēpsis*) als ein natürlicher Begriff des Allgemeinen (*physikē ennoia tôn katholu*).⁹⁰ Ob dieses Allgemeine aber, von dem die Rede ist, zu begreifen ist als art- und gattungsmaßig allgemeines, oder vielmehr als unbestimmt-allgemeines, das als der Inhalt eines Vorbegriffs Gegenstände nur in Umrissen erkennen läßt,⁹¹ ist nicht ohne weiteres klar.⁹² Es ist daher die Allgemeinheit des Begriffs anders zu belegen, und zwar durch einen Hinweis darauf, daß die stoische Interpretation der platonischen Ideen als Begriffsinhalte (*ennoēmata*) zeigt,⁹³ daß die Vorstellungen, die als Begriffe (*ennoiai*) eingespeichert werden in den leitenden Teil der Seele, allgemeine Vorstellungen sind - Platons These, daß erst die Interpretation der allgemeinen Inhalte begrifflichen Denkens als objektiv für sich bestehende Ideen die Möglichkeit menschlicher Unterredung gewährleistet,⁹⁴ hat wohl schon Zenon abgelehnt,⁹⁵ wie D.N. Sedley in seinem kurzen, aber gehaltvollen Aufsatz "The Stoic theory of universals" (1985) nahelegen scheint (S. 88-89), kann er lediglich Platons Unterscheidung zwischen dem begrifflich bedingten Gedanken selbst und dem allgemeinen Inhalt des Gedankens⁹⁶ übernommen haben [Zitat 19].

As Plato had pointed out in a famous passage of the *Parmenides*, if anyone is inclined to think that a Form is just a thought in the mind, he is inviting the reply that that thought must be the thought of something, and that, whatever the object of thought turns out to be, it will have the better claim to be the Form. So too for the Stoics it is not conceptions, *ennoiai*, that correspond to Platonic Forms, but the objects of *ennoiai*, which they distinguish by a change of grammatical termination as *ennoēmata*, or 'concepts'. After all, the universal man is not identical with my generic thought of man: he is what I am thinking about when I have that thought.

Die Allgemeinheit der Begriffe ergibt sich hiernach aus der Allgemeinheit ihrer Inhalte. Es handelt sich um Dispositionen des leitenden Teiles der Seele, die durch die Weitergabe der Reizung der Sinnesorgane dazu aktiviert werden, begrifflich bedingte Vorstellungen allgemeinen Inhalts entstehen zu lassen. Nach einer Bericht bei Sextus Empiricus (Math. VII 246) spricht die Stoa diesbezüglich von sogenannten gattungsmaßigen (*genikai*)

Vorstellungen. Nach Ansicht der Stoiker sind sie weder wahr, noch unwahr; diese stoische These aber kann hier unerörtert bleiben.⁹⁷ Hier kommt es nur darauf an, daß die gespeicherten Begriffe eines Menschen dessen vernünftige Vorstellungen umbilden und begrifflich mitbestimmen, so daß das, was vorgestellt wird, art- und gattungsmäßig allgemeines ist⁹⁸ - Sextus Empiricus schreibt [Text 95]:

Weder wahr, noch unwahr sind die gattungsmäßigen. Denn wovon die Arten solche oder solche sind, davon sind die Gattungen weder solche, noch solche. Die Menschen z.B. sind teils Griechen, teils Nichtgriechen; gattungsmäßig aber ist der Mensch weder Grieche, da dann alle Menschen der Art nach Griechen wären, noch aus demselben Grund Nichtgrieche.

Gerade diese Stelle macht nun eine Anmerkung noch unumgänglich, bevor die Abstraktion der menschlichen Begriffe aus der Wahrnehmung zu bestimmen ist als die Explizitierung der impliziten Inhalte der vernünftigen Vorstellungen des Menschen. Bisher ist das Sagbare, als welches jene Inhalte erläutert worden sind, als Sachverhalte und als Aussagen bestimmt: "Jenes ist weiß", "dies ist ein Pferd" wurden genannt als Beispiele. Die soeben angeführte Stelle bestätigt dies, insofern auch sie als den sagbaren Inhalt gattungsmäßiger Vorstellungen die Bedeutung eines ganzen Satzes nennt: "Gattungsmäßig ist der Mensch ein Grieche" oder auch "Gattungsmäßig ist der Mensch ein Nichtgrieche". Wie können nun aber diese Vorstellungen vermittelt sein durch Begriffe, deren Inhalte nicht als die Bedeutung ganzer Sätze auszudrücken ist, sondern als die Bedeutung einzelner Worte, wie z.B. "Mensch" und "Grieche"? Und wie können umgekehrt die Begriffe des Menschen und auch des Griechen abstrahiert werden aufgrund der Explizitierung eines impliziten Inhalts wie z.B. "Dieser Mensch ist Grieche"?⁹⁹

Auf beide Fragen ist die Antwort nicht sonderlich schwer. Gattungsmäßige Vorstellungen werden nicht vermittelt durch einzelne Begriffe, sondern durch Verbindungen von Begriffen. Das heißt: sie werden eigentlich durch eine Bewegung des Denkens vermittelt, die mehrere Begriffe in einem Urteil verbindet. Gerade dieses Urteil drückt der Satz aus in Form einer Aussage.¹⁰⁰ Die Begriffe, welche die Teile des Urteils sind, werden dabei ausgedrückt durch die Worte, aus denen der Satz besteht.¹⁰¹ Sie gehen der Verbindung, und somit dem Urteil vorher. Denn nicht Urteile, sondern Begriffe speichert der Mensch in den leitenden Teil seiner Seele ein: gerade sie werden abstrahiert durch die Explizitierung der impliziten Inhalte vernünftiger Vorstellungen, und nicht fertige Urteile. Möglich ist dies deshalb, weil auch jene Inhalte jeweils ein Ganzes sind, das aus mehreren Teilen besteht. Vernünftige Vorstellungen sind inhaltlich vielfach.¹⁰² Sie erschöpfen sich niemals in nur einem Urteil; ihre Gegenstände haben vielmehr immer mehrere Aspekte.¹⁰³

§ 1.6 Abstraktion: Verallgemeinerung durch Explizitierung

Explizite Belege dafür, daß die Stoiker die Abstraktion der menschlichen Begriffe als die Explizitierung der Inhalte vernünftiger Vorstellungen aufgrund von Reflexion auf diese Vorstellungen deuten, finden sich zwar in den vorhandenen Quellen nicht. Es ist jedoch in

§ 1.4 bereits der Übergang (*metabasis*), durch den nach stoischer Lehre das Sagbare gedacht wird, interpretiert worden als die Reflexion, die der Explizierung der Inhalte von vernünftigen Vorstellungen zugrundeliegt; und zwei weitere Berichte weisen ebenfalls auf denselben Ursprung der Begriffe hin. Sie sollen hier zum Abschluß der Interpretation des stoischen Verständnisses der Abstraktion vorgelegt werden.

Der erste der beider Berichte findet sich bei Cicero (Acad. II 30). Im Anschluß an Antiochos¹⁰⁴ führt er die Abstraktion der menschlichen Begriffe auf die Erkenntnis gewisser Ähnlichkeiten (*similitudines*) zurück. Denn aus Vorstellungen, die der Geist nach gewissen Ähnlichkeiten aufhäuft,¹⁰⁵ sollen die Begriffe und die Vorbegriffe des Menschen entstehen - auf ihre Unterscheidung legt Cicero keinen Wert [Text 96]:

Der Geist .. ergreift manche Vorstellungen in der Weise, daß er sofort Gebrauch von ihnen macht. Andere, aus welchen die Erinnerung entsteht, speichert er gleichsam. Die übrigen häuft er jeweils nach Ähnlichkeiten auf; aus ihnen bildet er die Begriffe der Dinge, welche die Griechen bald *ennoiai*, bald *prolēpseis* nennen.

Welche Ähnlichkeiten meint nun aber Cicero? Wie sind sie zu begreifen? Weder die Stelle selbst, noch irgendwelche anderen Berichte lassen es erkennen; die Quellen schweigen sich diesbezüglich aus. Nur von der Sache her, so wie die Stoiker sie verstanden haben können, ist denn auch auf diese Frage eine Antwort möglich.

Zwei verschiedene Möglichkeiten bieten sich dabei an. Es kann sich handeln um Ähnlichkeiten aufgrund der sinnlichen Beschaffenheit der vorgestellten Gegenstände. Das heißt: es können Gegenstände ähnlich sein, weil sie die Sinnesorgane des Menschen auf ähnliche Weise reizen. Es kann sich aber auch um Ähnlichkeiten handeln, die Gegenständen zukommen, weil diese vermittelt desselben Inhalts vorgestellt werden. Das heißt: es können Gegenstände ebenfalls ähnlich sein, weil sie den selben Sachverhalt realisieren. Welche dieser Möglichkeiten ist zu wählen? Welcher Art sind die Ähnlichkeiten, auf die sich Cicero im Anschluß an Antiochos bezieht?

Die erste dieser Möglichkeiten scheidet aus. Denn, wenn Ciceros Ähnlichkeiten auf der sinnlichen Beschaffenheit der vorgestellten Gegenstände beruhen, so scheinen die Begriffe dadurch zu entstehen, daß alle unterscheidenden sinnlichen Merkmale weggelassen werden: der Inhalt des Begriffs wäre deshalb allgemein, weil er besteht aus solchen sinnlichen Merkmalen, die alle Gegenstände haben, die dem Begriff entsprechen. Es ist jedoch nach stoischer Lehre der Begriffsinhalt gerade nicht als sinnlich zu begreifen. Er ist vielmehr zu fassen als ein implizites Urteil. Dies klingt schon an in § 1.3; der zweite der Berichte, die es in diesem Paragraphen anzuführen gilt, wird es noch belegen.

Es gibt jedoch noch einen zweiten Grund, weshalb die Ähnlichkeiten, von denen Cicero spricht, nicht zu deuten sind als Ähnlichkeiten, die beruhen auf der sinnlichen Beschaffenheit der Gegenstände. Es ist der folgende: wenn Begriffe tatsächlich entstehen auf die angegebene Weise, so scheint es schwierig zu sein, ein objektives Kriterium der Auswahl jener Gegenstände zu finden, deren sinnliche Merkmale zu vergleichen sind, um Be-

griffe zu bilden. Denn woher weiß der Mensch, welche Gegenstände ähnlich sind, wenn ähnliche Gegenstände nicht immer übereinstimmen in ihren sinnlichen Merkmalen? Woher soll der Mensch z.B. wissen, daß die weiße Farbe in den Begriff des Schnees hinzunehmen ist, daß sie jedoch aus dem Begriff der Wolle wegzulassen ist,¹⁰⁶ wenn er nicht zuvor schon irgendwie weiß, daß z.B. schwarze Kohle nicht als Schnee, daß hingegen die Haare schwarzer Schafe durchaus auch als Wolle anzusehen sind?¹⁰⁷

Jeder dieser beiden Gründe gegen eine Auffassung von Ciceros Ähnlichkeiten als Ähnlichkeiten, die beruhen auf der sinnlichen Beschaffenheit vorgestellter Gegenstände, legt nun auch die andere der beiden Möglichkeiten nahe. Das heißt: sie legen beide nahe, daß es sich um solche Ähnlichkeiten handelt, die Gegenständen zukommen, insofern diese vorgestellt werden vermitteltst desselben Inhalts. Denn z.B. formale Aspekte von Gegenständen, die implizit sind in der Vorstellung, sind ein objektives Kriterium zur Auswahl jener Gegenstände, deren sinnliche Merkmale zu vergleichen sind. Und wenn die Stoiker tatsächlich den Inhalt des Begriffs nicht betrachtet haben als sinnlicher Natur, so ergibt sich fast schon daraus eine Auffassung der Abstraktion als die Explizierung der impliziten Inhalte solcher vernünftigen Vorstellungen, deren Gegenstände aufgrund desselben Inhalts ähnlich sind. Diese Auffassung zumindest kann solch ein stoisches Verständnis des Begriffsinhalt überhaupt verständlich machen.

Es ist denn auch zum Abschluß dieses Paragraphen vor allem zu belegen, daß die Stoiker tatsächlich den Begriffsinhalt (*ennoëma*) nicht für sinnlich halten; daß sie ihn für ein implizites Urteil halten, folgt daraus von selbst. Es ist zu diesem Zweck nun auch der zweite der zu Anfang dieses Paragraphen angekündigten Berichte heranzuziehen. Es handelt sich um die Wiedergabe einer stoischen Replik¹⁰⁸ durch Sextus Empiricus (Math. IX 355) auf skeptische Einwände gegen dogmatische Thesen zum Verhältnis zwischen Teil und Ganzem - die Stelle zeigt, daß nach stoischer Lehre der Inhalt des Begriffs des Menschen eine sogenannte Verschmelzung mehrerer Erinnerungen (*symnêmonēusis*)¹⁰⁹ ist, die selbst ein Ganzes ist, das nicht durch die Teile selbst des Menschen, sondern durch die Begriffe (*ennoiai*), das heißt wohl durch die Inhalte der Begriffe der Teile des Menschen ausgefüllt (*symplērun*) wird¹¹⁰ - Sextus Empiricus schreibt [Text 97]:

Ja, wird man sagen, aber der ganze Mensch ist in uns als Verschmelzung von Erinnerungen; er wird nicht vervollständigt aufgrund des äußeren Halses und des äußeren Kopfes, sondern wiederum aufgrund der Begriffe, die jenen Teile entsprechen. Denn auch der ganze Mensch ist ja der Inhalt unseres Begriffs.

Es faßt hiernach die Stoa den Inhalt eines Begriffs tatsächlich nicht als sinnlicher Natur, sondern vielmehr als ein implizites Urteil. Denn nicht nur vorbegriffliche Vorstellungen stellen Gegenstände vor als etwas Bestimmtes, sondern auch durch Begriffe vermitteltes Denken stellt die Inhalte von Begriffen vor als etwas Bestimmtes. Auch die durch Begriffe vermittelten Gedanken des erwachsenen Menschen sind ja nach stoischer Ansicht vernünftige Vorstellungen. Auch sie verfügen also über jene als-Struktur, die bis jetzt nur

für die vorbegrifflichen Vorstellungen des Menschen in Anspruch genommen wurde.¹¹¹ Es wird denn auch z.B. der Begriff des Menschen begrifflich vorgestellt als ein durch die Begriffe seiner Teile ausgefülltes Ganzes.¹¹² Das heißt: es wird der Inhalt der vorbegrifflichen Vorstellung nur eines bestimmten Menschen zum Gegenstand der begrifflich vermittelten Vorstellung des Menschen im allgemeinen; und dieser Gegenstand, der eigentlich ein Inhalt ist,¹¹³ wird dadurch selber vorgestellt als ein zweiter Inhalt, der als solcher implizit ist, der durch Reflexion jedoch auf das begriffliche Denken explizitierbar ist in einem Urteil, das nicht nur den Begriff bestimmt (*horizein*), sondern auch alle jene Gegenstände, die ihm entsprechen.¹¹⁴ Der expliziten Verbindung vorgestellter Begriffsinhalte in einem Urteil entspricht die Vorstellung eines Begriffsinhaltes als andere Begriffsinhalte, die selber nicht auch vorgestellt werden: die Art der Verbindung ist implizit, so daß der Inhalt des Begriffs nicht selber schon ein Urteil ist, sondern nur zu einem Urteil werden kann. Er ist ein implizites Urteil.

Eine letzte Anmerkung hat nun noch zu folgen, bevor in § 2 die stoische Auffassung vom Ursprung des Begriffs des Guten zu erörtern ist. Sie betrifft die Allgemeinheit des Begriffs. Allgemein ist er nicht schon deshalb, weil aus seinem Inhalt die Begriffe jener sinnlichen Merkmale, über die nicht alle Gegenstände verfügen, die dem Begriff entsprechen, weggelassen sind, sondern weil der Inhalt des Begriffs nichts anderes ist als der vergegenständlichte Inhalt von vorbegrifflichen Vorstellungen, als welcher jeweils viele Gegenstände vorbegrifflich vorgestellt werden. Allgemeinheit ist nicht schon dadurch gegeben, daß ein bestimmter Gegenstand teilweise unbestimmt ist: auch Einbildungsbilder oder Erinnerungen können in gewisser Hinsicht unbestimmt sein, sie kommen aber keineswegs vielen Gegenständen gemeinschaftlich zu. Unbestimmtes wird erst dann zum Allgemeinen, wenn es etwas ist, das vielen Gegenständen gemeinschaftlich ist. Allgemeinheit ist daher ein Wesensmerkmal des abstrakten, vergegenständlichten Inhalts eines Begriffs: sie entsteht, wie gesagt, durch die Explizierung der gemeinschaftlichen Inhalte von jeweils vielen vernünftigen Vorstellungen.¹¹⁵

§ 2 Die Abstraktion des Begriffs des Guten

In die stoische Theorie der Abstraktion der menschlichen Begriffe aus der Wahrnehmung durch Explizierung der impliziten Inhalte vernünftiger Vorstellungen läßt sich nun die stoische Lehre vom Ursprung des Begriffs des Guten einfügen: er entsteht durch Reflexion auf die vernünftige Vorstellung von etwas Gutem, die sich dem Menschen aus der Reizung der Sinnesorgane durch Wahrnehmbares indirekt ergibt, weil er von Natur sich das Gute zueignet. Es verfügt somit der Mensch über einen angeboren Ursprung (*symphytos genesis*) der vernünftigen Vorstellung des Guten: auf natürliche Weise (*physikôs*) wird es gedacht, und zwar in Analogie zum Naturgemäßen. Und insofern die Vorstellung von etwas Gutem das Handeln des Menschen steuert, entsteht ihm der Begriff des Guten durch Reflexion auf sein täglichen Handeln. Dieser Ursprung des Begriffs ist nach § 1 unproblematisch; einzugehen ist vielmehr im folgenden auf den Ursprung der Vorstellung des Guten.

§ 2.1 Das Gute als Wahrnehmbares

Wenn nun aber die Stoa die Vorstellung des Guten nur indirekt entstehen läßt aus der Reizung der Sinnesorgane durch wahrnehmbare Gegenstände, und wenn, wie sich gezeigt hat in Kapitel 2, das Gute ein dem Menschen zunächst unbekannter, nur erschlossener letzter Zweck seines Handelns im ganzen ist, so scheint das Gute selbst nicht wahrnehmbar zu sein. Es scheint vielmehr, als wäre die vernünftige Vorstellung des Guten als eine unbestimmte Ahnung zu begreifen, so wie nach stoischer Ansicht der Mensch auch eine unbestimmte Ahnung hat von Gott. Durch Reflexion auf das Zeichen, das der Ahnung zugrundeliegt, wäre dann jedoch das Gute als der letzte Zweck des menschlichen Handelns im ganzen nur mehr zu erschließen, und nicht auch wahrzunehmen; schon in Kapitel 2 wurde darauf hingewiesen. Und das wirft die Frage auf, wie dies zu reimen ist mit der stoischen These von der Wahrnehmbarkeit des Guten?¹¹⁶ Liegt ein Widerspruch vor? Der indirekte Ursprung der Vorstellung des Guten wird erörtert werden ab dem nächsten Paragraphen. Hier ist einzugehen auf den Sinn der stoischen These, daß das Gute wahrnehmbar ist. Es wird sich zeigen, daß von einem Widerspruch keine Rede kann sein.

Der Grund davon ist dieser, daß nach stoische Ansicht nicht das Gute selbst wahrnehmbar ist, sondern nur die Tatsache, daß gewisse Gegenstände gut sind. Nicht die Güte des Guten liegt dessen Wahrnehmbarkeit zugrunde, wie z.B. die Farbe eines Gegenstandes dessen Sichtbarkeit bedingt: die Güte eines Gegenstandes ist nach stoischer Ansicht nicht zu begreifen als ein sinnliches Merkmal.¹¹⁷ Daraus vielmehr, daß konkrete Güter als das, was an der Güte des abstrakten höchsten Gutes teilhat, selbst wahrnehmbar sind, ergibt sich umgekehrt, daß jener Teil des abstrakten höchsten Gutes, den sie jeweils an sich haben, und infolgedessen auch das höchste Gut ebenfalls wahrnehmbar sind. Nach stoischer Ansicht kann der Mensch über das äußere Verhalten gewisser Menschen wahrnehmen, daß deren Handlungen richtig sind, daß die Gefühle der Befriedigung, die sie verspüren, sowie die Wünsche, die sie haben, wohlbegründet sind, und daß sie daher über Tugend verfügen.¹¹⁸ Wenn der Mensch also weiß, daß das Gute zu bestimmen ist als Tugendhaftigkeit, kann er wahrnehmen, daß die Handlungen und die Gefühle gewisser Menschen gut sind, daß jene Menschen selbst auch gut sind und daß sie das höchste Gut des Menschen realisieren: daß sie glücklich leben, kann der Mensch, der weiß, daß jenes höchste Gut ein Leben gemäß der Tugend ist, wahrnehmen über ihr Verhalten.

Die Möglichkeit dieser Wahrnehmung beruht darauf, daß die vernünftige Vorstellung des Menschen von einem Zeichen übergeht zu dem dadurch bezeichneten. Sie macht nicht nur einen Übergang von den Lebensfunktionen eines Menschen zu seiner Seele; in Kapitel 4 wurde darauf hingewiesen. Auch geht sie von seinem Verhalten zu seinem Charakter über. Wie dabei aus der Wahrnehmung der Lebensfunktionen eines Menschen die unbestimmte Ahnung von einer Seele entsteht, durch die sie möglich sind, so entsteht auch aus der Wahrnehmung seines Verhaltens eine unbestimmte Ahnung von einer Tugend, die jenes Verhalten ermöglicht.¹¹⁹ Es handelt sich in beiden Fällen um eine Vorstellung, die sich zwar nur indirekt aufgrund der Zeichenhaftigkeit des Vorgestellten aus der Reizung

der Sinnesorgane zusätzlich ergibt, die aber dennoch eine wahrnehmungshafte Vorstellung ist. Wenn ihr daher zugestimmt wird, wird nicht die Seele oder die Tugend des Menschen selber wahrgenommen, sondern nur die Tatsache, daß der Mensch, der wahrgenommen wird, ein beseeltes Lebewesen ist oder über Tugend verfügt.

Es setzt hiernach die stoische These von der Wahrnehmbarkeit des Guten zweierlei voraus: die stoische Interpretation der Wahrnehmung als die Zustimmung zu einer wahrnehmungshaften Vorstellung sowie die stoische Auffassung der vernünftigen Vorstellung als eine Vorstellung, die Übergänge realisiert. Denn gerade die Verbindung dieser beiden Konzeptionen läßt nicht nur Erkenntnis des Charakters eines Menschen nur aufgrund von Wahrnehmung seiner äußeren Erscheinung (*to êthos ek tu eidus katalambanein*) möglich werden.¹²⁰ Gerade diese Verbindung läßt auch die Erkenntnis der Tugend eines Menschen nicht noch zusätzlich vermittelt sein durch ein Schlußverfahren denkender Vernunft, sondern sich direkt ergeben aus der Wahrnehmung seines äußeren Verhaltens.¹²¹

Um nun diese Auffassung der Wahrnehmbarkeit des Guten, zu belegen, sei auf folgende Erwägungen Chrysipps verwiesen, die sich bei Plutarch (Stoic. 1042e-f) finden.¹²² Die wohlbegründete Freude, richtig verrichtete Handlungen und auch die Tugenden eines Menschen, wie z.B. Klugheit,¹²³ sind nach Chrysipp zusammen mit der äußeren Erscheinung wahrzunehmen (*aisthêta syn tois eidesin*). Es dürfte dies nichts anderes bedeuten als, daß die genannte Güter nur auf indirekte Weise über das äußere Verhalten eines Menschen wahrzunehmen sind [Text 98]:

Denn daß die Güter und die Übel wahrnehmbar sind, läßt sich auch daher behaupten: nicht nur sind zusammen mit der äußeren Erscheinung die Leidenschaften wahrnehmbar, wie z.B. Trauer, Furcht und dergleichen, sondern auch einen Diebstahl, einen Ehebruch und ähnliches, und überhaupt Dummheit, Feigheit und zahlreiche andere Laster kann man wahrnehmen. Das gleiche gilt nicht nur von Freuden, Wohltaten und vielen anderen richtig verrichteten Handlungen, sondern auch von der Klugheit, dem Mute und den übrigen Tugenden.

In bezug auf Freude und Klugheit liegt es auf der Hand, daß ihre Wahrnehmbarkeit indirekter Art ist. Denn wie Menschen sich fühlen, und was sie wissen, läßt sich nur aufgrund ihres äußeren Verhaltens feststellen; in das Innere eines anderen Menschen kann auch nach stoischer Lehre niemand schauen. Die Seele selbst, so hat sich in Kapitel 4 gezeigt, ist nur durch ihre Wirkungen erkennbar: der Hauch, aus dem sie besteht, ist zwar an sich selbst wahrnehmbar, als Hauch aber ist er nur der Stoff der Seele; die Seele selbst als solche ist von Natur verborgen.¹²⁴ Nicht nur in bezug auf die Freude und die Klugheit liegt es aber auf der Hand. Auch von richtig verrichteten Handlungen, wie z.B. Wohltaten, sind direkt nur die leiblichen Bewegungen, durch die sie vollzogen werden, wahrnehmbar, nicht aber die seelischen Triebe, aus denen sie sich ergeben und in bezug auf deren Gegenstände die Bewegungen (*kinêseis*) eines Menschen vernunftbedingte Selbstbewegungen, und das heißt Handlungen (*praxeis*) sind. Auch die Handlungen des Menschen gehören seinem Innern an; auch sie sind daher nur indirekt wahrnehmbar zusammen mit der äußeren Erscheinung eines Menschen.¹²⁵

§ 2.2 Der indirekte Ursprung der Vorstellung des Guten: die Zueignung

Um nun aber konkrete Güter auf diese indirekte Weise wahrnehmen zu können, muß der Mensch bereits verfügen über den Begriff des Guten und auch über die Erkenntnis, daß das Gute inhaltlich zu bestimmen ist als das Tugendhafte. Dazu nämlich muß er ja wahrnehmen, daß z.B. bestimmte Handlungen des Menschen gut sind, insofern sie tugendhaft verrichtet werden. Woher weiß jedoch der Mensch dieses letztere? Woher weiß er, daß das Gute inhaltlich zu bestimmen ist als die Tugend selbst und das, was an ihr teilhat (*aretê kai to metekhon aretês*)? Diese Frage wird erörtert werden in § 4. Hier ist zu fragen, wie der Mensch den Begriff des Guten selbst abstrahieren kann, wenn allein das, was teilhat an der an der Güte des abstrakten höchsten Gutes, indirekt wahrnehmbar sind. Welche Anhaltspunkte bietet die Wahrnehmung für die Abstraktion des Begriffs des Guten? Welche vernünftige Vorstellung liegt der Abstraktion zugrunde?

Eine erste Antwort auf diese Frage bietet die in § 1.4 angeführte Aufzählung bei Diogenes Laertius der von den Stoikern angenommenen Manipulationsweisen des wahrnehmungshaft vorgestellten. An eine offenbar bereits bestehende Reihe sind wohl drei zusätzliche Manipulationsweisen angehängt worden.¹²⁶ Sie sind hier nochmals anzuführen, weil die Stelle (Vit. VII 53) zeigt, daß nach der zweiten dieser drei hinzugefügten Manipulationsweisen, etwas Gerechtes und Gutes auf natürliche Weise gedacht wird (*physikôs noeitai dikaiôn ti kai agathon*) - die Stelle lautet [Text 99]:¹²⁷

Auch aufgrund eines Übergangs wird einiges gedacht, wie das Sagbare und der Ort; auf natürliche Weise wird etwas Gerechtes und Gutes gedacht; und aufgrund von Beraubung z.B. ein Handloser.

Nur jener Übergang, aufgrund dessen das Sagbare und auch der Ort gedacht werden, ist in § 1.6 bereits erörtert worden. Zum stoischen Begriff der Beraubung (*sterêsis*) und zum natürlichen Ursprung des Gedankens an etwas Gerechtes und Gutes, ist bisher nichts gesagt worden. In bezug auf den Ursprung des Gedankens an etwas Gutes ist das hier nun nachzuholen; der Ursprung des Gedankens an etwas Gerechtes sowie die stoische Konzeption der Beraubung müssen unerörtert bleiben.¹²⁸

Was meint die Stoa, wenn sie die vernünftige Vorstellung des Guten entstehen läßt auf natürliche Weise (*physikôs*)? Warum werden einerseits nur die anderen Manipulationsweisen jeweils umschrieben als aufgrund (*kata*) eines bestimmten Verhältnisses? Warum wird andererseits nicht das Gute, sondern etwas Gutes (*agathon ti*) gedacht? Was bedeuten diese Abweichungen gegenüber den anderen Manipulationsweisen des wahrnehmungshaft gedachten? Durch die Beantwortung dieser Fragen wird sich die Art und Weise klären, wie der Begriff des Guten aus der Wahrnehmung entsteht. Es wird daher im folgenden auf jede dieser Fragen eine Antwort folgen. Zuerst jedoch ist nachzuweisen, daß die Vorstellung des Guten aufgrund des natürlichen Ursprungs indirekt entsteht aus der Reizung der Sinnesorgane. Es ist das zwar plausibel schon durch die Einordnung inmitten indirekter Vorstellungen, eine Stelle aber bei Plutarch kann es noch bestätigen.

Im Zusammenhang mit der Theorie der Güter wirft Plutarch den Stoikern vor, ihre Theorie stimme nicht zusammen mit dem Begriff des Guten.¹²⁹ Das soll um so schwerwiegender sein (Comm. 1070c), als ja gerade Gutes vorgestellt werde durch Vorstellungen, die nicht von außen der Wahrnehmung zugrundeliegen (*exôthen epeisodioi tais aisthêsesi*), sondern sich ergeben aus einem Ursprung, der dem Menschen angeboren ist (*symphytos genesis*). Denn die Evidenz solcher Vorstellungen müsse ja gerade aufgrund eines solchen Ursprungs einleuchtender sein (*saphesteran ekhein tèn enargeian*) als die Evidenz solcher Vorstellungen, die von außen kommen, wie z.B. Vorstellungen von Warmem oder Kaltem, von Weißem oder Schwarzem - Plutarch schreibt [Text 100]:¹³⁰

Und das im Bereich der Güter und der Übel, des Wählenswerten und des zu vermeidenden, des Eigenen und des Fremden, dessen Evidenz eigentlich einleuchtender sein müsste als die des Warmen und des Kalten, des Weißen und des Schwarzen. Denn die Vorstellungen von letzterem treten von außen herankommend in die Wahrnehmungen ein; jenes indes hat einen angeborenen Ursprung aus den Prinzipien in uns.

Daß die Natürlichkeit der Vorstellung des Guten auf den Prinzipien im Menschen (*arkhai en hêmin*) beruht, von denen Plutarch spricht, ist wohl klar. Daß diese Prinzipien die Vorstellungen, die sich aus der Reizung der Sinnesorgane unmittelbar von außen her ergeben, dahingehend manipulieren, daß daraus eine Vorstellung des Guten sich ergibt, dürfte ebenfalls klar sein: Plutarch sagt zwar nicht, daß aus den Prinzipien im Menschen nur aufgrund von Vorstellungen, die von außen kommen, weitere Vorstellungen entstehen; nach stoischer Lehre aber ist gerade das der Fall; es ist also anzunehmen, daß die Vorstellung des Guten dadurch erst möglich ist, daß aufgrund einer Begegnung (*kata periptôsin*) mit Wahrnehmbarem schon etwas vorgestellt ist, das dahingehend manipuliert wird, daß der Mensch die Vorstellung von etwas Gutem erhält.¹³¹ Welche Vorstellung der Manipulation jedoch zugrundeliegt, läßt Plutarch nicht erkennen. Und wie sie manipuliert wird, geht aus der angeführten Stelle ebenfalls nicht hervor. Es bleibt also die Frage offen, was nun eigentlich Plutarch meint mit dem angeboren Ursprung der Vorstellung des Guten? Welche inneren Prinzipien liegen ihm zugrunde?

Zumindest seit M. Pohlenz "Grundfragen der stoischen Philosophie" (1940) ist auf diese Frage nun folgende Antwort möglich. Der Ursprung der Vorstellung des Guten ist zu suchen in der Zueignung (*oikeiôsis*) des Menschen: die Zueignung des Guten und die aus ihr entspringenden natürlichen Triebe (*hormai*) sind zu interpretieren als die Prinzipien, aus denen sich die Vorstellung von etwas Gutem ergibt. Dieser Ursprung wird zwar meistens nur erwähnt im Zusammenhang mit der Entstehung des Begriffs bzw. des Vorbegriffs, nicht aber mit der Vorstellung des Guten.¹³² Denn zwischen dem Gedanken (*noêsis*) und dem Begriff (*ennoia*) bzw. Vorbegriff (*prolēpsis*) des Guten wird kaum unterschieden.¹³³ Mit diesem Mangel verbindet sich zudem zwar öfters auch das Mißverständnis, daß die Selbstwahrnehmung jedes Menschen, die nach stoischer Ansicht allmählig klarer wird, die Grundlage hergibt nicht nur für die Erkenntnis, daß die Vernunft des Menschen dessen wahres Wesen ist, sondern auch für die Einsicht, daß daher das höchste Gut des Menschen

gerade darin besteht, der Vernunft gemäß zu leben. Von diesem Mißverständnis wird noch die Rede sein in § 4.1. Pohlenz' These aber (S. 92), daß die instinktive Wertung, die sich aus der affektiven Zueignung ergibt, die Grundlage bildet für ein kognitives Verhältnis des Menschen zum Guten, dürfte dennoch zutreffen. Gerade sie bedingt wohl die Vorstellung dessen, zu dem der Mensch aufgrund der Zueignung einen natürlichen Trieb verspürt, als etwas Gutes - Pohlenz schreibt [Zitat 20]:

Angeboren ist .. dem Lebewesen nach seiner seelischen Struktur durch die Oikeiosis die Tendenz und die Fähigkeit, zu den Dingen wie zu sich selbst wertend Stellung zu nehmen. Diese angeborene Wertung ist es, die beim Vernunftwesen zur Bildung der Begriffe Nützlich und Gut und zur Feststellung des wahren Gutes führt. Die Empirie ist dabei unentbehrlich, aber die primäre Ursache liegt in der Natur des *logikon zôion*, in der die Anlage zur Bildung der sittlichen Begriffe enthalten ist.

Direkt zu belegen ist nun zwar die hier vertretene These zum Prinzip der Vorstellung des Guten nicht, die oben angedeuteten Abweichungen aber der Manipulationsweise der Vorstellung des Guten von denen aller anderen indirekten Vorstellungen, könnte sie erklären. Die Zueignung als das Prinzip der vernünftigen Vorstellung von Gutem macht ohne weiteres verständlich, warum die Stoa davon spricht, daß nicht das Gute (*to agathon*) gedacht wird, sondern etwas Gutes (*agathon ti*). Und auch läßt sie verständlich werden, warum die Stoiker die Manipulation wahrnehmungshafter Vorstellungen in bezug auf die Zueignung des Menschen nicht umschreiben als aufgrund (*kata*) eines bestimmten Verhältnisses zum wahrnehmungshaft Vorgestellten. In Ermanglung anderer adäquater Erklärungen ist beides ein Argument für die hier vertretene These.

Was das erste angeht, so legt die stoische relationale Bestimmung des Guten als das Nützliche (*ôphelimon*) nahe, daß die Stoiker die vernünftige Vorstellung des Guten verstanden haben als eine unbestimmte Ahnung von etwas, das in einem Verhältnis der Nützlichkeit zum Menschen steht, und das deshalb durch Reflexion auf diesen Inhalt explizitierbar ist als Gutes. Gerade die Unbestimmtheit dieses relationalen Inhalts in bezug auf das, was nützlich ist, liegt wohl der stoischen Rede von der Vorstellung von etwas Gutem, statt vom Guten, zugrunde: sie drückt wohl die Unbestimmtheit der Identität des Guten aus.¹³⁴ Sollte nun diese Vorstellung tatsächlich hervorgehen aus der Reizung der Sinnesorgane durch Vermittlung der Zueignung, so wäre die Unbestimmtheit ohne weiteres verständlich. Sie wäre die Folge davon, daß das Gute in bezug auf die Zueignung vorgestellt wäre als der nützliche Gegenstand richtig wählender Vernunft; es ist ja, wie sich gezeigt hat in Kapitel 2, das Gute deshalb auch für den Menschen wählenswert (*haireton*), weil es nützlich ist.¹³⁵ Die relationale Bestimmtheit dieses Wählenswerten als Nützlichem wäre zu begreifen als eine Widerspiegelung der relationalen Bestimmtheit des natürlich Eigenen des Menschen als das, was dessen Natur erhält.

In bezug auf die zweite der genannten Erklärungen, ist folgendes zu sagen: ihre Möglichkeit ergibt sich daraus, daß die Zueignung anders als die anderen Prinzipien der Manipulation nicht wahrnehmungshaft vorgestelltes modifiziert und reproduziert als nicht-

wahrnehmungshafte Einbildungsbilder, Erinnerungen oder Begriffe, sondern in gewissem Sinn produktiv ist. Sie liegt einer unbestimmten Ahnung von etwas Gutem zugrunde, das selbst als solches einfach ist und dessen Vorstellung nicht durch irgendwelche Manipulationen des wahrnehmungshafte vorgestellten selbst entsteht, sondern durch die instinktive Bewertung dieses Vorgestellten aufgrund der Zueignung. Es entsteht mit anderen Worten zwar die Vorstellung des Guten aufgrund der sogenannten Mitwahrnehmung (*synaisthêsis*) instinktiver Bewertungen; daß aber die Vorstellung, die daraus hervorgeht, eine Vorstellung des Guten ist, beruht nicht auf der Zueignung: das beruht vielmehr auf der Natur der Seele des Menschen. Die unbestimmte Ahnung von etwas Gutem ist nicht als eine nicht-wahrnehmungshafte Vorstellung zu deuten: als Nebenfolge der Mitwahrnehmung der Bewertung von wahrnehmungshafte vorgestelltem ist sie eine indirekte, aber wahrnehmungshafte Vorstellung. Güte ist dementsprechend kein zusammengesetztes Ganzes aus modifizierten Grundelementen, die wahrnehmungshafte Vorstellungen entnommen sind: Güte ist nichts anderes als Nützlichkeit. Dies ist Grund genug für die stoische Formulierung, nach der das Gute gedacht wird auf natürliche Weise (*physikôs*) - anstelle von z.B. aufgrund der Zueignung (*kat' oikeiôsin*).

§ 2.3 Zueignung und Analogie: Cicero Fin. III 33-34

Von irgend einem Verhältnis des Guten zu anderem Vorgestellten, von dem ein Übergang zur Vorstellung des Guten möglich wäre, kann hiernach keine Rede sein. Güte ist ein einfacher Inhalt einer vernünftigen Vorstellung, dessen Entstehen verursacht wird durch die Zueignung des Menschen, dessen Inhalt aber durch sich selbst besteht. Diese Interpretation des natürlichen Ursprungs der Vorstellung des Guten dürfte im Prinzip klar sein. Klar ist aber nicht, wie sie sich verhält zu der stoischen These, daß zwischen dem Guten und dem Naturgemäßen ein analoges Verhältnis besteht. Behauptet diese These nicht das Gegenteil von dem, was soeben ausgeführt wurde? Fordert sie nicht eine Interpretation, wonach die Analogie von "gut" und "naturgemäß" einen Übergang ermöglicht vom Naturgemäßen zum Guten? Sagt sie nicht, daß Güte nicht als einfacher Inhalt zu verstehen ist? Jede dieser Fragen ist zu verneinen. Um das zeigen zu können, sei auf Cicero (Fin. III 33) verwiesen, der die stoische These mitteilt und erläutert - durch Umgang (*usus*) ist dabei der stoische Begriff der Begegnung (*periptôsis*)¹³⁶ übersetzt [Text 101]:

Da nun die Begriffe der Dinge sich im Geiste bilden, wenn etwas erkannt ist durch Umgang, durch eine Verbindung, durch Ähnlichkeit oder auch durch die vergleichende Feststellung eines Verhältnisses, entsteht der Begriff des Guten durch die vierte und zuletzt genannte Möglichkeit. Dann nämlich gelangt der Geist zum Begriff des Guten, wenn er aufgrund einer vergleichenden Feststellung des Verhältnisses vom Naturgemäßen aufsteigt.

Daß die Stoa zwischen Gutem und Naturgemäßem eine Analogie ansetzt, machen diese Mitteilungen zur Genüge klar. Denn das Verhältnis, dessen vergleichende Feststellung (*collatio rationis*)¹³⁷ das Gute erkennen läßt, ist, wie sich noch zeigen wird in § 2.4, ein Verhältnis der Analogie. Cicero jedoch behauptet keineswegs, daß nach Ansicht der

Stoa das Gute auf natürliche Weise vernünftig vorge stellt wird aufgrund einer Analogie (*kat' analogian*). Er behauptet nur, daß durch die Feststellung des analogen Verhältnisses zwischen dem Naturgemäßen und dem Guten dieses erkannt wird und der Begriff¹³⁸ des Guten entsteht: bei Cicero handelt es sich nicht um die Entstehung von Vorstellungen aus der Reizung der Sinnesorgane, sondern um die Bildung der menschlichen Begriffe¹³⁹ aufgrund bereits vorhandener Erkenntnis.¹⁴⁰ Das Gute wird zwar in Analogie zum Naturgemäßen erkannt. Das besagt aber nicht, daß auch die Vorstellung des Guten aufgrund eines analogen Verhältnisses entsteht.

Von einem Übergang zur Vorstellung des Guten kann hiernach auch aufgrund der Mitteilungen Ciceros keine Rede sein. Auch nach Cicero vielmehr ist Güte wohl ein einfacher Inhalt, der durch sich selbst besteht. Die letzte Mitteilung zumindest zum Aufsteigen des Geistes vom Naturgemäßen zur Erkenntnis des Guten erläutert er (Fin. III 34) in unmittelbarem Anschluß an die soeben angeführte Stelle durch den folgenden Vergleich des Guten mit dem Honig: wie Honig nicht nur am süßesten schmeckt, sondern auch am süßesten schmeckt durch einen eigentümlichen Geschmack, so soll der Wert (*aestimatio*)¹⁴¹ des Guten nicht nur der höchste sein, sondern auch der höchste sein durch einen Wert, der anderer Art ist als der Wert alles anderen - Cicero schreibt [Text 102]:

Nicht aber aufgrund einer Vermehrung oder eines Zuwachses und auch nicht aufgrund eines Vergleichs mit anderen Dingen, sondern aufgrund des ihm eigentümlichen Wesens empfinden und bezeichnen wir dieses Gute selbst als das Gute. Wie der Honig nämlich zwar am süßesten ist, wir jedoch durch die ihm eigentümliche Gattung des Geschmacks, und nicht durch den Vergleich mit anderem empfinden, daß er süß ist; so ist auch dieses Gute, von dem wir handeln, zwar das, was am höchsten zu bewerten ist, dieser Wert jedoch gilt von der Gattung, und nicht von der Größe her. Denn der Wert, welcher *axia* heißt, wird weder zu den Gütern, noch zu den Übeln gerechnet, so daß er in seiner Gattung bleibt, ungeachtet wie viel man zu ihm hinzufügt. Der Wert also der Tugend ist ein anderer, ihr eigentümlicher: er gilt von der Gattung her, und nicht aufgrund eines Zuwachses.

Insbesondere wichtig ist an diesen Ausführungen, daß nach Cicero die Stoiker der Ansicht sind, daß der Mensch das Gute aufgrund des ihm eigentümlichen Wesens als gut empfindet und bezeichnet (*propria vi sua sentire et appellare*). Denn Cicero scheint zu behaupten, daß der Mensch das Gute nur unmittelbar durch dessen Güte selbst empfinden kann. Und das bedeutet doch wohl, daß nach stoischer Lehre die Güte ein einfacher Inhalt ist, der durch sich selbst besteht. Ciceros Verwendung von *sentire* ist zwar nicht ganz klar: in bezug auf das Gute kann der Ausdruck vorliegen im Sinn von "urteilen";¹⁴² es ist aber dasselbe Verb auch in bezug auf den Geschmack des Honigs verwendet, was ein Verständnis nahelegt als "vorstellen".¹⁴³ Es wird daher das Gute nach stoischer Lehre wohl vorgestellt nicht von etwas anderem her durch irgend einen Übergang: Cicero sagt ausdrücklich, daß der Geist zwar aufsteigt, das Gute aber nicht "empfindet" aufgrund von Vermehrung oder Zuwachs, sondern durch sich selbst.¹⁴⁴ Das Gute ist von allem zwar am höchsten zu bewerten; sein Wert aber soll ein ihm eigentümlicher (*propria aestimatio*) sein, der sich vom Wert des Naturgemäßen gattungsmäßig (*genere*) unterscheidet.¹⁴⁵

§ 2.4 *Zueignung und Analogie: Seneca Ep. 120.3-5*

Daß Ciceros Bericht zum analogen Verhältnis zwischen dem Guten und dem Naturgemäßen durchaus zusammenstimmt mit der in § 2.2 dargelegten Auffassung des natürlichen Ursprungs der Vorstellung des Guten aufgrund der Zueignung, dürfte hiernach klar sein: erst wenn der Vorstellung von etwas Gutem zugestimmt ist, wird erkannt, daß es etwas gibt, dessen Güte sich analog verhält zur Brauchbarkeit des Naturgemäßen. Schon in Kapitel 2 wurde darauf hingewiesen, daß der Wert des Guten der Wert ist eines Zwecks, daß der Wert hingegen des Naturgemäßen der Wert ist eines Mittels. Davon, daß die Vorstellung des Guten aufgrund einer Analogie entsteht, kann keine Rede sein, wie Seneca bestätigt in seinem 120. Brief. Darin wird ebenfalls verwiesen auf ein analoges Verhältnis (*analogia*) - diesmal aber nicht im Zusammenhang mit der Bildung des Begriffs des Guten aufgrund der Erkenntnis desselben, wie gewöhnlich angenommen wird,¹⁴⁶ sondern im Zusammenhang mit der Erkenntnis der Tugend. Denn die Frage, die der Brief beantwortet, ist die nach der Entstehungsart der Erkenntnis (*notitia*)¹⁴⁷ des "Guten-und-Ehrenwerten" (*boni honestique*), bzw. des "Schönen-und-Guten" (*kalon kai agathon*).¹⁴⁸ Seneca sagt dies klar und deutlich zu Anfang seines Briefes (Ep. 120.3-5), nachdem die enge Verbindung des Guten und des Ehrenwerten in seiner Übersetzung der griechischen Standardformel ihn zu einer Verhältnisbestimmung beider Begriffe gezwungen hat¹⁴⁹ - die wiederholte Frage und die stoische Antwort auf die Frage lauten wie folgt [Text 103]:

Nun also kehre ich zurück zu dem, worüber du wünschst, daß ich spreche, nämlich zu der Frage, wie wir allererst zu der Erkenntnis des Guten und Ehrenhaften gelangt sind. Die Natur konnte uns das nicht lehren. Sie hat uns Samen des Wissens gegeben, nicht jedoch das Wissen. Gewisse Leute sagen, daß wir auf die Erkenntnis gestoßen sind. Es ist aber ungläubwürdig, daß uns durch Zufall die Erscheinung der Tugend begegnet ist. Wir sind der Ansicht, daß die Beobachtung und der Vergleich oftmals verrichteter Handlungen es erschlossen hat. Aufgrund einer Analogie, urteilen die unsrigen, ist sowohl das Ehrenhafte als auch Gute aufgefaßt worden. Ich will sagen, um welche Analogie es sich handelt. Wir wissen von einer Gesundheit des Leibes: von dieser her haben wir gedacht, daß es auch eine gewisse Gesundheit des Geistes gibt. Wir wissen von den Leibeskräften: von ihnen her haben wir erschlossen, daß es auch Geisteskräfte gibt.

Nicht alles, was hier mitgeteilt wird, ist durch sich verständlich. Es liegt z.B. auf der Hand, daß die von den Stoikern abgelehnte These, daß der Mensch auf die Erkenntnis der Tugend stößt (*incidere*), auf die von der Stoa anerkannte Möglichkeit verweist, etwas zu erkennen aufgrund einer Begegnung (*kata periptōsin*) mit Wahrnehmbarem. Durchaus unklar aber ist, wen Seneca meint als Vertreter dieser These: wer hat behauptet, daß die Erscheinung der Tugend (*species virtutis*) dem Menschen durch Zufall "begegnet"? Auch ist nicht ohne weiteres klar, was Seneca meint, wenn er sagt, daß die Natur dem Menschen nicht schon fertiges Wissen, sondern Samen des Wissens (*semina scientiae*) verleiht.¹⁵⁰ Schließlich läßt sich fragen, ob die Analogie zwischen der Gesundheit und Kraft der Seele einerseits und denen des Leibes andererseits nicht nur jene Analogie ist, die Ehrenwertes auffassen (*intellegere*) läßt, sondern auch jene Analogie, die der Auffassung des Guten zugrundeliegt.¹⁵¹ Denn daß zumindest letzteres der Fall sein soll, ist klar: in Kapitel 2 ist

ja schon gezeigt worden, daß nach stoischer Lehre die Gesundheit und die Kraft der Seele jeweils eine nicht-theoretische Tugend ist

Jede dieser Fragen bleibt bei Seneca nun also unbeantwortet, obwohl zum richtigen Verständnis seines 120. Briefes gerade eine Antwort auf diese Fragen erforderlich ist: nur durch eine Klärung dieser Fragen, ist die stoische Ansicht von der Erkenntnisweise der Tugend wirklich zu verstehen.¹⁵² Weil es hier nun aber nicht um diese Erkenntnisweise, sondern um die Entstehungsart der Vorstellung des Guten geht, können die obigen Fragen übergangen werden; sie können unerörtert bleiben. Worauf es in diesem Zusammenhang ankommt ist lediglich dieses, daß nach Seneca aufgrund der Analogie von der Gesundheit und der Kraft des Leibes her die Gesundheit und die Kraft der Seele nicht vorgestellt, sondern durch einen Schluß erkannt werden: das Beobachten und Vergleichen (*observatio et conlatio*) oftmals verrichteter Handlungen soll es dem Menschen möglich machen, zu erschließen (*colligere*), daß es Tugend gibt als eine gewisse Gesundheit und eine gewisse Kraft der Seele. Welchen Schluß Seneca meint,¹⁵³ ist hier nicht zu erörtern. Hier kommt es darauf an, daß Seneca die These des vorigen Paragraphen bestätigt: den Ursprung der natürlichen Vorstellung des Guten erläutert die Stoa nicht als ein Entstehen aufgrund der Analogie zum Naturgemäßen: Güte ist ein einfacher Inhalt.

§ 3 Die Natürlichkeit des Guten

Wenn der Mensch nun also auf diesen einfachen Inhalt der auf natürliche Weise sich ergebenden Vorstellung des Guten reflektiert, so kann er den Begriff des Guten abstrahieren. Und insofern diese natürliche Vorstellung des Guten dem menschlichen Handeln Zwecke vorgibt, und es in dieser Hinsicht steuert, erfolgt die Abstraktion des Begriffs des Guten aufgrund von Reflexion auf konkrete Zwecke täglicher Handlungen des Menschen. In diesem Sinn entsteht auch der Begriff des Guten aus der Wahrnehmung: er entsteht aufgrund der inneren Mitwahrnehmung der Vorstellung des Guten als Zweck menschlicher Handlungen.¹⁵⁴ Woher weiß jedoch die Stoa, daß das Gute zu bestimmen ist als ein für den Menschen naturgemäßes Leben? Welchen Erkenntnisgrund macht sie für ihre These geltend, daß das Gute der Gegenstand eines natürlichen Triebes ist, der aus natürlicher Zueignung folgt, und als den die Stoiker den impliziten und eigentlichen Willen des Menschen, glücklich zu leben, interpretieren? Denn nach der in Kapitel 1 umrissenen Alternative zur gebräuchlichen Interpretation des stoischen Naturalismus begründet ja gerade diese These die stoische Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein für den Menschen naturgemäßes Leben. Welche Gründe hat also die Stoa für ihre Interpretation des impliziten und eigentlichen Willens des Menschen als ein natürlicher Trieb aufgrund von natürlicher Zueignung? Soll die in Kapitel 1 umrissene Alternative wirklich möglich sein, so muß sich ein Erkenntnisgrund dafür finden lassen.

Dieser Erkenntnisgrund ist nun direkt greifbar. Weil der implizite und eigentliche Wille des Menschen gerade das ist, nämlich implizit und eigentlich, ist sein Gegenstand unabhängig von der Willkür jedes einzelnen. Der Zweck des menschlichen Handelns ist

mit anderen Worten dem Menschen vorgegeben. Nach stoischer Lehre geht es nicht an, daß der Mensch sich nach Belieben einen letzten Zweck seines Handelns im ganzen setzt. Denn glücklich ist er nicht schon dadurch, daß er irgend einen letzten Zweck des Handelns realisiert, sondern dann erst, wenn er sich jenen Zweck gesetzt hat, dessen Realisierung tatsächlich glücklich macht. Der Zweck des menschlichen Handelns ist objektiv bestimmbar.¹⁵⁵ Die Stoa drückt dies dadurch aus, daß ihrer Ansicht nach die Ursache davon, daß das Gute wählenswert ist (*aitia tu haireton einai*), in ihm selbst gelegen ist. Stobaeus gibt dies zu verstehen (Ecl. II p. 64 W) im Zusammenhang mit Diogenes' Unterscheidung¹⁵⁶ zweier Bedeutungen von "um seiner selbst willen wählenswert". Die erste dieser Bedeutungen ist in Kapitel 2 bereits erörtert worden; nach der zweiten Bedeutung ist wählenswert um seiner selbst willen das, was die Ursache davon, daß es wählenswert ist, in sich selbst hat (*en hautōi ekhein*) - Stobaeus schreibt [Text 104]:

In zweifacher Weise, sagt Diogenes, wird gesprochen von um seiner selbst willen wählenswertem. Zum einen ist es das auch zweckhaft wählwerte, wie das, was in der oben dargelegten Einteilung angeordnet ist. Zum andern aber ist es das, was die Ursache dafür, daß es wählenswert ist, in sich selbst hat; es kommt dies jedem Gut zu.

Nach dieser Unterscheidung des Diogenes ist die Güte des Guten objektiv bedingt durch die Beschaffenheit dessen, was gut ist. Denn wählenswert ist das Gute ja deshalb, weil es Gutes ist. Wenn also die Ursache davon, daß es wählenswert ist, in dem Gutem selbst liegt, so muß auch die Ursache der Güte im Guten selbst liegen. Weder durch die Wahl der richtigen Vernunft, noch weil es der Gegenstand des impliziten und eigentlichen Willens des Menschen ist, ist denn auch das Gute gut, und folglich wählenswert: gut und wählenswert ist es vielmehr deshalb, weil die Güte für den Menschen unmittelbar folgt aus der Tugendhaftigkeit, durch die Gutes an sich selbst bestimmt ist.¹⁵⁷

Dies bedeutet nun aber nicht nur, daß der Gegenstand des impliziten und eigentlichen Willens des Menschen als ein objektiv vorgegebener Zweck des Handelns unabhängig ist von der menschlichen Willkür. Es bedeutet auch, daß der implizite und eigentliche Wille des Menschen durch die Güte des Guten sich auf das Gute richtet: als ein impliziter und eigentlicher Wille, den der Mensch immer schon hat, ist er nicht nur dem Einfluß der menschlichen Vernunft entzogen, sondern auch in seiner Ausrichtung gebunden an einen objektiv bestimmten Gegenstand. Es gleicht mit anderen Worten der implizite und eigentliche Wille des Menschen einem natürlichen Trieb.¹⁵⁸ Angesichts der stoischen Interpretation des Menschen als ein Teil der von der göttlichen Natur schicksalhaft regierten Welt ist denn auch wohl dies der Grund, weshalb die Stoiker den impliziten und eigentlichen Willen des Menschen als einen natürlichen Trieb begreifen. Denn dieser Grund muß zwar nicht bewertet werden als ein zwingender Grund,¹⁵⁹ die Stoiker jedoch dürften ihn für ausreichend gehalten haben. Denn eine andere Möglichkeit, ihn zu interpretieren, ist ja durch die stoische Psychologie, nach der die menschliche Seele ein natürliches Prinzip ist, wohl durchaus ausgeschlossen.¹⁶⁰

§ 4 Die inhaltliche Bestimmung des Guten als die Tugend

Wenn die Stoa nun tatsächlich ihre Interpretation des eigentlichen und impliziten Willens des Menschen als ein natürlicher Trieb, und somit ebenfalls ihre inhaltliche Bestimmung des Guten als ein für den Menschen naturgemäßes Leben auf die objektive Vorgegebenheit des Zwecks des menschlichen Handelns gründet, ist die nächste Frage, die zu stellen ist, die nach dem Erkenntnisgrund für die stoische Bestimmung jenes Lebens, welches für den Menschen naturgemäß ist, als ein Leben gemäß der Tugend. Woher weiß die Stoa, daß der natürliche Trieb des Menschen auf ein tugendhaftes Leben ausgerichtet ist? Auch auf diese Frage wird im folgenden eine Antwort formuliert werden. Dadurch wären dann alle drei Erkenntnisgründe ermittelt, welche nach der in Kapitel 1 umrissenen Alternative zur üblichen Interpretation des stoischen Naturalismus zu verbinden sind zu einer Argumentation zur stoischen Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein Leben gemäß der Tugend. Das heißt: es wäre dann die stoische Argumentation für diese Bestimmung rekonstruiert.¹⁶¹ Bevor aber der stoische Erkenntnisgrund für die Bestimmung des für den Menschen naturgemäßen Lebens als ein Leben gemäß der Tugend zu erörtern ist in § 4.2 bis § 4.4, muß zuerst eingegangen werden auf die Rolle, welche die Natur des Menschen in der stoischen Ethik spielt: angesichts der stoischen Bestimmung des Naturgemäßen für den Menschen als das Tugendhafte ist in § 4.1 auf eine wohl fehlerhafte Bestimmung des Verhältnisses beider Begriffe hinzuweisen. Denn dieser Verhältnisbestimmung zufolge soll in Abweichung von dem, was auszuführen ist ab § 4.2, der Erkenntnisgrund für die stoische Bestimmung des für den Menschen naturgemäßen Lebens dessen Selbstwahrnehmung sein, daß die Natur des Menschen vervollendet ist durch die Tugend.

§ 4.1 Die Natur des Menschen und die Struktur der stoischen Ethik

Diese Interpretation, wonach der Mensch erkennen kann, daß es für ihn naturgemäß ist, gemäß der Tugend zu leben, aufgrund der Mitwahrnehmung, die er von sich selbst hat, ist bereits erwähnt worden in § 2.2. Angesichts des Ursprungs der vernünftigen Vorstellung des Guten wurde dort verwiesen auf M. Pohlenz' These, daß die Selbstwahrnehmung des Menschen, die nach stoischer Ansicht im Verlauf der menschlichen Entwicklung klarer wird,¹⁶² die Grundlage bildet für die Erkenntnis, daß die Vernunft des Menschen dessen "wahres Wesen" ist, und daß es deshalb für den Menschen naturgemäß und gut ist, richtiger Vernunft gemäß, und somit tugendhaft zu leben.¹⁶³

Pohlenz nutzt diese Erkenntnis, um erklären zu können, wie der Mensch nach stoischer Lehre die richtige Vernunft Gottes, die von der des Menschen nicht verschieden sein soll, erkennen kann als den Grund seiner ethischen Pflichten.¹⁶⁴ In Kapitel 4 ist Pohlenz' Interpretation nicht erörtert worden. Hier ist ihr erster Teil, wonach der Mensch aufgrund von Mitwahrnehmung seiner selbst erkennt, daß Vernunft sein "wahres Wesen" ist, und daß es daher für den Menschen naturgemäß und gut ist, richtiger Vernunft gemäß, und das heißt tugendhaft zu leben, zu besprechen.¹⁶⁵ Denn Pohlenz' Erklärung, wie der Mensch aufgrund dieser Erkenntnis weiß, daß das Gute und Naturgemäße für den Menschen zu be-

stimmen ist als ein Leben gemäß der Tugend, widerstreitet nicht nur den Ausführungen der folgenden Paragraphen. Sie scheint auch bestätigt zu werden durch eine Stelle Ciceros, die in Kapitel 3 zwar angeführt, nicht jedoch ausführlich interpretiert wurde. Sie wird sogleich erörtern werden. Zuerst aber ist die Erklärung, welche Pohlenz bietet in seinem Buch "Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung" (1948) hier kurz anzuführen - er formuliert sie dort (S. 57)¹⁶⁶ wie folgt [Zitat 21]:

Den Selbsterhaltungstrieb und eine instinktive Wertung hat schon das Tier. Den Menschen führt auch hier seine Vernunftanlage weiter. Schon das Kind gelangt über das bloße Empfinden hinaus zu einem gewissen Begriff davon, daß "nützlich" und "gut" das sein müsse, was sein Dasein fördert. Aber das ist zunächst nur ein unbestimmter "Vorbegriff", und bei seinem Dasein kann dem Kind nur seine noch unentwickelte, vorwiegend animalische Existenz vorschweben. Erst wenn sich der Logos weiter entwickelt, wird der Mensch sich klar über sein wahres Wesen. Auf dieses richtet sich nun die Oikeiosis und die mit ihr verbundene Wertung. So kann sich die Prolepsis dahin klären, daß nur das wirklich "gut" ist, was die Vernunftnatur des Menschen fördert .. Diese Entfaltung des Logos ist aber für den Menschen nicht nur sein wahrer Nutzen, sondern zugleich das "Kalon", das sittlich Gute, auf das seine Natur angelegt ist.

Was die Art und Weise angeht, wie der Mensch erkennen soll, daß das Gute zu bestimmen ist als das Tugendhafte, und demzufolge als das Schöne,¹⁶⁷ ist hier folgendes zu sagen. Abgesehen davon, daß die Stoa den Begriff des Guten keineswegs bestimmt als "das, was das Dasein des Menschen fördert" - wenn zumindest dies bedeutet, was es zu bedeuten scheint, nämlich: das, was der Natur des Menschen gemäß ist, insofern es sie erhält¹⁶⁸ - , kann auch sonst wohl diese Interpretation unmöglich zutreffen. Denn nicht die Vernunft des Menschen ist schon sein "wahres Wesen" - falls dies zu begreifen ist als die vervollendete menschliche Natur¹⁶⁹ - , sondern erst die richtige Vernunft des Menschen. Diese ist nichts anderes als die Tugend, die, wie sich gezeigt hat in Kapitel 2, die Stoiker bestimmen als die Wissenschaft der Güter und der Übel. Es ist also unmöglich, daß die Erkenntnis des Guten erst entsteht aufgrund der Mitwahrnehmung, die ein erwachsener Mensch von der eigenen Zueignung seines "wahren Wesens" hat. Denn gerade diese Zueignung des "wahren Wesens" des Menschen setzt als Zueignung der Tugend schon vorhandenes Wissen um Güter und Übel voraus.

Es richtet sich hiernach die Zueignung des Menschen dann erst auf das Gute, wenn dieses als Gutes erkannt ist. In Anbetracht der stoischen These, die erörtert worden ist in Kapitel 2, daß die Tugend Wissen ist um Gutes, welches sie selber ist, kann das nicht verwundern. Stimmt es aber auch zusammen mit Ciceros Bericht (Fin. III 20-22) zu den vier Entwicklungsphasen, die nach stoischer Lehre die Zueignung des Menschen durchmacht? Pohlenz z.B. verweist auf gerade diesen Bericht,¹⁷⁰ der in Kapitel 3 bereits erörtert ist, der hier jedoch noch einmal zu betrachten ist. Worauf schon in Kapitel 3 hingewiesen wurde, soll hier unerörtert bleiben;¹⁷¹ es kommt in diesem Zusammenhang vor allem darauf an, ob Ciceros Angaben zur Verlagerung der Zueignung vom Naturgemäßen auf das Gute als Bestätigung der Interpretation von Pohlenz oder eher der dazu geäußerten Kritik zu deuten sind - Cicero teilt folgendes mit [Text 105]:

Da nun die Anfänge so beschaffen sind, daß das Naturgemäße .. zu nehmen ist, und ebenso sein Gegenteil zurückzuweisen, so ist es die erste Aufgabe - denn so übersetze ich *kathêkon* - sich im Zustand der Natur zu erhalten, ferner zu behaupten, was naturgemäß ist, und sein Gegenteil fernzuhalten. Sobald man diese Auslese und Zurückweisung entdeckt hat, folgt zunächst die Auslese samt der Aufgabe, danach folgt erstere fortwährend und sodann vollendet gleichmütig und in Übereinstimmung mit der Natur. Erst darin, so weiß man dann, findet sich das, was wahrhaft als gut zu bezeichnen ist. Denn die erste Empfehlung des Menschen geht auf das Naturgemäße. Sobald er aber im Besitz ist des Verstandes, oder besser des Begriffs, .. und sobald die Ordnung und sozusagen den Einklang der zu verrichtenden Handlungen erblickt hat, schätzt er dessen Wert weit höher als all das, was er als erstes geliebt hatte. So kommt er durch Erkenntnis und Überlegung zu dem Schluß, daß jenes höchste Gut des Menschen, das um seiner selbst willen zu loben und zu erstreben ist, als darin sich befindend zu betrachten ist. Da jenes nun gelegen ist in dem, was die Stoiker *homologia* und was wir .. Übereinstimmung nennen wollen - da also jenes Gute, worauf alles rückzubeziehen ist, nämlich ehrenhafte Handlungen und das Ehrenhafte selbst, welches allein als gut gilt, sich darin findet - so ist, obwohl es später entsteht, doch nur jenes aufgrund des eigenen Wesens und der eigenen Würde zu erstreben; von dem indes, was der Natur erstes ist, ist nichts zu erstreben um seiner selbst willen .. in den ersten Empfehlungen der Natur findet sich nicht die ehrenhafte Handlung; denn sie folgt und entsteht erst später.

Ciceros Bericht ist zwar schwer verständlich, eines aber dürfte klar sein: Pohlenz' These, daß der Mensch ein Leben gemäß der Tugend als sein Gut erkennt aufgrund der Mitwahrnehmung von der eigenen Zueignung der Vernunft als des "wahren Wesens" des Menschen, wird durch Ciceros Bericht gerade dann bestätigt, wenn die Ordnung und der Einklang der zu verrichtenden Handlungen (*rerum agendarum ordo et concordia*), die der Mensch erblickt, nicht die Übereinstimmung (*convenientia*) ist, von der Cicero ebenfalls spricht. Beides darf nicht dasselbe sein. Denn wenn es sich um jeweils etwas anderes handelt, kann, wie Pohlenz will, die Verlagerung der Zueignung vom Naturgemäßen zu der Ordnung und dem Einklang der zu verrichtenden Handlungen tatsächlich die Erkenntnis begründen, daß das Gute besteht in Zenons Übereinstimmung (*homologia*), und somit in der Tugendhaftigkeit des Handelns: begründet würde dann durch die Mitwahrnehmung von der verlagerten Zueignung jener Schluß durch Überlegung, der nach Cicero erkennen läßt, daß das Gute das Schöne, bzw. ehrenhafte Handlungen und das Ehrenhafte selbst (*honesta facta ipsumque honestum*) ist.

Klar ist aber auch, daß Cicero dasselbe meint mit der Ordnung und dem Einklang der zu verrichtenden Handlungen einerseits und der Übereinstimmung und dem Ehrenhaften andererseits: nach Cicero erkennt der Mensch, daß das höchste Gut in der Ordnung und dem Einklang jener Handlungen besteht, die zu verrichten sind. Gerade darin (*in eo collocatum*) soll es sich befinden; es soll nach Cicero gelegen sein in dem (*positum in eo*), was die Stoiker als Übereinstimmung bezeichnen.¹⁷² Pohlenz' Auffassung läßt sich durch Ciceros Bericht also nicht stützen. Er widerstreitet ihr sogar, insofern auch Cicero nicht die Erkenntnis des Guten durch die Verlagerung der Zueignung bedingt sein läßt, sondern umgekehrt diese folgen läßt auf die Erkenntnis des Guten. Wenn Cicero mitteilt, daß der Mensch die Ordnung und den Einklang der zu verrichtenden Handlungen erblickt, ist damit wohl dies gemeint, daß er sie als das Gute erkennt: deshalb schätzt er sie höher als das Naturgemäße.¹⁷³ Ciceros Bericht bestätigt nicht Pohlenz' Interpretation, sondern eher die Kritik, die daran geübt wurde.

Anders als nach Pohlenz' Interpretation ist nun aber nach der obigen Auffassung ganz und gar unklar, was Cicero meint, wenn er mitteilt, daß der Mensch das Gute durch Erkenntnis und Überlegung erschließt (*cognitione et ratione colligere*).¹⁷⁴ Wie sieht die Erkenntnis und die Überlegung aus? Um was für einen Schluß handelt es sich eigentlich? Auf diese Fragen ist der angeführten Stelle keine Antwort zu entnehmen; es ist das mehrfach schon hervorgehoben worden.¹⁷⁵ In den nächsten Paragraphen wird diese inhaltliche Lücke in Ciceros Bericht auszufüllen sein. Zuvor jedoch ist noch auf folgendes hinzuweisen: daß der Mensch das Gute nicht erkennen kann aufgrund von Mitwahrnehmung der eigenen Zueignung des "wahren Wesens" des Menschen, zeigt nicht nur die obige Kritik an Pohlenz' Interpretation, sondern auch der Umstand, daß es für den Menschen unklar ist, daß die natürliche Entwicklung des Menschen abgeschlossen ist, sobald er Tugend besitzt. Daß richtige Vernunft das "wahre Wesen" des Menschen ist, ist nicht empirisch gegeben, wenn zumindest dieses "wahre Wesen" zu interpretieren ist als die vervollendete menschliche Natur. Woher weiß der Mensch, daß er durch die Tugend und richtige Vernunft sich selbst als Menschen vervollendet?¹⁷⁶

Es liegt hier ein Problem vor, auf das schon hingewiesen wurde in Kapitel 3. Es vermag zu zeigen, daß auch unabhängig von Pohlenz' Interpretation die stoische Bestimmung des Guten als die Tugend nicht durch Kenntnis der Natur des Menschen zu begründen ist. Denn das Gute erhält ja nur die vervollendete Natur des Menschen: es ist naturgemäß für den vervollendeten Menschen. Gerade diese vervollendete Natur des Menschen ist ihm aber ebensowenig gegeben wie die Bestimmung des Guten als die Tugend: beides kann der Mensch allenfalls erschließen.

Es ist daher wohl ausgeschlossen, daß die Stoiker ihre Bestimmung des Guten als die Tugend darauf gegründet haben, daß es der Natur des Menschen gemäß ist. Das heißt: es ist wohl ausgeschlossen, daß zwischen der Natur des Menschen und dem Guten ein direktes Verhältnis besteht, welches es dem Menschen ermöglicht, das Gute zu bestimmen. Im Gegensatz zur Allnatur spielt die Natur des Menschen in bezug auf das Gute keinerlei bestimmende Rolle in der stoischen Ethik.¹⁷⁷ Die stoische Bestimmung des Guten als die Tugend beruht, wie sich gleich zeigen wird, nur indirekt auf der menschlichen Natur: sie beruht darauf, daß die Tugend zu erschließen ist als der Gegenstand des vervollendeten natürlichen Triebes des Menschen. Insofern dieser Trieb nach Kapitel 3 auch schon implizit im Säugling wirkt, stellt er, wie dort ausgeführt ist, eine Verschränkung der Sphären des Normativen und des Faktischen dar, welche die Stoa nutzt, um aufgrund von empirischer Kenntnis des Verhaltens insbesondere des Säuglings, im Verein mit gewissen formalen Anforderungen an jede mögliche Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns, das Gute als den Gegenstand des natürlichen Triebes des Erwachsenen zu erschließen. Auf dieses Erschließen spielt wohl an der oben angeführten Stelle Cicero an. Die folgenden Paragraphen werden die Prämissen, die den Schluß erlauben, daß das Gute zu bestimmen ist als ein Leben gemäß der Tugend, rekonstruieren. Sie werden den Erkenntnisgrund ermitteln für diese typisch stoische These.

§ 4.2 Die Bestimmung des Guten: Ansatzpunkt und Rahmenbedingung

Der Erkenntnisgrund für die stoische These, daß es für den Menschen naturgemäß, und somit gut ist, gemäß der Tugend zu leben, ist nun, wie gesagt, zweifach. Er besteht in der Kombination von empirischem Wissen um den Gegenstand des ersten natürlichen Triebes des Menschen mit den formalen Anforderungen an jede mögliche Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns, die sich daraus ergeben, daß er der letzte Zweck des menschlichen Handelns im ganzen ist. Die Stoa ist der Ansicht, so wird sich zeigen in § 4.3, daß das erste Naturgemäße als der Gegenstand des natürlichen Triebes des Säuglings eine Bestimmung des Guten, welches der Zweck ist des menschlichen Handelns, als ein Leben gemäß der Tugend geradezu fordert: von allen Bestimmungen, die den formalen Anforderungen an mögliche Bestimmungen Genüge leisten, soll allein ein solches Leben des Erwachsenen zu begreifen sein als der Zweck der Natur, zu dem die Ausrichtung des Säuglings auf das erste Naturgemäße das Mittel ist.

Auf dieses Verhältnis von Mittel und Zweck wurde in Kapitel 3 schon hingewiesen. Es ergibt sich aus der teleologischen Verfaßtheit der menschlichen Zueignung sowie des darauf beruhenden natürlichen Triebes des Menschen: der noch unvollendete natürliche Trieb des Säuglings muß geeignet sein als Vorstufe zum vollendeten natürlichen Trieb des Erwachsenen; es muß sein Gegenstand vervollendbar sein. Nach stoischer Ansicht ist nun das erste Naturgemäße und im allgemeinen das Naturgemäße nur zur Tugend vervollendbar. Der Zweck des menschlichen Handelns muß also bestimmt werden als ein Leben gemäß der Tugend. Epikurs Lustprinzip, welches nach Chrysipp die einzig andere Möglichkeit darstellt, den formalen Anforderungen eines letzten Zwecks des menschlichen Handelns im ganzen Genüge zu leisten, scheidet deshalb aus, weil es nicht den Abschluß einer teleologischen Entwicklung bilden kann, an dessen Anfang Naturgemäßes steht. In § 4.3 und § 4.4 wird darauf einzugehen sein. Hier sind zunächst der Gegenstand des ersten natürlichen Triebes des Menschen als der Ansatzpunkt, und die formalen Anforderungen an mögliche Bestimmungen als die Rahmenbedingung zur Bestimmung des Guten und des Zwecks des menschlichen Handelns zu erörtern.

In bezug auf den natürlichen Trieb des Menschen ist zu vermerken, daß nicht nur die Stoa, sondern z.B. auch die Epikureer auf ihn verweisen zur Bestimmung des Guten; schon in Kapitel 3 ist darauf hingewiesen worden. Es kann durchaus gesprochen werden, im Anschluß an J. Brunschwig, von einem während der hellenistischen Zeit weit verbreiteten Wiegenargument.¹⁷⁸ Auf Brunschwigs lehrreichen Aufsatz "The cradle argument in Epicureanism and Stoicism" (1986) sei an dieser Stelle verwiesen; darin stellt er fest (S. 113), daß die hellenistischen Ethiker [Zitat 22]:

.. made frequent use of what might be called the cradle argument, that is, a procedure which consists first in describing (or in claiming to describe) the behaviour and psychology of the child in the cradle (usually in conjunction with young animals) and then in drawing (or in claiming to draw), more or less directly, certain conclusions which, in one way or another, lead to the formulation and justification of a moral doctrine.

Brunschwig betont dabei, daß von einem einheitlichen Argument keinesfalls die Rede sein kann: der Gebrauch, den z.B. die Epikureer machen vom ersten Trieb des Säuglings, ist anderer Art als der Gebrauch, den die Stoa davon macht.¹⁷⁹ Von den Epikureern soll hier nicht die Rede sein. Nur der Grund dafür, daß die Stoa zur Bestimmung des Guten ansetzt beim ersten Trieb des Säuglings, ist hier zu erörtern. Denn diese stoische Gebrauchsweise als Ansatzpunkt ist ja schon hervorgehoben worden.

Der Grund dafür ist dieser, daß allein der Gegenstand dieses natürlichen Triebes auf empirischem Wege festzustellen ist: das Verhalten eines Säuglings kann noch ohne weiteres als natürlich gelten, insofern von einer Verkehrung (*diastrophê*)¹⁸⁰ der menschlichen Natur, bzw. der Ansätze (*aphormai*), welche die Natur jedem Menschen verleiht, bei dem Säugling noch keine Rede sein kann.¹⁸¹ Der verkehrende Einfluß der Mitmenschen, aber auch der Dinge in der Welt¹⁸² kann nach stoischer Lehre bei einem Säugling noch nicht dazu geführt haben, daß der Trieb, der seinem Verhalten zugrundeliegt, schon abweicht von dem, was die göttliche Allnatur über und durch den Menschen, welcher der Säugling ist, zustandebringen will: es ist dazu ungenügend Zeit gewesen.¹⁸³ In bezug auf erwachsene Menschen läßt sich durchaus fragen, ob sie dem entsprechen, was die Allnatur erreichen will: Einflüsse von außen her können dafür verantwortlich sein, daß sie davon abweichen.¹⁸⁴ In bezug auf den Säugling läßt sich dieselbe Frage kaum sinnvoll stellen. Es ist daher nur sein erster Trieb gewiß natürlich, nicht nur insofern, als er von Natur (*physei*) erfolgt, sondern auch insofern, als er naturgemäß (*kata physin*) ist. Allein der Gegenstand des ersten Triebes des Säuglings ist ohne weiteres zu werten als der zeitlich erste Gegenstand des natürlichen Triebes des Menschen.

In bezug auf die formalen Anforderungen an mögliche Bestimmungen des Guten ist zweierlei hervorzuheben. Erstens ist zu vermerken, welche Anforderungen sich ergeben aus dem Umstand, daß das Gute der letzte Zweck des menschlichen Handelns im ganzen ist. Zweitens ist zu zeigen, daß sie nach Chrysipp als Rahmenbedingung zur Bestimmung des Guten lediglich die Tugend (*aretê*) und die Lust (*hêdonê*) ausweisen als mögliche Bestimmungen. Dieser zweite Punkt wird zu erörtern sein im Zusammenhang mit der These Chrysipps in § 4.3. Hier sind vorerst nur die formalen Anforderungen an alle nur möglichen Bestimmungen des Guten nahhaft zu machen und darauf zurückzuführen, daß das Gute der letzte Zweck des menschlichen Handelns im ganzen ist.

Gerade weil dem so ist, muß das Gute, welches diesen Zweck ausmacht, vollständig sein. Das heißt: es muß der Mensch, der es erlangt sich selbst genug sein; ihm kann nicht noch etwas fehlen. Wer glücklich ist, braucht sonst nichts. Zum Glück nämlich sind nicht andere Güter so hinzuzufügen, daß der Mensch, der sie erlangt, dadurch glücklicher ist. Das Glück ist das höchste Gut des Menschen, dessen Realisierung konzipiert ist als ein Optimum. Es folgt deshalb aus seinem Wesen, daß es sich selbst genug ist. In bezug auf mehrere Dialoge Platons formuliert dies A.A. Long in seinem wichtigen Aufsatz "Stoic eudaimonism" (1989) folgendermaßen (S. 81) - wie Long selber andeutet, ließen sich dieselben Merkmale des Glücks auch Aristoteles¹⁸⁵ entnehmen [Zitat 23]:

Plato's Socrates does not argue for these features of happiness, nor are they challenged by his interlocutors. We may take it that they specify features of happiness which would be generally endorsed by Greeks of the classical and Hellenistic periods. Aristotle appropriates them, as do the Stoics. In their ethics, as in Plato's, happiness is what everyone wants; it is everyone's ultimate objective; and the happy person .. is self-sufficient, and in possession of all the goods he needs for happiness.

Diese Selbstgenügsamkeit des Glücklichen, dieser Besitz aller jener Güter, die er braucht, um glücklich zu sein, und durch deren Vermehrung er nicht glücklicher wird,¹⁸⁶ ist ein Folge davon, daß das Glück, wie sich gezeigt hat in Kapitel 2, ein Ganzes (*holon*) ist, das besteht aus Teilen (*merē*) und das als Ganzes selber auch ein eigenständiges Gut ist, an dessen Güte alle jene Güter teilhaben (*metekhein*), die es als Teile ausfüllen. Als ein Ganzes nämlich ist es vollständig: es fehlt ihm keiner seiner Teile.¹⁸⁷ Es lassen sich zum Ganzen gewiß noch Güter hinzufügen. Es bleibt aber auch dann dasselbe Ganze, dessen eigene Güte nicht dadurch zunimmt, daß seine Teile zahlreicher sind. Denn, ob der glückliche Mensch, sein Glück nun durch mehr oder weniger glückliche Handlungen realisiert, ist nicht relevant. Relevant ist nur, daß er über und durch glückliche Handlungen als konkrete Güter glücklich lebt, und das abstrakte höchste Gut realisiert.¹⁸⁸ Als der letzte Zweck seines Handelns im ganzen liegt es allen konkreten Zwecken einzelner Handlungen zugrunde. Gerade deshalb ist es abstrakt; und gerade weil es abstrakt ist, ist es ein Ganzes. In Kapitel 2 ist das ausgeführt worden. Die Selbstgenügsamkeit des Glücklichen ergibt sich also direkt aus der Konzeption des Glücks als der alle konkreten Zwecke des täglichen Lebens bedingende letzte Zweck des menschlichen Handelns im ganzen; sie ergibt sich daraus, daß das Glück als Zweck alle anderen Zwecke transzendiert.

§ 4.3 *Lust und Tugend als Chrysipps einzig mögliche Bestimmungen*

Bestimmungen des höchsten Gutes sind nun hiernach möglich, wenn das, was sie nennen, ein vollständiges Ganzes ist und wenn es die Menschen, die es erlangen, sich selbst genug sein läßt. Diesen beiden Anforderungen muß jede Bestimmung Genüge leisten, um als Bestimmung überhaupt in Frage zu kommen. Wie kommt nun aber Chrysipp zu der These, daß diese beiden Vorgaben lediglich die Lust (*voluptas*) und die Ehrenhaftigkeit (*honestas*) als Bestimmungen des höchsten Gutes zulassen? Es muß hier klar gesagt werden, daß auf diese Frage zwar eine Antwort greifbar ist, daß diese Antwort aber nicht direkt belegbar ist. Das ist eine Folge davon, daß auch die Vollständigkeit und Ausreichendheit des höchsten Gutes nicht direkt belegbar sind als Anforderungen für jede mögliche Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns. Sie lassen sich als solche nur indirekt erschließen aufgrund einer viel zu wenig beachteten Stelle Ciceros, die zeigt, daß nicht Carneades erst mögliche Bestimmungen des höchsten Gutes eingeteilt hat, sondern daß Chrysipp bereits eine solche Einteilung vorgenommen hat.¹⁸⁹

Nach dieser Stelle Ciceros hat Chrysipp behauptet, daß in erster Linie drei Bestimmungen des höchsten Gutes möglich sind: nur sie sind nach Chrysipp glaubhaft zu vertreten. Letztendlich aber soll er nur Lust und Tugend als mögliche Bestimmungen gebilligt

haben. Welche Anforderungen hat Chrysipp gestellt an mögliche Bestimmungen? Cicero nennt sie nicht, und auch aus anderen Quellen läßt sich diese Frage nicht direkt beantworten. Die Vollständigkeit und Ausreichendheit des höchsten Gutes aber sind als die gesuchten Anforderungen Chrysipps nicht nur möglich, sondern auch geeignet. Denn gerade sie sind imstande zu erklären, weshalb Chrysipp letztendlich nur die Tugend und die Lust als mögliche Bestimmungen betrachtet. Andere Möglichkeiten dürften zudem nicht zu finden sein.¹⁹⁰ Es ist daher wohl davon auszugehen, daß die Einteilung Chrysipps möglichen Bestimmungen des höchsten Gutes dessen Vollständigkeit und Ausreichendheit zugrundelegt. Im folgenden ist gerade das vorausgesetzt.

Weshalb nun aber aufgrund der Vollständigkeit und Ausreichendheit des höchsten Gutes nur die Tugend und die Lust in Frage kommen als mögliche Bestimmungen, liegt auf der Hand. Aufgrund der genannten Merkmale muß das höchste Gut ein abstraktes Gut sein, an dessen Güte die konkreten Güter teilhaben, so daß sie einen Teil seiner Güte an sich haben als ein formales Merkmal.¹⁹¹ Ansonsten nämlich kann das höchste Gut nicht der letzte Zweck des menschlichen Handelns im ganzen sein. Wie schon in Kapitel 2 dargestellt wurde, kann keiner der konkreten Zwecke der selber unbedingte letzte Zweck jeder Handlung eines Menschen sein: konkrete Zwecke sind nur gut, insofern sie als gemischte Güter (*agatha mikta*) teilhaben (*metekhein*) an der Güte eines einfachen Gutes (*agathon haplun*), welches gut ist durch sich selbst (*kath' hauto*); allein dieses Gut kann der selbst unbedingte Zweck des menschlichen Handelns im ganzen sein. Tugend und Lust sind hier nach nicht nur möglich als das höchste Gut. Denn beide sind abstrakt: Tugendhaftigkeit und Lustvollheit sind je ein formales Merkmal menschlicher Handlungen. Auch kann es durchaus sein, daß Chrysipp die These vertrat, daß nur diese zwei formalen Merkmale jeder Handlung zukommen. Das heißt: es kann Chrysipp behauptet haben, daß nur Tugend oder Lust der gemeinsame Zweck aller menschlichen Handlungen sein kann.¹⁹² Beides beruht auf einem Verhältnis, in dem jede Handlung steht. Tugendhaftigkeit beruht auf dem Verhältnis der Handlung zu dem richtigen Zweck, zu dem sie verrichtet wurde; Lustvollheit beruht auf dem Verhältnis der Handlung zu dem Gefühl der Befriedigung, das immer dann entsteht, wenn sie ihren Zweck erfüllt.¹⁹³

Wenn nun diese Auffassung zutreffend ist, bleibt nur noch übrig zu erklären, auf welche Weise Chrysipp das Lustprinzip der Epikureer als Bestimmung des höchsten Gutes ablehnen kann. Wenn außerdem die Gründe zu dieser Ablehnung sich ermitteln lassen, so ist die stoische Argumentation zur Bestimmung jenes Lebens, welches naturgemäß ist für den Menschen, in seinen beiden Teilen rekonstruiert. Im nächsten Paragraphen wird sich zeigen, daß die Stoiker das Lustprinzip der Epikureer als Bestimmung ablehnen, weil ihm das Naturgemäße, worauf ihrer Ansicht nach der erste Trieb des Menschen ausgerichtet ist, widerstreitet. Empirisches Wissen um den Gegenstand des ersten natürlichen Triebes des Menschen im Verein mit den beiden Möglichkeiten, die sich ergeben aus den formalen Anforderungen der Vollständigkeit und Ausreichendheit, lassen also die Tugend indirekt erschließen, insofern die Lust, welche als Bestimmung des höchsten Gutes möglich ist,

dennoch aus empirischen Gründen ausgeschlossen wird. Auf gerade diese Weise erschließen wohl die Stoiker, wie Cicero es formuliert an der in § 4.1 angeführten Stelle, das Gute durch Erkenntnis und Überlegung (*cognitione et ratione colligere*).

Die stoische Polemik gegen Epikurs Prinzip der Lust wird, wie gesagt, im nächsten Paragraphen zu erörtern sein. Hier ist erst noch jene Stelle Ciceros, auf die verwiesen ist, anzuführen als Beleg für die Einteilung Chrysipps der möglichen Bestimmungen des höchsten Gutes. Es handelt sich um Angaben, die sich bei Cicero finden im Rahmen einer an der "divisio Carneadea" orientierten Beurteilung dogmatischer Bestimmungen des höchsten Gutes¹⁹⁴ - zu Chrysipps Auffassung, daß in erster Linie drei Bestimmungen glaubhaft zu vertreten sind (*probabiliter defendi posse*), macht in jenem Zusammenhang Cicero (Acad. II 138) folgende Mitteilungen [Text 106]:

Oftmals beteuert Chrysipp, daß es zum Gipfel der Güter nur drei Ansichten gibt, die vertretbar sind. Er beschneidet und schneidet die Vielheit. Denn entweder die Ehrenhaftigkeit, oder die Lust oder aber beides soll der Gipfel sein. Jene nämlich, die sagen, daß es das höchste Gut ist, wenn wir von jeder Beschwerde frei sind, sollen nur den verrufenen Namen der Lust vermeiden, sich aber in der Nachbarschaft befinden; und es sollen das auch jene tun, die jene Beschwerdelosigkeit mit der Ehrenhaftigkeit verbinden, und nicht viel anders auch jene, die zur Ehrenhaftigkeit die ersten Vorteile der Natur hinzufügen. Er läßt hiernach drei Ansichten bestehen, welche seiner Meinung nach glaubhaft zu vertreten sind.

Hiernach hat Chrysipp in erster Linie die Ehrenhaftigkeit, die Lust und auch die Verbindung von beidem als Bestimmungen des höchsten Gutes für möglich gehalten. Denn sowohl die sogenannte Beschwerdelosigkeit (*vacare molestia*) als auch die ersten Vorteile der Natur (*prima naturae commoda*) - das heißt wohl: das erste Naturgemäße - sollen von der Lust nicht wirklich zu unterscheiden sein: beides befindet sich nach Ciceros Formulierung "in der Nachbarschaft".¹⁹⁵ Und sonstige Bestimmungen hat Chrysipp nicht für möglich gehalten. Auf die Gründe für die Rückführung nicht nur der Beschwerdelosigkeit, sondern auch des ersten Naturgemäßen auf die Lust ist hier nicht einzugehen.¹⁹⁶ Es kommt hier vielmehr darauf an, daß nach Cicero (Acad. II 139-140) Chrysipp zwar der Ansicht ist, daß die Verbindung von Ehrenhaftigkeit und Lust als Bestimmung des höchsten Gutes den formalen Anforderungen an jede mögliche Bestimmung durchaus Genüge leistet, daß aber gerade diese Verbindung unmöglich ist, insofern die Ehrenhaftigkeit darin besteht, daß die Lust verschmäht wird (*in voluptate contemnenda*). Tugendhafte Menschen handeln nicht um der Lust willen: sie ist ihnen gleichgültig (*adiaphoron*). Es hält also Chrysipp letztendlich nur die Tugend oder die Lust für mögliche Bestimmungen des höchsten Gutes - eine "neutrale" Bestimmung, die beides in sich vereint, leidet seines Erachtens an einem inneren Widerspruch, der einen solchen doppelten "Gipfel der Güter" als Bestimmung disqualifiziert [Text 107]:

Ich kann mich neutral verhalten .. wenn ich aber jenem Gipfel folgen wollte, wurde mir dann nicht die Wahrheit selbst und die ernste und richtige Vernunft wie folgt erscheinen: "verbindest du mit der Lust die Ehrenhaftigkeit, obwohl sie gerade darn besteht, die Lust zu verschmähen, wie wenn man Mensch und Tier verbindet?". Ein Paar also, welches auf Leben und Tod zu kämpfen hat, bleibt übrig: Lust und Ehrenhaftigkeit

§ 4.4 Tugend anstatt Lust: die stoische Polemik gegen Epikur

Wie wird nun aber der Kampf auf Leben und Tod, der nach der soeben angeführten Stelle Ciceros zwischen der Tugend und der Lust anzusetzen ist, von der stoischen Seite ausgekämpft? Es wurde schon darauf hingewiesen, daß die Stoiker das Lustprinzip der Epikureer deshalb ausscheiden lassen, weil es ihrer Ansicht nach dem Gegenstand des ersten natürlichen Triebes des Säuglings widerstreitet: die Ausrichtung des natürlichen Triebes des Säuglings auf das erste Naturgemäße kann nach stoischer Ansicht nicht begriffen werden als ein Mittel der Natur zur Ausrichtung des natürlichen Triebes des erwachsenen Menschen auf die Lust. Wie begründet jedoch die Stoa nicht nur diese These, daß der Gegenstand des natürlichen Triebes des Säuglings zu bestimmen ist als das erste Naturgemäße, und nicht z.B. als die Lust, sondern auch ihre Ablehnung der Möglichkeit, die Ausrichtung des Säuglings auf das erste Naturgemäße als ein Mittel der Natur zu fassen zur Ausrichtung des erwachsenen Menschen auf die Lust?¹⁹⁷

Auf diese Fragen gibt Cicero im Anschluß an die angeführte Stelle zwar keine Antwort. Bei ihm (Acad. II 140) wird eine andere stoische Begründung des Ausschlusses der Lust genannt. Sie kann hier unerörtert bleiben, weil sie ausgeht von der stoischen Konzeption tugendhafter Handlungen als Handlungen, die zu verrichten sind um ihrer selbst willen,¹⁹⁸ und weil sie somit eigentlich die stoische Bestimmung des höchsten Gutes als die Tugend schon voraussetzt. Sie hat nur dialektischen Status, insofern sie darauf hinweist, daß nicht die Lust, sondern nur eine Bestimmung des höchsten Gutes als die Tugend erklären kann, daß tugendhafte Handlungen schon um ihrer selbst willen zu verrichten sind. Daß dies der Fall ist, wird vorausgesetzt [Text 108]:¹⁹⁹

Ein Paar, welches auf Leben und Tod zu kämpfen hat, bleibt also übrig: Lust und Ehrenhaftigkeit. Dieses hat Chrysipp, wie ich merke, keine große Anstrengung gekostet. Wenn du der ersteren folgst, geht vieles zugrunde, und zwar insbesondere die Gemeinschaft mit dem Menschengeschlecht, Liebe, Freundschaft und Gerechtigkeit, und auch die übrigen Tugenden, von denen keine bestehen kann, wenn sie nicht unentgeltlich ist. Denn das, was zu einer Aufgabe angetrieben wird durch die Lust als gleichsam eine Art von Lohn, das ist nicht Tugend, sondern eine trügerische Nachahmung und Vortäuschung der Tugend.

Diese stoische Erwägung kann hier nun unerörtert bleiben;²⁰⁰ sie wird bei Cicero wohl deshalb vorgetragen, weil sie dialektischer Natur ist.²⁰¹ Die eigentliche stoische Begründung für den Ausschluß der Lust ist hier zu betrachten. Wie begründen die Stoiker erstens ihre Leugnung der Lust als des Gegenstandes des ersten natürlichen Triebes des Menschen: wie stützen sie ihr Deutung der Lust als Begleiterscheinung (*epigennêma*)?²⁰² Und wie begründen sie zweitens ihre These, daß das erste Naturgemäße als Gegenstand des natürlichen Triebes des Säuglings nicht zu begreifen ist als ein Mittel der Natur zur Lust als Gegenstand des natürlichen Triebes des Erwachsenen? Auf beide Fragen findet sich ein Antwort bei Seneca. Denn in seinem 121. Brief, aus dem schon in Kapitel 3 verschiedene Stellen angeführt wurden, stellt er (Ep. 121.19) in bezug auf z.B. das Fliehen der Küken vor einer Katze folgendes fest [Text 109]:

Weshalb fürchten Küken die Katze, nicht aber den Hund? Es ist klar das sie über Wissen verfügen um das, was schädlich ist, und zwar um solches, das sich nicht aufgrund von Erfahrung angesammelt hat. Denn sie hüten sich, schon bevor sie die Erfahrung machen können

Es spricht hier Seneca explizit zwar nur von dem Wissen, die These aber, die er aufstellt, gilt ebenfalls vom natürlichen Trieb des Kükens - und nicht nur dem des Kükens, sondern auch des Säuglings: wie das angeborene Wissen²⁰³ eines jeden Lebewesens um das, was nützlich und schädlich ist, nicht aus der Erfahrung stammen kann, weil es sich schon zeigt, vor jeder Erfahrung, so kann auch der natürliche Trieb eines jeden Lebewesens unmöglich Lust zu seinem Gegenstand haben, weil er schon wirksam ist unmittelbar nach der Geburt, bevor das Lebewesen irgendeine Lust verspürt hat.²⁰⁴ Die Beweiskraft dieses Argumentes ist hier nicht zu beurteilen.²⁰⁵ Hier kommt es nur darauf an, daß die Stoa es vertreten hat gegen die epikureische These, daß der erste Trieb des Menschen ausgerichtet ist nicht auf Naturgemäßes, sondern auf die Lust.²⁰⁶

Gegen diese These hat die Stoa zusätzlich noch ein zweites Argument vorgebracht. Dieses Argument begründet nicht nur, daß der natürliche Trieb des Säuglings ausgerichtet ist auf das erste Naturgemäße, sondern es begründet auch, daß durch diesen Gegenstand der natürliche Trieb des Säuglings nicht zu begreifen ist als ein Mittel der Natur zur Lust als Gegenstand des natürlichen Triebes des Erwachsenen.²⁰⁷ Auch dieses zweite Argument findet sich in Senecas 121. Brief. Auf einen anonymen Einwand gegen die stoische These, daß jedes Lebewesen Mitwahrnehmung hat von der eigenen Konstitution, und daß es daher imstande ist, die Teile des Leibes angepaßt und richtig zu bewegen,²⁰⁸ formuliert Seneca (Ep. 121.7) folgende Erwiderung [Text 110]:

Man sagt, daß die Lebewesen ihre Teile deshalb angepaßt bewegen, weil sie, wenn sie sie anders bewegten, Leid verspüren würden "so wie ihr behauptet, werden sie gezwungen, nicht ihr Wille, sondern Angst bewegt sie zum Richtigen" Das aber ist falsch. Denn das, was angetrieben wird durch Notwendigkeit, ist träge, Beweglichkeit hingegen ist ein Merkmal solcher Bewegung, die aus eigenem Antrieb erfolgt. Es drängt sie sogar dazu sosehr nicht die Furcht vor Leid, daß sie sich selbst dann, wenn Leid es verbietet, bemühen, um eine natürliche Bewegung zu vollziehen

Seneca erläutert seine These²⁰⁹ durch die folgenden Beispiele: Kinder versuchen immer wieder, ob sie schon stehen können, obwohl sie dabei hinfallen und sich weh tun; Schildkroten, die auf dem Rücken liegen, tun alles, um sich zurückzusetzen in Bauchlage. Beides ist nach stoischer Lehre ihr natürlicher Zustand (*naturalis status*).²¹⁰

Daß nun diese Beobachtungen zeigen können, daß der natürliche Trieb des Säuglings nicht ausgerichtet ist auf die Lust, ist klar. Denn gerade deren Gegenteil wird ja in Kauf genommen. Zeigen diese Beobachtungen aber ebenfalls, daß der natürliche Trieb des Säuglings nicht als Mittel der Natur zu deuten ist? Vollig auszuschließen ist dies nicht. Denn warum sollte es unmöglich sein, daß die Lust als Zweck nur erreichbar ist über leidvolle Mittel? Angesichts der Zweckmäßigkeit sowohl der Welt im ganzen als auch des menschlichen Wesens ist diese Möglichkeit jedoch durchaus unwahrscheinlich. Die stoi-

sche Bestimmung des höchsten Gutes als die Tugend kann Senecas Beobachtung wesentlich besser erklären, weil das Leid danach als gleichgültig (*adiaphoron*)²¹¹ bewertet wird, und weil sich das Naturgemäße als Mittel zum Zweck der Tugend um vieles besser eignet: es ist ja, wie sich gezeigt hat in Kapitel 2, der Grund der zukommenden Handlung (*arkhê kathêkontos*), und der natürliche Trieb des Säuglings, der ausgerichtet ist auf Naturgemäßes, ist ja dementsprechend im Prinzip Stoff der Tugend (*hylê aretês*).

§ 5 Zusammenfassung

In diesem Kapitel wurden drei Erkenntnisgründe ermittelt, die zu verbinden sind zu einer stoischen Argumentation für die typisch stoische These, daß das Gute, welches der Zweck ist des menschlichen Handelns, in einem Leben gemäß der Tugend besteht. Um die Abstraktion des Begriffs des Guten, und somit auch der ethischen Pflicht des Menschen aus der Wahrnehmung klären zu können, ist zuerst die stoische Konzeption der Wahrnehmung und der ihr zugrundeliegenden vernünftigen Vorstellung des Menschen dargestellt worden: es hat sich gezeigt, daß die vernünftige Vorstellung im erwachsenen Menschen, der über Vernunft verfügt, zwar durch Begriffe vermittelt ist als eine Vorstellung, daß etwas der Fall ist, daß sie aber an sich selbst, so wie sie im Kinde entsteht, eine vorbegriffliche Vorstellung von einem Gegenstand als ein bestimmter Inhalt ist. Aus der Wahrnehmung des Kindes, die ebenfalls vorbegrifflich ist, können deshalb Vorbegriffe und Begriffe entstehen durch die Explizierung der impliziten Inhalte vernünftiger Vorstellungen.

Auch der Begriff des Guten, so wurde danach gezeigt, entsteht auf diese Weise. Er entsteht nur in bezug auf eine besondere Vorstellung, nämlich in bezug auf eine Vorstellung des Guten, die auf natürliche Weise aufgrund der Zueignung entsteht als eine unbestimmte Ahnung von etwas Gutem. Insofern dieses Gute menschliche Handlungen steuert als deren Zweck, bildet sich der Begriff des Guten aufgrund der Mitwahrnehmung, die der Mensch von dieser Steuerung hat. Das heißt: es bildet sich der Begriff des Guten aufgrund von Reflexion auf das tägliche Handeln des Menschen.

Nach diesem Erkenntnisgrund für den Begriff des Guten und der darauf beruhenden ethischen Pflicht des Menschen wurde als Erkenntnisgrund für die Interpretation des impliziten und eigentlichen Willens des Menschen als ein natürlicher Trieb aufgrund von Zueignung sodann die objektive Vorgegebenheit des Zwecks des menschlichen Handelns ermittelt. Dieser zweite Erkenntnisgrund liegt der stoischen Grundbestimmung jenes Zwecks zugrunde als ein für den Menschen naturgemäßes Leben. Um die Argumentation, die es zu rekonstruieren galt, zu vervollständigen, ist dann noch ein dritter Erkenntnisgrund ermittelt worden, nämlich für die stoische These, daß jenes Leben, welches naturgemäß ist für den Menschen, kein anderes ist als ein Leben gemäß der Tugend. Aufgrund der Kombination formaler Anforderungen an jeden möglichen Zweck des menschlichen Handelns mit dem empirischen Wissen um den Gegenstand des noch unvollendeten natürlichen Triebes des Säuglings hat z.B. Chrysipp alles andere als die Tugend, und insbesondere auch die Lust, ausschließen können als jenes Gute, das der Zweck ist des menschlichen Handelns. Der

dritte der Erkenntnisgründe hat sich erwiesen als ein Eliminierungsverfahren aller anderen Möglichkeiten.

KAPITEL 6 ERGEBNISSE

Nachdem nun in Kapitel 2, 3 und 4 die Ausgangspunkte zur Rekonstruktion der stoischen Argumentation zur Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein Leben gemäß der Tugend behandelt wurden, und nachdem im Anschluß daran in Kapitel 5 auch die stoische Argumentation selbst rekonstruiert wurde, ist in diesem Schlußkapitel das, was sich ergeben hat, und das, was daraus sich ergibt, kurz zusammenzufassen, bzw. in Umrissen darzustellen. Aus der in der Einleitung zu dieser Untersuchung als Hypothese dargelegten Alternative zur gebräuchlichen Interpretation des stoischen Naturalismus werden die wesentlichen Punkte auf der Grundlage dessen, was sich gezeigt hat in Kapitel 2 bis 5, nochmals resümiert werden. Auch werden sie in systematischer Hinsicht kurz beurteilt werden. Verschiedene in den Anmerkungen oder auch im Text bis jetzt nur beiläufig berührte oder nicht ausführlich besprochene Stärken und Schwächen der hier vorgeschlagenen Alternative sind zu diesem Zweck kurz hervorzuheben.

In § 1 wird die Struktur der stoischen Ethik, so wie sie rekonstruiert wurde in den vier vorangehenden Kapiteln, rekapituliert werden. Es wird noch einmal einzugehen sein auf die rekonstruierte Argumentation zur stoischen Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein Leben gemäß der Tugend, und auch auf das zweifache Wesen des Zwecks des menschlichen Handelns, auf die Rolle der Zueignung sowie des göttlichen Gesetzes und auf die Transzendenz der göttlichen Natur in bezug auf alle innerweltlichen Dinge, und zwar jeweils in bezug auf den stoischen Naturalismus.

In § 2 wird auf zwei Stärken der Struktur der stoischen Ethik hingewiesen werden. Die erste dieser Stärken ergibt sich aus dem Verhältnis, welches besteht zwischen Sein und Sollen: es besteht in einer gewissen Autonomie der Ethik. Die zweite Stärke ergibt sich aus dem Verhältnis, das die Stoiker ansetzen zwischen Sollen und Wollen: es besteht in der Alternative, die sie als Vertreter einer eudämonistischen Ethik für die moderne Auffassung des Ethischen als das Moralische bieten.

In § 3 wird hingewiesen werden auf drei verschiedene, aber zusammenhängende Schwächen der Struktur der stoischen Ethik. Der Reihe nach betreffen sie die Annahme eines letzten Zwecks des menschlichen Handelns im ganzen, die These von der objektiven Vorgegebenheit des Guten aufgrund einer Interpretation der Zueignung als Wirkung einer göttlichen Natur und die Bestimmung des Guten als das Tugendhafte. Insbesondere dieser letzte Punkt hat bereits im Altertum rege Kritik hervorgerufen.

In § 4 folgen dann als Abschluß noch Bemerkungen zur historischen Einordnung des stoischen Naturalismus in die Geschichte der Ethik. Es wird auf das Verhältnis der stoischen Ethik zur naturrechtlichen Tradition des Mittelalters und der frühen Neuzeit eingegangen werden. Dabei wird betont werden, daß die stoische Auffassung vom Gesetz der Natur zwar eine historische Quelle späterer Naturrechtslehren gewesen sein kann, daß sie nach den Ausführungen von Kapitel 4 selbst aber nicht als Ausdruck einer frühen Naturrechtslehre zu begreifen ist.

§ 1 Die Struktur der stoischen Ethik

Aus der nunmehr vorgelegten Untersuchung hat sich folgende Struktur der stoischen Ethik ergeben. Grundlage für die Pflichten des Menschen ist wohl nicht die richtige Vernunft (*orthos logos*) der göttlichen Natur. Diese ist nach stoischer Lehre zwar nicht nur als das Schicksal und als ein deskriptiv-kausales Prinzip der Welt zu deuten, sondern, gerade insofern sie richtige Vernunft ist, auch als ein Gesetz (*nomos*) und als ein normativ-ethisches Prinzip für menschliches Handeln. Die stoische Bestimmung aber der richtigen Vernunft Gottes als das Gesetz der Natur, nach dem die Gemeinschaft der Götter und Menschen, die nach stoischer Lehre den Staat der Welt bewohnt, regiert wird, wurde in Kapitel 4 gedeutet nicht als Grund der Güte und Richtigkeit zu verrichtender Handlungen (*poiêtea*), sondern als Bestimmungsgrund jener Handlungen, die dem Menschen deshalb zukommen (*kathêkonta*) als bevorzugtes Naturgemäβes, weil sie das sind, was er als ein Teil der Welt implizit und eigentlich immer schon verrichten will.

Prinzip der Normativität, so hat sich in Kapitel 2 gezeigt, ist die eigentliche und implizite Ausrichtung des Menschen auf einen transzendenten und abstrakten Zweck des menschlichen Handelns im ganzen. Denn als der Gegenstand des eigentlichen und impliziten Willens des Menschen ist dieser Zweck formal zwar deskriptiv, inhaltlich jedoch ist er normativer Natur: jene Handlungen, die den Menschen glücklich leben (*eudaimonein*) lassen, hat er zu verrichten, auch wenn er dazu keinen Trieb verspürt; sie bestimmen seine ethische Pflicht (*deon*). Die göttliche Natur als ein zusätzlicher zweiter Grund der Pflicht ist daher wohl überflüssig und, noch abgesehen davon, daß die Richtigkeit ihrer göttlichen Vernunft nach den Ausführungen von Kapitel 4 für den Menschen als ein solcher zweiter Grund nicht erkennbar ist, schon deshalb abzulehnen.

Von einer axiologisch nicht neutralen Natur (*physis*) als Grundlage ethischer Normen kann folglich keine Rede sein. Die Richtigkeit der göttlichen Vernunft und des durch sie bewirkten natürlichen Geschehens wurde in Kapitel 4 als mit der Richtigkeit tugendhafter Handlungen des Menschen inkommensurabel aufgefaßt: menschliche und göttliche Dinge haben die Stoiker wohl geschieden. Die heute übliche Interpretation der stoischen Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein für den Menschen naturgemäßes Leben (*kata physin zên*) ist denn auch in Kapitel 1 bereits nicht als Ausdruck für die Normativität der Natur gedeutet worden, sondern als Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns, die der Stoa möglich ist durch ihre Interpretation des impliziten und eigentlichen Willens des Menschen als ein natürlicher Trieb, der sich dem Menschen daraus ergibt, daß er jenes Gute, welches der Zweck ist des menschlichen Handelns, sich von Natur zueignet. Naturgemäß lebt der Mensch nach stoischer Lehre eigentlich nicht dadurch, daß er Naturgemäßes ausliest, sondern vielmehr dadurch, daß er seinem impliziten und eigentlichen Willen entsprechend handelt.

Es ist denn auch die stoische Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein für den Menschen naturgemäßes Leben interpretiert worden als dessen Grundbestimmung, die noch der Klärung bedarf. Wie jenes Gute, das den Gegenstand der Zueig-

nung (*oikeiōsis*) und des natürlichen Triebes (*hormē*) des Menschen ausmacht, zu bestimmen ist, gibt sie nicht zu erkennen; welches Leben für den Menschen naturgemäß ist, geht aus ihr nicht schon hervor. Die stoische Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein für den Menschen naturgemäßes Leben ist eine relationale Bestimmung, die noch der Erläuterung bedarf, die dazu aber auch die Grundlage schafft, insofern sie das abstrakte höchste Gut, welches als der letzte Zweck des menschlichen Handelns im ganzen ebenfalls nur relational bestimmt ist als ein unbekannter, transzendenter Zweck, inhaltlich bestimmbar macht: dadurch, daß es interpretiert wird als der Gegenstand des natürlichen Triebes des Menschen, ist es aufgrund von empirischem Wissen um das natürliche, noch nicht verkehrte Verhalten des Säuglings zu erschließen.

Indirekt erschließbar, und nicht direkt gegeben ist das höchste Gut des Menschen dabei als der Gegenstand seines natürlichen Triebes deshalb, weil, wie sich gezeigt hat in Kapitel 3, die Stoa die Natur des Menschen teleologisch begreift: die menschliche Konstitution (*syntaxis*) macht eine Entwicklung durch, die nicht schon abgeschlossen wird durch das Heranwachsen der Vernunft (*logos*) im Menschen, sondern durch deren Vervollendung (*teleiōsis*) durch den Menschen selbst zu richtiger Vernunft, das heißt zu Tugend (*aretē*). Tugend, bzw. richtige Vernunft ist die eigentliche Konstitution des Menschen, auf deren Erhaltung (*tērēsis*) sein natürlicher Trieb schon von Anfang an ausgerichtet ist: frühere Gegenstände deutet die Stoa als ein Mittel der Natur zum eigentlichen Gegenstand des vervollendeten natürlichen Triebes des Menschen. Gerade dieser Gegenstand ist nun aber nicht gegeben. Denn nur das Verhalten des Säuglings muß sich zwar ergeben aus dem natürlichen Trieb des Menschen: von einer Verkehrung (*diastrophē*) kann nur bei ihm keine Rede sein. Das Verhalten jedes Erwachsenen nämlich kann durchaus auf Trieben beruhen, die von Natur (*physei*) erfolgen, die aber schon verkehrt anstatt naturgemäß (*kata physin*) sind. Das Verhalten des Säuglings hingegen kann nicht auch schon widernatürlich sein: es muß noch dem natürlichen Trieb des Menschen entsprechen. Der Gegenstand jedoch des natürlichen Triebes des Säuglings ist noch nicht der Gegenstand des vervollendeten natürlichen Triebes des Erwachsenen. Er ist nur erst ein Mittel der Natur dazu, aufgrund dessen der eigentliche Gegenstand des natürlichen Triebes des Menschen allenfalls zu erschließen ist; gegeben ist er jedenfalls nach stoischer Lehre nicht.

Die formalen Anforderungen an mögliche Bestimmungen des höchsten Gutes, welche die Stoiker ihrem Schluß auf die Tugendhaftigkeit zugrundelegen, sind erörtert worden in Kapitel 5. Auch das Schlußverfahren selbst sowie der stoische Ursprung des Begriffs des Guten aus der inneren Mitwahrnehmung der Vorstellung von etwas Gutem als Zweck des eigenen Handelns wurden dort besprochen. Es muß in diesem Zusammenhang nicht noch einmal hervorgehoben werden. Einzugehen ist hier vielmehr auf einen Wesenszug des Guten, der sich in verschiedenen Gestalten dargeboten hat, nämlich als die Transzendenz des Zwecks des menschlichen Handelns, als die objektive Vorgegebenheit des Guten oder als das In-sich-selbst-gekehrt-sein der Tugend. Es wird in § 3 auf jede dieser Gestalten noch zurückzukommen sein. Hier ist darauf hinzuweisen, daß sie damit zusammenhän-

gen, daß, wie schon vermerkt wurde in Kapitel 5, die Stoiker die Güte des Guten zwar als ein einfaches, nicht jedoch als ein sinnliches Merkmal betrachten, wie z.B. die Weiße des Schnees oder die Süße des Honigs. Als ein einfaches Merkmal ist Güte nach Seneca (Ep. 124.1-4) kein Gegenstand der Sinne (*sensibile*), sondern des Verstandes (*intelligibile*)¹ - anlässlich der stoischen These, daß ein vernunftloser Säugling für Gutes noch unempfänglich ist, die, wie Seneca mitteilt, zusammenhängt mit der stoischen Auffassung des Guten als Gegenstand des Verstandes, wurden in Kapitel 3 diese Zuordnung und auch ihr Zusammenhang mit der genannten These gestreift [Text 111]:

Die Frage lautet, ob das Gute durch die Wahrnehmung oder den Verstand erkannt wird. Damit hängt zusammen, daß es Gutes nicht gibt bei sprachlosen Tieren und Säuglingen. Wer immer die Lust als das Höchste aufstellt, betrachtet das Gute als Gegenstand der Sinne, wir hingegen, die wir es dem Geist zuerteilen, betrachten es als Gegenstand des Verstandes. Wenn die Sinne entscheidend dafür wären, ob etwas gut ist, so würden wir keine Lust zurückweisen; denn jede Lust verlockt, jede behagt. Umgekehrt würden wir freiwillig kein Leid ertragen, denn jedes Leid ist den Sinnen zuwider. Zudem würden diejenigen, denen die Lust zu sehr zusagt, und die nichts so sehr fürchten wie das Leid, keine Rüge verdienen. Dennoch tadeln wir Menschen, die sich der Gefräßigkeit und der Wollust hingeben, und verachten wir diejenigen, die aus Angst vor Leid niemals etwas mannhaft unternehmen werden. Wornü jodoch besteht ihr Fehlverhalten, wenn sie den Sinnen gehorchen als dem Kriterium des Guten und Üblen? Denn ihnen habt ihr ja die Verfügung erteilt, etwas zu erstreben oder zu meiden. Es ist aber klar, daß die Vernunft dieser Sache vorsteht. sie entscheidet über gut und übel, wie auch über ein glückliches Leben, über die Tugend und das Ehrenhafte.

Senecas Argumente gegen eine Auffassung des Guten als ein Gegenstand der Sinne erinnern an die in Kapitel 5 vorgelegten stoischen Argumente gegen Epikurs Bestimmung des Gegenstandes des natürlichen Triebes des Säuglings als die Lust.² waren die Sinne das Kriterium des Guten und des Üblen (*iudices boni ac mali*), und läge daher die Verfügung, etwas zu erstreben oder zu meiden (*adpetitionis et fugae arbitrium*) bei ihnen, so wäre das Gute tatsächlich, wie die Epikureer behaupten, als die Lust zu bestimmen. Nicht die Sinne jedoch, sondern die Vernunft steht nach Seneca der Sache vor (*ratio praeposita est*),³ was zur Folge haben soll, daß Gutes nicht durch Lust bestimmt ist, sondern durch Tugendhaftigkeit. nach Seneca erteilt die Stoa es dem Geiste (*animo*). Senecas Argumente sind hier nicht zu erörtern. Der Zusammenhang der Auffassung des Guten als Gegenstand des Verstandes mit der stoischen Bestimmung des Guten als das Tugendhafte wird besprochen werden in § 3.3. Hier ist zu betonen, daß nicht nur diese Bestimmung mit der Interpretation der Güte als ein einfaches und nicht-sinnliches Merkmal des Tugendhaften zusammenhängt, sondern daß damit auch die Transzendenz des Zwecks des menschlichen Handelns, die objektive Vorgegebenheit des Guten sowie das In-sich-selbst-gekehrt-sein menschlicher Tugend zusammenhängen. Das wird sich noch zeigen in § 3. Zuvor aber ist einzugehen auf das Verhältnis zwischen Sein und Sollen zum einen und zwischen Sollen und Wollen zum andern, welches die griechische Tradition eudamonistischer Ethik, und somit auch die Stoiker zugrundelegen. zuerst ist auf die Stärken der stoischen Ethik hinzuweisen, danach erst sind die Schwachen ebenfalls hervorzuheben.

§ 2 Zur Beurteilung dieser Struktur: zwei Stärken

Die Stärken der stoischen Ethik sind die Stärken der Struktur eudämonistischer Ethik im allgemeinen. Sie bestehen, wie gesagt, in dem Verhältnis, das die griechische Tradition ansetzt zwischen Sein und Sollen zum einen und zwischen Sollen und Wollen zum andern. Beide Verhältnisse sind im folgenden kurz zu besprechen, und zwar anhand verschiedener Themen, die in den vorhergehenden Kapiteln schon erörtert worden sind. Das Verhältnis, das die Stoiker annehmen zwischen Sein und Sollen, wird zuerst betrachtet werden anhand der stoischen Konzeption der Güte als ein einfaches, nicht-sinnliches Merkmal alles Tugendhaften sowie anhand des zweifachen Wesens des Zwecks des menschlichen Handelns. Danach wird einzugehen sein auf das Verhältnis, das die Stoa annimmt zwischen Sollen und Wollen, und zwar anhand der stoischen Auffassung des impliziten und eigentlichen Willens des Menschen.

§ 2.1 Das Verhältnis von Sein und Sollen

Eine erste Stärke der stoischen Ethik beruht wohl auf der Möglichkeit, die sich ergibt aus ihrer eudämonistischen Struktur, um das, was gut ist für den Menschen, wissenschaftlich zu bestimmen, ohne dabei die Güte des Guten auf etwas anderes als Güte zurückzuführen. Die Stoiker, so hat sich in Kapitel 5 gezeigt, betrachten Güte vielmehr als ein einfaches, nicht-sinnliches Merkmal. Auf natürliche Weise (*physikôs*) wird es vorgestellt; durch ethische Theorie (*theôria*), und daraus sich ergebendes philosophisches Wissen um Güter und Übel (*epistêmê agathôn kai kakôn*) wird es erkannt als ein Merkmal alles Tugendhaften. Denn vorgestellt wird es nicht als eine relationale Eigenschaft des Tugendhaften in bezug auf den Menschen, sondern vorgestellt wird es, wie sich gezeigt hat in Kapitel 5, nur als etwas Gutes (*agathon ti*). Das heißt: die Vorstellung des Guten ist nach stoischer Ansicht eine unbestimmte Ahnung von etwas, das in einem bestimmten Verhältnis zum Menschen steht und das begrifflich zu bestimmen ist als Gutes. Wie dieses Gute inhaltlich bestimmt ist, geht aus der Ahnung nicht hervor: sie ist unbestimmt. Was gut ist, gibt allein die philosophische Wissenschaft der Ethik zu erkennen. Wie schon vermerkt wurde in Kapitel 3, besteht gerade darin ihre Aufgabe.

Von einer Reduktion von Werten auf Tatsachen kann hiernach keine Rede sein, wenn die Stoiker das Gute als das Tugendhafte bestimmen. Denn dadurch wird ja nicht Güte definiert als Tugendhaftigkeit, sondern lediglich das, was in bezug auf den Menschen die relationale Eigenschaft der Güte hat, als das Tugendhafte identifiziert. Die Stoiker bestimmen die Güte des Guten, wie schon in Kapitel 2 hervorgehoben wurde, als Nützlichkeit (*ôphelia*), das heißt als die Eigenschaft, den Menschen glücklich leben (*eudaimonein*) zu lassen. Diese Eigenschaft ist nach stoischer Lehre einfach, so daß die Stoiker mit z.B. G.E. Moore darin übereinstimmen, daß die Güte des Guten nicht-analysierbar ist. Moores Vorwurf des sogenannten naturalistischen Fehlschlusses an die Adresse der Stoa ist denn auch keineswegs gerechtfertigt.⁴ Die Stoa kann zwar aus der Tugendhaftigkeit die Güte z.B. einer Handlung schließen, das jedoch bedeutet nicht, daß sie aus Tatsachen Normen

deduziert. Es bedeutet vielmehr nur, daß sie z.B. eine Handlung als das erkennt, was Güte an sich hat, weil es jenes formale Merkmal besitzt, das sie erschlossen hat als die Grundlage für die relationale Eigenschaft der Güte. Von einer Reduktion von Werten auf Tatsachen kann, wie gesagt, keine Rede sein.

Die Autonomie der Ethik, die sich hieraus ergibt, schließt nun aber keineswegs aus, daß der Mensch das Gute erkennt aufgrund von Tatsachen: gerade weil das höchste Gut nicht nur der normative, sondern als das Glück auch der deskriptive Zweck menschlichen Handelns ist, kann das Gute wissenschaftlich bestimmt werden aufgrund gewisser Tatsachen. Das ist, wie gesagt, eine erste Stärke der stoischen Ethik. Wie die Stoiker durch ihre Interpretation des impliziten Willens des Menschen als ein natürlicher Trieb aufgrund von Zueignung das erste Verhalten des Säuglings als die zur Bestimmung des Guten relevanten Tatsachen bestimmt haben, ist dargelegt worden in Kapitel 3 und 5. Es ist hier nicht noch einmal darauf einzugehen. Wichtig ist hier lediglich, daß nach stoischer Auffassung das Gute zu erkennen ist aufgrund von Tatsachen, und selbst aufgrund von Tatsachen, die für jedermann zugänglich sind, weil sie empirisch gegeben sind. Denn dieser Anspruch, den die Ethik der Stoa erhebt, ist eine ihrer Stärken.

§ 2.2 *Das Verhältnis von Sollen und Wollen*

Eine zweite Stärke der stoischen Ethik beruht wohl auf der Konzeption der Pflicht (*deon*), die sich ebenfalls ergibt aus ihrer eudämonistischen Struktur. Wie sich in Kapitel 2 gezeigt hat, weicht der stoische Pflichtbegriff vom seinem modernen Gegenstück ab. Auch diese Abweichung ist wohl eine Stärke, insofern die stoische Konzeption des Guten (*agathon*) als das was zu verrichten ist, nicht nur verständlich ist als ein normatives Prinzip, sondern auch erklären kann, daß gewisse Menschen richtig handeln wollen. Die stoische Konzeption der ethischen Pflicht des Menschen läßt verständlich werden, daß Handlungen, die der Mensch zu verrichten hat, motivieren können. Das heißt: sie vermag zu erklären, daß er den Willen haben kann, richtig zu handeln.

Die Möglichkeit zu dieser Erklärung beruht auf dem Verhältnis zwischen Sollen und Wollen, das die eudämonistische Ethik der Stoiker ansetzt. Es beruht darauf, daß der Mensch nach stoischer Lehre sich nicht nur explizit konkrete Zwecke setzt, sondern auch implizit über jene Zwecke eigentlich und immer schon das höchste Gut zum Gegenstand seines Wollens hat: implizit und eigentlich will er glücklich leben. Das Gute nämlich ist zwar hiernach wählenswert (*haireton*), weil es den Menschen glücklich macht. Zu verrichten (*poiëteon*) ist es aber deshalb, weil er implizit und eigentlich den Zweck will, zu dem es ein inneres Mittel ist. Gutes zu verrichten, ist für den Menschen deshalb Pflicht, weil es erstens richtig ist als Mittel in bezug auf die Realisierung des höchsten Gutes, zweitens aber auch, weil der Mensch dieses höchste Gut immer schon realisieren will: der implizite und eigentliche Wille des Menschen ist, wie sich gezeigt hat in Kapitel 2, als ein unpersonliches und allgemein menschliches Interesse die subjektive Bedingung dafür, daß die Güte richtiger Handlungen für jeden Menschen ein objektiver Grund ist, sie zu verrichten.

Es hat mit anderen Worten der Mensch die ethische Pflicht, das zu tun, was er als Mensch eigentlich und implizit immer schon will. Und gerade weil dem so ist, kann der Mensch ein Interesse nehmen an der Erfüllung seiner Pflicht, auch wenn er keinen Trieb verspürt zu jenen Handlungen, die er zu verrichten hat.

Ethische Normen deutet die Stoa nicht als kategorische Imperative. Das Gute wird nach stoischer Lehre nicht unbedingt gewollt, wenn es überhaupt gewollt wird. Ethische Gründe sind nicht objektiv und universal verbindlich, weil sie unabhängig sind von der menschlichen Natur. Die Stoa faßt das Ethische nicht als das Moralische. Richtig ist vielmehr das, was glücklich macht. Ethische Normen sind dementsprechend hypothetische Imperative. Denn ethische Gründe sollen als Gründe durch den impliziten und eigentlichen Willen des Menschen durchaus subjektiv bedingt sein. Es ist dies eine zweite Stärke der stoischen Ethik. Denn wie den Menschen moralische, nur objektiv bedingte Gründe niemals motivieren können, dürfte kaum verständlich sein: menschliche Vernunft allein ist durch sich selbst gewiß nicht praktisch.⁵

§ 3 Zur Beurteilung dieser Struktur: drei Schwächen

Nachdem nun auf zwei Stärken der Struktur der stoischen Ethik hingewiesen wurde, ist im folgenden auf drei Schwächen aufmerksam zu machen. Es handelt sich um ernst zu nehmende Schwierigkeiten einer ebenfalls ernst zu nehmenden Theorie, die alle drei zusammenhängen mit der stoischen Konzeption der Güte als einfaches, nicht-sinnliches Merkmal. Weil die Güte des Guten nämlich nicht-sinnlich und einfach ist, besteht sie als Güte unabhängig von menschlichen Trieben durch sich selbst. Und dieser Wesenszug des Guten nimmt folgende drei Gestalten an, die wohl zu bewerten sind als Schwächen der stoischen Ethik: das höchste Gut ist ein transzendenter letzter Zweck des menschlichen Handelns im ganzen, als dieser Zweck ist es dem Willen des Menschen objektiv vorgegeben und die Tugendhaftigkeit, in der die Güte des Guten besteht, ist in sich selbst gekehrt. Jede dieser stoischen Thesen ist für sich zu erörtern.

§ 3.1 Die Annahme eines letzten Zwecks des menschlichen Handelns im ganzen

Daß die Stoiker das höchste Gut des Menschen als einen transzendenten letzten Zweck des menschlichen Handelns im ganzen betrachten, ist in Kapitel 2 ausführlich dargelegt worden. Daß diese Auffassung durchaus problematisch ist, ist hier nun nachzutragen. Dabei ist zu betonen, daß die Schwierigkeit der stoischen Position nicht nur eine Schwierigkeit der stoischen Ethik ist, sondern jeder eudämonistischen Ethik: sie betrifft das Grundprinzip, und somit wohl die Möglichkeit dieser Art von Ethik überhaupt. Denn sollte die eudämonistische Annahme des Glücks als eines letzten, transzendenten Zwecks des menschlichen Handelns im ganzen unbegründet sein, so könnte auch von einem eigentlichen und impliziten Willen des Menschen, und somit vom höchsten Gut als einem sowohl deskriptiven als auch normativen Zweck keine Rede sein. Dies zeigt, daß die Problematik eines transzendenten Zwecks, wie gesagt, ernst zu nehmen ist.

Daß nun die Transzendenz des letzten Zwecks des menschlichen Handelns im ganzen durchaus problematisch ist, geht wohl schon daraus hervor, daß es keinen zwingenden Grund gibt, für das menschliche Handeln im ganzen einen eigenen Zweck anzusetzen: es liegt kein Grund vor, allen menschlichen Handlungen einen gemeinschaftlichen, letzten Zweck zugrundezulegen. Denn empirisch ist ein solcher letzter Zweck ja nicht gegeben. Und auch daraus, daß z.B. jede bestimmte Handlung einen konkreten Zweck verfolgt, ergibt sich keineswegs, daß sie auch als Handlung im allgemeinen einen abstrakten Zweck verfolgt, der als der Sinn des menschlichen Lebens ein selber unbedingter, alle konkreten Zwecke bedingender letzter Zweck des menschlichen Handelns im ganzen ist. Aristoteles scheint es zwar zu behaupten (EN I 1, 1094a18-22), falls, wie anzunehmen ist,⁶ der zweite mit "wenn" beginnende Satz die Begründung dafür enthält, daß, was der erste ausdrückt, tatsächlich der Fall ist [Text 112]:

Wenn es nun einen durch Handeln erreichbaren Zweck gibt, den wir um seiner selbst willen wollen, während wir alles andere seinetwegen wollen, und wenn wir nicht alles wegen etwas anderem wählen - denn dann geht man ja bis ins Unendliche fort, so daß das Streben leer und eitel wäre - so ist klar, daß er wohl das Gute und Beste ist.

Gerade diese Begründung aber muß als fehlerhaft betrachtet werden. Denn jede Handlung hat zwar durchaus einen letzten Zweck. Daraus aber folgt nicht, daß es nur einen letzten Zweck jeder menschlichen Handlung gibt. Der Mensch kann ohne weiteres mehrere letzte Zwecke verfolgen, die dann jedoch konkrete Zwecke bestimmter Handlungen sind, anstatt abstrakte transzendente Zwecke.

Schon in zwei Anmerkungen zu Kapitel 2 wurde hingewiesen auf diese Schwierigkeit. Angesichts der stoischen These, daß alle konkreten Güter innere Mittel sind zu einem übergeordneten Zweck, und daß sie daher nicht nur an sich selbst als zweckhafte Güter (*telika agatha*) wählenswert um ihrer selbst willen (*di' hauta haireta*) sind, sondern auch in bezug auf jenen Zweck als bewirkende Güter (*poiëtika agatha*) wählenswert wegen etwas anderem (*di' hetera haireta*) sind, wurde schon vermerkt, daß es unklar ist, weshalb die Stoiker die Möglichkeit, daß konkrete Güter nicht zu deuten sind als innere Mittel zu einem übergeordneten, abstrakten und transzendenten Zweck, ablehnen.⁷ Auch die Stoiker bringen für diese Ablehnung keine triftigen Gründe bei. Es findet sich sogar in den Quellen zur stoischen Ethik keinerlei Begründung für die stoische These, daß konkreten Zwecken ein abstrakter Zweck zugrundeliegt. Es finden sich allein die Unterscheidungen zwischen gemischten Gütern (*agatha mikta*) und einem einfachen Gut (*agathon haplun*), und zwischen einem Gut, das gut ist durch sich selbst (*kath' hauta*), und Gütern, die insofern gut sind, als sie teilhaben (*metekhein*) an der Güte des einfachen, durch sich selbst bestehenden Gutes. Irgendwelche Begründungen für diese Unterscheidungen sind in den vorhandenen Quellen nicht zu finden. Sie dürften deshalb nicht zu finden sein, weil es triftige Gründe dafür schlechterdings nicht gibt.

§ 3.2 Die Vorgegebenheit des Guten und der göttliche Ursprung der Zueignung

Nicht allein die stoische Annahme eines transzendenten Zwecks des menschlichen Handelns im ganzen ist nun aber problematisch. Auch die stoische Ansicht, daß dieser Zweck objektiv bestimmbar, und somit dem Menschen vorgegeben ist, dürfte problematisch sein. Denn, wenn der Zweck des menschlichen Handelns, wie die Stoa will, als der Gegenstand des impliziten und eigentlichen Willens des Menschen, unabhängig ist von dessen Willkür, so ist er zwar tatsächlich der wählenden Vernunft (*hairôn logos*) vorgegeben. Dann aber dürfte es unklar sein, aus welchem Grund die Stoa die Güte jenes Guten, welches dieser Zweck des Handelns ist, nicht bedingt sein lassen durch die implizite und eigentliche Ausrichtung des Menschen auf Tugendhaftes, sondern durch die Tugendhaftigkeit des Guten. Es dürfte unklar sein, weshalb nach stoischer Lehre das Gute zwar deshalb zu verrichten (*poiëteon*) ist, weil es der Gegenstand des eigentlichen und impliziten Willens des Menschen ist; weshalb die Stoiker aber leugnen, daß es aus demselben Grund auch Wählenswertes (*haireton*) ist. Welche Gründe bringt die Stoa bei für ihre in Kapitel 5 angeführte These, daß das Gute die Ursache dafür, daß es wählenswert ist, in sich selbst hat? Woher nimmt die Stoa die Erkenntnis, daß in diesem Sinn das Gute um seiner selbst willen wählenswert (*di' hautô haireton*) ist?

Diese Frage zu stellen, ist wohl berechtigt. Denn der unbestimmten Ahnung von etwas Gutem, die sich dem Menschen auf natürliche Weise (*physikôs*) ergibt, liegt ja, wie sich gezeigt hat in Kapitel 5, die Zueignung zugrunde, die der Mensch nach stoischer Ansicht von Natur (*physei*) verspürt. Auch die stoische These vom Grund der Güte in der Tugendhaftigkeit kann also die Stoa durch die Zueignung begründet haben, insofern sie in den Inhalt des allen Menschen gemeinschaftlichen, natürlichen Begriffs (*physikê ennoia*) des Guten diese objektive Grundlage der Güte aufgenommen haben kann.⁸ Zur Begründung nämlich eines solchen Vorbegriffs des Guten, und somit der besagten These kann die Stoa deshalb auf die Zueignung verwiesen haben, weil sie nach Kapitel 3 eine Wirkung ist der göttlichen Natur, deren richtige Vernunft nicht nur das Weltganze, sondern auch den Menschen zweckmäßig regiert: die Stoa kann durchaus angenommen haben, daß der göttliche Ursprung nicht nur der Zueignung, sondern auch der daraus sich ergebenden natürlichen Ahnung von etwas Gutem und des darauf beruhenden natürlichen Begriffs deren Begründetsein verbürgt aufgrund von deren Zweckmäßigkeit. So zumindest wäre die besagte stoische These durchaus zu begründen; und gerade eine solche Begründung hat die Stoa sicher in anderem Zusammenhang vertreten.⁹

Diese Art der Begründung für die stoische These vom objektiven Grund der Güte macht nun zur Genüge klar, daß die Frage nach dem stoischen Erkenntnisgrund für diese These vollends berechtigt ist. Sie gibt sogar zu erkennen, daß die stoische These durchaus problematisch ist. Denn als Begründung kommt der natürliche Ursprung der Zueignung, der unbestimmten Ahnung und auch des Begriffs nur deshalb in Frage, weil die Stoa die Natur für göttlich hält. Nur deshalb läßt sich aus der Zweckmäßigkeit der Organisation des Menschen auf das Begründetsein der Zueignung, der unbestimmten Ahnung und auch des

Begriffs schließen: Gott als deren Ursprung hat nicht nur dem Menschen das, was objektiv als Gutes zu bestimmen ist, zugeeignet, sondern auch dafür gesorgt, daß der Mensch von diesem objektiven Guten Ahnung und Begriff erhält. Die Wahrheit der stoischen These ergibt sich aus der Richtigkeit der göttlichen Vernunft.

Diese mögliche Begründung für die stoische These setzt nun also voraus, daß die Allnatur wirklich göttlich ist. Nur dann ist anzunehmen, daß die Zueignung des Menschen deshalb auf das Tugendhafte ausgerichtet ist, weil dieses gut ist; nur dann ist davon auszugehen, daß der unbestimmten Ahnung von etwas Gutem überhaupt etwas entspricht, das objektiv gut ist. Gerade diese Voraussetzung einer göttlichen Natur ist jedoch problematisch, wie bereits vermerkt wurde in den Anmerkungen zu Kapitel 4.¹⁰ Aus der Zweckmäßigkeit der Natur läßt sich heute nicht mehr folgern, daß die natürliche Auffassung des Menschen, daß es objektiv bestimmtes Gutes gibt, begründet ist. Es bedarf dazu eines anderen Naturverständnisses als das der heutigen Naturwissenschaft. Die Zweckmäßigkeit der natürlichen Ordnung und das Vorkommen vernunftbegabter Wesen in der Welt sind anders zu erklären als durch eine Interpretation der Natur als ein göttlicher Geist. Und diese andere Erklärung legt nahe, daß der Mensch wohl eher deshalb der Auffassung ist, daß das Gute objektiv bestimmt ist, weil diese Auffassung zweckmäßig ist, als daß diese Auffassung aus dem selben Grund begründet ist.¹¹

§ 3.3 *Das Gute und die in sich selbst gekehrte Tugend*

Die dritte stoische These, die als problematisch nachzuweisen ist, betrifft das Wesen der Tugend. In Kapitel 2 und 3 ist ausführlich dargelegt worden, wie die Stoiker der Ansicht sind, daß nicht das Naturgemäße, welches das erstrebte Ziel (*skopos*) tugendhaften Handelns ist, dessen Zweck (*telos*) ausmacht, sondern die Tugendhaftigkeit tugendhafter Handlungen. Schon in Kapitel 2 wurde dementsprechend darauf hingewiesen, daß die Stoa die Tugend begreift als ein Wissen um ein Gut, welches sie selber ist. Als Lebenskunst ist sie ganz in sich gekehrt (*tota in se conversa*): der Zweck tugendhafter Handlungen besteht nach Ansicht der Stoiker nicht darin, Naturgemäße zu erlangen, sondern darin, es deshalb auszulesen, weil sein richtiger Gebrauch (*orthê khrêsis*) den Menschen glücklich macht. Es soll mit anderen Worten die Auslese des Naturgemäßen nur das Mittel sein, das tugendhaftes Handeln möglich macht. Es ist nicht gut, sondern nehmenswert.

Gerade diese Auffassung der Tugend als eine Lebenskunst, die ganz in sich gekehrt ist, oder als ein Wissen um Gutes, welches sie selber ist, liegt nun einer These Senecas zugrunde, die in § 1 und auch schon in Kapitel 2 angeführt wurde. Nach Seneca hängt die Empfänglichkeit für Gutes davon ab, daß es erkannt werden kann. Aus diesem Grund ist nach Seneca z.B. ein Säugling, der noch vernunftlos ist, für Gutes noch unempänglich. Angesichts der stoischen Auffassung der Tugend ist ohne weiteres klar, warum die Stoiker Senecas Prinzip vertreten: weil das Tugendwissen selbst das Gute ist, um das die Tugend weiß, muß der Mensch, um für Gutes empfänglich zu sein, dieses Wissen haben können; und weil dieses Wissen nach Seneca Vernunftwissen ist, ist z.B. ein noch vernunftloser

Säugling folgerichtig für Gutes noch unempfänglich. Senecas Prinzip ist nichts anderes als eine Ausformulierung der stoischen Auffassung der Tugend als ein Wissen um die eigene Güte, bzw. als eine Lebenskunst, die ganz in sich gekehrt ist.

Diese stoische Auffassung, und somit Senecas Prinzip ist nun aber problematisch. Denn beides ist zwar an sich selbst keineswegs unmöglich: das Gute wird ja nicht definiert, sondern identifiziert. Auch hat die Stoa zu erklären versucht, wie der Mensch erkennen kann, daß das Gute besteht in einem Wissen darum, daß es selbst das Gute ist, um das der Mensch weiß. Die stoische Argumentation ist rekonstruiert worden in Kapitel 5. Vorausgesetzt also, sie ist nicht unplausibel, ist auch Unerkennbarkeit der stoischen Identifizierung des Guten nicht als Grund zu nennen, davon daß die stoische Auffassung der Tugend problematisch ist.¹² Der Grund davon ist vielmehr dieser: sie setzt die stoische Konzeption eines einfachen Gutes, das gut ist durch sich selbst, voraus. Das heißt: sie setzt voraus, daß es ein abstraktes Gut gibt, das als der letzte, transzendente Zweck des menschlichen Handelns im ganzen objektiv bestimmt ist als Tugendhaftigkeit. Denn nur wenn Tugendhaftigkeit gut ist durch sich selbst, kann die Lebenskunst in sich selbst gekehrt sein; nur wenn Tugendhaftigkeit ein unbedingter Zweck ist, kann die Tugend begriffen werden als ein Wissen um ein Gut, welches es selber ist. Ansonsten ist das Naturgemäße nicht der Stoff, an dem sich Tugendhaftigkeit realisieren kann. Das heißt: es ist nicht nur die Möglichkeitsbedingung des Guten. Das Naturgemäße muß dann wohl gedeutet werden als das Gute selbst und als der Zweck der Tugend, die selber dann als Lebenskunst nur das Mittel ist zu diesem Zweck. Es setzt mit anderen Worten die stoische Konzeption der Tugend das voraus, was in § 3.1 und § 3.2 als problematisch nachgewiesen wurden. Sie ist infolgedessen auch selbst wohl problematisch.¹³

§ 4 Schlußbemerkung

Die Stärken der stoischen Ethik sind hiernach nun erkaufte um einen hohen Preis. Denn die dargelegten Schwächen sind, wie gesagt, als Probleme ernst zu nehmen. Auf diese schwierige Lage jedoch, in der sich die Ethik der Stoa befindet, ist hier nicht näher einzugehen. Zum Abschluß dieser Untersuchung ist vielmehr zu betonen, daß nach der hier vertretenen Interpretation des stoischen Naturalismus die stoische Lehre vom Gesetz einer göttlichen Natur nicht nur nicht als Grund für die stoische Grundbestimmung des höchsten Gutes als ein für den Menschen naturgemäßes Leben zu betrachten ist, sondern auch anderer Art ist als die Lehre vom Gesetz der Natur in der naturrechtlichen Tradition des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Nach der hier vertretenen Interpretation kann die stoische Ethik nicht als Vorläufer dieser Tradition gewertet werden. Sie kann zwar beigetragen haben zu ihrer Ausgestaltung, insofern sie später von z.B. Philon, Clemens oder Augustin als ein solcher Vorläufer aufgefaßt worden ist. Systematisch müßten dann aber schon Philon, Clemens und Augustin den eigentlichen Sinn der stoischen Theorie vom Gesetz der göttlichen Natur mißverstanden haben. Denn in der Tradition des Mittelalters und der frühen Neuzeit gilt ja, ungeachtet aller oftmals wesentlichen Unterschiede, das Naturgesetz als die Grundlage

zumindest eines Teiles der ethischen Pflichten des Menschen. Nur als Folge eines Mißverständnisses kann denn auch die stoische Lehre vom Gesetz der Natur in diesem Sinn gedeutet worden sein. Ist ein solches Mißverständnis glaubhaft? Läßt es sich erklären? Für die hier vertretene Interpretation des stoischen Naturalismus wäre wohl die Möglichkeit einer Erklärung eine Stütze. Es soll deshalb zum Abschluß dieser Untersuchung auf eine mögliche Erklärung hingewiesen werden.

Eine mögliche Erklärung dürfte diese sein, daß z.B. Philon, Clemens oder Augustin die stoische Theorie des göttlichen Gesetzes der Natur aus ihrer jüdischen oder christlichen Glaubenswelt heraus gedeutet haben. Sie können es gedeutet haben aufgrund der jüdisch-christlichen Vorstellung von einem göttlichen Gesetz, dessen Gebote und Verbote deshalb zu befolgen sind, weil sie der Ausdruck sind von Gottes Willen.¹⁴ Solch eine Auffassung kann von stoischer Seite dadurch begünstigt sein, daß späte Stoiker wie z.B. Epiktet oder Marc Aurel, bei denen das Verhältnis zur göttlichen Natur in viel stärkerem Maße als in der frühen Stoa den Charakter einer persönlichen Beziehung trägt, die stoische Theorie des Gesetzes der Natur teils verstanden haben aufgrund dieser persönlich-religiösen Beziehung zur göttlichen Natur: schon bei Stoikern wie Epiktet und Marc Aurel ist das Gesetz der Natur auch deshalb zu befolgen, weil es den Willen Gottes ausdrückt.¹⁵

Von einem Mißverständnis der stoischen Theorie könnte somit eigentlich nicht die Rede sein, und die Auffassung der Stoiker als Vorläufer der späteren naturrechtlichen Tradition wäre dadurch zu erklären, daß spätere Vertreter der Schule eine solche Interpretation zum Teil schon selbst vertreten haben. Der altstoischen Lehre wird sie freilich nicht gerecht, wenn die Ausführungen in Kapitel 4 zum stoischen Begriff des Gesetzes der Natur zutreffen. Eine Auffassung vielmehr der altstoischen Ethik als eine frühe Naturrechtslehre ist wohl eine sogenannte "interpretatio judaica" oder auch "christiana". Chrysipps Gesetz der göttlichen Natur ist nach Kapitel 4 eudämonistisch zu begreifen als ein Prinzip zur Bestimmung, nicht zur Begründung menschlicher Pflichten.

ANMERKUNGEN

HINWEISE ZU DEN ANMERKUNGEN

In den Anmerkungen finden sich (außer den abgekürzten Werktiteln antiker Autoren, die unten aufgeführt sind) auch noch folgende Abkürzungen:

- AA = Akademie Ausgabe, Berlin/Leipzig 1910 ff.
FDS = Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker, Stuttgart/Bad Cannstatt 1987-88
GG = Grammatici Graeci, Leipzig 1878-1910
CAG = Commentaria in Aristotelem Graeca, Berlin 1882-1909
CMG = Corpus medicorum Graecorum, Berlin/Leipzig 1908 ff.
GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Berlin/Leipzig 1897 ff.
SA = Supplementum Aristotelicum, Berlin 1885-1903
SVF = Stoicorum veterum fragmenta, Leipzig 1903-24

Folgende Autoren werden angeführt nach der Seitenzahl folgender Ausgaben:

- | | | |
|-------------------------|---------|---|
| Achill Intr. | p. .. M | = Maass (in: Commentariorum in Aratum reliquiae), Berlin 1898 |
| Anonymus Equit. | p. .. C | = Cramer (in: Anecdota Graeca Parisiensia), Oxford 1839 |
| Anonymus in Herm. Stat. | p. .. R | = Rabe (in: Prolegomenon sylloge), Leipzig 1931 |
| Galen (außer: Plac.) | p. .. K | = Kühn (in: Claudii Galeni opera omnia), Leipzig 1821-33 |
| Kleomedes Cael. | p. .. Z | = Ziegler, Leipzig 1891 |
| Nemesius Nat. | p. .. M | = Mathaei, Magdeburg 1802 |
| Origenes In Psalm. | p. .. M | = Migne (in: Patrologiae cursus completus), Paris 1857 |
| Philodem Mus. | p. .. K | = Kemke, Leipzig 1884 |
| Philodem Rhet. | p. .. S | = Sudhaus, Leipzig 1892-96 |
| Proklos In Tim. | p. .. D | = Diehl, Leipzig 1903-06 |
| Ps-Galen | p. .. K | = Kühn (in: Claudii Galeni opera omnia), Leipzig 1821-33 |
| Stobaeus Ecl. | p. .. W | = Wachsmuth (in: Ioannis Stobaei anthologium), Berlin 1884 |
| Stobaeus Flor | p. .. H | = Hense (in: Ioannis Stobaei anthologium), Berlin 1894-1912 |

Die Fragmente folgender Philosophen sind numeriert nach den Sammlungen folgender Ausgaben (die im Literaturverzeichnis aufgeführt sind):

- | | | |
|----------------|----------|-------------------------------------|
| Antiochos | Fr. .. M | = Mette |
| Areios Didymos | Fr. .. D | = Diels |
| Aristokles | Fr. .. H | = Heiland |
| Aristoteles | Fr. .. W | = Walzer |
| | Fr. .. R | = Ross |
| Arkesilaos | Fr. .. M | = Mette |
| Diogenian | Fr. .. G | = Gercke |
| Epiktet | Fr. .. S | = Schenkl |
| Hierokles | Fr. .. A | = von Arnim (dort nicht numeriert) |
| Iamblich | Fr. .. F | = Festugière (dort nicht numeriert) |
| Kameades | Fr. .. M | = Mette |
| Musonius | Fr. .. H | = Hense |
| Numenius | Fr. .. P | = des Places |
| Porphyrius | Fr. .. S | = Smith |

In den Anmerkungen finden sich folgende Abkürzungen der Werktitel antiker Autoren

ACHILL

Intr = Introductio in Aratu Phaenomena

AETIUS

Plac = Placita philosophorum

ALEXANDER (von Aphrodisias)

An = De anima

Fat = De fato

In An Pr = In Aristotelis Analytica priora

In Met. = In Aristotelis Metaphysica

In Sens = In Aristotelis De sensu

In Top = In Aristotelis Topica

Mant. = De anima libri mantissa

Mixt. = De mixtione et auctione

Quaest. = Quaestiones

AMMONIUS

In An Pr = In Aristotelis Analytica priora

ANONYMI

Equit. = De equite

In Hermogenis Stat. = In Hermogenis De
statibus

in Platonis Tht. = In Platonis Theaetetum

ARISTOTELES

An = De anima

An Pr = Analytica priora

An Post. = Analytica posteriora

Cat. = Categoriae

EE = Ethica Eudemia

EN = Ethica Nicomachea

Int. = De Interpretatione

Met. = Metaphysica

MM = Magna moralia

Phys. = Physica

ASPASIUS

In Eth = In Aristotelis Ethicam Nicomacheam

ATHENAEUS

Deipn = Deipnosophistae

AUGUSTIN

Acad = Adversus Academicos

Civ = De civitate dei

AUREL, MARC

Seips = In seipsum

CALCIDIUS

In Tim = In Platonis Timaeum

CHRYSIPP

Prov = De providentia

CICERO

Acad = Academica

Att. = Epistulae ad Atticum

Div = De divinatione

Fat. = De fato

Fin = De finibus bonorum et malorum

Leg = De legibus

Nat. = De natura deorum

Off = De officiis

Or = De oratore

Parad = Paradoxa Stoicorum

Rep = De republica

Tusc = Tusculanae disputationes

CLEMENS (von Alexandrien)

Paed = Paegagogus

Protr = Protrepticus

Strom = Stromateis

CORNUTUS

Theol = Theologiae Graecae compendium

DAVID

Prol = Prolegomena

DEXIPPUS

In Cat = In Aristotelis Categoriae

DIO CHRYSOSTOMUS

Orat. = Orationes

EPIKTET

Diss = Dissertationes

Ench = Enchiridium

EUSEBIUS

Praep = Praeparatio evangelica

GALEN

Const. = De constitutione artis medicinae

Diff = De differentia pulsuum

Elem = De elementis secundum Hippocratem

Foet. = De foetuum formatione

In Epid = In Hippocratis Epidemias

In Nat. = In Hippocratus De natura hominis

Iul = Adversus Iulianum

Libr = De libris propriis

Loc = De locis affectus

Meth = De methodo medendi

Mor = Quod animi mores corporis tempera-
menta sequantur

Musc = De muculorum motu

Nat. = De naturalibus facultatibus
Part. = De usu partium
Plac. = De placitis Hippocratis et Platonis
Plen. = De plenitudine
Resp. = De usu respirationis
Simpl. = De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus

GELLIUS

Noct. = Noctes Atticae

HIEROKLES

Elem. = Elementa ethicae

HIPPOLYT (von Rom)

Ref. = Refutatio omnium haeresium

KANT, IMMANUEL

GMS = Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

KpV = Kritik der praktischen Vernunft

KrV = Kritik der reinen Vernunft

KdU = Kritik der Urteilskraft

ZeF = Zum ewigen Frieden

KLEANTHES

Hymn. = Hymnus in Iovem

KLEOMEDES

Cael. = Caelestia

LACTANZ

Inst. = Institutio divina

Ira = De ira dei

LAERTIUS, DIOGENES

Vit. = Vitae philosophorum

MACROBIUS

In Somn. = In Ciceronis Somnium Scipionis

MARCIANUS

Dig. = Digesta Iustiniani

MICHAEL (von Ephesus)

In Eth. = In Aristotelis Ethicam Nicomacheam

NEMESIUS

Nat. = De natura hominis

OLYMPIODOR

In Gorg. = In Platonis Gorgiam

In Phaed. = In Platonis Phaedonem

Prol. = Prolegomena

ORIGENES

Cels. = Adversus Celsum

In Ioann. = In evangelium Ioannis

In Matth. = In evangelium Matthaei

In Psalm. = In Psalmos

Orat. = De oratione

Princ. = De principiis

PHILON (von Alexandrien)

Aet. = De aeternitate mundi

Agr. = De agricultura

Cher. = De cherubim

Conf. = De confusione linguarum

Congr. = De congressu quaerendae eruditionis causa

Det. = Quod deterior potiori insidari soleat

Deus = Quod deus immutabilis sit

Fug. = De fuga et inventione

Her. = Quis rerum divinarum heres sit

In Exod. = Quaestiones et solutiones in Exodum

In Gen. = Quaestiones et solutiones in Genesin

Ios. = De Iosepho

Leg. = Legum allegoriae

Migr. = De migratione Abrahami

Mos. = De vita Mosi

Opif. = De opificio mundi

Plant. = De plantatione Noes

Post. = De posteritate Caini

Praem. = De praemiis et poenis

Prob. = Quod omnis probus liber sit

Prov. = De providentia

Sacr. = De sacrificiis Abelis et Caini

Sobr. = De sobrietate

Somn. = De somniis

PHILODEM

Ind. = Index Stoicorum Herculansenis

Mus. = De musica

Piet. = De pietate

Rhet. = De rhetorica

Stoic. = De Stoicis

PHILOPONUS, IOANNES

In An. Pr. = In Aristotelis Analytica priora

In Phys. = In Aristotelis Physica

PLATON

Alc. = Alcibiades

Charm. = Charmides

Crat. = Cratylus

Euthyd. = Euthydemus

Leg. = Leges

Men. = Meno

Parm. = Parmenides

Phaed. = Phaedo

Phaedr. = Phaedrus

Resp. = Respublica

Soph. = Sophistes

Tht. = Theaetetus

Tim. = Timaeus

PLOTIN

Enn. = Enneades

PLUTARCH

Carn. = De esu carniū

Cohib. = De cohibenda ira

Colot. = Adversus Colotem

Comm. = De communibus notitiis contra
Stoicos

Conv. = Quaestiones convivialiae

Def. = De defectu oraculorum

Delp. = De E apud Delphos

Exil. = De exilio

Fac. = De facie in orbe lunae

Frig. = De primo frigido

Garr. = De garrulitate

Gryll. = Gryllus

Isid. = De Iside et Osiride

Praec. = Coniugalia praecepta

Procr. = De procreatione animae in Timaeo

Prol. = De amore prolis

Soll. = De sollertia animalium

Stoic. = De Stoicorum repugnantia

Virt. = De virtute morali

POMPONIUS

Dig. = Digesta Iustiniani

PORPHYRIUS

Abst. = De abstinentia

In Cat. = In Aristotelis Categoriae

PROKLOS

In Parm. = In Platonis Parmenidem

In Tim. = In Platonis Timaeum

PS-ANDRONICUS

Pass. = De passionibus et virtutibus

PS-ARISTOTELES

Mund. = De mundo

PS-GALEN

Anim. = An animal quod in utero inest

Def. = Definitiones medicae

Hist. = Historia philosopha

In Hum. = In Hippocratis De humoribus

Intr. = Introductio sive medicus

Qual. = De qualitibus incorporeis

PS-PLUTARCH

Fat. = De fato

QUINTILLIAN

Inst. = Institutio oratoria

SENECA

Ben. = De beneficiis

Dial. = Dialogi

Ep. = Epistulae morales

Nat. = Naturales quaestiones

SERVIUS

In Aen. = In Vergili Aeneidem

In Georg. = In Vergili Georgica

SEXTUS EMPIRICUS

Math. = Adversus Mathematicos

Pyrh. = Pyrrhoneae hypotyposesis

SIMPLICIUS

In Cael. = In Aristotelis De caelo

In Cat. = In Aristotelis Categoriae

In Phys. = In Aristotelis Physica

STOBAEUS, IOANNES

Ecl. = Eclogae

Flor. = Florilegium

STRABO

Geogr. = Geographica

SYRIAN

In Met. = In Aristotelis Metaphysica

TERTULLIAN

An. = De anima

Apol. = Apologeticum

Carn. = De carni Christi

Herm. = Adversus Hermogenem

Nat. = Ad Nationes

THEMISTIUS

In An. = In Aristotelis De anima

In Phys. = In Aristotelis Physica

Orat. = Orationes

THEODORET

Graec. = Graecorum affectuum curatio

ANMERKUNGEN ZU KAPITEL I

1. Bestimmung und Erklärung finden sich bei Stobaeus Ecl. II p. 75-76 W. Zur Bestimmung: Cicero Fin. III 21, 45, Seneca Dial. VII 3.3, Galen Plac. VI 6.4-5, 6.10-12, Stobaeus Ecl. II p. 77 W; vgl. Plutarch Comm. 1069c, 1069f, 1072. Zur Erklärung: Epiktet Diss. II 26.1-2; vgl. POHLENZ (1948) 116-117, LONG (1967) 61, LONG & SEDLEY (1987) I 399, II 390.
2. Dazu, daß diese Telosformel auf Zenon selbst zurückgeht: Clemens Strom. II 129.1, Laertius Vit. VII 87; vgl. LONG (1967) 61. Laertius' Mitteilung ist zwar aus Chrysipp geschöpft (s. Kapitel 3, Anm. 14), es ist aber dennoch durchaus glaubhaft, daß schon Zenon den Zweck des menschlichen Handelns bestimmt hat als ein Leben gemäß der Tugend. Es es kein Grund erkennbar, weshalb diese Bestimmung Zenon fälschlicherweise zuerkannt wäre. Auch Ariston (s. Anm. 9) hat sie vertreten: Cicero Acad. II 130, Fin. II 35, 43, III 11-12, IV 43, 47, V 23, 73, Leg. I 38, 55, Tusc. V 27, 85, Sextus Math. XI 64-65, Laertius Vit. VII 160 und Lactanz Inst. VII 7.11. Mit der Bestimmung der Tugend als *diathesis homologumenē* ("übereinstimmende Disposition") vgl. Kleanthes' Kennzeichnung des Guten als *homologoumenon* ("übereinstimmend"): Laertius Vit. VII 89 und Clemens Protr. 72.2, Strom. V 110.2, Eusebius Praep. XIII 13.7. Zur Bestimmung selbst: Cicero Fin. II 34, Fin. IV 14, Musonius (Fr. 17 H) bei Stobaeus Flor. II p. 1056-1057 H, Plutarch Comm. 1060d, Stoic. 1042a, Lactanz Inst. III 7.8, Laertius Vit. VII 104, Augustin Civ. V 20, Stobaeus Ecl. II p. 77-78 W; vgl. Cicero Off. III 13, Seneca Ep. 94.8.
3. Dazu, daß die Natur den Menschen zur Tugend führt: Musonius (Fr. 17 H) bei Stobaeus Flor. II p. 1057 H, Laertius Vit. VII 87. Zu dieser These als Begründung siehe Kapitel 3, § 5.2. Daß sie auf Zenon selbst zurückgeht, ist durchaus glaubhaft, obwohl der Bericht bei Laertius auf Chrysipp beruht (s. Kapitel 3, Anm. 14). Denn die stoische Theorie der Zueignung geht zurück auf Zenon (s. Anm. 30).
4. Zu dieser Telosformel: Seneca Ep. 5.4, 41.8, 94.8, Ben. IV 25.1, Musonius (Fr. 17 H) bei Stobaeus Flor. II p. 1056-1057 H, Plutarch Comm. 1060c, Alexander Mant. (SA II 1) p. 162, 167, Stobaeus Ecl. II p. 77-78 W, Michael In Eth. (CAG XX) p. 598; vgl. Plutarch Comm. 1069f, Aurel Seips. I 9, Laertius Vit. VII 86, Scholia in Lucanum II 240.
5. Zu Kleanthes' Telosformel: Cicero Fin. II 34, III 26, 31, 61, 73, Off. III 13, Seneca Dial. VII 3.3, Plutarch Comm. 1060d-e, Clemens Strom. II 129.1, Galen Plac. V 6.7-8, 6.13, 6.15-16, Stobaeus Ecl. II p. 64, 75-76 W, Scholia in Lucanum II 380; vgl. Cicero Fin. III 45, Seneca Ep. 66.39, 66.41, 118.12, Plutarch Comm. 1060b, Stoic. 1033c.
6. Zur ersten Telosformel Chrysipps: Philo Prob. 8, Migr. 128, Plant. 49, Clemens Strom. II 101.1, Laertius Vit. VII 88-89, Stobaeus Ecl. II p. 75 W, Theodoret Graec. XI 15; vgl. Epiktet Diss. I 4.29, 26.1, Clemens Strom. V 95.1, Stobaeus Ecl. II p. 62, 85 W. Zur zweiten Telosformel Chrysipps: Cicero Fin. II 34, IV 14, Galen Plac. V 6.12, Laertius Vit. VII 87, Stobaeus Ecl. II p. 76 W; vgl. Cicero Fin. III 31, Clemens Paed. II 1.2, Stobaeus Ecl. II p. 102 W.
7. Zu den Telosformeln des Diogenes, Archedem und Antipater siehe Kapitel 2, Anm. 87 und 141.
8. Zu Panaitios' Telosformel: Clemens Strom. II 129.5; vgl. Aurel Seips. DX 1, Laertius Vit. VII 89, Stobaeus Ecl. II p. 62, 65 W, Anonymus Equit. p. 171 C und Epiktet Diss. I 6.37, 6.43, III 5.8, 6.8, IV 1.151, 7.7, 10.15, Ench. 32.2, der an den zwei zuerst genannten Stellen *aphormai* ("Ansätze") verbindet mit *paraskeuē* ("Ausrüstung"); vgl. *kataskeuē* ("Zurüstung") in der anonymen Telosformel späterer Stoiker (s. Anm. 25).
9. Hierzu vgl. Stobaeus Ecl. II p. 75-76 W, dessen Bericht zufolge Kleanthes erst Zenons Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als "ein Leben in Übereinstimmung" dahingehend erläutert hat, daß er dessen "Übereinstimmung" als "Übereinstimmung mit der Natur" verstand. Es akzeptieren dies POHLENZ (1938) 199-202, POHLENZ (1948) 116-117, POHLENZ (1949) 67, VON FRITZ (1952) 2529, BLOOS (1973) 24-25. RIST (1977) 167-172 indes ist der Ansicht, daß Kleanthes' Telosformel schon von Zenon vertreten wurde, nachdem er sich, womöglich unter dem Einfluß Polemons (s. Anm. 30), losgesagt hatte

- von seinem ersten Lehrer, dem Kyniker Krates (s. Kapitel 2, Anm. 96): Cicero Fin. IV 14, Lactanz Inst. III 8.20, Laertius Vit. VII 87 und Philo Prob. 160, Lactanz Inst. III 7.8; vgl. VON FRITZ (1972) 112-113, FORSCHNER (1981) 215, LONG & SEDLEY (1987) II 390. Diese Tradition kann zurückgehen auf Chrysipp bei Laertius Vit. VII 87 (s. Kapitel 3, Anm. 14), der Kleanthes' Telosformel schon Zenon zuerkannt haben kann. Denn bei Cicero Fin. IV 14 wird auch Chrysipps zweite Telosformel Zenon zugewiesen, und Chrysipp hatte allen Grund zu einer solchen Zuweisung: sie entspricht seiner Kritik der Telosformel Aristons, der Zenon kynisierend interpretiert hatte (s. Kapitel 2, § 4.6). Zu Chrysipp als Ursprung: Plutarch Comm. 1060d-e, Stoic. 1036a, Galen Plac. V 6.9-12, Stobaeus Ecl. II p. 76 W; vgl. POHLENZ (1938) 199-202, POHLENZ (1948) 117-118, POHLENZ (1949) 67 und auch LONG (1967) 61 Anm. 8. Auch wenn Zenon selbst jedoch nicht schon von der Übereinstimmung mit der Natur gesprochen haben sollte, so hätte er doch gewiß Kleanthes' Telosformel gebilligt. Denn Zenon war der Ansicht, daß die Natur den Menschen zum Zweck seines Handelns führt (s. Anm. 3); vgl. BONHÖFFER (1894) 11-12, POHLENZ (1938) 207, POHLENZ (1948) 117, LONG (1967) 61-62, RIST (1969) 2 Anm. 5, BLOOS (1973) 24-25, FORSCHNER (1981) 215-216, LONG & SEDLEY (1987) I 400, ANNAS (1993a) 171.
10. Nach Cicero Fin. IV 14-15 unterscheidet die Stoa drei Bedeutungen von *secundum naturam vivere* ("ein naturgemäßes Leben"). Nach der ersten Bedeutung beinhaltet es ein Leben gemäß der Erfahrung dessen, was von Natur geschieht. Dieses soll dasselbe sein als ein Leben in Übereinstimmung mit der Natur. Auch mit einem Leben gemäß der Tugend soll es wohl identisch sein. Denn es besteht aus "richtig verrichteten Handlungen" (s. Kapitel 2, Anm. 85). Nach der zweiten Bedeutung beinhaltet es ein Leben, in dem alle oder die meisten "zukommenden Handlungen" (s. Kapitel 2, Anm. 85) verrichtet werden. Es besteht also nicht nur in der Auslese (s. Kapitel 2, § 4.5), sondern im Erlangen und Genießen des Naturgemäßen (s. Kapitel 2, § 7.2). Die dritte Bedeutung von "naturgemäßes Leben" vereinigt die erste zwei Bedeutungen in sich. Von den Telosformeln Zenons und Panaitios' ist zwar nicht die Rede, Ciceros Bericht dürfte aber dennoch zeigen, daß alle führenden Stoiker ihre Telosformeln als Bestimmungen eines für den Menschen naturgemäßen Lebens verstanden haben. Zu Ciceros Unterscheidung zweier Grundbedeutungen von "ein naturgemäßes Leben" siehe § 1.5.
 11. Dazu, daß "ein naturgemäßes Leben" die stoische Grundbestimmung ist des Zwecks des menschlichen Handelns, siehe Anm. 10 und 29. Siehe auch Kapitel 3, § 5.1.
 12. Nach Plutarch Comm. 1069e-f hat Zenon "Natur und Naturgemäßheit" als "Elemente des Glücks" angesetzt; Chrysipp soll beides bezeichnet haben als *arkhê tu kathêkontos* ("Grund der zukommenden Handlung") und *hylê tês aretês* ("Stoff der Tugend"). Zu diesen Formeln siehe Kapitel 2, Anm. 83.
 - 12a. Um möglichen Mißverständnissen vorzubeugen ist zu betonen, daß hier sowie im folgenden der Ausdruck "Pflicht" in einem ganz alltäglichen Sinn verwendet ist, der nach dem Bedeutungswörterbuch des Duden, herausgegeben von W. Müller u.a., Mannheim/Wien/Zürich 1985² - zu umschreiben ist als "etwas, was zu tun jmd. als eine (innere, sittliche, moralische) Verpflichtung ansieht, was seine eigenen bzw. die gesellschaftlichen Normen von ihm fordern". Durch die Wahl des Ausdrucks also ist keine inhaltliche Interpretation des Ethischen als z.B. das Moralische (s. Kapitel 2, § 6.1) impliziert. Pflicht ist schlicht und einfach das, was man aus ethischen Gründen zu tun hat, was man tun soll, oder was sich zu tun gehört, gezieht, usw. Man sollte sich heute nicht so schwer tun mit dem Ausdruck "Pflicht". Von "Rechten" spricht heute ein jeder problemlos, obwohl deren Begriff mindestens ebenso problematisch ist.
 13. Zu diesen Begriffen und ihrem gegenseitigen Verhältnis siehe Kapitel 4, § 1 und § 4.
 14. Zur Interpretation des Gesetzes der Natur als Grund der Pflicht vgl. BONHÖFFER (1894) 2-5, 8-9, 164, 169, VON ARNIM (1909) 238, VON ARNIM (1931) 2, GRUMACH (1932) 35-36, RIETH (1933) 135-136, 156-157, RIETH (1934) 15-17, 19, POHLENZ (1948) 111-121, POHLENZ (1949) 64-69, KIDD (1955) 187-188, 193-194, BRINK (1956) 141-142, RICHARDSON (1966) 90-92, DRAGONA-MONACHOU (1973) 286, DRAGONA-MONACHOU (1976) 128, WHITE (1979) 167-170, FORSCHNER (1981) 9-24, 32, 40, 160-165, 178-182, INWOOD (1986) 553-554, FORSCHNER (1986) 345, 357, STRIKER (1987) 90-93, INWOOD (1987) 97, STRIKER (1988) 196-197, GIGON (1989) 163, WHITE (1990) 48-52, 54, STRIKER (1991) 1-13, 22-23, 43, 52, 58, BRUNSCHWIG (1991) 91-95, VERBEKE (1991) 14-15, DEFILIPPO & MITSIS (1994) 253-254, STRIKER (1994) 250, SCHOFIELD (1995) 195, 296-207.

- 15 Zugestimmt haben INWOOD (1985a) 199, ALESSE (1985) 62, ENGBERG-PEDERSEN (1986) 147-148, GOSLING (1987) 182, LESSES (1989) 105 Anm 27, 120-121 Anm 58, GILL (1990) 148, vgl auch GRAESER (1972b) 216-218 ENGBERG-PEDERSEN (1990) 41 kennzeichnet Longs Interpretation als "something resembling a received view in modern scholarship", vgl ANNAS (1993a) 161 mit Anm 6 Zur Interpretation vgl LONG (1967) 89, LONG (1968b) 74, LONG (1971b) 103-104, LONG (1974) 179, LONG (1983a) 193, LONG & SEDLEY (1987) I 352, 374, 400, LONG (1989) 91
- 16 LONG (1971a) 85 "'According to Nature' (I use the capitalised form to distinguish nature in its cosmic sense from human nature) expresses what is right or good in itself, and all other things have value if and only if they accord with Nature I recognise that Nature and 'right reason' are often used as apparent synonyms by Stoic writers, but I claim that Nature is not logically equivalent to 'right reason', but is that which has 'right reason' as a necessary property", 91 "Qua provident and right-reasoning Nature is analogous to Kant's perfectly good or Divine will Nature's acts are consistently determined by right reason, and from this is derived the ethical principle that only acts which are consistent with Nature are good", 99 "Statements about nature can, and I think should, be construed as combining statements of fact and value The Stoics evidently thought of Nature as consistently following out the mandates of right reason Hence there are grounds for taking 'according to Nature' to be primarily an evaluative expression, and secondarily a factual one"
- 17 Zu dieser Telosformel Arkesilaos (Fr 2 M) bei Sextus Math VII 158, Seneca Ep 85 20, Alexander Mant. (SA II 1) p 162, Origenes In Psalm p 1053a M, Stobaeus Ecl II p 64, 75-77 W, Michael In Eth (CAG XX) p 598-599, vgl Gellius Noct. XII 5 7, Laertius Vit. VII 88
- 18 Zwei Gründe finden sich z B bei LONG (1971a) 96 "The Stoics gave happiness as one of their descriptions of the goal But neither this description nor the advantageous properties of virtue should lead us to conclude that Stoic ethics is basically utilitarian in the reasons it proposes for moral action the Stoics held the pursuit of the goal to be a moral imperative, a command of Nature the pursuit of virtue proves to be a moral obligation independent of the fact that it is also in one's interest", 101 "Certainly, it is advantageous to live according to Nature, and Nature is the source of human well-being or happiness this provides a utilitarian reason for living according to Nature But independently of this, life according to nature is to be desired because it is right, morally obligatory" Long jedoch erkennt wohl zu Unrecht das menschliche Streben nach Glück nicht als einen Grund der ethischen Pflichten des Menschen an, als einen solchen Grund nimmt er nur die Natur an Er stellt daher den Nutzen (s Kapitel 2, Anm 84) pflichtgemäßer Handlungen als "utilitarian reason" der "moral obligation", jene Handlungen zu vernichten, gegenüber Zu diesem modernen Gegensatz siehe Kapitel 2, § 2 Long verbindet dementsprechend Glück und Pflicht auf rein äußerliche Weise (s Kapitel 2, Anm 24)
19. Aus der Gegenüberstellung prudentieller und moralischer Gründe (s Anm 18) ergibt sich wohl, daß LONG (1971a) 87, 92 "good" und "right" faßt als "what ought to exist" bzw als "what ought to be", vgl 99, wo das, was "value" hat, paraphrasiert wird als "what ought to be the case" Es kann diese Fassung aber der Begriffe auch der Einfluß sein von MOORE (1903) 17, der in Longs Aufsatz eine wichtige Rolle spielt Sie dürfte sowohl an sich als auch in bezug auf die Stoa unzutreffend sein Denn sie ermöglicht z B folgende Bemerkung bei LONG (1971a) 100 "The proposition 'it is right for all animals (and children) to be directed by their self-protective impulse' is a moral proposition But it does not entail that all animals (and children) are moral agents" Ethisch richtig aber sind gewiß nur Handlungen Das heißt es besteht durchaus nur für "moral agents" Es ist nicht zu bestimmen als "das, was sein soll", sondern als "das, was 'moral agents' durch ihr Handeln realisieren sollen" Es ist also zu bestimmen in bezug auf den Willen vernünftig handelnder Wesen Ansonsten wäre es unverstänlich, wie es eine Norm für ihr Handeln sein kann Selbst Kant GMS (AA IV) p 449 gesteht noch zu, daß das Sollen des kategorischen Imperativs "eigentlich ein Wollen" ist, "das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre" Die Stoa jedenfalls faßt das höchste Gut als den Zweck des menschlichen Handelns (s Kapitel 2, Anm 37), das heißt sie faßt das ethisch Richtige als den Gegenstand des eigentlichen und impliziten Willens des Menschen, glücklich zu leben (s Kapitel 2, § 3 1 und § 5 2) Longs Erklärung also des Guten und des Richtigen ist nicht nur unangebracht an sich (s Kapitel 6, § 2 2), sondern auch unzutreffend in bezug auf die Stoa

20. ANNAS (1993a) 163 Anm. 14 verweist auf BRUNSCHWIG (1991), dessen Artikel sie als "clearly the beginning of any wisdom on this topic" bezeichnet. BRUNSCHWIG (1991) 95 jedoch vertritt die übliche These, daß die Natur der Grund ist der Pflicht, wie auch ANNAS (1993a) 165 Anm. 20 selbst vermerkt. Insbesondere zur Theorie der Gerechtigkeit unterscheidet zwar auch SCHOFIELD (1995) einen ethischen und einen theologischen Ansatz, und SCHOFIELD (1995) 210 ist sogar der Ansicht, daß "The discussion of justice suggests that we learn different - and in different ways indispensable - things from the two approaches". Auch SCHOFIELD (1995) 195, 206-207, 29-211 jedoch vertritt die übliche Interpretation der Allnatur als Grund der Verbindlichkeit der ethischen Pflicht des Menschen.
21. Mit Annas' Ablehnung der üblichen Interpretation vgl. IRWIN (1986) 208 Anm. 4: "I have not discussed .. arguments that might be derived from the place of human beings in cosmic nature .. I doubt, however, if the appeal to cosmic nature solves many problems about Stoic ethics". Auch ENOBERG-PEDERSEN (1990) 36-63 lehnt die übliche Interpretation des stoischen Naturalismus ab; vgl. auch schon ENOBERG-PEDERSEN (1986) 149.
22. Annas' These, daß die kosmische Perspektive den Inhalt des Gedankens, daß Tugend ausreicht zum Glück, nicht ändern kann, formuliert schon Vlastos bei LONG (1989) S. 86-87 - das "theokratische Prinzip", auf das er sich dabei bezieht, ist Longs Auffassung, daß nach stoischer Lehre das Glück des Menschen darin besteht, dem Gesetz der göttlichen Natur zu gehorchen, indem er gemäß der Tugend lebt: "So far as I can see, the 'theocratic' principle changes one's conception of the relation of virtue to the universal order (it tells me that if I am virtuous my way of life is congruous with the order of the universe), but does not change either the content of virtue (courage, temperance, self-knowledge, justice are virtuous qualities regardless of whether or not I am a theist: they remain virtuous also for the atheists) or the conception of happiness (virtue remains the necessary and sufficient conditions of happiness even if one does not believe in the theocratic principle)". Das letztere jedoch lehnt LONG (1989) 87 ab - die Erkenntnis, daß das Glück des Menschen in einem Leben gemäß der Tugend besteht, ist seiner Ansicht nach nur aufgrund der Erkenntnis möglich, daß tugendhaftes Handeln nichts anderes ist als das Befolgen der Gebote des Gesetzes (s. Kapitel 4, Anm. 256) der göttlichen Natur: "to live virtuously and to be happy as a Stoic, you need an understanding of nature which presupposes the truths of Stoic theology and physics". Long verweist auf Laertius Vit. VII 87; siehe Kapitel 4, § 4.1. Seine Lösung des Problems jedoch hat Folgen für den Begriff des Glücks (s. Anm. 35).
23. Zum ersten Paradoxon: Cicero Parad. 16-19, Fin. III 26, Laertius Vit. VII 101. Zum zweiten Paradoxon: Cicero Parad. 6-15, Fin. III 26-30, Laertius Vit. VII 127-128. Zur Telosformel "ein Leben gemäß der Tugend" als dem Wesenskern stoischer Ethik: Cicero Fin. V 14; vgl. RIETH (1934) 13, KIDD (1955) 184, 188, 191, IRWIN (1986) 233, FORSCHNER (1986) 329, FORSCHNER (1995) 127. Sie ist bestimmend dafür, was zu bezeichnen ist als stoische Orthodoxie auf dem Gebiet der Ethik. Nicht nur Zenon (s. Anm. 2) hat denn auch den Zweck des menschlichen Handelns bestimmt als ein Leben gemäß der Tugend. Neben ihren jeweils eigenen Telosformeln haben ebenfalls Kleantes, Chrysipp und Poseidonios (s. Kapitel 3, Anm. 29) diese Bestimmung auch vertreten: Laertius Vit. VII 87. Panaitios hat neben der eigenen Telosformel auch Kleantes' Bestimmung "ein Leben in Übereinstimmung mit der Natur" vertreten: Stobaeus Ecl. II p. 64 W. Sie ist mit "ein Leben gemäß der Tugend" gleichwertig: Cicero Off. III 13. Außerdem sind die Ansätze, von denen Panaitios spricht (s. Anm. 8), Ansätze "zur Tugend": Stobaeus Ecl. II p. 62, 65 W, Anonymus Equit. p. 171 C; vgl. Laertius Vit. VII 89. Auch Panaitios also hat den Zweck des menschlichen Handelns wohl zusätzlich bestimmt als ein Leben gemäß der Tugend.
24. ANNAS (1993a) 303 meint zwar: "For the Stoics, natural law is simply correct moral reasoning, thought of as being prescriptive". Siehe dazu Kapitel 4, Anm. 260. Und ANNAS (1993a) 304-305 verweist zwar auf Kants "Reich der Zwecke" als eine Antwort auf die Frage nach dem staatlichen Gemeinschaft, dessen Gesetz die göttliche Vernunft ist. Zu Kants Reich der Zwecke: Kant GMS (AA IV) p. 433-436, 438-439. Dies aber läßt unerklärt, warum die Stoa, wie auch ANNAS (1993a) 303 vermerkt, gerade Gottes Vernunft als das Gesetz der Natur bezeichnet, und nicht die Vernunft des Weisen; siehe Kapitel 4, § 4.3.
25. Daß die Allnatur gemeint ist, zeigt Seneca Ben. IV 25.1: *secundum rerum naturam* ("gemäß der Natur der Dinge"); vgl. Plutarch Comm. 1060e. Daß die Natur des Menschen gemeint ist, zeigt Seneca Ep. 41.8: *secundum naturam suam* ("seiner Natur gemäß"); vgl. Musonius (Fr. 17 H) bei Stobaeus Flor. II p. 1056-1057 H und die anonyme Telosformel späterer Stoiker bei Clemens Strom. II 129.5: *zên akoluthôs*

iēi anthrōpinēi kataskeuēi ("ein Leben in Nachfolge der menschlichen Zurüstung") Zu ihr vgl Epiktet Diss I 6.15-16, II 10 4, Aurel Seips. VI 16, Laertius Vit. VII 108 und DIERAUER (1977) 203, 229-231. Den Begriff der "Zurüstung" versteht INWOOD (1985a) 313 Anm. 40 im Sinne der "Konstitution" eines Lebewesens, vgl aber HAHM (1994) 198-199

26. Zur Verschmelzung beider Naturbegriffe im Begriff der Zueignung siehe Kapitel 3, Anm. 24. in der Zueignung ist die göttliche Allnatur über und durch die Natur des Menschen im Menschen wirksam.
27. Dazu, daß das Naturgemäße die Natur des Menschen erhält, siehe Kapitel 3, Anm. 25. Dazu, daß nach stoischer Lehre auch das Gute naturgemäß ist für den Menschen, das Naturgemäße aber nicht unbedingt auch gut ist, siehe Kapitel 3, § 4 Das Gute ist das vervollendet Naturgemäße; es ist das, was die Natur des Menschen erhält, wenn sie vervollendet ist (s. Kapitel 3, § 5).
28. Diese subjektive Bedingtheit des natürlich Eigenen hat POHLENZ (1940a) 12-14 klar herausgestellt (s. Anm. 31). Die Stoiker unterscheiden danach die Begriffe des Naturgemäßen und des natürlich Eigenen. Schon Kameades' These, daß nur die Lust, die Leidlosigkeit und auch das erste Naturgemäße in Frage kommen als das erste Eigene des Menschen (s. Kapitel 3, § 7.1), zeigt das an: das Naturgemäße ist nur eine mögliche inhaltliche Bestimmung des natürlich Eigenen des Menschen. Die Unterscheidung beider Begriffe ist nicht beachtet bei PHILIPPSON (1932) 450-451, 458, VON FRITZ (1952) 2528, BRINK (1956) 143, SCHMIDT (1974) 79-81, FORSCHNER (1981) 147, INWOOD (1985a) 191, 194, 219, 313 Anm. 41.
29. Die spezifisch stoische Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein Leben gemäß der Tugend ist hiernach nicht nur deshalb eine Bestimmung jenes Zwecks, weil sie jenes Leben bestimmt, welches naturgemäß ist für den Menschen. Auch bestimmt sie jenes Leben, insofern sie der Gegenstand ist der Zueignung, welcher gemäß zu leben für den Menschen naturgemäß ist. Die stoische Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns ist eine Bestimmung jenes Zwecks aufgrund der Ausrichtung des Menschen auf jenen Zweck. Dementsprechend ist jenes Leben, welches naturgemäß ist für den Menschen, und somit der Zweck des menschlichen Handelns dadurch näher zu bestimmen, daß der Gegenstand der menschlichen Zueignung bestimmt wird. Gerade diese Strategie, so würd sich zeigen, haben die Stoiker befolgt, um den Zweck des menschlichen Handelns inhaltlich bestimmen zu können.
30. Zu Antiochos siehe Cicero Fin V Im Anschluß an Antiochos, der sich seinerseits wohl auf Chrysipp (s. Anm. 9) bezieht, berichtet aber Cicero Fin. IV 14-15, daß nicht erst die Stoiker den Zweck des menschlichen Handelns bestimmt haben als ein für den Menschen naturgemäßes Leben: bereits Xenokrates, Aristoteles und Polemon sollen diese Bestimmung vertreten haben; vgl Plutarch Comm. 1069e-f, der Zenons "Elemente des Glücks", nämlich "Natur und Naturgemäßheit" (s. Anm. 12), auf Aristoteles und Theophrast, Xenokrates und Polemon zurückführt. Zu Polemon vgl. die aus Antiochos geschöpften Mitteilungen bei Cicero Acad. II 34, Fin II 34, IV 45. Nach der letzten dieser Stellen soll Zenon (s. Kapitel 2, Anm. 96 und Kapitel 3, Anm. 183) die Theorie der *principia naturae* ("Anfänge der Natur") von Polemon übernommen haben, das heißt es soll zusammen mit der stoischen Telosformel auch die ihr zugrundeliegende Theorie der Zueignung bereits von Polemon vertreten worden sein; vgl. VON ARNIM (1931) 8, der die letztere über Polemon auf Theophrast zurückführt (s. Anm. 31). Zenon ist trotz HAHM (1977) 222-223 ein Schüler Polemons gewesen Cicero Acad. I 34, Strabo Geogr. XIII 1.67, Numenius (Fr. 25 P) bei Eusebius Praep XIV 5 11, Laertius Vit. VII 2. Und Ciceros Mitteilungen gehen zwar zurück auf Antiochos, der die wirklichen Verhältnisse verdreht haben kann; vgl. PHILIPPSON (1932) 446-450, POHLENZ (1940a) 18-26, POHLENZ (1948) 171, 250-251, POHLENZ (1949) 130. Angesichts der Tatsache jedoch, daß Polemon ein Werk *Peri tu kata physin bioi* ("Über das naturgemäße Leben") geschrieben hat, ist das nicht wahrscheinlich. Es kann also durchaus auch schon Polemon die stoische Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns vertreten haben; vgl. VON FRITZ (1952) 2526-2529, BRINK (1956) 142-144, PEMBROKE (1971) 135-136, LONG (1974) 172, RIST (1977) 171, LONG & SEDLEY (1987) II 390. Für Xenokrates, Aristoteles und Theophrast ist diese Möglichkeit hingegen keineswegs gegeben. Wie stark der Einfluß Polemons auf Zenon wirklich war, ist unklar.
31. Außer Antiochos ist diesbezüglich zu verweisen auf eine durch Areios Didymos (s. Anm. 69) bei Stobaeus Ecl. II p 116-128 W überlieferte peripatetische Theorie der Zueignung. Auch sie ist eine Adaption der stoischen Theorie durch jüngere Peripatetiker; vgl. PHILIPPSON (1932) 464-465, POHLENZ (1940a) 26-42, POHLENZ (1948) 253, POHLENZ (1949) 131, BRINK (1956) 123-139, PEMBROKE (1971) 132-136,

- KERFERD (1972) 177, MINGAY (1972) 226, MORAUX (1973) 333-350, GLUCKER (1978) 61 Anm. 168, FORSCHNER (1981) 142-144, GÖRGEMANNS (1983) 166-168, 181-183, 186-187, INWOOD (1983) 190, ANNAS (1990a) 80-81, WHITLOCK BLUNDELL (1990) 238 Anm. 44, ANNAS (1993a) 280, ANNAS (1995b) 79-80, 84 Anm. 28. Eine Rückführung der stoischen Theorie der Zueignung auf den Peripatos ist dementsprechend abzulehnen. Der Versuch von VON ARNIM (1926), VON ARNIM (1931) 5-7, 9, 12, DIRLMEIER (1937), REGENBOGEN (1940) 1492-1500 und neuerdings MAGNALDI (1991), um als Urheber der peripatetischen Theorie Theophrast zu bestimmen, und um so die stoische Theorie vom Peripatos herzuleiten, geht schon deshalb fehl, weil Theophrast das Gute zwar als das natürlich Eigene des Menschen bestimmt, bei ihm jedoch die Eigenheit gefaßt ist als eine objektive Beziehung des Guten zur Natur des Menschen und nicht als Folge seiner subjektiven Ausrichtung des Menschen auf das Gute; vgl. POHLENZ (1940a) 12-14, der diese subjektive Ausrichtung scharf trennt von der objektiven Beziehung (s. Anm. 28). Zu Theophrasts Theorie der Eigenheit des Guten als Grundlage für eine Weiterentwicklung der stoischen Theorie siehe Kapitel 3, Anm. 21.
32. Auch Epikur bestimmt das Gute zwar als das natürlich Eigene des Menschen: Laetius Vit. X 34, 129, 141; vgl. ANNAS (1993a) 188-200. Und auch Epikur betrachtet es als den Gegenstand eines natürlichen Triebes des Menschen: Laetius Vit. X 127-128, 149 und 137; vgl. Cicero Fin. I 45, Plutarch Gryll. 989b und Cicero Fin. I 30, Sextus Pyrrh. III 194, Math. XI 96. Die Natürlichkeit dieses Triebes aber begreift er keineswegs als die Folge einer subjektiven Ausrichtung der menschlichen Natur auf das Gute, sondern in bezug auf eine objektive Beziehung des Guten zur Natur des Menschen. Zu Clemens Strom. II 128.1, Alexander Mant. (SA II 1) p. 150, Galen Plac. V 5.8 vgl. LONG & SEDLEY (1987) I 122 und siehe Kapitel 3, § 7.2. Die objektive Beziehung des Guten zur Natur des Menschen deutet Epikur als "Verwandtschaft". Er bezeichnet es als *syggenikon* bzw. *symphyton*: Laetius Vit. X 129. Siehe auch Kapitel 3, Anm. 153 und 162. Womöglich hat auch Epikur das Gute bezeichnet als das Naturgemäße: Cicero Fin. I 30; vgl. Laetius Vit. X 140. Gewiß jedoch hat er dies dann nicht so gemeint, daß es die Natur des Menschen erhält. Denn den natürlichen Trieb des Menschen hat er nicht betrachtet als ein Mittel der Natur zur Erhaltung des Menschen; vgl. ANNAS (1993a) 191-192. Angesichts dieser Bestimmungen des Guten ist es schwer verständlich, daß die Epikureer nicht mit den Stoikern zumindest darin übereinstimmen, daß der Zweck des menschlichen Handelns zu bestimmen ist als ein für den Menschen naturgemäßes Leben - wenn zumindest diese stoische Grundbestimmung jenes Zwecks auf der objektiven Beziehung des Guten zur Natur des Menschen beruht. Eine solche Übereinstimmung wäre in den antiken Berichten und in der wechselseitigen Polemik beider Schulen gewiß vermerkt worden. Allem Anschein nach findet sich jedoch dazu keinerlei Mitteilungen. Auch aus diesem Grund ist es daher wahrscheinlich, daß die stoische Grundbestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns darauf beruht, daß die Stoa eine subjektive Ausrichtung des Menschen auf das Gute durch die Vorsehung der göttlichen Natur annimmt, die Epikureer indes eine solche Ausrichtung deshalb ablehnen, weil sie die Natur nicht für göttlich halten.
33. Zur stoischen Ethik als eudämonistischer Ethik vgl. POHLENZ (1948) 111, REINER (1969) 335-336, RIST (1969) 1-2, LONG (1983a) 184-191, ENGBERG-PEDERSEN (1986) 146, IRWIN (1986), STRIKER (1988) 185, LESSES (1989) 95, LONG (1989), ENGBERG-PEDERSEN (1990) 16-35, FORSCHNER (1993) 46, ANNAS (1993a) 159-166, FORSCHNER (1995) 127.
34. Nur die Kyrenaiker haben den Eudämonismus der griechischen Ethik zurückgewiesen: Clemens Strom. II 130.7, Laetius Vit. II 87; vgl. MITSIS (1988) 11 Anm. 1, LAKS (1993) 30-31, 42-44, ANNAS (1993a) 38-39, 230-231, STRIKER (1993) 9, 17, ANNAS (1995a) 242 Anm. 3 und auch DÖRING (1988) 40, 49, 57.
35. Als mögliche Einwände gegen eine eudämonistische Interpretation der stoischen Ethik formuliert LONG (1989) 77-78 eine "impoverishment objection" und eine "disingenuousness objection". Der erste Einwand besagt, daß eine Auffassung des Glücks, wonach es darin besteht, dem Gesetz der Natur zu gehorchen (s. Anm. 22), "does not square well with the richness of experience, positive emotion, and fulfillment of reasonable expectations that are well-acknowledge features of happiness in most cultures". Er soll sich z.B. bei STRIKER (1983) 165-167 finden; vgl. STRIKER (1988) 197-200. Der zweite Einwand besagt, daß die Stoiker "misdescribe their ethical theory. Only superficially and in purely formal terms is 'happiness' the Stoic *telos*. What the Stoics are really recommending .. is .. a proto-Kantian outlook, in which happiness and morality are quite independent of one another". Er soll sich z.B. bei FORSCHNER (1986) 346-347 finden (s. Kapitel 2, Anm. 67 und Kapitel 3, Anm. 112); vgl. FORSCHNER (1981) 182. Beide Einwände weist LONG (1989) 97-101 zurück. Daß die Stoa das Befolgen der Gebote des Gesetzes der gött-

lichen Natur für das Glück des Menschen hält, versucht er zu begründen, indem er darauf hinweist, daß nach stoischer Lehre dem Weltgeschehen nicht nur die Vorsehung der göttlichen Natur zugrundeliegt, sondern auch alles, was geschieht, schicksalhaft erfolgt (s. Kapitel 3, § 5.2); vgl. bereits LONG (1971a) 91-92. Aus der Kombination beider Thesen folgt nach LONG (1989) 88-96 die Stoa, daß das Glück darin bestehen muß, tugendhaft zu leben, indem man dem Gesetz der Natur gehorcht. Die Stoa hat nach LONG (1989) 80 die übliche Konzeption des Glücks revidiert (s. Anm. 77).

36. Womöglich hat Zenon die Stoa gegründet im Amtsjahr des attischen Archonten Klearchos, das heißt im Jahre 301/300 v.Chr.; vgl. Philodem Stoic. 5.10. Es ist jedoch nicht sicher, daß Philodem auf die Gründung der Schule anspielt, wie z.B. POHLENZ (1948) 24, POHLENZ (1949) 14, HAHM (1977) 224, 235, DORANDI (1982) 448, 454 glauben.
37. Zur Auflösung der Stoa infolge dieses Krieges vgl. GLUCKER (1978) 111, 349, 366-368, 373-379. Die letzten Scholarchen könnten Mnesarch und Dardanos gewesen sein, die als Panaitios' Nachfolger die Schule gemeinsam führten: Cicero Acad. II 69, Or.^o I 45, Philodem Ind. 53.5-7, 78.4-5; vgl. VON ARNIM (1901) 2180, VON FRITZ (1932) 2273, POHLENZ (1948) 241, POHLENZ (1949) 124, GLUCKER (1978) 19.
38. Zur Schule des Poseidonios ist kaum etwas bekannt; vgl. REINHARDT (1953) 567, LAFFRANQUE (1964) 92-93, KIDD (1988) 30. Poseidonios hat sie wohl gegründet vor 88 v.Chr.; vgl. POHLENZ (1948) 210. Ihm war bereits Archedem vorangegangen, der wohl schon in der ersten Hälfte des 2. Jhrh. v.Chr. eine Schule in Babylon eröffnet hatte: Plutarch Exil. 605b; vgl. SCHMIDT (1970) 1358-1359. Zur Schule Epiktets vgl. HUMANS (1959) 2-3, 41-46.
39. Zur führenden Rolle der Stoa im Geistesleben der Antike vgl. POHLENZ (1948) 167, 191, 248, 257, 354, 367, BABUT (1969) 19, LONG (1974) 109, HAHM (1977) xiii, RIST (1982) 44, LONG (1983b) 54, FREDE (1992) 320, FORSCHNER (1993) 48; vgl. LONG (1978c) 35. Eine ausführliche Darstellung des philosophischen Lebens findet sich bei GLUCKER (1978) 121-158.
40. Zu Poseidonios als dem letzten kreativen Stoiker vgl. LONG (1974) 115 und EDELSTEIN (1936) 322; vgl. aber auch LONG (1974) 217-218, INWOOD (1985a) 3.
41. Zum kaiserzeitlichen Schulbetrieb vgl. POHLENZ (1948) 243. Kommentare: Herophilos' "Über die stoische Verwendungsweise der Worte" und Aristokles' "Auslegung von Chrysipps Werk "Was unsere Ausdrücke bedeuten und wie sie gemeint sind"; vgl. POHLENZ (1949) 54, 125, 207 und POHLENZ (1949) 148. Übersichten: Apollodors "Einführungen in die Lehrmeinungen"; vgl. POHLENZ (1949) 91. Handbücher: Krinis "Kunst der Dialektik"; vgl. POHLENZ (1949) 91-92. Biographien: Apollonios' "Über Zenon". Schriftenverzeichnisse und Schulgeschichten: Apollonios' "Verzeichnis der stoischen Philosophen und ihrer Werke"; vgl. POHLENZ (1949) 9.
42. Zur Aneignung Chrysipps durch die kaiserzeitliche Schulphilosophie vgl. VON ARNIM (SVF I) iii, VON ARNIM (1909) 221, POHLENZ (1938) 173, POHLENZ (1948) 30, 164, 243; vgl. auch BRÉHIER (1951) 276 und TIELEMAN (1996) 136.
43. Zu Chrysipp als Inbegriff stoischer Orthodoxie vgl. VON ARNIM (1899) 2506, VON ARNIM (SVF I) iii, VON ARNIM (1909) 221, RIETH (1933) 17, POHLENZ (1938) 174, POHLENZ (1948) 164, 240, 243, 291-292, 307, 328, RIST (1969) 173, REINER (1969) 330 Anm. 1, BABUT (1969) 17, LONG (1974) 113-115, 117, INWOOD (1985a) 188, TIELEMAN (1996) xxvii und auch GOULD (1971) 2-3, 16-17, 206-207. Zur Interpretation und Kommentierung der Werke Chrysipps, aber auch anderer Stoiker siehe die in Anm. 60 angeführten Stellen bei Epiktet. Kritiker der Stoa wie z.B. Plutarch Comm. und Stoic., Galen Plac. IV-V oder Alexander Mixt. richten sich daher insbesondere gegen Chrysipp. Zu Plutarch vgl. BABUT (1969) 17-18, CHERNISS (1976) 397. Zu Galen Plac. IV 1.3, V 6.40-42 vgl. TIELEMAN (1996) xxvii. Zu Alexander Mixt. (SA II 2) p. 213, 216 vgl. TODD (1976) 22-23. Die Kritik bei Sextus Empiricus indes richtet sich zum Teil gegen die vorchrysippische Logik, die von der Logik Chrysipps in wesentlichen Punkten abweicht; vgl. HÜLSER (1992) 258-261, der auf die Ergebnisse von EBERT (1991) verweist (s. Kapitel 4, Anm. 226-227).

44. Zu Zenons Status als Gründer der Stoa vgl. LONG & SEDLEY (1987) I 5-6 und SEDLEY (1989) 97-98: "There is a familiar contrast between the well-regimented Epicureans .. and the emancipated, freebooting Stoics .. This characterization does scant justice to either school. Both groups were ruled by a set of canonical texts .. For the Stoics, they were the writings of their founder Zeno of Citium. It was every bit as unthinkable for a Stoic to criticize Zeno, or to question his authority, as it was for an Epicurean to show such disrespect to Epicurus. Of course, the Stoics were constantly at loggerheads with each other. But as often as not what they were quarreling about was the correct way to interpret and expound the views of Zeno", 101: "The role of scriptural authority was to provide a philosophical movement with a *raison d'être* and a framework within which it could preserve its cohesion while continuing to inquire and debate", 102: ".. ancient philosophers didn't make it their practice to treat a founder's authority as sufficient proof for a tenet .. That their founder was unfailingly right they never doubted. But much of their energy went into finding the arguments to prove him right".
45. Zu Chrysipps Abweichungen von Zenon: Laetius Vit. VII 179; vgl. POHLENZ (1938) 173, POHLENZ (1948) 29, 32, LONG (1974) 113. Neuerungen hat Chrysipp auf dem Gebiet der Logik durchgeführt: Cicero Fin. IV 9. Chrysipps Logik weicht von der seiner Vorgänger sogar in wesentlichen Punkten ab (s. Anm. 43). Wahrscheinlich aber hat er auch in der Physik, und möglicherweise in der Psychologie Änderungen durchgeführt. Es ist z.B. anzunehmen, daß Chrysipp an die Stelle von Zenons *pyr tekhnikon* ("kunstvolles Feuer") als Stoff Gottes das *pneuma* ("Hauch") gesetzt hat; vgl. POHLENZ (1948) 74, POHLENZ (1949) 42, SOLMSEN (1961a) 286, LAPIDGE (1973) 273-278, HAHM (1977) 159, LAPIDGE (1978) 148, TODD (1978) 148, MANSFELD (1979) 177 n. 151, FORSCHNER (1981) 54, SHARPLES (1984) 232 Anm. 7, ANNAS (1992) 45-46. Möglicherweise hat auch erst Chrysipp die menschliche Seele monistisch gefaßt (s. Kapitel 3, Anm. 43) und dementsprechend die menschlichen Triebe und Gefühle interpretiert als Urteile (s. Kapitel 2, Anm. 28, 116 und 120).
46. Zu Chrysipps Kritik an Kleanthes: Cicero Acad. II 143, Laetius Vit. VII 179, Origenes Cels. II 12. Antipater schrieb sogar ein Werk "Über den Unterschied zwischen Kleanthes und Chrysipp": Plutarch Stoic. 1034a; vgl. POHLENZ (1938) 173, POHLENZ (1948) 29, 32, LONG (1974) 113-114. Unterschiedlicher Ansicht waren z.B. Chrysipp und Kleanthes, was die Interpretation angeht (s. Anm. 9) der Telosformel "ein naturgemäßes Leben". Kleanthes verstand "Natur" nur als die Allnatur, Chrysipp hingegen auch als die Natur des Menschen. Laetius Vit. VII 89. Siehe dazu Kapitel 3, § 5.4.
47. Zur Schulgründung: Laetius Vit. VII 161. Zur Konkurrenz: Strabo Geogr. I 2.2, Laetius Vit. VII 182; vgl. POHLENZ (1948) 28, IOPPOLO (1980) 22-26, STRIKER (1991) 14-24. Zu Chrysipps Kritik an Ariston siehe Kapitel 2, § 4.6.
48. Zur Orthodoxie des Diogenes, Archedem und Antipater siehe Kapitel 2, Anm. 88 und 141, sowie Kapitel 3, § 7.2. Sie wird für gewöhnlich beurteilt aufgrund ihrer Ethik, und insbesondere aufgrund ihrer Telosformeln (s. Anm. 23 und 53)
49. Zu dieser Beurteilung vgl. EDELSTEIN (1936) 322-323, VAN STRAATEN (1946) 226, POHLENZ (1948) 191, 239-240, REINHARDT (1953) 815, LONG (1974) 115, 211, 222.
50. So VON ARNIM (1899) 2506, POHLENZ (1948) 191, 239; vgl. SCHMIDT (1970) 1383. Panaitios und Poseidonios sollen Zenon "platonisch" und "aristotelisch" interpretiert haben: Cicero Fin. IV 79, Tusc. I 79, Philodem Ind. 61.2-4 und Strabo Geogr. II 3.8, Galen Plac. IV 4.38, 7.23, 7.39, V 1.5, 6.42-43, 7.9-10, Simplicius In Cael. (CAG VII) p. 700, In Phys. (CAG IX) p. 291-292. Unter anderem in der Psychologie hat das zu Änderungen gegenüber Chrysipp geführt. Panaitios hat einen psychologischen Dualismus vertreten Cicero Off. I 101, 132; vgl. Cicero Tusc. II 47 und POHLENZ (1934) 63-66, POHLENZ (1948) 198-202, POHLENZ (1949) 100, RIST (1969) 181-184, VOELKE (1973) 115-117, FORSCHNER (1981) 122, 226, INWOOD (1985a) 292-293 Anm. 19 gegen PHILIPPSON (1929) 353-360, PHILIPPSON (1930) 358-386, PHILIPPSON (1937) 168-175 und VAN STRAATEN (1946) 110-116, VAN STRAATEN (1976) 104-109; vgl. auch LONG & SEDLEY (1987) I 321, FORSCHNER (1995) 246. Poseidonios hat die drei Seelenvermögen Platons rehabilitiert und dementsprechend Chrysipps Interpretation des Triebes als ein Urteil verworfen (s. Kapitel 3, Anm. 27). In der Ethik haben sowohl Panaitios als auch Poseidonios zwar weiterhin die orthodoxe Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns vertreten: ein Leben gemäß der Tugend (s. Anm. 23) Trotz Laetius Vit. VII 128 haben also beide behauptet, daß nur das Schöne gut ist und

- daß die Tugend ausreicht zum Glück; vgl. KIDD (1955) 188-189, LONG (1967) 90 n. 75, FORSCHNER (1981) 222, 226, LONG & SEDLEY (1987) I 410; vgl. aber auch RIST (1969) 7-10. Dennoch haben sie Änderungen in der stoischen Lehre vorgenommen, welche es erlauben, von einer neuen Epoche zu sprechen (s. Anm. 53); vgl. EDELSTEIN (1966) 45-70, RIST (1969) 173-218, LONG (1974) 211-222.
51. Zum methodischen Status vgl. POHLENZ (1948) 32, REINER (1969) 330 Anm. 1, LONG (1974) 117-118, HAHM (1977) xv-xvi, COULOUBARITSIS (1986) 99-100, ENGBERG-PEDERSEN (1990) 11. Zu den Gefahren einer solchen Konstruktion vgl. EBERT (1991) 21-22.
 52. Zum Anfang der mittleren Stoa mit Panaitios: PHILIPPSON (1929) 342, VAN STRAATEN (1946) 152-153, POHLENZ (1948) 181, 191, POHLENZ (1949) 97, KIDD (1955) 183, REINER (1969) 330 Anm. 1, LONG (1974) 115; vgl. BRÉHIER (1951) 1, RIST (1969) 173, GÖRLER (1984a) 397.
 53. Die Periodisierung der Stoa nach alter, mittlerer und junger Stoa beruht auf der Annahme einer Entwicklung der stoischen Ethik; vgl. EBERT (1991) 24 Anm. 36, der betont, daß sie für die Logik (s. Anm. 43 und 44) unzutreffend ist. Historisch betrachtet, liegt ihr die These von SCHMEKEL (1892) 304-384, 477-479 zugrunde, daß Kameades' Angriff auf die stoische Ethik einschneidende Änderungen der Lehre veranlaßt hätten und daß letztlich Panaitios neue Wege eingeschlagen sei; vgl. RIETH (1933) 11-12. Es sind danach Panaitios und Poseidonios zu Unrecht (s. Anm. 50) betrachtet worden als unorthodoxe "Mittelstoiker", und durch Kameades veranlaßte Abweichungen von der stoischen Orthodoxie (s. Anm. 23) hat man ebenfalls zu Unrecht (s. Kapitel 2, Anm. 88 und 141, sowie Kapitel 3, Anm. 176) auch bereits erblicken wollen in den Telosformeln des Diogenes, Archedem und Antipater; vgl. VON ARNIM (1894) 2515, VON ARNIM (1903) 775. Sie wurden des öfteren interpretiert als unorthodoxe "Frühmittelstoiker"; vgl. DÖRING (1906), SCHÄFER (1934) xiii-xiv, 16-26, SCHÄFER (1936) 174-180, 193-196 und SCHMIDT (1970) 1383-1385, SCHMIDT (1974) 75. Ungeachtet des Umstandes, daß die ursprünglich für die Periodisierung angeführten Gründe unzutreffend sind, ist die Periodisierung selbst beizubehalten (s. Anm. 50).
 54. Zu diesen Unterschieden: Cicero Acad. II 143, Galen Libr. p. 40 K, Numenius (Fr. 24 P) bei Eusebius Praep. XIV 5.3-4, Sextus Pyrrh. II 13, Alexander Mixt. (SA II 2) p. 216; vgl. Athenaeus Deipn. V 186a und POHLENZ (1940a) 113-118, POHLENZ (1948) 27, 29-30, 32, 163-164, 181-190, POHLENZ (1949) 19, 92-96, BRÉHIER (1951) 1, VON FRITZ (1972) 120, BLOOS (1973) 52 Anm. 3, FREDE (1974) 9, HAHM (1977) xvi, MANSFELD (1978) 135, GÖRLER (1984a) 397, RIST (1985) 4, INWOOD (1985a) 96-97, SEDLEY (1989) 97-98, HÜLSER (1992) 256-258.
 55. Sextus Empiricus' Kritik indes der stoischen Zeichen- und Beweislehre liegt wohl nicht Chrysipps Lehre zugrunde, sondern vorchrysippische Thesen (s. Kapitel 4, Anm. 226-227). Dadurch ist es möglich, ein genaueres Bild von der Entwicklung der stoischen Logik zu entwerfen. EBERT (1991) zeigt, daß Chrysipps Logik von der seiner Vorgänger abzuheben ist. Auf dem Gebiet der Logik ist die übliche Periodisierung nach "alter", "mittlerer" und "junger" Stoa unzutreffend (s. Anm. 53): innerhalb der sogenannten alten Stoa ist die an die Logik der dialektischen Schule sich anschließende Logik der "frühen" Stoiker Zenon, Kleanthes und Sphaeros zu unterscheiden von der "orthodoxen" Logik Chrysipps.
 56. Zu diesem Charakter der Quellen vgl. VON ARNIM (SVF I) iii-iv, VON ARNIM (1909) 221, RIETH (1934) 17-20, RIETH (1934) 13-14; vgl. POHLENZ (1938) 173-174, POHLENZ (1948) 32, GRAESER (1975) 5. Er zeigt sich darin, daß es z.B. bei Laertius Vit. VII 37 heißt: "Ich habe mich entschlossen, über die Lehrmeinungen aller Stoiker gemeinsam im Leben Zenons zu sprechen; denn dieser ist der Schulgründer". Dies geschieht dann auch, wobei die "gemeinsame" Lehre gewissenhaft belegt wird durch Verweise auf vor allem Werke Chrysipps; vgl. die Tabelle bei DUHOT (1989) 32. Dabei werden zwar "abweichende" Thesen verzeichnet: Laertius Vit. VII 39, 40-41, 41, 54, 57, 58, 60, 62, 64, 79, 84, 87-89, 103, 121, 127, 128, 139, 142, 148, 149, 157. Sie werden aber nicht erläutert und lassen sich daher schwierig interpretieren (s. Anm. 57). Ähnlich ist es bei Areios Didymus, dessen Referat der stoischen Ethik die "Lehrmeinungen Zenons und der übrigen Stoiker" darstellt. Bei ihm sind Hinweise auf Meinungsverschiedenheiten sogar sehr selten: Stobaeus Ecl. II p. 75-76, 107, 109-110 W. Dasselbe letztlich gilt auch von Ciceros Behandlung der stoischen Ethik. Cicero Fin. III 14 will "die ganze Ansicht Zenons und der Stoiker" erläutern. Auch bei ihm werden Abweichungen nur sehr selten notiert: Cicero Fin. III 17, 33, 57.

57. Zum systematischen Interesse vgl. REINER (1969) 330-331 Anm. 1. Einzelne Abweichungen vom "orthodoxen System" sind zwar durchaus faßbar (s. Anm. 56); vgl. das "Verzeichnis der persönlich zuschreibbaren Fragmente" bei HÜLSER (FDS IV) 1817-1848 sowie die Bemerkungen von POHLENZ (1940a) 113-118. Interpretierbar aber sind sie, wie RIETH (1933) 12 betont, lediglich im Verhältnis auf die orthodoxe Systematik. RIETH (1933) 16 bemerkt zu Recht, daß man nicht hoffen kann, "den Teil zu verstehen, ohne ihn als Teil des Ganzen zu behandeln. Denn keiner von allen Stoikern bildet für sich ein Ganzes. Jeder .. ist einzufügen in die Geschichte des einen stoischen Systems. Nur wenn die Forschung sich dieses Ganze als Aufgabe stellt, wird sie durch fortgesetzte Analysen und Synthesen zur möglichen Erkenntnis gelangen". Das hermeneutische Problem, das Ganze aus den Teilen erkennen zu müssen, ist dabei freilich nicht zu leugnen; vgl. BLOOS (1973) 53 Anm. 3.
58. Die Formulierung findet sich bei LONG (1978a) 119; vgl. RIST (1982) 38 und 44. Zum Gegensatz vgl. VON ARNIM (1899) 2506, VON ARNIM (1909) 221. Zum Begriff des Eklektizismus vgl. DONINI (1988).
59. Epiktets Diatriben sind nicht die Wiedergabe des Unterrichts in seiner Schule. Sie schildern sozusagen die "Fragestunde" neben dem Unterricht; vgl. BONHÖFFER (1890) 22, HUMANS (1959) 3, 46-48. Der eigentliche Unterricht war streng systematisch angelegt, wie die Diatriben hin und wieder erkennen lassen; vgl. LONG (1978a) 119, RIST (1982) 28 und die in Anm. 60 angeführten Stellen. Epiktet also war durchaus auch ein "professional teacher". Die theoretische Beschäftigung mit der Philosophie hat ihm nur nicht genügt (s. Anm. 62); seine Diatriben zeigen ihn dementsprechend als "eclectic practitioner". In bezug auf Seneca ist das Gesagte insofern einzuschränken, als seine späteren Briefe durchweg grundsätzliche Fragen der stoischen Ethik gründlich behandeln (s. Anm. 70); vgl. MAURACH (1970) 24 Anm. 51. Auch für Seneca aber war die stoische Philosophie vor allem praktisch (s. Anm. 63).
60. Zu Ausgaben der genannten Werke siehe die Bibliographie. Zur persönlichen Färbung des Moralismus bei Seneca, Epiktet und Marc Aurel vgl. LAURENTI (1988), NEWMAN (1989). Zu Musonius Rufus vgl. VAN GEYTENBEEK (1963) 40-50. Zu Abweichungen Senecas von der orthodoxen Stoa vgl. DRAGONA-MONACHOU (1976) 177-179, RIST (1989). Zu denen des Musonius Rufus; vgl. VAN GEYTENBEEK (1963) 24-33. Zu solchen Marc Aurels vgl. DRAGONA-MONACHOU (1976) 237-241, RIST (1982) 27-42. Bei Epiktet liegt durchweg orthodoxe Lehre vor; vgl. BONHÖFFER (1890) iii, v. BONHÖFFER (1894) iii, VON ARNIM (1907) 129, POHLENZ (1948) 328.
61. Die Konzeption der Philosophie als Lebenskunst wird erörtert werden in Kapitel 2, § 6.2. Zur theoretischen Ausrichtung des Schulbetriebes: Epiktet Diss. I 4.6-9, 4.28-32, 17.13-17, 20.14, II 4.11, 16.34, 17.34-40, 19.5-14, 21.10, III 2.13, 2.15, III 21.7, IV 9.6, Ench. 49; vgl. VON ARNIM (SVF I) x, xvii. Zum Gegensatz vgl. BONHÖFFER (1890) 16-17, POHLENZ (1948) 33, HUMANS (1959) 19, VAN GEYTENBEEK (1963) 33-40, LONG (1967) 59, VON FRITZ (1972) 86, RUTHERFORD (1989) 18-21, 70, MAURACH (1991) 197-199.
62. Zu Seneca: Ep. 58.25-26, 65.15-16, 121.1-4. Zu Musonius Rufus: Fr. 5 H bei Stobaeus Ecl. II p. 193-194 W, Fr. 8 H bei Stobaeus Flor. II p. 279-286 H. Zu Epiktet: Diss. I 7, 17, II 1.35, 4.11, 12, 25, III 1.5-6. Zu Marc Aurel: Seips. VIII 13, X 11, 31.2.
63. Zu Seneca: Ep. 16.2-3, 20.2, 24.15, 26.6, 38.1, 45.5, 48.4, 48.11, 49.5, 71.4, 71.6, 82.8, 82.19, 88.42. Zu Musonius Rufus: Fr. 1 H bei Stobaeus Ecl. II p. 240-243 W, Fr. 5 H bei Stobaeus Ecl. II p. 193-194 W, Fr. 11 H bei Flor. II p. 382 H. Zu Epiktet: Diss. I 8.4-10, 29.55-56, II 17.34, 18.17-18, 19.5-10, 19.13-19, 21.17, 23.44, III 5.15, 21.10, IV 4.14. Zu Marc Aurel: Seips. I 7, 17.8, V 9, VII 67, VIII 1.
64. Die Bezeichnung "Moralisten" ist möglicherweise nicht ganz zutreffend. Insofern die stoische, und überhaupt die griechische Ethik eudämonistisch ist (Anm. 33-35), wäre die Bezeichnung "Psychotherapeuten" ebenso angebracht. Die "Vorschriften" stoischer Moralisten sind zugleich "Ratschläge": sie zeigen nicht nur, wie man tugendhaft lebt, sondern auch, wie man glücklich wird. Dementsprechend ist des öfteren die Rede von einer antiken Tradition der "Seelenleitung" bzw. "Seelenführung"; vgl. RABBOW (1954), HADOT (1969), INGENKAMP (1971); vgl. auch VOELKE (1993), NUSSBAUM (1994).

- 65 Sie finden sich noch am meisten im Rahmen der gegen die Stoa gerichteten Polemik von Philosophen wie Plutarch, Sextus Empiricus oder Alexander (s. Anm. 80). Zum Problem vgl RIETH (1933) I, TODD (1973) 49-50, HAHM (1977) xv-xvi, SPARSHOTT (1978) 273, FORSCHNER (1981) 183, STRIKER (1986) 185, ANNAS (1992) 38, MANULI (1992) 365-366, FREDE (1992) 312, 314-315
66. Teile des ersten Buches der "Logische Untersuchungen" sind erhalten als PHerc. 307 Herausgegeben sind sie durch VON ARNIM (SVF II 298a), HÜLSER (FDS 698). Teile des ersten beiden Bücher "Über die Vorsehung" sind erhalten als PHerc. 1421 und 1038. Sie sind herausgegeben durch GERCKE (1885). Teile einer unbekannteren Schrift Chrysipps dürften erhalten sein als PHerc. 1020. Sie sind herausgegeben durch VON ARNIM (SVF II 131), HÜLSER (FDS 88). Zur Zuweisung an Chrysipp vgl. KEIL (1905), KERFERD (1978a) 128, LONG (1978a) 123 Anm. 20, aber auch LONG & SEDLEY (1987) II 257.
- 67 Dieser Hymnus ist überliefert durch Stobaeus Ecl. I p. 25-27 W. Zur Textgestaltung vgl PEARSON (1891) 274-279, VON ARNIM (SVF I 537), POWELL (1925) 227-229, ZUNTZ (1958), LONG & SEDLEY (1987) II 326-327, HOPKINSON (1988) 27-29, 131-136 und POHLENZ (1940b), POHLENZ (1949) 62-63
68. Kommentierte Ausgaben bieten VON ARNIM (1906) und neuerdings LONG & BASTINIANI (1993) Den Titel *Éthiké stoikheíōsis* deutet POHLENZ (1940a) I als "Grundlegung der Ethik"; DIERAUER (1977) 207 ist ihm dann gefolgt. Zurecht jedoch übersetzte ihn VON ARNIM (1906) als "Ethische Elementarlehre"; vgl. KERFERD (1972) 186. LONG & BASTINIANI (1993) haben "Elementi di etica".
69. Die Darstellung der stoischen Ethik findet sich bei Stobaeus Ecl. II p. 57-116 W. Die der peripatetischen Ethik findet sich in unmittelbarem Anschluß daran bei Stobaeus Ecl. II p. 116-152 W. Wichtige Fragmente vor allem zur Physik der Stoa sind ebenfalls erhalten. Sie sind herausgegeben durch DIELS (1879) 447-472 Zu Areios Didymus und seinem Werk vgl. MORAUX (1973) 259-276, 435-443, KAHN (1983), HAHM (1983), LONG (1983), WHITE (1983), HAHM (1990).
70. Seinen 85. Brief beginnt Seneca wie folgt: "Ich hatte dich verschont und alles Verwickelte übergangen, was noch übrig geblieben war. Denn ich war zufrieden, dich gleichsam kosten zu lassen von dem, was die unsrigen sagen, um glaubhaft zu machen, daß die Tugend fähig ist, ein glückliches Leben zu gestalten, nur durch sich. Du verlangst von mir eine Darstellung nicht nur aller von uns ersonnenen Argumentationen, sondern auch ."; vgl. MAURACH (1970) II Anm. 1. In Kapitel 3, § 3-4 werden mehrere Briefe Senecas ausführlich erörtert werden. Ein philosophischer Kommentar zu Senecas spätem Briefen wäre aufschlußreich in bezug auf die Stoa
71. Seneca Ep. 106 2, 108 1, 109 17 weist selbst auf diese Arbeit hin; vgl. POHLENZ (1938) 183-184, LEE-MAN (1953), LAUSBERG (1970) 168-175; vgl. aber auch MAURACH (1991) 173.
- 72 Zu Philon vgl. POHLENZ (1948) 369-378, POHLENZ (1949) 180-184, BORGES (1984) 147-150, 151-152, MANSFELD (1988) 84 und RIST (1976), RUNIA (1986) 480-485. Zu Clemens vgl. POHLENZ (1948) 414-423, POHLENZ (1949) 200-203, LILLA (1971) und RICHARDSON (1966), MANSFELD (1983a) 225-226. Zu Plotin schließlich vgl. THEILER (1934) 61-153, POHLENZ (1948) 389-396, POHLENZ (1949) 189-192, THEILER (1960), GRAESER (1972a) und auch PHILLIPS (1987).
73. Philo Congr. 79 übernimmt z.B. die stoischen Bestimmungen der Weisheit und der Philosophie, deutet jedoch die Weisheit als den mosaischen Glauben, die Philosophie als dessen Werkzeug, vgl. HÜLSER (FDS I) lxxviii-lxix. Clemens Paed. I 101.1-103.2 interpretiert z.B. stoische Grundbegriffe der Ethik, wie z.B. der Leidenschaft, der Tugend, der nichtig verachteten und auch der zukommenden Handlung aufgrund seines christlichen Glaubens, vgl. POHLENZ (1948) 422. Plotin Enn. VI 9.1 benutzt die stoische Unterscheidung dreier Arten von Körpern (s. Kapitel 4, Anm. 14) als Ansatz zu eigenen Theorien, vgl. GRAESER (1972a) 74-75, MEIJER (1990) 73-76, 84-93. In keinem dieser Fälle wird der ursprüngliche Sinn oder die stoische Begründung der Begriffe, Bestimmungen oder auch Verhältnisse herausgestellt.
- 74 Gellius Noct. Praef. 13 "Weil diese Aufzeichnungen gelegentlich Themen erörtern werden von peinlicher Abstrusheit, so muß man sie nicht meiden, als wären sie zu wissen unnützlich oder schwer verständlich. Denn in solchen Fällen haben wir keinen Bogen allzu tief oder unbegreiflicher Fragen gemacht, sondern gewisse Erstlinge und sozusagen Kostproben der freien Künste geboten", 17. "Was nun unklar

oder nicht ausreichend dargestellt scheinen wird, das soll doch betrachtet werden, als wäre es nicht so sehr um der Unterrichtung, als um der Ermahnung willen geschrieben", vgl Gellius Noct VI 15,9, 16,5 und VII 2,6, XVI 8,15, XVIII 1,15, vgl auch HOLFORD-STREVEN'S (1988) 27-33, 192-193, 202-207

75. Historische Ausführungen u a zum stoischen Begriff der *poiotés* ("Beschaffenheit") beginnt Simplicius In Cat. (CAG VIII) p 208 wie folgt: "Geschichtliche Punkte, welche für die gegenwärtige Erörterung nützlich sind, wollen wir hinzufügen und dann übergehen zur Lesung des Aristoteles", vgl Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 48, 214-215, 284-285, 306-307 Den stoischen Gebrauch der Worte *hexis* ("Habitus") und *diathesis* ("Disposition") erläutert Simplicius (CAG VIII) p 237, weil die Stoiker "eine Ansicht vertreten sollen, die der des Aristoteles entgegengesetzt ist (s Kapitel 2, Anm 134), vgl Simplicius In Cat. (CAG VIII) p 36, 66-67, 165-166 Zu Simplicius als Quelle für die Stoa vgl RIETH (1934) 1-6, aber auch POHLENZ (1949) 39 Die Tradition, aus der er schöpft, verdient es, in bezug auf die Stoiker gründlicher untersucht zu werden, als es bisher geschehen ist, vgl CHRISTENSEN (1962) 80 und FORSCHNER (1981) 43, RIST (1985) 4 Sie geht zurück auf die frühesten Kommentatoren des Aristoteles, vgl GRAESER (1978) 215 Anm. 12, INWOOD (1985a) 24 und GOTTSCHALK (1990) 70-72, 74-76, 78-79.
76. Es ist dies der Zweck von Plutarchs Werk "Über die gemeinschaftlichen Begriffe gegen die Stoiker": Plutarch Comm. 1060a, vgl CHERNISS (1976) 623-630 Dieses, und auch Plutarchs zweites gegen die Stoa gerichtete Werk "Über die Widersprüche der Stoiker" werden inhaltlich analysiert von POHLENZ (1939), SANDBACH (1940), vgl die Inhaltsangaben bei CHERNISS (1976) 372-396, 631-655, sowie dessen reichhaltige Anmerkungen Zu Plutarchs Verhältnis zur Stoa vgl BABUT (1969), HERSHBELL (1991) Zu seiner Kritik der stoischen Philosophie vgl BABUT (1969) 266, CHERNISS (1976) 401-404, 655, HERSHBELL (1994) 3346-3350
77. Plutarch Comm legt als Maßstab die sogenannten *koinai ennoiai* ("gemeinschaftliche Begriffe") zugrunde Als *physikai ennoiai* ("natürliche Begriffe") sind sie nach stoischer Lehre (s. Kapitel 3, Anm 76) nicht nur "the very stuff of rationality", sondern auch "a primary criterion of truth"; vgl LONG & SEDLEY (1987) I 194 Weil es sich nach stoischer Ansicht um natürliche Begriffe handelt, die als *prolêpseis* ("Vorbegriffe") zwar *enargeis* ("evident") sind, die aufgrund der *diarthrôsis* ("Zergliederung") durch den Menschen aber der *diastrophê* ("Verkehrung") ausgesetzt sind (s Kapitel 5, Anm. 91 und 181), können Stoa und Plutarch je verschiedene, bereits zergliederte Begriffe als Wahrheitskriterien betrachten Plutarch Comm 1061b-c, 1068c, 1069a-b, 1070b, 1073c, 1074b, 1074f-1075a, 1079a, 1081e-f hält sich an Zergliederungen, die seines Erachtens außer den Stoikern alle Menschen vertreten, vgl CHERNISS (1976) 625-628 Den als "Anwältin der Evidenz" und als "Richtschnur der Begriffe" sich aufwerfenden Stoikern wirft er vor, die natürlichen Vorbegriffe durch spezifisch stoische Zergliederungen zu verkehren Plutarch Comm 1059f-1060a, 1068c, 1070c, 1074b, 1074e, 1079f, 1081a, 1082a, 1083a-b, 1083f, 1084a, vgl CHERNISS (1976) 629-630 Zum Anspruch der Stoiker Plutarch Comm 1079c-d, 1083c. Plutarch Comm 1084b bezichtigt denn auch die Stoiker ebenso des Vergehens gegen die *synêtheia* ("natürliche Ansichten"), wie jene selbst die Epikureer und die Akademiker Plutarch Comm 1059b Zum Streit vgl HULSER (1992) 272-275 Die eigenen Zergliederungen erkennt die Stoa zwar an als *paradoxa* ("der gewöhnlichen Ansicht zuwider") Sie hält sie aber keinesfalls für Verkehren menschlicher Vorbegriffe, und somit der Vernunft (s Kapitel 3, Anm 76) Die Stoa leugnet, daß sie *paraloga* ("widersinnig") sind Epiktet Diss IV 1 173, vgl Plutarch Comm 1060a Nach stoischer Lehre vielmehr entsprechen nur sie den Vorbegriffen und den darauf beruhenden natürlichen Ansichten (s Kapitel 5, Anm 50 und 114) Die Notwendigkeit, solche Ansichten zu revidieren, nimmt sie in Kauf, vgl ANNAS (1993a) 177
78. Im Rahmen seiner Besprechung des dogmatischen *kritêrion hyph' hu* ("Kriterium wovon") erwähnt z B Sextus Math VII 303 die wohl stoische These, daß "das Denkvermögen den Leib, die Sinne und sich selbst erkennt" Nachdem er argumentiert hat, daß das Denkvermögen Leib und Sinne nicht erkennen kann, führt Sextus Math VII 307 eine stoische Replik an weil sie stoisch ist, ist wohl auch die These stoisch, vgl LONG (1978c) 45 Denk- und Wahrnehmungsvermögen sollen nicht zwei Vermögen, sondern zwei Aspekte desselben Vermögens sein (s Kapitel 3, Anm 45) Auf diese Replik erwidert Sextus Math VII 309, daß das Denken dennoch z B die Wahrnehmung nicht erkennen kann, insofern diese *alogos* ("vernunftlos") sei Gerade das nun aber leugnet die Stoa, wenn sie Denken und Wahrnehmung als zwei Aspekte eines Aktes faßt, vgl Sextus Math VII 293 und die stoische These, daß die Vorstellungen vernunftbegabter Lebewesen *logikê* ("vernunftgemäß") sind (s Kapitel 5, Anm 34) Sextus Empiricus also geht auf die stoische Konzeption des Erkenntnisaktes nicht ein Bei der Erörterung des *kritêrion di'*

hu ("Kriterium wodurch") kommt Sextus Math. VII 359-363 auf die stoische Replik zurück. Er spricht sogar zu Unrecht von der völligen Durchmischung zweier *dynameis* ("Vermögen"), von denen die eine *logikê* ("vernunftfügt"), die andere *alogos* ("vernunftlos") sein soll: die Stoa erteilt der menschlichen Seele nur ein "Vermögen", nämlich Vernunft (s. Kapitel 3, Anm. 45 und 66). Sextus Math. VII 364 fügt daher hinzu, daß nach stoischer Lehre das Denken *dia tôn aisthênikôn porôn* ("durch die Wahrnehmungsgänge hindurch") die Gegenstände erkennt (s. Kapitel 5, Anm. 24). Zu widerlegen versucht er daraufhin dann diese Theorie aufgrund der skeptischen Thesen, daß kein Gegenstand *ex hautu* ("von sich aus"), sondern nur *ek pathus* ("aufgrund einer Empfindung") erkennbar ist, daß die Empfindung und der sie bewirkende Gegenstand jeweils etwas anderes sind, und daß die Empfindung nicht *sêmeiusthai* ("aufgrund von Zeichen erschließen") läßt, wie der Gegenstand beschaffen ist. Gerade diese Thesen lehnt die Stoa aber ab. Nach stoischer Ansicht zeigt die Vorstellung nicht nur sich selbst als Empfindung, sondern auch das Vorstellbare, welches der Empfindung zugrundeliegt (s. Kapitel 4, Anm. 137); und sogenannte *phantasiai katalêptikai* ("erkenntnishafte Vorstellungen") garantieren durch sich selbst, daß der Gegenstand so beschaffen ist, wie er vorgestellt wird; vgl. LONG (1978c) 35-37, BRUNSCHWIG (1988b) 171, 173-174. Sextus Empiricus also geht auf die stoische Konzeption des Erkenntnisaktes wiederum nicht ein.

79. Alexander z.B. versucht die stoische These, daß Körper sich völlig vermischen können, nicht zu verstehen von ihren Voraussetzungen her im stoischen System. Weil sie darauf hinausläuft, daß Körper sich ganz durchdringen, lehnt er sie ohne weiteres ab, insofern es den "gemeinschaftlichen Begriffen" widersprechen soll: Alexander Mixt. (SA II 2) p. 213, 218, 220, 222, 227. Die stoische Behauptung, daß sie jenen Begriffen gemäß ist (s. Anm. 77), weist er ungeprüft zurück: Alexander Mixt. (SA II 2) p. 217, 218; vgl. TODD (1976) 46, 181. Das wird dadurch klar, daß Alexander Mixt. (SA II) p. 220 ohne weiteres die Körperlichkeit von *pathê* ("Eigenschaften") und *eidê* ("Formen") leugnet: die Stoa betrachtet sie als Körper (s. Kapitel 4, Anm. 161). Es wird auch dadurch klar, daß nach Alexander Mixt. (SA II 2) p. 217 die Stoiker dem Halt, der Natur und der Seele jeweils eine *idia hypostasis* ("eigenes Substrat") zuerkennen: Alexander Mixt. (SA II 2) p. 222 erkennt dies als Voraussetzung für die stoische Lehre der völligen Durchmischung zwar an, er lehnt es selbst jedoch ohne weiteres ab. Ebenfalls leugnet Alexander Mixt. (SA II) p. 220, 222-223, 227-228 die stoische These, daß Feuer ebenfalls über ein "eigenes Substrat" verfügt: es soll zu begreifen sein als das *pathos* ("Eigenschaft") eines brennenden *sôma* ("Körper"), und sich demzufolge nicht vermischen können mit z.B. Eisen. Zur stoischen These: Alexander Mixt. (SA II 2) p. 218; vgl. TODD (1976) 193, 200-201, 210, 228. Auf die stoischen Argumente für diese Thesen, das heißt auf die Gründe für die stoische Revision (s. Anm. 77) des Begriffs des Körpers, geht Alexander nicht ein; zu ihnen vgl. BRÉHIER (1951) 226-227, SAMBORSKY (1959) 15-16, LONG & SEDLEY (1987) I 292. Daß die stoische Theorie der völligen Durchmischung dem "gemeinschaftlichen Begriff" des Körpers widerstreitet, reicht ihm aus, sie zu verwerfen: Alexander Mixt. (SA II 2) p. 219. Alexander ist nicht bereit, den gewöhnlichen Begriff der Körper, wonach zwei Körper sich unmöglich wechselseitig durchdringen können, zu revidieren (s. Anm. 77).
80. Dies bedeutet nicht, daß z.B. Plutarch, Sextus Empiricus oder Alexander sich niemals beziehen auf stoische Argumentationen. Plutarch Stoic. 1035c-d bietet z.B. zwei Zitate Chrysipps, wonach dieser von der Allnatur her der Ethik eine "Grundlegung" bietet (s. Kapitel 3, Anm. 146), und Plutarch Comm. 1083c-e vermerkt, daß die Stoiker jeden Menschen deshalb aus mehreren Substraten bestehen läßt, weil sie der Ansicht sind, nur so sei das Phänomen des Wachstums "zu retten und zu wahren". Sextus Empiricus Math. VII 228-231 referiert z.B. Chrysipps Gründe, die Bestimmung der Vorstellung als *typôsis* ("Eindruck") zu erläutern durch den Begriff der *heteroiôsis* ("Veränderung"); vgl. Sextus Math. VII 372-373, VIII 400, Pyrrh. II 70. Auch behandelt Sextus Math. VII 232-241 stoische Erwiderungen auf Einwände gegen diese Erläuterung. Die Behandlung solcher Erwiderungen findet sich bei ihm öfter: Sextus Math. VII 276-280, 307-309, 359-368, 430-432, 440-445, VIII 275-297, 367-378, 406-410, IX 66, 249-257, 352-357, XI 33-35, 99-109, 200-209. Sie sind oft aufschlußreich in bezug auf stoische Positionen. Alexander Mixt. (SA II 2) p. 226-227 teilt z.B. mit, daß die stoische Lehre vom Schicksal, von der Vorsehung sowie von der Einheit und den Prinzipien der Welt "davon abhängt" und dadurch *pistis* ("Glaubwürdigkeit") hat, daß zwei Körper sich gegenseitig durchdringen können: die genannten Lehren sollen darauf beruhen, daß Gott sich durch den Stoff verbreitet. Geradezu die ganze Physik der Stoiker soll auf ihrer Theorie der völligen Durchmischung (s. Kapitel 4, Anm. 60) beruhen. Diese Theorie selbst soll als *pisteis* ("Beglaubigungsmittel") und als *enargê martyria* ("evidente Belege") den Umstand haben, daß z.B. Feuer sich durch Eisen ganz verbreitet (s. Anm. 79): Alexander Mixt. (SA II 2) p. 217. Darauf beruht der "gemeinschaftlicher Begriff" der völligen Vermischung zweier Körper.

81. Zur "attitude doxographique" vermerkt MANULI (1992) 365-366: "Le propre de celle-ci est d'isoler les conceptions philosophiques de leur contexte historique et philosophique, en les soustrayant de leur trame argumentative et en les présentant dans une terminologie moderne, comme s'il s'agissait d'une philosophie contemporaine. Nulle intention ne se manifeste de reconstruire les raisonnements au sein desquels ces opinions ont été élaborées par leur auteurs"; vgl. TODD (1976) 86, FREDE (1992) 312, 314-315.
82. Zum Ursprung dieses Kompositionsprinzips in den Debatten des Schulbetriebs vgl. MANSFELD (1990); vgl. auch FREDE (1992) 312-313, 314. Das Werk des Aetius hat DIELS (1879) 273-444 rekonstruiert aus vor allem Ps-Plutarchs "Über die Lehrmeinungen der Philosophen" und aus Eintragungen in Stobaios' "Ausgewählte Stücke"; vgl. DIELS (1879) 45-69. Das Werk Ps-Galens ist ab cap. 25 aus Ps-Plutarch geschöpft; vgl. DIELS (1879) 233-258. Über die sogenannten *vetusta placita* ("Alte Lehrmeinungen") eines unbekanntes Stoikers um Poseidonios soll der Grundstock von Aetius' Eintragungen letztendlich zurückgehen auf Theophrasts "Naturphilosophische Ansichten"; vgl. REGENBOGEN (1940) 1535-1539. Zu diesem Titel des Werkes vgl. MANSFELD (1992) 64-66.
83. Zu Diogenes Laertius vgl. HOPE (1930), MEJER (1978), MEJER (1991); zu seiner Behandlung der Stoa vgl. MANSFELD (1986), VERBEKE (1986a), HAHM (1992). Zu Ciceros philosophischen Schriften vgl. PHILIPPSON (1939), HUNT (1954), SÜSS (1964), MACKENDRICK (1989), POWELL (1995a); zu seiner Behandlung der stoischen Ethik in Fin. III und der stoischen Physik in Nat. II vgl. SCHÄFER (1934) 87-274, BRINGMANN (1971) 138-158, PESCE (1977), WRIGHT (1991) und PHILIPPSON (1941-45), PEASE (1955-58), KLEYWEGT (1961), BRINGMANN (1971) 171-181, VAN DE BRUWAENE (1971-86).
84. Zu diesen zwei Kompositionsprinzipien vgl. UEBERWEG-PRAECHTER (1926) 23-25. Die Gesamtdarstellungen wurden oft zusammengefaßt zu umfassenden Kompendien *Peri hairesedn* ("Über die Schulen"). Ein Werk dieser Art hat z.B. Panaitios verfaßt: Laertius Vit. II 87; vgl. PHILIPPSON (1929) 342-353.
85. Zu dieser Beurteilung vgl. LONG (1983b) 49, 53, WHITE (1983) 67-69, 71.
86. Zu dieser Beurteilung vgl. ENGBERG-PEDERSEN (1990) 17, der den Text Ciceros aufwertet im Verhältnis zu KERFERD (1972) 185-186, INWOOD (1985a) 186; vgl. auch STRIKER (1991) 5.
87. Diese Behauptung wird näher begründet werden in Kapitel 5, § 4.1; vgl. auch Kapitel 3, § 5.2.
88. Chrysipps Einteilung wird in Kapitel 5, § 4.3 ausführlich interpretiert werden.
89. Zu diesem Verständnis des Guten vgl. MOORE (1903) 1-36. Zum naturalistischen Fehlschluß vgl. auch FRANKENA (1939), PRIOR (1949), BALDWIN (1990) 66-110.
90. D. Hume, *A treatise of human nature*, Book III, Part I, Section 1. Zu Humes These vgl. FRANKENA (1973) 97-102, aber auch TUGENDHAT (1993) 95-96. Zum Versuch von SEARLE (1964), Humes These als falsch nachzuweisen, vgl. MACKIE (1977) 64-73 und auch MACINTYRE (1981) 56-59.
91. Zu dieser Interpretation der stoischen Ethik vgl. MOORE (1903) 41-42, 110, 113. Zu Moores Interpretation vgl. LONG (1971a) 86-90.

ANMERKUNGEN ZU KAPITEL 2

1. Zum zweifachen Wesen des stoischen Zwecks des menschlichen Handelns vgl. STRIKER (1986) 190, LONG & SEDLEY (1987) I 398, LESSES (1989) 95; vgl. auch FORSCHNER (1981) 212.
2. Zur Übersetzung "pflichtgemäß" vgl. STRIKER (1983) 147, LONG & SEDLEY (1987) I 398. Eine andere Bezeichnung für "pflichtgemäß" ist *deontōs* (s. Anm. 126); vgl. Cicero Fin. II 5, wo der Ausdruck *recte* ("richtig") verwandt ist. Zum diesem Ausdruck siehe § 6.1.
3. STRIKER (1986) 190 übersetzt *anaphoran lambanesthai* als "rückzubeziehen sein"; vgl. STRIKER (1988) 186. Sie deutet Stobaeus' Bestimmungen als formale Bestimmungen eines normativen Zwecks und verweist auf Cicero Fin. I 29, III 21. Stobaeus Ecl. II p. 76 W hat aber *anapheresthai* ("rückbezogen werden"), und Plutarch Comm. 1071a paraphrasiert das als *tēn anaphoran gignesthai* bzw. *ekhein* ("die Rückbeziehung erfolgen" bzw. "haben"); vgl. auch Cicero Fin. III 22. Tatsächlich ist die Rückbeziehung vorzunehmen, weil sie vorgegeben ist: der Mensch hat seine Handlungen explizit rückzubeziehen auf den Zweck des menschlichen Handelns, weil diese Rückbeziehung implizit immer schon besteht (s. § 3.1). Daß alle Bestimmungen in gleicher Weise zu deuten sind, nimmt auch STRIKER (1986) 190 Anm. 9 an.
4. Eine andere Formel für *hyparkhein en* ("bestehen in") ist *keisthai en* ("gelegen sein in"): Clemens Strom. II 129.1-2, Stobaeus Ecl. II p. 64 W; vgl. *einai en* ("sein in"): Laertius Vit. VII 89, Stobaeus Ecl. II p. 79 W; vgl. auch RIST (1977) 163, FORSCHNER (1981) 212.
5. Unter "modern" wird hier verstanden: die Eigentümlichkeit der "Moderne" im Gegensatz zu Altertum und Mittelalter, das heißt "Modernität" aufweisend. Es soll nicht behauptet werden, daß jede Ethik der "Moderne" Glück und Pflicht gedeutet hat als gegensätzliche Prinzipien. "Modernität" und "modern" haben primär historische, nicht chronologische Bedeutung.
6. Kant GMS (AA IV) p. 442, wo Prinzipien der Klugheit, als Mittel zur Glückseligkeit, und Prinzipien der Sittlichkeit, als Gründe der Tugend, unterschieden werden; vgl. Kant KpV (AA V) p. 103-105, wo eine moralische und eine prudentielle Bedeutung des Wortes "gut" unterschieden werden.
7. Zum Gegensatz von "ichneutral" und "ichbezogen" vgl. NAGEL (1986) 152-156, Zum Gegensatz von "personenirrelativ" und "personenrelativ" vgl. TUGENDHAT (1993) 19, 38, 49.
8. FRANKENA (1973) 19 benennt das Prinzip der prudentiellen Gründe als das "Gute"; das Glück betrachtet er als eine mögliche Bestimmung dieses "Guten"; vgl. TELFER (1980) 18-36 und in bezug auf die Stoa LONG (1971a) 96, 101 (s. Kapitel 1, Anm. 18), aber auch STRIKER (1988) 189, 194, 201. Insofern die Pflicht das "Richtige" gebietet (s. § 6.1), ist hiernach der Gegensatz von Glück und Pflicht zu bestimmen als der Gegensatz von "gut" und "richtig". Die griechische Ethik identifiziert beides (s. § 5.2).
9. In einer ausgelassenen Anmerkung zum Text verweist Frankena auf J. Butler, Fifteen sermons upon human nature, Preface. Was Kant angeht, so ist zu denken an die in Anm. 6 angeführten Stellen. Zum Gegensatz von Glück und Pflicht vgl. PATZIG (1971) 38-39, 41-42, 46-50, MACKIE (1977) 77-80, 90-92, 96-97, 151, 169-172, NAGEL (1986) 165, 189-207, TUGENDHAT (1993) 38-39, 89-90.
10. Zum modernen Begriff des Glücks siehe § 5.1.
11. Kant z.B. ist der Ansicht, daß Handlungen aus Pflicht verrichtet werden aus "Achtung fürs Gesetz". Er leugnet aber, daß diese "Achtung" eine "vorausgesetzte Bedingung" dafür ist, daß Erfüllung der Pflicht der Zweck sein kann einer Handlung aus Pflicht. "Achtung" ist, wie Kant sich ausdrückt, ein "moralisches", kein "physisches" Gefühl. Sie ist nicht die Bedingung der Möglichkeit subjektiver Zwecke, relativer Werte und hypothetischer Imperative, sondern eine mögliche Wirkung objektiver Zwecke, absoluter Werte und kategorischer Imperative. Sie ist kein "Bedürfnis", sondern ein "Interesse": Kant GMS (AA IV) p. 400, 401 Anm. 2, 413 Anm. 1, 427-428, 442, 460 Anm. 1.

12. Kant GMS (AA IV) p. 400, 427-228 unterscheidet objektive und subjektive Zwecke (s. Anm. 11); erste sind moralisch, letztere sind prudentiell. Nagel unterscheidet "ichneutrale" und "ichbezogene" Gründe (s. Anm. 7). Beide Unterscheidungen dürften identisch sein; vgl. NAGEL (1986) 151 Anm. 3, 152 Anm. 4. Tugendhat unterscheidet "personenirrelative" und "personenrelative" Gründe (s. Anm. 7); auch diese Unterscheidung dürfte identisch sein mit Kants Unterscheidung; vgl. TUGENDHAT (1993) 40, 44.
13. Zur Universalisierbarkeit moralischer Gründe vgl. PATZIG (1971), 41, 58, 92-93, FRANKENA (1973) 24-25, 30-31, 38, 110-113, MACKIE (1977) 83-102, WILLIAMS (1985) 14-15, 60-61, 85-86, NAGEL (1986) 141-143, 152-156, TUGENDHAT (1993) 19, 38, 49.
14. Die Stoa unterscheidet "glückliches Leben" und "Glück" als *telos* ("Zweck") und *skopos* ("Ziel") des menschlichen Handelns. Diese Unterscheidung wird im folgenden außer acht gelassen. Zu ihr vgl. RIETH (1934) 22, ALPERS-GÖLZ (1976) 62-66, 104-106, INWOOD (1986) 551, LONG & SEDLEY (1987) I 400, II 389, BRUNTSCHWIG (1990) 394-395, ANNAS (1993a) 34, 401. Sie hängt eng zusammen mit dem stoischen Begriff des Nutzens (s. Anm. 84).
15. Zu dieser Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns: Stobaeus Ecl. II p. 76 W, der von einem Ausdruck spricht, der *en tēi philologōi sunētheidēi* ("in der Sprache der Wissenschaft") anzusiedeln ist: er ist wohl nur als stoisch belegt; vgl. aber auch Clemens Strom. II 127.3.
16. Zur ersten Bestimmung: Cicero Fin. III 21, Clemens Paed. I 102.1, Alexander Mant. (SA II 1) p. 162, Stobaeus Ecl. II p. 76 W, Michael In Eth. (CAG XX) p. 599. Zur zweiten Bestimmung: Origenes In Psalm. p. 1053a M.
17. Zu diesem Ausdruck: Plutarch Comm. 1060d, 1061d, 1061e, 1066d. Es ist die Übersetzung "höchstes" statt "größtes" gewählt, weil lateinische Autoren wie Cicero vom *summum bonum* sprechen. Aristoteles EN I 2, 1095a16 spricht vom *pantōn akrotaton agathōn* ("allerhöchsten der Güter").
18. Diese Bestimmung des menschlichen Willens durch die Vernunft tritt notwendig ein; siehe Anm. 139.
19. Zur Bestimmung der Weisheit: Cicero Fin. II 37, Off. I 153, Seneca Ep. 89.5, Clemens Paed. II 25.3, Strom. I 35.3, IV 40.3, 163.4, VI 133.5, 138.4, 160.2, VII 70.5, Sextus Math. IX 13, 125. Dieselbe Bestimmung findet auch sich erweitert durch *kai tōn tūton aitiōn* ("und deren Ursachen"): Cicero Off. II 5, Tusc. IV 57, V 7, Philo Congr. 79, Seneca Ep. 89.5, Clemens Strom. I 30.1. Zu beiden Bestimmungen und ihrem Verhältnis vgl. REINHARDT (1921) 58, POHLENZ (1948) 214, POHLENZ (1949) 106, KERFERD (1978a) 130-132, THEILER (1982) II 131-132.
20. Zur Tugend als der Wissenschaft der Güter und der Übel: Seneca Ep. 88.28, Galen Plac. V 5.36, VII 2.6. Zur gleichen Bestimmung der Klugheit: Plutarch Comm. 1066d, Sextus Math. IX 162, XI 170, 246, Laertius Vit. VII 92, Stobaeus Ecl. II p. 59 W; vgl. Galen Plac. II 2.3, Sextus Math. XI 184. Zenon hat die Tugend nicht bestimmt als *epistēmē* ("Wissenschaft"), sondern als *phronēsis* ("Klugheit"): Plutarch Stoic. 1034c, Virt. 440f-441a. Spätere Stoiker haben dies dann dahingehend erklärt, daß er "Klugheit" gesagt habe, aber "Wissenschaft" gemeint habe: Plutarch Virt. 441a; vgl. KERFERD (1978a) 133-134. Ein Unterschied zwischen der Weisheit und der Tugend der Klugheit könnte wohl höchstens darin bestehen, daß die Klugheit das Wissen wäre um konkrete Güter und Übel (s. Anm. 75), daß die Weisheit indes das abstrakte Wissen wäre, wie das Gute und Üble als solche zu bestimmen sind.
21. Zur Interpretation der menschlichen Dinge als Güter und Übel: Dio Orat. 69.4, Eusebius Praep. XV 62.7; vgl. Ammonius In An. Pr. (CAG IV 6) p. 9, Philoponus In An. Pr. (CAG XIII 2) p. 6-7. Die göttlichen Dinge dürften das sein, was von Natur geschieht; vgl. Ammonius In An. Pr. (CAG IV 6) p. 9, Philoponus In An. Pr. (CAG XIII 2) p. 6-7 und Dio Orat. 69.4. Siehe auch Kapitel 4, Anm. 274.
22. Zum Vogel Phoinix: Seneca Ep. 42.1, Alexander Fat. (SA II 2) p. 199; vgl. Cicero Nat. III 79, Seneca Dial. IX 7.4, Sextus Math. IX 90, 133, 135, Diogenian (Fr. 2 G) bei Eusebius Praep. VI 8.13. Zu Chrysipp: Plutarch Comm. 1066a-b, 1076b-c, Stoic. 1041f, 1048e-1049a, Sextus Math. VII 432-433; vgl. POHLENZ (1948) 157, POHLENZ (1949) 84.

23. Die folgende Übersetzung ist die von POHLENZ (1948) 109-110. Zum übersetzten Text: POHLENZ (1949) 63. Zur Textgestaltung vgl. aber auch die in Kapitel 1, Anm. 67 genannte Literatur. Zum Inhalt vgl. Seneca Dial. VII 1.1: "Glücklich leben, Bruder Gallio, wollen alle Menschen; sie sind aber blind für das, und können nicht erkennen, wodurch ein glückliches Leben zustande kommt" und Calcidius In Tim. 165, welche Stelle aber nicht unbedingt für die Stoa in Anspruch zu nehmen ist.
24. Dies Dreiecksverhältnis entspricht nicht der von INWOOD (1985a) 199 hervorgehobenen Gleichursprünglichkeit von "being stimulative of impulse" und "being valuable". Denn wie sich zeigen wird in § 5.2 und § 6.1 sind die Begriffe des Glücks und der Pflicht zwar von einander zu unterscheiden, hängt der Begriff der Pflicht jedoch vom Begriff des Glücks ab: es ist Pflicht für den Menschen, gerade jenes Leben zu führen, welches ihn glücklich macht. Von moralischen im Unterschied zu prudentiellen Gründen zu handeln (s. Anm. 8) kann also keine Rede sein, und auch das zweifache Wesen des Zwecks des menschlichen Handelns (s. Anm. 1) ist nicht rein äußerlich zu fassen als - wie LONG (1971a) 99 sich ausdrückt - "combining facts and values". Kants grundlegende Unterscheidung einer "moralischen" und einer "prudentiellen" Bedeutung von "gut" (s. Anm. 6) kennt die griechische Ethik nicht. Sie unterscheidet nicht in der gleichen grundlegenden Weise zwischen "böse" und "übel"; vgl. ANNAS (1995a). Sie kennt nur *kaka*, dessen Übersetzung als "Übel" sich daraus ergibt, daß es unzutreffend ist, die stoische Bestimmung des Glücks als ein Leben gemäß der Tugend dahingehend auszulegen, daß nur "moralisch" richtiges Handeln Menschen glücklich macht, weil - wie STRIKER (1988) 196 formuliert - die Stoiker "a conception of the human good" vertreten, "that makes it coincide with what they considered to be the fundamental principle of morality"; die griechische Ethik im allgemeinen handelt selbst in dieser indirekten Weise nicht vom "Moralischen" (s. § 6.1), da Glück und Pflicht nach griechischem Verständnis nicht als zwei getrennte Größen nur "zusammenfallen", sondern innerlich verbunden sind. Griechisch verstandene Tugend ist ein "inneres Mittel" zum Glück (s. § 4.3). Davon, daß das "moralisch" Gute als eines der "außermoralischen" Güter ein Teil des menschlichen Glücks ausmacht, kann nicht die Rede sein. Zu dieser weit verbreiteten, "inclusivist interpretation" vgl. WHITE (1995) 259-263.
25. Zur Zustimmung als notwendiger Bedingung: Cicero Acad. II 24, 37, 39, 62, Seneca Dial. V 3.4, Ep. 113.18, Plutarch Colot. 1122b, Stoic. 1057a-b; vgl. Stobaeus Ecl. II p. 88, 97 W und POHLENZ (1948) 88, 90, LONG (1976) 84, FORSCHNER (1981) 116, 134, KERFERD (1983) 94, INWOOD (1985a) 62, LONG & SEDLEY (1987) I 322, ANNAS (1992) 97.
26. Zum stoischen Begriff der wählenden Vernunft: Plutarch Virt. 441d, 449c, Laetius Vit. VII 108, Stobaeus Ecl. II p. 88 W. Sie ist eine Vernunft, deren Wahl wohlbegründet ist, insofern sie das wählt, was wählenswert ist (s. Anm. 27). Der Begriff der wählenden Vernunft ist also normativ. Im folgenden wird dies außer acht gelassen.
27. Zum Guten als Erstrebenswertes: Stobaeus Ecl. II p. 97 W. Zum Guten als Wählenswertes: Laetius Vit. VII 98-99, 101, Stobaeus Ecl. II p. 72, 78, 97, 100 W.
- 27a. Der Ausdruck "Wille" hat hier sowie im folgenden eine ganz alltägliche Bedeutung. Von ihm ist keineswegs die Rede als von irgend einem besonderen menschlichen Vermögen. Der Ausdruck wird verwendet als eine vage Bezeichnung für das, was die Stoa als "wählende Vernunft" thematisiert (s. Anm. 26), und was sie zumindest ab Chrysipp als die Identität von Vernunft und Triebvermögen begreift (s. Anm. 28);
- vgl. die Umschreibung als "das Wollen; Fähigkeit des Menschen, sich für bestimmte Handlungen zu entscheiden" im Bedeutungswörterbuch des Duden, herausgegeben von W. Müller u.a., Mannheim/Wien/Zürich 1985². Zum Vernunftaspekt des Willens vgl. ebenda die Umschreibung des Wollens als "die Absicht, den Willen haben, etwas bestimmtes zu tun".
28. INWOOD (1985a) 176, 179, 282 Anm. 193, 307 Anm. 231 betrachtet die Stelle zwar als unorthodox. Er lehnt jedoch wohl zu Unrecht die Interpretation von BONHÖFFER (1890) 252 Anm. 1 ab: aus der Zueignung des Menschen ergeben sich natürliche Triebe (s. Kapitel 3, § 1), deren Gegenständen die Vernunft zustimmen muß, um den Menschen handeln zu lassen (s. Anm. 97). Schon hier ist zu vermerken, daß die meisten Stoiker zumindest ab Chrysipp (s. Kapitel 3, Anm. 43) Trieb und Zustimmung zum Gegenstand des Triebes durch ein vernünftiges Urteil über dessen Wert nicht betrachtet haben als zwei verschiedene Vorgänge: Stobaeus Ecl. II p. 88, 97 W. Trieb und Urteil vielmehr haben sie identifiziert: durch das Urteil wird der Trieb zur Wahl. Dementsprechend wird die Wahl als ein Verlangen bestimmt

Stobaeus Ecl. II p. 87 W. Verlangen ist wohlbegründetes Streben (s. Anm. 119) Streben ist ein vernünftiger Trieb: Galen Plac. IV 2 4, 4.2, V 7.29, Clemens Strom IV 117.5, vgl. Stobaeus Ecl. II p. 86 W. Die Vernunft ist hiernach mit dem Triebvermögen identisch zumindest ab Chrysispp ist die menschliche Seele einheitlich vernünftig Siehe dazu Kapitel 4, § 2.4.

29. Zum Begriff des *phainomenon agathon* ("das gut scheinende"). Cicero Tusc. IV 12, Stobaeus Ecl. II p. 88 W; vgl. Cicero Fin. III 49 und STRIKER (1986) 186 INWOOD (1986) 555 beton, daß nicht das Glück, sondern tugendhaftes Handeln "the intentional content of action" ist; vgl. MITTSIS (1986) 557, ANNAS (1993a) 123 mit Anm. 253. Das stimmt insofern, als der Mensch tugendhafte Handlungen nicht immer explizit als "innere" Mittel zum Glück betrachtet (s. § 4.3).
30. Zu dieser Bestimmung des Guten: Sextus Pyrrh. III 172, Math. XI 30 Zur Lesart *syballomena* ("Beitragendes") statt *syllambanomena* ("Ergriffenes") Sextus Pyrrh. III 177, Math. 61, Laertius Vit. VII 104-105; vgl. Stobaeus Ecl. II p. 84 W, wo *syballlesthai* ("beitragen") wohl dasselbe bedeutet als *synergein* ("mitwirken"). Dementsprechend wird das Gute auch bestimmt als *synerguntia pros eudaimonian* ("Mitwirkendes zum Glück"): Sextus Pyrrh. III 173, Math. 35.
31. Zum ersten Gegensatz: Cicero Fin. III 55, Laertius Vit. VII 96-97, Stobaeus Ecl. II p. 71-72 W. Zum zweiten Gegensatz: Clemens Strom. VI 98.3, Stobaeus Ecl. II p. 72 W. Zum Guten als Wählenswertes durch sich: Sextus Pyrrh. III 172-175, Math. XI 30, 35-36, 39; vgl. Stobaeus Ecl. II p. 75 W.
32. Weshalb jeder konkrete Zweck zugleich auch ein Mittel sein muß, zu einem übergeordneten Zweck, ist unklar, viele moderne Ethiker (s. Anm. 108) lehnen diese These ab.
33. Menschen müssen nicht reflektieren auf ihr Handeln. Sie müssen also die Zwecke ihres täglichen Lebens nicht unbedingt transzendieren. Selbst wenn sie zu der Einsicht gelangen, daß keiner dieser Zwecke ihr höchstes Gut und den Sinn ihres Lebens ausmacht, können sie ohne weiteres zurückschrecken vor der Konsequenz einer solchen Einsicht und sich auf jene Zwecke zurückziehen: sie können sich durchaus der Frage nach dem Glück verweigern. Die griechische eudämonistische Ethik ist somit eine Psychologie (s. Kapitel 1, § 2.1) nur des vernünftigen Handelns; der letzte Zweck des menschlichen Handelns im ganzen bedingt das Handeln nur solcher Menschen, die sich der Frage nach dem Glück nicht verschließen; vgl. VLASTOS (1985) 4.
34. Zum ersten Gegensatz: Laertius Vit. VII 98, Stobaeus Ecl. II p. 74 W Zum zweiten Gegensatz: Clemens Strom. IV 39.3; vgl. Clemens Paed. I 63.3, Laertius Vit. VII 94-95.
35. Zum Guten als das Nützliche: Cicero Fin. II 5, III 33, 69, Seneca Ep. 117.2, Plutarch Comm. 1060c, Clemens Protr. VI 72.2, Strom. V 110.3, Sextus Pyrrh. III 169-175, Math. 30-39, Laertius Vit. VII 94, 98-99, 102-103, Stobaeus Ecl. II p. 69 W. Zu Seneca Ep. 120.2 vgl. SCHMIDT (1974) 75-76, zu Stobaeus Ecl. II p. 53 W vgl. SCHMIDT (1974) 72.
36. Zu diesen Bestimmungen des Guten: Seneca Ep. 88 1, 120.2, Epiktet Diss I 22 1, Plutarch Comm. 1060c, Clemens Protr. VI 72.2, Strom. V 110.3, Laertius Vit. VII 98-99, Stobaeus Ecl. II p. 69 W.
37. Nach Stobaeus Ecl. II p. 80 W bestimmen die Stoiker das Naturgemäße als *pros ti* ("in bezug auf etwas Bestehendes"). Das heißt: es wird relational gefaßt. Insofern das Gute vervollendet Naturgemäßes ist (s. Kapitel 3, § 4), ist auch das Gute relational gefaßt.
38. Nur Platon hat das höchste Gut gedeutet als einen transzendenten Zweck, nicht nur, insofern er gut ist, sondern auch, insofern er ist. Es ist bei ihm nicht nur die Ursache der Güte alles Guten, sondern auch des Seins alles Seienden: Resp. 509b-c. Der letzte Zweck des menschlich Handelns im ganzen ist bei ihm der letzte Zweck alles Seienden. Diese Identifizierung kritisiert z B Aristoteles. EN I 4, 1096a11-1097a14, EE I 7-8, 1217b2-1218b24.
39. Zur Formel *poiētika monon* ("nur bewirkend"), wie auch zu den untenstehenden Formeln *poiētika kai telika* ("bewirkend und zweckhaft") und *telika monon* ("nur zweckhaft"). Cicero Fin. III 55, Laertius Vit. VII 96-97, Stobaeus Ecl. II p. 72 W

40. Nach stoischer Lehre zwar ist eine bitter schmeckende Medizin kein Übel und ist Gesundheit kein Gut; beides ist gleichgültig (s. Anm. 79). Eine Medizin jedoch aber ein äußeres Mittel zur Gesundheit und Güter sind nach stoischer Ansicht keine äußeren, sondern innere Mittel. Auch jedes andere mögliche Beispiel widerspricht also stoischer Lehre.
41. Beide Aspekte werden hervorgehoben bei Sextus Pyrrh. III 172, Math. XI 30, Laertius Vit. VII 97, Stobaeus Ecl. II p. 72 W; vgl. Cicero Fin. III 41, 43, wo PHILIPPSON (1939) 1139 den Ausdruck *compleri = symplêrusthai* ("ausgefüllt werden") auf Kritolaos zurückführt; Clemens Strom. II 129.10, Stobaeus Ecl. II p. 46 W; vgl. Clemens Strom. II 128.5, Alexander Mant. (SA II 1) p. 166, 167, Laertius Vit. V 30 und Cicero Fin. IV 58, Plutarch Comm. 1069f, Stobaeus Ecl. II p. 126 W; vgl. auch POHLENZ (1940a) 41, WEHRLI (1969) X 68. Zur Rückführung auf Kritolaos vgl. CHERNISS (1976) 740-741 Anm. 1. Sie kann richtig sein. Denn Arus Ecl. II p. 46 W kritisiert an Kritolaos' Telosformel gerade den Ausdruck *symplêrômenon* ("ausgefüllt").
42. Eine Parallelstelle ist Sextus Pyrrh. III 100, vgl. Plutarch Comm. 1060c, 1069f und Alexander Mant. (SA II 1) p. 162, 167. Daß bei Sextus stoische Bedeutungen vorliegen, zeigt die Besprechung der stoischen These, daß neben der Ethik und der Physik die Logik eine dritte philosophische Disziplin ist, bei Alexander In An. Pr. (CAG II 1) p. 1-2, Ammonius In An. Pr. (CAG IV 6) p. 8-10, Philoponus In An. Pr. (CAG XIII 2) p. 6-9, Olympiodor Prol. (CAG XII 1) p. 14-15; vgl. BARNES (1988) 238-242. Wie Sextus, so bestimmt auch Ammonius den "Teil" als "das, was mit ein Ganzes auszufüllen vermag", das "Stück" als den "Teil eines Teiles".
43. Zur Lesart *înes phasi . meros einai* ("spricht manch einer vom Teil") vgl. BARNES (1988) 240 Anm. 35.
44. Die stoische These, daß alle konkreten Güter auch Mittel sind zum abstrakten höchsten Gut, widerstreitet somit nicht der stoischen These, daß alle Güter gleich gut sind: Plutarch Comm. 1070e. Zu jener These: Plutarch Comm. 1060e-f, 1064f, 1070e, Cicero Fin. III 69, Laertius Vit. VII 101; vgl. Plutarch CN 1076a, Stobaeus Ecl. II p. 95 W.
45. Sextus Pyrrh. III 171, Math. XI 26 spricht von der Tugend als dem *arkhikôtaton agathon* ("am meisten grundhaftes Gut"); Stobaeus Ecl. II p. 69 W bezeichnet die Tugend als *ainon* ("Ursache"). Beide sprechen sie von der Tugend als *pêgê* ("Quelle") des Nutzens.
46. Das Ganze des abstrakten Guten ist nicht zu begreifen als das Ganze eines tugendhaften Lebens, sondern als das Ganze der Tugendhaftigkeit eines Lebens. Die Länge eines tugendhaften Lebens bestimmt nicht den Grad seiner Güte: Plutarch Comm. 1061f, vgl. Seneca Ep. 32.2. Alle Güter sind gleich gut (s. Anm. 44). Sie bestimmt folglich auch nicht den Grad des Glücks des tugendhaften Menschen: Plutarch Stoic. 1046c, Stobaeus Ecl. II p. 98 W, vgl. Themistius Orat. VIII 101d.
47. Genau genommen ist nach stoischer Lehre ein Teil weder dasselbe, noch etwas anderes als das Ganze und ist das Ganze weder dasselbe, noch etwas anderes als die Teile. Sextus Pyrrh. III 169-170, Math. IX 335-336, Math. XI 23-24 (s. Kapitel 4, Anm. 210).
48. Zu dieser Bestimmung des Guten. Sextus Pyrrh. III 169, Math. XI 22, Laertius Vit. VII 94.
49. Parallelstellen sind Sextus Math. XI 22-24, Laertius Vit. VII 94. Sextus jedoch verwechselt in seiner Erklärung Ganzes und Teile, vgl. RIETH (1933) 32-33, TSEKOURAKIS (1974) 70-71, FORSCHNER (1981) 179, MANSFELD (1989) 491 Anm. 3. Bei Laertius fehlt die Erklärung. Es wird deshalb Sextus Pyrrh. III 169-170 angeführt.
50. Nach Plutarch Comm. 1072c, 1072e ist Wohlüberlegtheit die *usia* ("Wesen") des Guten. Wohlüberlegtheit ist eine Tugend, sie ist der Klugheit untergeordnet (s. Anm. 53). Das Wesen des Guten ist nach Epiktet Diss. I 20.14 die *khêrsis hoia dei tôn phantasiôn* ("pflichtgemäßer Gebrauch der Vorstellungen"). Siehe dazu Anm. 82 und 126. Zur Bestimmung des Guten als die Tugend und das, was daran teilhat: Epiktet Diss. II 9.15, 19.13, Sextus Math. XI 76, 184, Laertius Vit. VII 94, 101, Stobaeus Ecl. II p. 57, 78, 101, 199 W, vgl. Seneca Ep. 31.5, 71.4-5, 76.16-17, 118.10-11, 120.1-3, Sextus Math. XI 179.

51. Schön ist die Tugend und das, was daran teilhat: Laertius Vit. VII 101; vgl. Clemens Strom. IV 39.3. Die Stoiker können daher den Zweck des menschlichen Handelns bestimmen als *kalôs zên* ("ein schönes Leben"): Cicero Fin. II 34-35, III 28, Acad. II 131, Stobaeus Ecl. II p. 78 W; vgl. Alexander Mant. (SA II 1) p. 167, Sextus Math. XI 61.
52. Zu Diogenes' Telosformel: Clemens Strom. II 129.1, Laertius Vit. VII 88, Stobaeus Ecl. II p. 76 W; vgl. Plutarch Comm. 1069c-d, 1071a, wo die zweite Telosformel Antipaters (s. Anm. 87) mit der des Diogenes kombiniert ist; vgl. POHLENZ (1939) 25, LONG (1967) 69. STRIKER (1986) 188 Anm. 4 verbindet Diogenes' *eulogistein* ("wohlüberlegtsein") mit der stoischen Bestimmung des *kathêkon* ("zukommende Handlung") als eine Handlung, für die es eine *eulogos apologia* ("wohlbegründete Rechtfertigung") gibt (s. Anm. 85). Es ist bei Diogenes' Ausdruck wohl eher zu denken an das Gute als Grund für die Wohlbegründetheit der Wahl (s. Anm. 73).
53. Stobaeus Ecl. II p. 60-61 W; vgl. Alexander Mant. (SA II 1) p. 160. Bei Plutarch Comm. 1071b wird der Zweck des menschlichen Handelns bestimmt als *eklegesthai .. ta prôta kata physin phronimôs* ("das Auslesen .. des ersten Naturgemäßen auf kluge Weise"); vgl. Plutarch Comm 1071e. Der Begriff des ersten Naturgemäßen wird erörtert werden in Kapitel 3, § 7.3.
54. Zu dieser Bestimmung des abstrakten Gutes: Laertius Vit. VII 98, Stobaeus Ecl. II p. 74 W; vgl. Cicero Fin. III 49, Seneca Ep. 31.6, 31.8, Plutarch Comm. 1061e, 1066d sowie die Telosformel Herills (s. Anm. 94); vgl. auch TSEKOURAKIS (1974) 75-76.
55. Zur Tugend als dem Wesen des Glücks: Plutarch Stoic. 1042a; vgl. Plutarch Comm. 1072e. Nach RIST (1977) 163 handelt es sich nicht um "a technical use of *usia* ("Wesen"); vgl. FORSCHNER (1981) 212. Dasselbe trifft zu auf Plutarchs Rede von der Wohlüberlegtheit als Wesen des Guten (s. Anm. 50).
56. Zu Tugend, tugendhaften Handlungen bzw. Menschen und gewissen Gefühlen als Arten von Gütern: Plutarch Stoic. 1042e-f, Laertius Vit. VII 94-95, 96-97, 98, Stobaeus Ecl. II p. 68, 73, 77 W.
57. Die Parallelstellen sind: Cicero Fin. III 55, Laertius Vit. VII 96-97 (s. Anm. 39). Bei Cicero jedoch ist vom Glück keine Rede. Siehe dazu Anm. 59-60.
58. Zu dieser Bestimmung der Ursache: Arius (Fr. 18 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 138 W, Seneca Ep. 65.4, 65.12, Plutarch Comm. 1074c, Clemens Strom. I 82.3, VIII 25.3, 27.2-3, 33.2. Zum Begriff und zu den verschiedenen Arten von Ursachen vgl. RIETH (1933) 134-155, POHLENZ (1940a) 104-112, POHLENZ (1948) 104-105, POHLENZ (1949) 60-61, FREDE (1980), FORSCHNER (1981) 85-97, LONG & SEDLEY (1987) I 340-342, GÖRLER (1987), KIDD (1988) 380-383, DUHOT (1989) 139-240, SEDLEY (1993) 321-325, IOPPOLO (1994).
59. Zur Tugend als Ursache siehe Anm. 45. Bei Cicero Fin. III 55 erklärt die Bezeichnung der Tugend als ein "bewirkendes" Gut nicht dadurch, daß sie glücklich macht, sondern dadurch, daß sie als Disposition und Habitus tugendhafte Handlungen "bewirkt" (s. Anm. 60). Zur Tugend als Habitus und Disposition siehe Anm. 134. Jeder Habitus und jede Disposition sind wesentlich bestimmt durch *ex hautês energieiai* ("Tätigkeiten von sich aus"): Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 237-238; vgl. Sextus Math. XI 200-201, 207 und Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 222-223.
60. Siehe Cicero Fin. III 55 (s. Anm. 59); vgl. TSEKOURAKIS (1974) 89: "I said above that such goods as virtuous man, friend etc. were attributed a role of secondary importance in relation to *eudaimonia* by being characterized as *poiêtika agatha* .. It is strange that the same term *poiêtikon agathon* was used also to characterize .. one aspect of the relation which the *aretai* had towards the *telos*. In my opinion, the term *poiêtikon* must be translated differently in the two cases. 'Produce' is perhaps the right word to describe only the function of *aretai* in the attainment of the *telos*, while the verb 'contribute to' would fit the class of goods such as 'friend', 'virtuous parents' etc.".
61. Die Stellen sind: Sextus Pyrrh. III 172-175, Math. XI 30-39.

62. Zu Diogenes' Unterscheidung: Stobaeus Ecl. II p. 64 W. Zur ersten Bedeutung heißt es: *hōs ekhei ta en tēi proairēmēnēi diairesēi katatetagmena* ("wie das in der oben dargelegten Einteilung angeordnete"). Trotz von Arnims Anmerkung zu SVF III Diog. 48 ist damit die detaillierte Einteilung der Tugenden gemeint, die bei Stobaeus Ecl. II p. 59-64 W unmittelbar vorhergeht. Denn die Tugend ist um ihrer selbst willen wählenswert; vgl. LONG (1983b) 64 Anm. 14.
63. Hierzu siehe Anm. 27. Auch stimmt damit überein, daß die Tugend ein zweckhaftes Gut ist: Laertius Vit. VII 96, Stobaeus Ecl. II p. 71 W.
64. Nach Stobaeus Ecl. II p. 64 W hat Panaitios ein glückliches Leben bezeichnet als Zweck der Tugend; vgl. LONG (1983b) 63 Anm. 12, LONG & SEDLEY (1987) I 399. Nach Seneca Ep. 66.41 ist es das *propositum bonorum* ("Vorsatz der Güter"), zu *consentire naturae* ("mit der Natur übereinzustimmen").
65. Auch Stobaeus Ecl. II p. 54 W bestimmt das Gute als entweder *di' hauto hairēton* ("wählenswert um seiner selbst willen") oder *poiētikon na hairētu* ("das Wählenswerte bewirkend") ist. Den Gegensatz paraphrasiert er zudem als entweder *eudaimonia* ("Glück") oder *symbolomenon pros eudaimonian* ("was zum Glück beiträgt"). Zum Glück tragen nicht nur jene Güter bei, die bewirken im Sinn von "erzeugen", sondern auch jene Güter, die bewirken im Sinn von "ausfüllen". Es ist also diese weitere Stelle eine Bestätigung der vorgeschlagenen Interpretation. Stobaeus Ecl. II p. 53-54 W bietet zwar stoische und auch peripatetische Bestimmungen des Guten, aber die soeben angeführten Bestimmungen sind gewiß auch stoischer Herkunft. Das geht schon daraus hervor, daß Stobaeus Ecl. II p. 72 W die erste Einteilung der Güter wiederholt, sowie daraus, daß auch die Stoiker das Gute Bestimmen als das, was beiträgt zum Glück (s. Anm. 30); vgl. SCHMIDT (1974) 72.
66. Lactanz' Vorwurf wird zurückgewiesen von RIST (1977) 164, nach dessen Auffassung der Tugend als ein inneres Mittel zum Glück jedoch die Tugenden sowohl "ends in themselves" als auch "productive of something else, e.g. happiness" sind; vgl. LONG & SEDLEY (1987) I 399, LONG (1989) 81 Anm. 3. Diese Interpretation wird zu Recht (s. Anm. 24) kritisiert von FORSCHNER (1981) 212-214, 224 Anm. 68, 226, insofern Glück und Tugend als Ganzes und Teil nicht "etwas anderes" sind, vgl. GRAESER (1972c) 421-423. Als Ganzes und Teil aber sind sie auch nicht "dasselbe" (s. Anm. 47). Kants Interpretation des stoischen Verhältnisses von Tugend und Glück ist ebenfalls abzulehnen (s. Anm. 67). Zur Konzeption des "inneren" Mittels vgl. LESSES (1989) 96, der verweist auf Aristoteles EN I 5, 1097b1-5; VI 13, 1144a3-6, und VLASTOS (1985) 4-6, der verweist auf Platon Resp. 357b-358a, Aristoteles MM 1184a26-29; vgl. auch IRWIN (1995) 290-292 gegen WHITE (1995) 276-279, die sich beide beziehen auf Mills Auffassung vom Glück als dem höchsten Gut (s. Anm. 109).
67. Kants Deutung wird vertreten von GRAESER (1972c) 424, FORSCHNER (1981) 182.
68. Seneca Ep. 59 16 schreibt: „ der Weise .. ist niemals ohne Freude. Diese Freude entsteht allein aus dem Mitwissen von seinen Tugenden“. Dies scheint ein Beleg zu sein für Kants Deutung, vgl. DE VOGEL (1959) 138-139, HUMANS (1959) 19, RIST (1977) 164-165. Denn nach stoischer Lehre ist die Freude tatsächlich eine subjektive Begleiterscheinung (s. Anm. 107) des Handelns. Sie ist aber nur ein Teil des Glücks. Das besteht auch aus Tugend und tugendhaften Handlungen (s. Anm. 57).
69. Platon Charm. 169a: "Es ist Sache eines großen Mannes, hinreichend zu bestimmen, ob nichts von allem Seienden so beschaffen ist, daß das eigene Vermögen auf sich selbst gerichtet ist, sondern daß das Vermögen jedes Seienden auf anderes gerichtet ist, oder ob dies zwar bei einigem der Fall ist, bei anderem aber nicht. Platon Resp. 505b-c lehnt die Bestimmung des Guten als ein Wissen um sich selbst als Gutes ab. Wohl über Kameades ist diese Ablehnung auch zu finden bei Antiochos, Plutarch, Alexander und Sextus (s. Kapitel 3, § 7.3), vgl. VON ARNIM (1931) 3-4, STRIKER (1986) 188-189. Zur Problematik der stoischen Position vgl. STRIKER (1987) 90, ANNAS (1993b) 60, 63-64, STRIKER (1994) 246-250. Siehe Kapitel 6, § 3.3
70. Die Stoa unterscheidet eigentlich drei verschiedene Wertbegriffe: Laertius Vit. VII 105, Stobaeus Ecl. II p. 83-84 W. Sie gehen zurück auf Chrysipp; vgl. WIERSMA (1937) 221, POHLENZ (1948) 187, POHLENZ (1949) 68, LONG (1967) 66. Vielleicht sogar auf Zenon (s. Anm. 96). Zu ihrem gegenseitigen Verhältnis vgl. POHLENZ (1949) 68, FORSCHNER (1981) 165-171, GÖRLER (1984b) 446-451, FORSCHNER (1986)

71. Zum Naturgemäßen als wertvoll und nehmenswert: Cicero Acad. I 36, Fin. III 20, 50-54, Sextus Math. XI 62, Stobaeus Ecl. II p. 81, 82, 84 W; vgl. Laertius Vit. VII 105. Es kann bevorzugt sein: Cicero Acad. I 37, Fin. III 51, Sextus Math. XI 62, Laertius Vit. VII 105-106, Stobaeus Ecl. II p. 80, 84 W.
72. Zum Begriff des Auslesewertes: Plutarch Comm. 1071b, Stobaeus Ecl. II p. 79, 83-84 W. Er beruht auf der Naturgemäßheit dessen, was auszulesen ist, und nicht darauf, daß es ausgelesen wird; zu Seneca Ep. 92.11-13 vgl. POHLENZ (1949) 68, 95, der dies gegen SCHÄFER (1934) 42-52 geltend macht, und REINER (1969) 334 Anm. I; zur Stelle vgl. auch LONG & SEDLEY (1987) I 408.
73. Zur Naturgemäßheit des ausgelesenen: Stobaeus Ecl. II p. 75 W. Dazu, daß es Bevorzugtes ist: Stobaeus Ecl. II p. 85 W. Zum Wohlüberlegtheit der Auslese siehe Kapitel 3, § 7.3. Zur Klugheit der Wahl: Plutarch Comm. 1071b. Zum Guten als Grund ihrer Wohlbegründetheit: Laertius Vit. VII 99, Stobaeus Ecl. II p. 64, 72, 100 W.
74. Gutes und Wählenswertes ist *hormēs autotelōs kinētikōn* ("ausreichender Antriebsgrund"): Stobaeus Ecl. II p. 75 W, wo zu *autotelōs* ("ausreichender") LONG (1976) 83, LONG & SEDLEY (1987) II 351, aber auch INWOOD (1985a) 125, 291 Anm. 76 zu vergleichen sind; vgl. Laertius Vit. VII 99, Stobaeus Ecl. II p. 64, 72, 100 W. Bevorzugtes und Nehmenswertes ist als Naturgemäßes *hormēs kinētikōn* ("Antriebsgrund"): Stobaeus Ecl. II p. 82, 83 W; vgl. Sextus Math. XI 59-60, Laertius Vit. VII 104-105, Stobaeus Ecl. II p. 79 W und Stobaeus Ecl. II p. 86 W; zur Unterscheidung vgl. LONG (1976) 81-86, INWOOD (1985a) 125, 208, LONG & SEDLEY (1987) II 351.
75. Die Klugheit ist ein Wissen sowohl um Güter und Übel (s. Anm. 20), als auch um *kathēkonta* ("Handlungen, die dem Menschen zukommen"), deren Gegenstände bevorzugtes Naturgemäßes sind (s. Anm. 73): Stobaeus Ecl. II p. 60 W; vgl. KERFERD (1978a) 133-134. Die Klugheit also ist ein Wissen auch um den Auslesewert des Naturgemäßen (s. Anm. 72). Siehe auch Kapitel 3, Anm. 143.
76. Die Unterscheidung findet sich bei SCHELER (1916); vgl. REINER (1969) 346-352.
77. Zur Analogie vgl. REINER (1969) 350-352. Das Beispiel des Anglers stammt nicht von ihm. Es wird hier angeführt um den von Reiner verkannten (s. Anm. 97) rein mittelhaften Charakter zu betonen des Wertes des Naturgemäßen (s. Anm. 81). Zur Reiners Interpretation vgl. STRIKER (1986) 192-193, 194, 197-198.
78. Zum Vergleich: Epiktet Diss. IV 7.13; vgl. Epiktet (Fr. 11 S) bei Stobaeus Flor. II p. 807-808 H. Schon Ariston hat den Weisen mit einem Schauspieler verglichen: Laertius Vit. VII 160. Der Vergleich ist also wohl älter; vgl. Cicero Fin. III 24 und IOPPOLO (1980) 188-192, 197-202, STRIKER (1986) 203.
79. Zur Gleichgültigkeit des Naturgemäßen: Cicero Fin. III 20-21, Plutarch Comm. 1060b, 1069c, Stobaeus Ecl. II p. 84 W. Die Stoa kennt eigentlich drei Bedeutungen von "gleichgültig": Sextus Pyrrh. III 177, Math. XI 59-63, Laertius Vit. VII 104, Stobaeus Ecl. II p. 79 W. Sie entsprechen verschiedenen Wertbegriffen (s. Anm. 70).
80. Zum Gleichgültigen als Möglichkeitsbedingung: Clemens Strom. VI 6.39, Alexander Mant. (SA II 1) p. 160-161; vgl. FORSCHNER (1981) 224, STRIKER (1986) 189 Anm. 6. Zum Begriff der Möglichkeitsbedingung: Cicero Fat. 36, Seneca Ep. 65.6, 65.11, Clemens Strom. VIII 9.25.
81. Zur Brauchbarkeit des Gleichgültigen: Plutarch Comm. 1070a, Stoic. 1038a, 1050c, Alexander Mant. (SA II 1) p. 167; vgl. Cicero Fin. III 33, 69. Auch konkrete Güter sind hiernach brauchbar als innere Mittel zum Glück: Laertius Vit. VII 98-99, Stobaeus Ecl. II p. 69 W.
82. Zum richtigen Gebrauch: Laertius Vit. VII 98, 104, Stobaeus Ecl. II p. 74, 77, 102 W; vgl. Alexander Mant. (SA II 1) p. 167 und Epiktet Diss. I 21.2, IV 4.28. Epiktet spricht auch vom richtigen Gebrauch der *phantasiai* ("Vorstellungen"): Epiktet Diss. I 1.7, 12.34, 30.4, II 19.32, 23.27, III 1.26, IV 10.26. Das, was richtig gebraucht werden kann, das heißt Naturgemäßes, ist gleichgültig; Seneca Ep. 120.2-3, Plutarch Stoic. 1048c-d, Sextus Pyrrh. III 177, Math. XI 61, Laertius Vit. VII 103; vgl. VON ARNIM

83. Zu diesen stoischen Formeln: Cicero Fin. III 61, Seneca Ep. 66.5, Epiktet Diss. I 7.1-2, Plutarch Comm. 1069e, 1070a, 1071a, Clemens Strom. IV 39.3, Alexander Mant. (SA II 1) p. 160; vgl. auch Seneca Ep. 71.21, Epiktet Diss. I 29.1-3, Alexander Mant. (SA II 1) p. 164 referiert die stoische Bezeichnung wohl des Naturgemäßen als *iês aretês heneka* ("um der Tugend Willen").
84. Zum Begriff des *ôphelêma* ("Nutzen"): Cicero Fin. III 33, wo es bestimmt ist als *motus aut status e natura absoluto* ("Bewegung oder Zustand, die dem von Natur Vollendeten gemäß ist"). An diesem Text der Ausgaben ist nichts zu ändern; vgl. SCHÄFER (1934) 175 mit Anm. 1, SCHMIDT (1974) 73, WRIGHT (1991) 144 gegen RIETH (1934) 172 Anm. 3. Zu "Bewegung oder Zustand" siehe Kapitel 3, Anm. 52. Mit Ciceros Bestimmung vgl. die stoische Bestimmung des *ôphelein* ("Nützen") als *kinein ê iskhain kar' aretên* ("bewegen oder halten gemäß der Tugend"): Plutarch Comm. 1069a, 1076a, Laertius Vit. VII 104, Stobaeus Ecl. II p. 95 W; vgl. Origenes Cels. VII 8. Zum stoischen Begriff Nutzens vgl. auch Cicero Fin. III 69, Clemens Strom. VII 38.3, Stobaeus Ecl. II p. 78, 86, 97, 98, 101 W. Er hängt eng zusammen mit der stoischen Ansicht, daß der vernünftige Trieb (s. Anm. 28) des Menschen "Sagbares" zum Gegenstand hat (s. Kapitel 4, Anm. 154); vgl. LONG & SEDLEY (1987) II 201. SCHMIDT (1970) 1382-1383 deutet ihn zu Unrecht als ein *epigennêma* ("Begleiterscheinung") des Guten (s. Anm. 107).
85. Das *kathêkon* ("zukommende Handlung") bestimmen die Stoiker als *ho prakthten eulogon ekhei apologian* ("eine Handlung, für die es eine wohlbegründete Rechtfertigung gibt"): Cicero Fin. III 58, Off. I 8, Laertius Vit. VII 107, Stobaeus Ecl. II p. 85 W; vgl. Arkesilaos (Fr. 2 M) bei Sextus Math. VII 158. Es beruht auf einem Trieb: Laertius Vit. VII 108. Dessen Gegenstand ist naturgemäß: Cicero Fin. IV 39, Stobaeus Ecl. II p. 86 W. Er wird gewählt, so daß Laertius Vit. VII 108 die zukommende Handlung erklären kann (s. Anm. 25-26) als *hosa logos hairai poiein* ("was die Vernunft zu verrichten wählt"); vgl. Cicero Fin. III 58. Das *katorthôma* ("richtig verrichtete Handlung") bestimmt die Stoa (s. Anm. 131) als *hosa kata ton orthon logon prattetai* ("was richtiger Vernunft gemäß verrichtet wird"): Stobaeus Ecl. II p. 96 W; vgl. Clemens Strom. I 101, Stobaeus Ecl. II p. 93 W. Es ist eine zukommende Handlung, die vervollendet ist (s. Anm. 140) durch den richtigen Gebrauch, welcher davon gemacht wird.
86. Zum Wissen: Clemens Strom. II 59.5. Zur Wohlüberlegtheit: Philo Leg. II 210. Zur Klugheit: Arkesilaos (Fr. 2 M) bei Sextus Math. VII 158, Sextus Math. XI 200-201. Zur Tugend: Cicero Fin. III 24, 32, Plutarch Stoic. 1041a, Stobaeus Ecl. II p. 85, 97 W; vgl. Alexander Fat. (SA II 2) p. 207, 210. Zur Schönheit: Alexander Fat. (SA II 2) p. 210. Zum Nutzen: Stobaeus Ecl. II p. 86 W. Zur Güte: Cicero Acad. I 37; vgl. Seneca Ep. 92.11-13.
87. Zur Telosformel Archedems: Clemens Strom. II 129.3; vgl. Cicero Acad. I 20, Fin. IV 15, Tusc. V 84. Zur ersten Formel Antipaters: Clemens Strom. II 129.2, Stobaeus Ecl. II p. 76 W. Zu Antipaters zweiter Formel: Stobaeus Ecl. II p. 76 W; vgl. Cicero Fin. V 20, Galen Plac. V 6.10, Stobaeus Ecl. II p. 83 W. Plutarch Comm. 1071a kombiniert Antipaters zweite Telosformel mit der des Diogenes (s. Anm. 52); vgl. POHLENZ (1939) 25, LONG (1967) 69.
88. Zu Diogenes' und Antipaters erster Telosformel vgl. BONHÖFFER (1894) 168-171, 177-188, BONHÖFFER (1908), RIETH (1934) 14-19, WIERSMA (1937) 219, 225, POHLENZ (1939) 23-26, VAN STRAATEN (1946) 152-153, POHLENZ (1948) 187, POHLENZ (1949) 95, GOLDSCHMIDT (1953) 138, KIDD (1955) 188, LONG (1967) 71-73, SORETH (1968), RIST (1969) 6-7, REINER (1969) 342 Anm. 25, SCHMIDT (1970) 1369, 1374, ALPERS-GÖLZ (1976) 71-72, FORSCHNER (1981) 220, 222, 225, STRIKER (1986) 188, 193, LONG & SEDLEY (1987) I 407. Zur Telosformel Archedems vgl. BONHÖFFER (1894) 168-171, 177-188, RIETH (1934) 18, WIERSMA (1937) 225, POHLENZ (1948) 189, POHLENZ (1949) 96, LONG (1967) 87, SCHMIDT (1970) 1369, 1374-1376. Zu Antipaters zweiter Telosformel siehe Kapitel 3, § 7.2. Zu einer zweiten Telosformel Archedems siehe Anm. 141.
89. Dazu, daß die Tugend sich bezieht auf Naturgemäßes: Cicero Fin. III 22, 31, IV 39, Plutarch Comm. 1070f-1072f, Alexander Mant. (SA II 1) p. 161, Stobaeus Ecl. II p. 84 W; vgl. Cicero Fin. V 16-17. Dies bedeutet nicht, daß die Stoa das Naturgemäße als Gutes betrachtet (s. Anm. 91 und Kapitel 3, § 7.2): das Naturgemäße ist gleichgültig (s. Anm. 79).

90. Dieser Ansicht ist auch LONG (1967) 63, 70 Anm. 32; der Zusatz wäre somit emphatisch. RIETH (1934) verweist auf Stobaeus Flor. II p. 906 H, wo es vom "Fortgeschrittenen" heißt, sein Handeln zeige noch nicht *to bebaion kai hektikon* ("das Feste und Habituelle"); vgl. Plutarch Comm. 1061e, der vom höchsten Gut als *to ametaptōton kai bebaion* ("das Unveränderliche und das Feste") der Urteile spricht. Es handelt sich um Merkmale des Wissens. Denn die Stoiker bestimmen die Wissenschaft als einen unveränderlichen Habitus. Laertius Vit. VII 47, 165, Stobaeus Ecl. II p. 73-74 W - oder auch als feste und unveränderliche Erkenntnis: Laertius Vit. VII 47, Stobaeus Ecl. II p. 73 W. Das Wissen nun bestimmt nach stoischer Lehre das Handeln notwendig (s. Anm. 139); wissende Menschen also sind außerstande, Naturgemäßes zu übergehen. Nach Antipaters erster Telosformel lesen sie es beständig und unwandelbar aus, vgl. STRIKER (1986) 188 Anm. 4.
91. Der Zweck des tugendhaften Strebens also ist das tugendhafte Streben selbst (s. Anm. 137). Zur Frage, ob so etwas möglich ist, und auch zu Antipaters zweiter Telosformel als beruhend auf seiner Deutung der Tugend als einer stochastischen Kunst siehe Kapitel 3, § 7.2.
92. Zur Stelle vgl. Epiktet Diss. II 10.6. Trotz POHLENZ (1940a) 30, POHLENZ (1948) 186, POHLENZ (1949) 95 dürfte es sich handeln um ein wörtliches Zitat; vgl. LONG (1967) 65, 68-69, RIST (1969) 6 Anm. 3, REINER (1969) 342-343 Anm. 25, LONG (1974) 194, INWOOD (1985a) 120, 291 Anm. 66 und Chrysipps Polemik gegen Ariston und Herill (s. Anm. 100). Zum Begriff der Auslese vgl. auch Cicero Fin. II 34, III 31, Seneca Ben. IV 34.4, Plutarch Comm. 1069d, Aurel Seips. XII 32.
93. Zu Aristons Telosformel: Cicero Acad. II 130, Philodem Ind. 10.8-10, Clemens Strom. II 129.6, Laertius Vit. VII 37, 160, Iamblich (Fr. 3.1 F) bei Stobaeus Ecl. I p. 383 W; vgl. Plutarch Comm. 1071f-1072a und IOPPOLO (1980) 162-164.
94. Zu Herills Telosformel: Cicero Acad. II 129, Fin. II 43, III 31, IV 36, V 23, 73, Clemens Strom. II 129.7, Laertius Vit. VII 37, 165, Iamblich (Fr. 3.1 F) bei Stobaeus Ecl. I p. 383 W; vgl. IOPPOLO (1985) 60-63.
95. Der Weise bedarf zwar außer der Tugend auch deren Stoff; es fehlt ihm aber an nichts. Er ist aufgrund seiner Tugend also sich selbst genug. Dem Toren indessen fehlt es an allem. Es nützt ihm aber nichts, da er nichts richtig zu gebrauchen weiß; er bedarf deshalb auch nichts. Hierzu: Seneca Ep. 9.1-5, 9.14-15, Plutarch Comm. 1069a-d, Stoic 1038a-c.
96. Zenon sprach von *axia* ("Wert"): Stobaeus Ecl. II p. 84 W; von *proëgmena* ("Bevorzugtes"): Cicero Acad. I 36-37, Fin. III 52; von *to kata physin* ("Naturgemäßheit"): Plutarch Comm. 1069f; und auch von *kathēkonta* ("zukommende Handlung"): Laertius Vit. VII 25, 107-108, vgl. WIERSMA (1937) 220, FORSCHNER (1981) 160, FORSCHNER (1995) 128. Auch die stoische Theorie der *oikeiōsis* ("Zueignung") geht auf ihn zurück (s. Kapitel 1, Anm. 30 und Kapitel 3, Anm. 183). Womöglich hat er diese Lehren ausgebildet, als er unter den Einfluß Polemons geriet (s. Kapitel 3, Anm. 183). Es hatte jedenfalls zur Folge, daß er die Physik in die Philosophie aufnahm. Die Kyniker und auch Ariston lehnten sie ab; vgl. RIST (1969) 69-71, VON FRITZ (1972) 92-93. Zu Zenons Einteilung der Philosophie nach Logik, Physik und Ethik Laertius Vit. VII 39. Zu Aristons Ablehnung der Physik und der Logik. Seneca Ep. 89.13, Sextus Math. VII 12, Laertius Vit. VII 160-161, Stobaeus Ecl. II p. 8 W. Zum kynischen Einfluß auf ihn: Laertius Vit. VI 103; vgl. VON FRITZ (1972) 87, LONG (1978a) 106, 119, IOPPOLO (1980) 78-90.
97. Zu dieser Notwendigkeit vgl. WIERSMA (1937) 223, SCHMIDT (1970) 1374, FORSCHNER (1986) 332-339, FORSCHNER (1995) 129-135. Sie wird verkannt (s. Anm. 77) von REINER (1969) 342-343.
98. Dazu, daß der Weise tut, was ihm gerade einfällt: Cicero Fin. IV 43, 69, vgl. Seneca Ep. 94.5. Zu Plutarch Stoic. 1045b vgl. BOYS-STONES (1996), der die Stelle für Ariston in Anspruch nimmt, indem er die dort genannte *epeleustikē dynamis* ("Einfallsvermögen") nicht wie RIETH (1933) 105-108 interpretiert als "random decision generator", sondern als ein Vermögen "to read off actions from circumstances" ohne dabei Gebrauch zu machen von allgemeinen Regeln; vgl. IOPPOLO (1980) 179-183, ANNAS (1993a) 101. Zur Ablehnung allgemeiner Regeln Cicero Fin. I 7, Seneca Ep. 94-95, vgl. IOPPOLO (1980) 123-133.

99. Zur Leugnung durch Ariston: Cicero Acad. II 130, Leg. I 38, 55, Fin. III 12-13, Sextus Math. XI 64-65, Clemens Strom. II 129.6. Durch Herill: Laertius Vit. VII 165. Zur Situationsabhängigkeit nach Ariston: Sextus Math. XI 65-67. Nach Herill: Laertius Vit. VII 165. Sie ist zu unterscheiden von der Situationsabhängigkeit gewisser Pflichten der orthodoxen Stoa: Cicero Off. I 59, Philo Cher. 14, Laertius Vit. VII 109; vgl. WIERSMA (1937) 221, WHITE (1978) 111-115. Zu dieser Situationsabhängigkeit im Verhältnis auf die Bedeutung, welche Verhaltensregeln (s. Anm. 98) zukommt in der stoischen Ethik vgl. KIDD (1955) 185-186, 189, 192-193, KIDD (1978), WHITE (1985a), WHITE (1985b), INWOOD (1986) 553-555, STRIKER (1987) 94 Anm. 9, INWOOD (1987) 99-100, 101, LONG & SEDLEY (1987) I 429, MITSIS (1993), ANNAS (1993a) 96-108, MITSIS (1994) 4844-4850. Siehe auch kapitel 4, Anm. 257.
100. Zu dieser Einschätzung: Cicero Acad. II 129, Fin. II 35, 43, III 11-14, 31, 50, IV 39-41, 43, 47, 49, 68-69, V 23, Leg. I 38, Off. I 6, Tusc. V 85. Zum Streit um den Zweck des menschlichen Handelns: Plutarch Comm. 1071f-1072a; vgl. IOPPOLO (1980) 166-170, STRIKER (1991) 15-18. Zum damit zusammenhängenden Streit um die Tugend: Plutarch Stoic. 1034c-e, Virt. 440f-441b, Galen Plac. V 5.36-40, VII 1.8-16, 2.2-17; vgl. IOPPOLO (1980) 208-243.
101. Zu Ciceros Bemerkung "ein bestimmtes Gut, aber nicht das beste": Plutarch Comm. 1070d, Stoic. 1038d, 1040c; vgl. CHERNISS (1976) 747 Anm. 3, aber auch POHLENZ (1948) 33 und INWOOD (1985a) 2-3.
102. Daß die Skeptiker eine Ausnahme bilden, wird betont von STRIKER (1990) 98-99. Dazu, daß das Glück ein gewisses Leben ist: Stobaeus Ecl. II p. 76, 78 W. Die in § 1 angeführten stoischen Bestimmungen des Zwecks des menschlichen Handelns bestätigen es: er ist eine Handlung. Auch *zên* ("leben") in vielen Telosformeln weist darauf hin; vgl. Cicero Nat. I 84, 103, 110 sowie die Kritik an einer anonymen Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als *symplēroma ek tōn sōmatikōn kai ek tōn exōthen agathōn* ("das durch die körperlichen und durch die äußeren Güter ausgefüllte") bei Stobaeus Ecl. II p. 126-127 W: "Wer meint, daß jene Güter das Glück ausfüllen, der wisse nicht, daß das Glück ein Leben ist, und daß das Leben ausgefüllt wird durch Handlungen. Keines der körperlichen oder äußeren Güter soll an sich jedoch eine Handlung sein". Mit der Telosformel vgl. die des Kritolaos (s. Anm. 41).
103. Zu den Skeptikern: Sextus Pyrrh. I 25-30; vgl. STRIKER (1990), MCPHERRAN (1991), ANNAS (1993a) 201-213, 351-363.
104. Auch die Epikureer bestimmen das Glück zwar als *ataraxia* ("Gemütsruhe"), insofern sie die Leidlosigkeit der Seele ausmacht, welche zusammen mit der "Beschwerdelosigkeit", der "Gesundheit" oder der "Schmerzlosigkeit" des Körpers die höchste Lust darstellt: Laertius Vit. X 127-128, 131, 136-137. Nach MITSIS (1988) 8-9, 11-58, ANNAS (1993a) 37, 188-200, 334-350, STRIKER (1993) 9-10, 17 aber haben auch sie den Zweck des menschlichen Handelns als ein bestimmtes Leben aufgefaßt.
105. Zum Guten als Grund des Glücks: Seneca Ep. 31.3, 76.10, 118.10, Plutarch Stoic. 1042e, Sextus Math. XI 110. Zum Erlangen und Besitzen des Guten: Stobaeus Ecl. II p. 77, 78, 97 W; vgl. LONG (1989) 80-83. Die Stoa kann daher den Zweck des menschlichen Handelns bestimmen als *eu zên* ("ein gutes Leben"): Alexander Mant. (SA II 1) p. 162, Stobaeus Ecl. II p. 78 W; vgl. Alexander Mant. (SA II 1) p. 166, aber auch Stobaeus Ecl. II p. 74 W.
106. Dazu, daß das Glücksgefühl ein Gut ist: Laertius Vit. VII 96-97, Stobaeus Ecl. II p. 71-72 W; vgl. aber auch HAYNES (1962) 417-418. Dazu, daß es nicht der Zweck des menschlichen Handelns ist: Plutarch Comm. 1070d, Stoic. 1040c-f. Insofern es eine Begleiterscheinung ist (s. Anm. 107), ist es nicht einmal notwendig zum Glück: Stobaeus Ecl. II p. 77 W; vgl. Stobaeus Ecl. II p. 86, 101 W, aber auch Seneca Ep. 45.11. Es liegt denn auch nicht immer vor: Laertius Vit. VII 98, Stobaeus Ecl. II p. 68 W.
107. Zu dieser Deutung des Glücksgefühls: Seneca Dial. VII 1.3-5, Philodem Mus. p. 11 K, Epiktet Diss. III 7.7, Clemens Strom. II 118.7, Laertius Vit. VII 86, 94-95, Nemesius Nat. p. 223 M, Stobaeus Ecl. II p. 88 W; vgl. DIERAUER (1977) 200-201, FORSCHNER (1981) 147, LONG & SEDLEY (1987) I 421, II 343. Als Begleiterscheinung hat auch das Glücksgefühl an der Tugend teil; vgl. GRAESER (1972c) 418, FORSCHNER (1981) 213-214, FORSCHNER (1995) 128; vgl. aber auch LONG (1968a) 329, REINER (1969) 266.

108. Zur Annahme eines transzendenten Zwecks vgl. KENNY (1966) 94, PATZIG (1971) 39-41, MACKIE (1977) 46-48, TELFER (1980) 2-3, 19-21, WILLIAMS (1985) 199, aber auch STRIKER (1988) 186-188, ANNAS (1993a) 31-34. Siehe Kapitel 6, § 3.1.
109. Zu beidem vgl. J.S. Mill, Utilitarianism, Chapter 4. Zum Glück als dem höchsten Gut: "The utilitarian doctrine ist, that happiness is desirable, and the only thing desirable, as an end; all other things being only desirable as means to that end" (s. Anm. 16). Zum Glück als einem abstrakten Zweck: "The ingredients of happiness are very various, and each of them is desirable in itself, and not merely when considered as swelling an aggregate. The principle of utility does not mean that any given pleasure .. or any given exemption from pain .. are to be looked upon as means to a collective something termed happiness, and to be desired on that account. They are desired and desirable in and for themselves; besides being means, they are a part of the end .. Happiness is not an abstract idea, but a concrete whole". Siehe zu diesen beiden Thesen § 4.1 und § 4.2.
110. Zur Bestimmung des Glücks: Kant KrV A 806, B 834; vgl. GMS (AA IV) p. 399, 405, KpV (AA V) p. 40, 129, 224, 264. Zum Glück als Naturzweck: Kant KdU (AA V) p. 431; vgl. GMS (AA IV) p. 415, 430, KpV (AA V) p. 45. Zum höchsten Gut: Kant KpV (AA V) p. 125, 127-137.
111. Zum psychologischem Hedonismus vgl. J.S. Mill, Utilitarianism, Chapter 4: ". human nature is so constituted as to desire nothing which is not either a part of happiness or a means of happiness", "to desire anything, except in proportion as the idea of it is pleasant, is a physical and metaphysical impossibility" und "nothing is good to human beings but in so far as it is either itself pleasurable, or a means of attaining pleasure or averting pain"; vgl. auch FRANKENA (1973) 83-85. Abgelehnt wird er z.B. von FRANKENA (1973) 85-94, TELFER (1980) 18-29, WILLIAMS (1985) 15; vgl. STRIKER (1988) 186.
112. Zu dieser These vgl. KRAUT (1979) 177-183, TELFER (1980) 1-12, 25, 37. Wie die Stoiker das Gute bestimmen als das Erstrebenswerte, so betrachtet TELFER (1980) 42 das Erstrebenswerte als das Gute.
113. Es übersetzen *eudaimonia* durch "well-being" z.B. ROSS (1923) 190, TELFER (1980) 3, 39, WILLIAMS (1985) 34; vgl. LONG (1971a) 85 Anm. 2, 101, ANNAS (1989). COOPER (1975) 89-90 Anm. 1, NUSSBAUM (1994) 15 vertreten "human flourishing"; vgl. KRAUT (1979) 167-170, VLASTOS (1985) 3-4.
114. Zu demselben Ergebnis kommen auch VLASTOS (1985) 3-4, ANNAS (1989) 152, LONG (1989) 79-80, ANNAS (1993) 43-46, IRWIN (1995) 289.
115. Zu dieser Formulierung vgl. TELFER (1980) 9-10, 38. KRAUT (1979) 178-179 setzt jeder Mensch "his own standards of happiness". Jeder einzelne Mensch weiß ja im Prinzip, was er will.
116. Zu diesem Ursprung des Gefühls der Befriedigung: Epiktet Diss. III 7.6, Stobaeus Ecl. II p. 88 W; vgl. Laertius Vit. VII 86. Wie dieser Ursprung zu reimen ist mit der stoischen Bestimmung des Gefühls der Befriedigung als entweder eine Leidenschaft oder ein Wohlergehen (s. Anm. 118) ist schwer verständlich. Denn jede Leidenschaft und auch jedes Wohlergehen begreift die Stoa als einen Trieb (s. Anm. 120). In bezug auf Leidenschaften und Wohlergehen, welche Wünsche sind, ist das verständlich; nicht aber in bezug auf Gefühle der Befriedigung, die eine Folge sein sollen des Erwerbes dessen, was für gut gehalten wird. Zum Problem vgl. FORSCHNER (1981) 121.
117. Zur Beurteilung als Ursache: Seneca Ep. 71.32, Plutarch Virt. 441c; vgl. Cicero Tusc. III 75, Acad. I 39. Insofern Chrysipp Vernunft und Triebvermögen identifiziert (s. Anm. 28), betrachtet er auch das Urteil nicht nur als die Ursache eines Wunsches, sondern auch als damit identisch. Denn der Wunsch ist nach stoischer Lehre ein Trieb (s. Anm. 120) und den Trieb faßt Chrysipp als ein Urteil: Galen Plac. IV 3.2, V 1.4; vgl. Plutarch Virt. 449f-450a, Galen Plac. IV 2.5-6 (s. Kapitel 4, Anm. 153).
118. Zum Wohlergehen: Cicero Tusc. IV 12-14, Laertius Vit. VII 116, Ps-Andronicus Pass. I 6. Zur Leidenschaft: Cicero Tusc. IV 16-21, Laertius Vit. VII 110-114, Ps-Andronicus Pass. I 1. Zu beiden vgl. Plutarch Virt. 449b, Lactanz Inst. VI 15.10-11, Augustin Civ. XIV 8.

119. Wie Cicero, so unterscheidet auch Stobaeus Ecl. II p. 87 W das Verlangen als *eulogos orexis* ("wohlbegründetes Streben") von der Begierde als *alogos orexis* ("unbegründetes Streben") und unterscheidet Clemens Strom. II 72.1 die Freude als *eulogos eparsis* ("wohlbegründete Erhebung") vom Genuß als *alogos eparsis* ("unbegründete Erhebung"). Insofern die Stoa das menschliche Streben begriff (s. Anm. 28) als *hormē logikē* ("vernünftiger Trieb"), ist das Unbegründetsein von Begierde und Genuß bzw. das Begründetsein von Verlangen und Freude nicht deskriptiv, sondern normativ (s. Anm. 26) zu verstehen in bezug auf einen guten Grund richtiger Vernunft: Cicero Tusc. IV 11, Aspasius In Eth. (CAG XIX 1) p. 44; vgl. Philo Sacr. 46, Galen Plac. IV 4.9-15 und Plutarch Virt. 441c, Stobaeus Ecl. II p. 89 W. Es bedeutet also *alogos* nicht "vernunftlos", sondern "unvernünftig"; es bildet keinen Gegensatz zu *logikos* ("vernünftig" = "vernunftbegabt"), sondern zu *eulogos* ("vernünftig" = "wohlbegründet").
120. Wie Ciceros Referat zeigt, begreifen die Stoiker Leidenschaften und Wohlergehen als Triebe: Stobaeus Ecl. II p. 88 W. Die Leidenschaft ist ein unnatürlicher Trieb in dem Sinn, daß er *para physin* ("naturwidrig") ist; sie ist ein Trieb, der "von der Vernunft abgewandt", und in diesem Sinn *alogos* ("unvernünftig") ist. Es ist mit anderen Worten der Begriff der Natur ebenso normativ zu fassen, wie der Begriff der Vernunft (s. Anm. 119); vgl. Galen Plac. II 2.18, Laetius Vit. VII 110, Stobaeus Ecl. II p. 88 W, Ps-Andronicus Pass. I 1. Die Leidenschaft ist ein Trieb, der dem Maß der richtigen Vernunft nicht entspricht, und so zu einer *hormē pleonazusa* ("das Maß überschreitender Trieb") wird: Clemens Strom. II 59.6 und Galen Plac. IV 2.18, 5.13, Laetius Vit. VII 110, Stobaeus Ecl. II p. 39, 88 W, Ps-Andronicus Pass. I 1. Bei Cicero ist denn auch davon die Rede, daß sie ein "zu heftig entfacht", "maßloser" und "übermäßiger" Trieb ist; vgl. Cicero Tusc. IV 11, 47. Die Wohlergehen, welche Triebe sind, die dem Maß der richtigen Vernunft entsprechen, bezeichnet er dementsprechend wohl deshalb als "sanft" und "gleichmütig", weil die Mehrzahl *constantiae* ("Gleichmütigkeiten") Ciceros Übersetzung für *eupatheiai* ("Wohlergehen") ist: Tusc. IV 11, 47. Zur Mehrzahl vgl. WHITE (1978) 115-119, GÖRLER (1984a) 400 Anm. 11. Andererseits ist die Einzahl *constancia* ("Festigkeit") Ciceros Übersetzung für *eustatheia* ("Festigkeit"): Off. I 14, 17, 69, 98, 102, Tusc. I 2, III 17, 36-38, IV 60, V 13. Zum griechischen Ausdruck: Stobaeus Ecl. II p. 62, 63 W; vgl. Epiktet Diss. III 26.13. Es könnte daher statt "gleichmütig" auch "festig" zu übersetzen sein; vgl. GOMOLL (1933) 18. Zu *constancia* und *eustatheia* vgl. GOMOLL (1933) 1-21. Zu Ciceros Übersetzungsweise im allgemeinen siehe Anm. 156.
121. Zur Möglichkeit vgl. TELFER (1980) 21-22, 29-33. Die stoische Auffassung des Glücksgefühls als eine Begleitscheinung steht dem nicht im Wege; vgl. FRANKENA (1973) 22, 86.
122. Zu einer Natur des Menschen, die allgemeinmenschliche Interessen bedingen könnte vgl. KRAUT (1979) 189-192, TELFER (1980) 9, 87-89, MACINTYRE (1981) 148, 158, 162-163, WILLIAMS (1985) 30-53, NAGEL (1986) 354-355, LAKS (1989) 180-184, aber auch ANNAS (1989) 154-156, ANNAS (1993) 138-141.
123. Nur die Skeptiker interpretieren das Glück als das Glücksgefühl des Menschen (s. Anm. 102-104). Nur sie bestimmen daher jenes Leben, welches den Menschen glücklich macht, aufgrund eines kausalen Verhältnisses zu jenem Glücksgefühl; vgl. die wohl skeptische Argumentation gegen die These, daß es von Natur Gutes gibt (s. Kapitel 5, Anm. 157), bei Sextus Empiricus Math. XI 83-89, Pyrrh. III 184-186.
124. Zu diesen Unterscheidungen: Stobaeus Ecl. II p. 78, 97-98 W; vgl. die seltsame Übersetzung dieser Ausdrücke bei Seneca Ep. 117.5: *expetendum* für *haireton* ("erstrebenswert") und *expetibile* für *haireteon* ("zu erstreben"). Man erwartet umgekehrt *expetibile* für *haireton* ("erstrebenswert") und *expetendum* für *haireteon* ("zu erstreben"); vgl. PITTET (1934) 79, TSEKOURAKIS (1974) 113, LONG (1976) 87 Anm. 16. Die Unterscheidungen hängen eng zusammen mit dem stoischen Begriff des Nutzens (s. Anm. 84).
125. Dazu, daß Handlungen, die gut sind, "zu verrichten" sind: Philo Leg. I 65, Plutarch Virt. 440f, Alexander Fat. (SA II 2) p. 210, 211, Stobaeus Ecl. II p. 59, 60, 63 W; vgl. Galen Plac. VII 2.3, 2.9, 2.12, Laetius Vit. VII 126, Stobaeus Ecl. II p. 63 W.
126. Zum Begriff des *deon* ("Pflicht"): Philo Cher. 14, Deus 100, Clemens Protr. VI 72.2, Strom. V 110.3, Laetius Vit. VII 99; vgl. Stobaeus Ecl. II p. 86, 101 W und TSEKOURAKIS (1974) 114-123, aber auch Seneca Ep. 45.11, Stobaeus Ecl. II p. 77 W (s. Kapitel 3, Anm. 47). WILLIAMS (1985) 16 leugnet die Bedeutung "Pflicht" und übersetzt *deon* als "what one must do"; vgl. LONG (1971a) 101. Wenn "Pflicht" modern gedeutet wird, stimmt das.

127. Er ist auch enthalten im Begriff des *orthós zên* ("richtiges Leben"). Er ist ebenfalls enthalten in dem bis jetzt noch nicht erwähnten Begriff des *orthos logos* ("richtige Vernunft"). Zu ihm siehe Anm. 131.
128. Die teleologische Auffassung der menschlichen Natur, welche der stoischen Konzeption des impliziten und eigentlichen Willens des Menschen zugrunde liegt, wird erörtert werden in Kapitel 3, § 5.
129. Zu "das Ethische" als einem umfassenderen Ausdruck als "das Moralische"; vgl. WILLIAMS (1985) 6, TUGENDHAT (1993) 39. Dazu, daß die moderne Ethik das Ethische interpretiert als das Moralische vgl. WILLIAMS (1985) 174-196, FORSCHNER (1986) 325-326, STRIKER (1988) 183-185, 189, LONG (1989) 77, ANNAS (1993a) 120-131, 439-455, FORSCHNER (1995) 125-126.
130. Zu Williams These vgl. PATZIG (1971) 38: „.. wären sittliche Forderungen nichts als Voraussetzungen menschlichen Glücks, so könnte man unsere emotionale Reaktion auf 'schreiendes' Unrecht und gefühllose Brutalität nicht verstehen. Die sittliche Empörung, die wir empfinden, auch ohne selbst betroffen zu sein, kann nicht bloß in der Einsicht liegen, daß, wer so handelt, seine eigenen Glückschancen zerstört“; vgl. auch TUGENDHAT (1993) 39, 90. Zum Gefühl der Empörung siehe aber auch Anm. 150.
131. Zur Tugend als richtiger Vernunft: Cicero Tusc. IV 34, Seneca Ep. 76.9-10, 76.15-16; vgl. Philo Leg. I 93, Stobaeus Ecl. II p. 66 W und POHLENZ (1948) 127. Sie liegt den richtig verrichteten Handlungen (s. Anm. 85) zugrunde, insofern sie den richtigen Gebrauch des Naturgemäßen bedingt: Seneca Ep. 95.57; vgl. Cicero Fin. III 61 sowie die Bestimmung der *egkrateia* ("Selbstbeherrschung") bei Clemens Strom. II 80.4, Laertius Vit. VII 93, Stobaeus Ecl. II p. 61 W.
132. Zur Tugend als Lebenskunst: Cicero Acad. II 23, Philo Leg. I 57, Stobaeus Ecl. II p. 66 W; vgl. Cicero Fin. III 4, 50, V 16, 18, Tusc. I 64, Seneca Ep. 31.8, 88.28, 95.8, Nat. Praef. 1.1, Dial. VII 8.3, Epiktet Diss. I 15.2, Clemens Paed. I 101.2, Sextus Math. XI 170, 181, 184-185, Laertius Vit. VII 89, Stobaeus Ecl. II p. 59, 66 W, Flor. p. 845 H. Zur Tugend als Kunst; vgl. Alexander Mant. (SA II 1) p. 162, Stobaeus Ecl. II p. 58-59, 62, 63 W.
133. Zur Lebenskunst als Mittel zum Glück: Alexander Mant. (SA II 1) p. 159, Sextus Math. XI 110, 168-170, 173; vgl. Cicero Fin. V 16. Insofern sie glücklich macht, nützt die Tugend: Sextus Math. VII 431, Laertius Vit. VII 75, 79, Stobaeus Ecl. II p. 100 W; vgl. Aetius Plac. I proem. 2.
134. Zur Tugend als Disposition: Cicero Tusc. IV 34, Seneca Ep. 113.7, Plutarch Virt. 441c, Sextus Math. XI 249, Galen Plac. V 5.36, VII 2.12, Laertius Vit. VII 89, 98, Stobaeus Ecl. II p. 60, 70 W. Zur Tugend als Habitus: Stobaeus Ecl. II p. 64, 65 W, Scholia in Lucanum II 380; vgl. Seneca Ep. 16.6, 36.6. Zum Unterschied zwischen Disposition und Habitus: Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 237-238; vgl. Porphyrius In Cat. (CAG IV 1) p. 137-138, Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 278, 288 und RIETH (1933) 92-119, 191-192, INWOOD (1986) 548-549, 552-553.
135. Diese Bestimmung der Tugend als Lebenskunst ist nicht allen griechischen Schulen gemeinsam. Die Stoiker können sie deshalb vertreten, weil sie das Gute bestimmen als die Tugend und das, was an ihr teilhat. Die Peripatetiker indes können eine etwaige Lebenskunst nicht mit den Tugend identifizieren. Nach peripatetischer Lehre nämlich gibt es außer tugendhaften Handlungen noch andere Güter, welche eine Lebenskunst zu erwerben hat, welche die Tugend aber nicht realisieren kann. Die Epikureer wiederum können die Auffassung der Tugend als Lebenskunst insofern teilen, als für sie die Tugend ein ausreichendes Mittel (s. Anm. 104 und 123) ist zu einem lustvollen Leben; vgl. STRIKER (1986) 200-201.
136. Die Stoa bestimmt die Kunst im allgemeinen als *systema ek katalêpseôn empeiriâi syggegymnasmenôn* ("Gebilde von Erkenntnissen, welche durch Erfahrung zusammengeübt sind"): David Prol. (CAG VIII 2) p. 44, Scholia in Dionysium Thr. (GG I 3) p. 108; vgl. Philo Congr. 141, Sextus Pyrrh. III 188, 251, Math. II 10, Quintilian Inst. II 17.41, Olympiodor In Gorg. 12.1, Ps-Galen Def. 8, Anonymus Equit. p. 171 C, Scholia in Dionysium Thr. (GG I 3) p. 161 und SPARSHOTT (1978) 286-287. Zu Anonymus In Hermogenis Stat. p. 262 R vgl. MANSFELD (1983b) 63-64. Aus der Übung ergibt sich die Fähigkeit; vgl. POHLENZ (1948) 125-126, POHLENZ (1949) 71. Zum zweifachen Wesen der Tugend als Lebenskunst: Plutarch Virt. 441c.

137. Richtig verrichtete Handlungen sind hiernach das Ziel der Tugend als Lebenskunst; vgl. INWOOD (1986) 549 und siehe Kapitel 3, § 7.2. Alle anderen Künste haben Brauchbares als Ziel. Sie richten sich nicht auf Gutes, sondern auf Naturgemäßes, das weder gut noch übel, sondern *mesa* ("Mittleres") ist, und heißen daher *mesai teknhai* ("mittlere Künste"). Ihren Gegenstand bestimmt die Stoa als *ti eukhrēston tōn en biōi* ("etwas von dem im Leben Brauchbaren"): Philo Congr. 141, Quintilian Inst. II 17.41, Lucianus Par. 4, Olympiodor In Gorg. 12.1, David Prol. (CAG XVIII 2) p. 44, Ps-Galen Def. 8, Scholia in Dionysium Thr. (GG I 3) p. 108, 161, Anonymus In Hermogenis Stat. p. 262 R; vgl. Sextus Math. II 10, Ps-Galen Def. 8 und SPARSHOTT (1978) 287-289. Zu ihrem Begriff: Philo Sacr. 115, Sextus Math. XI 207, Porphyrius In Cat. (CAG IV 1) p. 137-138, Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 224, 238. Zum Begriff des Mittleren als gleichwertig mit dem des Gleichgültigen: Cicero Acad. I 36, Fin. III 59, Seneca Ep. 82.15, Plutarch Stoic. 1042a.
138. Zur Richtigkeit des Zwecks: Seneca Ep. 95.57. Zum Gegensatz von Durchführung und Zweck der Handlung von Anfang an: Cicero Fin. III 32, Seneca Ep. 5.2, 7.8, 7.12, 14.6.
139. Zu dieser Notwendigkeit: Seneca Ep. 94.5-17, Epiktet Diss. I 11.13, 18.2, II 16.24, 28.5-6, III 3.9; vgl. BONHÖFFER (1894) 4, POHLENZ (1948) 125, TSBKOURAKIS (1974) 79-80, LONG (1976) 85, FORSCHNER (1981) 123-124, INWOOD (1985a) 53-54, 63, 132-139.
140. Zur richtig verrichteten Handlung als vollendet bzw. vervollendet: Cicero Fin. III 59, Stobaeus Ecl. II p. 85, 86, 93, 107 W. Zum Schönen als vollendet: Laertius Vit. VII 100.
141. Zur ersten Bedeutung siehe Kapitel 3, § 4. Die zweite Bedeutung liegt vor in einer zweiten (s. Anm. 87-88) Telosformel Archedems: *zēn epitelunsa panta ta kathēkonta* ("ein Leben in Vervollendung aller zukommenden Handlungen"). Zu dieser Formel: Laertius Vit. VII 88, Stobaeus Ecl. II p. 76 W. Zur Übersetzung vgl. LONG & SEDLEY (1987) II 361, 366. Archedems zweite Telosformel ist danach orthodox; vgl. STRIKER (1986) 199 Anm. 15.
142. Zum griechischen und modernen Begriff der Tugend vgl. POHLENZ (1948) 13, 240, REINER (1969) 335, 349 Anm. 34, ENGBERG-PEDERSEN (1990) 119 mit Anm. 46, ANNAS (1993a) 129-131, ANNAS (1995a) 243-244; vgl. LONG (1971a) 85 Anm. 2, IRWIN (1995) 289.
143. Etwas genauer heißt es *teleiōtēs tēs hekastu physeōs* ("Vollendetheit der Natur eines jeden Dinges") bei Cicero Leg. I 25, Galen Plac. V 5.38. Zur Tugend als der Vervollendung der Natur siehe Kapitel 3, § 4.
144. Stobaeus Ecl. II p. 62 W nennt diese Tugend eine *teleiōs aretē* ("vollendete Tugend"); vgl. Seneca Ep. 41.6-7, Epiktet Diss. I 15.8, Plutarch Comm. 1060c. Zur Unterscheidung zweier Arten von Tugenden: Cicero Fin. V 36, 38; vgl. Cicero Leg. I 45, Seneca Ep. 76.10, 124.20, Musonius (Fr. 17 H) bei Stobaeus Flor. II p. 1056-1057 H. Zur Unterscheidung einer eigentümlichen Bedeutung und einer allgemeineren Bedeutung siehe Kapitel 3, Anm. 75. Es handelt sich dabei nicht, wie RIETH (1933) 38 Anm. 4, 172 behauptet, um die Unterscheidung einer spezifisch stoischen und einer allgemein anerkannten Bedeutung; vgl. SCHMIDT (1974) 70 Anm. 14.
145. Chrysipp sprach nicht nur von der Gesundheit und der Kraft der Seele: Galen Plac. V 2.26. Auch sprach er, wie Hekaton bei Stobaeus Ecl. II p. 62-63 W, wo dessen Unterscheidung zwischen theoretischer und nicht-theoretischer Tugend ebenfalls vorliegt, von der Schönheit der Seele (s. Anm. 155); vgl. POHLENZ (1948) 240. Zu dieser Unterscheidung vgl. GOMOLL (1933) 37-41, VAN STRAATEN (1946) 224-225, POHLENZ (1948) 240-241, POHLENZ (1949) 124. Schon Ariston bezeichnete die Tugend als Gesundheit: Plutarch Virt. 440f. Auch schon Kleantes sprach von der Kraft der Seele: Plutarch Stoic. 1034d.
146. Die Stelle ist korrupt. VON ARNIM (SVF I) xxxix möchte lesen: .. *andrianos, <hē de tis anthrōpōi idiōs tou logou teleiōsis.> kai ..* (".. einer Statue, in eigentümlichem Sinn ist sie Vervollendung der Vernunft des Menschen. Es .."). Er merkt aber an, daß danach entweder noch mehr ausgefallen wären oder auch die nächsten Worte korrupt wären. PHILIPPSON (1930) 374 schlägt deshalb besser vor: *<hē de tēs psykhēs dittōs legetai>* ("die der Seele ist zweifach"). Auch POHLENZ (1949) 71 nimmt eine Lücke an.

147. Mit Laertius Vit. VII 90 vgl. Laertius Vit VII 94 "Gutes in allgemeinem Sinn ist ein gewisser Nutzen; in eigentümlichem Sinn indessen .. bestimmen sie das Gute als das Vervollendet Naturgemäße eines vernunftwesens, insofern es vernünftig ist. Derart ist die Tugend". Zur Lesart *to n ophelos* ("ein gewisser Nutzen") und *hōs metekhonta* ("als das, was an ihr teilhat") vgl. MANSFELD (1989) 490-491. Zu dieser eigentümlichen Bestimmung des Guten siehe Kapitel 3, § 4.
148. Mit der mitgeteilten stoischen Unterscheidung zweier Arten von Tugend vgl. die bei Cicero Fin. V 38 mitgeteilte Unterscheidung des Antiochos zwischen *virtus voluntaria* ("den Willen betreffende Tugend") und *virtus non voluntaria* ("den Willen nicht betreffende Tugend"); vgl. Cicero Fin. IV 38 und ANNAS (1993a) 130. Nur die erste Art, welche bedingt ist durch die Vernunft, ist nach Antiochos Tugend im eigentlichen Sinn: nur sie ist ethischer Art. Aufgrund ihres Bezugs auf den Willen ist man durch diese Art der Tugend tüchtig, anstatt nur tauglich. Auch ist man dadurch verantwortlich dafür, daß man tugendhaft handelt, und ist somit das eigene Handeln Lob und Tadel ausgesetzt (s. Anm. 150).
149. Zur guten Veranlagung des Schönen: Alexander Mant. (SA II 1) p. 166; vgl. Laertius Vit. VII 99, wo es vom Schönen heißt, daß es *symmetrōs ekhei pros tēn heautu kbreian* ("sich ebenmäßig verhält sich zum Gebrauch seiner selbst"). Zum lobenswerten Charakter des Schönen: Cicero Fin. III 27, IV 50, Off. I 14, Tusc. V 43, 45, Philo Sobr. 37-38, Seneca Ep. 76.9-11, Plutarch Stoic. 1039c, Alexander Fat. (SA II 2) p. 207, 210, Stobaeus Ecl. II p. 72 W; vgl. Seneca Ep. 41.7-8, Stobaeus Ecl. II p. 70 W.
150. Wie das Schöne, so ist auch die Tugend lobenswert: Cicero Tusc. IV 34, Stobaeus Ecl. II p. 100 W; vgl. Cicero Fin. III 21, Philo Post. 75, Seneca Ep. 76.9-10, Clemens Strom. VII 19.3, Alexander Fat. (SA II 2) p. 196-197, Stobaeus Ecl. II p. 70, 72 W. Auch richtig verrichtete Handlungen sind lobenswert: Philo Sobr. 37, Alexander Fat. (SA II 2) p. 206, 210. Ihre objektive Richtigkeit dürfte der Grund davon sein. Die *timē* ("Ehre") zumindest bestimmt die Stoa als *axiōsis gerōs aretēs euergetikēs* ("Werterachtung der Belohnung für wohlthätige Tugend"): Stobaeus Ecl. II p. 102 W; vgl. Alexander Fat. (SA II 2) p. 207, 210. Nur Lobenswertes also ist Ehrenwert: Alexander Fat. (SA II 2) p. 207, 210. Und sie unterscheidet *kleos* ("Ruhm") und *doxa* ("Ansehen"): Scholia in Platonis Leg. 625a. Ruhm ist Lob, das dem Tugendhaften gezollt wird: Cicero Tusc. III 3, Seneca Ep. 102.8-9; vgl. Cicero Off. II 31-42. Ansehen indes ist nicht auf Tugend gegründet und scheint nur Ruhm zu sein; vgl. Cicero Tusc. III 3-4, Leg. I 32, Galen Plac. V 5.17, 5.20, Calcidius In Tim. 166.
151. Dazu, daß das Schöne "alle Zahlen weg hat", welche die Natur fordert: Cicero Fin. III 24, 32 Stobaeus Ecl. II p. 93 W; vgl. Cicero Nat. II 37, Gellius Noct. XVIII 1.5. Zum musiktheoretischen Hintergrund dieser Formel vgl. LONG & SEDLEY (1987) I 361, LONG (1991a). Zum Schönen als ebenmäßig: Laertius Vit. VII 98-99; vgl. HORN (1989) 1458-1469. Die Erwähnung der Natur, der sich implizit auch in *eu pephukos* ("gut veranlagt") findet, und der Begriff des *ergon* ("Werk") können erst erörtert werden in Kapitel 3, § 5.3 und § 7.2.
152. Es dürften sich die Bedeutungen von "schön" wie folgt verhalten. Aus dem Ebenmaß des Schönen ergibt sich dessen gute Veranlagung zum eigentümlichen Werk, das heißt die Tauglichkeit des Schönen: Cicero Nat. I 92. Diese Tauglichkeit ist, das was die Natur fordert (s. Kapitel 3, § 5). Es ergibt sich aber auch aus dem Ebenmaß der richtigen Vernunft der lobenswerte Charakter dieses Schönen (s. Anm. 155). Das Ebenmaß im allgemeinen ist das, was ziert (s. Anm. 154).
153. Zur Schönheit des Körpers. Cicero Off. I 14, Tusc. IV 30-31, Philo Mos. II 140, Galen Plac. V 2.33, 3 14-15, Stobaeus Ecl. II p. 63 W; vgl. Philo In Gen. IV 99. Zu ihr als Gleichgültiges: Plutarch Comm. 1060c, Seneca Ep. 117.8-9, Sextus Math. XI 63, Laertius Vit. VII 102, Stobaeus Ecl. II p. 82 W.
154. Galen Plac. V 3.15-17 nennt in Zusammenhang mit dem stoischen Verständnis der Schönheit als Ebenmaß (s. Anm. 151) den "Kanon" des griechischen Künstlers Polykleitos und bemerkt. "Nach allen Ärzten und Philosophen ist die Schönheit des Körpers im Ebenmaß der Teile"; vgl. POHLENZ (1933) 55, 67, 71, HORN (1989) 1454-1455, LONG (1991a) 115-116
155. Zur Schönheit der Seele: Cicero Off. I 14, Galen Plac. V 2.46-49, Stobaeus Ecl. II p. 63 W; vgl. Philo In Gen. IV 99 und HORN (1989) 1458-1459. Daß die Schönheit der Seele im Ebenmaß der Begriffe besteht, wird zwar nur erschlossen durch Galen Plac. V 2 52-3 21. Galen jedoch dürfte recht haben, vgl.

Aetius Plac IV 11 4, Origenes In Matth XIII 16, Iamblich (Fr 1 2f F) bei Stobaeus Ecl I p 317 W, die davon sprechen, daß die Vernunft "ausgefüllt" (s Anm 42) wird durch Begriffe Insofern Begriffe implizite Urteile enthalten (s Kapitel 5, Anm 50 und 181), spricht dementsprechend Cicero Tusc IV 30-31 vom Ebenmaß der Urteile, vgl Philo Mos. II 140 Ein Ebenmaß der Begriffe bzw der Begriffe liegt nur dann vor, wenn die Vernunft richtig ist. Galen Plac. IV 2.14-18, wo Chrysipp in bezug auf die Leidenschaft, die er als ein Urteil faßt (s Anm 28 und 117), von einer *physikḗ tôn hormôn symmetria* ("natürliches Ebenmaß der Triebe") und einer *kata logon symmetria* ("Ebenmaß gemäß der Vernunft") spricht, und wo letztere zu begreifen ist (s Anm 119) als *kata ton orthon logon* ("gemäß richtiger Vernunft") Als ein Ebenmaß der richtigen Vernunft, ist es immer vollendet: Laertius Vit. VII 100

156. Die Übersetzung *pulchrum* ("Schönes") findet sich zwar Scholia in Lucanum II 240 Cicero und Seneca aber können aus ihrem römischen Lebensgefühl heraus das griechische *kalon* ("Schönes") nicht anders übersetzen denn als *honestum* ("Ehrenhaftes") Dabei verschiebt sich der Bereich, aus dem ein Ausdruck gewählt wird, vom Ästhetischen zum Sozialen sie knüpfen an den lobenswerten Charakter (s Anm 150) des Schönen an, vgl POHLENZ (1934) 15-16, POHLENZ (1948) 260 Zu Ciceros Übersetzungsweise vgl LISCU (1930), SCHAFER (1934) 80-82, KILB (1939), HARTUNG (1970), POWELL (1995b) Zu der des Seneca PITTET (1934) 76-83, SCHMIDT (1974) 77-78, 79, SETAIOLI (1984)

ANMERKUNGEN ZU KAPITEL 3

1. Zur Zueignung als Merkmal aller Lebewesen: Cicero Fin. III 16, Nat. II 34, Off. I 11, Seneca Ep. 121.5, 121.14, Alexander Mant. (SA II 1) p. 150, Laertius Vit. VII 85, Stobaeus Ecl. II p. 47 W. Nach PHILIPPSON (1932) 451, 459, POHLENZ (1940a) 8, LONG (1967) 87 verfügen auch Pflanzen über Zueignung: Galen Nat. I p. 27 K; vgl. Cicero Nat. II 120. Auch den Pflanzen "kommen" daher gewisse Handlungen "zu": Laertius Vit. VII 107, Stobaeus Ecl. II p. 85 W; vgl. WIERSMA (1937) 222-223, POHLENZ (1948) 30, LONG & SEDLEY (1987) I 365. Pflanzen jedoch kennen keinen Trieb (s. Anm. 118). Es muß sich also handeln um "Zueignung" und "zukommende Handlungen" in einem weiteren Sinn.
2. Zur Natürlichkeit der Zueignung: Cicero Acad. II 131, Fin. III 17, 63, Nat. I 77, 79, II 34, Off. I 11, Seneca Ep. 121.6, Musonius (Fr. 3 H) bei Stobaeus Ecl. II p. 244 W, Plutarch Comm. 1060c-e, Galen Nat. I p. 27 K, Plac. V 5.3, 5.6, 5.8, 5.16-18, Alexander Quaest. (SA II 2) p. 119, Laertius Vit. VII 85, Hierokles Elem. 6.41, 7.3. Zum Beginn der Zueignung gleich nach der Geburt: Cicero Fin. III 16, Off. I 11, Seneca Ep. 121.6, Plutarch Stoic. 1038b, Gellius Noct. XII 5.7, Galen Plac. V 5.10, Alexander Mant. (SA II 1) p. 150, Laertius Vit. VII 85, Hierokles Elem. 1.37-39, 1.49-50, 6.42-43, 6.51-52, 7.41-44, 7.48, Stobaeus Ecl. II p. 47 W.
3. Zur Identität des Gegenstands des natürlichen Triebes und der Zueignung: Laertius Vit. VII 85. Zur Diskrepanz dort von "sich selbst" und "dessen Konstitution .. sowie das Mitwissen davon" siehe Anm. 14. Zur Verbindung von Zueignung und Trieb vgl. Philo Deus 44 und RIST (1976) 4-5.
4. Zu diesem Ausdruck: Cicero Fin. II 30, IV 25, 32, 39, 78, V 17-18, 24, 33, 44, Nat. II 34, 128, III 33, Seneca Ep. 9.17, 16.9, 76.16, 82.15, 119.12, 121.21, Musonius (Fr. 3 H) bei Stobaeus Ecl. II p. 244 W, Epiktet Diss. I 21 2, 4.14, II 24.19, III 7.26, 23.12, IV 4.28; vgl. Seneca Ep. 90.19, 104.1, 119.10 und möglicherweise Calcidius In Tim. 165.
5. So erklärt sich die vom *causativum oikeiun* ("eigensetzen") abgeleitete Bezeichnung *oikeiōsis*: die Anerkennung macht das Gute zum Eigenen des Menschen. Nach stoischer Lehre ist das Gute der Natur des Menschen insofern angepaßt und angemessen, als es für den Menschen naturgemäß ist. Nicht alles aber, was für den Menschen naturgemäß ist, soll auch Gutes sein. Siehe dazu § 4: das Gute ist das vervollendete Naturgemäße.
6. Dazu, daß das Eigene in objektivem Sinn der Zueignung vorhergeht, vgl. KERFERD (1972) 180-181, 183, 186, 188, GÖRGEMANNS (1983) 184. Die Zueignung gleicht in dieser Hinsicht der sinnlichen Wahrnehmung: auch das sinnlich Wahrnehmbare geht der Wahrnehmung objektiv vorher. Siehe Kapitel 5, § 1.3.
7. Zur Liebe: Cicero Fin. III 16-17, 21, 23, 59, Seneca Ep. 14.1, 36.8, 82.15, 116.3, 121.17, 121.20, 121.24, Gellius Noct. XII 5.7, Hierokles Elem. 7.4, 7.23. ANNAS (1990a) 89 mit Anm. 27 verweist auf die peripatetische Interpretation der Zueignung aufgrund von Aristoteles' Lehre der *philia* ("Liebe") in EN IX 4, 1166a1-b29 und IX 8, 1168a28-1169b2; vgl. WHITLOCK BLUNDELL (1990) 237-238 Anm. 42.
8. Zur Mitwahrnehmung: Hierokles Elem. 1.37-6.24, Stobaeus Ecl. II p. 47 W; vgl. Cicero Fin. III 16, Tertullian Cam. 12 und Plutarch Stoic. 1038c, Porphyrius Abst. III 19. Mit Plutarchs *aisthēsis kai anilēpsis* ("Wahrnehmung und Entgegennahme") vergleicht KERFERD (1972) 187-188 dieselbe Kombination der Begriffe bei Hierokles Elem. 4.44-52, 6.1-10. Mitwahrnehmung ist Wahrnehmung der Körperteile und ihrer Werke. Seneca Ep. 121.5-9, Hierokles Elem. 1.39-3.19; vgl. DIERAUER (1977) 208-209.
9. Zum Wohlgefallen: Hierokles Elem. 6.24-7.48. Es findet sich zwar nur bei Hierokles, dessen Ausführungen aber sind orthodox, wie Cicero Fin. III 16 zeigt. "wenn sie nicht eine Wahrnehmung ihrer selbst hätten und sich dadurch liebten" Zur Orthodoxie des Hierokles vgl. VON ARNIM (1906) VII, XXXV, POHLENZ (1940a) 7, PEMBROKE (1971) 118, KERFERD (1972) 186, INWOOD (1984) 152, INWOOD (1985a) 262 Anm. 15, ISNARDI PARENTE (1989) 2202, LONG & BASTINIANI (1993) 289, vgl. aber auch PHILIPPSON (1933) 109-110, 113 Hierokles' Quellen sind unbekannt. DIERAUER (1977) 221

10. Zu Chrysipp: Laertius Vit. VII 85. Das Lebewesen selbst und seine Konstitution wird auch genannt bei Cicero Fin. III 16, Seneca Ep. 121.14-17, Alexander Mant. (SA II 1) p. 150, Hierokles Elem. 6.52-53, 7.15-16, 7.20, 7.49-50, 9.1-10. Zu Alexander vgl. aber POHLENZ (1940a) 9.
11. Zum Nützlichen und Schädlichen: Cicero Fin. III 16, Nat. II 34, Off. I 11, Seneca Ep. 121.18-21, Plutarch Comm. 1060c, Laertius Vit. VII 85, 148; vgl. Galen Nat. I p. 27 K. Diese Zueignung wird als *eklektikē oikeiōsis* ("auslesende Zueignung") bezeichnet bei Hierokles Elem. 9.10; vgl. aber auch KERFERD (1972) 191-192.
12. Zur Natur als Lehrerin: Seneca Ep. 121.5-6, 121.20, 121.21-23, Plutarch Gryll. 991f, Hierokles Elem. 2.50-51. Zum angeborenem Wissen: Seneca Ep. 121.18-20, Hierokles Elem. 3.23-50. Zu den angeborenen Künsten: Seneca Ep. 121.5-9, 19-24, Hierokles Elem. 2.5-3.19; vgl. Sextus Math. IX 171. Beides ergibt sich aus der Wahrnehmung, die jedes Lebewesen hat von seinen Körperteilen und deren Werken (s. Anm. 8). Denn aufgrund des letzteren hat jedes Lebewesen ein angeborenes Wissen, wie es manche Körperteile verwenden kann und andere schützen muß, um sich selbst zu erhalten: Seneca Ep. 121.9, Hierokles Elem. 2.3-5, 2.7-12, 2.18-20; vgl. DIERAUER (1977) 209-210. Aufgrund des ersteren hat es ein angeborenes Wissen um das, was seinen Körperteilen nützt und schadet: Seneca Ep. 121.21, Hierokles Elem. 3.19-23, 2.50-54; vgl. DIERAUER (1977) 209-210.
13. Zur Erhaltung der Konstitution: Cicero Fin. III 16, Seneca Ep. 36.8, 82.15, Gellius Noct. XII 5.7, Alexander Mant. (SA II 1) p. 150, Laertius Vit. VII 85, Hierokles Elem. 6.55-56, 7.1, 7.44. Diese Zueignung wird als *eunoetikē oikeiōsis* ("wohlwollende Zueignung") bezeichnet bei Hierokles Elem. 9.3. Die Erhaltung der Konstitution und die Konstitution selbst verhalten sich wie *telos* ("Zweck") und *skopos* ("Ziel"). Zu diesem Verhältnis siehe Kapitel 2, Anm. 14.
14. Zur Rückführung auf Chrysipp vgl. WIERSMA (1937) 27, POHLENZ (1939) 199, POHLENZ (1940a) 8, POHLENZ (1949) 10, LONG & SEDLEY (1987) I 400. Nach PHILIPPSON (1932) 455, POHLENZ (1940a) 8-9 wird Zenons Bestimmung des natürlich Eigenen als das Lebewesen selbst von Chrysipp näher bestimmt; vgl. Alexander Mant. (SA II 1) p. 150.
15. Zur Lesart *auto hautōi* ("es ihm selbst") und *hautōi to zōion* ("das Lebewesen ihm selbst") vgl. PHILIPPSON (1932) 452, DIERAUER (1977) 207, aber auch KERFERD (1972) 185, LONG & SEDLEY (1987) II 343. POHLENZ (1940a) 7 will statt *syneidēsin* ("Mitwissen") *synaisthēsin* ("Mitwahrnehmung") lesen; vgl. FORSCHNER (1981) 146 Anm. 28. Er verweist auf Hierokles, der auch *aisthēsis* ("Wahrnehmung") verwendet; vgl. Senecas *sensus constitutionis* ("Wahrnehmung der Konstitution"). CANCRINI (1970) 138 Anm. 12, ANNAS (1992) 57 Anm. 48 lehnen diese Änderung als unnötig ab.
16. Ciceros Quelle dürfte ein orthodoxes stoisches Handbuch sein aus der Zeit Antipaters; vgl. PHILIPPSON (1932) 456, PHILIPPSON (1939) 1138-1140, POHLENZ (1940a) 2, 7, POHLENZ (1948) 243, POHLENZ (1949) 95, SCHMIDT (1970) 1380, 1381, BRINGMANN (1971) 149 Anm. 20, PEMBROKE (1971) 120, 143 Anm. 31, KERFERD (1972) 185, FORSCHNER (1981) 145 Anm. 21. Nach SCHÄFER (1934) xv, 25, 83, 276-293 liegt Antipater selbst vor. Der Autor jedoch ist unbekannt; vgl. GIGON (1989) 159.
17. Auch durch *commendatio* ("Empfehlung") gibt Cicero *oikeiōsis* ("Zueignung") wieder. Da Cicero Fin. III 16 beide Übersetzungen neben einander hat, ist *commendari* übersetzt als "sich hingezogen fühlen".
18. Zu diesem Unterschied der Interessen vgl. ENGBERG-PEDERSEN (1986) 150, BRUNDSCHWIG (1986) 129-130 und DIERAUER (1977) 200-201, 205-206, 207.
19. Zum Zustand: Cicero Fin. III 21, wo die Rede ist von *status naturae* ("Zustand der Natur"). An beiden Stellen dürfte Cicero nicht von "Zustand" im Gegensatz zu "Bewegung" (s. Anm. 52) sprechen.
20. Zu den Nachkommen: Cicero Fin. III 62, Nat. II 129, Off. I 11, 12, Plutarch Stoic. 1038b, Galen Nat. I p. 27 K, Laertius Vit. VII 120; vgl. Epiktet Diss. I 23.7. Diese Zueignung wird bezeichnet als *sterktikē oikeiōsis* ("liebende Zueignung") bei Hierokles Elem. 9.3-4; vgl. KERFERD (1972) 194.

21. Zur Zueignung der Nachkommen in bezug auf die Natürlichkeit von Recht (s. Kapitel 4, Anm. 267) und Staat (s. Anm. 134): Cicero Fin. III 62-66; vgl. Cicero Off. I 53-58, Hierokles (Fr. 12 A) bei Stobaeus Flor. II p. 671-673 H, Anonymus In Platonis Th. 5.16-6.31 und VON ARNIM (1931) 11-13, POHLENZ (1940a) 11, PEMBROKE (1971) 122, 125-126, KERFERD (1972) 193-196, FORSCHNER (1981) 157-158, ANNAS (1993a) 262-276, ANNAS (1995b) 77-79. Diese Zueignung heißt bei Hierokles Elem. 9.5-8 *hairenikē oikeiōsis* ("wählende Zueignung"); vgl. aber auch KERFERD (1972) 191-192. Zu ihrem Verhältnis zur Zueignung seiner selbst vgl. BRINK (1956) 135-141, der darin eine Erweiterung der ursprünglichen Lehre aufgrund von Theophrasts Theorie der *oikeiōtēs* ("Eigenheit") erblickt; vgl. PEMBROKE (1971) 136, KERFERD (1972) 193, 195, DIERAUER (1977) 201-202, GÖRGEMANNNS (1983) 183-186, INWOOD (1983) 193-199, LONG & SEDLEY (1987) I 352-353, WHITLOCK BLUNDELL (1990), ANNAS (1993a) 265 Anm. 64.
22. Die Erklärung bei Hierokles 4.53-5.38, aufgrund von Mitwahrnehmung seiner selbst, deren man sich nicht bewußt ist, und auch die Natur als Lehrerin der Lebewesen zeigen, daß die Stoiker das Wesen genetisch traditiertes (s. Anm. 58) Instinkte nicht verstanden; vgl. DIERAUER (1977) 209-211, LONG & SEDLEY (1987) I 351, ANNAS (1992) 59-61. Deren Rätselhaftigkeit wird im Altertum mehrfach dadurch ausgedrückt, daß von "einem gewissen natürlichen" Wissen und "einer gewissen natürlichen" Kunst die Rede ist; vgl. DIERAUER (1977) 167, 217, 248 Anm. 12. Diese Rätselhaftigkeit hat die Stoa nicht daran gehindert, eine Charakteristik des Instinktiven zu erarbeiten; vgl. DIERAUER (1977) 212-219.
23. Die Kritik findet sich vor allem bei Philo Anim., Plutarch Soll., Gryll. 991f-992e, Sextus Pyrrh. I 62-78, Origenes Cels. IV 74-99; vgl. DIERAUER (1977) 253-273, SORABJI (1993) 78-96.
24. Daß der Mensch sich sein Glück zueignet (*oikeiusthai*), beruht hiernach darauf, daß die göttliche Natur ihm sein höchstes Gut zueignet (*oikeiun*). Je nach dem Zusammenhang kann somit *oikeiusthai* passiv ("zueignet werden") oder medial ("sich zueignen") gemeint sein. Denn je nach dem Zusammenhang liegt ein Unterschied der Perspektive vor; vgl. PEMBROKE (1971) 115-116, DIERAUER (1977) 207, GÖRGEMANNNS (1983) 184. Bei passiver Bedeutung ist die Natur das göttliche Prinzip alles Natürlichen; die Stoa spricht von *koinē physis* ("Allnatur"). Bei medialer Bedeutung ist sie dasselbe Prinzip in den Lebewesen; die Stoa spricht von *physis tu anthrōpu* ("Natur des Menschen"); vgl. DIERAUER (1977) 210-211, 220. Zum ihrem Verhältnis siehe Anm. 103: die Natur des Menschen ist jener "Teil" der Allnatur, welche im Menschen wirksam ist.
25. Zur Interpretation des Naturgemäßen als das, was die Natur eines Lebewesens erhält: Cicero Fin. III 16, Nat. III 33. Gelegentlich verwendet die Stoa auch "gut" (s. Anm. 75) und "Tugend" (s. Kapitel 2, Anm. 144) nicht in eigentümlichem, sondern in allgemeinerem Sinn.
26. Zum Guten als Eigenes: Stobaeus Ecl. II p. 69 W; vgl. Clemens Paed. I 8.1, wo das, was um seiner selbst willen wählenswert ist, als Eigenes bezeichnet wird, und Laertius Vit. VII 149, der mitteilt, daß die Natur nach dem Zuträglichen strebt. Zum Eigenen als Gutes: Plutarch Stoic. 1038b; vgl. Cicero Fin. III 22, Acad. II 131, auf welche Stellen KERFERD (1972) 192 verweist; vgl. auch Musonius (Fr. 3 H) bei Stobaeus Ecl. II p. 244 W, nach dem nicht nur Männer, sondern auch Frauen "von Natur ein Streben und eine Zueignung zur Tugend verspüren".
27. Zu Platons Dreiteilung: Phaed. 68b-c, Resp. 435c-444b, 580d-581e, Soph. 228b, Tim. 17c-19b, 69d-70a. Zur Leugnung durch Chrysipp: Galen Plac. IV 1.14, 4.5-6, V 2.45, 2.48, 2.51, Origenes Cels. V 47. Zu Chrysipps "Intellektualismus" siehe Anm. 43 und 45. Aus ihm ergibt sich (s. Kapitel 2, Anm. 28) die stoische Interpretation des Triebes und des Gefühles (s. Kapitel 2, Anm. 117 und 120) als ein Urteil. Siehe Kapitel 4, § 2.4.
28. Zu Poseidonios' unorthodoxer Unterscheidung dreier Zueignungen: Galen Plac. IV 7.33-35, V 5.3-7 und V 6.18, wo der Gegenstand der Zueignung des Vernunftvermögens *haplōs oikeion* ("schlechthin Eigenes") heißt; vgl. GRUMACH (1932) 77, POHLENZ (1940a) 6-7, REINHARDT (1953) 753, KIDD (1971) 204-205, KERFERD (1972) 192, DIERAUER (1977) 234, TEILER (1982) II 356, LONG & SEDLEY (1987) II 412, KIDD (1988) 574-575.

29. Die Annahme dreier Seelenvermögen mit jeweils anderer Zueignung erklärt nach Poseidonios nicht nur die Entstehung des Lasters, sondern auch der Leidenschaften, insofern danach diese zu begreifen sind als Regungen der vernunftlosen Seelenteile, und nicht als Urteile der Vernunft (s. Kapitel 2, Anm. 117 und 120), die ausgerichtet ist auf das Schöne und Gute: Galen Plac. IV 3.3-5, 3.8, V 4.15-16; vgl. Galen Plac. IV 5.26-46, 7.6-45, V 2.4-12, 6.29-39. Überhaupt lassen sich nach Poseidonios durch die Annahme dreier Seelenvermögen viele Probleme lösen: Galen Plac. IV 7.23-24. Aufgrund ihrer Dreiteilung ist z.B. der Zweck des menschlichen Handelns näher zu bestimmen: Galen Plac. V 6.1-22. Denn Zenons "Leben in Übereinstimmung" ist ein leidenschaftsloses Leben. Das heißt: es ist ein Leben, in dem man in nichts geführt wird vom vernunftlosen Teil der Seele: Galen Plac. V 6.4-5. Poseidonios Telosformel lautet: *zēn theōrunta tēn tōn holōn alētheian kai taxin kai sygkataskeuazonta autēn kata to dynaton, kata mēden agomenon hypo tu alogu merus tēs psukhēs* ("ein Leben in Betrachtung der Wahrheit und Ordnung des Ganzen und in ihrer Mitherstellung, insofern das möglich ist, wobei man in nichts vom vernunftlosen Teil der Seele geführt wird"): Clemens Strom. II 129.4. Den Zweck des menschlichen Handelns realisiert somit der Mensch, wenn er der Zueignung seiner Vernunft folgt, deren Gegenstand das schlechthin Eigene (s. Anm. 28) des Menschen ist; vgl. RIETH (1934) 41, LONG & SEDLEY (1987) II 412. Auch nach Poseidonios also ist der Gegenstand menschlicher Zueignung schlechthin nichts anderes als das Gute.
30. Zu Chrysipps Erklärung: Cicero Leg. I 31-32, 47, Tusc. III 2-5, Galen Plac. V 5.14-21, Laetius Vit. VII 89, Calcidius In Tim. 165-167; vgl. BONHÖFFER (1894) 135, POHLENZ (1948) 123-124, POHLENZ (1949) 71, LONG (1968a) 336-337, KIDD (1971) 206-207, LONG & SEDLEY (1987) II 412, ANNAS (1992) 116.
31. POHLENZ (1940a) 7-8 Anm. 2 weist die Stelle zurück wegen ihrer Polemik; vgl. BRUNSCHWIG (1986) 136 Anm. 41; vgl. aber KERFERD (1972) 192, KIDD (1988) 574-575.
32. Eine Darstellung findet sich auch bei Gellius Noct. XII 5.7. Sie geht aber zurück auf Panaetius; vgl. PHILIPPSON (1932) 456-457, POHLENZ (1940a) 3-4, POHLENZ (1949) 34, 65. Die Darstellung bei Seneca Ep. 121.14-16 wird interpretiert werden in § 3, die bei Laetius Vit. VII 85 in § 5. Es ist auch Alexander Mant. (SA II 1) p. 150-153 zu vergleichen.
33. Der Begriff kehrt bei Cicero in mehreren Varianten wieder als *initia naturae* ("Anfänge der Natur"), *principia naturalia* ("natürliche Anfänge"), *prima naturae* ("das erste der Natur"), *prima natura* ("das von Natur erste"): Cicero Acad. I 22, II 24-25, Fin. II 33, 34-35, 38, 46, III 17, 20-23, 30, 61-62, IV 34, 41, 43, 45, V 18-19, 21, 45, 72, Leg. I 46, Off. III 52.
34. Zenons Ausdruck *kathēkon* ("zukommende Handlung") ist zwar etymologisch unklar; vgl. LONG & SEDLEY (1987) II 356. Ciceros Übersetzung *officium* aber dürfte einem anderen, nämlich dem sozialen Bereich entstammen; vgl. Cicero Att. XVI 11.4, 14.3 und BERNERT (1930) 4-19, 74-75, POHLENZ (1934) 14-15, POHLENZ (1948) 261, FORSCHNER (1993) 61. Sie wird deshalb hier übersetzt als "Aufgabe"; vgl. Ciceros Wiedergabe von *kalon* ("schön") als *honestum* ("ehrenhaft"), welcher Begriff, wie bereits angemerkt wurde (s. Kapitel 2, Anm. 156), ebenfalls dem sozialen Bereich entstammt.
35. Zum komplizierten Satzbau vgl. RIETH (1934) 23-24. Die Übersetzung beruht auf einer Interpretation des Textes, nach der *honeste facta .. in bonis ducitur* ("ehrenhafte Handlungen .. als gut gilt") epexegetisch zu deuten ist zu *id bonum quo omnia referenda sunt* ("jenes Gute, worauf alles rückzubeziehen ist"). Es ist im Prinzip auch möglich *omnia* zu verbinden mit *honeste facta*. Das ergäbe: "jenes Gute, worauf alle ehrenhaften Handlungen und das Ehrenhafte selbst .. rückzubeziehen sind". Was die ehrenhaften Handlung angeht, so wäre dies möglich, insofern sie Teile sind des höchsten Gutes. Was aber das Ehrenhafte selbst angeht, so scheint diese Deutung unmöglich zu sein, insofern es das Ganze ist des höchsten Gutes.
36. Zu einer teleologischen Interpretation der Zueignung des Menschen vgl. SCHMIDT (1970) 1379-1382, KERFERD (1972) 190-193, 195-196, LONG & SEDLEY (1987) I 353-354, KIDD (1988) 574-575. Sie erklärt nicht nur die Möglichkeit des Guten als Gegenstand menschlicher Zueignung von Anfang an, sondern auch der Zueignung zukünftiger Nachkommen (s. Anm. 20) schon vor deren Geburt durch die Eltern: Plutarch Stoic. 1038b. Zum Problem vgl. BRINK (1956) 140 Anm. 96, PEMBROKE (1971) 123-125, LONG (1974) 179, FORSCHNER (1981) 217-218, GÖRGEMANN (1983) 176, 185-186, ANNAS (1993a) 265, ANNAS (1995b) 77, SCHOFIELD (1995) 194

37. Mit Laertius Vit. VII 85 ist diesbezüglich zu vergleichen: Cicero Fin. III 62, Seneca Ep. 121.18, 121.24, Gellius Noct. XII 5.7, Galen Nat. I p. 27 K, Hierokles Elem. 6.40-53, 6.59-7.5 und Alexander Fat. (SA II 2) p. 199, 203, Quaest. (SA II 2) p. 68, Sextus Math. IX 113, Lactanz Ira 5.5; vgl. DIERAUER (1977) 212. WHITLOCK BLUNDELL (1990) 227 meint, daß das Interesse der Natur am Fortbestand der Lebewesen zu vergleichen ist mit dem Interesse (s. Anm. 20), das die Eltern an ihren Nachkommen nehmen (s. Kapitel 4, Anm. 131).
38. Zur Nahrung: Cicero Nat. II 122, Off. I 11, Seneca Ep. 121.22. Zu den natürlichen Feinden: Seneca Ep. 121.18-24, Hierokles Elem. 3.19-50.
39. Seneca Ep. 121.1 beruft sich auf Poseidonios und Archedem. Nach PHILIPPSON (1932) 459 geht der ganze Brief auf Poseidonios zurück. POHLENZ (1941) 1, 4-7, POHLENZ (1949) 65, 96, 114, SCHMIDT (1970) 1379 indes sind der Ansicht, daß Seneca Ep. 121.10-16 aus Archedem eingefügt ist. Seneca Ep. 121.17 gehört aber auch dazu; vgl. REINHARDT (1921) 358-262, REINHARDT (1953) 720. Zur Quelle vgl. DIERAUER (1977) 212, 221, 223 mit Anm. 10, BRUNSCHWIG (1986) 136 Anm. 41.
40. Seneca Ep. 121.5. Diese These entspricht der Mitteilung des Laertius Vit. VII 85, daß nach Chrysipp alle Lebewesen sich das Mitwissen von ihrer Konstitution zueignen.
41. Seneca Ep. 121.10. Diese Bestimmung der Konstitution dürfte auf Chrysipp zurückgehen; vgl. INWOOD (1985a) 190. FORSCHNER (1981) 147 jedoch spricht von "platonisierenden Termini".
42. Alexander Quaest. (SA II 2) p. 119 kombiniert *zēn* ("Leben") und *sôtēria* ("Instandhaltung") als Gegenstand der Zueignung; vgl. Seneca Ep. 36.8, 82.15. Zum ersteren: Cicero Off. I 11. Außer vom letzteren spricht Hierokles Elem. 6.15-16, 56-58, 7.4, 7.44 auch von *diamonē* ("Fortbestand"). Seneca Ep. 121.24 spricht von *permanere* ("fortbestehen") und *vivere* ("leben").
43. POHLENZ (1934) 63-66, POHLENZ (1938) 182-196, POHLENZ (1948) 61, 70, 89-92, 142-150, POHLENZ (1949) 36, 40-41, 52-53, 77-82 ist der Ansicht, daß nicht schon Zenon, sondern erst Chrysipp den psychologischen Monismus in die Stoa eingebracht hat. Dies ist abgelehnt worden von RIST (1969) 24-36, GOULD (1971) 130-133, VOELKE (1973) 82-83, GRAESER (1975) 163-172, LLOYD (1978) 239-241, FORSCHNER (1981) 60 Anm. 57, 114, 116, 138-139, INWOOD (1985a) 143, LONG & SEDLEY (1987) II 410, ANNAS (1992) 108-109; vgl. BONHÖFFER (1890) 95, 262-284.
44. Zu den acht Teilen der Seele: Philo In Gen. I 75, Leg. I 11, Det. 168, Opif. 117, Agr. 30-31, Her. 232, Aetius Plac. IV 4.4, 21.1-4, Galen Plac. III 1.11, Laertius Vit. VII 110, Porphyrius (Fr. 252 S) bei Stobaeus Ecl. I p. 350 W, Iamblich (Fr. 1.2b F) bei Stobaeus Ecl. I p. 369 W.
45. Dazu, daß die Seele nur ein Vermögen zählt: Alexander Mant. (SA II 1) p. 118, Galen Plac. V 1.8, 4.2, 5.38-40, VII 2.2, 2.4, Ps-Galen In Hum. p. 303 K; vgl. Plutarch Virt. 441c, 446f-447a und Cicero Acad. II 30, Sextus Math. VII 307, 359-360. INWOOD (1985a) 27-40, INWOOD (1985b) 75-76, 84 ist zwar der Ansicht, daß Chrysipp durchaus mehrere Seelenvermögen angenommen hat und nur der Ansicht war, daß die Seele des Menschen kein Vermögen umfaßt hat, das sich der Vernunft widersetzen kann; vgl. ANNAS (1992) 65-67, INWOOD (1993) 151 Anm. 2, JOYCE (1995) 333. Siehe Kapitel 4, § 2.4.
46. Zum Körper, bzw. zu dessen Teilen, als Gegenstand der Zueignung: Cicero Fin. III 17, Plutarch Stoic. 1038b; vgl. Seneca Ep. 121.5-9, Hierokles Elem. 1.39-3.19 (s. Anm. 12).
47. Dazu vgl. ANNAS (1992) 53-54. Der Körper ist die Möglichkeitsbedingung (s. Kapitel 2, Anm. 80) des Lebens: Seneca Ep. 14.1-3; vgl. Cicero Off. I 11: "... daß es sich, sein Leben und seinen Körper schützt .. und alles, was zum Leben notwendig ist, aufsucht". Zum Begriff des Notwendigen: Seneca Ep. 45.11, Stobaeus Ecl. II p. 77. Siehe dazu aber auch Kapitel 2, Anm. 126. Aus der Perspektive der göttlichen Natur bedeutet dies, daß die Organe um der Werke willen bestehen: Cicero Fin. III 18, Nat. I 92, 102, Hierokles Elem. 1.52-2.1.
48. Das Wachsen der Haare und Nägel hält die Stoa für einen rein pflanzlichen Vorgang, der nicht bedingt ist durch die Seele als solche; siehe dazu Kapitel 4, § 2.4.

49. Cicero Fin. III 17: "Es gibt niemanden, der, wenn beides freisteht, alle Teile des Körpers nicht lieber angepaßt und unversehr als, bei gleichem Gebrauch, verkrüppelt und entstellt hat". Daß die Organe um ihrer Werke willen bestehen (s. Anm. 47) bedeutet hiernach nicht, daß sie nur als Mittel zum Zweck Gegenstand der Zueignung sind; sie sind durchaus zweckhaft Eigenes. Zur Unterscheidung: Cicero Fin. III 56, Laertius Vit. VII 107, Stobaeus Ecl. II p. 80 W. Sie gleicht der Unterscheidung zwischen dem zweckhaft und dem mittelhaft Wählenswerten (s. Kapitel 2, Anm. 31).
50. Wie sich in § 2 gezeigt hat, ist es Gegenstand der Zueignung des Menschen in dessen erster Entwicklungsphase. Wie sich zeigen wird in § 4, ist es Gegenstand der Zueignung der vernunftlosen Tiere Während ihres ganzen Lebens.
51. Mit dieser Unterscheidung zweier Arten von Eigenem, nämlich von erstem Eigenem und Eigenem durch Teilhabe, vgl. die Unterscheidung des Guten durch sich und des Guten durch Teilhabe (s. Kapitel 2, Anm. 34). Seneca Ep. 66.6 spricht von der Tugend als dem "ersten Guten".
52. Seneca Ep. 121.7-8 spricht von *status naturalis* ("natürlicher Zustand") und *motus naturalis* ("natürliche Bewegung"), Cicero Fin. IV 32 von *status* und *motus secundum naturam* als Gegenstand der Zueignung. Zu "Zustand" und "Bewegung": Cicero Fin. III 33, Philo Conf. 140, Opif. 8, 117, Praem. 113, Plutarch Comm. 1076c, Stoic. 1056d, Aurel Seips. VI 16, Sextus Math. IX 75, Laertius Vit. VII 104, Plotin Enn. III 1.7, Origenes Cels. VII 8, Stobaeus Ecl. II p. 95 W, Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 212-213.
53. Pflanzen betrachtet die Stoa nicht als Lebewesen: Aetius Plac. V 26.3, Clemens Strom. II 110.4, Themistius In An. (CAG V 3) p. 45; vgl. Sextus Math. IX 81, Galen In Epid. V p. 250 K, Plac. VI 3.7, Alexander Mant. (SA II 1) p. 118, Theodoret Graec. V 25. Dennoch gibt es auch für sie Naturgemäßes und Naturwidriges. Wachstum ist sogar Gegenstand pflanzlicher Zueignung in weiterem Sinn (s. Anm. 1).
54. Zu dieser Auffassung des Samens: Arius (Fr. 38 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 153 W, Arius (Fr. 39 D) bei Eusebius Praep. XV 20.1, Galen Foet. p. 699 K, Laertius Vit. VII 158, Theodoret Graec. V 25, Ps-Galen Def. 94; vgl. Laertius Vit. VII 136 und LESKY (1951) 164, HAHM (1977) 68-70.
55. Zur Steuerung des Wachstums: Cicero Nat. II 58, 128, Arius (Fr. 38 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 153 W, Arius (Fr. 39 D) bei Eusebius Praep. XV 20.1, Philo Opif. 67, Seneca Ep. 38.2, Nat. III 29.2-3, Hierokles Elem. 1.5-10, Sextus Math. IX 196, Origenes In Ioann. XX 2, Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 306; vgl. MEYER (1914) 12-14, HAHM (1994) 206, 213.
56. Nach Philo Opif. 67 entsteht aus dem Hauch die *physis* ("Natur"), wenn sich der Samen in der Wand der Gebärmutter einnistet; vgl. Hierokles Elem. 1.14-15 und Cicero Nat. II 81, Arius (Fr. 39 D) bei Eusebius Praep. XV 20.1. Dazu vgl. HAHM (1994) 218-221. Aus dieser Natur entsteht die *psykhê* ("Seele") durch Abkühlung des Hauches bei der Geburt (s. Anm. 117). Sie besteht demnach aus Hauch: Plutarch Stoic. 1052f, Frig. 946c, Aetius Plac. IV 3.3, Galen Plac. II 8.48, III 1.10, Sextus Pyrrh. II 70, Alexander An. (SA II 1) p. 26, Mant. (SA II 1) p. 115, Laertius Vit. VII 156-157, Tertullian An. 5.2-3, Plotin Enn. IV 7.3-4, 7.11, Stobaeus Ecl. II p. 64 W. Der Ausdruck "Natur" hat hiernach in der Stoa neben den bereits erwähnten Bedeutungen (s. Anm. 24) in *koinê physis tu holu* ("gemeinschaftliche Allnatur") und *idia physis tu anthrôpu* ("eigentümliche Natur des Menschen" noch eine dritte Bedeutung, nach der sie das Prinzip pflanzlicher Vorgänge (s. Anm. 48) ist, im Unterschied zu *hexis* ("Halt"), *psykhê* ("Seele") und *logos* ("Geist"), die jeweils das Prinzip von Äußerungen von Einheit, Lebens und Vernunft sind. Zu dieser Stufenleiter der Prinzipien, und somit auch des Seienden siehe Kapitel 4, § 2.4.
57. Zur Steuerung des Verhaltens: Cicero Nat. II 58, Stobaeus Ecl. II p. 47 W, Ps-Galen Def. 95; vgl. Laertius Vit. VII 85-86. In vernunftbegabten Lebewesen wird die Steuerung des Verhaltens von der Vernunft übernommen (s. § 5.2 und Kapitel 2, Anm. 25), die Zueignung jedoch bestimmt auch in ihnen den Bereich des möglichen Handelns (s. Kapitel 2, Anm. 28, 80 und 97).
58. Zum Vergleich mit den DNA-Formeln der modernen Biologie vgl. LONG & SEDLEY (1987) I 351, die in bezug auf die Mitwahrnehmung seiner selbst, die jedes Lebewesen besitzt (s. Anm. 8), als Erklärung für die Zweckmäßigkeit seines Verhaltens (s. Anm. 22) vermerken: "not too much weight need or should be attached to the term 'consciousness'. It is an attempt .. to do justice to data which would now be explain-

ned by reference to natural selection and genetic coding". Zum Begriff der *spermatikoi logoi* ("samenverhaftete Vernunftformeln") vgl. auch MEYER (1914) 12-16, POHLENZ (1948) 78-79, 195, 219, POHLENZ (1949) 45, LESKY (1951) 164, 169-170, HAHM (1977) 60-62, 75-76, HAHM (1994) 223-224.

- 59 Zur evolutionären Erklärung der Zweckmäßigkeit aufgrund von Mutation und natürlicher Auslese vgl. DAWKINS (1976) *Leugnete Kant, KdU (AA V)* p. 400, *ZcF (AA VIII)* p 361 Anm. noch die Möglichkeit, "daß noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begrifflich machen werde", so erklärt die heutige Biologie die Zweckmäßigkeit der Organisation und des Verhaltens der Lebewesen ohne Schwierigkeiten aufgrund des Reproduktionserfolges des zugrunde liegenden genetischen Materials und ohne bezug zu nehmen auf irgendwelche Vernunft; vgl. DAWKINS (1986), SLURINK (1994) 355-357.
60. Er tut das höchstens indirekt, insofern die Zueignung als subjektive Anerkennung teils Liebe, teils auch eine Wahrnehmung ist (s. Anm. 7-9), und insofern das noch vernunftlose Kind keine Wahrnehmung seiner Konstitution besitzt, weil es diese selbst noch nicht besitzt. Bei Seneca jedoch hat der Einwand gerade nicht diese Form. Das kann damit zusammenhängen, daß in eine Erörterung der stoischen These, daß alle Lebewesen eine Wahrnehmung ihrer Konstitution besitzen, aus anderer Quelle eine Widerlegung zweier Einwände eingefügt ist: Seneca Ep. 121.10-17 (s. Anm. 39)
61. Es kann denn auch *teleios* nicht nur "vervollendet", sondern auch "erwachsen" bedeuten. Zur letzteren Bedeutung: Galen Plac. V 5.2. Zur ersteren Bedeutung siehe § 3.3.
62. Zur Identität z.B. eines Menschen mit sich selbst: Anus (Fr. 27 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 178 W, Syrian In Met. (CAG VI 1) p. 116, Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 217-218; vgl. LE BOULLUEC (1975) 145-150, FORSCHNER (1981) 48-49, SEDLEY (1982b) 255-261, LONG & SEDLEY (1987) I 172-173, LEWIS (1995) 90-97.
63. Dazu, daß Naturgemäßheit Grade kennt: Cicero Fin. III 21-22: "Die erste Zueignung des Menschen geht auf das, was naturgemäß ist .. unter den ersten Zueignungen ist nicht die ehrenhafte Handlung .. dennoch ist sie naturgemäß und sie spornt uns viel stärker an als alles zuvor genannte"; vgl. Cicero Off. III 13: "Denn wenn die Stoiker als das höchste Gut bestimmen ein Leben in Übereinstimmung mit der Natur, so meinen sie, glaube ich, folgendes: immer der Tugend zu entsprechen, das überge Naturgemäße indes nur dann auszulesen, wenn es der Tugend nicht widerstreitet" und STRIKER (1986) 187 Anm. 3; vgl. auch Cicero Fin. IV 15, 25 und POHLENZ (1940a) 21.
64. Zur Entstehung der Vernunft bis zum vierzehnten Lebensjahr Philo Leg I 4, Actus Plac. IV 11.4, V 23.1, Ps-Galen Hist. 92, 127, Iamblich (Fr. 1 2f F) bei Stobaeus Ecl. I p. 317 W, Scholia in Platonis Alc. I 121e, vgl. Laertius Vit. VII 55 und BONHÖFFER (1890) 205-206, POHLENZ (1948) 56, POHLENZ (1949) 33, FORSCHNER (1981) 150, INWOOD (1985a) 72-73, SANDBACH (1985) 80 n. 118, LONG & SEDLEY (1987) I 231, II 241, HAHM (1994) 222-223 Siehe auch Kapitel 5, § 1.1.
65. Auch dies kann möglicherweise daher rühren, daß bei Seneca zwei Quellen zusammengefügt sind (s. Anm. 39). Senecas Erwiderung auf den anonymen Einwand ist auch in anderer Hinsicht befremdend: am Schluß der angeführten Stelle scheint er zu argumentieren, daß der Säugling sich die vernunftlose Konstitution, die er als Säugling hat, zueignen kann; sein Beweisziel aber ist es, zu begründen, daß er die vernünftige Konstitution des Erwachsenen sich zueignen kann.
66. Es ist Chrysipps Lehre vom einen Seelenvermögen bereits zur Sprache gekommen in § 2 und § 3.1. Siehe auch Kapitel 4, § 2.4.
67. Nach SCHMIDT (1970) 1380-1382 geht Senecas 124 Brief zurück auf Archodem. Er vergleicht Ep. 124.9 und 124.14 mit Ep. 118.14-16, welchen Brief er ebenfalls auf Archodem zurückführt (s. Anm. 80); vgl. SCHMIDT (1974) 75, 83.
68. Dazu, daß Seneca sich gegen die Epikureer wendet Cicero Fin. I 29-30, II 36, III 3. Es dürfte auch daraus hervorgehen, daß die Vertreter der These, daß Gutes durch die Sinne erkannt wird, das Gute bestimmen als die Lust. Seneca Ep. 124.2-5, 124.7, vgl. SCHMIDT (1970) 1382, der jedoch der Ansicht ist, daß

Seneca sich auch gegen Chrysipp wendet, der das Gute für wahrnehmbar erklärt (s. Kapitel 5, § 2.1)

69. Zum stoischen Prinzip Seneca Ep. 124 1-5, 124 8, 124.12; vgl Cicero Fin III 20, Seneca Ep 32.5 Es beruht auf der stoischen Ansicht, daß Vernunft die Bedingung ist für Gutes, insofern dieses als vervollendet Naturgemäßen (s § 4) die richtige Vernunft, bzw die vervollendete Natur des Menschen erhält, und daß die Vernunft des Menschen notwendig *orthos* ("richtig") oder *diestrammenos* ("verkehrt") ist. Zum ersteren siehe Anm. 27, zum letzteren siehe Anm. 73. Zu beidem: Porphyrius Abst. III 2.
70. Dazu, daß das Tier für Gutes im eigentlichen Sinn (s. Anm. 75) unempfänglich ist: Epiktet Diss. II 8.5-6, Seneca Ep. 124.9, 124 11-12, 124.20. Dieser stoischen These entspricht es, daß die vernunftlosen Tiere keine Tugend im eigentlichen Sinn (s. Kapitel 2, Anm. 143) kennen: Cicero Leg. I 45, Seneca Ep. 124.19-20, Epiktet Diss. I 15 8.
71. Dazu, daß der Säugling noch vernunftlos ist, Vernunft jedoch erlangen wird: Philo Leg. III 210, Seneca Ep. 124.8-9, Alexander Quaest. (SA II 2) p. 32, Galen Plac. V 1.10, 5.2, Origenes In Matth III 16, vgl. Cicero Fin IV 37, Seneca Ep. 118 14, Gellius Noct. XII 5.7, Ploun Enn. IV 7.8c. Sie entsteht ihm von Natur (s Anm. 76) bis zum vierzehnten Lebensjahr (s. Anm. 64).
72. Seneca Ep. 76 16. "die Vernunft vervollendet den Menschen". Auch Ciceros Darstellung der menschlichen Entwicklung aus § 2 ist zu vergleichen: nach Cicero eignet sich der Mensch infolge der Entstehung der Vernunft das Gute zu, der Begriff der Vervollendung ist bei ihm jedoch abwesend.
73. Daß die Vervollendung der Vernunft dann besteht, daß sie zur einer Vernunft wird, die richtig ist, dürfte daraus hervorgehen, daß die Vernunft vervollendet wird durch die Tugend (s. Anm 74), welche nichts anderes ist als richtige Vernunft (s. Kapitel 2, Anm. 131). Auch die Vernunft als solche ist zwar richtig, insofern sie von Natur entsteht (s. Anm. 76), sie ist jedoch noch unvollständig und kann daher vervollständig werden zu einer "richtigen" oder zu einer "verkehrten" Vernunft.
74. Es bestimmt hiernach Diogenes bei Cicero Fin. III 33 das Gute als *id quod esset natura absolutum* ("das was der Natur nach vervollständig ist"). RIETH (1934) 172, SCHMIDT (1974) 73-74 möchten *esset <e> natura* lesen, so daß das Gute bestimmt wäre als "vervollendet Naturgemäßen" (s. Anm. 88). Dies jedoch ist abzulehnen. Denn in der Bestimmung des Nutzens (s. Kapitel 2, Anm. 84) als *motus aut status e natura absoluto* ("Bewegung oder Zustand, die von Natur Vervollendetem gemäß ist") ist *e* ("gemäß") zu verbinden mit *absoluto* ("Vervollendetem"), und nicht mit *natura* ("von Natur"), vgl WRIGHT (1991) 144 Diese Bestimmung des Guten betrifft zwar auch die Vervollendung vernunftloser Naturen, Seneca Ep 124.13-14 differenziert jedoch (s Anm. 92). Zur Vervollendung der menschlichen Natur durch die Tugend (s. § 5) vgl auch Seneca Ep. 32.3, wo der "gute" Mensch bezeichnet wird als *perfectus* ("vervollendet") und *absolutus* ("vollständig"), und die stoische Bestimmung der Leidenschaft (s Kapitel 2, Anm. 120) als *hormê alogos kai para physin* ("unbegründeter und naturwidriger Trieb"). darin ist Natur nichts anderes als richtige Vernunft.
75. Zur stoischen Unterscheidung einer eigentlichen und einer uneigentlichen Bedeutung des Wortes "gut". Cicero Leg. I 45, Philo Leg III 28, Seneca Ep 3.6, 5.8-9, 13.4-5, 66.36-39, 124 13, 124 20, Epiktet Diss. II 8.5-6, III 7.4-7, IV 1.76, Plutarch Stoic. 1048a; vgl Cicero Fin. III 52 und BONHOFFER (1894) 7-8, KIDD (1955) 188-189, LONG (1967) 66-67, RIST (1969) 11-12.
76. Die Vernunft ist eine natürliche Ansammlung von *prolēpseis* ("Vorbegriffen"), das heißt von solchen *ennoiai* ("Begriffen"), die von Natur entstehen aus der sinnlichen Wahrnehmung. Galen Plac V 3.1 und Aetius Plac IV 11 1-4, Iamblich (Fr. 1.2f F) bei Stobaeus Ecl. I p. 317 W; vgl. SANDBACH (1930), RIST (1969) 134, FORSCHNER (1981) 150, LONG & SEDLEY (1987) II 241. Siehe auch Kapitel 5, § 1.1.
77. Menschliche Handlungen sind dadurch bedingt, daß der Gegenstand eines menschlichen Tretes als gut beurteilt wird durch die wählende Vernunft (s. Kapitel 2, Anm 26); jeder Handlung muß eine Zustimmung der Vernunft vorhergehen (s Kapitel 2, Anm 25). Der Mensch also reagiert nicht, er agiert, er muß, um überhaupt handeln zu können, immer eine Entscheidung treffen.

- 78 Dazu, daß die Tugend durch menschliche Zuwendung entsteht: Cicero Nat. III 71, Seneca Ep. 49 11, 53 11, 90 1-2, 90 44, 95 36, Plutarch Comm. 1075e, Stoic 1048d, Alexander Quaest. (SA II 2) p. 26, Clemens Strom. VII 19 3 4, vgl. Aurel. Seips. X 24, vgl. auch DIERAUER (1977) 203, 229-231, INWOOD (1985a) 18-19. Die Mitteilung bei Cicero Leg. I 27, daß die Natur *confirmat ipsa per se rationem et perficit* ("selbst durch sich die Vernunft festigt und vervollendet") scheint dieser stoischen Lehre zwar zu widerstreiten, sie dürfte aber so gemeint sein, daß die Natur des Menschen dessen Vernunft umfaßt und so aufgrund der natürlichen Vorbegriffe "durch sich selbst weiter fortschreitet". Siehe Kapitel 5, § 1 1
79. Senecas 76. Brief steht in engem Zusammenhang mit seinem 66., 71. und 74. Brief, wie Seneca selber klarmacht am Beginn und am Schluß der Erörterung der stoischen These, daß nur das Schöne gut ist (s. Kapitel 1, Anm. 23). Seneca Ep. 76 7, 76 27, vgl. CANCIK (1967) 18-22, MAURACH (1970) 160-165. Die Erörterung selbst ist völlig orthodox, vgl. POHLENZ (1948) 113, LONG & SEDLEY (1987) I 400
- 80 Nach SCHMIDT (1970) 1380-1382 geht Senecas 118. Brief zurück auf Archedem; vgl. SCHMIDT (1974) 83. Die Bestimmung des Guten als das vervollendete Naturgemäße vergleicht er mit der des Diogenes bei Cicero Fin. III 33 (s. Anm. 74). Wie Antipater (s. Anm. 16), so könne auch Archedem, der in Senecas 121. Brief gewiß vorliegt (s. Anm. 39) und der ebenfalls vorliegen soll in Senecas 124. Brief (s. Anm. 67), jene Bestimmung übernommen haben von seinem älteren Zeitgenossen Diogenes, ähnlich soll es sich auch verhalten mit dem Analogieschluß in Ep. 120, den auch Antipater kennt bei Cicero Fin. III 33-34. Dazu siehe aber Kapitel 5, § 2 3 und § 2 4
- 81 Nach dieser Bestimmung wäre jedes *phainomenon agathon* ("das gut Scheinende") als *agathon* ("Gut") zu werten, siehe Kapitel 2, Anm. 29. Seneca Ep. 118 8 unterscheidet in ähnlicher Weise in bezug auf das Gute *verum* ("Wahres") und *veri simile* ("dem Wahren Ähnliches"). Zur ersten Bestimmung vgl. SCHMIDT (1974) 76-78, der sie für akademisch-peripatetisch hält. Stobaeus Ecl. II p. 123 W, vgl. Stobaeus Ecl. II p. 56 W. Siehe aber auch Anm. 152
- 82 Zur zweiten Bestimmung vgl. SCHMIDT (1974) 78-79, der sie für peripatetisch hält: Stobaeus Ecl. II p. 128 W, vgl. aber auch Cicero Fin. V 17. Die Stoa bestimmt das Gute nicht als *hormês kinêtikon* ("Antriebsgrund"), sondern als *hormês autotelôs kinêtikon* ("ausreichender Antriebsgrund"). Zu *autotelôs* ("ausreichender") siehe Kapitel 2, Anm. 74
- 83 Mit Senecas dritter Bestimmung vgl. Stobaeus Ecl. II p. 54 W, wo das Gute bestimmt ist als *to kinêtikon tês kata physin êkhusês orexeôs* ("das, was fähig ist, ein naturgemäßes Streben zu bewirken"). SCHMIDT (1974) 80-81 hält diese Bestimmung für akademisch-peripatetisch, vgl. SCHMIDT (1970) 1385. Stoisch soll sie deshalb nicht sein, weil er der Ansicht ist, daß nach stoischer Lehre ein natürlicher Trieb nicht auf Gutes geht, sondern auf Naturgemäßes, akademisch-peripatetisch soll sie deshalb sein, weil er die Variante *to orektikon kata physin* bei Stobaeus Ecl. II p. 54 W deutet als "das, was fähig ist, ein naturgemäßes Streben zu erregen" und weil er den Ausdruck *orektikon* in dieser Bedeutung auch bei Anstoteles An. III 10, 433a21 findet. Dort jedoch bezeichnet er nicht den Gegenstand des Strebens, sondern das Seelenvermögen. Und der Gegenstand des natürlichen Triebes ist nach stoischer Lehre im eigentlichen Sinn nicht Naturgemäßes, sondern das Gute. Senecas dritte Bestimmung also kann durchaus stoisch sein. Daß sie es tatsächlich ist, geht daraus hervor, daß sie das Gute identifiziert mit dem Ehrenhaften, so daß sie akzeptiert wird von Seneca (s. Anm. 84)
- 84 SCHMIDT (1974) 79-80 möchte lesen *movet [et] ita demum* ("bewirkt. So erst"). Hiernach folgt auf die dritte Bestimmung des Guten wiederum eine Kritik. Es würde daraus folgen, daß die dritte Bestimmung akademisch-peripatetischer Herkunft sein kann (s. Anm. 83), und daß somit die Stelle bei Seneca nicht unbedingt zeigt, daß die Stoa den natürlichen Trieb des Menschen begreift als vervollendet vernünftigen, tugendhaften Trieb. Nach SCHMIDT (1974) 79 jedoch fällt die Kritik bei Seneca positiv aus. Sollte also die dritte Bestimmung wirklich akademisch-peripatetischer Herkunft sein, so wäre sie dennoch ebenfalls stoisch. Ein akademisch-peripatetischer Ursprung ist nun aber unwahrscheinlich, nach Seneca ist der Gegenstand des naturgemäßen Triebes des Menschen das Ehrenhafte, nach akademisch-peripatetischer Lehre indes ist nicht nur Ehrenhaftes gut.
- 85 Zur Vervollendung zukommender Handlungen durch Tugendhaftigkeit zu richtig verrichteten Handlungen, die als solche schön sind, siehe Kapitel 2, Anm. 85 und 140

86. Bei Seneca Ep. 17.9 heißt es in ähnlicher Weise: *naturae se sapiens accommodat* ("der Weise paßt sich der Natur an"); vgl. Seneca Ep. 107.9, wo es vom Naturgesetz heißt *ad hanc legem animus noster aptandus est* ("diesem Gesetz ist unser Geist anzumessen"), und Seneca Ep. 66.39, der das höchste Gut bestimmt als *ex naturae voluntate se gerere* ("dem Verlangen der Natur gemäß sich verhalten"). Zum Begriff der Entfaltung siehe Kapitel 5, Anm. 91.
87. In diesem Sinn bestimmt Laetius Vit. VII 108 die zukommende Handlung als ein *energêma .. tais kata physin kataskeuais oikeion* ("eine Handlung, welche den naturgemäßen Ausrüstungen eigen ist"). Zum Begriff der *kataskeuê* ("Zurüstung"), der in dieser Formel normativ ist, siehe Kapitel 1, Anm. 8 und 25.
88. Zu dieser Bestimmung des Guten: Laetius Vit. VII 94 (s. Kapitel 2, Anm. 147). Bei Cicero Fin. III 33 interpretiert SCHÄFER (1934) 173-174 Diogenes' Bestimmung des Guten als *id quod esset natura absolutum* ("das, was der Natur nach vervollständigt ist") so, daß *natura* ("von Natur") die Bedeutung *<e>natura* ("naturgemäß") erhält (s. Anm. 74). Es fände sich somit dieselbe Bestimmung auch dort. Denn daß der Zusatz "des vernunftbegabten Lebewesens, insofern es vernunftbegabt ist" bei Cicero fehlt, ist nach SCHMIDT (1974) 75 unerheblich. Siehe dazu Anm. 92.
89. SCHMIDT (1974) 81-82 hält diese anonyme Bestimmung für akademisch-peripatetisch; er verweist auf Cicero Fin. V 72, 89, 91, Stobaeus Ecl. II p. 53, 118 W; vgl. FORTENBAUGH (1984) 227-228.
90. Mit dieser Begründung vgl. Seneca Ep. 124.7: "Wir behaupten: glücklich ist immer nur das, was naturgemäß ist .. Naturgemäßes jedoch, welches dem eben erst geborenen schon zuteil wird, nenne ich nicht Gutes, sondern Anfang des Guten. Du verleihst das höchste Gut .. dem Säuglingsalter. Dadurch beginnt der Mensch bei der Geburt von dort, wohin er erst gelangt durch Vervollständigung. Den Wipfel verlegst du an die Stelle der Wurzel". Zum Ausdruck "Anfang des Guten" vgl. auch Cicero Fin. V 33.
91. Dazu, daß Seneca vom *perfecte secundum naturam* ("das in vollendeter Weise Naturgemäße") spricht, während bei Laetius (s. Anm. 88) die Rede ist vom *teleion kata physin* ("das Vollendete gemäß der Natur"), vgl. SCHMIDT (1974) 74-75, der jedoch zu Unrecht den altstoischen Ursprung dieser Bestimmung leugnet gegen RIETH (1933) 172. Diese Leugnung hängt eng zusammen mit seiner These, daß der Inhalt von Senecas 118. Brief auf Diogenes zurückgeht (s. Anm. 80) und daß dieser als "Frühmittelstoiker" (s. Kapitel 1, Anm. 53) die altstoische Bestimmung des Guten als das Nützliche (s. Kapitel 2, Anm. 35) ersetzt habe durch die Bestimmung des Guten vom Naturgemäßen her; vgl. SCHMIDT (1970) 1383-1385, SCHMIDT (1974) 73-76. Daß diese Konstruktion unzutreffend ist, geht trotz SCHMIDT (1974) 76 Anm. 32 daraus hervor, daß schon Chrysipp die Tugend bestimmt hat als die "Vollendetheit der Natur eines jeden Dinges" (s. Kapitel 2, Anm. 143).
92. Der Zusatz "eines vernunftbegabten Lebewesens, insofern es vernunftbegabt ist" fehlt bei Seneca, so wie auch bei Cicero (s. Anm. 88). Das jedoch ist unerheblich. Denn vollendet naturgemäß kann nach Seneca Ep. 124.13-14 nur das Naturgemäße für vernunftbegabte Lebewesen als solche sein: "Nur wo Vernunft ihren Platz hat, findet sich Gutes .. Alle übrigen Wesen, denen es fehlt an Vernunft, sind nur nach ihrer Natur, nicht aber wahrhaft vervollendet".
93. Durch *qualitas* und *proprietas* übersetzt Seneca die griechischen Ausdrücke *poiotês* und *idiotês* (s. Kapitel 4, Anm. 109). Jede "Beschaffenheit" ist bestimmt durch eine "Eigentümlichkeit".
94. Zu diesen Graden der Naturgemäßheit siehe die in Anm. 63 angeführten Stellen. BONHÖFFER (1894) 184-185 deutet "das wichtigste und bedeutendste Naturgemäße" in Archedems erster Telosformel (s. Kapitel 2, Anm. 87) wohl zu Unrecht als Gutes; vgl. SCHMIDT (1970) 1372, 1375-1376, 1381, 1382-1383, 1383-1384. Ebenfalls wohl zu Unrecht läßt GÖRLER (1984b) 456-462 "das hauptsächlichste Naturgemäße" in Antipaters zweiter Telosformel neben Naturgemäßem in eigentlichem Sinn auch Gutes umfassen; vgl. STRIKER (1986) 187 Anm. 2, LONG & SEDLEY (1987) II 354.
95. Zu Senecas Ausführungen vgl. SCHMIDT (1960). Zum Beispiel des Gewölbes vgl. Clemens Strom. VIII 30.2, wonach jeder einzelne Stein in einem Gewölbe die Ursache dafür ist, daß jeder Stein an seinem Ort bleibt, nicht aber dafür, daß sie Steine sind.

96. Daß vervollendet Naturgemäbes auch als Gutes bezeichnet wird, während die Bezeichnung "Naturgemäbes" die eigentliche Bezeichnung ist für jenes Naturgemäbe, welches unvollendet ist, hat mehrere Parallelen in der stoischen Terminologie. Nach Laertius Vit. VII 51 heißen z.B. die *logikai phantasiai* ("vernünftige Vorstellungen") *noêseis* ("Gedanken"), während die vernunftlosen Vorstellungen *u tetukhêkasin onomatos* ("keinen Namen erhalten haben"). Eine weitere, und bei weitem wichtigere Parallele dürfte die stoische Bezeichnung des *teleion kathêkon* ("vollendet zukommende Handlung") sein als *katorthôma* ("richtig verrichtete Handlung"). Denn "unvollendet zukommende Handlungen" haben keinen eigenen Namen: sie heißen *kathêkonta* im eigentlichen Sinn.
97. Nach Cicero Fin. III 16 eignet sich ein Lebewesen das zu, "was seinen Zustand erhält". Bei Cicero Nat. III 33 verleiht Carneades (Fr. 8a M) dem Naturwidrigen eine *vis interimendi* ("Vernichtungskraft").
98. Daß die Veränderung, von welcher Seneca Ep. 118.14-17 spricht, teleologisch zu begreifen ist als eine Entwicklung, zeigt das Beispiel des Menschen. Als Säugling ist er noch vernunftlos, als Erwachsener verfügt er über Vernunft (s. Anm. 71): in dieser Hinsicht, findet eine Veränderung statt. Der Mensch aber, der sich verändert, bleibt derselbe (s. Anm. 62): er entwickelt sich lediglich zu dem was er seiner Veranlagung nach auch als Säugling schon war: ein vernunftbegabtes Lebewesen.
99. Gut ist nach stoischer Lehre die Tugend und das, was daran teilhat (s. Kapitel 2, Anm. 50). Gerade dadurch also erhält der Mensch seine Natur. Durch die Tugend erhält er sie, insofern er sie nicht verkehrt, sondern vervollendet: richtige Vernunft ist naturgemäße Vernunft (s. Anm. 111). Durch tugendhaftes Handeln erhält er sie insofern, als Tugend ein Habitus und eine Disposition ist (s. Kapitel 2, Anm. 134) zu tugendhaftem Handeln. Der Begriff des Erhaltens betrifft hiernach eine Natur des Menschen, die in teleologischem Sinn normativ gefaßt ist.
100. Unmittelbar an die Ausführungen Chrysipps bei Laertius Vit. VII 85 schließt eine polemische Zwischenbemerkung an; sie ist gerichtet gegen die epikureische Bestimmung des Gegenstands des ersten Triebes des Menschen als die Lust (s. Anm. 162). Gegen diese Bestimmung wird die stoische Erklärung der Lust als "Begleiterscheinung" (s. Kapitel 2, Anm. 107) geltend gemacht. Zur Polemik siehe Kapitel 5, § 4.4.
101. LONG & SEDLEY (1987) II 343-344 behalten das *hote* ("wenn") der Handschriften bei und lehnen das *hoti* ("weil") der Ausgaben ab; auch machen sie gegen STRIKER (1983) 155 geltend, daß *orthôs* ("richtig") nicht zu *ginesthai* ("wird") zu ziehen ist, sondern zu *zên* ("zu leben"). Zu LONG (1971a) 98 siehe Kapitel 4, Anm. 279.
102. Die Stoa betont den Unterschied zwischen Mensch und Tier: Cicero Off. I 11, 50, 96-97, 105, 107, Seneca Ep. 124.21, Dial. IV 16.1-2, Epiktet Diss. I 6.20, II 9.1-5; vgl. POHLENZ (1948) 84-85, DIERAUER (1977) 203-204, FORSCHNER (1981) 142, RENEHAN (1981).
103. Zur Natur des Menschen als Teil (s. Kapitel 4, Anm. 210) der Allnatur: Laertius Vit. VII 87, Aurel Seips. II 9, VIII 7; vgl. die stoische These, daß die menschliche Seele zu begreifen ist als ein *apospasma* ("Bruchstück") der Weltseele: Kleantes Hymn. 3-5, Philo Det. 90, Seneca Ep. 41.5, 66.12, Epiktet Diss. I 1.12, 14.6, 17.27, II 8.11, Sextus Math. IX 87, Laertius Vit. VII 143, 156, Aurel Seips. II 4, V 27; vgl. Cicero Leg. I 24, Tusc. V 38, Sextus Math. IX 127, Laertius Vit. VIII 27-28.
104. Die *prostasia* ("Vorstehererschaft") der Vernunft betrifft das Lebewesen als solches. Sie ist nichts anderes als die Verwaltung des Lebewesens durch die Natur: vermittelt der Vernunft erhält sie das Lebewesen; es hat daher *prostasia* durchaus auch die Bedeutung "Fürsorge"; vgl. LONG (1971a) 98, STRIKER (1983) 155 Anm. 12, LONG & SEDLEY (1987) II 344. Es kann nun aber die Vernunft ihre Vorstehererschaft in bezug auf das Lebewesen nur indirekt ausüben, insofern zu wirklichem Handeln ihre Zustimmung erforderlich ist zum Gegenstand eines Triebes (s. Kapitel 2, Anm. 25); vgl. Cicero Nat. II 34: "Vernunft zum Lenken der Triebe". Es ist denn auch *prostasia* auch zu übersetzen als "Befehlshaberschaft"; vgl. Cicero Off. I 101, Seneca Ep. 124.4 (s. Kapitel 4, Anm. 262).
105. Alexander Fat. (SA II 2) p. 182: "Obwohl sie die Freiheit aufheben, welche der Mensch besitzt, um Gegensätzliches zu wählen und gegensätzliche Handlungen zu verrichten, behaupten sie, daß in unserer Macht steht, was durch uns geschieht". Zur Lesart *to ginomenon [kai] di' hêmôn* ("was durch uns ge-

schieht") vgl LONG & SEDLEY (1987) II 386 Die Stoa hält diese Leugnung der Willensfreiheit deshalb für vereinbar mit der Verantwortung, welche jeder Mensch für sein Handeln hat, weil es *eph' hēmin* ("in unserer Macht") ist, insofern es "durch" den menschlichen Willen erfolgt, vgl POHLENZ (1948) 104-106, POHLENZ (1949) 60-61, LONG (1971c), STOUGH (1978), REESOR (1978), SORABJI (1980) 262-282, FORSCHNER (1981) 98-113, SHARPLES (1981), INWOOD (1985a) 66-70, BOTROS (1985), SHARPLES (1986), LONG & SEDLEY (1987) I 392-394, ANNAS (1992) 101.

106. Seneca Dial. IV 16.1 stellt zwar fest. "Es geht fehl, wer als Vorbild für den Menschen jene Wesen auführt, bei denen der Trieb die Stelle der Vernunft einnimmt: beim Menschen nimmt die Vernunft die Stelle des Triebes ein". Diese Aussage jedoch ist so zu verstehen, daß der Trieb des Menschen nicht vernunftlos, sondern vernünftig ist (s. Kapitel 2, Anm. 119): die Vernunft des Menschen ist eine wählende Vernunft (s. Kapitel 2, Anm. 26). Die menschliche Seele verfügt über keinen vernunftlosen Seelenteil: sie ist monistisch konzipiert (s. Anm. 45). der Trieb ist ein Urteil (s. Kapitel 2, Anm. 117).
107. Zur Notwendigkeit siehe Kapitel 2, Anm. 139. Die Stoa leugnet, daß es es tatsächlich um "Notwendigkeit" handelt, obwohl ein jeder Mensch in jeder Situation immer nur eine Wahl hat Alexander Fat (SA II 2) p. 176-177, 192. Zur stoischen Position vgl. die in Anm. 105 angeführte Literatur
108. Zu dieser Bestimmung des Schicksals: Cicero Div. I 125, Fat. 20, Seneca Ep. 19.6, Ben. IV 7.2, Dial. XII 8.3, Aetius Plac. I 28.4, Alexander Fat. (SA II 2) p. 185, Nemesius Nat. p. 301 M, Calcidius In Tim 144, vgl. Philo Aet. 75, Aetius Plac. I 27.4, Aristokles (Fr. 3 H) bei Eusebius Praep. XV 14.2, Diogenian (Fr. 2 G) bei Eusebius Praep. VI 8.8, Laertius Vit. VII 149 (s. Kapitel 4, Anm. 74).
109. Zu diesem stoischen Prinzip Cicero Fat. 20, Philo Aet. 78, Plutarch Procr. 1015c, Stoic. 1045c, Alexander Fat. (SA II 2) p. 192, 195, Ps-Plutarch Fat. 574e, vgl. Cicero Fat. 22-23, 46-48, Alexander Fat. (SA II 2) p. 185, Sextus Math. IX 200.
110. Alexander Fat. (SA II 2) 182: "Denn es gibt auch für Lebewesen eine naturgemäße Bewegung. Diese ist die triebbedingte. Jedes Lebewesen nämlich, als sich bewegendes Lebewesen, bewegt sich durch eine triebbedingte Bewegung, die vom Schicksal vollzogen wird über das Lebewesen"; vgl. Alexander Fat. II (SA II 2) p. 203, 208 und Calcidius In Tim. 161, der das Lebewesen zur Möglichkeitsbedingung (s. Kapitel 2, Anm. 80) macht; vgl. auch Plotin Enn. III 1.2, der das Schicksal bezeichnet als die *kyriōtatē aitia* ("höchste Ursache"). Dies bedeutet wohl, daß es eine Ursache ist, die den von ihm selbst gebrauchten Ursachen übergeordnet ist; vgl. POHLENZ (1948) 101. Nach Alexander Fat. (SA II 2) p. 105 hält die Stoa die Ausdrücke *physis* ("von Natur") und *kat' heimarmenēn* ("schicksalhaft") für gleichwertig.
111. Stobaeus Ecl. II p. 89 W erläutert z.B. den Begriff des *orthos logos* ("richtige Vernunft") als *kata physin logos* ("naturgemäße Vernunft"); vgl. LONG (1971a) 100.
112. Eine kantianisierende Interpretation vertritt FORSCHNER (1981) 117 Anm. 27, 150-159, 166-168, 178-182, 216-219, 220-222, 224-225, FORSCHNER (1986) 327, 328-329, 346-347: die Unterscheidung bei Laertius Vit. VII 105 des *homologoumenos bios* ("übereinstimmendes Leben") und des *kata physin bios* ("naturgemäßes Leben") - vgl. Alexander Mant. (SA II 1) p. 167 und Stobaeus Ecl. II p. 79, 80, 81 W - bezieht er wohl zu Unrecht auf die Unterscheidung der Allnatur und der Natur des Menschen; vgl. auch VON ARNIM (1931) 1-2. Sie dürfte zu beziehen sein auf die Unterscheidung der unvollendeten und der vervollendeten Natur des Menschen. Denn auch das übereinstimmende Leben ist naturgemäß (s. Kapitel 1, Anm. 10). Forschners Interpretation wird kritisiert von Long bei FORSCHNER (1986) 355-356; vgl. Forschners Erwiderung bei FORSCHNER (1986) 356-357; vgl. aber auch LONG & SEDLEY (1987) I 398, LONG (1989) 98-99, ANNAS (1993a) 172 Inzwischen weiß FORSCHNER (1995) 248 mit Anm. 18 sich grundsätzlich "mit den Interpretationen von A.A. Long einig".
113. WHITE (1979) 147, 153-159 leugnet die Selbstverwirklichung des tugendhaften Menschen. Er interpretiert die Tugend nicht als Vervollendung, sondern als Ablösung eines natürlichen Prinzips beim tugendhaften Handeln orientiert sich der Mensch an etwas anderem als an den eigenen natürlichen Trieben. Er orientiert sich am göttlichen Gesetz, wird dadurch glücklich, läßt sein "animalisches Wesen" aber hinter sich, vgl. STRIKER (1983) 156 Anm. 1, ANNAS (1993a) 170 Anm. 43, die, wie auch FORSCHNER (1986) 328 (s. Anm. 112), in der menschlichen Entwicklung ebenfalls einen "Hiatus" annehmen. Whites These

wird abgelehnt von INWOOD (1985a) 309 Anm 9, 310 Anm 25, 314-315 Anm 61, IRWIN (1986) 242 Anm. 40, LONG & SEDLEY (1987) II 357-358. Wenn die menschliche Entwicklung teleologisch aufzufassen ist, kann von einem "Hiatus" keine Rede sein

- 114 Anderer Ansicht scheint GIGON (1989) zu sein. Während MINGAY (1972) 264 den stoischen Gedanken der Selbstverwirklichung zurückführt auf den an der Entwicklung der Lebewesen orientierten Peripatos, hält GIGON (1989) 163 dessen biologisches Modell für unstoisch "Die Stoa arbeitet wesentlich mit ontologischen Kategorien (das stoische *agathon* ist letztlich vom parmenideischen *on* nicht abtrennbar), der Peripatos mit biologischen - jedenfalls derjenige Peripatos, den wir durch Cicero kennen"; vgl. VON ARNIM (1931) 1-2, 7-8, 11, 15 und GIGON (1989) 176, 184, der hinzufügt, daß die Stoa zwei Naturbegriffe vermischt - den der göttlichen Allnatur als des parmenideischen Seienden und den der Natur des Menschen - und daß bei Cicero Fin. II, IV-V nicht nur der Stoa, sondern auch den Epikureern gerade dieser Vorwurf gemacht wird, nur der biologisch orientierten Ethik des Peripatos bleibt er erspart. Es folgert GIGON (1989) 165-166, daß dieser Vorwurf von Carneades stammt, der sich gestützt hat auf peripatetische Gedanken. Zur Kritik der epikureischen und stoischen Ethik bei Cicero vgl. GIANCOTTI (1971). Zu Carneades als ihrem Urheber siehe § 7.
- 115 Diese Interpretation vertreten auch LONG & SEDLEY (1987) 344.
- 116 Zur Pflanzlichkeit des Phötus: Philo Somn. I 31, Aetius Plac V 15 2, 15 4, Plutarch Stoic 1052f, Def. 433a, Frig. 946c, Galen Foet. p. 665 K, Hierokles Elem. 1.5-30, Tertullian An. 25.2, Ps-Galen. Def. 445; vgl. Plutarch Comm. 1084d-e und TIELEMAN (1991) 114, 119-120, der den bei Aetius Plac. V 15.4 genannten Diogenes nachweist als Diogenes von Seleukia, ANNAS (1992) 52, 54, HAHM (1994) 217-221. Die Entwicklungsphase, in der ein Phötus sich befindet, ist nicht die erste menschliche Entwicklungsphase. Ihr geht noch jene Phase vorher, in der ein vernünftiges Lebewesen erst die Form des Samens hat und sein *logos* ("Geist") noch erst als *hexis* ("Halt") vorliegt (s. Anm. 56).
117. Durch die Abkühlung bei der Geburt wird die *physis* ("Natur") des Phötus, welche entstanden war aus dem *pneuma* ("Hauch") im Samen (s. Anm. 56), zur *psykhē* ("Seele") des Säuglings. Philo Somn. I 31, Aetius Plac V 15.4, Plutarch Stoic. 1052f, 1053d, Def 433a, Frig 946c, Hierokles Elem. 1.1-30, Tertullian An. 25.2, Hippolyt Ref. I 21.3, Plotin Enn. IV 7.8c, Eusebius Praep. XV 11.4; vgl. Plutarch Comm. 1084d-e und TIELEMANN (1991) 112-114, ANNAS (1992) 52, 54, HAHM (1994) 221-222. Die Seele ist die *aitia tu zēn* ("Ursache des Lebens") der Lebewesen Philodem Piet. 11, Anus (Fr 18 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 138 W, Philo Leg. I 59, Seneca Ep. 113 2, Alexander Mant. (SA II 1) p 166, Sextus Math. IX 198, Calcidius In Tim. 292, Simplicius In Cat. (CAG VIII) p 213, vgl. Alexander Mant. (SA II 1) p. 117-118, Laertius Vit. VII 157. Äußerungen von *zōē* ("Leben") sind Wahrnehmung bzw. Vorstellung und Trieb bzw. triebbedingte Bewegung: Galen Iul. p. 266 K, Ps-Galen Intr. p. 726 K (s. Anm. 118).
- 118 Zu Wahrnehmung und Trieb, bzw. zu Vorstellung und triebbedingter Bewegung als Merkmale der Lebewesen: Cicero Nat. II 34, 122, Off. II 11, Philo Leg. I 22, 30, Deus 41, In Exod. II 120, Alexander Fat. (SA II 2) p. 205, Laertius Vit. VII 86, Hierokles Elem. 1.30-33, 4 23-27; vgl. Cicero Acad. II 37, Nat. II 58, 81. Zur triebbedingten Bewegung der Lebewesen: Origenes Princ. III 1.2-3, Orat. 6.1, Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 306; vgl. Philo Aet. 75, Clemens Strom. II 110 4-111.2, Alexander Fat. (SA II 2) p. 181, 208, Eusebius Praep. VI 6.24 und RIETH (1933) 127-131, INWOOD (1985a) 21-25, ANNAS (1992) 52-53, HAHM (1994).
119. Der Begriff der Konstitution wurde bestimmt (s. Anm. 41) in bezug auf den leitenden Teil der *psykhē* ("Seele"). Danach scheinen die Pflanzen keine Konstitution zu besitzen. Nach Cicero Nat. II 29, Sextus Math. IX 119, Plotin Enn. III 1.4 aber kommt auch den Pflanzen ein "leitender Teil" zu. Auch Pflanzen also besitzen eine Konstitution (s. Kapitel 4, § 2.4).
- 120 So wie der Anfang der Argumentation bei Laertius Vit. VII 85, so geht auch diese Stelle und das was ihr vorangeht bei Laertius Vit. VII 86 auf Chrysipp zurück (s. Anm. 14). Dadurch erklärt sich die Rückführung der Telosformel des Kleantes auf Zenon (s. Kapitel 1, Anm. 9). Daß Chrysipp nicht unmittelbar benutzt ist, zeigt der Verweis auf Poseidonios und Hekaton. Auch sie sollen Zenons (s. Kapitel 1, Anm. 2) Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns als ein Leben gemäß der Tugend und auch Kleantes' Bestimmung als ein Leben in Übereinstimmung mit der Natur vertreten haben. Nach Se-

- neca Dial VII 3.3 ist letztere von allen Stoikern vertreten worden, vgl. STRIKER (1986) 187 Anm 1, LONG & SEDLEY (1987) I 400. Erstere ist der Wesenskern der stoischen Ethik (s. Kapitel 1, Anm. 23).
- 121 Dieser Ansicht ist auch STRIKER (1983) 155 Anm. 12.
- 122 Dem Begriff der Führung durch die Natur entspricht es, wenn Chrysipp den Zweck des menschlichen Handelns bestimmt als ein Leben in Nachfolge der Natur (s. Kapitel 1, Anm. 6) und wenn ihn Epiktet Diss. I 12.5, 20.15, 30.4, III 1.37, 26.28, Ench. 31, 52 bestimmt als *hepesthai theois* ("den Göttern folgen"); vgl. Philo Migr 23, Seneca Dial. IV 16.2, VII 15.5, Ben. IV 25.1, Aurel Seips. XII 31 und Epiktet Diss. I 9.15, 9.24, 29.49, 30.1, II 14.13, 17.23, 19.26-27, III 24.32, Ench. 22. Auch Poseidonios Telosformel ist zu vergleichen (s. Anm. 29).
123. Nach Aurel Seips. V 11 ist für Vernunftwesen dieselbe Handlung naturgemäß und vernunftgemäß. Als Telosformel findet sich "ein Leben gemäß der Vernunft" bei Seneca Dial. VII 1.3, Clemens Strom. I 98.2; vgl. Cicero Fin. I 11, Stobaeus Ecl. II p. 100 W.
- 124 Dazu, daß der Mensch zur Tugend geboren wird: Cicero Fin. IV 4, Off III 35, Seneca Ep 41.7-8, Musonius (Fr. 2 H) bei Stobaeus Ecl. II p. 183 W, Plutarch Comm. 1066c, Lactanz Inst. III 7.11, Augustin Acad. III 16, vgl. auch Anonymus Equit. p. 171 C, wo dies dadurch erklärt wird, daß der Mensch von der Natur Ansätze erhalten (s. Kapitel 1, Anm. 8) hat zu einem Leben gemäß der Tugend, und Epiktet Diss. I 6.25, 6.28-29, 6.37, 6.40, 6.43.
125. Zum Zweck des menschlichen Handelns als dem Werk des Menschen: Epiktet Diss. I 6.17; vgl. LONG & SEDLEY (1987) I 400. Zur Bestimmung des Schönen siehe Kapitel 2, § 6.2.
126. Zu Kleantes' Polemik gegen die Bestimmung des höchsten Gutes als die Lust. Cicero Nat. I 37, Clemens Strom II 131.3, Stobaeus Flor I 304 H. Insbesondere die epikureische Auffassung der Tugend als ein ausreichendes Mittel zum Glück (s. Kapitel 2, Anm. 104, 123 und 135) hat er bekämpft: Cicero Fin II 69, Augustin Civ. V 20 (s. Kapitel 5, § 4.4).
- 127 Auch bei Cicero Fin. III 20-22 findet sich auf diese Frage keine Antwort. Nach jener Stelle gelangt der Mensch "durch Erkenntnis und Überlegung zu dem Schluß", daß ein Leben in Übereinstimmung mit der Natur und gemäß der Tugend das höchste Gut ist. Welche Erkenntnis jedoch und welche Überlegung diesen Schluß erlauben, sagt Cicero nicht. STRIKER (1983) 156-161, STRIKER (1991) 7, ANNAS (1993a) 169; vgl. aber auch ENGBERG-PEDERSEN (1986) 158-159 und GILL (1990) 146-148, ANNAS (1993a) 83, ANNAS (1995a) 249. Siehe dazu Kapitel 5, § 4.1.
- 128 Denn wäre das der Fall, so könnte die Stoa nicht behaupten, daß nur das Schöne gut ist (s. Kapitel 1, Anm. 23) Epikur z. B. teilt die stoische These von der Funktionalität der Tugend in bezug auf das Glück des Menschen. Er deutet die Tugend zwar nicht als die Vervollendung der Natur des Menschen, insofern er die Natur nicht teleologisch begreift; vgl. LONG & SEDLEY (1987) I 122. Er teilt aber die stoische Interpretation der Tugend als Lebenskunst (s. Kapitel 2, Anm. 135). Auch Epikur ist der Ansicht, daß Tugend ausreicht zu einem glücklichen Leben: Cicero Fin. I 40-54, Laertius Vit. X 131-132. Er ist aber keineswegs der Ansicht, daß Tugendhaftigkeit der Zweck der Tugend ist. Er leugnet vielmehr, daß nur das Schöne gut ist, das Gute vielmehr, zu dem die Tugend tauglich ist, ist die Lust (s. Kapitel 2, Anm. 104 und Kapitel 3, Anm. 164).
129. Dieser Ansicht sind auch BONHÖFFER (1894) 10-11, POHLENZ (1938) 206-208, POHLENZ (1948) 117-118, POHLENZ (1949) 67-68, BLOOS (1973) 24-29, KERFERD (1978a) 127, 134, FORSCHNER (1981) 215-219, LONG & SEDLEY (1987) I 400.
- 130 Mit Chrysipp stimmt wohl überein Panaitios bei Cicero Off I 110: "Denn so ist zu verfahren, daß wir nichts der allgemeinen Natur zuwider erstreben, und dennoch nicht nur sie in acht nehmen, sondern auch der eigenen Natur folgen", vgl. Aurel Seips V 3, VII 55 Als *holon* ("Ganzes") bezeichnen die Stoiker den *kosmos* ("Welt") Plutarch Comm. 1073e, Aetius Plac II 1.7, Sextus Math IX 332, Achill Intr. p. 36 M Siehe Kapitel 4, § 1 und § 2.3.

131. Es wird dies ausführlicher dargestellt werden in Kapitel 4, § 1 und § 3.3. Siehe auch die Bemerkungen in § 3.1 zum Begriff der *spermatikoi logoi* ("samenverhaftete Vernunftformeln").
132. Zum Verlangen der göttlichen Natur: Seneca Ep. 107.9, Epiktet Ench. 26, Plutarch Comm. 1076e-f, Stobaeus Ecl. II p. 105 W; vgl. Philo Opif. 3, Aetius Plac. I 6.1, Diogenian (Fr. 2 G) bei Eusebius Praep. VI 8.8, Laertius Vit. VII 86; vgl. VOELKE (1973) 106-109. Zum Einklang damit: Epiktet Diss. I 4.29; vgl. Epiktet Diss. I 4.14, 6.21 und LONG (1967) 61 mit Anm. 8, LONG (1991a).
133. Zur stoischen Bestimmung des Glücks als *euroia bio* ("Wohlfluß des Lebens"): Sextus Pyrrh. III 172, Math. XI 30, 110, Stobaeus Ecl. II p. 77 W; vgl. Epiktet Diss. I 4.27-28, IV 4.39-40, Aurel Seips. II 5, V 9, X 6. Zur Verbindung von *daimôn* ("Genius") und *eudaimonia* ("Glück"): Seneca Ep. 41.8, Epiktet Diss. I 14.12, Dio Orat. 69.4; vgl. BONHÖFFER (1894) 81-86, RIST (1982) 31-32, LONG (1989) 79.
134. Zum Vorrang der Gemeinschaft vor dem Individuum: Cicero Fin. III 64, Epiktet Diss. II 5.24-26, II 6.9, 10.1-6, Aurel Seips. VII 55; vgl. Aurel Seips. II 1, III 4, IV 4, V 16, 22; vgl. LONG (1974) 179-184, FORSCHNER (1981) 215-219, LONG & SEDLEY (1987) II 347, 354. Dazu, daß der Mensch von Natur ein Gemeinschaftswesen ist: Cicero Fin. III 63, Seneca Ep. 90.3, Epiktet Diss. II 20.6-8, III 13.5, Clemens Strom. I 6.34, Dio Orat. 36.23, Aurel Seips. V 16, IX 9, Galen Nat. I p. 27 K, Hierokles Elem. 11.14-18, Origenes Cels. VIII 50, Stobaeus Ecl. II p. 59, 109 W, Scholia in Lucanum II 379. Es beruht darauf, daß er nicht nur zu sich selbst und seinen Nachkommen (s. Anm. 20), sondern davon ausgehend auch zu seinen Mitmenschen Zueignung verspürt (s. Anm. 21).
135. Die Stoa bestimmt den *kosmos* ("Welt") als *polis ek theôn kai anthrôpôn synestôsa* ("ein Staat, der aus Göttern und Menschen besteht"): Arius (Fr. 29 D) bei Eusebius Praep. XV 15.4, Epiktet Diss. II 5.26; vgl. Cicero Fin. III 64, Nat. II 78, 154, Rep. I 19, 23, Philodem Piet. 14, Philo Prov. II 55, Arius (Fr. 31 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 184 W, Dio Orat. 1.42, 36.23, 36.29, Aurel Seip. IV 4, Laertius Vit. VII 138 und Seneca Ep. 68.2, Plutarch Comm. 1076f, Aristokles (Fr. 3 H) bei Eusebius Praep. XV 14.2. Philo Ios. 29 spricht von einer *megalopolis* ("Großstaat"). Götter und Menschen bilden die *koinônia* ("Gemeinschaft") der Vernunftwesen: Cicero Fin. III 62-63, 65-66, Nat. II 78, Leg. I 22, Dio Orat. 36.29, 36.37, Stobaeus Ecl. II p. 382 W. Zu ihr vgl. LONG (1983a) 194-197.
136. Zur Leitung der Götter und zum Gehorsam der Menschen: Cicero Leg. I 23, Arius (Fr. 29 D) bei Eusebius Praep. XV 15.4, Seneca Ep. 90.3; vgl. Cicero Nat. II 78. Dio Orat. 36.23 vergleicht die Götter erwachsenen Männern, die Menschen ihren Kindern (s. Kapitel 4, Anm. 131).
137. Was für die Gemeinschaft nützlich und gut ist, ist es nach stoischer Lehre auch für jedes Mitglied: Aurel Seips. V 22, 35, VI 54, X 6, 33; vgl. Aurel Seips. II 3, IV 23, VIII 7 und BARNES (1988) 227, STRIKER (1991) 12. Siehe Kapitel 4, § 4.2.
138. Es kann also geschehen, daß der Gegenstand des natürlichen Triebes des Menschen in gewisser Hinsicht nicht naturgemäß ist (s. Anm. 140). Die menschliche Zueignung hat zum Teil auch Handlungen zum Gegenstand, durch welche die Natur des Menschen als ein Individuum nicht erhalten bleibt, sondern möglicherweise sogar vernichtet wird. In diesem Sinn ist die Erklärung, welche FORSCHNER (1981) 219 gibt von der Möglichkeit eines Konfliktes zwischen den Forderungen der göttlichen Allnatur und der Natur des Menschen, durchaus richtig: naturwidrig für den Menschen aufgrund seiner eigenen Natur soll das sein, was er erleidet, wenn er etwas verrichtet gemäß der Allnatur. Zur Möglichkeit eines Konfliktes vgl. TSEKOURAKIS (1974) 35-36, 39 aber auch BONHÖFFER (1894) 10, GRUMACH (1932) 35, RIST (1977) 97, FORSCHNER (1981) 217, 221.
139. Es ist mit dieser Stelle zu vergleichen Epiktet Diss. II 5.24-26, 6.9 und Plutarch Stoic. 1050a. Die dort angeführten Beispiele sind immer wieder dieselben.
140. Zur Krankheit als für den Menschen naturwidrig: Cicero Fin. II 43, II 51, IV 69, Plutarch Comm. 1060c, Sextus Math. XI 61, 64, 66, Laertius Vit. VII 102, 106, Stobaeus Ecl. II p. 58 W. Zum Tod: Seneca Ep. 82.7, Epiktet Diss. II 19.13, Alexander In Top. (CAG II 2) p. 173, Laertius Vit. VII 102, 106, Stobaeus Ecl. II p. 58 W. Zur Verstümmelung: Cicero Fin. III 17, 51, Plutarch Comm. 1060c, Laertius Vit. VII 106, Stobaeus Ecl. II p. 82 W.

141. Dazu, daß alles, was geschieht, dem Gesetz Gottes gemäß ist, siehe Kapitel 4, Anm. 283. Dazu, daß die Fügung in sein Schicksal für den Menschen bevorzugt naturgemäß ist: Epiktet Diss. II 5.27; vgl. Seneca Ep. 74.20, Aurel Seip. V 8; vgl. GRUMACH (1932) 32-43, REINER (1969) 353-354. Fügt sich der Mensch nicht in sein Schicksal, so bricht er sich aus dem Ganzen heraus, dessen Teil er ist: Aurel IV 29, V 8, VIII 34; vgl. VOELKE (1991) 331-333.
142. Eine Parallellstelle ist Sextus Pyrrh. III 168. Die Unterscheidung der Güter und der Übel ist das Werk der Tugend der Klugheit; vgl. Sextus Math. XI 110-111, wo sie bezeichnet wird als *epistēmē peri ton bion* ("Wissenschaft vom Leben"). Der Tugend als *tekhḗ peri holon ton bion* ("Lebenskunst") kommt diese Bestimmung nahe. Zur Tugend als Lebenskunst siehe Kapitel 2, Anm. 132.
143. Zur Erkenntnis der Güter und der Übel als solche: Sextus Math. XI 21, 42, 47, 75, 88, 101, 110; vgl. Sextus Math. IX 162, wo die Klugheit bezeichnet wird als das Wissen darum, *poia esti ta agatha kai kaka* ("was für Sachen gut und übel sind"); vgl. STRIKER (1988) 188. Als Wissenschaft der Güter und der Übel ist sie zugleich auch ein Wissen um jene Handlungen, die dem Menschen zukommen (s. Kapitel 2, Anm. 75). Zum Begriff der *diagnōsis* ("Erkenntnis als solche") bzw. der *diakrisis* ("Unterscheidung"): Seneca Dial. VII 2.2, Sextus Pyrrh. I 12, 26, 229, Math. VII 24, 36, Laertius Vit. VII 47.
144. Gerade diese Rolle spielt die Theorie der Zueignung in der stoischen Ethik. Zu der Frage, welche Rolle die Zueignung spielt, werden entgegengesetzte Ansichten vertreten. Zum einen sind BRINK (1956) 141, RIST (1969) 70-71 der Ansicht, daß die Grundpositionen der stoischen Ethik unabhängig von ihr sind. Zum andern meinen POHLENZ (1940a) 12, PEMBROKE (1971) 114-115, daß die Theorie der Zueignung der stoischen Ethik zugrunde liegt. Zum Gegensatz vgl. KERFERD (1972) 177-178, STRIKER (1983) 148, 152, 156, LONG & SEDLEY (1987) I 351-352, ENGBERG-PEDERSEN (1990) 7. Zur Rolle der Theorie der Zueignung vgl. auch FORSCHNER (1981) 9, 15-16, 142, 144, FORSCHNER (1995) 139.
145. ANNAS (1993a) 163-165 interpretiert die Stelle nur als einen Beleg dafür, daß Chrysipp die Ethik von der Vorsehung der göttlichen Allnatur her verstehen will (s. Kapitel 1, Anm. 20). Nicht nur das belegt sie aber, sondern auch, daß die Stoa den Zweck des menschlichen Handelns von der göttlichen Vorsehung her bestimmt. Wie schon vermerkt wurde in Kapitel 1, § 1.3, ist auch dieser Rolle der Allnatur innerhalb der stoischen Ethik Rechnung zu tragen.
146. Daß *arkhḗ* nicht zu übersetzen ist als "Grundlage", geht daraus hervor, daß Chrysipp keine bessere *arkhḗ* der Güter und der Übel kennt als die Rückführung auf die Natur und deren Verwaltung der Welt: *arkhḗ* ist zu übersetzen als "Grundlegung"; vgl. Chrysipp Prov. 7: *dei epelihein arkhomenus apo ton psykhon kai ton physeon* ("muß man ansetzen, ausgehend von den Seelen und Naturen her"). Chrysipp ist der Ansicht, daß man nicht passender ansetzen kann zum *logos* ("Erörterung") der Güter und der Übel. Dieser muß anknüpfen an die gemeinschaftliche Natur und an deren Verwaltung der Welt. Gerade darin besteht die Rückführung der Güter und der Übel: mit deren *arkhḗ* ist denn auch die "Grundlegung" ihres *logos* gemeint; vgl. Hierokles Elem. 1.1-2, 1.35-37, wo das erste Eigene bezeichnet wird als *arkhḗ aristē tēs ethikēs stoikheioseōs* ("beste Grundlegung zur ethischen Elementarlehre").
147. Von ihr anstelle von der Weltverwaltung spricht Cicero Fin. III 73: "wer mit der Natur in Übereinstimmung leben will, der muß ausgehen vom Ganzen der Welt und von ihrer Fürsorge. Es kann aber niemand richtig urteilen über Güter und Übel, der nicht die ganze Theorie der Natur und auch des Lebens der Götter erlernt, und die Übereinstimmung oder nicht-Übereinstimmung der Natur des Menschen mit der allgemeinen Natur erkannt hat". Mit der angeführten Stelle vgl. auch Chrysipp bei Plutarch Stoic. 1035c: "Denn es läßt sich keine andere Grundlegung und keinen anderen Ursprung der Gerechtigkeit finden als von Zeus und von der gemeinschaftlichen Natur her: all solem ist sie zugrunde zu legen, sollen unsere Ausführungen über Güter und Übel Hand und Fuß haben".
148. In Kapitel 1, § 3.2 wurde darauf hingewiesen, daß die Quellen zur stoischen Philosophie kaum die Zusammenhänge einzelner Thesen hervorheben. Sie schweigen z.B. zur stoischen Interpretation des eigentlichen und impliziten Willens des Menschen als ein natürlicher Trieb und zu der dadurch hergestellten Verbindung des ethischen Eudämonismus mit der stoischen These von der Identität von Gott und Natur.

149. Zu dieser Natürlichkeit: Cicero Fin. II 5, Seneca Ep. 17.9, 76.15, 118.9 und möglicherweise Calcidius In Tim. 165; zum Begriff des natürlichen Triebes siehe Anm. 4.
150. Die Stellen sind: Cicero Acad. II 129-132, Fin. II 19, 34-43, IV 49-51, V 15-23, 73-74, Leg. I 38-39, Tusc. V 21-31, 83-87. Nach GLUCKER (1978) 53-54 liegt sie ebenfalls vor bei Clemens Strom. II 127.1-133.7, Stobaeus Ecl. II p. 76 W, Theodoret Graec. XI 1-17. Zu Carneades' Einteilung vgl. RIETH (1934) 33-34, POHLENZ (1940a) 15-17, LONG (1967) 76-81, ALPERS-GÖLZ (1976) 68-71, GLUCKER (1978) 52-63, FORSCHNER (1981) 143, INWOOD (1985a) 220-221, LONG & SEDLEY (1987) II 399, ANNAS (1993a) 180-187, 401. Dazu, daß sie eine Einteilung aller nur möglichen Bestimmungen des höchsten Gutes sein soll: Cicero Fin. V 16, 20.
151. Zur Unterscheidung von *telos* ("Zweck") und *skopos* ("Ziel"): Cicero Fin. III 32, Philo Mos. III 11, Stobaeus Ecl. II p. 47, 63-64 W. Diese Unterscheidung ist nicht identisch mit der in Kapitel 2, Anm. 14 vermerkten, üblichen stoischen Unterscheidung zwischen *telos* ("Zweck") und *skopos* ("Ziel"); vgl. ALPERS-GÖLZ (1976) 70, FORSCHNER (1981) 224 mit Anm. 68, INWOOD (1986) 551 mit Anm. 9, ANNAS (1993a) 401. Gleichwertig sind beide Begriffe bei Philo Mos. III 11, Plutarch Comm. 1070f, Stoic. 1040f, Stobaeus Flor. II p. 509 H.
152. Diese dritte These wird wiederholt bei Cicero Fin. V 23; vgl. Cicero Fin. II 33, IV 25, 46, 78, V 24-25, 33, 41, 44, Acad. II 24, Nat. I 104 und Cicero Off. I 42, 100, 142. Zu den *invitamenta naturae* ("Verlockungen der Natur") vgl. Cicero Fin. V 17, die Bestimmung des Guten bei Seneca Ep. 118.8 sowie SCHMIDT (1974) 68-69. Sie kann epikureisch sein: Sextus Math. IX 175, Clemens Strom. II 127.2; vgl. Plutarch Colot. 1122e. Siehe aber auch Anm. 81.
153. Durch *aptum* ("angepaßt") gibt Cicero *enarmonozon* ("angepaßt") bzw. *harmotton* ("passend") wieder; vgl. Laertius Vit. VII 86, Plutarch Stoic. 1038b und POHLENZ (1941) 6. Durch *accommodatum* ("angemessen") übersetzt er *sunôikeiumenon* ("angemessen"): Cicero Acad. II 25, 38. Zu diesem Ausdruck: Aristoteles EN VIII 14, 1161b21-23, b33-1062a2; X I, 1172a19-20; X 4, 1175a29-31; X 8, 1178a15-16; vgl. Cicero Fin. IV 43, 46, 56, 63, 78, V 24-25, 33.
154. Zweck und Ziel der Lebenskunst spielen von allen Stellen, an denen Carneades' Einteilung anzutreffen ist (s. Anm. 150), nur eine Rolle bei Cicero Fin. V 15-23. Zu dessen Darstellung im Anschluß an Antiochos (s. Anm. 155) meint POHLENZ (1940a) 50, Carneades' Einteilung sei im ganzen getreu wiedergegeben. STRIKER (1986) 200-201 indes weist darauf hin, daß Cicero nicht unterscheidet zwischen dem höchsten Gut und dem Zweck der Lebenskunst; Cicero oder Antiochos sollen ein "anti-Stoic argument about the goal of the art of living" in Carneades' Einteilung eingeschoben haben: "In this way, the argument about the art of living is on the one hand presumably truncated, while on the other hand the classification has become incomprehensible". Dazu, daß das Argument zur Lebenskunst gekürzt sein kann, vgl. VON ARNIM (1919) 1983, der vermerkt, daß bei Cicero Fin. V 19 zunächst die Rede ist vom Richtigen und Ehrenhaften, das heißt vom Zweck der Lebenskunst, dann aber vom Zweck des menschlichen Handelns. Unverständlich soll Carneades' Einteilung deshalb geworden sein, weil z.B. die Akademiker und Peripatetiker (s. Anm. 154) die Lebenskunst nicht identifiziert haben mit der Tugend (s. Kapitel 2, Anm. 135), und weil somit z.B. Antiochos' (s. Anm. 155) Bestimmung des höchsten Gutes nicht zu begründen ist durch die möglichen Bestimmungen des Gegenstands des natürlichen Triebes des Menschen.
155. Cicero Fin. V gibt die Ethik des Antiochos wieder. Cicero Fin. V 8, 75. Insbesondere die Darstellung der "divisio Carneadea" bei Cicero Fin. V 15-23 geht auf ihn zurück: Cicero Fin. V 16; vgl. GLUCKER (1978) 55, LÉVY (1980) 242, STRIKER (1986) 200 n. 16, aber auch GIUSTA (1990) 31-32. Das zeigen die Ablehnung der Telosformel, die Carneades "diskussionshalber" vertrat (s. Anm. 178), und die für Antiochos typische Angleichung der Stoa an Akademie und Peripatos, deren Ethik er für im Grunde identisch gehalten und selbst vertreten hat (s. Anm. 163); Cicero Fin. V 22; vgl. GIGON (1989) 167-168 und POHLENZ (1948) 249-251, POHLENZ (1949) 129-130, DILLON (1977) 57-58, 69, METTE (1986) 57-58, 62.
156. Ciceros *finis bonorum* ("Gipfel der Güter") ist eine wörtliche Übersetzung von *telos agathôn* ("Gipfel der Güter"): Philodem Rhet. I p. 218 S; vgl. SCHÄFER (1934) 86, TSEKOURAKIS (1974) 87-88 Anm. 11.

157. Zu diesem Begriff vgl. BONHÖFFER (1894) 175-177, PHILIPPSON (1932), SCHÄFER (1934) 294-311, POHLENZ (1940a) 13-14, 17-21, POHLENZ (1949) 65-66, KIDD (1955) 184, 194, KERFERD (1972) 190-191, INWOOD (1985a) 218-223.
158. GLUCKER (1978) 52 spricht von Carneades' "divisio" als dessen "one great foray into doxography"; vgl. aber GIUSTA (1990) 42. Auch die epikureische Bestimmung des höchsten Gutes (s. Anm. 164 und Kapitel 2, Anm. 104) hat er kritisieren wollen; vgl. GIANCOTTI (1971), GIGON (1980) 162-163, 184.
159. Dazu, daß das Prinzip, welches Carneades' Einteilung zugrunde liegt, der stoischen und der epikureischen Ethik entnommen ist, vgl. VON ARNIM (1931) 9. Es ist darauf hinzuweisen, daß fast alle (s. Anm. 160) Schulen des Hellenismus das höchste Gut bestimmen aufgrund des ersten Triebes des Menschen (s. § 7.3), daß aber nur die Stoiker und Epikureer, nicht auch die Akademiker und Peripatetiker die Lebenskunst identifizieren mit der Tugend (s. Anm. 154 und Kapitel 2, Anm. 135). Auch ist zu vermerken, daß schon Chrysipp die Lust, die Leidlosigkeit und das erste Naturgemäße im Zusammenhang mit möglichen Bestimmungen des höchsten Gutes erwähnt hat (s. Kapitel 5, § 4.3).
160. Abgelehnt haben Carneades' Prinzip nach Cicero (s. Anm. 150) nur Pyrrhon und die unorthodoxen Stoiker Ariston und Herill. Zu Pyrrhon: Cicero Acad. II 130, Fin. II 43, IV 43, V 23, Tusc. V 85. Zu Ariston und Herill: Cicero Acad. II 129-130, Fin. II 43, IV 43, V 23, 73, Tusc. V 85. Auch Platon und Aristoteles aber hätten es abgelehnt; es handelt sich um ein Prinzip des Hellenismus; vgl. SCHMIDT (1974) 68-69, GLUCKER (1978) 61.
161. Zu dieser Interpretation vgl. VON ARNIM (1919) 1982, STRIKER (1986) 201-202, GIGON (1989) 167.
162. Cicero Fin. V 18-20 nennt zwar nur Aristipp, Hieronymos und die Stoa; von den Epikureern spricht er nicht. An anderen Stellen aber, an denen Cicero die "divisio Carneadea" anführt, wird Epikur genannt anstelle von Aristipp: Cicero Acad. II 131, Fin. II 19, IV 49, Tusc. V 84, 87-88. Carneades also dürfte die Lust als Gegenstand des natürlichen Triebes (s. Kapitel 1, Anm. 32) auch Epikur zugewiesen haben. Zu den Kyrenaikern: Plutarch Conv. 674b, Clemens Strom. II 128.1; vgl. VON ARNIM (1931) 9, PHILIPPSON (1932) 454-455 und DÖRING (1988) 38; vgl. aber auch ANNAS (1993a) 230 Anm. 15, die es für eine spätere Interpretation der kyrenaischen Lehre hält. Womöglich stammt sie aus der Stoa; vgl. Panaitios in seinem Werk "Über die Schulen" bei Laertius Vit. II 87-88. Zu Hieronymos: Cicero Fin. II 32, V 73; vgl. WEHRLI (1969) X 31. Zur Stoa: Cicero Acad. II 131, Fin. V 74; vgl. aber KERFERD (1972) 192.
163. Zur Entsprechung: Cicero Fin. V 19; vgl. Alexander Mant. (SA II 1) p. 150. Nach POHLENZ (1940a) 16 zeigt die Übereinstimmung beider Stellen, daß Alexanders Referat zurückgeht auf Carneades. Der Vollständigkeit halber ist hier anzumerken, daß Carneades als Bestimmung des höchsten Gutes auch die Kombination der drei Bestimmungen des Gegenstands des menschlichen Triebes mit der Tugend als Lebenskunst für möglich gehalten hat: Cicero Fin. V 21. Und auch diese Kombinationen sind nach Cicero Fin. V 21 in hellenistischer Zeit tatsächlich vertreten worden. Eine von diesen Kombinationen ist die Bestimmung des höchsten Gutes, welche nach Antiochos die Bestimmung der Akademiker und auch der Peripatetiker war und welche er auch selbst vertritt.
164. Zu den Kyrenaikern: Cicero Acad. II 131, 139, Fin. I 23, 26, 39, II 18-20, 34-35, 39-41, 114, V 20, Off. III 116, Tusc. II 15, Athenaeus Deipn. VII 279d, XII 544a, 546e, Clemens Strom. II 127.1-2, Laertius Vit. II 85, 87-88, X 131, 136-137, Quintilian Inst. XII 2.24, Lactanz Inst. III 7.7, 8.7; vgl. Eusebius Praep. XIV 18.31 und DÖRING (1988) 38-44, ANNAS (1993a) 229-230. Zu den Epikureern: Laertius Vit. X 128, 131-132, 136-137, 139, 144; vgl. Cicero Acad. II 131, Fin. I 29-30, 37-39, 42, II 19, IV 49, Tusc. II 15, V 84, 87-88. Siehe auch Kapitel 2, Anm. 104.
165. Zu dieser Telosformel des Hieronymos: Cicero Fin. II 8, 19, 32, 35, 41, IV 49, V 14, 20, 73, Tusc. II 15, V 84, 87-88. Er spricht auch von einem beschwerdefreien Leben: Cicero Acad. II 131, Fin. II 16, Clemens Strom. II 127.3, Stobaeus Ecl. II p. 383 W; vgl. Plutarch Stoic. 1033c. Zu Hieronymos' Telosformeln vgl. WEHRLI (1969) X 30-32.

166. Im Falle stochastischer Künste kann die Kunst nicht garantieren, daß die Ausübung der Kunst erfolgreich ist. Klassische Beispiele sind Heilkunst und Steuerkunst: Cicero Fin. III 24, V 17; vgl. RIETH (1934) 31-32, LONG (1967) 79-80, ALPERS-GÖLZ (1976) 66-68, STRIKER (1986) 195-196, INWOOD (1986) 547.
167. Alexander Quaest. (SA II 2) p. 61 überliefert eine anonyme Bestimmung stochastischer Künste, nach der sie solche Künste sind, deren *telos* ("Zweck") zu bestimmen ist als *to panta ta par' autas poiein pros to tu prokeimenu tygkhanein* ("alles durch sie nur mögliche zu tun zur Erlangung des Vorliegenden"). Sie geht wohl zurück auf Antipater, dessen zweite Telosformel (s. Kapitel 2, Anm. 87) dieser Bestimmung des Zwecks stochastischer Künste entspricht; vgl. RIETH (1934) 32-34, WIERSMA (1937) 226-228, LONG (1967) 79, 83-84, SORETH (1968) 64, INWOOD (1986) 549, STRIKER (1986) 194-200, 203, LONG & SEDLEY (1987) I 409, II 398. Zum Ausdruck *prokeimenon* ("Vorliegendes") siehe Anm. 170. Antipaters Bestimmung wird kritisiert von Alexander Quaest. (SA II 2) p. 61. Gründe dafür finden sich bei Epiktet Diss. II 5.4-5, Alexander In Top. (CAG II 2) p. 34. Zum Problem vgl. STRIKER (1986) 196-197, 202.
168. Zu dieser Rekonstruktion vgl. LONG (1967) 75-86, STRIKER (1986) 189, LONG & SEDLEY (1987) I 408-410; zu SORETH (1968) 68-72 und RIETH (1934) 31-34, WIERSMA (1937) 225-228 vgl. STRIKER (1986) 189 Anm. 7-8. Sie ergibt sich daraus, daß nach Plutarch Comm. 1071e, 1072c-d die Auslese des Naturgemäßen nur dann sinnvoll ist, wenn es Gutes ist; vgl. Alexander Mant. (SA II 1) 163-164, 167-168. Gut jedoch ist nach stoischer Lehre Tugendhaftigkeit. Plutarch Comm. 1070f-1071b folgert daraus, daß die Stoa zwei Zwecke des menschlichen Handelns oder die Rückbeziehung jeder Handlung auf anderes als auf den Zweck des menschlichen Handelns behauptet; vgl. Antiochos (Fr. - M) bei Cicero Fin. IV 39-41. Dieser zweifache Vorwurf geht zurück auf Carneades: Plutarch Comm. 1072f. Der erste Möglichkeit enthält Carneades' Kritik der Telosformel des Diogenes, aber vor allem auch der ersten Telosformel des Antipater (s. Kapitel 2, Anm. 52 und 87): Plutarch Comm. 1072f. Dieser hat sodann die Tugend als stochastische Kunst neu konzipiert und darauf seine zweite Telosformel gegründet: Plutarch Comm. 1071b, Cicero Fin. III 22 (s. Anm. 175). Die zweite Möglichkeit enthält Carneades' Kritik dieser neuen Konzeption der Tugend sowie der zweiten Telosformel des Antipater (s. Anm. 177). Plutarch hat zwei Vorwürfe zu einem Vorwurf verschmolzen; vgl. BONHÖFFER (1894) 179, POHLENZ (1939) 23-26, POHLENZ (1948) 178, 187, POHLENZ (1949) 90, 95, GOLDSCHMIDT (1953) 136-140, SORETH (1968) 58-62, REINER (1969) 346-352, ALPERS-GÖLZ (1976) 85-87, FORSCHNER (1981) 222-226, INWOOD (1986) 550-551 mit Anm. 8, STRIKER (1986) 190-194, LONG & SEDLEY (1987) I 407-408, ANNAS (1993a) 109-110.
169. Dazu, daß die Stoiker nach Antipater dessen Konzeption der Tugend meistens abgelehnt haben: Cicero Fin. III 24, wo die Weisheit unterschieden wird von Heilkunst und Steuerkunst, und Cicero Fin. III 25; vgl. RIETH (1934) 32, LONG (1967) 83-84, STRIKER (1986) 203, LONG & SEDLEY (1987) I 410. Nicht alle Stoiker jedoch haben dies getan. Areios Didymos z.B. nennt Lust, Leidlosigkeit und erstes Naturgemäßes als Bestimmungen einer *hypotelis* ("Zweckgrundlage"): Stobaeus Ecl. II p. 47-48 W; vgl. Cicero Fin. III 22 und STRIKER (1986) 204. Ob und wie der Ausdruck zusammenhängt mit Herills Trennung von *telos* ("Zweck") und *hypotelis* ("Unterzweck") bei Laertius Vit VII 165, ist ihrer Ansicht nach unklar; vgl. aber auch IOPPOLO (1985) 75 mit Anm. 63, die Herills "Unterzweck" interpretiert als das *phainomenon agathon* ("das, was gut erscheint") und die Stobaeus Ecl. II p. 47-48 W nicht als stoisch betrachtet. Zu Herills "Unterzweck" vgl. außerdem VON ARNIM (1912) 684, POHLENZ (1940a) 42-43 mit Anm. 2, POHLENZ (1949) 70, DILLON (1977) 123, LONG (1983b) 55.
170. Zum Bogenschützengleichnis: Cicero Fin. III 22; vgl. Philo Mos. II 51, Seneca Ep. 94.3, Epiktet Diss. II 2.15, Stobaeus Ecl. II p. 47, 63-64 W. Auch Plutarch Comm. 1071b erwähnt das Gleichnis; vgl. Plutarch Stoic. 1040f. Es geht daher wohl auf Antipater zurück (s. Anm. 168); vgl. STRIKER (1986) 189. Zur Tugend als stochastischer Kunst vgl. auch Seneca Ep. 85.30-41. Durch *propositum* ("Vorsatz") übersetzt Cicero *prokeimenon* ("Vorliegendes"): Plutarch Comm. 1070f; vgl. Alexander Mant. (SA II 1) p. 61, Stobaeus Ecl. II p. 47, 87 W. Eine Variante dazu ist *ekkeimenon* ("Darliegendes"): Stobaeus Ecl. II p. 77 W. Beide Ausdrücke stehen für *skopos* ("Ziel"). Ciceros *ultimum*, das eigentlich nur "Letztes" bedeutet, rührt daher, daß die Stoa das Gute bestimmt (s. Kapitel 2, Anm. 16) als *eskhaton tôn orektôn* ("letzendlich Erstrebenswertes"): er steht für *telos* ("Zweck").
171. Zu den Korrekturen *etenim* ("denn") für *ut enim* ("denn wie") und *sit* ("sei") für *sed* ("aber") vgl. SORETH (1968) 52-54, LONG & SEDLEY (1987) II 398, die sonstige Änderungen ablehnen.

172. Kameades' Forderung findet sich bei Cicero Fin. V 16-17: "Er leugnete also, daß es irgend eine Kunst gibt, die von sich selbst ausgeht. Denn das, was von der Kunst umfaßt wird, liegt immer außer ihr. Es ist gar nicht nötig, sich darüber anhand von Beispielen zu verbreiten. Denn es ist sonnenklar, daß keine Kunst selbst zum Gegenstand hat: die Kunst selbst ist vielmehr eines, das Ziel der Kunst ein anderes. Weil nun die Klugheit die Kunst zu leben ist - wie die Heilkunst die Kunst der Gesundheit und die Steuerkunst die Kunst der Schifffahrt ist - , so muß auch sie auf etwas beruhen und von etwas ausgehen"; vgl. Plutarch Comm. 1071f-1072b, Alexander Mant. (SA II 1) p. 159-160, Sextus Math. XI 184-187. Diese Forderung des Kameades geht wohl zurück auf Platon, der gelegnet hatte, daß es ein Vermögen gebe, das "auf sich selbst gerichtet" sei (s. Kapitel 2, Anm. 69). Die Stoa vor Antipater konnte dieser Forderung deshalb nicht nachgeben, weil ihr dann das Naturgemäße zum Guten geworden wäre.
173. Zur Tugend als ganz in sich gekehrt: Seneca Ben. II 31.1; vgl. die peripatetische These bei Stobaeus Ecl. II p. 123 W, daß die Tugend sich von den äußeren Gütern auf sich selbst zurückbeugt, und GÖRGEMANN'S (1983) 177 mit Anm. 34. Zur Formel *omnes numeri virtutis* ("alle Zahlen der Tugend") siehe Kapitel 2, Anm. 151. Zur Vollständigkeit des Werkes der Lebenskunst: Cicero Fin. III 32.
174. Dies ist wohl der Grund, weshalb Poseidonios die zweite Telosformel Antipaters kritisiert: Galen Plac. V 6.19-12; vgl. BONHÖFFER (1894) 184, BONHÖFFER (1908) 592 Anm. 6, REINHARDT (1921) 330, RIETH (1933) 14, RIETH (1934) 34-38, KIDD (1955) 191, LONG (1967) 84-86, STRIKER (1986) 193-194, LONG & SEDLEY (1987) I 410, II 401.
175. Daß Antipater das Naturgemäße nicht für gut gehalten hat, geht auch daraus hervor, daß sein Bogen-schützengleichnis bei Cicero Fin. III 22 zeigen soll, daß menschliche Handlungen nicht zwei verschiedene Zwecke haben; Kameades' ersten Vorwurf (s. Anm. 168) versucht er zu parieren: "Als erstes aber ist diesbezüglich ein Irrtum zu beseitigen: keiner glaube, daß hieraus folgt, daß es zwei letzte Güter gibt".
176. Zur Orthodoxie von Antipaters Konzeption der Tugend: POHLENZ (1948) 189; vgl. aber LONG (1967) 84 Anm. 57. Zur Orthodoxie von Antipaters zweiter Telosformel: STRIKER (1986) 188, 193. Dazu, daß Antipater das Gute bestimmt hat als die Tugend und das, was daran teilhat: Seneca Ep. 92.5, Clemens Strom. V 97.6; vgl. RIETH (1934) 15, POHLENZ (1948) 189-190, POHLENZ (1949) 96, KIDD (1955) 188, RIST (1969) 7, FORSCHNER (1986) 340-341, LONG & SEDLEY (1987) I 410, II 403-404.
177. Diese Kritik des Kameades ist wesentlich dieselbe, als welche er schon geübt hatte an Diogenes' Telosformel und der erster Telosformel des Antipater (s. Anm. 173). Daran hatte er kritisiert, daß nach jenen Formeln die Auslese von Naturgemäßem sinnvoll sei, obwohl es selber gleichgültig sei: Plutarch Comm. 1071e, 1072c-d, Alexander Mant. (SA II 2) p. 163-164, 167-168. Nach POHLENZ (1948) 178 wird durch diese Kritik des Kameades "tatsächlich der wundeste Punkt der stoischen Ethik getroffen"; LONG (1967) 75 betrachtet Antipaters Bemühungen als "doomed from the outset to failure". Denn nach LONG & SEDLEY (1987) I 410 kann Antipater nicht klären, "how it can be rational to make happiness depend upon aiming at objectives whose attainment is irrelevant to happiness". REINER (1969) 346-352 hingegen hält Kameades Kritik für haltlos; vgl. STRIKER (1986) 194-200, 204. Ihre Möglichkeit beruht letztendlich darauf, daß nach stoischer Lehre Tugend entweder ein Ziel, welches etwas anderes ist als Tugendhaftigkeit des Handelns (s. Anm. 172), oder einen Stoff, an dem sie sich verwirklicht (s. Kapitel 2, Anm. 80 und 83), erfordert. Denn dem Eudämonismus der stoischen Ethik ist es wesentlich, das Gute formal zu fassen (s. Kapitel 2, § 4.6) als ein gewisses Leben (s. Kapitel 2, Anm. 102). Das heißt als ein Handeln, das sich an gewissen Gegenständen, die zum Glück des Menschen keinerlei Beitrag liefern, orientieren muß, um inhaltlich bestimmt zu sein (s. Kapitel 2, Anm. 97).
178. Zu dieser von Kameades nach Cicero Fin. V 20 "diskussionshalber" vertretenen Telosformel: Cicero Acad. II 131, Fin. II 35, 42, V 20, 22, Tusc. V 84. Cicero vermerkt, daß er sie vertreten hat als Gegenthese zur stoischen Bestimmung des höchsten Gutes als ein Leben gemäß der Tugend; vgl. VON ARNIM (1919) 1982, LONG (1967) 73-74. Auch andere Bestimmungen soll Kameades, wohl wiederum "diskussionshalber", vertreten haben: Cicero Acad. II 139, Tusc. V 83 und GLUCKER (1978) 58.
179. Wohl im Anschluß an Kameades (s. Kapitel 2, Anm. 69) bestimmen auch Antiochos (Fr. - M) bei Cicero Fin. IV 39, 78, Plutarch Comm. 1060b-e und Alexander Mant. (SA II 1) p. 160, 162-163 den Gegenstand des stoischen natürlichen Triebes als Naturgemäßes.

180. Bei Diogenes hat Carneades Vorlesungen gehört: Cicero Acad. II 98. Persönlich aber hat er insbesondere Antipater kritisiert: Cicero Acad. II 28, 109, Plutarch Comm. 1072f, Garr. 514d, Numenius (Fr. 27 P) bei Eusebius Praep. XIV 8.10-12; vgl. Cicero Acad. II 17, Fin. III 57, Plutarch Stoic. 1057. Dazu, daß Carneades genaue Kenntnis hatte von der stoischen Lehre vgl. Cicero Acad. II 87-88, Plutarch Comm. 1059e, Stoic. 1036b, Laertius Vit. IV 62; vgl. POHLENZ (1948) 175, POHLENZ (1949) 11.
181. Zur Interpretation des natürlich Eigenen des Menschen als das, was seiner Natur angepaßt und angemessen ist: Cicero Fin. V 17. Zur Interpretation des natürlichen Triebes als der erste Trieb des Menschen: Cicero Fin. V 17-19, 44. Dazu, daß Carneades' Interpretationen der stoischen Lehre nicht gerecht werden, vgl. INWOOD (1985a) 220; vgl. auch POHLENZ (1940a) 15, 50, PHILIPPSON (1932) 458, FORSCHNER (1981) 143 hingegen sind der Ansicht, daß Carneades' Auffassung die der Stoiker ist; vgl. STRIKER (1986) 201-202.
182. Es wird denn auch des öfteren gesprochen vom ersten Trieb des Menschen: Cicero Fin. II 33, III 16, IV 25, V 17-18, 24, 33, 41, 44. Vom Gegenstand jenes ersten Triebes: Cicero Fin. III 17. Von einer ersten Zueignung: Cicero Fin. III 21-22, IV 41, Scholia In Lucanum II 380. Und auch vom ersten Eigenen des Menschen: Seneca Ep. 121.14, Alexander Mant. (SA II 1) p. 150, Stobaeus Ecl. II p. 47-48 W, Hierokles Elem. 1.1-2, 1.35-37, 6.51-53. Dieser zuletzt genannte Ausdruck hat bisweilen zwar logische, nicht chronologische Bedeutung (s. § 1): Seneca Ep. 121.17, Laertius Vit. VII 85; vgl. PEMBROKE (1971) 141 Anm. 8, DIERAUER (1977) 200-201, 205-206, INWOOD (1985a) 219, LONG & SEDLEY (1987) II 343. An den soeben angeführten Stellen aber ist er chronologisch zu verstehen; vgl. PHILIPPSON (1932) 452 und KERFERD (1972) 190-191, FORSCHNER (1981) 146-149.
183. Es geht somit nicht an, alle jene Stellen an denen die Rede ist vom chronologisch ersten Naturgemäßen, auf den Einfluß des Carneades zurückzuführen. Zu dieser These vgl. BONHÖFFER (1890) 175-177, SCHÄFFER (1934) 294-311, INWOOD (1985a) 220, INWOOD (1986) 550. Schon Zenon hat sich wohl des Begriffs bedient haben (s. Kapitel 2, Anm. 96). Denn die Theorie der Zueignung geht trotz BRINK (1956) 123 auf Zenon selbst (s. Kapitel 1, Anm. 30) zurück: Cicero Fin. IV 45; vgl. PHILIPPSON (1932) 450, POHLENZ (1940a) 13-14, VON FRITZ (1952) 2528, LONG (1967) 70 Anm. 32, LONG (1974) 172, PEMBROKE (1971) 139-140, RIST (1977) 171, LONG & SEDLEY (1987) II 390. Carneades' Einfluß kann dennoch vorliegen bei Plutarch Comm. 1071b; vgl. RIETH (1934) 35 Anm. 2, LONG (1967) 70 Anm. 32, der verweist auf Cicero Fin. II 61, dessen Quelle aus der Zeit Antipaters stammt (s. Anm. 16). Auch Gellius Noct. XII 5.7 kann durch Carneades beeinflusst sein: ihm liegt Panaitios zugrunde (s. Anm. 32). Zu Stobaeus Ecl. II p. 47-48 W vgl. GÖRGEMANN (1983) 177, STRIKER (1986) 204.
184. Stobaeus Ecl. II p. 80 W: "Die Stoiker behaupten, daß die Erörterung dieser Dinge begonnen wird vom ersten Naturgemäßen und vom ersten Naturwidrigen her"; zur Lesart *logon <apo> tōn prōtōn* ("Erörterung .. vom ersten .. her") vgl. LONG & SEDLEY (1987) II 350. Nach Hierokles Elem. 1.1-2, 1.35-37 bietet das "erste Eigene" die "beste Grundlegung zur ethischen Elementarlehre". Zum Ansatz: Cicero Fin. III 16; vgl. LONG (1971a) 98, BRUNDSCHWIG (1986) 129, LONG & SEDLEY (1987) I 351-352.
185. Zur epikureischen Konzeption des natürlichen Triebes siehe Kapitel 1, Anm. 32.

ANMERKUNGEN ZU KAPITEL 4

1. Zu dieser Bestimmung Gottes: Sextus Math. IX 33, Plutarch Comm. 1075e, Stoic. 1051f; vgl. Plutarch Stoic. 1052e, Sextus Math. IX 44-47, 91 und BONHÖFFER (1890) 221-222, POHLENZ (1940a) 99, POHLENZ (1949) 55-56, DRAGONA-MONACHOU (1976) 33, SCHOFIELD (1980) 302.
2. Statt des *logikon ê teleion, noeron en eudaimoniâi* ("vernunftbegabtes oder vollendetes und im Glück denkfähiges") der Handschriften ist mit POHLENZ (1949) 55, LONG & SEDLEY (1987) II 321 zu lesen: *logikon ê noeron, teleion en eudaimoniâi* ("vernunftbegabtes oder denkfähiges und vollendet glückliches").
3. Zu Gott als Verfertiger: Alexander Mixt. (SA II 2) p. 225, 226, Lactanz Inst. IV 9.2, VIII 3.2-3, Laertius Vit. VII 134, 137, Eusebius Praep. III 9.9, Augustin Civ. VIII 5, Calcidius In Tim. 289, Ps-Galen Qual. p. 478 K. Zu Gottes Fürsorge siehe Anm. 271. Zur Zweckmäßigkeit der Weltordnung siehe Anm. 34.
4. Zu diesem geschichteten Inhalt des stoischen Gottesbegriffs vgl. die gestuften Gottesbeweise bei Sextus Empiricus Math. IX 75-76, 111-114, 115-118. Sie explizieren die unbestimmte Ahnung eines jeden Menschen, der die Weltordnung betrachtet (s. § 3.3), daß sie ein göttliches Wesen voraussetzt: Cicero Nat. II 4, 15, Sextus Math. IX 26-27. Sie setzen daher bei der Weltordnung an, erschließen eine Ursache und bestimmen diese dann aufgrund der Beschaffenheit, welche sie als Ursache angesichts ihrer Wirkungen besitzen muß, als ein göttliches Wesen.
5. Zum relationalen Wesen des Gottesbegriffs und zu seinem Inhalt als Kriterium zur Identifizierung Gottes vgl. SCHOFIELD (1980) 300-304.
6. Zur dieser Bestimmung Gottes: Sextus Math. I 138, 150; vgl. Clemens Paed. I 63.2, sowie die stoische These, daß nichts besser ist als die Welt: Cicero Nat. II 18, 21, 32, III 22-23, Sextus Math. IX 104, 108, Laertius VII 143. Von Diogenes Laertius' Bestimmung Gottes weicht sie insofern ab, als das vorzüglichste und vortrefflichste Wesen nicht unbedingt über alle Wesensmerkmale jener Bestimmung verfügt.
7. Durch *notio* ("Begriff") übersetzt Cicero *ennoia* ("Begriff"): Cicero Fin. III 21, Tusc. I 57. Eine andere Übersetzung ist *notitia* ("Begriff"): Cicero Acad. II 22, 30. Durch *praesensio* ("Vorahnung") gibt Cicero *prolēpsis* ("Vorbegriff") wieder; vgl. BONHÖFFER (1890) 221, DRAGONA-MONACHOU (1976) 34, SCHOFIELD (1980) 301. Der Ausdruck hat den Wert eines *nomen actionis*; vgl. Ciceros *praesentire* ("vorher-ahnen") für *prolambanein* ("durch einen Vorbegriff denken"). Eine andere Übersetzung ist *anticipatio* ("Vorwegnahme"): Cicero Nat. I 43.
8. Zur Verwendung von *accommodare* ("anmessen") vgl. Cicero Nat. I 41. Cicero dürfte *synoikeion* ("anmessen") übersetzen: Philodem Piet. 13-15 (s. Kapitel 3, Anm. 153). Auch *enarmozein* aber ist möglich. Bei Laertius Vit. VII 86 bedeutet dies "angepaßt sein", es kann aber durchaus auch "anpassen" bedeuten: Laertius X 152; vgl. SCHOFIELD (1980) 301. BONHÖFFER (1890) 196 Anm. 1 glaubt an *epharmozein* ("anwenden"). Das aber ist unwahrscheinlich. Denn Epiktet Diss. I 2.5-6, II 11.3-4, 11.7-12, 17.6-13, IV 1.41-44, 8.4-9 spricht vom "anwenden" der Begriffe auf Gegenstände, Cicero hingegen vom "anmessen" der Gegenstände an die Vorbegriffe.
9. Im Ausdruck *koinê physis* ("Allnatur") dürfte dennoch *physis* ("Natur") nicht zu begreifen sein als die Seinsstufe "Natur", im Gegensatz zu "Halt", "Seele" und "Geist". Der Ausdruck ist eher zu begreifen in einem allgemeinen Sinn, in dem auch "Halt", "Seele" und "Geist" zu bezeichnen sind als die "Natur" eines Dinges. In diesem allgemeinen Sinn ist die Allnatur die Natur des Weltganzen, im Gegensatz zu der Natur jedes ihrer Teile. Die Stoa spricht in diesem Sinn auch von der "Natur" des Menschen; vgl. die allgemeine Bestimmung der Tugend als die "Vollendetheit der Natur eines jeden Dinges" (s. Kapitel 2, Anm. 143). Es handelt sich um die *poiotês* ("Beschaffenheit") eines jeden *poion* ("irgendwie beschaffenes Ding"); vgl. Aristoteles Met. V 4, 1015a13-15. Nach stoischer Lehre ist sie bestimmend für das Wesen eines Dinges (s. Anm. 107). Auch das Weltganze ist irgendwie beschaffen (s. § 2.2).

10. Die Natur bestimmt die Stoa als *hexis êdê kinumenê* ("sich schon bewegender Halt"): Philo Leg. II 22. Die Seele ist eine *physis proseiêlêphua phantAsian kai hormên* ("Natur, welche Vorstellung und Trieb hinzuerlangt hat"): Philo Leg. II 23. Der Geist ist eine Seele, welche verfügt über eine *dianoêtikê dynamis* ("Denkvermögen"): Philo Leg. II 23. Zu dieser Stufenleiter siehe § 2.4.
11. Auch auf die Allnatur trifft jedoch der stoische Gottesbegriff zu. Denn wie sich zeigen wird in § 2.6, hat die Welt nach stoischer Lehre nicht nur an ihrer Göttlichkeit teil; sie hat auch an ihrem Leben, an ihrer Vernunft und an ihrer Tugend teil. Als tugendhafter Geist ist die Allnatur auch selbst ein vernunftbegabtes und wesentlich tugendhaftes Lebewesen.
12. Als Gottesbeweise (s. Anm. 29) finden sich die stoischen Argumente in großer Anzahl bei Cicero Nat. II 4-44, und auch bei Sextus Math. IX 60-136. Während Sextus Empiricus sie meist unverbunden auflistet, sind sie bei Cicero auf kunstvolle Weise verschachtelt; vgl. BOYANCÉ (1962). Es wäre wenig sinnvoll, hier mehrere stoische "Gottesbeweise" zu besprechen; sie werden wohl insgesamt ausführlich interpretiert von DRAGONA-MONACHOU (1976).
13. Zu dieser ersten Stufe vgl. Cicero Nat. II 19, III 28, Kleomedes Cael. I p. 2-4 Z. Mit der zweiten Stufe bei Sextus Math. IX 80-85 vgl. Sextus Math. IX 75-76, 111-114, 115-118 sowie Lactantius Inst. I 5.2, Calcidius In Tim. 292. Insofern die Rede ist von der "Mitleidenschaft" zwischen den Teilen der Welt, wird das Argument des öfteren ganz oder teilweise (s. Anm. 17) auf Poseidonios zurückgeführt; vgl. REINHARDT (1926) 45-51, THEILER (1934) 76, 90, 94, 97, EDELSTEIN (1936) 299 Anm. 55, REINHARDT (1953) 650-651, THEILER (1982) II 150, 251-252. RIST (1969) 210 jedoch hält es nur für nachchrysippisch, und in die Nähe Chrysipps rückt es sogar DRAGONA-MONACHOU (1976) 127. Aufgrund des Gebrauchs des Begriffs der *heteroiôsis* ("Veränderung") bei Sextus Math. IX 83 (s. Anm. 24) kann das durchaus richtig sein: den Ausdruck hat gerade Chrysipp verwandt (s. Anm. 52).
14. Zur stoischen Unterscheidung dreier Arten von Körpern: Philo Aet. 79-80, Seneca Ep. 102.6, Nat. II 2.1-4, Plutarch Praec. 142e, Achill Intr. p. 41-42 M, Sextus Math. VII 102, Pomponius Dig. XLI 3.30, Plotin Enn. VI 2.11, 9.1, Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 214.
15. Mit Sextus Math. IX 78 vgl. Achill Intr. p. 41 M und Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 214, der dies dadurch erklärt, daß nur geeinte Körper über *pneumatikon ti hen* ("etwas einheitliches Hauchiges") verfügen. Demgemäß erklärt Pomponius Dig. XLI 3.30 den geeinten Körper als einen Körper, der "von einem Hauch zusammengehalten wird"; vgl. Cicero Nat. II 19, III 28, Kleomedes Cael. I p. 8 Z.
16. Sextus Empiricus' Formulierung "jene .. welche bestehen aus aneinanderliegendem und zu jeweils einer Hauptsache neigendem" erläutert Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 214: "irgendwie Beschaffenes liegt vor aufgrund der Anordnung und des Zusammenwirkens zu einem Werk"; vgl. Seneca Ep. 102.6.
17. Die Teile des geeinten Körpers bezeichnet Plutarch Praec. 142f als *symphyê* ("verwachsen"); vgl. Epiktet Diss. I 14.6, Kleomedes Cael. I p. 8 Z, Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 214. Danach wären nur Pflanzen und Lebewesen, nicht aber Steine und Holzscheite als geeinte Körper zu deuten; vgl. Philo Deus 35 und Cicero Nat. II 82, der Erdscholle und Stein den Halt (s. Anm. 15) abzusprechen scheint. REINHARDT (1926) 98, 101-102, EDELSTEIN (1936) 299 mit Anm. 55, REINHARDT (1953) 650 führen diese Ansicht auf Poseidonios zurück und schließen daraus, daß Sextus Math. IX 78-85 ihn mit einer anderen Quelle verbindet: Sextus Math. IX 78 nennt nur Pflanzen und Lebewesen als geeinte Körper, Sextus Math. IX 81 läßt auch Steine und Holzscheite "von nur einem Halt beherrscht" sein. Diese Aufteilung des Argumentes wird abgelehnt von RIETH (1933) 127 Anm. 1, THEILER (1934) 76, THEILER (1982) II 252. Denn die These, daß Poseidonios den Begriff des Haltes eingeschränkt hat auf Natur und Seele ist unplausibel. Es ergibt sich daraus, daß er Kunstprodukte und manche Naturdinge als *sômata ek synaptomenôn* ("Körper aus zusammengefügtem") zusammengefaßt hätte. Besser ist es, mit LONG (1982) 37-38 innerhalb der Naturdinge zu unterscheiden zwischen nur "geeinten" unorganischen Stoffen und "verwachsenen" Organismen. Denn das Prinzip der unorganischen Natur bezeichnet Sextus Math. IX 81-83 als *hexis psilê* ("bloßer Halt"); vgl. Hierokles (Fr. 4 A) bei Stobaeus Flor. II p. 503 H, Origenes Orat. 6.1, Princ. III 1.2. Das Prinzip in Pflanzen und Lebewesen ist ein Halt besonderer Art (s. Anm. 10); vgl. RIETH (1933) 127, THEILER (1982) II 252. Gleichsetzungen von "geeint" und "verwachsen", wie z.B. bei Plutarch, wären hiernach dadurch bedingt, daß von Pflanzen und Lebewesen die Rede ist. Die Mitteilung Ciceros,

- daß Erdscholle und Stein *nulla cohaerendi natura* ("ohne Prinzip des Zusammenhängens") haben, erklärt THEILER (1934) 73-74 durch Plotin Enn IV 4 27 "Die Worte können nicht auf das Fehlen des inneren Zusammenhanges gehen. Es wird ersichtlich damit (negativ) das plotinische *synekhes* wiedergegeben." Sie sollen nicht zu *aliquid eius modi* ("irgend etwas dieser Art"), sondern zu *mundum* ("Welt") zu ziehen sein. Eine Änderung des *nulla* ("ohne") der Handschriften in z.B. *sola* ("mit nur dem"), was die Loeb-Ausgabe hat, ist danach unnötig, vgl. PEASE (1958) 754-755. Dieser Interpretation widerspricht zwar REINHARDT (1953) 551-652. Epikur jedoch wird nicht die Einheit vorgehalten, sondern die "Ordnung" und "Ähnlichkeit mit der Kunst", auch ist die Lehre vom Wachstum des Gesteins nicht vorausgesetzt, insofern nicht der Stein, sondern die Natur kein bloßer Halt sein soll, vgl. Seneca Nat. VI 16 1
18. Zur Mitleidenschaft zwischen den Teilen der Welt: Cicero Div II 33-34, 124, 142-143, Fat. 5, 7, Nat. II 19, III 28, Philo Migr 178, 180, Opif 117, Epiktet Diss I 14 2, Alexander Mixt. (SA II 2) p 216, 227, Laertius Vit. VII 140, Kleomedes Cael I p 2, 8 Z, Simplicius In Cat. (CAG VIII) p 267, Ps-Plutarch Fat. 574e. Nach Sextus Math IX 80 zu urteilen, besteht sie zwischen den Teilen aller geeinten Körper; vgl. Simplicius In Cat. (CAG VIII) p 267 und Galen Meth I p 15 K, VIII p 462 K, Plac III 5 43
19. Nach REINHARDT (1921) 347, REINHARDT (1926) 34-51, TEILER (1934) 97-98, REINHARDT (1953) 650-657, THEILER (1982) II 146-154 geht die Theorie der Mitleidenschaft, und somit auch die Unterscheidung dreier Arten von Körpern (s. Anm. 14) nicht schon auf die alte Stoa, sondern erst auf Poseidonios zurück. Zumindestens Chrysipp jedoch hat beide Lehren schon vertreten, vgl. RIETH (1933) 15, EDELSTEIN (1936) 324, PHILIPPSON (1941) 22, POHLENZ (1948) 101-102, 217, POHLENZ (1949) 58, 108, BRÉHIER (1951) 41, 150, 184-185, GOULD (1971) 100-101, GRAESER (1972a) 68-69, 72-74, BLOOS (1953) 53 90-105, TODD (1976) 41 Anm. 94, 69 Anm. 189, 188, DRAGONA-MONACHOU (1976) 57, 121, LAMPIDGE (1978) 175-176, VERBEKE (1991) 13 Anm. 7
20. Beides ist bei Sextus Empiricus ausgelassen, vgl. Kleomedes Cael II p 178, 180 Z. Zum Mondzyklus Cicero Div II 34, Nat. II 19, 119, vgl. PEASE (1958) 597. Zur Wirkung der Gestirne Cicero Div II 89, Fat. 7-8, vgl. PEASE (1958) 663-664. Philo Migr 180, Epiktet Diss I 14 2-4, Laertius Vit. VII 140 sprechen von der Mitleidenschaft zwischen dem Erd- und dem Himmelbereich der Welt, vgl. auch Sextus Math V 4 und GRAESER (1972a) 70. Insofern die meisten Stoiker den Himmel interpretieren als den leitenden Teil der Seele der göttlichen Welt (s. Anm. 99), handelt es sich um einen Fall von "Weitergabe" (s. Anm. 22). Epiktet Diss I 14 9. Insofern die Stoiker den leitenden Teil der Seele als das Prinzip der göttlichen Welt selbst auch interpretieren als ein göttliches Wesen (s. Anm. 191), handelt es sich um die Realisierung der göttlichen Weltverwaltung. Epiktet Diss I 14 1, 14 6-7, 14 9-10
21. Die Stoiker scheinen anzunehmen, daß z.B. der Mondzyklus nicht über die Luft den Gezeitenwechsel herbeiführt, sie scheinen auszugehen von einer unmittelbaren Wirkung. Ansonsten wäre es unklar, weshalb die Welt nicht auch ein aus zusammengesetztem bestehender Körper sein könnte. Grundlage jedenfalls für den stoischen Schluß von der unmittelbaren Wechselwirkung räumlich getrennter Körper auf die Welt als geeintes Ganzes ist die stoische These, daß jegliche *actio in distans* ("Wirkung auf Entferntes") ausgeschlossen ist, da "wirken" und "leiden" körperliche Berührung erfordern. Seneca Ep. 106 8, Plutarch Comm. 1080f, Sextus Math IX 258, Galen Const. I p 251 K, Clemens Strom II 15 1, Simplicius In Cat. (CAG VIII) p 302, vgl. HAHM (1977) 13-15, LONG & SEDLEY (1987) I 273. Dazu, daß nur zwei Körper sich berühren können, siehe Anm. 201. Es muß mit anderen Worten eine Verbindung bestehen zwischen räumlich getrennten Körpern. Diese Verbindung schafft der göttliche Geist, der sich als kunstvolles Feuer, bzw. als Hauch (s. Kapitel 1, Anm. 45) durch die innerweltlichen Dinge verbreitet (s. Anm. 97), diese dadurch eint (s. Anm. 98) und so zu Teilen der Welt macht.
22. Der Begriff der Weitergabe findet sich z.B. bei Galen Plac II 5 35, Plotin Enn IV 7 7. Er bezeichnet dort die Weiterleitung der Reizung der Sinnesorgane bis in den leitenden Teil der Seele, vgl. Sextus Math VII 354, 381 und SOLMSEN (1961b) 181, LONG & SEDLEY (1987) II 316. Bei Sextus Math IX 102 bezeichnet er hingegen die Erstreckung z.B. des Wahrnehmungsvermögens vom leitenden Teil der Seele bis in die Sinnesorgane. Gerade zwischen Leib und Seele, deren leitenden Teil die meisten Stoiker interpretieren als den Hauch (s. Kapitel 3, Anm. 56) in der Region des Herzens (s. Anm. 130), das heißt als einen Teil des Menschen, besteht denn auch Mitleidenschaft. Alexander Mant. (SA II 1) p 117, Tertullian An. 5 5, Nemesius Nat. p 78-79 M. Und die Seele ist nach stoischer Ansicht ein mit dem Leib verwachsener Hauch. Galen Plac III 1 10, In Epid V p 250 K, Alexander Mant. (SA II 1) p 118,

Tertullian An 5 3, Laertius Vit. VII 156, Calcidius In Tim 220, Stobaeus Ecl II p 64 W, Macrobius In Somn I 14 19, Stobaeus Ecl II p 64 W Leib und Seele bilden hiernach zusammen einen geeinten Körper. Insofern jedoch nach stoischer Lehre die Seele sich verbreitet durch den ganzen Menschen (s. Anm 96), ist die Seele ebenfalls das, was Leib und Seele verbindet. Wie der göttliche Geist alle innerweltlichen Dinge eint, so eint auch die Seele des Menschen sich selbst und alle Stoffe, aus denen sein Leib besteht, zum Ganzen des Menschen (s. Anm 98). Wie dies möglich ist, ist später zu erörtern (s. Anm. 133 und 198). Hier ist darauf hinzuweisen, daß die Teile des Menschen über die Seele als Hauch, der im ganzen Menschen ist, das, was sie erleiden weitergeben an alle anderen Teile. Die Mitleidenschaften der Teile finden sozusagen über das Ganze des Menschen statt. Die Sinnesorgane z.B. können Reizungen weitergeben an das Herz, weil beide verbunden sind über den Hauch der Seele, der die Sinnesorgane für Reize empfänglich macht und das Herz befähigt, Reizungen zu rezipieren (s. Anm. 137). Das Organ gibt den Reiz weiter an den Teil der Seele, der sich in ihm befindet, das Herz rezipiert die Reizung, insofern sie ihm weitergegeben wird von jenem Teil der Seele, der sich in ihm befindet (s. Anm 142 und Kapitel 3, Anm 44). Sextus Math. IX 255-257 bestimmt daher die Weitergabe als die Art und Weise, wie ein Körper wirkt auf einen zweiten Körper, mit dem er völlig durchmischt ist, vgl. SAMBURSKY (1959) 8-9, 81-82. Denn die Stoa erklärt die Verbreitung des göttlichen Geistes durch die innerweltlichen Dinge, sowie der Seele durch den Menschen aufgrund ihrer Theorie der völligen Durchmischung (s. Anm. 60).

- 23 Dazu, daß die Welt ein geeinter Körper ist: Philo Aet. 80, 180, Epiktet Diss. I 14 2, Alexander Mixt. (SA II 2) p 227, Laertius Vit. VII 140, vgl. Epiktet Diss. I 14 1 und auch die stoische These, daß die Substanz des Stoffes (s. § 2.1) geeint ist. Sextus Pyrrh II 5, Alexander Mixt. (SA II 2) p 213, 214, 216, 223, Galen Diff. IV p 923 K, Mor. p 785 K, Nat. I p 27 K, Origenes Orat. 27 8, Proklos In Tim I p 456 D, Simplicius In Cat. (CAG VIII) p 267, Ps-Galen Anim 785 K, Qual p 476 K. Zum eigenen Prinzip der Welt. Cicero Nat. II 28, 58, Arius (Fr 23 D) bei Stobaeus Ecl I p 166 W, Sextus Math. IX 117, Alexander Mant. (SA II 1) p 131, vgl. Plutarch Stoic 1054e-1055a, Sextus Math IX 102, 120.
- 24 Ausgelassen ist bei Sextus Empiricus die Erläuterung der Umschläge und der Wandel als *heteroioðseis* ("Veränderungen") aufgrund der Himmelsbewegung (s. Anm. 20). Für das, was von einem bloßen Halt beherrscht wird, gilt daß es "von sich aus nur die Disponierung durch Lockerung und Zusammendrückung" erleidet. Das heißt wohl es läßt nur Verdünnung und Verdichtung (s. Anm 73) zu, so daß es durch jeden Wechsel der Beschaffenheit vergeht und zu etwas anderem wird (s. Anm. 52). Nur das, was eine Natur, eine Seele oder einen Geist hat, kann Wechsel der Beschaffenheit bestimmter Teile erleiden, ohne zu vergehen (s. Anm 144).
- 25 Die stoische These, daß das Ganze nicht "weniger wert ist" als dessen Teile, findet sich auch bei Cicero Nat. II 32. Dort wird daraus gefolgert, daß die Welt *intellegentia* ("Verstand") hat und *sapiens* ("weise") ist. Denn wäre sie es nicht, so müßte der Mensch "mehr wert sein", vgl. auch Sextus Math IX 150. Zur Schlußfolgerung, und zwar aufgrund der Beobachtung, daß in der Welt Vernunftwesen "enthalten" sind. Cicero Nat. II 22, 35, 36, 38, Sextus Math IX 114. Sextus Math IX 77 bezeichnet das Prinzip der Welt als "Vernunftbegabtes und Kluges erzeugend", und deshalb als göttlich, vgl. Cicero Nat. II 22 und Sextus Math IX 101-103, der ein Argument Zenons referiert, wonach "das, was einen Samen von Vernunftbegabtem hervorbringt, selber auch vernunftbegabt ist", so daß die Welt für Gott zu halten ist.
- 26 Dazu, daß sie die beste Natur ist: Cicero Nat. II 18, 36, Sextus Math IX 85, 91, 114, 118. Dazu, daß sie vernunftbegabt und denkfähig ist: Cicero Nat. II 18, 32, Sextus Math IX 95, 98, 101, 103, 104, 113-114, 118. Dazu, daß sie vortrefflich ist: Sextus Math IX 85. Dazu, daß sie tugendhaft ist: Cicero Nat. II 18, 32, 39, Sextus Math IX 77, 91.
- 27 Dieser letzte Zusatz, daß die Welt oder auch ihr Prinzip für Gott zu halten ist, findet sich bei Cicero Nat. II 16, 21, 30, 36, 39, Sextus Math IX 76, 77, 78, 85, 87, 91, 95, 98, 100, 114, 118, 120, 122. Er fehlt bei Cicero Nat. II 22, 22, 22, 32, 32, 36, Sextus Math IX 104.
- 28 Der Wechsel von Ein- und Mehrzahl rührt daher, daß die Stoa die traditionellen Götter der griechischen Religion von ihrer theologischen Physik her allegorisch interpretiert. Er ist bedeutungslos, vgl. POHLENZ (1948) 96-98, POHLENZ (1949) 54-55, DRAGONA-MONACHOU (1976) 25, LONG & SEDLEY (1987) I 331.

29. Zu dieser Verfahrensweise vgl. DRAGONA-MONACHOU (1976) 40, SCHOFIELD (1980) 302-303, LONG & SEDLEY (1987) I 332. Daß es Gott gibt, findet sich nicht als Zusatz (s. Anm. 27), sondern als Schlußfolgerung bei Sextus Empiricus Math. IX 77, 85, 91, 95, 98, 100, 101, 118, 120, 122. Bei Cicero Nat. II 4-44 enden indes die Beweise immer mit dem Zusatz, daß die Welt oder auch ihr Prinzip aufgrund ihrer Beschaffenheit für Gott zu halten ist. SCHOFIELD (1980) 303-304 nimmt daher an, daß bei Cicero eine andere Konzeption des Vorbegriffs zugrundeliegt als bei Sextus Empiricus. Das ist unwahrscheinlich. Denn nach stoischer Lehre ist der Gottesbegriff der Begriff einer bestimmten Ursache der Weltordnung, deren Realität gegeben ist mit der Wirkung, deren Identität jedoch begrifflich nicht bestimmt ist, weil der Inhalt des Gottesbegriff nur relational bestimmt ist in bezug auf die Welt als Wirkung (s. § 3.3). Je nach Interesse kann die Realität der göttlichen Ursache expliziert werden, oder auch ihre Identität identifiziert, und dann hinzugefügt werden, daß die so identifizierte Ursache Gott ist.
30. Zur stoischen These, daß alles Seiende körperlich ist: Plutarch Comm. 1073e, Alexander In Top. (CAG II 2) p. 301, Hippolyt Ref. I 21.5, Plotin Enn. II 1.28, 4.1, Proklos In Tim. III p. 95 D. Zu ihrer Begründung siehe Anm. 46. Dazu, daß es teilhat am Stoff, siehe Anm. 170. Dazu, daß die Stoa die Substanz als den Stoff interpretiert, siehe § 2.1.
31. Außerhalb der Welt gibt es lediglich das *kenon* ("Leere"): Plutarch Comm. 1073e, Aetius Plac. I 18.5, Sextus Math. IX 332, Laertius Vit. VII 140, Themistius In Phys. (CAG IV 2) p. 123, Philoponus In Phys. (CAG XVI) p. 613, Theodoret Graec. IV 14. Es gibt dort keinen Stoff (s. Anm. 84) und keine Körper: Chrysipp Prov. 5, Arius (Fr. 29 D) bei Eusebius Praep. XV 15.1, Philo Aet. 78, Alexander Fat. (SA II 2) p. 192, Kleomedes Cael. I p. 2, 14 Z. Außerhalb der Welt also kann es keinen Gott geben.
32. Dazu, daß nur das Ganze der Welt vollendet ist: Cicero Nat. II 37: "Denn auch es gibt ansonsten nichts anderes außer der Welt, was in jeder Hinsicht angepaßt und vollendet ist, was nichts entbehrt und was in allen seinen Zahlen und Teilen vollständig ist", Plutarch Stoic. 1054e-f: "ein vollendeter Körper ist die Welt, nicht vollendet sind hingegen die Teile der Welt, insofern sie sich zum Ganzen in gewisser Weise verhalten, und nicht für sich bestehen". Die letzte Mitteilung Ciceros bezieht sich auf die Tugend des göttlichen Lebewesens, welches die Welt als Ganzes ist (s. Kapitel 2, Anm. 151). Zum Verhältnis von *pros ti pōs ekhon* ("sich in gewisser Weise in bezug auf etwas verhaltendes") und *kath' hauto* ("für sich bestehendes"): Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 165-166. Diese Begriffe müssen unerörtert bleiben.
33. Zu dieser zweifachen Interpretation Gottes: Cicero Nat. I 37, 39, 52, Philodem Piet. 11, Philo Migr. 178, die alle Gott bestimmen als zum einen die Welt, zum andern deren Seele oder Geist; vgl. auch Laertius Vit. VII 148, der Gott bestimmt als zum einen die Welt, zum andern den Himmel, in dem sich der leitende Teil der Seele der Welt befindet (s. Anm. 99).
34. Zur Ordnung: Cicero Nat. II 15, 16, 19, Sextus Math. IX 26-27, 76, 112-114, Kleomedes Cael. I p. 2 Z. Zur Schönheit: Cicero Nat. II 15, 17, 18, Sextus Math. IX 27, 75, 107. Zur Nützlichkeit: Cicero Nat. II 13, 15, 37, Kleomedes Cael. I p. 4 Z.
35. Zu dieser Annahme: Cicero Nat. II 22, Sextus Math. IX 77, 102; vgl. DRAGONA-MONACHOU (1976) 64, SCHOFIELD (1980) 302-303, ANNAS (1992) 42-43. Daß nach stoischer Lehre das Ganze nicht weniger wert sein kann als dessen Teile, ist ein Korrolarium, insofern die Welt als Ganzes, bzw. ihr Prinzip (s. § 2.6) die Prinzipien der Teile, und somit die Teile der Welt als ein übergeordnetes Prinzip bedingt (s. Anm. 36); vgl. SCHOFIELD (1983) 44-48, LONG & SEDLEY (1987) II 325. Die Allnatur muß eine vernunftbegabte Seele sein, weil sie die Ursache ist der vernünftigen Weltordnung und weil sie die vernunftbegabte Seele des Menschen entstehen läßt. Darwins Evolutionslehre macht beides hinfällig (s. Anm. 251), so wie auch die stoische These (s. Anm. 76 und Kapitel 3, Anm. 61 und 132), daß die samenverhafteten Formeln, die Wachstum und Verhalten der Lebewesen steuern, Vernunftformeln sind.
36. Sextus Math. IX 117: "Denn die Ursache des Teiles erstreckt sich nicht auf das Ganze und ist auch nicht dessen Ursache; die Ursache des Ganzen hingegen erstreckt sich auf die Teile". Sie ist also wohl das Prinzip der Prinzipien der Teile; vgl. Seneca Ep. 65.11, der Gott bezeichnet als die "erste und allgemeine Ursache"; Seneca Ep. 65.12, der zu Platons und Aristoteles' "Schwarm der Ursachen" meint, daß sie "nicht viele und einzelne sind, sondern abhängen von einer, nämlich von jener, welche wirkt"; Seneca Ben. IV 7.2, der Gott bezeichnet als die "erste Ursache von allem, von der die übrigen abhängen"; vgl.

37. Zu den beiden Prinzipien: Aetius Plac. I 3.25, Aristokles (Fr. 3 H) bei Eusebius Praep. XV 14.1, Sextus Math. IX 11-12, Alexander Mixt. (SA II 2) p. 224, Laertius Vit. VII 134, Achill Intr. p. 31 M, Calcidius In Tim. 289, Simplicius In Phys. (CAG IX) p. 25; vgl. Cicero Acad. I 24, Fin. I 18, Philo Opif. 8, Lactanz Inst. VII 3.1, Sextus Math. IX 4, 5-6, 194, 358, Pyrrh. III 1, 30, 55, Alexander In Met. (CAG I) p. 178, Syrian In Met. (CAG VI 1) p. 8. Dazu, daß es die Prinzipien des Weltganzen sind: Aristokles (Fr. 3 H) bei Eusebius Praep. XV 14.1, Sextus Math. I 4, 7, 358, Alexander Mixt. (SA II 2) p. 224, Laertius Vit. VII 134, Achill Intr. p. 31 M, Calcidius In Tim. 289; vgl. Cicero Acad. I 24, Fin. I 18, Seneca Ep. 65.2, Lactanz Inst. VII 3.1.
38. Zur Körperlichkeit der stoischen Prinzipien: Aristokles (Fr. 3 H) bei Eusebius Praep. XV 14.1, Alexander Mixt. (SA II 2) p. 224-225, Laertius Vit. VII 134; vgl. Plutarch Comm. 1085b und Plutarch Comm. 1085f, Plotin Enn. VI 1.26, Ps-Galen Qual. p. 476 K, Simplicius In Phys. (CAG IX) p. 227. Zur Körperlichkeit Gottes: Clemens Strom. I 51.1, V 89.2, Hippolyt Ref. I 21.1, Tertullian Apol. 47, Nat. II 2, Origenes Cels. IV 14, VI 71, In Ioann. XIII 21, Eusebius Praep. III 9.9, Servius In Aen. VI 727, Theodoret Graec. II 113, Olympiodor In Phaed. I 6.2, Ps-Galen Hist. 16. Zur Körperlichkeit des Stoffes: Aetius Plac. I 9.7, Laertius Vit. VII 150, Plotin Enn. II 4.1, 7.9, Proklos In Tim. I p. 456 D, Calcidius In Tim. 289, 293, Theodoret Graec. IV 13.
39. Zur relationalen Bestimmung: Sextus Math. IX 239-240, Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 63. Dazu, daß sie untrennbar verbunden sind: Lactanz Inst. VII 3.1-3; vgl. Alexander In Met. (CAG I) p. 178, Mixt. (SA II 2) p. 224, Proklos In Tim. I p. 266, 414 D, Syrian In Met. (CAG VI 1) p. 8. Zur Ewigkeit der Prinzipien: Laertius Vit. VII 134, Ps-Galen Qual. p. 478 K; vgl. Arius (Fr. 37 D) bei Eusebius Praep. XV 19.3, Alexander Mixt. (SA II 2) p. 224, Laertius Vit. VII 137, Calcidius In Tim. 293 und Arius (Fr. 20 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 132-133 W, Galen Elem. I p. 469 K, Sextus Math. X 312, Origenes Princ. II 1, Plotin Enn. VI 1.28, Calcidius In Tim. 289, 292, 293.
40. Am *sômata* ("Körper") der Handschriften ist gegen das *asômatous* ("unkörperlich") der Suda festzuhalten; vgl. LONG & SEDLEY (1987) II 266.
41. Zum leidenden Prinzip als der beschaffenheitslosen Substanz: Sextus Math. IX 11; vgl. Plutarch Comm. 1086b, Sextus math. IX 312, Laertius Vit. VII 150. Zum wirkenden Prinzip als einem Geist: Arius (Fr. 20 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 133 W; vgl. Seneca Ep. 65.2.
42. Dazu, daß Gott im Stoff ist: Plutarch Comm. 1076d, 1085b, Alexander In Met. (CAG I) p. 178, Mixt. (SA II 2) p. 225, 226, Laertius Vit. VII 134. Dazu, daß er durch den ganzen Stoff hindurch alles verfertigt: Laertius Vit. VII 134, Alexander Mixt. (SA II 2) p. 225, Ps-Galen Qual. p. 478 K.
43. Es findet sich in den vorhandenen Quellen zwar die stoische Bestimmung der Substanz als das Zugrundeliegende, und somit als der Stoff (s. Anm. 50), es findet sich aber keine Bestimmung des Begriffs der Substanz, und somit auch keine Begründung für die stoische These, daß die Substanz zu bestimmen ist als das Zugrundeliegende, bzw. als der Stoff. Den Begriff der Substanz dürfte jedoch die Stoa (s. Anm. 46), ähnlich wie Platon oder auch Aristoteles, als das "eigentlich Seiende" gefaßt haben; vgl. Platons Ausdruck *ontôs on* ("sciend Seiendes") und Aristoteles' *prôtôs on* ("auf erste Weise Seiendes"), *kyriôs on* ("eigentlich Seiendes") oder *haplôs on* ("schlechthin Seiendes"): Platon Resp. 490b, Phaedr. 247c, Soph. 240b, Tim. 28a und Aristoteles Met. VII 1, 1028a30-31; vgl. IV 2, 1003b16-19, V 1, 1025b9-10, und VII 1, 1028a13-20. Die Interpretation dieses "eigentlich Seienden" als das Zugrundeliegende und als der Stoff hatte Aristoteles Met. VII 3, 1028b36-1029a30 ausdrücklich abgelehnt.
44. Zum Stoff als einem beschaffenheitslosen Körper: Plutarch Comm. 1085f-1086a, Isid. 370f, 374e, Sextus Math. X 312, Alexander An. (SA II 1) p. 19, Mant. (SA II 1) p. 113, Plotin Enn. II 4.1, IV 7.9, Calcidius In Tim. 293, Simplicius In Phys. (CAG IX) 227, Ps-Galen Qual. p. 471-472 K. Beschaffenheitslos ist er nur von sich aus: Plutarch Comm. 1085b-c, Alexander Mixt. (SA II 2) p. 226, Sextus Math. IX 76, Origenes Orat. 27.8, Calcidius In Tim. 289, 290; vgl. Philo Opif. 8, Plutarch Isid. 370f, 374e. Aufgrund der Wirkung des göttlichen Geistes auf den Stoff hat er immer irgend eine Beschaffenheit (s. Anm. 69).

45. Ihre These, daß alles Seiende körperlich ist (s. Anm. 30), begründen die Stoiker dadurch, daß sie "wirken" und "leiden" als Wesensmerkmale des Seins begreifen Plutarch Comm. 1073e, vgl. CHERNISS (1976) 773 n. 7, aber auch HAHM (1977) 25-26 Anm. 31. Nur Körper nämlich können nach stoischer Ansicht dazu fähig: Cicero Acad. I 39, Seneca Ep. 106 4, 117 2-3, 117.7, 117.10, Aetius Plac. IV 20.2, Alexander In Sens. (CAG III 1) p. 73, Sextus Math. VIII 263, 407, IX 255, Pyrrh. III 38, Kleomedes Cael. I p. 8 Z, Laertius Vit. VII 56, Augustin Acad. III 38, Proklos In Tim. III p. 95 D. Zu dieser Begründung vgl. POHLENZ (1948) 64-66, POHLENZ (1949) 37-38, RIST (1969) 152-154, GRAESER (1975) 89-93, HAHM (1977) 11-12, 14-15, FORSCHNER (1981) 31, LONG & SEDLEY (1987) I 163-164, 292, BRUNDSCHWIG (1989) 21-22, 60-76.
46. Es muß hier ausreichen, darauf hinzuweisen, daß die Stoa die *poiotes* ("Beschaffenheit") begreift als *hylê pês ekhusa* ("irgendwie sich verhaltender Stoff"): Alexander In Top. (CAG II 2) p. 360; vgl. Plotin Enn. VI 1.29. Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 212-213 spricht von einer *diaphora usias* ("Verschiedenheit der Substanz"); vgl. Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 222, wo irgendwie Beschaffenes bestimmt ist als *to kata diaphoran* ("das, was eine Verschiedenheit aufweist"), und Plutarch Comm. 1076c-d, Plotin Enn. IV 7.8a. Irgendwie beschaffene Körper deutet die Stoa dementsprechend (s. Anm. 161) ebenfalls als "irgendwie sich verhaltender Stoff": Plotin Enn. VI 1.29. Sie sind nichts anderes als *peri tèn hylên pês ekhonta* ("sich am Stoff irgendwie verhaltendes"): Plotin Enn. VI 1.30. Die dritte sogenannte stoische Kategorie des *pês ekhon* ("sich irgendwie verhaltendes"), die nach Plotin Enn. VI 1.30 auf eigentümliche Weise *peri ta poia* ("am irgendwie Beschaffenen") besteht, hat die Stoa also gebraucht, um ihre zweite Kategorie des *poion* ("irgendwie Beschaffenes"), auf den Stoff zurückzuführen: nach Plotin Enn. VI 1.29 ist irgendwie Beschaffenes nichts anderes als *hylê poia* ("irgendwie beschaffener Stoff"). Hiernach kann der Stoff die Substanz deshalb sein, weil er das ist, was irgendwie beschaffene Körper "eigentlich" sind (s. Anm. 43): mit Plotin Enn. II 4 1, VI 1.25 vgl. Aristoteles Phys. II 1, 193a9-28 und mit Aristoteles vgl. Origenes Orat. 27.8 (s. Anm. 56). Zu den stoischen "Kategorien": Plotin Enn. VI 1.25, 2.1, Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 66-67, vgl. RIETH (1933) 22-35, 55-91, 190-191, DE LACY (1945), POHLENZ (1948) 69-71, POHLENZ (1949) 39-41, REESOR (1957), SAMBURSKY (1959) 17-20, RIST (1969) 152-172, LLOYD (1971), GRAESER (1978), FORSCHNER (1981) 43-53, ISNARDI PARENTE (1986), LONG & SEDLEY (1987) I 172-176, 177-179, DUHOT (1991), SCHUBERT (1994) 198-245.
47. Zu Gott als Ursache: Cicero Nat. II 15, Seneca Ep. 65.2, 65 12, Sextus Math. IX 75-76, 199. Zur ersten Bestimmung der Ursache siehe Kapitel 2, Anm. 56. Zur zweiten Bestimmung. Arius (Fr. 18 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 138 W, Aetius Plac. I 11.1, Sextus Pyrrh. III 14; vgl. Sextus Math. IX 228. Zum Verhältnis der Bestimmungen Clemens Strom. VIII 27.2-4, vgl. die in Kapitel 2, Anm. 56 angeführte Literatur.
48. Zu Gott als Kraft: Sextus Math. IX 75-77, Alexander Mixt. (SA II 2) p. 225, 226, Lactanz Inst. I 5.20, vgl. Cicero Acad. I 24, Fin. I 18 und Arius (Fr. 21 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 130 W. Nach Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 224 bestimmt die Stoa den Begriff der *dynamis* als "das, was fähig ist mehrere Begebenheiten herbeizuführen, wie die Klugheit das klug Spazierengehen und Diskutieren", aber auch als "das, was fähig ist, mehrere Begebenheiten herbeizuführen, und die untergeordneten Tugenden völlig beherrscht". Nach der ersteren Bestimmung ist *dynamis* eher zu übersetzen sein als "Kraft", nach der letzteren eher als "Fähigkeit". Beide Bedeutungen sind zusammenzufassen als "Vermögen".
49. Diese Verteilung von Aktivität und Passivität über die beiden Prinzipien vertreten auch LONG & SEDLEY (1987) I 274, BRUNDSCHWIG (1988a) 86 mit Anm. 96. Möglich ist sie dadurch, daß nach stoischer Lehre sowohl "wirken" als auch "leiden" allein ausreicht, um das, was "wirkt" oder "leidet" als Seiendes auszuweisen. Es ist zumindest wiederholt die Rede vom "wirken oder leiden": Cicero Acad. I 39, Seneca Ep. 117 10, Aetius Plac. V 20.2, Sextus Pyrrh. III 38. Nahegelegt wird sie schon durch die stoische Bestimmung der Prinzipien als "wirkendes" und "leidendes": offenbar soll darin ihr Wesen bestehen.
50. Zum Stoff als das, was der göttlichen Kraft zugrundeliegt: Plotin Enn. VI 1.27, Calcidius In Tim. 291. Dazu, daß er allen irgendwie beschaffenen Körpern und deren Beschaffenheiten zugrundeliegt: Arius (Fr. 20 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 133 W, Arius (Fr. 37 D) bei Eusebius Praep. XV 19.3, Plutarch Comm. 1085e-f, Stoic. 1054a, Origenes Orat. 27.8, Plotin Enn. II 4 1, Calcidius In Tim. 289, 290.

51. Zum Stoff als das, woraus alles wird: Origenes Orat. 27.8, Laertius Vit. VII 150, Calcidius In Tim. 289; vgl. Arius (Fr. 29 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 129 W, Alexander Mixt. (SA II 2) p. 225, 226, Calcidius In Tim. 290, Ps-Galen Qual. p. 476 K.
52. Zur Ablehnung jedes Werdens aus und jedes Vergehens zu nichts: Arius (Fr. 27 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 177-178 W, Aurel Seips. IV 4, Calcidius In Tim. 292, 293. Nach Alexander Fat. (SA II 2) p. 192 kommt es einer unverursachten Bewegung gleich (s. Kapitel 3, Anm. 110). Zum Begriff der *alloiōsis* ("Wechsel der Beschaffenheit"): Galen Meth. I p. 46 K, der sie als *kata poiōtēta metabolē* ("Wandel was die Beschaffenheit angeht") bestimmt (s. Anm. 55). Zur Interpretation der *genesis* ("Werden"), und somit auch der *phthora* ("Vergehen") als *alloiōsis* der Substanz des Stoffes: Arius (Fr. 27 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 178 W, Aurel Seip. X 7; vgl. LONG & SEDLEY (1987) I 173. Der Stoff ist zwar von sich aus ohne Beschaffenheit (s. Anm. 44), er erleidet aber jeden Umschlag und Wandel (s. Anm. 55): Origenes Orat. 27.8. Es spricht daher Chrysipp (s. Kapitel 1, Anm. 80) von seiner *heteroiōsis* ("Veränderung"): Sextus Math. IX 83 (s. Anm. 20); mit Sextus Math. VII 162, Laertius Vit. VII 50 vgl. Sextus Math. VII 230, 372 und POHLENZ (1938) 176, POHLENZ (1948) 61, POHLENZ (1949) 36.
53. Insofern das Wirken Gottes darin besteht, daß er dem von sich aus (s. Anm. 44) beschaffenheitslosen Stoff Beschaffenheiten erteilt, ist sein "wirken" ein "bewirken", das heißt ein "herstellen". Die Bezeichnung des aktiven Prinzips als gerade *to poiou* ("das Wirkende" = "das Bewirkende"), und nicht z.B. als *to energun* ("das Wirkende" = "das Tätige") erklärt sich wohl daher. Insofern das Leiden des Stoffes darin besteht, daß er es erleidet, daß aus ihm etwas hergestellt wird, ist sein "leiden" ein "werden".
54. Zu dieser Zuordnung der Grundbeschaffenheiten an die Elemente: Galen Const. I p. 251 K, Laertius Vit. VII 137, Ps-Galen Intr. p. 698 K; vgl. Plutarch Frig. 948d-949f, 952c-d, Stoic. 1053e-f und SAMBURSKY (1959) 3, LONGRIGG (1975) 227, HAHM (1977) 91, 101, LONG & SEDLEY (1987) I 286. Insofern die Elemente charakterisiert werden durch die Grundbeschaffenheiten, sind z.B. Erde oder Feuer jeweils nur Erscheinungsformen der gleichnamigen Elemente. Trotz Plutarch Frig. 948c-d sind jene nämlich nicht zu deuten als die wahrnehmbaren Stoffe des täglichen Lebens. Es handelt sich vielmehr um eine Art von chemischen Prinzipien: Plutarch Frig. 945f und Plutarch Frig. 948d-949f, Stoic. 1053f, Galen Const. I p. 251 K, Elem. I p. 469 K, Simpl. IX p. 165 K. Auch Stein und Erz z.B. sind Erscheinungsformen des Elementes Erde: Galen Simpl. IX p. 165 K. Und Kohle, Flamme und Glanz sind Erscheinungsformen des Elementes Feuer: Philo Aet. 86, Alexander Mant. (SA II 1) p. 138, Galen Simpl. IV p. 626 K. Nach Arius (Fr. 21 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 129-130 W wird denn auch "alles Feuerartige als Feuer bezeichnet, das Luftartige als Luft und das übrige in ähnlicher Weise"; vgl. LONG & SEDLEY (1987) I 286.
55. Zu Umschlag und Wandel: Arius (Fr. 21 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 130 W, Arius (Fr. 38 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 152 W, Plutarch Stoic. 1053a-b, Sextus Math. X 312, Galen Const. I p. 251 K, Nat. I p. 7 K, Clemens Strom. V 104.4, Laertius Vit. VII 136, 142. Es entstehen und vergehen dadurch die Elemente: Arius (Fr. 21 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 129 W, Arius (Fr. 27 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 177 W, Plutarch Frig. 949a; vgl. Galen In Nat. I p. 30 K, der sie als die *amoibē* ("Einwechslung") der Beschaffenheit bestimmt (s. Anm. 52). Denn bei einem Umschlag oder Wandel handelt es sich um eine *alloiōsis di' holu* ("Wechsel der Beschaffenheit durch und durch") der zugrundeliegenden (s. Anm. 50) Stoffes: Galen Const. I p. 251 K, Nat. II p. 88 K; vgl. Aetius Plac. I 9.2, Galen Nat. I p. 4 K sowie Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 267: irgendwie beschaffene Dinge sind es *di' holu* ("durch und durch").
56. Zum Einfluß Gottes: Clemens Strom. V 104.4, Laertius Vit. VII 136; vgl. HAHM (1977) 34. Weil der Stoff allem Wandel und jedem nur möglichen Umschlag zugrundeliegt, bleibt er, was er selbst von sich aus ist: Origenes Orat. 27.8; vgl. Alexander Mixt. (SA II 2) p. 213, der den Stoff den *sōmata en genesi* ("im Werden begriffene Körper") zugrundeliegen läßt; vgl. auch Alexander Mixt. (SA II 2) p. 216.
57. Gott verbreitet sich durch den ganzen Stoff: Alexander Mixt. (SA II 2) p. 225, 226, Clemens Protr. 66.3, Strom. V 89.3, Tertullian Nat. II 4, Herm. 44, Calcidius In Tim. 294, Themistius In An. (CAG V) p. 64, Proklos In Tim. I p. 414 D, Ps-Galen Qual. p. 478 K; vgl. Arius (Fr. 20 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 133 W, Sextus Math. IX 75-76, Laertius Vit. VII 134. Gott verbreitet sich durch die ganze Welt: Laertius Vit. VII 138, Proklos In Tim. I p. 414 D. Gott verbreitet sich durch alles: Cicero Nat. I 36, Hippolyt Ref. I 21.1, Sextus Pyrrh. III 218, Aurel Seips. VII 8, Laertius Vit. VII 88, 147. Wenn es heißt, daß Gott sich durch die Welt, bzw. durch alles verbreitet, so ist es oftmals schwer bestimmbar, ob Gott gemeint

ist als der Geist im Stoff, oder als das kunstvolle Himmelsfeuer, bzw. als der Hauch (s. Kapitel 1, Anm. 45). Denn auch diese verbreiten sich durch alles, bzw. durch die ganze Welt (s. Anm. 97).

58. Dazu, daß ein erster Körper durch einen zweiten Körper hindurchgeht: Plutarch Comm. 1077e, 1078b-c, Hippolyt Ref. I 21.5, Alexander Mant. (SA II 1) p. 139-141, Mixt. (SA II 2) p. 213, 217, 218-220, 226-228, Quaest. (SA II 2) p. 57, Sextus Pyrrh. III 59, Themistius In Phys. (CAG V 2) p. 104, Simplicius In Phys. (CAG IX) p. 530; vgl. Plotin Enn. II 7.1.
59. Zur wechselseitigen Durchdringung zweier Körper: Arius (Fr. 28 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 154 W, Philo Conf. 185, Plutarch Comm. 1078a, Alexander Mixt. (SA II 2) p. 216-217, 220, Sextus Pyrrh. III 60, Laertius Vit. VII 151.
60. Die sogenannte "völlige Durchmischung" ist dadurch gekennzeichnet, daß jeder noch so kleine Teil der durchmischten Stoffe mit dem jeweils anderen durchmischt ist und dennoch das eigene "Wesen" und die eigene "Beschaffenheit", bzw. die eigene "Oberfläche" und "Umgrenzung" behauptet: Alexander Mixt. (SA II 2) p. 213, 217 und Alexander Mixt. (SA II 2) p. 213, 216, 217, 218. Zwei Körper sind danach an ein und demselben Ort, lassen sich aber meistens (s. Anm. 67) aus der Mischung ausscheiden: Alexander Mixt. (SA II 2) p. 213, 216; vgl. aber LEWIS (1988). Die Stoiker unterscheiden diese "völligen Durchmischung" von der sogenannten *parathesis* ("Aneinanderlegung") und *sygkhrisis* ("Verschmelzung"): Arius (Fr. 28 D) bei Stobaeus Ecl. I 153-155 W, Philo Conf. 184-187, Alexander Mixt. (SA II 2) p. 216-218. TODD (1976) 30-88, 181, 188-190, 191, 192-193, vertritt die These, daß eine "völlige Durchmischung" nur dann vorliegt, wenn ein kleiner, nur aktiver Körper sich durch einen großen, nur passiven Körper verbreitet: er interpretiert die stoische Lehre dahingehend, daß die Durchdringung niemals wechselseitig, sondern immer nur einseitig erfolgt, und zwar vom Hauch her. Zur Unterscheidung der beiden Arten von Körper siehe Anm. 49; zum Umfang der Körper siehe Anm. 98; zum Hauch siehe Anm. 97. Diese These aber dürfte dennoch unzutreffend sein; vgl. LONG & SEDLEY (1987) II 290. Zur stoischen Theorie vgl. POHLENZ (1948) 72-73, POHLENZ (1949) 41-42, SAMBURSKY (1959) 11-17, BLOOS (1973) 106-113, WHITE (1986), LONG & SEDLEY (1987) I 292-294, SORABJI (1989), ANNAS (1992) 47-48.
61. Dazu, daß nach stoischer Lehre die Prinzipien des Weltganzen völlig durchmischt sind: Galen In Nat. p. 30 K, Alexander Mixt. (SA II 2) p. 225, 226, Lactanz Inst. VIII 3.3, Proklos In Tim. III p. 95 D; vgl. Cicero Acad. I 24 und FORSCHNER (1981) 31, LONG & SEDLEY (1987) I 273, 292.
62. So heißt es z.B. bei Calcidius In Tim. 310 vom Stoff: "... wenn wir ihm in der Geistesbetrachtung das, ohne was er nicht ist, wegnehmen wollen, so können wir ihm nicht wirklich, wohl aber der Möglichkeit nach den Besitz von all diesem geben"; vgl. Galen In Nat. I p. 30 K, Plotin Enn. II 4.4. Nach Arius (Fr. 20 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 133 W hat Poseidonios behauptet: *diapherein de tēn usian tēs hylēs tēn <autēn> usan kata tēn hypostasin epinoidi monon* ("Es sei die Substanz vom Stoff, mit dem sie, was das Substrat angeht, identisch ist, nur begrifflich verschieden"). Zum Verhältnis von Substanz und Stoff siehe § 2.5. Zum Text vgl. LONG & SEDLEY (1987) II 178. Anders stellen ihn REINHARDT (1953) 643, DÖRRIE (1955) 57, THEILER (1982) I 190 her; vgl. aber FORSCHNER (1981) 31-32, KIDD (1988) 373.
63. Im Zusammenhang mit der Lesart *asōmatus* (s. Anm. 40) bei Laertius Vit. VII 134 sind die stoischen Prinzipien tatsächlich wiederholt als Abstraktionen interpretiert worden; vgl. CHRISTENSEN (1962) 11-22, WATSON (1966) 11-13, 27, 38, SANDBACH (1975) 73-74, TODD (1978) 139-143, SANDBACH (1985) 35. GRAESER (1975) 94, 103-108 hat diese Interpretation vertreten in bezug auf Poseidonios (s. Anm. 62); vgl. FORSCHNER (1981) 31-32, 38, THEILER (1982) II 137-138 und auch KIDD (1988) 106-107. Daß sie nicht richtig sein kann, geht außer aus zahlreichen Stellen, nach denen die Prinzipien Körper sind (s. Anm. 38), auch daraus hervor, daß die stoischen Prinzipien bestimmt sind als das Wirkende und Leidende: wirken und leiden können nach stoischer Lehre ausschließlich Körper (s. Anm. 45); vgl. LAPIDGE (1973) 263-265, DRAGONA-MONACHOU (1976) 31, MANSFELD (1978) 162, 167-173, LONG & SEDLEY (1987) I 274, BRUNSCHWIG (1988a) 86-87 Anm. 96.
64. Galen spricht davon, daß die Elemente bestehen aus je zwei durchmischten Körpern, von denen der eine die zugrundeliegende Substanz, der andere die Beschaffenheit ist. Gerade die Stoa vertritt die Interpretation der Beschaffenheiten als Körper (s. Anm. 161). Gerade sie ist auch der Ansicht, daß Substanz und Beschaffenheit durchmischte Körper sind (s. Anm. 61). Zur Substanz in diesem Sinn siehe § 2.5.

65. Nur das Resultat ist wahrnehmbar, die durchmischten Körper selbst sind lediglich denkbar, vgl. Ps-Galen Qual p 465, 483 K, wo unterschieden wird zwischen *sômata aisthêta* ("wahrnehmbaren Körpern") und *sômata logôî theôrêta* ("durch die Vernunft zu betrachtende Körpern"); vgl. auch WESTENBERGER (1906) 22 und zum Ausdruck *logos* ("Vernunft") im Sinne von *dianoia* ("Denken") siehe Anm. 148. Zur Unterscheidung der beiden Arten von Körpern vgl. Seneca Nat. II 2 3, der von Körpern spricht, "die sich der Wahrnehmung zwar entziehen, aber durch die Vernunft erkannt werden". Sie sind nicht wahrnehmbar, weil sie keine *sômata poia* ("irgendwie beschaffene Körper") sind: Alexander Mant. (SA II 1) p. 113; vgl. Laertius Vit. VII 134, wo sie bestimmt werden als *sômata amorphâ* ("formlose Körper").
66. Zu den Elementen als Mischungen von Substanz und Grundbeschaffenheit siehe Anm. 97: die Beschaffenheiten interpretiert die Stoa als Hauch (s. Anm. 107 und 118).
67. Substanz und Beschaffenheit können deshalb nur durchmischt bestehen, weil sie relational bestimmt sind als das Wirkende und Leidende; sie sind untrennbar verbunden (s. Anm. 39).
68. Von Arim (SVF II 409) liest *allà [de] duo estin* ("Es sind aber .. zwei") und *eis ho dielêi tis* ("worin man .. zerlegen kann"). Dies ergibt einen besseren Sinn als der Text der Handschriften, den die CMG-Ausgabe dennoch beibehält: *alla de duo estin* ("Es sind aber zwei jeweils andere") und *eis ho diallanetati* ("in bezug worauf ausgetauscht wird"); vgl. ihren kruschen Apparat.
69. Zu diesem Begriff siehe Anm. 156. Der Stoff ist zwar von sich aus beschaffenheitslos (s. Anm. 44), er verfügt aber immer über Beschaffenheit: Arus (Fr. 20 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 133 W, Origenes Orat. 27.8, Calcidius In Tim. 292, 310.
70. Dazu, daß die Welt aus Feuer gestaltet wird: Arus (Fr. 21 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 129 W, Arus (Fr. 38 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 152, 153 W, Seneca Nat. III 13.1, Plutarch Stoic. 1053a, 1053b, Clemens Strom V 104.4, Laertius Vit. VII 142; vgl. Laertius Vit. VII 135 und HAHM (1977) 57, LONG (1982) 37. Es handelt sich um Zenons "kunstvolles Feuer", bzw. um den sogenannten Äther (s. Anm. 78).
71. Zur Abwechslung von *ekpyrôsis* ("Feuerwerdung") und *diakosmêsis* ("Weltgestaltung"): Arus (Fr. 36a D) bei Stobaeus Ecl. I p. 171 W, Arus (Fr. 36b) bei Eusebius Praep. XV 18.3, Aristokles (Fr. 3 H) bei Eusebius Praep. XV 14.2; vgl. Philo Aet. 8-9.
72. Bezeichnung und Begründung gibt Arus (Fr. 21 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 129-130 W. Zur Textgestaltung siehe LONG & SEDLEY (1987) II 277-278. Zur Bezeichnung: Aristokles (Fr. 3 H) bei Eusebius Praep. XV 14.1. Zur Begründung: Laertius Vit. VII 136.
73. Dazu, daß die Umwandlung der Elemente durch Verdichtung und Verdünnung erfolgt: Plutarch Stoic. 1053a, Galen Nat. I p. 7 K, Laertius Vit. VII 142; vgl. POHLENZ (1948) 78, HAHM (1977) 58, HAHM (1985) 48-49, LONG & SEDLEY (1987) II 273, 280. Nicht nur Luft, Erde, Wasser entstehen aus dem vorweltlichen Feuer, sondern auch das während der Weltgestaltung in der Welt sich befindende Feuer. Denn das vorweltliche Feuer wird in einer ersten Phase ganz zu Luft. In einer zweiten Phase wird diese Luft ganz zu Wasser. Daraufhin wird in einer dritten Phase ein Teil des Wassers zu Erde, wird aus dem restlichen Wasser ein Teil zu Luft und ein Teil dieser Luft zu Feuer, oder aber wird das ganze Wasser zu Erde und wird danach ein Teil dieser Erde wieder zu Wasser, ein Teil dieses Wassers wieder zu Luft und ein Teil der Luft letztendlich wieder zu Feuer: Arus (Fr. 21 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 129 W, Arus (Fr. 38 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 152-153 W, Plutarch Stoic. 1053a, Laertius Vit. VII 142; vgl. Arus (Fr. 21 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 130 W und HAHM (1977) 57-58, 78-82, 240-248. Das Feuer, welches zuletzt aus der Luft entsteht, ist jedoch nicht wesentlich anderer Art als das vorweltliche Feuer (s. Anm. 92). Es ist daher im Text die Weltgestaltung auch in dieser Hinsicht vereinfacht dargestellt worden. Es wird im folgenden an dieser Vereinfachung festgehalten.
74. Dazu, daß Schicksal und Gott identisch sind: Cicero Nat. I 39-40, Philodem Piet. 11, Arus (Fr. 20 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 133 W, Philo Migr. 178, Plutarch Stoic. 1050a-b, Alexander Fat. (SA II 2) p. 192, 203, Laertius Vit. VII 135, Lactanz Inst. I 5 20, IV 9 2. Das Schicksal bestimmt die Stoa nicht nur als *heimos aiôn* ("Verknüpfung der Ursachen"); siehe dazu Kapitel 3, Anm. 109. Sie bestimmt es auch als *aitia iôn ontôn eiromenê* ("verknüpfende Ursache dessen, was ist"). Laertius Vit. VII 149. Beides stimmt

zusammen. Denn nach Philo Aet. 75 ist das Schicksal *eurusa tas hekastôn .. autas* ("die Ursachen des Einzelnen . verknüpfend"), vgl. Diogenian (Fr. 2 G) bei Eusebius Praep. VI 8 8 Das Schicksal also ist wie Gott die Ursache der Ursachen (s. Anm. 36 und Kapitel 3, Anm. 111), Seneca Ben. IV 7.2, Plouton Enn. III 1.4, vgl. POHLENZ (1948) 101-102.

75. Zum vorweltlichen Feuer als Samen: Arius (Fr. 36a D) bei Stobaeus Ecl. I p. 171 W, Arius (Fr. 36b D) bei Eusebius Praep. XV 18.3, Philo Aet. 94, 101-103, Plutarch Comm. 1077b. Nach Clemens Strom. V 104.4, Dio Orat. 36.55 ist nicht schon das vorweltliche Feuer, sondern erst das vorweltliche Wasser, das aus dem Feuer entsteht (s. Anm. 73), der Samen der Welt, vgl. Laertius Vit. VII 136 und Arius (Fr. 20 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 133 W, Calcidius In Tim. 293, 294 sowie die stoische Bestimmung des Samens als von Flüssigkeit umschlossener Hauch (s. Kapitel 3, Anm. 56).
76. Dazu, daß die Weltgestaltung gewissen Vernunftformeln gemäß erfolgt: Arius (Fr. 38 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 153 W, Aetius Plac. I 7.33, Aurel. Seips. IX 1; vgl. Sextus Math. IX 103, Origenes Cels. IV 48. Dazu, daß sie erfolgt durch den göttlichen Geist im Stoff, vgl. LONG & SEDLEY (1987) I 286. Siehe auch Anm. 56. Ihn bezeichnet die Stoa als den *spermatikos logos* ("Samengeist"): Arius (Fr. 20 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 133 W, Laertius Vit. VII 136; vgl. Aurel. Seips. IV 14, 21. Die Vernunftformeln, wonach sich das vorweltliche Feuer zur Welt gestaltet, sind Formeln seiner Vernunft; vgl. MEYER (1914) 13-15, POHLENZ (1948) 78, DRAGONA-MONACHOU (1976) 53 und siehe Kapitel 3, § 3.1.
77. Die Stoiker bestimmen die *pronoia* als einen "Habitus, der fähig ist, zu dem, was sein soll, einen Weg zu bahnen, so daß gehandelt wird, wie nötig ist": Ps-Andronicus Pass. II 3. Diese Bestimmung meint zwar nicht die "Vorsehung" Gottes, sondern die "Vorsorge" der Menschen; vgl. MANSFELD (1983b) 62 Anm. 18. Sie steht aber in Zusammenhang mit Zenons Bestimmung der Kunst als *hexis hodopoiêtikê* ("Habitus, der fähig ist, einen Weg zu bahnen"): Scholia In Dionysium Thr. (GG I 3) p. 118, vgl. MANSFELD (1983b) 61, 63. Und sie liegt Zenons Bestimmung der Natur zugrunde als ein "kunstvolles Feuer, das planmäßig zur Entstehung schreitet" (s. Anm. 78). Denn *hodopoiêtikê* bedeutet dann, wie auch in der Bestimmung der "Vorsorge" nicht gerade "fähig, einen Weg zu bahnen", sondern es ist eine formelhafte Verkürzung von *hoddî poiêtikê* ("planmäßig zu verfahren"), vgl. MANSFELD (1983b) 62. Die stoische Bestimmung der *pronoia* dürfte also auch auf Gottes "Vorsehung" zutreffen.
78. Zenon unterschied es vom *pyr atekhnôn* ("kunstloses Feuer"): Cicero Nat. II 39-41, Arius (Fr. 33 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 213 W; vgl. Achill Intr. p. 40 M. Wohl erst Chrysipp hat Zenons kunstvolles Feuer in gewissen Zusammenhängen (s. Anm. 103) durch den Hauch ersetzt (s. Kapitel 1, Anm. 45). Kunstvoll ist Zenons Feuer insofern, als es aufgrund der Vorsehung des göttlichen Geistes in ihm "planmäßig zur Entstehung schreitet" (s. Anm. 80). Denn wohl auch die Vorsehung Gottes bestimmt die Stoa als den Habitus, der fähig ist, zu dem, was sein soll planmäßig zu verfahren, und die *tekhnê* ("Kunst") ist nach stoischer Lehre ein Habitus, planmäßig zu verfahren (s. Anm. 77). Nach Aetius Plac. I 7.33 bestimmt denn auch die Stoa Gott (s. Anm. 90) als *pyr tekhnikon, hoddî badizon epi genesin kosmu* ("kunstvolles Feuer, das planmäßig zur Entstehung der Welt schreitet"), und zwar *emperieilêphos pantas tus spermatikus logus, kath' hus hekasta kath' heimarmenên ginetai* ("und das in sich alle samenverhafteten Vernunftformeln einschließt, nach denen alles schicksalhaft entsteht"); vgl. Augustin Civ. VIII 5 und zu den Vernunftformeln Cornutus Theol. 5, 26, 27.
79. Zur Lesart *phêsi*: ("behauptet er") vgl. LONG & SEDLEY (1987) II 270.
80. Der Samen der Welt und die Allnatur hängen hiernach eng zusammen (s. Kapitel 3, Anm. 56). Das geht auch daraus hervor, daß die Stoa für gewöhnlich nicht Gott (s. Anm. 7866), sondern die Natur bestimmt als ein "kunstvolles Feuer, das planmäßig zur Entstehung schreitet": Cicero Nat. II 57, Clemens Strom. V 100.4, Laertius Vit. VII 156, Ps-Galen Def. 95, vgl. Cicero Nat. II 58, III 27 sowie Laertius Vit. VII 156, Hierokles Elem. 1.14-15 und Cicero Nat. I 39, Tertullian Nat. II 2, Galen Meth. I p. 15 K. Es sei betont, daß Laertius Vit. VII 148 das kunstvolle Schaffen der Allnatur an Vernunftformeln bindet, die einem Samen verhaftet sind.
81. Zu dieser Bestimmung des Samens: Laertius Vit. VII 158, vgl. Philo Opif. 43 und LESKY (1951) 169-170. Daß z. B. Kinder ihren Eltern in körperlicher und auch seelischer Hinsicht ähnlich sind, erklären die Stoiker daher, daß der Samen ein *apospasma psychês* ("Bruchstück der Seele") ist. Aetius Plac. V 11.3,

- Galen Foet. p. 699 K und Arius (Fr. 39 D) bei Eusebius Praep. XV 20.1, Actius Plac. IV 1, Theodoret Graec. V 25, Ps-Galen Hist. 108; vgl. Plutarch Cohib. 462f, Ps-Galen Def. 94. Denn der Samen hat dieselben *logoi* ("Vernunftformeln") wie die Seele, von der er als ein "Gemisch der Seelenteile" abgeschieden wurde: Arius (Fr. 39 D) bei Eusebius Praep. XV 20.1; vgl. Plutarch Cohib. 462f, Ps-Galen Def. 94, Laertius Vit. VII 158, Theodoret Graec. V 25 und LESKY (1951) 165-167. Der Samen also, aus dem das Kind heranwächst (s. Kapitel 3, Anm. 55) hat dieselben "Vernunftformeln" wie die Seele der Eltern: Origen In Ioann. XX 5; vgl. Arius (Fr. 39 D) bei Eusebius Praep. XV 20.1, Ps-Galen Def. 94, Laertius Vit. VII 158, Theodoret Graec. V 25 und LESKY (1951) 170-172. Es ist darauf hinzuweisen, daß die Stoiker die Seele des Menschen als ein "Bruchstück" der göttlichen Seele der Welt begreifen (s. Kapitel 3, Anm. 104). Gott ist diesem Sinn ein Vater (s. Anm. 82), dem der Mensch insofern ähnlich ist, als er vernunftbegabt ist; vgl. Kleantes Hymn. 4: *ek su gar genomestha theu mimēma lakhontes* ("Denn von dir stammen wir ab, und haben wir das Abbild Gottes"). Zu dieser Wiederherstellung des Textes vgl. LONG & SEDLEY (1987) II 327. Es gibt viele andere Vorschläge (s. Kapitel 1, Anm. 66).
82. Zu Gott als Vater: Epiktet Diss. I 3.1, 6.40, 9.6-7, 13.3, III 11.5, 22.82, 24.16, Laertius Vit. VII 147. Zur Zeugung: Plutarch Comm. 1077b, Alexander Mixt. (SA II 2) p. 225, 226, Laertius Vit. VII 136, 137, 142; vgl. Ps-Galen Def. 95, Aurel Seip. IV 14. Er ist nur "gleichsam" ein Vater, weil er verursacht, daß die Welt neu geboren wird (s. Anm. 98). Zum physikalischen und auch biologischen Wesen der Weltentstehung vgl. HAHM (1977) 57-90, LONG & SEDLEY (1987) I 279.
83. Zur Welt als *diakosmēsis* ("Weltgestaltung"): Arius (Fr. 29 D) bei Eusebius Praep. XV 15.1-2, Arius (Fr. 31 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 184-185 W, Clemens Strom. V 104.1, 105.1, Laertius Vit. VII 138, Kleomedes Cael. I p. 2 Z. Mit Philo Aet. 4 vgl. die stoische Bestimmung der Weltgestaltung als das "Gebilde aus Himmel und Erde und aus den darin sich befindenden Naturen": Arius (Fr. 31 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 184 W, Laertius Vit. VII 138, Kleomedes Cael. I p. 2 Z; vgl. Arius (Fr. 29 D) bei Eusebius Praep. XV 15.2, Ps-Galen Anim. p. 160 K. Diese Bestimmung zeigt, daß die Weltgestaltung nichts anderes ist als die Summe der innerweltlichen Dinge.
84. Zur Welt als dem göttlichen *idiōs poion* ("eigentümlich beschaffenes Wesen"), das aus dem ganzen Stoff besteht: Arius (Fr. 29 D) bei Eusebius Praep. XV 15.1-3, Arius (Fr. 31 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 184 W, Clemens Strom. V 104.2, 105.1, Laertius Vit. VII 137, 138; vgl. Philo Aet. 4, Aurel Seips. IX 25.
85. Dazu, daß die Welt als Gott ewig ist: Arius (Fr. 29 D) bei Eusebius Praep. XV 15.13, Philo Aet. 9; vgl. Simplicius In Phys. (CAG IX) p. 1121. Dazu, daß sie als die Summe der innerweltlichen Dinge entsteht und vergeht: Cicero Nat. I 20, Arius (Fr. 31 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 184 W, Philo Aet. 8-9, Migr. 180, Actius Plac. II 4.1, 4.7, Clemens Strom. V 92.4, Simplicius In Phys. (CAG IX) p. 1121.
86. Zur Lesart *diakosmēsīn [tōn asterōn] kosmon* ("die Welt .. als Weltgestaltung") vgl. LONG & SEDLEY (1987) II 268.
87. Bei Diogenes Laertius Vit. VII 137 kann mit *usia* unmöglich die "Substanz" als solche gemeint sein. Denn die ist das zweite Prinzip des Weltganzen neben Gott; vgl. FORSCHNER (1981) 26. Die Behauptung, daß Gott die Substanz in sich aufzehrt und aus sich heraus erzeugt, legt eine Interpretation nahe, wonach die Weltgestaltung als die Summe der innerweltlichen Dinge aufgezehrt wird durch das göttliche Himmelsfeuer (s. Anm. 103); Plutarch Comm. 1077c. Als die Substanz wäre danach der Stoff bezeichnet, insofern Gott als "eigentümlich beschaffenes Wesen" aus ihm besteht (s. Anm. 84). Dazu würde die Mitteilung bei Laertius VII 137 stimmen: "Die vier Elemente zusammen sind die beschaffenheitslose Substanz, bzw. der Stoff". Zu ihr vgl. Plutarch Comm. 1086a-b und CHERNISS (1976) 871 Anm. 6, KIDD (1988) 372. Eine andere Interpretation bietet FORSCHNER (1981) 32.
88. Gerade die *idia poiōtēs* ("eigentümliche Beschaffenheit") eines Dinges liegt der Identität des Dinges mit sich selbst durch alle Veränderungen hindurch zugrunde. Siehe Kapitel 3, Anm. 62.
89. Arius (Fr. 27 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 179 W verweist auf Mnesarchs Kriterium der Identität, um zu beweisen, daß ein eigentümlich beschaffenes Wesen "nicht dasselbe" ist als der Stoff, aus dem es besteht: "Notwendig kommt demselben dasselbe zu"; vgl. LE BOULLUEC (1975) 150-151, SEDLEY (1982b) 260, LONG & SEDLEY (1987) I 173, LEWIS (1995) 101, 103. Als Beispiel führt Mnesarch an, daß der

Stoff, aus dem etwas besteht, meist schon daist, bevor das daraus bestehende, entsteht, und daß er meistens auch, nachdem es schon vergangen ist, bestehen bleibt. Der Stoff, aus dem das eigentümlich beschaffene Weltwesen besteht, vergeht und entsteht während der Weltzykl. Die Eigentümlichkeit der Welt, ein ewiges göttliches Wesen zu sein, kann also nicht beruhen auf der Beschaffenheit ihrer Stoffe

- 90 Gott hält die Stoa zwar für Feuer oder (s Kapitel 1, Anm 45) Hauch Eusebius Praep III 9 9, Augustin Acad III 38 und Sextus Pyrrh. III 218 Aber Clemens Strom V 89 2 bestimmt Gott als *pneuma kat' usian* ("der Substanz nach Hauch") Das heißt (s Anm 157) Gott besteht aus Hauch, vgl Laertus Vit. VII 148, der die ganze Welt und den Himmel als die "Substanz" Gottes bezeichnet, vgl aber auch LONG & SEDLEY (1987) II 264 Dies zeigen auch die Bestimmungen Gottes als *pyr noeron* ("denkfähiges Feuer"), bzw *pneuma noeron* ("denkfähiger Hauch"). Aetius Plac I 7 33, Servius In Aen VI 727 sowie Aetius Plac I 6 1, Alexander Mixt. (SA II 2) p. 224. Denn Aetius Plac I 7 23 bestimmt Gott als *nus purinos* ("feuriger Verstand"), Aetius Plac. I 7.33 als *nus enautheros* ("im Äther befindlicher Verstand") Zu "Substanz" in diesem Sinn siehe § 2.5.
- 91 Es läßt sich diese These zwar nicht direkt belegen, sie dürfte sich aber erstens daraus ergeben, daß die Beschaffenheiten, die der göttliche Geist im Stoff diesem verleiht, alle nicht nur stofflich (s Anm 161), sondern auch vergänglich sind. insofern die Welt als jenes eigentümlich beschaffene Wesen, das aus der ganzen Substanz des Stoffes besteht, ewig ist, kann seine Eigentümlichkeit unmöglich herrühren von einer solchen stofflichen Beschaffenheit. Sie muß also stofflos sein Die These aber dürfte zweitens auch daraus folgen, daß das göttliche Weltwesen aus beschaffenheitslosem Stoff besteht ihm fehlt die Eigentümlichkeit der irgendwie beschaffenen Stoffe (s. Anm 109) Begriff des irgendwie beschaffenen Stoffes siehe Anm 156 Zur Deutung der Eigentümlichkeit (s Anm 109) des Weltwesens, ein göttliches Wesen zu sein, als eine Beschaffenheit, die *aylos* ("stofflos") ist, vgl Plutarch Comm 1085f-1086a, der in bezug auf die stoische Interpretation der Beschaffenheiten der innerweltlichen Dinge als stoffliche Eigentümlichkeiten folgendes aufwirft. "Sie aber sehen nur die Hälfte den Stoff nennen sie beschaffenheitslos, die Beschaffenheiten jedoch wollen sie nicht auch stofflos nennen" (s Anm. 160)
- 92 Wahrscheinlich hat zuerst Chrysipp die vernunftbegabte Seele der Welt in bestimmten Zusammenhängen (s Anm 103) nicht aus kunstvollem Feuer, sondern aus Hauch bestehen lassen (s Kapitel 1, Anm 45) Schon Zenon hatte den Stoff der Seele des Menschen nicht nur als kunstvolles Feuer, sondern auch als heißen Hauch bestimmt (s Anm. 94) Zu Zenons Unterscheidung von "kunstvollem" und "kunstlosen" Feuer ist folgendes anzumerken es handelt sich nicht um jeweils wesentlich anderes Feuer, sondern um Arten desselben Feuers (s Anm 54), von denen nur eines geeignet ist (s Anm 95) als Stoff des Geistes der Welt, und von denen infolgedessen auch nur eines "kunstvoll" ist, gerade weil es der Stoff ist, aus dem der Geist der Welt besteht. Von irgendwelchen Problemen also kann keine Rede sein, vgl LONG & SEDLEY (1987) I 286-287, II 273, vgl aber auch LAPIDGE (1973) 267-273 oder SHARPLES (1984) 232.
- 93 Dazu, daß der Himmel aus Feuer besteht: Cicero Nat. II 39-41, 64, Aetius Plac II 11 4, vgl Cicero Nat. I 37, Laertus Vit. VII 137 Dazu, daß er aus Äther besteht. Cicero Nat. II 39-41, 64, Plutarch Fac 928c-d, Achill Intr p 36 M, vgl Cicero Nat. I 37, II 64, Laertus Vit. VII 137 Dazu, daß der Äther eine Art von Feuer ist. Cicero Nat. I 37, II 39-41, 64, Arius (Fr 36 D) bei Eusebius Praep XV 18 1, Plutarch Fac 928c-d, Frig 591c-d, Dio Orat. 40 37, Laertus Vit. VII 137 Dazu, daß er Zenons kunstvolles Feuer ist: Cicero Nat. II 39-41, Arius (Fr 33 D) bei Stobaeus Ecl I p 213 W
- 94 Schon Zenon hat das Feuer als den Stoff des Geistes bestimmt: Cicero Acad I 39, Fin IV 12, Tusc I 19, Arius (Fr 33 D) bei Stobaeus Ecl I p 213 W Nicht nur Kleantes ist ihm dann gefolgt. Cicero Nat. II 23-24, 39-41, vgl SOLMSEN (1961a) 266-274, BOYANCÉ (1962) 55-56, HAHM (1977) 140, KLEYWEGT (1984), LONG & SEDLEY (1987) II 279, die Ciceros Darstellung der sogenannten "Wärmelehre" letztendlich auf Kleantes zurückführen Auch spätere Stoiker dürften diese Bestimmung vertreten haben Plutarch Fac 926c, Alexander Mant. (SA II 1) p 115, Sextus Math IX 71-74, Porphyrius (Fr 249 S) bei Eusebius Praep XV 11 4, Scholia in Lucanum IX 7 Zenon aber hat als Stoff der Seele auch den Hauch genannt. Galen Plac II 8 48, Laertus Vit. VII 157, Tertullian An 5 3, Themistius In An. (CAG IV 3) p 17, Calcidius In Tim 220 Insofern er heiß ist, kann auch er der Stoff des Geistes sein Aetius Plac IV 3 3, Laertus Vit. VII 154, Nemesius Nat. p 67 M, Stobaeus Ecl II p 64 W, vgl POHLENZ (1948) 85-86, POHLENZ (1949) 50, ANNAS (1992) 45 Die Bestimmung der Seele als Hauch hat sich in der Stoa durchgesetzt (s Kapitel 3, Anm 56)

95. Zu diesem Grund: Cicero Nat. II 30; vgl. Arius (Fr. 29 D) bei Eusebius Praep. XV 15.8. Zur Beweglichkeit des Feuers: Cicero Nat. II 39, 42, Arius (Fr. 21 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 130 W.
96. Zur völligen Durchmischung von Leib und Seele: Arius (Fr. 28 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 153 W, Hierokles Elem. 4.4-22, 4.41, Alexander Mant. (SA II 1) p. 115, Mixt. (SA II 2) p. 218, 226, Plotin Enn. IV 3.8b, Iamblich (Fr. 1.2a F) bei Stobaeus Ecl. I p. 367-368 W, Iamblich (Fr. 1.4 F) bei Stobaeus Ecl. I p. 373 W, Calcidius In Tim. 221, Simplicius In Phys. (CAG IX) p. 530; vgl. POHLENZ (1948) 73, LONG & SEDLEY (1987) I 293, ANNAS (1992) 49-50. Hiernach ist die Seele ein für sich bestehender Körper: sie hat ein eigenes Substrat (s. Kapitel 1, Anm. 79).
97. Dazu, daß das kunstvolle Feuer sich durch die anderen Elemente verbreitet: Cicero Nat. II 25-27. Gleiches gilt auch vom Hauch: Plutarch Comm. 108Sc-d, Alexander Mixt. (SA II 2) p. 218. Das kunstvolle Feuer verbreitet sich hiernach durch die ganze Welt: Cicero Nat. II 28-29, Clemens Strom. V 48.3. Gleiches gilt wiederum auch vom Hauch: Seneca Dial. XII 8.3, Clemens Strom. V 48.2, Kleomedes Cael. I p. 8 Z, Sextus Math. IX 127, 131, Alexander Mixt. (SA II 2) p. 216, 224, Plotin Enn. III 1.4, Ps-Galen Intr. p. 698 K.
98. Der Äther gleicht hiernach dem Hauch des Samens (s. Anm. 151). Auch jener bindet die angrenzenden Stoffe an sich und macht sie zum Leib, sich selbst (s. Kapitel 3, Anm. 56) zur Seele eines Lebewesens: Cicero Nat. II 81, 128, Arius (Fr. 39 D) bei Eusebius Praep. XV 20.1, Philo Opif. 67, Seneca Nat. III 29.2-3, Hierokles Elem. 1.5-10, Origenes In Ioann. XX 2, Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 306; vgl. LESKY (1951) 169. Der erste Teil des Lebewesens, der dabei entsteht, ist das Herz: Galen Plac. II 8.21-22. Denn gerade das Herz ist nach stoischer Lehre der Sitz des leitenden Teiles der Seele; der Hauch im Herzen ist sein Stoff (s. Anm. 130). Es unterscheidet sich der Äther vom Hauch des Samens erstens dadurch, daß jener äußere, schon vorhandene Stoffe an sich bindet: die Stoffe, welche der Äther an sich bindet, stellt der göttliche Geist im Stoff aus Mengen vorweltlichen Feuers her (s. Anm. 190). Zweitens unterscheidet sich der Äther vom Hauch im Samen dadurch, daß aus dem vorweltlichen Feuer dasselbe göttliche Lebewesen neu geboren wird (s. Anm. 106): aus den Samen der innerweltlichen Lebewesen wachsen jeweils neue und andere Lebewesen heran.
99. Dazu, daß die Vernunft im leitenden Teil der Seele angesiedelt ist, siehe Anm. 149. Zur Lokalisierung des leitenden Teiles der Seele der Welt im Äther des Himmels: Arius (Fr. 29 D) bei Eusebius Praep. XV 15.8, Laertius Vit. VII 139; vgl. Philo In Gen. IV 215. Sie war in der Stoa umstritten, so wie auch die Lokalisierung des leitenden Teiles der Seele des Menschen (s. Anm. 130). Nach Cicero Acad. II 126, Arius (Fr. 29 D) bei Eusebius Praep. XV 15.7, Aetius Plac. II 4.16, Laertius Vit. VII 139 hat Kleantes die Sonne für den leitenden Teil der Seele der Welt gehalten haben. Aetius Plac. II 4.17 berichtet, daß Archedem an die Erde geglaubt hat; vgl. SCHMIDT (1970) 1365-1368, der dies mit der von Simplicius In Cael. (CAG VII) p. 512-513 angeführten These Archedems verbindet, daß in der Mitte der Welt, und somit wohl im Innern der Erde sich Feuer befindet.
100. Zur göttlichen Weltverwaltung: Philodem Piet. 11, Epiktet Diss. I 14.7, Sextus Math. IX 85, Laertius Vit. VII 88; vgl. Arius (Fr. 37 D) bei Eusebius Praep. XV 19.2, Aurel Seips. VI 1, Aristokles (Fr. 3 H) bei Eusebius Praep. XV 14.2, Sextus Math. IX 120, Alexander Fat. (SA II 2) p. 191-192, Kleomedes Cael. I p. 2, 8 Z, Diogenian (Fr. 2 G) bei Eusebius Praep. VI 8.8, Proklos In Tim. I p. 414 D. Zum Begriff der "Verwaltung" siehe Anm. 131.
101. Aller Wahrscheinlichkeit nach sind die Stufen der Natur und der Seele ausgefallen; vgl. VON ARNIM (SVF I) xxxiv. Nach einer unmittelbar anschließenden Reihe von Belegen zumindest führt Laertius Vit. VII 139 fort: *hon kai prōton theon legusin. <ton auton de> aithētikōs hōsper kekhōrēkenai dia .. tōn zōiōn hapanōn kai <physikōs dia tōn> phytōn. dia de tēs gēs autēs kath' hexin* ("Ihn nennen sie auch den ersten Gott. Derselbe geht gleichsam wahrnehmungsfähig durch .. alle Lebewesen, naturhaft durch die Pflanzen hindurch; durch die Erde selbst geht er als Halt hindurch"). Zur Textgestaltung vgl. VON ARNIM (SVF I) xxxiv-xxv, TEILER (1982) II 239; vgl. aber auch LONG & SEDLEY (1987) II 284.
102. Zu dieser Bestimmung des Todes: Plutarch Stoic. 1052c, Nemesius Nat. p. 81 M; vgl. Tertullian An. 5.3, 5.6, Calcidius In Tim. 220 und auch Seneca Ep. 30.14. Nach Sextus Math. VII 234 ist in dieser Bestimmung mit "Seele" deren leitender Teil gemeint. Es zieht sich also der Hauch des Samens, der gewisse

Stoffe an sich gebunden hatte und der diese Stoffe zum Leib des Lebewesens geeint hatte (s. Anm. 98), aus jenem Lebewesen zurück. Das heißt er scheidet sich aus der völligen Durchmischung (s. Anm. 96) mit jenen Stoffen, durch die er sich verbreitet hatte, wieder aus.

103. Dazu, daß der ganze Stoff zu Feuer wird Arius (Fr. 21 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 130 W, Arius (Fr. 37 D) bei Eusebius Praep. XV 19 1, Plutarch Comm. 1065b, 1075a-b, 1077b-c, Stoic. 1052b-c, 1053b-c, Laertius Vit. VII 137, Kleomedes Cael. I p. 6 Z; vgl. Aurel Seips. X 7, Alexander Mixt. (SA II 2) p. 226 MANSFELD (1979) 176, 177 betont, daß auch Chrysipp die Welt zu Äther, bzw. zu "Glanz" (s. Anm. 54) werden läßt. Plutarch Comm. 1077d-e und Philo Aet. 90; zu letzterem vgl. HAHM (1977) 194, 198 Anm. 18, LONG & SEDLEY (1987) I 278. Nicht in allen Zusammenhängen hat also Chrysipp Zenons kunstvolles Feuer durch den Hauch ersetzt.
104. Während der Weltgestaltung gleicht die Welt dem Menschen, insofern sie dann aus Seele und Leib besteht; der Äther ist dabei die Seele, bzw. (s. Anm. 102) ihr leitende Teil: Plutarch Comm. 1077d-e; vgl. Philodem Piet. 15. Während der Feuerwerdung der Welt zieht Gott sich zurück auf die Vorsehung, das heißt es verliert das Lebewesen, als welches die Stoa die Welt begreift, seinen Leib, insofern die Substanz des Stoffes ganz zu Äther, und somit zum Stoff des leitenden Teiles seiner Seele wird: Plutarch Comm. 1077d-e; vgl. Philo Aet. 49, 51, 81, Seneca Ep. 9.16. Mit Plutarch Stoic. 1053b-c ist Laertius Vit. VII 136 zu vergleichen. im Stadium des vorweltlichen Wassers (s. Anm. 73) gibt es noch keinen bestimmten Teil der Welt, in dem ihre Seele "als Seele" (s. Anm. 128) lokalisiert ist.
105. Dazu, daß Seele und Leib sich gegenseitig voraussetzen, siehe Kapitel 3, Anm. 118: die Seele ist das Lebensprinzip eines beselten Leibes. Daß während der Feuerwerdung der Welt die Substanz des Stoffes nur zum Stoff eines Geistes wird (s. Anm. 104), nicht aber zu einem Geist, beugt der Schwierigkeit vor, daß *duo idiôs poia epi tês autês usias* ("zwei eigentümlich beschaffene Wesen auf derselben Substanz") sind. Chrysipp nämlich erklärt das für unmöglich: Philo Aet. 48-49; zu Plutarch Comm. 1077c-d vgl. CHERNISS (1976) 800 Anm. 3, SEDLEY (1982b) 267. Zwei eigentümlich beschaffene Wesen wären deshalb auf derselben Substanz, weil Gott nicht länger das Ganze wäre, von dem der Äther, auf dessen Vorsehung er sich zurückzieht als auf den leitenden Teil seiner Seele (s. Anm. 104), nur ein Teil ist. Die Vorsehung muß dementsprechend als Teil vergehen; vgl. Philo Aet. 49-51. Das heißt sie vergeht als der leitende Teil der Seele der Welt und wird dafür zum "Samengeist" (s. Anm. 76); vgl. Arius (Fr. 39 D) bei Eusebius Praep. XV 20.7. Zu Philo Aet. 48-51 vgl. BONHÖFFER (1894) 243-244, RIETH (1933) 15 Anm. 8, POHLENZ (1949) 40, 69, REESOR (1954) 46-47, RIST (1969) 161-162, SEDLEY (1982b) 267-270, LONG & SEDLEY (1987) I 174-175.
106. Diese Argumentation zur Leugnung des Todes findet sich bei Plutarch Stoic. 1052c, vgl. Plutarch Comm. 1075c und MANSFELD (1979) 175, LONG & SEDLEY (1987) II 454. Zur Wiedergeburt. Cicero Nat. II 118, Philo Aet. 47, 76; vgl. Dio Orat. 36.55. Die Stoiker sprechen von der *apokatasiasis* ("Wiederherstellung") der Welt: Arius (Fr. 21 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 130 W, Arius (Fr. 37 D) bei Eusebius Praep. XV 19.1, Nemesius Nat. p. 309-310 M; vgl. Aurel Seips. X 7. Zu ihr und zu der damit zusammenhängenden Theorie der ewigen Wiederkehr desselben vgl. POHLENZ (1948) 80-81, POHLENZ (1949) 47, VAN DER WAERDEN (1952), BARNES (1978), MANSFELD (1979) 169, 178-179, LONG (1985), LONG & SEDLEY (1987) I 310-313, HUDSON (1990).
107. Nach Plutarch Stoic. 1054a-b sind die Beschaffenheiten Hauch und *tonoi aerôdeis* ("luftartige Spannungen"), die *hois an eggenôntai meresi tês hylês eidopoiein hekasta kai skhêmatazein* ("den Teile des Stoffes, in denen sie entstehen, den Charakter der einzelnen Dinge erteilen und sie formen"). Nach Plutarch Stoic. 1053f ist auch der Hauch nichts anderes als Luft, insofern "die zusammenhaltende Luft die Ursache dafür ist, daß das, was von einem Hauch zusammengehalten wird, ein irgendwie beschaffenes Ding ist; im Eisen wird sie Härte genannt, im Stein Festigkeit, im Silber Weiße"; vgl. Plutarch Comm. 1085e. Sowohl vom Hauch als auch von der Luft kann die Rede sein, weil die Stoiker den Hauch bestimmen als die völlig Durchmischung von Feuer und Luft: Galen Plac. V 3.8 und Galen Mor. p. 783 K, Alexander Mixt. (SA II 2) p. 225; vgl. POHLENZ (1948) 74, POHLENZ (1949) 42, SAMBURSKY (1959) 11, FORSCHNER (1981) 54-55, LONG & SEDLEY (1987) I 288, 292. Zum Begriff der Spannung vgl. POHLENZ (1948) 74-75, POHLENZ (1949) 42-43, SAMBURSKY (1956) 29-31, BLOOS (1973) 65-73, TODD (1976) 36-37, FORSCHNER (1981) 57-58, LONG & SEDLEY (1987) I 288-289. Dazu, daß die Stoiker die Beschaffenheit als Hauch interpretieren Alexander In Top (CAG VIII 2) p. 360, Simplicius In Cat (CAG VIII) p. 214,

217-218. Dazu, daß der Hauch Ursache ist: Aetius Plac. I 11.5; vgl. Galen Elem. I p. 469 K. Dazu, daß er als Halt das, worin er ist, zusammenhält, siehe Anm. 119.

108. Galen Elem. I p. 469 K stellt in bezug auf *hè akra thermostês* ("die äußerste Wärme") fest, daß *pyr apoteleitaí* ("Feuer verursacht wird"), *tautês egginomenês têi hylêi* ("wenn jene im Stoff entsteht"). Nach Cicero Acad. I 28 gilt allgemein, daß die Beschaffenheit das irgendwie Beschaffene bewirkt.
109. Nach Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 222 bestimmt die Stoa die Beschaffenheit als eine Verschiedenheit der Substanz (s. Anm. 39), die *uk apodialêptê kath' heautên* ("nicht für sich abtrennbar") ist, sondern *eis ennoëma kai idiotêta apolêgusa, ute khronôí ute iskhui eidopoioumenê, alla têi ex autês toiototêti, kath' hên poiú hyphistatai genesis* ("in einem Begriffsinhalt und einer Eigentümlichkeit endet, und weder durch eine Zeitspanne noch durch Stärke charakterisiert ist, sondern durch die Solchheit, die sie von sich aus hat und nach der sie der Ursprung eines irgendwie beschaffenen Dinges ist"); vgl. Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 238. Zur Lesart *ennoëma* ("Begriffsinhalt") vgl. LONG & SEDLEY (1987) II 173. Zur Bestimmung siehe Anm. 161. Dazu, daß die Eigentümlichkeit das Wesen des Dinges ist, weil sie bestimmt, was es ist: Alexander In Top. (CAG II 2) p. 42-43; vgl. Laetius Vit. VII 60, Scholia in Dionysium Thr. (GG I 3) p. 107 und RIETH (1934) 36-54, PAULI (1986), LONG & SEDLEY (1987) I 194, II 194.
110. Nach Alexander nämlich ist dasjenige *eph' hêmin* ("in unserer Macht"), dessen Gegenteil der Mensch ebenfalls zu tun vermochte: Alexander Fat. (SA II 2) p. 181-186. Die Stoa jedoch bringt Gründe bei, weshalb der Begriff dessen, was in der Macht des Menschen liegt, zu revidieren ist: gerade die stoische Ansicht, daß auch das menschliche Handeln schicksalhaft bestimmt ist (s. Kapitel 3, Anm. 106), nötigt sie dazu, damit dem menschlichen Handeln Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit nicht genommen wird. Sie werden von Alexander Fat. (SA II 2) p. 196-200 ausnahmsweise (s. Kapitel 1, Anm. 79) behandelt; vgl. INWOOD (1985a) 89.
111. Zu dieser stoischen These siehe Kapitel 3, Anm. 111; vgl. auch Aurel Seips. VI 42, VII 23. Sie hängt eng zusammen mit der stoischen Auffassung Gottes und des Schicksals als der übergeordneten Ursache der Ursachen (s. Anm. 36 und 74).
112. Zur Lesart *hyp' autês dia tôn zôion* ("vom Schicksal durch die Lebewesen") vgl. GERCKE (1885) 732, SHARPLES (1983) 88, 171, 267.
113. Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 238 berichtet, daß die Stoa den Halt charakterisiert sein läßt durch *ex eautôn energeiai* ("Tätigkeiten von sich aus"); vgl. Eusebius Praep. VI 6.24, Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 306. Aufgrund von Origenes Orat. 6.1, Princ. III 1.2 ist INWOOD (1985a) 23-24, 263 Anm. 35, 284 Anm. 220 zwar der Ansicht, daß das, was ein bloßer Halt zusammenhält, sich nicht selbst bewegen kann: es soll allein von außen her bewegt werden. Das stimmt. Denn Selbstbewegung kommt einem Wesen nur aufgrund einer Seele zu (s. Kapitel 3, Anm. 119). Es ist jedoch nicht die Selbstbewegung lebender Wesen gemeint, sondern jene Bewegung, die z.B. einer Walze eigentümlich ist, wenn sie angestoßen wird, und die sie dann *suapte vi et natura* ("aufgrund ihres Wesens und ihrer Natur") vollzieht: Cicero Fat. 43; vgl. Gellius Noct. VII 2.11. Dazu vgl. HAHM (1994) 192-194, 205, 209. Nach Laetius Vit. VII 101-102 ist es Warmem z.B. "eigentümlich" (s. Anm. 109) zu erwärmen; vgl. Sextus Math. XI 69-70, Pyrrh. III 179. Die Stoa unterscheidet mehrere Arten der Selbsttätigkeit; die Selbstbewegung der Lebewesen ist nur eine davon (s. Anm. 116).
114. Zu dieser Bestimmung: Calcidius In Tim 161, der die Lebewesen als Möglichkeitsbedingung des Schicksals faßt (s. Kapitel 3, Anm. 111). Zum Begriff der Möglichkeitsbedingung siehe Kapitel 2, Anm. 80.
115. Zu dieser allgemeinen Bedeutung von "Natur" als "Beschaffenheit" siehe Anm. 9.
116. Zu diesen fünf Seinsweisen: Cicero Off. II 11; vgl. Philo Her. 137-139, Leg. II 22-23, Sextus Math. IX 81-85 und Cicero Nat. II 33-34, der die unterste Stufe wohl deshalb überspringt, weil ab Nat. II 23 nur von Pflanzen und Lebewesen die Rede ist; vgl. BOYANCÉ (1962) 60 Anm. 1. Vier Stufen werden aufgezählt bei Seneca Ep. 58.14, 124.14, Plutarch Virt. 451b, Clemens Strom. II 111.1, Aurel Seips. VI 14; zu Philo Deus 35-45 vgl. RIST (1976), zu Eusebius Praep. VI 6.24 vgl. INWOOD (1985a) 26, 263 Anm. 35. Dazu, daß die Stoa fünf Stufen unterscheidet, vgl. INWOOD (1985a) 24, der die verschiedenen Seinswei-

sen vor allem untersucht in bezug auf die Arten der Selbsttätigkeit, die sie ermöglichen: Origenes Princ. III 1.2-3, Orat. 6.1, Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 306; vgl. INWOOD (1985a) 21, ANNAS (1992) 52, HAHM (1992) 179. Oft werden auch nur drei Stufen unterschieden, nämlich Halt, Natur und Seele: Cicero Nat. II 82, Alexander Mixt. (SA II 2) p. 217-218, 222, Laertius Vit. VII 86, Plotin Enn. IV 7.8c; vgl. Hierokles Elem. 6.10-22. Dies rührt daher, daß die Stoiker nur drei Arten der Selbsttätigkeit unterscheiden; vgl. HAHM (1994) 185-186.

117. Dazu, daß dem Menschen die Vernunft erst während seines Lebens von Natur entsteht, siehe Kapitel 3, Anm. 71 und 76. Dazu, daß sie vervollendbar ist durch den Menschen selbst, siehe Kapitel 3, Anm. 78. Dazu, daß die Götter immer schon tugendhaft sind und über Vernunft verfügen, die richtig und vervollendet ist: Cicero Leg. I 18, Nat. II 34; vgl. Seneca Ep. 53.11, 95.36, 95.49. Zu diesem zweifachen Unterschied zwischen Mensch und Gott vgl. INWOOD (1985a) 18-19 und siehe § 4.3.
118. Dazu, daß die jeweilige *poiatēs* ("Beschaffenheit") diese Seinsweisen bedingt, siehe Anm. 107. Sie wird von den Stoikern interpretiert nicht nur als "sich irgendwie verhaltender Stoff" (s. Anm. 46), sondern auch als *pneuma pōs ekhon* ("irgendwie sich verhaltender Hauch"): Alexander In Top. (CAG II 2) p. 360; vgl. die in Anmerkung 107 angeführten Stellen. Diese zweifache Bestimmung ist dadurch möglich, daß der Hauch durch alles hindurchgeht (s. Anm. 97). Den Seinsstufen entsprechend unterscheiden die Stoiker verschiedene Arten von Hauch. Der Halt ist *pneuma hektikon* ("halthafter Hauch"), die Natur *pneuma physikon* ("naturhafter Hauch"), die Seele *pneuma psychikon* ("seelenhafter Hauch"): Ps-Galen Intr. p. 697, 726 K. Zu dieser dritten Art des Hauches vgl. Galen Loc. IV p. 233 K, Part. VI p. 496 K, Resp. p. 502 K. Den Hauch, der vom leitenden Teil vernunftbegabter Seelen bis in die Sinne sich erstreckt (s. Anm. 142), bestimmt letztlich die Stoa als *pneuma noeron* ("denkfähiger Hauch"): Aetius Plac. IV 8.1, Nemesius Nat. p. 176 M. Auf dieselbe Weise bestimmen sie auch Gott (s. Anm. 90).
119. Zum *synekhein* ("zusammenhalten") des Haltes: Plutarch Stoic. 1053f, Galen Plen. p. 525 K, Alexander Mixt. (SA II 2) p. 217, 221, Sextus Math. IX 81-83, Hierokles Elem. 6.11-12, Laertius Vit. VII 148, Kleomedes Cael. I p. 12 Z, Origenes Orat. 6.1, Princ. III 1.2, Achill Intr. p. 41 M, Ps-Galen Intr. p. 726 K. Dazu, daß die Spannung des Hauches, welcher der Halt ist (s. Anm. 107), das Sein und auch die Beschaffenheit, das heißt die Eigentümlichkeit (s. Anm. 108 und 161) der Dinge bewirkt: Galen Plen. p. 526 K, Kleomedes Cael. I p. 84 Z, Nemesius Nat. p. 70-71 M, Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 269.
120. Zum *trephein* ("ernähren") der Natur: Philo Deus 40, Hierokles Elem. 6.15-16, Galen Iul. 5.4, Nat. II p. 82 K, Alexander Mant. (SA II 1) p. 118, Ps-Galen Intr. p. 726 K. Zu ihrem *auxanein* ("wachsen lassen"): Philo Deus 40, Hierokles Elem. 6.15-16, Galen Iul. 5.4, Nat. II p. 82 K, Alexander Mant. (SA II 1) p. 118; vgl. Sextus Math. IX 197, Ps-Galen Def. 95. Zu ihrem *gennan* ("zeugen"): Alexander Mant. (SA II 1) p. 118, Galen Nat. I p. 27 K. Zu dieser Funktion der Natur im Verhältnis zum *gennētikon* ("Zeugungsteil") oder *spermatikon* ("Samenteil") als einem der acht Seelenteile, siehe Anm. 136.
121. Zu den *phantasiai* ("Vorstellungen") und den *hormai* ("Triebe"), zum *aisthanesthai* ("Wahrnehmen") und zum *ex hautu kinein* ("Selbstbewegen") der Lebewesen siehe Kapitel 3, Anm. 119.
122. Zum *dianoesthai* ("denken") und *legein* ("sprechen") des Geistes: Philo Leg. II 23; vgl. Musonius (Fr. 3 H) bei Stobaeus Ecl. II p. 244 W. Zum *pratein* ("handeln"): Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 306; vgl. Alexander Fat. (SA II 2) p. 205, Stobaeus Ecl. II p. 87 W und WIERSMA (1937) 222 Anm. 4.
123. Zum Einschluß der niederen Stufen: Philo Leg. II 22-23, Plutarch Virt. 451b-c, Clemens Strom. II 111.1, Laertius Vit. VII 138-139; vgl. Galen Iul. 5.4, die Bestimmungen der Natur als ein "sich von sich aus bewegender Halt" und der Seele als ein "Natur, die Vorstellung und Trieb hinzuerlangt hat" (s. Anm. 10), sowie die Ausdrücke "bloßer Halt" (s. Anm. 17) und "vorstellunglose Natur" bei Philo Her. 137, Opif. 13, Plant. 13, Sextus Math. IX 114; vgl. auch BONHÖFFER (1890) 69, LONG (1971a) 93-94, HAHM (1977) 164, FORSCHNER (1981) 56, THEILER (1982) II 214, INWOOD (1985a) 19-27, ANNAS (1992) 52, HAHM (1992) 178-181, 207-208. Insofern höhere Stufen niedere Stufen einschließen, übernehmen sie auch deren Funktionen. Natur, Seele und Geist z.B. halten ebenfalls zusammen: Philo Fug. 112, Sextus Math. VII 234, IX 81-84, 149, Hierokles Elem. 6.15, Laertius Vit. VII 148, Kleomedes Cael. I p. 8 Z, Origenes Princ. III 1.2, Calcidius in Tim. 220.

124. Sextus Math. IX 102: "Denn der Anfang der Bewegung jeder Natur und Seele scheint zu erfolgen vom leitenden Teil her; und alle Kräfte, die ausgesandt werden in die Teile eines Ganzen, werden ausgesandt vom leitenden Teil wie von einer Quelle; jede in einem Teil befindliche Kraft findet sich daher auch in dem Ganzen, weil sie weitergegeben wird von seinem leitenden Teil her. Wie beschaffen der Teil also ist in bezug auf seine Kraft, so ist auch viel eher das Ganze beschaffen"; zum stoischen Gehalt der Stelle vgl. DRAGONA-MONACHOU (1976) 53-54. Sie zeigt, daß die Beschaffenheit des leitenden Teiles nicht nur dieselbe ist als die des Ganzen, sondern dieser auch zugrundeliegt: an der Eigentümlichkeit seines leitenden Teiles hat das Ganze teil (s. Anm. 195 und 199).
125. INWOOD (1985a) 25-26 ist zwar der Ansicht, daß Philons Erläuterung nicht für die Stoa in Anspruch zu nehmen ist, da z.B. die Natur einer Pflanze alle ihre Teile beherrscht; vgl. THEILER (1982) II 241: "die Addierung der Vermögen .. ist das Neue des Poseidonios"; vgl. auch ANNAS (1992) 52 Anm. 42. Es beherrscht jedoch z.B. die Natur der Pflanze nur alle ihre Teile als Teile, nicht jedoch als die Stoffe aus denen die Pflanze besteht. Außerdem wird Philons Erläuterung bestätigt durch Laertius Vit. VII 138-139 (s. Anm. 101). Die "Addierung der Vermögen" kann auch nicht erst auf Poseidonios zurückgehen: schon die alte Stoa kennt den Begriff eines leitenden Teiles, dessen Beschaffenheit dieselbe ist als die Beschaffenheit des Ganzen (s. Anm. 124); vgl. außerdem Cicero Nat. II 34, Laertius Vit. VII 86.
126. Zu Philons Verwendung des Ausdrucks *nus* ("Verstand") vgl. RIST (1976) 3, der von einem "influx of non-Stoic thinking" spricht; vgl. aber auch Laertius Vit. VII 138-139 (s. Anm. 101). Es sei betont, daß *nus* ("Verstand") zu Anfang des Zitats "Geist", zum Schluß indessen "leitender Teil der Seele" des Menschen bedeutet (s. Anm. 128). Philons Verwendung von *dianoëtikē* ("Denkvermögen") anstelle von *logos* ("Vernunft") zu Anfang des Zitats erklärt sich daher, daß die Stoa gerade das Denkvermögen als eine Funktion bestimmt, die "dem Verstand eigentümlich" ist (s. Anm. 148); gerade diese Funktion stellt Philon jenen anderen Funktionen gegenüber, die dem leitenden Teil einer vernunftbegabten und einer vernunftlosen Wesens Seele gemeinschaftlich sind. In bezug auf diese Funktion bezeichnet außerdem die Stoa selbst den ganzen leitenden Teil der Seele als ein Denkvermögen (s. Anm. 148); Philon hingegen faßt die Funktion als ein Vermögen und bringt so in die menschliche Seele einen Dualismus hinein, der auf Poseidonios (s. Kapitel 1, Anm. 50) weisen kann; vgl. Plutarch Virt. 451b und THEILER (1982) II 240-241; vgl. aber auch RIST (1976) 9-12.
127. Zur Lesart *physikēn* ("naturhaftes") vgl. LONG & SEDLEY (1987) II 285. Zu *psychikēn [logikēn] dianoëtikēn* ("ein seelenhaftes und ein Denkvermögen") und *kai [hē logikē] koinē* ("und auch .. gemeinschaftlich") vgl. die kritische Anmerkung der Loeb-Ausgabe sowie LONG & SEDLEY (1987) II 285; vgl. auch THEILER (1982) II 241, der vorschlägt *psychikēn logikēn <te kai> dianoëtikēn* ("ein seelenhaftes und ein Vernunft- und Denkvermögen"): auch hiernach ist wohl *hē logikē* ("das Denkvermögen") als eine in den Text gedrungene Glosse zu tilgen.
128. Nach Sextus Math. VII 234 ist der Seelenbegriff der Stoiker zweifach: "Denn sie sagen, von der Seele spreche man in zweifacher Bedeutung. Sie sei nicht nur das, was die ganze Verbindung zusammenhält, sondern in eigentümlichem Sinn auch der leitende Teil der Seele". Zu dieser Unterscheidung vgl. LONG (1982) 41, 52, 55, INWOOD (1985a) 29-30, LONG & SEDLEY (1987) I 320, II 313, ANNAS (1992) 54-55 mit Anm. 46, INWOOD (1993) 158-159. Als der leitende Teil der Seele ist nach Sextus Math. VII 233 die Seele die *psychē hōs an psychē* ("Seele als Seele"); vgl. Nemesius Nat. p. 249-250 M. Dazu, daß sie "als Seele" nur ihren leitenden Teil umfaßt, siehe Anm. 149. Als dieser ist sie jener Teil des Vernunftwesens (s. Anm. 129), in dem die Vernunftfunktionen vollzogen werden (s. Anm. 149). Die Seele als "das, was die ganze Verbindung zusammenhält", ist der Hauch des Samens, der sich verbreitet durch die Stoffe, die er an sich bindet, der sie eint zu einem Leib (s. Anm. 98) und der dabei selbst zur Seele eines Lebewesens wird (s. Kapitel 3, Anm. 56). In diesem Sinn ist sie ein für sich bestehender Körper, der in völliger Durchmischung durch den ganzen Leib hindurchgeht (s. Anm. 96).
129. Der Hauch im Samen verbreitet sich zwar durch die Stoffe, die er an sich bindet, im Herzen aber, welches der erste Teil des Lebewesens ist, den er aus jenen Stoffen herstellt (s. Anm. 98), bleibt er für sich als Hauch erhalten: den Hauch im Herzen bestimmt die Stoa als den leitenden Teil der Seele (s. Anm. 130). Wenn dieser Hauch sich aus den anderen Körperteilen in sich selbst zurückzieht, so wie Gott sich während der Feuerwerdung der Welt auf die Vorsehung zurückzieht (s. Anm. 104), und wenn er sich vom Leib dann auch noch trennt, stirbt das Lebewesen (s. Anm. 102).

- 130 Schon Zenon lokalisierte den als "Denkvermögen" bezeichneten (s. Anm. 148) leitenden Teil der Seele in der Herzensregion Galen Plac. II 5.7-8. Unter dem Einfluß der Entdeckung des Anfangs der Nerven (s. Anm. 134) im Gehirn hat möglicherweise Kleantes ihn dorthin verlegt: Aetius Plac. IV 21.4; vgl. POHLENZ (1948) 87, POHLENZ (1949) 51-52, SCHMIDT (1970) 1366; vgl. aber auch SOLMSEN (1961b) 195. Chrysipp hätte danach Zenons Lokalisierung wieder Geltung verschafft: Philo Leg. I 59, Aetius Plac. IV 5.6, Plutarch Comm. 1084a, Alexander An. (SA II 1) p. 97, 98, Galen Plac. I 6.3, II 3.4, III 1.7, 1.9, I 11, I 17, I.23, 4.1, 4.3, 5.3, 5.23, V 1.2, Tertullian An. 15.6, Laertius Vit. VII 159, Calcidius In Tim. 220, Theodoret Graec. V 22. Zenons Argument hat er, wie auch Diogenes, übernommen: Galen Plac. II 5 10-20. Das medizinische Gegenargument vom Anfang der Nerven im Gehirn hat er zu widerlegen versucht: Galen Plac. II 6.1-17, 6.58-72, 6.94-95, 7.1-3. Er ist u.a. deswegen von Galen Plac. II-III stark kritisiert worden; vgl. TIELEMANN (1996).
- 131 Sextus Math. IX 119: "Gewiß nun ist in jedem vierteiligen und gemäß der Natur verwalteten Körper etwas, das herrscht". Ein solcher Körper ist wohl als Organismus zu deuten. Die *dioikēsis* ("Verwaltung") solcher Körper (s. Anm. 139) besteht darin, daß im Rahmen des Ganzen den Teilen jeweils bestimmte Funktionen zugewiesen werden: Philo Opf. 67. Jeder Teil wird dadurch auch erhalten: Philo Fug. 112, Aurel Seips. V 8; vgl. Aurel Seips. X 7. In bezug auf die göttliche Allnatur bedeutet dies, daß Gott als der Vater der Welt ein Interesse nimmt am Fortbestand der von ihm erzeugten (s. Anm. 82) innerweltlichen Dinge, und deshalb allen Lebewesen Zueignung verleiht (s. Kapitel 3, Anm. 37), besonders aber das menschliche Handeln durch das göttliche Gesetz auf die Zwecke Gottes hin leitet (s. Kapitel 3, Anm. 136). Denn durch tugendhaftes Handeln erhält der Mensch seine vernünftige Konstitution (s. Kapitel 3, Anm. 99), die in der Weltordnung eine Sonderstellung einnimmt (s. Anm. 212).
- 132 Zu dieser Lokalisierung vgl. Plotin Enn. III 1.4; vgl. aber auch Philo Mos. I 189, Sextus Math. IX 119, nach dessen Mitteilung der leitende Teil der Pflanzen "bald in den Wurzeln, bald im Laub und bald im Holzkern" liegt, und THEILER (1982) II 253, 337.
- 133 Die Stoiker sprechen von *henōsis* ("Einung"). Sie beziehen sich dabei zwar meistens auf die Allnatur: Philo Aet. 75, Alexander Mixt. (SA II 2) p. 223, 227. Auch auf die innerweltlichen Pflanzen und Lebewesen jedoch trifft der Begriff zu: Philo Fug. 112. Das Resultat ist ein "geeinter Körper" (s. § 1). Dem leitenden Teil z.B. des Menschen ist diese "Einung" deshalb eigentümlich, weil er aus dem Hauch besteht, der im Samen ist, aus dem der Mensch herangewachsen ist. Aufgrund seiner *logoi spermatikoi* ("samenverhaftete Vernunftformeln") hat er sogar von sich aus alle jene Funktionen, die er als leitender Teil der Seele dem Menschen erteilen wird. Selbstbewegung, Wahrnehmung und Denken (s. Anm. 198).
134. Sextus Math. IX 102. "Denn der Anfang der Bewegung jeder Natur und Seele scheint zu erfolgen vom leitenden Teil her; und alle Kräfte, die ausgesandt werden in die Teile eines Ganzen, werden ausgesandt vom leitenden Teil wie von einer Quelle; jede in einem Teil befindliche Kraft findet sich daher auch in dem Ganzen, weil sie weitergegeben wird von seinem leitenden Teil her". Zur "Bewegung" vgl. Cicero Nat. II 29, Sextus Math. IX 119-120, Plotin Enn. III 1.4. Galen Plac. II 3.4, 4.3, VII 1.7, VIII 1.1 bestimmt sogar den leitenden Teil der Seele der Lebewesen als "der Anfang der Wahrnehmung und des Triebes", bzw. "der triebbedingten Bewegung".
- 135 Zum Stoffwechsel: Galen Nat. I p. 27 K; vgl. Philo Opf. 67, Hierokles Elem. 1.5-10, Origenes In Ioann. XX 5, Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 306 und POHLENZ (1949) 107; zum *diaplatein* ("ausbilden") der Natur vgl. außer Hierokles Elem. 1.9 auch Galen Foet. p. 699, 700 K, Nat. II p. 82 K, Alexander Mixt. (SA II 2) p. 225, 226; mit Philo Deus 40, der von einer *metablētikē dynamis* ("Umschlagkraft") spricht, vergleicht THEILER (1982) II 240, 252 die Mitteilung bei Sextus Math. IX 83, wonach das, was von einem bloßen Halt beherrscht wird, nicht empfänglich ist für "Umschläge" (s. Anm. 24): der Natur einer Pflanze ist es wesentlich, Veränderungen zu verwalten, und dadurch die Pflanze zu erhalten.
- 136 Es ist nicht klar, daß die Seele jene Funktionen, welche auch eine Natur ausübt, als Seele ausübt, bzw. daß Wachstum und Ernährung vom leitenden Teil der Seele ausgehen. LONG & SEDLEY (1987) I 320 weisen darauf hin, daß keiner der "standard accounts of the soul's eight parts make any references to nutrition and growth", und Panaitios betrachtet *to spermatikon* ("Samenteil") nicht als einen Teil der Seele, sondern als einen Teil der Natur: Nemesius Nat. p. 212, 249-250 M; vgl. VAN STRAATEN (1946) 96-102, VAN STRAATEN (1956), VAN STRAATEN (1976) 95-98 LONG & SEDLEY (1987) I 320 meinen

letztlich: "The upshot of all the evidence strongly suggests, that .. the plant-like principle continues to direct its growth automatically after the soul has been formed. If pressed, the Stoics would probably have been willing to attribute all features of an animal's life to its soul".

137. Die Reizung der Sinne bewirkt darin eine "Empfindung": Aetius Plac. IV 23.1, Galen Diff. I p. 793 K, Plac. II 5.35, Sextus Math. VII 241, Plotin Enn. IV 7.7. Sie wird weitergegeben an den leitenden Teil der Seele (s. Anm. 22) vermittelt des "inneren Gestastes", durch das der Mensch Selbstwahrnehmung (s. Kapitel 3, Anm. 8) hat: Aetius Plac. IV 8.7; vgl. Cicero Acad. II 20, Hierokles Elem. 4.43-53. Im leitenden Teil der Seele wird dadurch die Empfindung zur "Vorstellung": Alexander An. (SA II 1) p. 68, Sextus Math. VII 232, 380-382, VIII 400, 409, Pyrrh. II 70 und Aetius Plac. IV 21.1, Alexander (SA II 1) p. 97, Iamblich (Fr. 1.2a F) bei Stobaeus Ecl. I p. 368 W; vgl. Arius (Fr. 39 D) bei Eusebius Praep. XV 20.3, Philo Deus 41, Opif. 166, Laetius Vit. VII 159. Diese zeigt in sich selbst als Empfindung das, was die Empfindung bewirkt hat und was ihr zugrundeliegt: Antiochos (Fr. 2 M) bei Sextus Math. VII 161-162, Aetius Plac. IV 12.1-5, und Sextus Math. VII 241, Galen Diff. I p. 793 K. Es ist mit anderen Worten der Mensch aufgrund des Verhältnisses des leitenden Teiles seiner Seele zu den Sinnen fähig, etwas wahrzunehmen, weil er sich selbst mitwahrnimmt (s. Kapitel 3, Anm. 8): Hierokles Elem. 6.1-24.
138. Zu den Sehnen: Galen Plac. IV 6.6; vgl. Galen Plac. V 2.33, Stobaeus Ecl. II p. 62 W und Philo Opif. 117. Zu den Muskeln: Galen Musc. I p. 400-403 K.
139. THEILER (1982) II 252 identifiziert wohl zu Unrecht "beherrschen" und "zusammenhalten": Natur, Seele und Geist "beherrschen", indem sie "verwalten": Sextus Math. IX 85. Zur Beherrschung: Kleanthes Hymn. 8, Philo Aet. 80, Sextus Math. IX 81, 84, Kleomedes Cael. I p. 2 Z. Sie findet sich auch im Falle eines bloßen Haltes: Sextus Math. I 78, 81, 82, Achill Intr. p. 41 M. Zur Verwaltung: Plutarch Virt. 451b, Galen In Epid. V p. 250 K, Iul. 5.4, Plotin Enn. III 1.4, Iamblich (Fr. 1.4 F) bei Stobaeus Ecl. I p. 373 W. Sie findet sich nur im Falle einer Natur, einer Seele oder einem Geist. Auch das Weltganze wird dementsprechend verwaltet (s. Anm. 100). Zum Gebrauch vgl. die Bezeichnung der Sinne als die Werkzeuge des leitenden Teiles der Seele (s. Anm. 142). Auch von ihm ist nur dann die Rede, wenn eine Natur, eine Seele oder ein Geist vorliegt. Die innerweltlichen Dinge werden demzufolge vom göttlichen Schicksal gebraucht (s. Anm. 111 und Kapitel 3, Anm. 111).
140. Den leitenden Teil der Seele hat denn auch die Stoa als *zōē* ("Leben") bezeichnet: Arius (Fr. 39 D) bei Eusebius Praep. XV 20.5; vgl. Stobaeus Ecl. II p. 65 W und Seneca Ep. 113.2, 113.5.
141. Die Seele ist nur das *aition autoteles* ("ausreichende Ursache") der Lebensfunktionen, das heißt sie ist die Ursache der "Lebens"; die Realisierung der "Lebensfunktionen" bedarf jedoch der *aitia prokataraktika* ("auslösende Ursachen"). Mit Arius (Fr. 18 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 138 W, der die Seele mit der Klugheit vergleicht, insofern beide die Ursache sind des *zēn* ("Leben"), bzw. des *phronein* ("klugsein"), sind zu vergleichen Philo Leg. I 67, 79, Sobr. 34-36, 38 und Stobaeus Ecl. II p. 68-69, 78, 86, 96 W. Diese Stellen zeigen, daß der Kluge aufgrund seiner Klugheit zwar immer und notwendig *phronei* ("klug ist"), daß er aber nicht immer *phronimōs peripatei* ("klug spazierengeht"). Dazu bedarf es einer "auslösenden Ursache", die ihn dazu bringt, nicht länger nur klug dazusitzen. Analog verhält es sich bei der Seele. Zu den beiden genannten Arten von Ursachen siehe die in Kapitel 2, Anm. 58 angeführte Literatur.
142. Manche dieser untergeordneten Teile erklären die Stoiker für untergeordnete Teile der Seele: Iamblich (Fr. 1.2b F) bei Stobaeus Ecl. I p. 368 W und Philo In Gen. I 75, Leg. I 11, Aetius Plac. IV 21.2-4, die z.B. die Sinnesorgane nennen (s. Kapitel 3, Anm. 44). Weil sie Teile der Seele sind, ist der leitende Teil der Lebewesen auch der leitende Teil ihrer Seelen. Teile der Seele sind die untergeordneten Körperteile deshalb, weil der leitende Teil der Seele ihre Funktionen gebraucht, um z.B. wahrzunehmen. Sie sind die *organa* ("Werkzeuge") des leitenden Teiles der Seele: Philo Opif. 117, Agr. 30, Leg. I 11, Aetius Plac. IV 4.4, 8.1, 21.4, Nemesius Nat. p. 176 M. Selbst gleicht er einer Spinne, die ihr Netz, oder einem Tintenfisch, der seine Arme gebraucht: Aetius Plac. IV 4.4, 21.1, Calcidius In Tim. 220.
143. Nach Sextus Math. IX 119 ist der leitende Teil der Seele *u kata ton auton tropon* ("nicht auf dieselbe Weise") leitend als der einer Natur: ihr Verhältnis zu den untergeordneten Teilen ist ein anderes. Die Natur der Pflanzen heißt denn auch "vorstellungslos" (s. Anm. 123).

- 144 Dazu, daß Lebensfunktionen nur über Körperteile zu vollziehen sind Iamblich (Fr 1 4 F) bei Stobaeus Ecl I p 373 W Gerade dies macht es vielteiligen Organismen möglich, die Beschaffenheiten gewisser untergeordneter Teile wechseln zu lassen, ohne zu vergehen (s Anm 24) Zumindest für die Zeit, daß die Seele mit dem Leib durchmischt ist, trifft dies zu Nachdem sie sich vom Körper getrennt hat, bleibt sie jedoch nach stoischer Ansicht noch einige Zeit erhalten, vgl BONHOFFER (1894) 54-67, POHLENZ (1948) 92 93, POHLENZ (1949) 53, HOVEN (1971), ANNAS (1992) 67-68.
- 145 Von diesen vier Funktionen nennt Aetius Plac IV 21 I die letzten drei Vorstellung, Zustimmung und Tneb Ihnen fügt er die Wahrnehmung hinzu, die eine Art der Erkenntnis (s Anm 215), und nichts anderes ist als eine Zustimmung zu einer bestimmten Art von Vorstellungen (s Anm 214), vgl Alexander An (SA II 1) p 97, Sextus Math VII 237. Vorstellung und Tneb nennt Laertius Vit. VII 159
- 146 Zur Lesart *peri <de tina merê> tas dunameis pleionas* ("und . manche Teile über mehrere Vermögen") vgl LONG & SEDLEY (1987) II 173, 316, sowie die Anmerkungen von Arnims (zu SVF I 143 und II 831) und Hülsers (zu FDS 438)
- 147 Wie Philo Leg II 22, so spricht auch Iamblich von mehreren *dunameis* ("Vermögen") INWOOD (1985a) 33-34 schließt daraus, daß die Stoa innerhalb des leitenden Teiles der Seele "enduring differentiations" annimmt (s Kapitel 3, Anm 45) Das trifft gewiß zu Auch INWOOD (1985a) 31 aber erkennt an, daß Iamblichs Verwendung des Wortes "Vermögen" nicht unbedingt auf stoischer Terminologie beruht. Nach der hier umrissenen Interpretation haben die Stoiker den Begriff "Vermögen" zumindest auch auf das Ganze des leitenden Teiles (s. Anm 149) der Seele, wobei sie es als einheitlich vernünftig bestimmt haben Diese Interpretation hat den Vorteil, z B Alexander Mant (SA II 1) p 118 nicht als Quelle verwerfen zu müssen, wie INWOOD (1985a) 35 es tut. Auch entspricht ein einheitliches Vermögen des leitenden Teiles der Seele der stoischen Bestimmung der Seele als die Ursache des Lebens (s Kapitel 2, Anm 118) Wie nach stoischer Ansicht "Leben", so ist auch "Vernunft" ein einheitlicher Begriff
- 148 Dazu, daß Iamblich die *dianoia* ("Denkvermögen") als *logos* ("Vernunft") bezeichnet, vgl LONG & SEDLEY (1987) II 316, die von einer "puzzling inclusion of *logos* in the list of faculties" sprechen Denn Aetius Plac IV 21 2 und Alexander An (SA II 1) p 98, Laertius Vit. VII 157 bezeichnen den leitenden Teil der vernunftbegabten Seele im ganzen als *logismos* ("Überlegung"), bzw *to logiston* ("Überlegungsvermögen") Iamblichs Bezeichnung aber des "Denkvermögens" als "Vernunft" entspricht umgekehrt die Bezeichnung des ganzen leitenden Teiles vernunftbegabter Seelen als "Denkvermögen" Plutarch Virt. 441c, Laertius Vit. VII 110, Stobaeus Ecl II p 65 W, vgl Sextus Math VII 232 und BONHOFFER (1890) 95, FORSCHNER (1981) 60, vgl aber auch LONG (1982) 50 Diese Bezeichnung beruht wohl darauf, daß das Denken eine den Geist kennzeichnende Funktion ist (s Anm 122) Sie schließt keineswegs aus, daß auch vernunftlose Seelen einen leitenden Teil haben Arius (Fr 39 D) bei Eusebius Praep XV 20 5, Philo Anim 29, Seneca Dial III 3 7, Ep 121 10; vgl Philo Deus 45 und RIST (1976) 5, DIERAUER (1977) 229-230, LONG (1982) 50, INWOOD (1985a) 32-33, LONG & SEDLEY (1987) I 321-322, ANNAS (1992) 64, LABARRIÈRE (1993) 344-345
- 149 Vorstellung und Trieb sind jener Teil der Lebensfunktionen der Wahrnehmung und der Selbstbewegung, der im leitenden Teil der Seele stattfindet. Denn nach Anm. 137 besteht die Wahrnehmung aus einer Empfindung im Sinnesorgan, die von ihm als einem untergeordneten Teil der Seele (s Anm 142) an deren leitenden Teil weitergegeben wird und dort erst zur Vorstellung wird Und nach Anm 138 erfolgt die Selbstbewegung vermittelt der den Sehnen und Muskeln eigentümlichen Funktionen durch einen Trieb, der ebenfalls im leitenden Teil der Seele erfolgt. Philo Deus 44, Clemens Strom. II 59 6, Stobaeus Ecl II p 86-87 W Diese Zweiteilung der Lebensfunktionen ergibt sich daraus, daß das Leben ein Verhältnis ist zwischen einem leitenden und mehreren untergeordneten Teilen eines Ganzen Sie hat aber selbst zur Folge, daß der leitende Teil der Seele selbst zur "Seele als Seele" (s Anm 128) wird, insofern in ihm letztendlich wahrgenommen und gehandelt (s Anm 152) wird Das eine Vermögen der Seele ist denn auch eigentlich das einheitliche Vermögen ihres leitenden Teiles
- 150 Auch vernunftlose Lebewesen verfügen über Zustimmung, die nicht durch Denken erfolgt. Cicero Acad II 37, Seneca Ep 113 18, Epiktet Diss I 6 12-22, II 8 6, 14 14-16, Hierokles Elem 6 27, Alexander Fat. (SA II 2) p 183, Nemesius Nat. p 291 M, vgl Epiktet Diss I 28 20, II 1 25, IV 7 7 und LONG (1982) 50 LONG & SEDLEY (1987) I 322 SCHUBERT (1993) 282-284, LABARRIÈRE (1993) 243-249, SCHUBERT

(1994) 282-285, JOYCE (1995) 318 Anm. 10; vgl. aber auch INWOOD (1985a) 72-91. Eigentlich ist also auch die Zustimmung eine Lebensfunktion.

151. Die Zustimmung betrifft die Vorstellung insofern, als das, was vorgestellt wird, vorgestellt wird als "Sagbares" (s. Anm. 154). Denn die Zustimmung durch das Denken betrifft eigentlich "Sagbares": Arkesilaos (Fr. 2 M) bei Sextus Math. VII 158; vgl. INWOOD (1985a) 57-58, LONG & SEDLEY (1987) I 240, ANNAS (1992) 77, 82-84. In gleicher Weise betrifft die Zustimmung durch das Denken auch den Trieb. Denn dessen Gegenstand ist im Falle vernunftbegabter Wesen ebenfalls "Sagbares" (s. Anm. 154).
152. Weil sowohl die Zustimmung als auch der Trieb Funktionen sind des leitenden Teiles der Seele und weil die Umsetzung des Triebes in die Bewegung der Sehnen und Muskeln keine Seelenfunktion ist - Muskeln und Sehnen sind keine untergeordneten Seelenteile (s. Anm. 142) - , sondern nur die Wirkung des Triebes, interpretiert ANNAS (1992) 100 den stoischen Begriff des "Handelns" (s. Anm. 122) so, daß "All we ever do is assent, the rest is up to nature"; vgl. INWOOD (1985a) 50-51.
153. Diese weite Fassung des Begriffs der Vernunft macht klar, daß der psychologische Monismus der Stoa wohl kaum als "Intellektualismus" anzusprechen ist; vgl. FORSCHNER (1981) 60. Zum "Mitbestimmtsein" der Vorstellung und des Triebes durch das Denken vgl. PHILIPPSON (1937) 155-156. Zum stoischen Monismus vgl. außer der schon in Kapitel 3, Anm. 43 und 45 angeführten Literatur BONHÖFFER (1890) 86-112, BONHÖFFER (1895), PHILIPPSON (1937), GOLDSCHMIDT (1953) 22-23, VOELKE (1973) 19-29, FORSCHNER (1981) 59-60, 122, 134-139, 226, IOPPOLO (1987) 449-457, LONG & SEDLEY (1987) I 321-322, JOYCE (1995) 317-320, 333-334. Wie es möglich sein soll, daß Wahrnehmung und Wahl nicht nur aus Zustimmungen zu Vorstellungen und Trieben (s. Anm. 151) hervorgehen als Vernunftfunktionen, sondern selbst auch Zustimmungen, und somit Urteile des Denkens sind (s. Kapitel 2, Anm. 117 und Kapitel 5, § 1.2) ist nun aber unklar. Chrysipps Bestimmung des Triebes als "gebietende Vernunft" (s. Anm. 260) legt zwar eine Konzeption des vernünftigen Triebes als "praktische Vernunft" nahe; vgl. FORSCHNER (1981) 120. Wie jedoch ein kognitives Urteil selbst als solches ein motorischer Trieb sein kann, ist selbst nach Kant GMS (AA IV) p. 460-461 unverständlich. Zum Verhältnis von Trieb und Urteil (s. Kapitel 2, Anm. 117) vgl. POHLENZ (1938) 187-199, RIST (1969) 22-36, 219-232, GRAESER (1975) 145-171, FORSCHNER (1981) 114-141, INWOOD (1985a) 128-173, LONG & SEDLEY (1987) I 419-423, ANNAS (1992) 97-98, 108-110.
154. Zum Begriff der vernünftigen Vorstellung siehe Kapitel 3, Anm. 96. Zum Begriff des vernünftigen Triebes siehe Kapitel 2, Anm. 28. Zum Sagbaren in bezug auf die Vorstellung siehe Kapitel 5, § 1.3. In bezug auf den Trieb: Stobaeus Ecl. II p. 88, 97-98 W; vgl. Clemens Strom. VII 38.3, Stobaeus Ecl. II p. 78, 98 W und auch TSEKOURAKIS (1974) 101-114, LONG (1976) 86-90, KERFERD (1983) 94-98, INWOOD (1985a) 63-66, LONG & SEDLEY (1987) I 202, BRUNDSCHWIG (1990), ANNAS (1992) 93-96.
155. PHILIPPSON (1937) 149-150, 151, 155-156, 160, 168, der die stoische Seelenlehre in dieser Hinsicht der des Aristoteles angleicht, verweist auf dessen Unterscheidung jeweils zweier Bedeutungen des *alogon* ("vernunftloser Seelenteil") und des *logon ekhon* ("vernünftiger Seelenteil"), wonach es in der menschlichen Seele einen Seelenteil gibt, der zwar "eigentlich" vernunftlos ist, der aber "teilhat" an der Vernunft, insofern er auf sie "hören kann": EN I 13, 1102b28-1103a3. FORSCHNER (1981) 137 stellt fest: "ein Streben, das das von der Vernunft Gesagte zu verstehen und ihm zu folgen vermag, kann nicht einem alogischen Vermögen zugerechnet werden, sondern muß selbst in irgend einer Weise vernünftig sein".
156. Zum Begriff des irgendwie beschaffenen Stoffes: Alexander Mixt. (SA II 2) p. 226, der als Ursprung seiner Beschaffenheit die göttliche Kraft im Stoff nennt (s. Anm. 53), und Plotin Enn. VI 1.29, der das irgendwie beschaffene Ding mit seinem irgendwie beschaffenen Stoff identifiziert (s. Anm. 46).
157. Calcidius In Tim. 290 nennt z.B. Bronze, Gold und Eisen als die *silva* ("Stoff") dessen, was daraus angefertigt ist; die *essentia* ("Substanz") bestimmt er als den "ersten Stoff aller Dinge" (s. Anm. 164) und als "ihre älteste Grundlage, die aufgrund ihrer eigenen Natur ohne Antlitz und Gestalt ist"; vgl. Calcidius In Tim. 289, der die gestaltlose Bronze zum Stoff einer Statue macht und feststellt: "sie behaupten, daß der gestaltlose, aber über Beschaffenheit verfügende Körper der Bronze ein vorhergehendes zugrundeliegendes Substrat hat, und daß dieses ein zusammenhängender und beschaffenheitsloser Körper ist". Durch *substantia* ("Substrat") dürfte *hypostasis* ("Substrat") wiedergegeben sein. VAN WINDEN (1959) 96-98

- htalt ihn zwar für eine weitere Übersetzung des Calcidius von *usia* ("Substanz"); vgl. WASZINK (1962) 394. Dagegen spricht aber wohl, daß Calcidius In Tim. 289, 292 den Begriff der *essentia* ("Substanz") durch den der *substantia* ("Substrat") erklärt. Zu letzterem vgl. DÖRRIE (1955) 49-51. Er vereint in sich die Begriffe *usia* ("Substanz") und *hypokeimenon* ("Zugrundeliegendes"), was Calcidius wohl mit *subiecta* ("zugrundeliegendes") übersetzt. Dazu, daß den irgendwie beschaffenen Stoffen ein beschaffenheitsloser Stoff zugrundeliegt, ist vor allem auch Arius (Fr. 20 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 133 W zu vergleichen, der den Stoff *kata tēn hypostasin* ("dem Substrat nach") für dasselbe wie die Substanz erklärt. Vor allem diese Stelle zeigt, daß die Stoa die Substanz begreift als das Zugrundeliegende der irgendwie beschaffenen Stoffe. Denn das "Substrat" ist ja "Zugrundeliegendes". Zur Formel "dem Substrat nach": Stobaeus Ecl. II p. 65 W. Sie bedeutet dasselbe wie die schon in Anm. 90 angeführte Formel *kata tēn usian* ("der Substanz nach"): Stobaeus Ecl. II p. 65 W.
158. In weiterem Sinn bezeichnet die Stoa jeden Stoff als die Substanz dessen, was aus ihm besteht: Laertius Vit. VII 150. Zugleich jedoch unterscheidet sie Substanz und Stoff: die Substanz schlechthin wird dabei bestimmt als der sogenannte "erste Stoff alles Seienden" (s. Anm. 164), das heißt als der beschaffenheitslose Stoff, der allen irgendwie beschaffenen Stoffen zugrundeliegt (s. Anm. 159).
159. Der beschaffenheitslose Stoff liegt den irgendwie beschaffenen Stoffen zugrunde (s. Anm. 157). Folglich ist er als ihr Stoff zu deuten. Denn nach stoischer Ansicht liegt gerade Stoff zugrunde (s. Anm. 50).
160. Der Vorwurf, den diesbezüglich Plutarch Comm. 1085e-1086a den Stoikern macht, ist schon angeklungen in Anm. 91: "Sie behaupten ferner, daß die Substanz und der Stoff den Beschaffenheiten zugrundeliegt .. Andererseits indes machen sie die Beschaffenheiten zu Substanzen und Körpern. Darin zeigt sich große Verwirrung. Denn wenn die Beschaffenheiten eine eigene Substanz besitzen, in bezug auf welche sie Körper heißen und sind, so bedürfen sie keiner anderen Substanz: sie haben ja ihre eigene. Wenn hingegen ihnen lediglich jenes gemeinschaftliche zugrundeliegt, welches sie Substanz und Stoff nennen, so ist es klar, daß sie an einem Körper teilhaben, aber keine Körper sind; denn das Zugrundeliegende .. ist notwendig von dem, was es aufnimmt und in bezug worauf es zugrundeliegt, verschieden. Sie jedoch sehen nur die Hälfte: den Stoff nennen sie beschaffenheitslos, die Beschaffenheiten jedoch wollen sie nicht auch stofflos nennen". Zu diesem Vorwurf vgl. Alexander An. (SA II 1) p. 17-18.
161. Möglich ist die stoische Interpretation dadurch, daß "irgendwie beschaffener Stoff" als "Stoff in einem bestimmten Zustand" (s. Anm. 46) ein zweifaches Wesen hat. Er ist zum einen *hylē* ("Stoff"), zum andern *skhesis* ("Zustand"). Ersteres rührt daher, daß der "irgendwie beschaffene Stoff" aus dem beschaffenheitslosen ersten Stoff besteht (s. Anm. 158). Letzteres rührt daher, daß Gott jenem Stoff Beschaffenheiten erteilt (s. Anm. 53). Denn diese haben am Stoff kein eigenes Sein: Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 173. Am Stoff sind sie nur dessen "Verschiedenheit" (s. Anm. 46) und "Eigentümlichkeit" (s. Anm. 109). Trotz der möglichen Kritik (s. Anm. 162) identifiziert die Stoa "Zustand des Stoffes" und "Stoff in einem bestimmten Zustand"; vgl. HAHM (1977) 4, 17-18. Die Beschaffenheit ist dementsprechend ebenfalls zweifach. Sie ist zum einen zu begreifen als der irgendwie beschaffene Stoff. In dieser Hinsicht ist sie körperlich: Plutarch Comm. 1085e-f, 1086a, Galen Nat. II p. 92 K, Sextus Math. I 108, Alexander Mant. (SA II 1) p. 115-116, 122-123, Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 209, 217-218, 271, In Phys. (CAG IX) p. 530, Ps-Galen Qual. p. 463-464, 483-484 K; vgl. RIETH (1933) 55-56, REESOR (1954) 42-43, HAHM (1977) 4, LONG & SEDLEY (1987) I 172. Zum andern aber ist sie auch zu begreifen als der eigentümliche Zustand, der eine Menge Stoffes zu einem bestimmten, von anderen Stoffen verschiedenen Stoff macht. In dieser Hinsicht ist sie ein unkörperliches *lekton* ("Sagbares"), als welches irgendwie beschaffene Dinge vernünftig vorgestellt werden, und welches der Mensch zum *ennoēma* ("Begriffsinhalt") abstrahiert (s. Anm. 109); vgl. RIETH (1933) 56-64, aber auch BRUNTSCHWIG (1988a) 122-127. Zu dieser unüblichen Interpretation des Sagbaren, siehe Kapitel 5, § 1.3. Dazu, daß die Beschaffenheit ihre Eigentümlichkeit vom Begriffsinhalt her hat, vgl. LONG & SEDLEY (1987) I 174, 183.
162. Kritik an dieser stoischen Deutung übt Plotin Enn. VI 1.29. Sie läuft auf den Vorwurf hinaus, daß nach stoischer Lehre die Beschaffenheit, die nicht nur nach Plutarch, sondern auch nach Plotin unkörperlich sein muß, als solche "etwas Zusammengesetztes" ist "aus Stoff und Form"; sollte die Stoa dies leugnen, weil sie die Beschaffenheit als "Stoff in einem bestimmten Zustand" faßt (s. Anm. 161), so bleibt ihr nach Plotin die Wahl: entweder handelt es sich bei der *skhesis* ("Zustand") um etwas Seiendes und Unkörperliches, oder es liegt nur eine leere Floskel vor, und in Wirklichkeit gibt es nur den Stoff; vgl.

Plotin Enn. IV 7.4, 7.8a, VI 1.25, 1.30. Plotin ist offensichtlich nicht bereit, den stoischen Begriff des "irgendwie beschaffenen Stoffes" (s. Anm. 156) zu akzeptieren; er kann denn auch der stoischen Interpretation der Substanz als des Stoffes nicht folgen; vgl. Porphyrius (Fr. 129 S) bei Simplicius In Phys. (CAG IX) p. 94 und Alexander In Top. (CAG II 2) p. 360, Simplicius In Phys. (CAG IX) p. 425-426, Ps-Galen Qual. p. 466-467 K.

163. Es wäre dazu notwendig, auf die stoischen Gründe für die von Plotin abgelehnte Interpretation des Stoffes als die Substanz einzugehen, das heißt es wäre notwendig, die stoische "Kategorie" des *pôs ekhon* ("zuständlich Befindlichen") zu erörtern; vgl. LUKOSCHUS (1993).
164. Zur stoischen Unterscheidung von Substanz und Stoff: Arius (Fr. 20 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 133 W. Dazu, daß die Substanz der erste Stoff alles Seienden ist: Arius (Fr. 20 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 133 W, Calcidius In Tim. 290; vgl. Calcidius In Tim. 292, 293 sowie Simplicius In Phys. (CAG IX) p. 227, Ps-Galen Qual. p. 476 K und Aurel Seips. VI 1, VII 23, Calcidius In Tim. 292. Nach Calcidius In Tim. 291 unterscheiden die Stoiker Substanz und Stoff in noch einer zweiten Hinsicht: in bezug auf Gott als den Verfertiger der Welt heißt die "Substanz", welche das Substrat der Dinge ist (s. Anm. 157), "Stoff" insofern, als daraus die göttliche Kraft die Welt verfertigt.
165. Zur Unterscheidung eines "eigentümlichen" und eines "gemeinschaftlichen" Stoffes: Plutarch Comm. 1085e-f. Dazu, daß der erste, beschaffenheitslose Stoff allen Dingen gemeinschaftlich ist: Calcidius In Tim. 289, 290, 292; vgl. Aurel IV 40, VI 4, Alexander Mixt. (SA II 2) p. 213, 216, 226, Galen Elem. I p. 469 K, Ps-Galen Qual. p. 476 K.
166. Der Ausdruck *ta epi merus* ("das, was auf einem Teil ist") bei Laertius Vit. VII 150 bezeichnet die Teile der Welt, das heißt die innerweltlichen Dinge. Zum Ausdruck: Epiktet Diss. II 11.7, 11.10, 17.9; vgl. Philo Fug. 112, Epiktet Diss. I 2.6, II 11.4, 17.11, Alexander Mant. (SA II 1) p. 131, Kleomedes Cael. I p. 4 Z, wo die Rede ist von Seelen, Substanzen, Körpern oder auch Naturen "auf einem Teil". Gemeint ist ein Teil des ersten, beschaffenheitslosen Stoffes. Denn die innerweltlichen Dinge befinden sich auf einem Teil von ihm; vgl. Arius (Fr. 27 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 178 W, Philo Aet. 48, Plutarch Comm. 1077d-e. Ein Teil von ihm liegt ihrem irgendwie beschaffenen Stoff zugrunde.
167. Zum beschaffenheitslosen ersten Stoff: Arius (Fr. 20 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 133 W, Arius (Fr. 27 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 179 W, Laertius Vit. VII 150; vgl. Philo Aet. 101-103, Aetius Plac. II 4.13. Zum irgendwie beschaffenen Stoff: Arius (Fr. 27 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 179 W, Laertius Vit. VII 150; vgl. Plutarch Comm. 1083d. Zum Entstehen und vergehen der irgendwie beschaffenen Stoffe: Arius (Fr. 20 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 133 W, Calcidius In Tim. 292, 293.
168. Die Stoa bestimmt den Körper als *to trikhêi diastaton* ("das dreifach auseinandertretende"): Arius (Fr. 36 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 143-144 W, Laertius Vit. VII 135; vgl. Philo Opif. 3, Sextus Math. I 21, IX 367, Nemesius Nat. p. 71 M, Ps-Galen Qual. p. 464 K. Nach HAHM (1977) 10-11 handelt es sich um eine geometrische Bestimmung. Häufig wird sie daher erweitert durch den Zusatz *mei' antitypias* ("mit Widerschlag"): Sextus Pyrrh. III 39, Plotin Enn. VI 1.26, Ps-Galen Qual. p. 483 K; vgl. Sextus Math. VIII 12, Plotin Enn. VI 1.28; vgl. HAHM (1977) 10-11. Die Fähigkeit zu wirken oder zu leiden (s. Anm. 45) ist also nicht das Wesen der Körper. Es ist ein Merkmal; vgl. LONG & SEDLEY (1987) I 273.
169. Hinter diesem Begriff der Transzendenz steht Aristoteles' Begriff dessen, was nicht nur *logôi khôriston* ("der Bestimmung nach abtrennbar"), sondern *haplôs khôriston* ("schlechthin abtrennbar") ist (s. Anm. 179). Ersteres sind nach Aristoteles die meisten Formen in bezug auf den Stoff, letzteres sind die Einzeldinge in bezug auf ihre Eigenschaften: Met. VIII 1, 1042a27-31 und V 1, 1025b25-1026a16; VII 1, 1028a20-1028b2. Nicht nur die Einzeldinge sind jedoch nach Aristoteles schlechthin abtrennbar. Auch gibt es eine Form, die von irgendwelchem Stoff, und somit von allem Wahrnehmbarem nicht nur abtrennbar, sondern sogar *kekhôrismenê* ("getrennt") ist: Met. XII 6, 1071b20-22 und XII 7, 1073a4-5. Sie ist nicht *synestêkuia* ("zusammengesetzt") aus Stoff und Form, sondern *haplê* ("einfach"): Met. VI 1, 1026a28; XII 7, 1072a32. Ihr Wesen ist Wirklichkeit: Met. XII 6, 1071b18. Diese in sich ruhende Form erklärt Aristoteles für Gott: Met. XII 7, 1072b30. Und gerade die Einfachheit ihrer reinen Wirklichkeit läßt sie eine selber unbedingte Seinsbedingung sein alles sonstigen Seienden; in bezug auf alles Zusammengesetzte Seiende ist sie zu bezeichnen als transzendent; sie ist sciend auf einer anderen, übersinnlichen

Ebene. Auch die stoischen Prinzipien, das sei schon hier vermerkt, sind aufgrund ihrer Einfachheit transzendent (s. Anm. 180 und 203) und übersinnlich (s. Anm. 213) Seiendes.

170. Zur Teilhabe: Stobaeus Ecl. II p. 67 W, wonach schon Zenon behauptet hat, daß *taut' einai hosa usias metekhei* ("das ist, was teilhat an der Substanz"); vgl. Plotin Enn. VI 1.25, 1.27, der zu verstehen gibt, daß nach stoischer Lehre *tois allois to einai hyparkhein* ("dem übrigen das Sein zukommt") vom Stoff her, und Calcidius In Tim. 290, demzufolge das Substrat *tam his quam ceteris ut sint causa est* ("diesem wie auch jenem die Ursache dafür ist, daß es besteht"). Von der Teilhabe am Stoff spricht auch Plutarch Comm. 1085c, 1085f, es ist jedoch fraglich, ob er stoische Terminologie gebraucht (s. Anm. 180).
171. Zu einem möglichen Verständnis der Substanz, das diese Kennzeichnung rechtfertigt, siehe Anm. 43. Dazu, daß die Stoiker Platons Rede von der "Teil-habe" übernommen haben, siehe Anm. 195. Insofern nach stoischer Lehre irgendwie Beschaffenes "auf einem Teil" der Substanz "ist" (s. Anm. 166), ist die stoische Teilhabe des irgendwie Beschaffenen am beschaffenheitslosen ersten Stoff in wortwörtlichem Sinn zu deuten.
172. Eine Parallelstelle ist Dexippus In Cat. (CAG IV 2) p. 23-24; vgl. auch Arius (Fr. 27 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 178 W, Plutarch Comm. 1083c-e.
173. Wie die Wärme des Feuers und die Weiße des Schnees Teile der Substanz des Feuers und des Schnees sind, so soll nach Alexander Quaest. (SA II 2) p. 69 (SVF II 1118) auch die Vorsehung Gottes zu seiner Substanz gehören: "Denn was bleibt übrig vom Schnee, wenn du die Weiße und die Kälte wegnimmst? Was bleibt übrig vom Feuer, wenn du die Wärme, vom Honig die Süße, von der Seele die Bewegung, von Gott die Vorsehung auslöschst?".
174. Das Eisen, und alles irgendwie Beschaffene ist dementsprechend im beschaffenheitslosen, ersten Stoff: Philo Aet. 82, Alexander Mixt. (SA II 2) p. 216. Es entsteht in ihn hinein und vergeht aus ihm heraus: Galen Elem. I p. 469 K, Dexippus In Cat. (CAG IV 2) p. 23-24, Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 48.
175. Angesichts dieser unstoischen Verwendung des Ausdrucks "Beschaffenheit" ist es fraglich, ob Simplicius von der *usia* ("Substanz") in stoischem Sinn spricht. Es kann das durchaus der Fall sein, insofern die Stoiker auch den irgendwie beschaffenen Stoff in einem weiteren Sinn als "Substanz" bezeichnen (s. Anm. 158). Es muß aber nicht der Fall sein. Denn Simplicius bespricht die Erklärung dessen, was *en hypokeimenōi* ("in Zugrundeliegendem") ist, die Aristoteles Cat. 1a24-25 gibt. Er kann den Ausdruck *usia* also durchaus auch aristotelisch meinen; er wäre dann wohl besser als "Wesen" übersetzt.
176. Zur stoischen Unterscheidung von einerseits "Beschaffenheit", andererseits "Zustand" und "Bewegung": Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 212-213. Nicht alle Bewegung kommt von außen (s. Anm. 113), so wie auch nicht jede Bestimmung von innen her vorliegt. Solche, die "nicht die Substanz ausfüllen", haben ihre Ursache außerhalb des Dinges. Zur Unterscheidung: Cicero Nat. II 26, Epiktet Diss. II 14.8, III 2.4, IV 8.20, Plutarch Comm. 1070c, Quaest. 914b, Virt. 451c; vgl. VON ARNIM (1909) 227, RIETH (1933) 22-29, 120-123, POHLENZ (1938) 182, POHLENZ (1948) 61, 69, POHLENZ (1949) 39, SAMBURSKY (1959) 18-19, FORSCHNER (1981) 48-50, LONG & SEDLEY (1987) I 177.
177. Zu dieser Zweiteilung: Syrian In Met. (CAG VI 1) p. 28; vgl. Laertius Vit. VII 58 und RIETH (1933) 26-27, POHLENZ (1948) 69, POHLENZ (1949) 39-40, FORSCHNER (1981) 48-49. Auch das "allgemein Beschaffene" verfügt nach dieser Interpretation, die hier nicht zu begründen ist, über jene "Eigentümlichkeit", die das Wesen der Dinge ist (s. Anm. 109); vgl. aber LONG & SEDLEY (1987) I 173-174.
178. Schon in Kapitel 2, Anm. 42 hat sich gezeigt, daß das, was zusammen mit anderem etwas ausfüllt, ein Teil ist eines Ganzen. Es ist dabei nicht nur zu denken an jene vierteiligen Körper, die in Anm. 131 als Organismen interpretiert worden sind, sondern an auch an Kunstprodukte, die aus verschiedenem Material zusammengesetzt sind. Ein Beispiel für einheitlich, aber vielfach Beschaffenes ist der leitende Teil der Seele (s. Anm. 145).

179. Simplicius führt die Ausführungen des Porphyrius im Zusammenhang mit der Erklärung von Aristoteles Cat. 1a24-25 an: "Als in Zugrundeliegendem bezeichne ich das, was nicht als Teil in etwas ist und das von dem, worin es ist, unmöglich getrennt sein kann". Aristoteles' Rede von den Teilen findet sich bei Porphyrius wieder: auch die Stoa soll die Teile der Substanz nicht als "in Zugrundeliegendem" betrachtet haben. Die Stoiker zudem sollen, wie auch Aristoteles, Zustände und Bewegungen als von den irgendwie beschaffenen Dingen abhängig aufgefaßt haben: Aristoteles hält die Eigenschaften der Einzeldinge für unabtrennbar von den Einzeldingen (s. Anm. 169). Nach Porphyrius schließlich hält wohl auch die Stoa irgendwie beschaffene Dinge für "abtrennbar" von ihren Zuständen und Bewegungen. Wie Aristoteles, so ist jedoch auch sie der Ansicht, daß irgendwie beschaffener Stoff keine transzendente, sondern eine selber auch bedingte Seinsbedingung ist für jene Zustände und Bewegungen: er ist nicht einfach (s. Anm. 161); ihm fehlt das Prinzipienhafte (s. Anm. 180).
180. Seneca Ep. 65.12: "Jetzt jedoch suchen wir die erste und allgemeine Ursache. Jene muß einfach sein. Denn auch der Stoff ist einfach"; vgl. Plutarch Comm. 1085c: "Der Stoff, der an sich selbst vernunft- und beschaffenheitslos ist, hat das Einfache und Prinzipienhafte". Es ist zwar nicht sicher, ob Plutarch stoische Terminologie verwendet. Denn die angeführte Stelle findet sich im Rahmen einer Kritik des stoischen Gottesbegriff: dieser soll "nicht einfach, sondern zusammengesetzt" sein und "teilhaben" am Stoff (s. Anm. 170), während dem gemeinschaftlichen Begriff aller Menschen zufolge (s. Kapitel 1, Anm. 77) ein Prinzip "einfach, unvermischt und unzusammengesetzt" ist. In ähnlicher Weise aber werfen Plotin Enn. IV 7.8a, VI 1.26, Ps-Galen Qual. p. 476-477 K der Stoa vor, ihre Substanz sei nicht "einfach", bzw. "prinzipienhaft"; und denselben Vorwurf wiederholen Plotin Enn. VI 1.26, 1.27, Ps-Galen Qual. p. 479 K in bezug auf den stoischen Gott (s. Anm. 205).
181. Wie zu unterscheiden ist zwischen dem beschaffenheitslosen Stoff als Stoff für das Wirken des göttlichen Geistes und als Stoff, aus dem das göttliche Weltwesen besteht (s. § 2.5), so ist auch zu unterscheiden zwischen dem göttlichen Geist als ein für sich bestehenden Wesen im Stoff und als das Vernunftprinzip des göttlichen Weltwesens. Als ein eigentümlich beschaffenes Wesen besteht nur dieses unmittelbar (s. Anm. 158) aus einem beschaffenheitslosen Stoff, und folglich (s. Anm. 92) zugleich auch aus einer Beschaffenheit, die stofflos ist (s. Anm. 91).
182. Insofern sich dieser Geist durch den ganzen ersten Stoff verbreitet, verfügt das göttlich beschaffene Weltwesen nicht über einen bestimmten Teil, in dem sein Geist lokalisiert ist (s. Anm. 128). Es ist daher auch nicht im eigentlichen Sinn als Lebewesen zu bezeichnen. Sein Geist ist ein "Samengeist" (s. Anm. 76), und selbst ist es als *nus en hylēi* ("Verstand im Stoff") ein *sōma noeron* ("denkfähiger Körper"): Plutarch Comm. 1085b.
183. Daß das eigentümlich beschaffene Weltwesen nicht dasselbe Wesen ist als das aus den innerweltlichen Dingen bestehende göttliche Lebewesen, folgt z.B. daraus, daß der Stoff des ersteren beschaffenheitslos, der Stoff des letzteren hingegen vielfach beschaffen ist. Denn "Notwendig kommt demselben dasselbe zu" (s. Anm. 89).
184. Die Formel "nicht etwas anderes" findet sich in der Bestimmung des Guten als "dasselbe oder nicht etwas anderes als Nützlichkeit" (s. Kapitel 2, Anm. 48). Sie findet sich zudem in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Teil und Ganzen (s. Kapitel 2, Anm. 47). Nicht als Formel findet sich der Ausdruck "nicht etwas anderes" wohl bei Plutarch Virt. 446f, Stobaeus Ecl. II p. 77 W.
185. Zu diesem Kriterium vgl. außer Seneca Ep. 113.9 insbesondere Arius (Fr. 27 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 179 W. Zu der letzteren Stelle vgl. LONG & SEDLEY (1987) II 171-172, die betonen, daß der Stoff ein Teil des irgendwie beschaffenen Dinges ist, und nicht das irgendwie beschaffene Ding umgekehrt ein Teil des Stoffes. Es ist vielmehr "auf einem Teil" des Stoffes (s. Anm. 166). Es dürfte daher zu lesen sein *mêde heteron .. dia to kai meros einai tēn usian kai ton auton epekhein topon* ("aber auch nicht etwas anderes .. weil die Substanz ein Teil ist und sich denselben Ort einnimmt"); vgl. SEDLEY (1982b) 273 Anm. 24, BARNES (1988) 264 mit Anm. 80, LEWIS (1995) 102-103.
186. Zu diesem Einwand: Seneca Ep. 113.3. Mit Seneca Ep. 113.1-26 ist im ganzen zu vergleichen Plutarch Comm. 1084a-d, der denselben Themenbereich etwas anders erörtert. Seneca Ep. 113.1-5 erläutert zwar die Lehre der alten Stoa; vgl. BARNES (1988) 264 mit Anm. 81. Seneca Ep. 113.6-26 schließt sich selbst

- aber den Kritikern jener Lehre an, vgl. POHLENZ (1938) 183-185, POHLENZ (1948) 70, POHLENZ (1949) 40, GOLDSCHMIDT (1953) 22-23.
- 187 Seneca Ep 113 1-5 wechselt hin und her zwischen "jeweils für ein Körper, aber dennoch nicht "viele Körper" und "viele Körper, aber nicht jeweils andere Körper". Letztendlich ist die stoische Replik, die Seneca referiert, eine Replik auf den Vorwurf, daß in "den Engen der Brust viele Tausende Lebewesen wohnen". Es kommt also wohl eher auf den ersten Gegensatz an, der zweite dürfte ihm dienlich sein.
188. Dieselbe Begründung findet sich auch bei Arius (Fr. 27 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 179 W: "Das eigentümlich Beschaffene und die Substanz, aus der jenes ist, sind nicht dasselbe; sie sind aber auch nicht etwas anderes, sondern lediglich nicht dasselbe. Denn die Substanz ist .. ein Teil und nimmt zweitens denselben Ort ein"; vgl. auch Sextus Pyrrh. III 170.
189. Zur Einheit Gottes: Philodem Piet. 17, Aurel Seips. VII 9, Lactanz Ira 11.14, Servius In Aen. IV 638, In Georg. I 5; vgl. Laertus Vit. VII 147 und POHLENZ (1948) 96, DRAGONA-MONACHOU (1976) 25.
190. Dazu, daß Gott sich selbst zu allem macht: Plotin Enn. VI 1 27; vgl. auch Aetius Plac. I 6.1: Gott ist ein "denkfähiger und feuriger Hauch, der keine Form hat, der aber umschlägt in jede Form, nach der er verlangt, und der sich allem angleicht", Plutarch Fac. 926d: "Euer Zeus, ist er nicht ein einziges .. Feuer, wenn er seine eigene Natur hat; und ist er jetzt nicht .. durchgestaltet, wobei er in den Umschlägen jedes Ding geworden ist und wird?".
191. Nicht nur als der Geist der Welt ist der Himmel also göttlich Auch der Himmel als solcher und die Gestirne an ihm sind jeweils göttliche Wesen. Cicero Nat. II 39-44, Laertius Vit. VII 148 (s. Anm. 197).
192. Es wird auch benutzt bei Plotin Enn. III 2.16, 2.17, IV 4.33. Mit dem stoischen Gleichnis des Schauspielers (s. Kapitel 2, Anm. 78) hängt es nicht zusammen.
193. Die Stoa ihrerseits kritisiert z.B. Platons Annahme eines außerhalb des Stoffes auf die Ideen schauenden unkörperlichen Demiurgen als Ursache der Weltgestaltung. Tim. 28a-b. Ein unkörperlicher Gott kann nicht wirken, und folglich auch nicht die Ursache der Weltgestaltung sein (s. Anm. 45). Die Stoa ersetzt ihn durch einen körperlichen Geist in einem körperlichen Stoff (s. Anm. 38, 42 und 44), durch dessen Präsenz das vorweltliche Feuer ein Samen ist (s. Anm. 75), der sich aufgrund der Vernunftformeln des göttlichen Geistes in ihm zu einem Vernunftwesen heranwachsen kann: Calcidius In Tim. 294, 311, Proklos In Tim. p. 266, 414 D; vgl. Proklos In Parm. p. 731, 883, 886, 887, 889 C.
- 194 Plotin Enn. VI 1.27 schließt an die angeführten Zeilen an: "Ja das andere wird vielmehr überhaupt nicht sein, wenn anders das andere sich irgendwie verhaltender Stoff ist, so wie die Gestalten der in gewisser Weise sich verhaltende Tanzende sind". Zu dieser Kritik siehe Anm. 205 und 206. Sie läßt erkennen, daß die Stoa die Weltgestaltung als einen "Zustand" des eigentümlich beschaffenen Weltwesens deuten; vgl. Clemens Strom. V 104.4, nach dem die *diakosmēsis* ("Weltgestaltung") nichts anderes als die Welt als *idīōs poion pōs ekhon* ("eigentümlich beschaffenes Wesen in gewissem Zustand"); vgl. auch Philo Aet. 4, der von der Welt spricht als von einer *usia tis ē diakokosmēmē ē adiakokosmētōs* ("Substanz, die entweder gestaltet ist zur Welt oder weltgestaltlos ist"). Eine genaue Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Weltgestaltung und der Welt als eigentümlich beschaffenes Wesen läuft also auf eine Erörterung der dritten sogenannten stoischen Kategorie des *pōs ekhon* ("zuständig Befindliches") hinaus. Eine solche Erörterung kann hier nicht erfolgen, siehe POHLENZ (1938) 182-185, POHLENZ (1948) 61, 69-70, 91, POHLENZ (1949) 36, 39-40, 53 und die in Anm. 46 angeführte Literatur.
195. Zur Teilhabe: Arius (Fr. 40 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 137 W. Mit Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 209 vgl. SEDLEY (1985) 89, LONG & SEDLEY (1987) I 182. Simplicius spricht zwar von Akademikern, nach SEDLEY (1985) 92 Anm. 21 aber sind sie "steeped in the terminology of Stoic doctrine"; vgl. LONG & SEDLEY (1987) II 181-182, 197, FREDE (1994) 123, vgl. aber auch HÜLSER (zu FDS 860). Areios Didymos spricht zwar von der Teilhabe an Begriffsinhalten, die aber sind nichts anderes als die abstrahierten Eigentümlichkeiten des irgendwie Beschaffenen (s. Anm. 109 und 161). Die Beschaffenheiten haben diese Eigentümlichkeiten von sich aus, irgendwie beschaffene Dinge haben sie aufgrund ihrer Beschaffenheiten Simplicius In Cat. (CAG VIII) p 209, 222, 276, vgl. RIETH (1933) 67-69 Siehe Anm. 198

196. Die Erläuterung beruht auf der Bestimmung der Tugend als ein "Geist, der sich auf gewisse Weise verhält": Seneca Ep. 113.2, 113.7, 113.11, Sextus Math. XI 23, Pyrrh. III 169; vgl. Laetius Vit. VII 89, 128. Denn der aus körperlichem Hauch (s. Kapitel 3, Anm. 56) bestehende Geist, der selbst als Lebewesen gilt (s. Anm. 197), ist danach (s. Anm. 46) die Substanz, bzw. (s. Anm. 157) das Substrat der Tugend: Seneca Ep. 113.4. Sie ist "der Substanz nach" bzw. "dem Substrat nach" ein körperlicher Hauch und ein Lebewesen: Stobaeus Ecl. II p. 64, 65 W. Und die *skhesis* ("Zustand"), die den Hauch der Seele tugendhaft sein läßt, verhindert nicht, daß auch die Tugend körperlich, Hauch und selbst ein Lebewesen ist. Denn sie macht den Hauch lediglich zu "sich in gewisser Weise verhaltendem Hauch"; vgl. Plotins Kritik des stoischen Begriffs des Zustandes (s. Anm. 162).
197. Zum Geist als Lebewesen: Seneca Ep. 113.2, Stobaeus Ecl. II p. 65 W; vgl. die stoische Bestimmung des Guten als die "Tugend und das, was in ihr teilhat" (s. Kapitel 2, Anm. 50): die Tugend als das Prinzip der Güte (s. Kapitel 2, Anm. 45) ist auch selbst ein Gut; vgl. Clemens Paed. I 63.3.
198. Als Lebewesen verfügt ein Geist selbst über Wahrnehmung und Selbstbewegung (s. Kapitel 3, Anm. 119): Arius (Fr. 39 D) bei Eusebius Praep. XV 20.5, sowie Stobaeus Ecl. II p. 65 W und Philo In Exod. II 120, Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 213, Ps-Galen Def. 29; vgl. Alexander Mant. (SA II 1) p. 115. Beides ist ein Merkmal des Hauches im Samen, der sich durch gewisse Stoffe als die Seele eines Lebewesens verbreitet: Arius (Fr. 39 D) bei Eusebius Praep. XV 20.2-3, Galen Part. VI p. 496 K, Resp. 502 K und Arius (Fr. 28 D) bei Stobaeus Ecl. I 154 W, Alexander Mant. (SA II 1) p. 131. In gleicher Weise gilt vom Hauch, der zum Geist eines Vernunftwesens wird, daß er "denkfähig ist": Aetius Plac. IV 3.3. Alle diese Merkmale besitzt der Hauch deshalb, weil er jeweils ein *apospasma* ("Bruchstück") des göttlichen Himmelsfeuers ist (s. Kapitel 3, Anm. 103), das aufgrund der göttlichen Geisteskraft im ersten Stoff nicht nur denkfähig ist (s. Anm. 90), sondern auch selbstbewegend: Cicero Nat. II 23, 31-32, Arius (Fr. 21 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 130 W, Origenes Princ. III 1.2. Diese Selbstbewegung ist anders als die der Lebewesen und ihrer Seelen völlig unverursacht (s. Anm. 203).
199. Nach Plutarch Comm. 1085c-d sind Luft und Feuer, und somit auch der Hauch (s. Anm. 107), *hautôn hektikon* ("fähig sich selbst zu halten"), und können Wasser und Erde nur *pneumatikês metokhêi kai pyrôdus dynamêds* ("durch Teilhabe an der hauchigen und feurigen Kraft") sich selbst zusammenhalten: Plutarch Comm. 1085c-d; vgl. Seneca Ep. 113.3, Hierokles Elem. 6.10-22, Sextus Math. IX 72, Galen Plen. p. 526 K. Nicht nur der Halt, sondern jede Beschaffenheit ist nun aber Hauch (s. Anm. 107). Als Beschaffenheit bewirkt dieser nicht nur Zusammenhang, sondern auch Eigentümlichkeit (s. Anm. 109 und 119). Auch diese also hat er wohl durch sich (s. Anm. 195).
200. Seneca Ep. 113.1-2 spricht zwar nicht ausdrücklich vom "teilhaben"; er behauptet nur, daß die Lebewesen die Bezeichnung "Lebewesen" dem Geist entnommen haben. Das aber besagt wohl nicht, daß das Wort *animal* ("Lebewesen") sprachlich von *animus* ("Geist") abgeleitet ist, sondern daß Lebewesen nur deshalb Lebewesen sind, weil sie beseelt sind von vernunftbegabten Seelen, die selber Lebewesen sind.
201. Zur Unmöglichkeit sogenannter *actio in distans* ("Wirkung auf Entferntes") siehe Anm. 21. Dazu, daß nur Körper sich berühren können: Seneca Ep. 106.8, 117.7, Alexander Mant. (SA II 1) p. 117, Tertullian An. 5.3, 5.6, Nemesius Nat. p. 81 M; vgl. HAHM (1977) 15-16..
202. Zur Lesart *ho parekhei* ("was .. gewährt") vgl. den kritischen Apparat der GCS-Ausgabe.
203. Als "erste Ursache" (s. Kapitel 3, Anm. 111) ist nach Sextus Math. IX 76 der göttliche Geist eine Kraft, die *autokinêtos* ("selbstbewegend") ist: "Diese Kraft nun ist entweder selbstbewegt oder sie wird bewegt von einer anderen Kraft. Ferner: wenn sie bewegt wird von einer anderen Kraft, so wird es unmöglich sein, daß jene andere in Bewegung ist, ohne bewegt zu werden von einer anderen. Das jedoch ist ungeeignet. Es gibt also eine an sich selbstbewegte Kraft; und die dürfte göttlich .. sein". Zum Argument vgl. DRAGONA-MONACHOU (1976) 90, 128, THEILER (1982) II 244, 253, LONG & SEDLEY (1987) II 266, HAHM (1994) 175-177.
204. Körperlichkeit begreifen ja die Stoiker nicht als das Vermögen zu wirken oder zu leiden; beides sind nur Merkmale alles Körperlichen (s. Anm. 168). Die beiden Prinzipien sind hiernach zu deuten als zwei körperliche "immanente" Prinzipien (s. Anm. 209) des einen göttlichen Weltwesens: Plutarch Comm.

1085b, Hippolytus Ref. I 21.1, die wohl das göttliche Weltwesen als "Prinzip" bezeichnen; vgl. Aristoteles (Fr. 3 H) bei Eusebius Praep. XV 14.1, der das Feuer, aus dem es besteht, als "Element schlechthin" (s. Anm. 72) bezeichnet und der Gott und Stoff zu seinen "Prinzipien" macht. Es wurde bereits in § 2.1 betont, daß die stoische Ontologie sowohl dualistisch als auch monistisch heißen kann; es kommt auf den Gesichtspunkt an.

205. Der Vorwurf findet sich schon bei Plutarch Comm. 1085b-c; vgl. auch Plotin II 4.1, VI 1.26. Alexander Mixt. (SA II 2) p. 226 interpretiert den Geist des göttlichen Weltwesens aristotelisierend als eine Art Form des Stoffes, weist aber gerade deshalb die stoische Bestimmung des ersten Stoffes als *aneideos* ("formlos"), das heißt als beschaffenheitslos zurück (s. Anm. 160). Er spricht zwar von Gott als von dem *eidos epi tēi hylēi tu pyros* ("Form auf der Stoff des Feuers"), so daß er anzuerkennen scheint, daß nach stoischer Lehre das vorweltliche Feuer nicht Gott selbst, sondern nur sein Stoff ist (s. Anm. 90); aber er folgert daraus, daß Gott während der Feuerwerdung der Welt vergeht. Das heißt: er kann den stoischen Gott nicht begreifen als die "Form" des ersten Stoffes, sondern nur als die des irgendwie schon beschaffenen Stoffes. Auch Alexander interpretiert ihn als etwas, das "sein Sein vom Stoff her" hat.
206. Zu dieser Beurteilung vgl. POHLENZ (1949) 41, RIST (1969) 259, GRAESER (1972a) 36-37, 91-95, LAPID-GE (1973) 247, DRAGONA-MONACHOU (1976) 31-32, RIST (1985) 5, LONG & SEDLEY (1987) II 268.
207. Implizit ist schon angedeutet worden, weshalb der Stoff im vorweltlichen Zustand kunstvolles Feuer sein muß: nur das Feuer ist beweglich genug (s. Anm. 95), um der Stoff des Geistes z.B. des Menschen zu sein (s. Anm. 94). Die Wärme des Feuers also ist auch wohl die einzig mögliche Beschaffenheit des Stoffes, aus dem der Samen der Welt (s. Anm. 75) besteht. Denn in ihm, so hat sich gezeigt (s. Anm. 75), waltet ein "Samengeist". Was die Weltgestaltung angeht, ist schon in § 2.3 hervorgehoben worden, daß die Beschaffenheiten der innerweltlichen Dinge als die Möglichkeitsbedingung (s. Anm. 114) dafür, daß die Welt als Ganzes ein göttliches Lebewesen ist, die Mittel sind des göttlichen Geistes, der sie zu seinen Zwecken gebraucht (s. Anm. 111 und 213). Man sieht: in beiden Zuständen der Welt ist die Beschaffenheit ihres Stoffes dadurch bestimmt, daß die Welt in ihrem Wesen göttlich ist.
- 207a. Daß die stofflose Eigentümlichkeit der Welt, ein göttliches Wesen zu sein, bestimmend ist für die Eigentümlichkeiten der irgendwie beschaffenen Stoffe, aus denen die Welt als Gott besteht, ist keineswegs ungereimt. Denn nicht die stofflose Eigentümlichkeit der göttlichen Welt, sondern der göttliche Geist im Stoff erteilt dem ersten Stoff dessen Beschaffenheiten. Als ein Körper kann dieser göttliche Geist ohne weiteres die Eigentümlichkeiten des irgendwie beschaffenen Stoffes verursachen. Die stofflose Eigentümlichkeit der Welt ein göttliches Wesen zu sein ist bestimmend in dem Sinne, daß der göttliche Geist im Stoff diesem Beschaffenheiten erteilt, die als Mittel geeignet sind, um ein göttliches Lebewesen zu realisieren. Siehe Anm. 207 und § 2.3.
208. Hieraus erklärt sich die dritte Bedeutung von "Welt" bei Laertius Vit. VII 138: "das aus der Weltgestaltung und dem eigentümlich Beschaffenen Weltwesen zusammengesetzte".
209. Eine Schwierigkeit, die stoischen Prinzipien des Weltganzen als dem göttlichen Weltwesen immanente Prinzipien zu begreifen, liegt wohl darin, daß sie als Körper jeweils ein Seiendes sind. Für gewöhnlich gilt ein immanentes Prinzip eines Seienden nicht selbst auch als Seiendes: ist ein Prinzip auch selbst ein Seiendes, so gilt es als ein transzendentes Seiendes, welches gerade insofern, als es transzendent ist, als Prinzip betrachtet wird. Zum Begriff der Immanenz vgl. Aristoteles' Begriff des *enyparkhein* ("darinsein"). Er bezeichnet z.B. das Stoffprinzip, welches nach Met. VII 3, 1029a20-21 nicht als Seiendes gelten kann, als "das erste Zugrundliegende eines jeden Dinges, woraus etwas als aus etwas Darinseiendem nicht in akzidenteller Weise entsteht": Phys. I 8, 192a31-32. Bezeichnend für den Gegensatz von Immanenz und Transzendenz ist, daß nach Aristoteles Met. V 2, 1013a19-20 die Prinzipien einzuteilen sind nach solchen, die "darinseiend" sind, und nach solchen, die *ektos* ("außerhalb") sind. Denn es wurde bereits darauf hingewiesen, daß hinter dem Begriff der Transzendenz Aristoteles' Begriff des "schlechthin Abtrennbaren", bzw. des "Abgetrennten" steht (s. Anm. 169).
210. Dazu, daß die stofflose Eigentümlichkeit des aus der ganzen Substanz des Stoffes bestehenden Weltwesens übergeht vom Himmelsfeuer, welches der leitende Teil des göttlichen Lebewesens ist, zu dem die Welt gestaltet wird, auf das Ganze der innerweltlichen Dinge, siehe Anm. 124. Dazu, daß sie vom

geinten Weltkörper übergeht auf die innerweltlichen Dinge als Teile der Welt, siehe Sextus Math. IX 335-336: "Epikur .. hat behauptet, daß der Teil etwas anderes ist als das Ganze, so wie das Atom etwas anderes ist als das Zusammengesetzte. Denn er ist der Ansicht, daß jenes beschaffenheitslos, das Zusammengesetzte indes zu irgendwie Beschaffenem gemacht worden ist, so daß es weiß, schwarz oder im allgemeinen gefärbt; warm, kalt oder etwas ist, was irgendeine andere Beschaffenheit besitzt. Die Stoiker dagegen sagen, daß der Teil weder etwas anderes, noch dasselbe ist als das Ganze. Denn die Hand ist nicht dasselbe als der Mensch: sie ist ja kein Mensch. Sie ist aber auch nicht etwas anderes neben dem Menschen: denn der Mensch wird als Mensch gedacht mitsamt der Hand"; vgl. Sextus Math. XI 24, wo *paidēs stōikōn* nicht mit LONG & SEDLEY (1987) II 368 als "later Stoics", sondern als "Zöglinge der Stoiker" zu übersetzen ist: Cicero Fin. IV 72, Clemens Paed. I 102.2, Dio Orat. 36.55, Ps-Galen Anim. p. 160 K. Nach BARNES (1988) 262-268 handelt Sextus Empiricus zwar nicht von "real parts", sondern von "conceptual parts". BARNES (1988) 230 ist daher der Ansicht, daß der Streit zwischen Epikur und den Stoikern "from a philosophical point of view, relatively childish" ist. Es handelt sich jedoch letztlich um denselben Streit (s. Anm. 211), den auch Sextus Math. IX 338 erwähnt und der nach BARNES (1988) 230 "appears as important now as it did in antiquity". Es handelt sich um einen Streit um die Interpretation des Verhältnisses zwischen Teil und Ganzem. Gegen Epikur behaupten die Stoiker, daß das Ganze als Ganzes den Teilen als Teilen "vorhergeht" und daß jeder Teil als Teil des Ganzen einen "Teil" (s. Kapitel 3, Anm. 103) erhält von der Eigentümlichkeit des Ganzen (s. Kapitel 2, Anm. 45): die Stoffe, aus denen eine Hand besteht, bilden eine Hand nur insofern, als diese ein Teil des Menschen ist. Die Eigentümlichkeit des ganzen geht in diesem Sinn über auf die Teile. Das aber ist nur deshalb möglich, weil das Ganze in gewisser Weise unabhängig ist von den Teilen (s. Anm. 211).

211. Aus demselben Grund ist das Ganze "mehr" als die Summe der Teile und hat es wohl auch nach stoischer Ansicht ein "eigenes Substrat"; vgl. Sextus Math. IX 338, der zwei Möglichkeiten gelten läßt: das Ganze ist entweder *heteron .. tōn merōn autō kai kat' idian hypostasin kai usian noeitai* ("etwas .. anderes als seine Teile, und es wird gedacht als mit eigenem Substrat und eigener Substanz") oder das Ganze ist das *hathroisma tōn merōn* ("Ansammlung der Teile"); vgl. auch Sextus Pyrrh. III 99 und BARNES (1988) 270-294. Sextus Math. IX 339-340 erklärt die erste Möglichkeit dahingehend, daß ein Ganzes als solches *kekhōrismenon tōn merōn* ("von den Teilen getrennt") besteht, bzw. daß es *kekhōristai autōn* ("von ihnen getrennt ist"). Dies ist gerade das stoische Kriterium der Andersheit (s. 185), welches Sextus Empiricus als die Unabhängigkeit (s. Anm. 210) des Ganzen von den Teilen deutet; vgl. BARNES (1988) 271 Anm. 92. Daß nach Sextus Pyrrh. III 169-170 die Stoa das Ganze nicht als "etwas anderes" als die Teile begreift, besagt nach diesem Kriterium nicht, daß sie ihm nicht doch ein "eigenes Substrat" und eine "eigene Substanz" zuerkennt. Es besagt nur, daß das Ganze als Ganzes nicht ohne Teile besteht. Daß die Stoiker tatsächlich dem Ganzen ein "eigenes Substrat" und eine "eigene Substanz" zuerkennen, dürfte daraus folgen, daß die Eigentümlichkeiten der Teile als Teile sich von der Eigentümlichkeit des Ganzen herleiten; vgl. Plutarch Stoic. 1054f-1055a. Dies scheint nur dann möglich zu sein, wenn das Ganze von seinen Teilen in gewisser Weise unabhängig ist, und daher als Ganzes den Teilen als Teilen "vorhergeht". Nach stoischer Lehre ist es unabhängig, insofern die Eigentümlichkeit des Ganzen schon dem Hauch im Samen, aus dem das Ganze heranwächst, als Vernunftformel verhaftet ist: insofern der Hauch im Samen zur Beschaffenheit (s. Anm. 109) eines vielteiligen Ganzen (s. Anm. 131) wird, besteht die Eigentümlichkeit des Ganzen schon bevor die Teile entstehen.
212. Als das, was gebraucht wird (s. Kapitel 2, Anm. 81), sind die innerweltlichen Dinge "brauchbar": Plutarch Comm. 1065b, 1066b, Stoic. 1050f; vgl. Aurel Seips. II 3, V 8. Denn die göttliche Weltgestaltung und -verwaltung ist zwar ausgerichtet auf die Menschen und die Götter: Cicero Fin. III 67, Leg. I 24, Nat. I 4, 22-23, 52, II 133, 154, Arius (Fr. 29 D) bei Eusebius Praep. XV 15.3, Alexander Fat. (SA II 2) p. 193, Lactanz Inst. VII 3.4, 4.2, Laetius Vit. VII 138. Nicht um der Menschen willen gestaltet und verwaltet aber Gott die Welt, sondern weil das Gute des Menschen zugleich auch das Gute Gottes ist: Olympiodor In Phaed. II 32; vgl. Seneca Ben. IV 25.1. Letzter Zweck der Vorsehung ist die Erhaltung, die Vollständigkeit und Schönheit der Weltordnung: Cicero Nat. II 58, Alexander Fat. (SA II 2) p. 203.
213. Es läßt sich dies zwar nicht direkt belegen, es wird aber nahegelegt durch die stoische Ansicht, daß der Gegenstand, der wahrgenommen wird, die Empfindung im Sinnesorgan bewirkt (s. Anm. 137): stofflose beschaffenheiten können wohl nichts bewirken. Der Gegenstand, der sie hat, kann daher wohl auch nicht wahrgenommen werden als das, was er ist, aufgrund einer solchen Beschaffenheit. Auch stimmt überein mit der stoischen These, daß nicht alle Aspekte der Wirklichkeit für den Menschen wahrnehmbar sind: Cicero Acad. I 42; vgl. FREDE (1983) 76, LONG & SEDLEY (1987) II 255, IOPPOLO (1990) 442. Dazu

können nicht nur denkbare Körper gehören (s. Anm. 65), sondern auch stofflose Beschaffenheiten, die ebenfalls nur zu erschließen sind.

214. Die Stoa bestimmt die *katalêpsis* ("Erkenntnis") als *katalêpnkêi phantasîdi sykatathesis* ("Zustimmung zu einer erkenntnisthaften Vorstellung"): Arkesilaos (Fr. 2 M) bei Sextus Math. VII 151, VIII 397, XI 182, Pyrrh. II 4, Alexander An. (SA II 1) p. 71, Porphyrius (Fr. 252 S) bei Stobaeus Ecl. I p. 349 W; vgl. aber STRIKER (1974) 107-110. Zu Cicero Acad. I 41, wo die *comprehensio* ("Erkenntnis") bestimmt ist als *visum acceptum et approbatum* ("entgegengenommene und gebilligte Vorstellung") vgl. SANDBACH (1971a) 20 Anm. 13, GRAESER (1975) 50-51. Zum Problem, daß die Zustimmung eigentlich nicht Vorstellungen, sondern Aussagen gilt, siehe Anm. 151.
215. Zu Wahrnehmung und Vernunft als Erkenntnisquellen des Menschen: Cicero Acad. II 119, Fin. II 36-37, Nat. II 147, Seneca Ep. 66.35, 95.61, 121.1-4, Epiktet Diss. I 11.9-15, 18.6, Sextus Math. IX 65, Galen Plac. III 1.15, 7.15, Laertius Vit. VII 52, Ps-Galen Qual. p. 465, 483 K; vgl. Sextus Math. VIII 176. Der Ausdruck "Vernunft" ist durch "Denken" zu ersetzen: siehe Anm. 148.
216. SEDLEY (1982a) 241 mit Anm. 8 hält die bei Sextus Pyrrh. II 97-101, und parallel dazu bei Sextus Math. VIII 145-155, angeführten Dogmatiker nicht für Stoiker. Die Unterscheidung der Zeichenarten bei Sextus Math. VIII 148-155, Pyrrh. II 100-101 knüpft jedoch an die sicher stoische Unterscheidung der Arten des Verborgenen bei Sextus Math. VIII 145-147, Pyrrh. II 97-99 an, obwohl die Bestimmungen der Arten des Zeichens keinen Gebrauch machen von den Bestimmungen der Arten des Verborgenen; vgl. Math. VIII 154 und EBERT (1991) 45-51, 52; vgl. auch BURNYEAT (1982) 211, 212-213.
217. Der Ausdruck *enarges* bedeutet nicht nur "evident", sondern auch "der Anschauung zugänglich", und zwar durch die Wahrnehmung oder das Denken: Sextus Math. VIII 25, 141; vgl. BRUNSCHWIG (1988b) 168. Nach der zweiten Bedeutung ist es das *prodêlon* ("Offenkundige"): Sextus Math. VIII 145, Pyrrh. II 98; vgl. Sextus Math. VII 24-25, 141-142, Pyrrh. II 95-96 und BRUNSCHWIG (1988b) 166-175, der aber zu Unrecht leugnet, daß der Anschauung zugängliches als solches "offenkundig" und "verborgenen" zugleich sein kann. Offenkundig ist es als Empfindung, die der Erkenntnisgegenstand bewirkt; verborgen ist es, insofern es aufgrund der Empfindung unklar ist, ob der Erkenntnisgegenstand selbst auch so beschaffen ist, wie er durch die Empfindung vorgestellt wird. Denn Skeptiker wie Sextus Empiricus leugnen evidente Vorstellungen, die das garantieren, und auch, daß die Vorstellung dafür ein Zeichen ist (s. Kapitel 1, Anm. 78). Die Ausdrücke *enarges* und *adêlon* ("Verborgenes") haben also trotz BRUNSCHWIG (1988b) 172 jeweils zwei Bedeutungen: letzterer bedeutet nicht nur "nicht wahrnehmbar, aber erschließbar", sondern auch "nicht erkennbar".
218. Nicht nur die Wahrnehmung, sondern auch das Denken ist zwar eine Anschauung (s. Anm. 217). Begriffe aber entstehen aus der Wahrnehmung (s. Kapitel 5, § 1.1). Letztendlich also muß jede Erkenntnis durch ein Zeichen und durch einen darauf beruhenden Beweis auf eine Wahrnehmung als Erkenntnisgrund zurückzuführen sein. Seneca Ep. 124.6, Sextus Eth. 250, Origenes Cels. VII 37.
219. Zu dieser Unmöglichkeit: Sextus Math. VIII 171-175, Pyrrh. II 124-129 und Sextus Math. VIII 163-164, Pyrrh. II 118-119, 125, 132; vgl. Sextus Math. VIII 367-378.
220. Sextus Empiricus spricht selbst gewöhnlich nicht von *phantasiai* ("Vorstellungen"); vgl. aber Sextus Pyrrh. I 19, 22, II 10. Dazu, daß Offenkundiges als *phainomenon* ("das, was sich zeigt") gilt: Sextus Math. VIII 142, Pyrrh. II 98; vgl. Sextus Math. VII 171-175, IX 397, X 135, Pyrrh. I 138, II 7-10, 88-94, 124-129, 167-168, 177-179, III 78. Beide Ausdrücke hängen etymologisch zusammen. Nach Sextus Math. VII 203 sprach Epikur meist von *phantasia* ("Vorstellung"), anstatt von *enargeia* ("Anschauung"). Die Stoa hat den Begriff der Vorstellung auf gleiche Weise verwendet.
221. Zur Seele als von Natur Verborgenen: Sextus Math. VIII 155, Pyrrh. II 101; vgl. aber LEWIS (1995) 91-92 mit Anm. 7, der die Seele zu Unrecht für wahrnehmbar hält. Sie ist zwar körperlich, der Mensch jedoch kann sie höchstens wahrnehmen "through its effects". Das heißt: er kann nur wahrnehmen, daß bestimmte Wesen beseelt sind (s. § 3.2 und Kapitel 5, § 2.1). Die Seele selbst ist zwar körperlich, sie ist aber mit dem Leib völlig durchmischt und kann daher nur durch Reflexion auf z. B. die Selbstbewegung lebender Wesen erschlossen werden (s. Anm. 65). Auch der Hauch im Herzen kann nur als Hauch, nicht

jedoch als Seele wahrgenommen werden; daß er der Stoff einer Seele ist, ist nur durch Reflexion zu erschließen (s. Anm. 213).

222. Dazu, daß Gott von Natur verborgen ist, vgl. die Erklärung der Kometen bei Seneca Nat. VII 30.2-4: aufgrund der Tatsache, daß Gott als der "größere und bessere Teil" der Welt nicht wahrgenommen werden kann, sondern nur dem Denken zugänglich ist, sollen aus der Verborgenheit und aus dem Dunkeln jenes göttlichen Teiles hin und wieder Kometen zum Vorschein kommen. Das, was *occultum* ("verborgen") und *obscurum* ("dunkel") ist, stellt Seneca Ep. 95.61 dem, was *aperum* ("offenkundig") und *manifestum* ("deutlich") ist, gegenüber. Es handelt sich um den Gegensatz von *prodēlon* und *adēlon*, wie Senecas Behauptung zeigt, daß Offenkundiges "erkannt wird durch Wahrnehmung oder Erinnerung", daß die Vernunft indes das Verborgene betrifft, das "einen Beweis erfordert"; vgl. DRAGONA-MONACHOU (1976) 184. Zu Senecas Erwähnung der Erinnerung vgl. EBERT (1991) 60-81, dessen Ausführungen verstehen lassen, weshalb die Stoiker von einem "erinnernen" Zeichen sprechen.
223. Zu dieser Erkenntnisart siehe Anm. 250; vgl. DRAGONA-MONACHOU (1976) 36, SCHOFIELD (1980) 290, VERBEKE (1991) 23.
224. Der letzte Satz, der eine zweite Bestimmung enthält, wird von Hülser (FDS 1026) getilgt als eine aus Pyrrh. II 104 in den Text gedrungene Glosse; vgl. HEINTZ (1932) 46-51, MAU (1958) 216, BURNYEAT (1982) 216 Anm. 57, EBERT (1991) 36 Anm. 8. Dort wird es nicht bestimmt als "nachweisende Aussage", sondern nur als "Aussage" (s. § 3.2).
- 224a. Um das göttliche Wesen, wie es an sich selbst beschaffen ist, zu erkennen, müßte gleichsam der Mensch in die Seele der Welt "hineinschauen" können. Er kann aber nur aufgrund von Zeichen erkennen, daß das göttliche Weltwesen z.B. beseelt ist (s. Anm. 221). Die Seele der Welt kann der Mensch nicht selbst als solche erkennen. Das Himmelsfeuer z.B. kann er als Seele der Welt nur erschließen, nicht jedoch wahrnehmen (s. Anm. 213). Dies rührt daher, daß "Seele" ein relationaler Begriff ist (s. Anm. 105): sie ist die Ursache des Lebens eines lebenden Wesens (s. Kapitel 3, Anm. 117). Nur weil ihr Begriff relational gefaßt ist in bezug auf einen beseelten Leib, ist es überhaupt möglich, daß die Lokalisierung ihres leitenden Teiles, das heißt daß die Identifizierung dessen, was den Leib beseelt, innerhalb und auch außerhalb der Stoa umstritten gewesen ist (s. Anm. 99 und 130).
225. Weil die Bestimmung bei Sextus Math. VIII 101 eine Glosse ist (s. Anm. 224) ist dort die Rede von einer "nachweisenden Aussage"; die Bestimmung selbst betrifft sowohl das nachweisende als auch das erinnernde Zeichen; vgl. BRUNDSCHWIG (1980) 147, 132-133, 134 Anm. 22, BURNYEAT (1982) 216 Anm. 57 gegen BARNES (1980) 179-180.
226. Sextus Pyrrh. II 104 weist diese Bestimmung insbesondere der Stoa zu; vgl. EBERT (1991) 29-31. Sextus Math. VIII 244-245 schreibt sie jenen Dogmatikern zu, die das Zeichen für *noēton* ("Denkbares") halten (s. Anm. 241). Nach Sextus Math. VII 177 sind es die Stoiker; vgl. SEDLEY (1982a) 242, EBERT (1991) 30, 44, 45 Anm. 15, 51-52, 80 Anm. 14. Sextus Pyrrh. II 104 führt zwar Chrysipps Bestimmung des *axiōma* ("Aussage") an. Es muß sich aber um eine vorchrysippische Bestimmung handeln. Denn sowohl bei Sextus Pyrrh. II 104 als auch bei Sextus Math. VIII 245-247, 252 liegt das von Philon vorgeschlagene Kriterium der Richtigkeit von Konditionalaussagen vor; und Chrysipp hat jenes Kriterium nicht vertreten (s. Anm. 229); vgl. SEDLEY (1982a) 256 und EBERT (1991) 28, 37, 44, 52-53, 74-80, 287-299, der den Bericht bei Sextus Pyrrh. II 104-129 auf Kleanthes, den Bericht bei Sextus Math. VIII 244-279 auf Zenon zurückführt. Nach EBERT (1991) 60-81 hat Zenon die Zeichentheorie des Dialektikers Philon, die überliefert ist bei Ps-Plutarch Hist. 9, grundlegend umgebildet, dessen Bestimmung des Zeichens jedoch beibehalten; vgl. auch HÜLSER (1992) 254.
227. Zu dieser Bestimmung des Beweises: Sextus Math. VIII 134, Pyrrh. II 135, 143. Nach EBERT (1991) 219-302 handelt es sich um eine kanonische Definition dialektischer Herkunft, die Zenon, Kleanthes und auch Sphairos in drei Referaten bei Sextus Math. VIII 301-314, Pyrrh. II 135-143 und Math. VIII 411-423 jeweils etwas anders interpretieren; vgl. BRUNDSCHWIG (1980) 156-157. Nach EBERT (1991) 219 stimmen sie darin überein, daß der Beweis Verborgenes enthüllt und so die "spezifische Leistung der Erkenntniserweiterung zum Charakteristikum" hat.

228. Zu dieser Bestimmung des Beweises: Laertius Vit. VII 45; vgl. Cicero Acad. II 26. EBERT (1991) 221-226 interpretiert sie als die Bestimmung Chrysipps. Nach ihr kann nicht nur Verborgenes als Prämissen dienen in einem Beweis, sondern auch Offenkundiges gefolgert werden, vorausgesetzt nur es ist besser, bzw. weniger gut erkannt als anderes Verborgenes, bzw. Offenkundiges; vgl. auch HÜLSER (1992) 259. Da jedoch Verborgenes weniger gut erkannt ist als Offenkundiges, kann nach dieser Bestimmung des Beweises durchaus auch Verborgenes bewiesen werden aufgrund von Offenkundigem. Das heißt: auch nach dieser Bestimmung ist der Beweis imstande, Verborgenes zu enthüllen.
229. Das Kriterium richtiger Konditionalaussagen war heftig umstritten: Cicero Acad. II 143, Sextus Math. VIII 245, 332, 428; vgl. Sextus Math. I 309 und FREDE (1974) 81-82. Sextus Pyrrh. II 110-112 referiert die Kriterien der Dialektiker Philon und Diodor und fügt dem noch zwei anonyme Kriterien hinzu, von denen das der *synariêsis* ("Zusammenhang") für gewöhnlich Chrysipp zugeschrieben wird; vgl. MATES (1953) 49, KNEALE & KNEALE (1962) 129, RIST (1969) 148, FREDE (1974) 82-83, BARNES (1980) 170, SEDLEY (1982a) 256, LONG & SEDLEY (1987) I 211, EBERT (1991) 35, 37 Anm. 9, 52. Zu Philon und Diodor: Sextus Math. VIII 112-117; vgl. Sextus Math. VIII 265. Im Zusammenhang mit der stoischen Bestimmung des Zeichens (s. Anm. 226) liegt das Kriterium Philons vor bei Sextus Pyrrh. II 104 und Sextus Math. VIII 245, 247, 252, 268; vgl. Sextus Math. VIII 332, 416, 449.
230. Nicht nur diese Form ist möglich. Denn die Stoiker bestimmen den Beweis als ein schlüssiges Argument: Sextus Math. VIII 303-305, Pyrrh. II 137. Schlüssige Argumente liegen aber auch in anderen Formen vor. Die angegebene Form des *modus ponens* ist z.B. die erste von Chrysipps fünf elementaren Schlußformen; vgl. MATES (1953) 67-74, KNEALE & KNEALE (1962) 162-164, FREDE (1974) 127-167, LONG & SEDLEY (1987) I 219.
231. Sextus Math. VIII 140 drückt dies so aus, daß der Beweis die Schlußfolgerung enthüllen kann, weil er an einem Zeichen teilhat; vgl. BURNYEAT (1982) 210, EBERT (1991) 57. Dies bedeutet wohl, daß die Stoiker die Konjunktion der Prämissen als ein Zeichen für die Schlußfolgerung betrachten: Sextus Math. VIII 277. Gerade deshalb gilt wohl auch der ganze Beweis als Zeichen: Sextus Math. 179-182, 265, 277, 289, 299, Pyrrh. II 96, 113-115, 122, 131, 134; vgl. BURNYEAT (1982) 210, aber auch EBERT (1991) 234-235, der betont, daß von der "Prämissenkonjunktion erst dann als Zeichen gesprochen werden kann, wenn sie Teil der dem Beweis korrespondierenden Konditionalaussage ist" - nämlich jener Konditionalaussage in der die Prämissenkonjunktion die vorangehende und die Schlußfolgerung die nachstehende Aussage bildet - und daß nur "die Vernachlässigung der Differenz zwischen einer Aussage, deren Teilaussagen nicht behauptet sind, und einem Schluß, bei dem Prämissen und Konklusion je für sich auch behauptet sind" die stoische Begründung für die Deutung des Beweises als ein Zeichen "scheinbar plausibel" macht; vgl. EBERT (1991) 57. Diesem Vorwurf entsprechend weist EBERT (1991) 33-34 Anm. 6, 81 darauf hin, daß auch die stoische "Auffassung des Zeichens als Antecedens einer Konditionalaussage schwerwiegende Mängel hat, insbesondere den, daß mit dieser Deutung die Unterscheidung von Antecedens (einer Konditionalaussage) und Prämisse (eines Schlusses) verwischt wird", und daß somit eine Verwechslung "des Folgeverhältnisses, das in einer Konditionalaussage vorliegt, mit dem Folgeverhältnis, das in einem Schluß vorliegt!": das erstere ist empirischer, das letztere ist logischer Natur. Zeichen und Beweis enthüllen hiernach beide zwar etwas Verborgenes, nach EBERT (1991) 236 aber hat "diese erkenntnistheoretische Funktion .. die logische Differenz zwischen dem als Argument charakterisierten Beweis und dem als Antecedens einer Konditionalaussage beschriebenen Zeichen in den Hintergrund treten" lassen. In bezug auf die Bestimmung des Zeichens, ist nun aber zu betonen, daß die Stoa es letztendlich nur als eine wahre vorangehende Aussage in einer richtigen Konditionalaussage bestimmt (s. Anm. 232) und daß das wohl bedeutet, daß sie die vorangehende Aussage, wenn nicht als Prämisse, so doch als behauptet angesehen hat; vgl. BURNYEAT (1982) 218-228. Als behauptet angesehen hat dabei die Stoa die vorangehende Aussage in der Konditionalaussage nicht als solche, sondern als eine für sich bestehende Aussage (s. Anm. 235 und 237). Auch die Konjunktion der Prämissen ist also nach stoischer Lehre durchaus als ein Zeichen für die Schlußfolgerung des Beweises zu begreifen.
232. Wenn ein Beweis die Erkenntnis eines Zeichens als Zeichen nutzt, um eine Schlußfolgerung enthüllen zu können, so muß nicht nur die Konditionalaussage, welche die erste Prämisse abgibt, richtig sein, sondern auch die darin vorangehende Aussage wahr sein; vgl. BURNYEAT (1982) 218-224. Die Stoiker erläutern denn auch Philons Bestimmung des Zeichens als die "Aussage, die in einer richtigen Konditionalaussage vorangeht und die fähig ist das nachstehende zu enthüllen" (s. Anm. 226) dahingehend, daß nur wahre vorangehende Aussagen als Zeichen gelten: der Ausdruck *prokathêgumenon* ("vorangehende Aussage")

wird bei Sextus Pyrrh II 106 geradezu als wahre Aussage bestimmt, und auch der Ausdruck *kathégumene* ("vorangehende Aussage") dürfte den Begriff der Wahrheit in sich einschließen, vgl. Sextus Math VIII 248-250 und BURNYEAT (1982) 220-223, EBERT (1991) 35-36, 39-40. Es ergibt sich hieraus, daß beide Prämissen eines auf einem Zeichen beruhenden Beweises wahr sein müssen. Daß die Prämissen wahr sind, ist überhaupt eine stoische Anforderung an jeden Beweis, es reicht nicht aus, daß sie übereingekommen sind, wie die von den Dialektikern übernommene, kanonische Bestimmung (s. Anm. 227). Es will Sextus Math VIII 302, 310-314, Pyrrh II 138-139, 143, vgl. BRUNDSCHWIG (1980) 156-157, EBERT (1991) 237-239, 245-246, 268-269. Dies stimmt zu Chrysipps Bestimmung (s. Anm. 228) des Beweises sollen die Prämissen "Erkanntes" sein, so müssen sie wahr sein.

- 233 Im Zusammenhang damit, daß der Ausdruck "Zeichen" ein "Funktionsname" ist, verweist EBERT (1991) 32-33 auf Sextus Math VIII 204-205, 242-243, wo argumentiert wird, daß das Zeichen deshalb nicht *aisthêton* ("wahrnehmbar") oder *phainomenon* ("sich zeigend") ist, weil es als Zeichen erlernt werden muß. Die Wahrnehmung eines Zeichens reicht nicht aus, um es als Zeichen erkennen zu können, man muß wissen, daß es ein Zeichen ist.
- 234 Dazu, daß ein Zeichen wahrnehmbar ist: Sextus Math VIII 152-155, Pyrrh II 100-101, vgl. BURNYEAT (1982) 211. "... signs of both kinds are observable, which no *lekton* could ever be. There should really be no dispute about this. The commemorative sign is (by definition) something observed in conjunction with what it signifies, as smoke is observed in conjunction with fire. The indicative sign is not something observed in conjunction with what it signifies, but the reason for this is that what it signifies is unobservable. The sign itself, by contrast, must be immediately evident, as when blushing is a sign of shame or the movements of a person's body a sign of the soul within". Mit der stoischen Bestimmung des Zeichens als "Denkbares" stimmt dies ohne weiteres überein (s. Anm. 241). Zur stoischen Interpretation des Zeichens als "sagbare" Aussage siehe Anm. 240. Aussagen sind zwar nicht wahrnehmbar, siehe aber Anm. 235 und 237. Daß Zeichen und Bezeichnetes nicht zusammen anschauungsmäßig beobachtbar sind, sagt zwar nicht Sextus Pyrrh II 101, wohl aber Sextus Math. VIII 154. Zu dieser Diskrepanz der Stellen vgl. EBERT (1991) 47-48, 79.
- 235 Nach BURNYEAT (1982) 209-217 sind in der stoischen Theorie des Zeichens ein "non-technical" und ein "technical level" zu unterscheiden. Die Wahrnehmungserkenntnis des Zeichens als Zeichen ist der ersten Ebene, die Artikulation dieser Wahrnehmungserkenntnis im Beweis ist der zweiten Ebene zuzuordnen. BURNYEAT (1982) 214 meint, daß "in the move from the non-technical level to the technical the ordinary man's idiom 'X is a sign of Y' is replaced by logician's talk of propositions". Die stoische Interpretation des Zeichens als eine Aussage (s. Anm. 240) schließt danach nicht aus, daß es auch wahrnehmbar ist. Denn eigentlich ist das Zeichen das, was die Aussage zum Ausdruck bringt, nämlich ein bestimmter Sachverhalt, der zwar nicht als solcher, der wohl aber implizit wahrgenommen werden kann, insofern die Wahrnehmung des Menschen Gegenstände vorstellt als bestimmte Inhalte (s. Anm. 239). Diese Inhalte können zu Aussagen werden, sobald durch Reflexion auf das Wahrgenommene das, als was es wahrgenommen wird, expliziert ist (s. Kapitel 5, § 16). Es hebt also die stoische "wissenschaftliche" Bestimmung des Zeichens als eine Aussage nur jenen Aspekt des Zeichens hervor, der seiner Zeichenhaftigkeit zugrundeliegt. Denn zum Zeichen wird nach stoischer Lehre ein Zeichen dadurch, daß es als Sachverhalt zu einem anderen Sachverhalt ein Folgeverhältnis aufweist, das eine Konditionalaussage ausdrückt und das "alltägliche" Folgerungen aufgrund einer Wahrnehmung nur gebrauchen, das im Beweis indes expliziert vorliegt als die Konditionalaussage, welche die erste Prämisse des Beweises abgibt; vgl. BURNYEAT (1982) 217. Gerade weil nun aber die erste Prämisse nur das Folgeverhältnis zwischen den Sachverhalten ausdrückt, bedarf es zu einer vollständigen Artikulation der Wahrnehmungserkenntnis eines Zeichens im Beweis noch einer zweiten Prämisse, es bedarf dazu noch zusätzlich der in der Konditionalaussage vorangehenden Aussage. Denn der Sachverhalt, der in der Wahrnehmung als Zeichen erkannt ist, muß ja nicht nur als Zeichen, sondern auch als Tatsache behauptet werden. Beide Aspekte erst füllen die Vorstellung von etwas als einem Zeichen für etwas anderes aus. Beide Prämissen des Beweises artikulieren gemeinsam die Wahrnehmungserkenntnis eines Zeichens, vgl. BURNYEAT (1982) 215.
- 236 Aus dem Zeichen folgt dasjenige, wofür das Zeichen ein Zeichen ist. Insofern das Zeichen die vorangehende Aussage in einer richtigen Konditionalaussage ist, beruht dementsprechend ihre Richtigkeit darauf, daß die nachstehende Aussage aus der vorangehenden folgt. Der hellenistische Streit um das Kriterium der Richtigkeit einer Konditionalaussage ist denn auch ein Streit um die Interpretation des Begriffs des "Folgens aus". Sextus Math VIII 112, vgl. FREDE (1974) 81-82.

237. BURNYEAT (1982) 224, 227 betont, daß die Stoiker alltägliche Folgerungen aufgrund der Wahrnehmung eines Zeichens nicht als Argumente, sondern als komplexe Behauptungen betrachten, und daß sie somit das Folgeverhältnis in einem Schluß mit dem in einer Konditionalaussage verwechseln (s. Anm. 231). Das kann stimmen. Auf jeden Fall hat BURNYEAT (1982) 229 recht, wenn er behauptet, daß die stoische Konzeption der Wahrnehmung "seems to override the distinction between direct observation and inference which for many philosophers is the epistemological analogue to the distinction between assertion and argument". Insofern es nach stoischer Ansicht möglich ist, Zeichen als Zeichen vorzustellen, kann eine Erkenntnis aufgrund der Wahrnehmung eines Zeichens nicht gewertet werden als ein Schluß; der Mensch nimmt nicht etwas wahr und schließt danach, daß etwas anderes der Fall ist, sondern er nimmt unmittelbar wahr, daß z.B. ein sich von sich aus bewegendes Wesen ein beseeltes Wesen ist. Aus der Vorstellung von etwas als sich von sich aus bewegend, ergibt sich dem Menschen von selbst (s. Anm. 244) die unbestimmte Ahnung, daß es ein beseeltes Wesen ist (s. Kapitel 5, § 2.1).
238. Was in diesem Absatz nur kurz angedeutet ist, wird ausführlicher dargelegt werden in Kapitel 5, § 1.5. Zum Beispiel des Apfels vgl. Iamblich (Fr. 1.2b F) bei Stobaeus Ecl. I p. 368 W; vgl. auch Sextus Log. I 103, Alexander An. (SA II 1) p. 31 und INWOOD (1985a) 264 Anm. 55.
239. Dazu daß das Sagbare "im Verhältnis auf" eine vernünftige Vorstellung besteht: Sextus Math. VIII 70, Laertius Vit. VII 63; vgl. Sextus Math. VIII 12, Laertius Vit. VII 43 und zur letzteren Stelle SCHUBERT (1994) 38. Die Bedeutung von *kata* ist nicht besonders klar, vgl. INWOOD (1985a) 60, 92-93, BARNES (1993) 55-56, SCHUBERT (1994) 36. Zur ungebräuchlichen Interpretation des Sagbaren als Inhalt einer vernünftigen Vorstellung und auch dazu, daß alle menschlichen Vorstellungen vernünftige Vorstellungen sind, siehe Kapitel 5, § 1.3.
240. Dazu, daß das Zeichen eine Aussage ist, siehe die kanonische Bestimmung des Zeichens (s. Anm. 226). Eine Aussage ist nach stoischer Lehre ein "vollständiges Sagbares, das, soweit es an ihm liegt, behauptet werden kann": Gellius Noct. XVI 8.4, Sextus Pyrrh. II 104; vgl. Laertius Vit. VII 65 und FREDE (1974) 32-37, LONG & SEDLEY (1987) II 204. Dazu, daß das Zeichen ein Sagbares ist: Sextus Pyrrh. II 104, 107-108; vgl. aber EBERT (1991) 34-35, 52.
241. Dazu, daß die Stoiker das Zeichen nicht für wahrnehmbar, sondern für denkbar halten: Sextus Math. VIII 177; vgl. Sextus Math. VIII 244. Nach stoischer Lehre wird nun aber auch das, was wahrgenommen wird, gedacht: Laertius Vit. VII 53 (s. Kapitel 5, § 1.4). Denn die Wahrnehmung ist durch vernünftige Vorstellungen vermittelt (s. Anm. 137 und Kapitel 5, § 1.2), und ein Gedanke ist nichts anderes als eine vernünftige Vorstellung (s. Kapitel 3, Anm. 96 und Kapitel 5, § 1.3). Konkrete Zeichen also werden wahrgenommen. Nur das Folgeverhältnis zwischen Zeichen und Bezeichnetem ist nicht wahrnehmbar; vgl. Aetius Plac. IV 9.13. Worin die Zeichenhaftigkeit eines Zeichens besteht, muß der Mensch erlernen (s. Anm. 233). Darin aber geht das Zeichen nicht auf (s. Anm. 235); vgl. EBERT (1991) 32 Anm. 4.
242. Zur ersteren Art der Vorstellung siehe Anm. 245. Zur "einfachen" Vorstellung vgl. BURNYEAT (1982) 206 Anm. 33, der gegen LONG (1971b) 87 der Ansicht ist, daß damit nur die Vorstellung "im allgemeinen" gemeint ist, und nicht "as it were, Lockean simple ideas"; vgl. aber LONG & SEDLEY (1987) II 319. Mit dem Begriff der einfachen Vorstellung ist Sextus Empiricus' Begriff der *aisthêsis haplopathês* ("nur einfach empfindende Wahrnehmung") zu vergleichen: Sextus Pyrrh. III 47, 108; vgl. aber auch BARNES (1988) 254 Anm. 66. Sextus Empiricus hält die Wahrnehmung für *alogos* ("vernunftlos"): Math. I 293, 309, 344 (s. Anm. 246).
243. Mit Sextus Math. VIII 275-276 ist diesbezüglich zu vergleichen: Sextus Math. VIII 287 und Cicero Off. I 11, Plutarch Delph. 386f-387a; vgl. auch Cicero Nat. II 147, Galen In Off. p. 649 K.
244. Nach Sextus Math. VIII 154 soll das nachweisende Zeichen "aufgrund der eigenen Natur und Zurüstung geradezu die Stimme erheben .. und das bezeichnen, was es nachzuweisen vermag"; vgl. die ähnliche Metapher bei Sextus Math. VII 257, wo die "erkenntnishafte Vorstellung" den Menschen "geradezu an den Haaren zur Zustimmung heranzieht".

245. Wie sich in bezug auf die menschliche Vorstellung *metabasis* ("Übergang") und *synthesis* ("Zusammensetzung") genau verhalten, ist unklar. SHIELDS (1993) 345-346 deutet den Begriff des Überganges von jenem Übergang her, durch den das Sagbare gedacht wird: Laertius Vit. VII 53. Dagegen sind LONG (1971b) 109 Anm. 54, LONG (1982) 51, SORABJI (1990) 313 - und wohl auch INWOOD (1985a) 43, 269 Anm. 10 - der Ansicht, daß der Übergang des Folgerns gemeint ist: Sextus Math. VII 25. Den Begriff der Zusammensetzung interpretieren LONG (1971b) 109 Anm. 54, LONG (1982) 51 dahingehend, daß er den Vorgang der Begriffsbildung bezeichnet. Möglicherweise jedoch ist damit der Vorgang gemeint, durch den ein Ganzes vorgestellt wird: Sextus Math. VII 344-347, X 299-304. Beide Begriffe sind nicht eindeutig klar. Auch ihr Verhältnis ist daher nicht eindeutig zu bestimmen. Es kann jedoch durchaus sein, daß der Begriff der Zusammensetzung nicht nur als eine die Teile "synthetisierende" Vorstellung eines Ganzen zu deuten ist, sondern als eine Vorstellung, die alle möglichen Verhältnisse zwischen dem, was vorgestellt wird, begründet. Der Begriff des Übergangs wäre danach zu deuten als das Fortschreiten vom einen Vorgestellten zum andern gemäß den zwischen beiden bestehenden Verhältnissen, welcher Art sie auch sind; vgl. BURNEYAT (1982) 207 Anm. 35, 227 Anm. 83.
246. Zur Identifizierung von Sextus Empiricus' *phantasia metabatikê kai synthetikê* ("auf Übergängen und Zusammensetzungen beruhende Vorstellung") als die *phantasia logikê* ("vernünftige Vorstellung") des Menschen vgl. LONG (1971b) 109 Anm. 54, SCHOFIELD (1980) 295, WATSON (1988) 44. Sie wird wohl dadurch gestützt, daß bei Sextus Math. VIII 344-347 "Erinnerung und Zusammensetzung" der *alogos aisthêsis* ("vernunftlose Wahrnehmung") gegenübergestellt ist, bei Sextus Math. IX 299-304 indes der *aisthêsis kai haplê emphasis* ("Wahrnehmung und einfache Erscheinung").
247. Bestätigt wird die stoische Herkunft der von Sextus Empiricus referierten Gedanken durch die Mitteilung bei Sextus Math. VIII 287, daß die stoische These, daß es Zeichen gibt, sich aus der Natur und Zurüstung des Menschen deshalb ergibt, weil diese das Resultat sind von Gottes Vorsehung; vgl. BURNEYAT (1982) 206-208, LONG & SEDLEY (1987) II 319, SCHUBERT (1994) 47. Zum Argument, das vom Ansatz her auf evolutionäre Erkenntnislehren vorausweist, insofern es ein Erkenntnisvermögen des Menschen von seiner Teleologie her zu begründen versucht, vgl. BARNES (1987), der ähnliche Begründungsansätze bei Aristoteles untersucht.
248. Die Stelle findet sich als Fr. 12b W = Fr. 12b R unter den Fragmenten aus Aristoteles' Dialog "Über die Philosophie"; vgl. Sextus Math. IX 20-23 (= Fr. 12a W = 12a R); vgl. aber auch Cicero Nat. II 85, 87. WALZER (1934) 76 führt sie zurück auf Poseidonios als Vermittler. EFPE (1970) 75 jedoch ist der Ansicht, daß "Sextus sich .. auf ältere Stoiker bezieht" und daß "kein Grund besteht, an De Phil. als Quelle zu denken". DRAGONA-MONACHOU (1976) 90-91 weist sogar die Stelle Kleantes zu.
249. Zum stoischen "Vorbegriff" als einem auf natürlichem Wege aus der Wahrnehmung sich bildenden Begriff: Aetius Plac. IV 11.4 (s. Kapitel 5, § 1.1) und die in Kapitel 3, Anm. 76 angeführte Literatur.
250. Zu dieser Ahnung: Cicero Nat. I 100, II 4-5, 15-16. Weil es unklar ist, was als die Ursache der Weltordnung zu identifizieren ist, sind nach Cicero Nat. II 12-13 alle Menschen sich darüber einig, daß es Götter gibt, sind sie aber verschiedener Ansicht, was deren Wesen angeht; vgl. Cicero Leg. I 24, Sextus Math. IX 61 und Seneca Ep. 117.6. Die Feststellung bei Cicero II 12 *omnibus enim innatum est et in animo quasi insculptum, esse deos* ("denn allen ist es angeboren und in den Geist eingemeißelt: es gibt Götter") greift *naturae iudicia* ("Urteile der Natur") bei Cicero Nat. II 5 auf; vgl. BOYANCÉ (1962) 47, LONG & SEDLEY (1987) II 323. Selbst wird sie aufgegriffen durch *ut ab ipsa natura didicisse .. videantur* ("so daß er .. von der Natur selbst gelernt zu haben scheint"). Mit Cicero Nat. II 4 ist zu vergleichen Cicero Nat. II 22: alle stoischen "Beweise", die vorhergehen, artikulieren eine natürliche "Ahnung", daß ein göttliches Wesen die Weltordnung bedingt. Kleantes' vierfacher Ursprung des Gottesbegriffs bei Cicero Nat. II 13-15 ist hiernach eine Spezifizierung jener Aspekte der Weltordnung, die der Erahnung Gottes zugrundeliegen: Cicero spricht zwar von Angeborenheit, die Stoa aber meint eine aus einer vernünftigen Vorstellung des Menschen von Natur entstehende Ahnung; von einem angeborenen Gottesbegriff kann keine Rede sein (s. Kapitel 5, § 1.1). Kleantes zudem nennt außer Schönheit und Ordnung, die Sextus Math. IX 26-27 nennt, noch andere Aspekte der Weltordnung als Ursprung der Gottesahnung und des darauf beruhenden Gottesbegriffs des Menschen, die Himmelsbewegung jedoch ist der wichtigste; vgl. Cicero Nat. II 4-5, 153, Aetius Plac. I 6.1, 6.10; vgl. Sextus Pyrrh. I 31-32.

251. Daß die Selbstbewegung der Lebewesen als Wirkung ein Zeichen ist für die Seele als Ursache ist zwar nicht direkt belegbar, es entspricht jedoch der stoischen Bestimmung der Seele als der Ursache solcher Lebensfunktionen wie z.B. die triebbedingte Selbstbewegung (s. Kapitel 3, Anm. 117-118); vgl. auch Sextus Math. IX 200-202, Pyrrh. III 17-18. Nach SCHOFIELD (1980) 306 ist sogar der stoische "Beweis" nichts anderes als "an inductive inference to the best explanatory hypothesis"; vgl. BARNES (1980) 181. Die Stoiker jedoch, so SCHOFIELD (1980) 306, verfügten nicht über eine adäquate Induktionstheorie, so daß ihnen "the proper sense of the limits of induction" abging und "the whole weight of the inference rests upon a dubious conceptual intuition about causation". Die stoische Interpretation der Welt als Gott zeigt das klar und deutlich (s. Anm. 35); vgl. DRAGONA-MONACHOU (1976) 52 und auch Sextus Math. IX 95, wo nach der Wiedergabe des "Gottesbeweises" (s. Anm. 29) von Xenophon Mem. I 4.2 dessen *dynamis epagôgikê* ("Induktionsleistung") erläutert wird: daß sie unzureichend ist, zeigt schon die anonyme *parabolê* ("Parallargument") bei Sextus Math. IX 96-97. Zu dieser Art der Kritik vgl. SCHOFIELD (1983). Zum Argument, das auch bei Cicero Nat. II 18 vorliegt, vgl. DRAGONA-MONACHOU (1976) 55-57, MITSIS (1994) 4816-4821, DEFILIPPO & MITSIS (1994) 255-265.
252. Nach stoischer Lehre ist zwar der Gottesbegriff allen Menschen gemeinschaftlich, nicht jedoch die Identifizierung Gottes als z.B. die Natur: Sextus Math. IX 61. Auch haben zwar alle Menschen eine unbestimmte Ahnung von einer göttlichen Ursache. Nicht alle Menschen aber sind der Ansicht, daß diese Ahnung zutrifft, denn manche Menschen lehnen ihre eigene Gottesvorstellung ab: mit Cicero Leg. I 24, Nat. II 12-13, Seneca Ep. 117.6 vgl. Laetius Vit. VII 119 und Cicero Nat. I 62-64, III 7.
253. Sie dazu Anm. 4. Zu dem dort angeführten Gottesbeweis bei Sextus Math. IX 75-76 vgl. DRAGONA-MONACHOU (1976) 90, 128, LONG & SEDLEY (1987) II 266, aber auch THEILER (1982) II 244, 253. Zu den Eigenschaften siehe § 1.
254. Zum Gesetz als Gottes richtiger Vernunft: Kleanthes Hymn. 2, 24, 35, Cicero Leg. I 18-19, II 8-10, Nat. I 36, 40, Philodem Piet. 13, Philo Opif. 143, Lactanz Inst. I 5.20, Laetius Vit. VII 87, Scholia in Lucanum II 9.
255. Zu dieser Bestimmung des Gesetzes: Clemens Strom. I 166.5, Alexander Fat. (SA II 2) p. 207, Stobaeus Ecl. II p. 96, 102 W; vgl. Cicero Leg. I 33, 42, II 10, Aurel Seips. IV 4 und Cicero Nat. I 36, II 79, Leg. I 18, Philo Ios. 28, Opif. 143, Prob. 47.
256. Dazu, daß das Gesetz tugendhaftes Handeln gebietet und lasterhaftes Handeln verbietet: Philo Leg. I 93, Plutarch Stoic. 1037c, Alexander Fat. (SA II 2) p. 207. Dazu daß richtig verrichtete Handlungen dem Gesetz entsprechen und gerecht sind: Plutarch Stoic. 1041a, Stobaeus Ecl. II p. 97 W; vgl. Laetius Vit. VII 98-99, wo das Gute bestimmt ist als das Gerechte.
257. Dazu, daß das Gesetz dem Menschen konkrete Vorschriften macht, insofern es ihn mahnt, jene Handlungen, die ihm zukommen, zu verrichten: Philo Leg. I 93; vgl. POHLENZ (1948) 133-134, POHLENZ (1949) 75, LONG (1983a) 192-193, LONG & SEDLEY (1987) II 390, MITSIS (1994) 4824-4844. Aufgrund der Situationsbedingtheit konkreter Pflichten (s. Kapitel 2, Anm. 99) ist zwar VANDER WAERDT (1994b) 275 der Ansicht, daß "the early Stoics clearly did not conceive of natural law as being constituted by a code of moral rules .. To the contrary, they advance a dispositional rather than a rule-following model of natural law"; vgl. INWOOD (1986) 553-555, INWOOD (1987) 99-101. Nach VANDER WAERDT (1994a) 4855 gilt: "By Cicero's time .. the Stoic theory had been revised in such a way that .. the strict early Stoic standard that only *katorthômata*, actions performed by an agent who possesses the sage's right reason, accord with natural law is now relaxed, and the basis is laid for the conception in which natural law is specifiable in a code of moral rules"; vgl. ANNAS (1993a) 305 und zu Cicero WATSON (1971). Es beruht jedoch die Situationsbedingtheit konkreter Pflichten darauf, daß die Anwendung von Verhaltensregeln nicht selbst in Regeln zu fassen ist; vgl. FORSCHNER (1981) 208, der diesbezüglich von "sittlicher Urteilskraft" spricht. Ausnahmen von Regeln rühren daher, daß ein Mensch nicht isoliert für sich besteht, sondern immer ein Teil eines größeren Ganzen ist; vgl. VANDER WAERDT (1994b) 299-301. Dies kann dazu führen, daß Verhaltensregeln, die den Menschen als Individuum betreffen, außer Kraft gesetzt werden durch andere Verhaltensregeln, die ihn als Teil eines Ganzen betreffen; vgl. STRIKER (1987) 94 Anm. 9, MITSIS (1994) 4839 mit Anm. 75. Von einer Entwicklung der stoischen Lehre vom Gesetz kann denn auch zumindest diesbezüglich keine Rede sein.

258. Dazu, daß der Weise gewöhnlich heiraten wird: Seneca Ep. 9.17, Laertius Vit. VII 121, Stobaeus Ecl. II p. 94, 109 W; vgl. Laertius Vit. VII 131. Nach Stobaeus Ecl. II p. 86 W kommt es dem Menschen zu; vgl. Stobaeus Ecl. II p. 109 W. Dazu, daß der Weise sich öffentlich betätigen wird: Seneca Dial. IX 1.10, Plutarch Stoic. 1034b. Er wird z.B. selbst König sein oder Könige beraten: Plutarch Stoic. 1043b-d. Insbesondere in Staaten, in denen *prokopê* ("Fortschritt") erzielt ist, wird er die Staatsgeschäfte führen und Gesetze verfassen: Stobaeus Ecl. II p. 94 W. Er muß gerade dadurch aber seinen Mitbürgern nützen, und es darf ihn selbst auch nicht gefährden: Seneca Dial. VIII 3.2, Ep. 14.14, 22.3, 22.7-8, 68.2, Laertius Vit. VII 121, Stobaeus Ecl. II p. 111 W, Flor. I p. 192 H.
259. Dazu vgl. LONG (1971a) 91 mit Anm. 7, der leugnet, daß "Nature's goodness is derived from 'right reason'. The Stoic position .. is the converse. The rightness of reason a property of Nature itself"; vgl. auch LONG (1971a) 85. Siehe Anm. 289.
260. ANNAS (1993a) 303 faßt dies wie folgt zusammen: "For the Stoics, natural law is simply correct moral reasoning, thought of as being prescriptive"; vgl. SCHOFIELD (1995) 193, 206, der im Gegensatz zu INWOOD (1985a) 107 feststellt, daß "law for the Stoics is no longer in the first place a principle or set of principles, but reason itself, the source of all valid commands and prohibitions and, in general, principles"; vgl. dazu auch SCHOFIELD (1991) 67-74.
261. Dazu, daß die Zustimmung als Gebot erfolgt Seneca Ep. 113.18; vgl. Cicero Tusc. III 74, Stobaeus Ecl. II p. 90 W. Nach Plutarch Stoic. 1037f hat denn auch Chrysipp, der die Zustimmung zum Gegenstand des Triebes vermittelt eines Urteils mit dem Trieb identifiziert hat (s. § 2.4 sowie Kapitel 2, Anm. 28 und 117), letzteren bestimmt als *tu anthrópu logos prostaktikos autô tu poiein* ("die Vernunft des Menschen, insofern sie ihm gebietet etwas zu verrichten"); vgl. LONG (1976) 80, 91, INWOOD (1985a) 46-47, 60-66, 92-95, 107-108, 160, INWOOD (1985b) 80-83, LONG & SEDLEY (1987) II 200, 318, BRUNSCHWIG (1990) 397-400.
262. Zum Begriff der Vorsteherschaft siehe Kapitel 3, Anm. 104. Angesichts der stoischen Etymologie ist es ohne weiteres möglich, daß z.B. Chrysipp das Substantiv *pro-stasia* ("Vorsteherschaft") mit dem Verb *pros-tatein* ("gebieten") in Verbindung gebracht hat. Zur stoischen Etymologie vgl. POHLENZ (1948) 42-43, POHLENZ (1949) 25, BARWICK (1957) 29-33, 58-79, LLOYD (1971) 62-65, PINBORG (1975) 95-97, LONG & SEDLEY (1987) I 195.
263. Gerade das Wissen um Güter und Übel macht die Vernunft zum Gesetz, aber auch zur Wahrheit, welche die Stoa bestimmt als das Wissen um Wahres: Sextus Math. VII 38-42, Pyrrh. II 80-84; vgl. LONG (1971b) 98-102, LONG (1978b), LONG & SEDLEY (1987) I 202. Die göttliche Vernunft wird daher auch als die Wahrheit bestimmt: Cicero Nat. I 40, Aristokles (Fr. 3 H) bei Eusebius Praep. XV 14.2, Clemens Clemens Strom. II 129.4, Stobaeus Ecl. II p. 79 W; vgl. Aurel Seips. VII 9.
264. Zum stoischen Ursprung vgl. KENTER (1972) 9-10, 81. SCHOFIELD (1995) 192, 208 führt die Stelle auf Chrysipp zurück; vgl. VANDER WAERDT (1994a) 4870-4873, der als Quelle Ciceros jedoch Antiochos betrachtet, der die stoische Konzeption des göttlichen Gesetzes dahingehend umgeändert haben soll, daß es nicht mehr nur *katorthômata* ("richtig verrichtete Handlungen"), sondern auch *kathêkonta* ("zukommende Handlungen") gebietet (s. Anm. 257); vgl. dazu aber MITSIS (1994) 4843 mit Anm. 84.
265. Zur Lesart *confecta* ("ausgeführt") vgl. KENTER (1972) xvi, xvii, 83, der den Text der Handschriften verteidigt gegen die Änderung in *perfecta* ("vervollendet").
266. Zum Gesetz als der richtigen Vernunft, bzw. als der Klugheit des Weisen: Plutarch Stoic. 1038a und Cicero Leg. I 23, II 8-10, Rep. III 33; vgl. ANNAS (1993a) 302-303, VANDER WAERDT (1994a) 4854-4855, VANDER WAERDT (1994b) 272-273, 276 sowie LONG (1983a) 195-196 und INWOOD (1985a) 107, 289 Anm. 17, der betont, daß die Stoiker gerade die Klugheit bestimmen als das Wissen um das, was zu verrichten und zu unterlassen ist: Stobaeus Ecl. II p. 59 W; vgl. Philo Leg. I 65, Galen Plac. VII 2.11, Laertius Vit. VII 126. Zur Befugnis des Weisen: Laertius VII 125, Origenes In Ioann. II 16. Zum Weisen als Gesetzgeber: Plutarch Stoic. 1037e-f, Seneca Ep. 90.6.

267. Zur Natürlichkeit der richtigen Vernunft des Menschen: Arius (Fr. 29 D) bei Eusebius Praep. XV 15.5; vgl. Laertius Vit. VII 128. Zur Frage siehe Kapitel 1, Anm. 24. POHLENZ (1948) 133 hält die richtige Vernunft des Menschen "als Teil des Weltenlogos" für "von ihm im Wesen nicht verschieden". Nach INWOOD (1987) 100 hat Chrysipp "the sage's reason, particularly in its commanding function, i.e. in so far as it actively determined his behaviour" als "substantially identical with natural law, i.e. the will of Zeus" betrachtet. Warum also soll gerade Gottes richtige Vernunft das Gesetz der Natur sein? Zur Identität der richtigen Vernunft von Mensch und Gott siehe Anm. 287.
268. Dazu, daß Gutes zu verrichten, Übles hingegen zu unterlassen ist, siehe Kapitel 2, Anm. 125. Dem entspricht die zweifache Bestimmung der Klugheit als das Wissen sowohl um Güter und Übel (s. Kapitel 2, Anm. 20) als auch um das, was zu verrichten und zu unterlassen ist (s. Anm. 266)
269. Das natürliche Geschehen ist im ganzen unvorhersehbar: Cicero Div. I 127; vgl. FORSCHNER (1981) 191, INWOOD (1985a) 119-120, INWOOD (1986) 553, 554, INWOOD (1987) 100, MITSIS (1994) 4839-4841. Jede Handlung wird daher vom Weisen *ex hypexaireseōs* ("unter Vorbehalt") verrichtet: Stobaeus Ecl. II p. 115 W; vgl. Seneca Ben. IV 34.4-5, Dial. DK 13.2-14.1, Epiktet Diss. III 24.23-24, 24.84-88, Ench. 2, 48, Aurel Seips. IV 1, V 20, VI 50, XI 37 und FORSCHNER (1981) 203-211, INWOOD (1985a) 119-126. Nach der hier vertretenen Interpretation beruht dieser Vorbehalt nicht auf einer möglichen Diskrepanz zwischen der Natur des Menschen und der Allnatur, bzw. zwischen dem Naturgemäßen und dem Guten, sondern zwischen dem was für den Menschen als ein innerweltliches Ding und als einen Teil der Welt jeweils naturgemäß ist; gegen TSEKOURAKIS (1974) 35 vgl. FORSCHNER (1981) 193 Anm. 37.
270. Zum Begriff des *parakoluthein* ("Mitvolziehen"): Epiktet Diss. I 6.13-22. Es ist damit sowohl das "Nachfolgen" als auch das "Verstehen" der Natur gemeint; vgl. LONG & SEDLEY (1987) II 392.
271. Wohl aus diesem Grund ist Gott nach stoischer Ansicht *pronoētikos* ("vorsorgend") in bezug auf das Leben der Menschen: Cicero Nat. I 4, II 58, 74, Plutarch Comm. 1075e, Stoic. 1051d, 1052b, Alexander Quaest. (SA II 2) p. 68-69, Sextus Math. VIII 246, Pyrrh. II 5, III 219, Laertius Vit. VII 133, 138; ist er *kēdemonikos* ("fürsorglich"): Cicero Nat. I 4, II 3, 44, 58, Plutarch Comm. 1075e, Clemens Paed. I 63.2; ist er *euergetikos* ("wohlthätig"): Seneca Ep. 95.49, Epiktet Diss. I 6.42, Plutarch Comm. 1075e, Stoic. 1051d-f, 1052b, Clemens Paed. I 63.1, Lactanz Ira 5.5; ist er *philanthrōpos* ("menschenliebend"): Seneca Ben. II 29.6, Plutarch Comm. 1075e, Stoic. 1051d, 1052b, Clemens Paed. I 8.1; ist er *agathos* ("gut"): Aurel Seips. VI 1, Clemens Paed. I 68.1. Denn nur der Mensch selbst kann sich zwar glücklich machen, indem er durch eigene Anstrengung (s. Kapitel 3, Anm. 78) Tugend erwirbt und ihr gemäß tugendhaft handelt; vgl. Plutarch Comm. 1075e-f, Stoic. 1048c-e; vgl. auch Plutarch Comm. 1060d-e. Jeder Mensch jedoch hat von der göttlichen Natur schon Ansätze zur Tugend bekommen (s. Kapitel 1, Anm. 8); Gott hat dem Menschen tugendhaftes Handeln zugeeignet.
272. FORSCHNER (1989) 177 hebt zwar hervor, daß die Stoa "keine politische Theorie im engeren Sinn entwickelt, sondern lediglich ihre universalistische Moralphilosophie in rechtliche und politische Termini gekleidet" hat: die Götter- und Menschengemeinschaft ist keine politische Gemeinschaft im gewöhnlichen Sinn. Die Stoa jedoch faßt die Begriffe des Staates und des Bürgers, des Gesetzes und der Verfassung in normativen Sinn: Clemens Strom. I 168.1, IV 172.2, Laertius Vit. VII 33, Stobaeus Ecl. II p. 103 W. ANNAS (1993a) 304 stellt denn auch fest: "The ideal community, consisting of virtuous people reasoning morally, is the locus of law in an ideal sense .. As often with the Stoics, we are reminded of a Kantian idea, this time the Kingdom (Reich) of ends". Zur stoischen Konzeption des Weltstaates als der Gemeinschaft aller Vernunftwesen in bezug auf die Interpretation von Zenons und Chrysipps Werke zur "Staatsverfassung" vgl. POHLENZ (1948) 137-139, POHLENZ (1949) 75-76, BALDRY (1959), BALDRY (1965) 151-166, STANTON (1968), VERBEKE (1986b), CLARK (1987), LONG & SEDLEY (1987) I 435-436, MÜLLER (1987), FORSCHNER (1989) 174-180, ERSKINE (1990), VANDER WAERDT (1991), SCHOFIELD (1991), ANNAS (1993a) 302-311, VANDER WAERDT (1994b).
273. Mit dieser Stelle vgl. Cicero Leg. I 33, Aurel Seips. IV 4, wo ähnliche Argumentationen dargelegt werden; vgl. auch Aurel Seips. VII 8. Zur Führungsrolle Gottes siehe Kapitel 3, Anm. 136.

274. Zur Interpretation der göttlichen Dinge als das natürliche Geschehen siehe Kapitel 2, Anm. 21; vgl. auch DEFILIPPO & MITSIS (1994) 254 Anm. 4. Dieses ist nichts anderes als das Ganze der triebbedingten Bewegungen des göttlichen Lebewesens, welches nach stoischer Ansicht das Weltganze ist. Dazu, daß Gott auch Triebe verspürt: Cicero Nat. II 58, III 93, Epiktet Diss. IV 1.89, I.100, Aurel Seips. IX 1; vgl. INWOOD (1985a) 160, der aber zu Unrecht das natürliche Geschehen mit den Trieben selbst identifiziert, die den triebbedingten Bewegungen zugrundeliegen (s. Anm. 152): "The events of the world, which are what occurs by Nature, are the will of Zeus". Nur das Himmelsgeschehen ist als Gottes Triebe zu deuten, insofern die Stoa den leitenden Teil der Seele der Welt als den Äther identifiziert (s. Anm. 99).
275. Zu einer solchen doppelten Begründung siehe Kapitel 1, Anm. 18.
276. Dazu, daß das Gesetz überflüssig ist, siehe Kapitel 1, Anm. 22.
277. Insofern die Richtigkeit der göttlichen Vernunft als Grund der ethischen Pflicht des Menschen aufgrund von Zeichen erkannt werden soll, betrachtet LONG (1971a) 90-91 die stoische Ethik als ein "fundamentally deductive system which only appeals to empirical evidence to get off the ground"; vgl. DRAGONA-MONACHOU (1976) 52 n. 2. Die Ausführungen dieses Paragraphen indes zeigen zweierlei. Erstens, daß nicht beide Merkmale zugleich möglich sind: die stoische Ethik ist entweder ein deduktives System, das als solches von keiner Erfahrung ausgehen kann, oder sie geht von Erfahrung aus, ist gerade deshalb aber kein deduktives System. Zweitens, daß die zweite dieser Möglichkeiten zutrifft: die Erkenntnis, daß es für den Menschen eine ethische Pflicht gibt, ergibt sich dem Menschen aus der Erfahrung. Wie dies von statten geht, wird dargelegt werden in Kapitel 5, § 2.
278. Zu Moores Interpretation der stoischen Ethik als metaphysischer Ethik siehe Kapitel 1, Anm. 90.
279. In der Argumentation zur inhaltlichen Bestimmung des Zwecks des menschlichen Handelns bei Laertius Vit. VII 85-89 ist z.B. von der Richtigkeit des göttlichen Vorgehens nicht die Rede, sondern nur von der Folgerichtigkeit; vgl. den Ausdruck *eikos ên* ("es war wahrscheinlich") und dazu GRAESER (1972c) 216-219. LONG (1971a) 98 liest zwar die Richtigkeit aus dem Ausdruck *orthôs gignesthai*, den er übersetzt als "rightly becomes", heraus; siehe aber Kapitel 3, Anm. 101. Nach LONG (1971a) 98 liegt die Prämisse "That which accords with Nature is right" der Argumentation bei Diogenes Laertius implizit zugrunde: die erste These in der Argumentation soll als "interim conclusion" zu betrachten sein; vgl. aber GRAESER (1972c) 219 mit Anm. 17, der dies ablehnt.
280. Die Stoa schließlich unterscheidet nicht nur scharf zwischen Gütern und auch Naturgemäßen Dingen, die *di' hauta* ("um seiner selbst willen") oder aber *di' hetera* ("wegen anderem") als *haireta* ("wählenswert") bzw. *lêpta* ("nehmenswert") gelten, weil es um *poiênika* ("bewirkend") und *kata metokhên* ("durch Teilhabe") bestehende, oder aber um *telika* ("zweckhafte") und *kath' hauta* ("durch sich") bestehende Güter und auch Naturgemäßen handelt. Nach Kapitel 2, § 4.5 hat danach die Stoa die brauchbarkeit des Mittels von der Güte des Zwecks abgehoben. Es es daher kaum glaubhaft, daß die Stoiker die Richtigkeit des Mittels als Mittel zum Zweck verwechselt hätten mit der Richtigkeit des Zwecks als Zweck.
281. Zur Tugend Gottes siehe Anm. 26. Zur Richtigkeit der göttlichen Vernunft siehe Anm. 253. Es soll hier nicht behauptet sein, daß das stoische Prinzip, wonach die Ursache die Wirkung schon implizit in sich enthält, als Erkenntnisgrund unproblematisch ist in systematischer Hinsicht (s. Anm. 35 und 251), sondern historisch betrachtet: es ist höchst plausibel, daß die Stoa dieses Prinzip vertreten hat.
282. Dazu, daß alles der göttlichen Natur gemäß ist: Plutarch Stoic. 1050a, 1050c-d, Aurel Seips. VI 9, X 6. Nach Servius In Aen. III 90 geschieht nur dem Anschein nach etwas der Natur zuwider. Dies dürfte der stoischen Bestimmung der *tykhê* ("Zufall") entsprechen als *adêlos aitia anthrôpinôi logismôi* ("eine der menschlichen Überlegung verborgene Ursache"): Aetius Plac. I 29.7, Alexander Fat. (SA II 2) p. 174, Mant. (SA II 1) p. 179, Theodoret Graec. VI 15, Simplicius In Phys. (CAG IX) p. 333; vgl. Servius in Aen. VIII 334 und INWOOD (1985a) 122; vgl. auch die Kritik dieser stoischen Bestimmung, die Zufall und Schicksal mit einander versöhnt: Alexander Fat. (SA II 2) p. 172, 173, 174, Mant. (SA II 1) p. 179.

- 283 Nichts kann sich der Gestaltung und Verwaltung durch die göttliche Natur entziehen Cicero Nat. I 22, II 35, Philo Act. 80, Seneca Dial. XII 8 3, Plutarch Isid. 369a, Stoic 1050d, 1056c-d, Aurel Seips V 6. Zu Philodem Deis 7 vgl. DRAGONA-MONACHOU (1976) 32. Der Stoff auf den Gott einwirkt ist ihm gefügig Cicero Nat. III 92, Seneca Ep. 65 4, Aurel Seips VI 1, Laertius Vit. VII 136.
- 284 Das heißt zumindest, wenn tatsächlich der Begriff der Pflicht auch auf einem zweiten Wege, nämlich über den Begriff des Glücks sich bilden kann, und wenn wenn der Mensch den Inhalt des Glücks als Bestimmung der Pflicht tatsächlich auch noch anders erkennen kann denn als aufgrund der Gebote der richtigen Vernunft der Allnatur. Denn dazu, daß die Richtigkeit der Vernunft der Allnatur erkennbar ist aufgrund der Richtigkeit der Vernunft des Weisen, ist vorausgesetzt, daß gewisse Menschen tatsächlich schon wissen, daß es für sie Pflicht ist, tugendhaft zu handeln, und dieses Wissen kann ex hypothesi nicht beruhen auf der Erkenntnis, daß die Vernunft der Natur richtig ist und tugendhaftes Handeln gebietet. Denn beruhte es darauf, so wäre das vorausgesetzt, was zu erklären ist: das Wissen um die Richtigkeit der göttlichen Vernunft, und somit um die Pflicht des Menschen. Auf diesen Zirkel hat schon Kant GMS (AA V) p. 443 hingewiesen: "Unter den rationalen oder Vernunftgründen der Sittlichkeit ist doch der ontologische Begriff der Vollkommenheit (so sehr er auch, um die Realität, von der hier die Rede ist, spezifisch von jeder anderen zu unterscheiden, einen unvermeidlichen Hang hat, sich im Zirkel zu drehen und die Sittlichkeit, die er erklären soll, insgeheim voraussetzen nicht vermeiden kann), dennoch besser als der theologische Begriff, sie von einem allervollkommensten Willen abzuleiten, nicht bloß deshalb weil wir seine Vollkommenheit doch nicht anschauen, sondern sie von unseren Begriffen, unter denen der der Sittlichkeit der vornehmste ist, allein ableiten können, sondern weil, wenn wir dies nicht tun (wie es denn, wenn es geschähe, ein grober Zirkel im Erklären sein würde) der uns noch übrige Begriff seines Willens aus den Eigenschaften der Ehr- und Herrschbegierde, mit den furchtbaren Vorstellungen der Macht und des Racheifers verbunden, zu einem System der Sitten, welches der Moralität gerade entgegengesetzt wäre, die Grundlage machen müßte" Kant KpV (AA V) p. 69 interpretiert gerade die Stoa dahingehend, daß sie den Begriff der "ontologischen Vollkommenheit" zu ihrem ethischen Prinzip macht. Mit der Kritik Kants vgl. die interessante Kritik der Epikureer bei Sextus Math. IX 47.
- 285 Kritisch vorgehalten wird den Stoikern der Widerspruch schon von Plutarch Stoic 1050d, vgl. Plotin Enn. III 2 16. Schon das kann darauf hinweisen, daß die Stoa die Richtigkeit der göttlichen und menschlichen Vernunft nicht auf eine Stufe stellt. Denn Plutarch (s. Kapitel 1, Anm. 77) und auch Plotin (s. Anm. 162) kritisieren stoische Thesen oftmals von Voraussetzungen her, die nicht-stoisch sind. Dazu, daß der stoischen Lehre der Widerspruch nicht anhaftet: Plutarch Stoic 1049e. Auch ist zu betonen, daß nach der stoischen Bestimmung des Gesetzes, es gerade Fehlhandlungen verbietet (s. Anm. 256).
- 286 Dazu, daß Fehlhandlungen der Natur gemäß sind: Plutarch Stoic 1050a-d, 1056c-d, Comm 1065b-d, 1076e, Aurel Seips II 9, VI 42. Zur Einschränkung: Gellius Noct. VII 1 8-11, Aurel Seips VI 6, vgl. Chrysipp Prov. 1 und Kleantes Hymn. 15-21, Alexander Quaest. (SA II) p. 10, Calcidius In Tim. 144.
- 287 Zu dieser Interpretation vgl. LONG (1968a) 333-334, LONG (1971a) 91-92 mit Anm. 8, LONG (1971c) 179, TSEKOURAKIS (1974) 35, LONG (1974) 181-184, DRAGONA-MONACHOU (1973) 282-286, 298-300, KERFERD (1978b) 493-494, FORSCHNER (1981) 108, 160-163, VAN TONGEREN (1986) 9-10, LONG & SEDLEY (1987) I 332-333, DRAGONA-MONACHOU (1994) 4432-4434, vgl. auch die diesbezüglich oftmals angeführten Verse des Kleantes Hymn. 15-21.
- 288 Dazu, daß selbst Fehlhandlungen brauchbar sind in bezug auf das Weltganze: Plutarch Stoic 1050a, 1050f, Comm 1065b, 1066b. Zur Realisierung jenes Ganzen ist alles brauchbar (s. Anm. 212). Dazu, daß die Brauchbarkeit von Fehlhandlungen darin besteht, daß nur durch sie richtiges Handeln möglich ist: Plutarch Stoic 1050f, Comm 1065b. Gegensätze bedingen sich nach stoischer Lehre gegenseitig: Plutarch Comm 1066d, Gellius Noct. VII 1 2-6, I 13, Laertius Vit. VII 91. Dazu, daß die Kombination der richtig verrichteten Handlungen mit Fehlhandlungen den Wert des Weltganzen erhöht: Chrysipp Prov. 1, Plutarch Comm 1065d-1066a.
- 289 Es ist nach dieser Verhältnisbestimmung z.B. schwer verständlich, wie sie die Stoa leugnen kann, daß die göttliche Natur, die als das Schicksal auch die menschlichen Fehlhandlungen letztendlich verursacht, für diese Fehlhandlungen zumindest mitverantwortlich ist, vgl. die in Kapitel 3, Anm. 105 genannte Literatur. Zur stoischen Leugnung: Cicero Nat. III 76-78, Plutarch Stoic 1049e, 1051b.

290. Zur Vernunft des Menschen siehe Kapitel 3, Anm. 71 und 76. Zur menschlichen Tugend siehe Kapitel 3, Anm. 78. Dazu, daß Gott die Tugend als richtige Vernunft angeboren ist, siehe Cicero *Leg.* I 18-19, *Nat.* II 33-34; vgl. die stoische Bestimmung Gottes als ein Wesen, das für Übel, und so auch für Laster unempänglich ist (s. Anm. 1); vgl. auch Clemens *Paed.* I 63.3, nach dessen Mitteilung Gott nicht durch Teilhabe an der Tugend gut ist, sondern durch sich selbst, insofern er kein gemischtes Gut, sondern ein einfaches Gut ist (s. Kapitel 2, Anm. 34).
291. Denn angeboren ist ja Gott nicht nur Vernunft, sondern richtige Vernunft. Angesichts des folgenden ist es bemerkenswert, daß dieselbe Verhältnisbestimmung von göttlicher Vernunft und göttlichem Zweck auch von LONG (1971a) 85, 91 mit Anm. 7 vertreten wird (s. Anm. 259); vgl. dazu Seneca *Ben.* IV 25.1: "Unser Vorsatz ist es, gemäß der Natur der Dinge zu leben und dem Vorbild der Götter folgen. Was sonst jedoch verfolgen die Götter in allem, was sie tun, als nur den Beweggrund selbst, es zu tun".
292. Die stoische These, daß die Tugend des Menschen dieselbe ist als die Tugend Gottes, steht dem nicht entgegen. Sie ist nicht inhaltlich, sondern formal zu verstehen: beide sind in gleichem Maße richtige und vervollendete Vernunft. Zur stoischen These: Cicero *Nat.* II 58, 78, *Leg.* I 25, Plutarch *Comm.* 1076a, Alexander *Fat.* (SA II 2) p. 211, Origenes *Cels.* VI 48, Themistius *Orat.* II 27c, Stobaeus *Ecl.* II p. 96 W. Auch die stoische Ansicht, daß der Weise nicht weniger Glücklich ist als Gott, ist in diesem Sinn zu deuten. Zu dieser stoischen Ansicht: Plutarch *Comm.* 1076b, Alexander *An.* (SA II 1) p. 168, Origenes *Cels.* IV 48, Stobaeus *Ecl.* II p. 98-99 W; vgl. Plutarch *Stoic.* 1038c.
293. Zur stoischen Konzeption eine "schlechthin" besseren: Sextus *Math.* XI 109. Sie liegt den stoischen Gottesbeweisen *ex gradibus entium* ("aufgrund der Stufenfolge des Seienden") zugrunde. Zu diesen Beweisen vgl. DRAGONA-MONACHOU (1976) 59-63, 92-96, 118-119, 202-203.
294. Der Ausdruck *epiballein* ist eine Variante für *kathêkein* ("zukommen"): er bedeutet "gebühren"; vgl. Plutarch *Stoic.* 1034d, 1047a, Laertius *Vit.* VII 123, Stobaeus *Ecl.* II p. 99 W.
295. Chrysipps Behauptung referiert Plutarch *Comm.* 1064e-f. Zur stoischen These vgl. Cicero *Nat.* III 79. Zum Begriff der Verkehrung siehe Kapitel 3, Anm. 73 und Kapitel 5, § 4.4.
296. LONG (1971a) 99 ist zwar der Ansicht, daß "Statements about Nature do not need to be construed as assimilating facts to values, or values to facts. The can, and I think should, be construed as combining statements of fact and value". Nach der hier vertretenen Interpretation ist gerade das der Fall, was Long an dieser Stelle ablehnt: was geschieht, ist auf göttlicher Ebene als solches richtig. Zur Frage vgl. auch EDELSTEIN (1966) 8, 32-34, LONG (1968a) 334, MANSFELD (1979) 158-161.
297. Die Übersetzung ist die von POHLENZ (1948) 109-110. Zum übersetzten Text: POHLENZ (1949) 63. Zur Textgestaltung vgl. aber auch die in Kapitel 1, Anm. 67 angeführte Literatur.

ANMERKUNGEN ZU KAPITEL 5

1. Siehe Kapitel 3, Anm. 64, 76 und 78. Zum Verhältnis der Vernunft als Ansammlung der Begriffe und Vorbegriffe eines Menschen zur Vernunft als Konstitution und Form seiner Natur siehe Anm. 12.
2. Eine solche Interpretation ist vertreten worden von BONHÖFFER (1890) 151-157, GRUMACH (1932) 8-16, 72-76, CHRISTENSEN (1962) 43, 57-58, vgl. WATSON (1966) 22-28, 37, WATSON (1988) 44-58. Widerlegt wurde sie durch SANDBACH (1930); vgl. RIST (1969) 134 Anm. 3-4, TODD (1973) 51 Anm. 20, FORSCHNER (1981) 150 Anm. 49, PHILLIPS (1987) 36 Anm. 12, LONG & SEDLEY (1987) II 241; vgl. auch SCOTT (1988).
3. Die Kunst als Ursprung der Begriffe ist wohl nur im Gegensatz zur Natur gemeint. Es dürfte damit nicht gemeint sein, daß durch Kunststeinwirkung gebildete Begriffe auch "kunstvoll" oder "wissenschaftlich" sind im Sinn der "kunstvollen" und "wissenschaftlichen" Vorstellungen und Wahrnehmungen der Stoa (s. Anm. 75). Zu ihnen Cicero Acad. II 20, Nat. II 145-146, Philodem Mus. I p. 11, IV p. 62 K, Epiktet Diss. III 6.8, Laertius Vit. VII 51. Zum Wechsel von "kunstvoll" und "wissenschaftlich": Stobaeus Ecl. II p. 74 W; vgl. Cicero Acad. II 22, Philo Leg. I 57.
4. Zu dieser Erklärung der "Kunststeinwirkung" siehe Kapitel 3, Anm. 78.
5. Zwischen *homoeidôn phantasiôn plêthos* ("Vielzahl gleichartiger Vorstellungen") und *tôn d' ennoión* ("und von den Begriffen") nehmen BONHÖFFER (1890) 154, SANDBACH (1930) 46, POHLENZ (1949) 33, TODD (1973) 52, ALESSE (1985) 47-48 eine Textlücke an. Sie wird als unnötig abgelehnt von DIELS (1879) 400, VON ARNIM (1899) 2508, SANDBACH (1985) 80 Anm. 118, LONG & SEDLEY (1987) II 241: *kata tus eirêmenus tropous* ("auf die angegebenen Arten") soll sich auf Wahrnehmung, Erinnerung und Erfahrung beziehen. Das ist aber unwahrscheinlich. Es ist durchaus anzunehmen, daß die Stoa nicht nur zwischen Vorstellungen, die *di' aisthêtêriou ê aisthêtêrion* ("durch ein oder mehrere Sinnesorgane") erfolgen, und andersartigen Vorstellungen, die *dia tês dianoiás* ("durch das Denken") sich einstellen, unterscheidet (s. § 1.4), sondern auch Begriffe, die *di' aisthêsôn* ("durch sinnliche Wahrnehmung") sich bilden, von anderen Begriffen trennt, die *dia tês dianoiás* ("durch das Denken") entstehen.
6. Zur Abweichung gegenüber Aetius Plac. V 23 I, Iamblich (Fr. I 2f F) bei Stobaeus Ecl. I p. 317 W, Scholia in Platonis Alc. I 121c siehe die in Kapitel 3, Anm. 64 genannte Literatur.
7. Zu diesem Attribut. Plutarch Comm. 1085b, Stoic. 1041e, 1042a, vgl. Seneca Ep. 117.6, Epiktet Diss. II 11 2-6, 17 7, III 22 39, Alexander Mixt. (SA II 2) p. 218, Laertius Vit. VII 54.
8. Zu dieser Begründung vgl. VON ARNIM (1899) 2507-2508, SANDBACH (1930) 48, RIETH (1933) 187, POHLENZ (1948) 56, 63, RIST (1969) 134, DOTY (1976) 143-144, FORSCHNER (1981) 152 Anm. 57.
9. Ciceros Übersetzungen *innatus* ("einerwachsen") und *insitus* ("eingepflanzt") beruhen auf diesen beiden Bedeutungen, die *emphytos* haben kann. Es kann sich herleiten von *emphyesthai* ("einerwachsen"), aber auch von *emphyein* ("einpflanzen"). Nur in der letzteren Bedeutung ist es auch als "angeboren" wiederzugeben. Die erste der beiden Bedeutungen übersetzt denn auch Cicero durch ein Partizip des Verbes *innasci* ("einerwachsen"), die letztere durch eines des Verbes *inserere* ("einpflanzen"). Zu den beiden Übersetzungen: Cicero Nat. II 12, 34 und Cicero Leg. 18, Tusc. I 57. Auch von Ciceros Übersetzungen ist nur die letztere als "angeboren" wiederzugeben, vgl. aber auch Seneca Ep. 121.17.
10. Zu dieser Erklärung Epiktet Diss. II 18 7, Sextus Math. XI 85, 127, vgl. VON ARNIM (1899) 2507-2508, SANDBACH (1930) 48, RIST (1969) 134, CHERNISS (1976) 480 Anm. 2, PHILLIPS (1987) 36 Anm. 12.
11. Zur Speicherung der Begriffe siehe die Bestimmung des Begriffs als ein gespeicherter Gedanke (s. Anm. 36), vgl. Sextus Pyrrh. III 188, dem zufolge die Erkenntnisse, die zur Kunst zusammengeübt sind (s. Kapitel 2, Anm. 136), durch "Speicherung" eine "Ansammlung" bilden, und vgl. auch Galen Plac. III 8 16 gerade die Vernunft ist nach stoischer Lehre eine "Ansammlung" von Begriffen und Vorbegriffen.

(s Kapitel 3, Anm 76) Dazu, daß die Speicherung der Begriffe eine Disponierung der Seele ist: Origenes In Ioann. XX 2, Stobaeus Ecl II p. 91 W, vgl. auch Plutarch Comm. 1085a, der die Erinnerung als eine *monimos kai skhetikē hypōsis* ("dauerhafter und zuständlicher Eindruck") bestimmt. der Begriff ist eine Art von Erinnerung (s. Anm. 109).

12. Zum gegenseitigen Verhältnis der Vernunft als Konstitution und eigentliche Form der Natur des Menschen und der Vernunft als Ansammlung seiner Begriffe und Vorbegriffe siehe Kapitel 4, Anm. 149 und 153. Durch die Speicherung der Vorbegriffe und Begriffe wird das eine Vermögen des leitenden Teiles der menschlichen Seele umgestaltet. Die Lebensfunktionen werden dann reguliert durch das begriffliche Denken, und das Denkvermögen ist dann in diesem Sinn das ganze Vermögen des leitenden Teiles der Seele: die anderen drei Funktionen können nur als vom begrifflichen Denken mitbestimmt erfolgen. Die Stoa kann denn auch durchaus von der Vernunft des Menschen sprechen als von der Ansammlung der Begriffe und Vorbegriffe eines Menschen.
13. Eine Ausnahme ist wohl Epiktet: Diss. I 25.3-6, II 11.2-6, 17.7; vgl. BONHÖFFER (1890) 206, SANDBACH (1930) 49, RIST (1976) 12. Zur zweiten Stelle vgl. aber VOELKE (1991) 324 Anm. 8.
14. Zu dieser stoischen These: Cicero Acad. I 42, II 30, 38, Sextus Math. VIII 58, 60, Augustin Civ. VIII 7; vgl. Laertius Vit. VII 49. Siehe auch Anm. 73.
15. Zur Wahrnehmung als einer der beiden stoischen Erkenntnisarten siehe Kapitel 4, Anm. 137. Zum Verhältnis von Wahrnehmung und Zustimmung siehe Kapitel 4, Anm. 155.
16. Nicht jede Zustimmung zu einer Vorstellung ist eine Erkenntnis (s. Kapitel 4, Anm. 214). Die Stoiker stellen diese zusätzliche Forderung wohl deshalb, weil sie "wahrnehmen" als ein Erfolgsverb verstehen: Galen In Off. I p. 654 K; vgl. Aetius Plac. IV 9.4; vgl. auch Chrysipps Gegensatz von *aisthēsis* ("Wahrnehmung") und *paraisthēsis* ("Fehl Wahrnehmung"): Chrysipp PHerc. 1020 Fr. II-III N = Ox Lb-d; vgl. Plutarch Comm. 1083f, Galen In Off. I p. 655 K, Stobaeus Ecl. II p. 112-113 W. Dazu, daß die Wahrnehmung Erkenntnis ist. Aetius Plac. IV 8.1, 8.12, Laertius Vit. VII 52.
17. Es muß mit anderen Worten die *phantasia* ("Vorstellung") dem *ektos hypokeimenon* ("außenweltlicher Gegenstand") entsprechen, will Wahrnehmungserkenntnis vorliegen (s. Kapitel 1, Anm. 78). Zum Begriff des *ektos hypokeimenon* ("außenweltlicher Gegenstand"): Sextus Math. VII 167, 241, 358, IX 352, Galen Diff I p 793 K. Dazu, daß der Gegenstand der Erkenntnis der außenweltliche Gegenstand ist, so wie er vorliegt. Sextus Math. VII 33, Pyrrh. II 15.
18. Der Übersetzung liegt Von Arnims (SVF II 74) Änderung des Textes der Handschriften in *aisthēnkēi phantasiā sykkatathesis estin hē aisthēsis* ("Denn die Wahrnehmung ist Zustimmung zu einer wahrnehmungshaften Vorstellung") zugrunde. Sie wird abgelehnt von LABARRIÈRE (1993) 242 Anm. 31, und auch Hülser (FDS 294) und Smith (Porphyrius Fr. 252) behalten den Text der Handschriften bei. Der jedoch macht inhaltlich wohl keinen Sinn.
19. Zur Bestimmung der Wahrnehmung als eine Zustimmung: Cicero Acad. II 108, Aetius Plac. IV 8.12.
20. Zum stoischen Begriff der wahrnehmungshaften Vorstellung: Sextus Math. VII 424; vgl. Cicero Acad. II 19, Sextus Math. VII 171-172, 258.
21. Zur stoischen Unterscheidung "wahrnehmungshafter" und "nicht-wahrnehmungshafter" Vorstellungen: Laertius Vit. VII 51; vgl. SANDBACH (1971a) 11-12, ALESSE (1985) 44-47, WATSON (1988) 44-45, 48.
22. Die Stoiker verwenden den Ausdruck *aisthēsis* ("wahrnehmung") auch auf andere Weise Aetius Plac. IV 8 1, Laertius Vit. VII 52, Nemesius Nat. p. 176 M. Siehe auch Anm. 70.
23. Es rührt dies daher, daß ein Urteil wohl in der Verbindung von Begriffen besteht Diese Auffassung des Urteils läßt sich zwar nicht belegen. zum stoischen Begriff der *krisis* ("Urteil") läßt sich aus den vorhandenen Quellen kaum etwas ermitteln Insofern jedoch das Urteil wohl zu deuten ist als eine Denkbewegung (s § 15), dürfte diese Auffassung auch für die Stoa in Anspruch zu nehmen sein, vgl. Aristoteles

24. Die Sinne sind nach stoischer Lehre nur die Werkzeuge der Vernunft: Aetius Plac. IV 8.1; vgl. Sextus Math. VII 354. Sie sind ihre Boten: Cicero Tusc. 46-47, Calcidius in Tim. 220. Durch die sogenannten *aisthētikoi poroi* ("Wahrnehmungsgänge") findet die Wahrnehmung im leitenden Teil der Seele statt aufgrund der Reizung der Sinnesorgane (s. Kapitel 4, Anm. 137): Sextus Math. VII 364. Die Stoa soll diesbezüglich mit Straton übereinstimmen; vgl. Sextus Math. VII 350 und LONG & SEDLEY (1987) II 313, 316, ANNAS (1992) 28-30.
25. SORABJI (1990) 309 zweifelt zwar an, "that either the Stoics or we ourselves make such a neat distinction between as and that", die dargelegte Unterscheidung aber zwischen einer urteilsfreien und vorbegrifflichen Vorstellung von etwas als etwas und einer durch ein Urteil begrifflich bedingten Wahrnehmung, daß etwas der Fall ist, dürfte einleuchten (s. Anm. 59).
26. Cicero referiert Ansichten des Antiochos, der nach DILLON (1977) 63-69, 91-96 die Erkenntnislehre der Stoiker übernommen hat. In Mettes Fragmentsammlung des Antiochos findet sich die Stelle nicht, wohl aber bei LONG & SEDLEY (1987) II 252, die sie anführen als Erörterung "in defence of Stoic-Antiochean epistemology". BARNES (1989) 84 Anm. 112 jedoch hält Antiochos' Erkenntnislehre für "no more Stoic than Peripatetic". SORABJI (1990) 311 zweifelt denn auch den stoischen Gehalt der Stelle an; vgl. aber FREDE (1983) 68, LABARRIÈRE (1993) 235.
27. Daß es sich bei dem, was "durch die Sinne selbst erkannt wird", um sinnliche Beschaffenheiten handelt, zeigt Cicero Acad. II 20, wo der Reihe nach alle fünf Sinne erörtert werden; vgl. Cicero Off. I 11. Die Sinne liefern durch sich selbst nur "einfache" Vorstellungen (s. Kapitel 4, Anm. 242).
28. Durch den Geist kommt sie wohl deshalb zustande, weil nach stoischer Lehre nicht nur die Zustimmung eine Funktion des leitenden Teiles der Seele ist, sondern auch die Reizung der Sinnesorgane erst durch Weitergabe an den leitenden Teil der Seele dort zu einer Vorstellung wird (s. Kapitel 4, Anm. 137), die somit nicht nur durch die Beschaffenheit der Sinne, sondern auch durch die des leitenden Teiles der Seele bedingt ist: Sextus Math. VII 424. Mit Ciceros Formulierung vgl. Sextus Empiricus' Formel *δι' αἰσθήσεως διανοίδι* ("aufgrund des Denkens durch die Wahrnehmung"): Sextus Math. X 62-65.
29. Zur Tatsache als der erfüllten Wahrheitsbedingung von Sätzen vgl. PATZIG (1964); vgl. auch SCHUBERT (1994) 55. Die Stoiker bestimmen diese Wahrheitsbedingung als die Realisierung eines Sachverhaltes (s. Anm. 54). Der Sachverhalt ist das, als was der außenweltliche Gegenstand vorliegt (s. Anm. 17), und was durch diesen Gegenstand realisiert wird (s. Anm. 65). Daß, die Stoiker auf diese Weise unterscheiden zwischen *hypokeisthai* ("vorliegen") und *hyparkhein* ("realisiert werden"), leugnet zwar SCHUBERT (1994) 48-49. Es dürfte aber das hier vorgeschlagene Verhältnis zwischen dem "vorliegenden Gegenstand" und dem dadurch "realisierten Sachverhalt" die verschiedenen Bedeutungen, die *hyparkhon* in der Stoa hat, verbinden können. Zu ihnen vgl. LONG (1971b) 89, GRAESER (1975) 72, FORSCHNER (1981) 48 Anm. 35. Denn, wenn der unkörperliche (s. Anm. 45) Sachverhalt realisiert wird durch einen körperlichen Gegenstand, kann *hyparkhon* das sein, was eine erkenntnishafte Vorstellung bewirkt: Sextus Math. VII 426, VIII 95, XI 183, Pyrrh. III 242. Es ist dann nicht der Gegenstand als solcher, sondern das, als was er vorliegt und auch vorgestellt wird: Cicero Acad. II 18, 77, Sextus Math. VII 248-249, 402, 406, XI 183, Pyrrh. II 4, Laetius Vit. VII 46, 50. Es kann dann aber *hyparkhon* auch die Aussage sein, die wahr ist: Sextus Math. VIII 85. Und letztlich kann *hyparkhon* dann auch das Prädikat (s. Anm. 55) sein in der wahren Aussage: Arius (Fr. 26 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 196 W. Denn wenn *hyparkhon* der Sachverhalt ist, der dadurch realisiert wird, daß der Gegenstand als etwas Bestimmtes vorliegt, so kann nicht nur der Sachverhalt, sondern auch seine Realisierung durch den Gegenstand in Abstraktion betrachtet werden (s. Anm. 57): als ausgesagter Sachverhalt ist er dann "der Fall" und dem Subjekt der Aussage "kommt" das Prädikat dann "zu". Zum stoischen Begriff des *hyparkhon* vgl. LONG (1971b) 89-94, LONG & SEDLEY (1987) I 206.
30. Cicero Acad. II 19: "Laßt uns also anfangen bei den Sinnen, deren Urteile so klar und gewiß sind, daß .. ich nicht sehe, was unsere Natur sonst noch erbitten könnte, wenn ihr die Wahl gestattet würde". Cicero Acad. II 54 gibt durch *incertum* zwar *adēlon* wieder, so daß dies als das Gegenteil von *certum* ("gewiß") zwar auch zu übersetzen ist als "verborgen". Der Zusammenhang der Stelle aber zeigt, daß Cicero dort

"verborgen" meint nicht im Sinn von "nicht wahrnehmbar, aber erschließbar", sondern im Sinn von "unerkennbar" Zu diesen beiden Bedeutungen siehe Kapitel 4, Anm 217 Dementsprechend muß *certum*, das Cicero wohl für *prodèlon* ("offenkundig") setzt, nicht unbedingt "der Anschauung zugängliches" bedeuten Es kann auch "gewiß" bedeuten Denn gerade insofern ja Offenkundiges angeschaut wird, ist es *enarges* ("evident") Cicero übersetzt diesen Ausdruck als *clarum* ("klar") Acad II 17

- 31 Daß bei Cicero die Einprägung der Begriffe auf die verschiedenen Arten der Wahrnehmungserkenntnis "folgt", ist nicht zeitlich zu deuten Das zeigt der Anfang des Berichtes bei Cicero Acad II 19 "Laßt uns also anfangen bei den Sinnen " Es handelt sich um die Folge der Darstellung
- 32 Es muß mit anderen Worten der Mensch schon einen Begriff des Weißen und des Pferdes besitzen, dessen Inhalt er benutzt, um erkennen zu können, daß bestimmte Gegenstände weiß oder Pferde sind Er muß dazu den Inhalt seiner Begriffe bestimmen können (s. Anm 50 und 114)
- 33 Zu diesem schon von Platon Men 80d-e, Euthyd 277e-278a und Aristoteles An. Pr II 21 67a19-26, An Post. I 1, 71a17-b8 erörterten Problem. Cicero Acad II 21 Zur stoischen Lösung Cicero Acad II 26, Plutarch (Fr 215 S) bei Olympiodor In Phaed III 23, vgl ALESSE (1989)
- 34 Zu dieser Interpretation vgl KERFERD (1978) 252-253, SCHOFIELD (1980) 295, LONG (1982) 50, FREDE (1983) 67-68, INWOOD (1985a) 43-44, 57-59, 73-74, LONG & SEDLEY (1987) I 240, II 198, 239, WATSON (1988) 44, 49-50, 53, SORABJI (1990) 307-308, 310, 311, LONG (1991b) 118-119, ANNAS (1992) 71-85, LABARRIÈRE (1993) 232-233, vgl aber auch IOPPOLO (1990) 435, 443-444
- 35 Zum Gedanken als einer vernünftigen Vorstellung Ps-Galen Def 126, vgl Actus Plac IV 11 4-5, vgl aber gegen KERFERD (1978c) 252-253, SORABJI (1990) 310 auch LONG & SEDLEY (1987) II 185 Zur Bezeichnung der vernünftigen Vorstellung als Gedanke siehe Kapitel 3, Anm. 96.
- 36 Zur stoischen Bestimmung des Begriffs. Philo Deus 34, Plutarch Soll. 961c-d, Comm. 1084f-1085a, Ps-Galen Def 126, vgl Cicero Acad II 21, 30 Begriffe sind somit letztendlich Vorstellungen Epiktet Diss III 22 39, Alexander Mixt. (SA II 2) p 217
- 37 Der Interpretation von Frede folgen z.B. INWOOD (1985a) 58, LONG & SEDLEY (1987) I 240, SORABJI (1990) 310, LONG (1991b) 118, ANNAS (1992) 75-78, 86, vgl aber auch schon LONG (1971b) 82-84, SCHOFIELD (1980) 295-296
- 38 Zur Vorstellung als einem Eindruck siehe Kapitel 1, Anm 80 Dazu, daß dieser Eindruck ein Eindruck im leitenden Teil der Seele ist, siehe Kapitel 4, Anm. 137
- 39 Die Stoa unterscheidet zum einen *phônê* ("Summe"), zum anderen *lexis* ("Sprache") und *logos* ("Rede") die Rede ist *sêmantikê lexis* ("bezeichnende Sprache"), die Sprache ist *enarthros phônê* ("artikulierte Summe"), vgl AX (1985) 138-211
- 40 Dazu, daß die Rede von der Vernunft ausgesandt wird Varro Ling VI 56, Cicero Nat. II 149, Philo Somn I 29, Seneca Ep 117 13, Galen Plac II 5 7-20, 7 42, Laertius Vit. VII 49, 55-56, Nemesius Nat. p 43-44 M, Stobaeus Flor III p 211 H
- 41 Sextus Math VIII 80 "Denn wie die Stoiker selbst sagen, ist Sagen das Äußere der Summe, die fähig ist, den gedachten Sachverhalt zu bezeichnen" Fähig ist sie dazu deshalb, weil sie durch die *ennoiai* ("Begriffe") der Vernunft mit Zeichen (*ensesêmasthenos*) und gleichsam mit Abdrücken (*ektetypômenos*) versehen wird, vgl Galen Plac II 5 11-13 "Nun ist aber auch folgendes wahr" daß die Rede von der Vernunft her ausgesandt wird Manche Leute zumindest bestimmen sie sogar, indem sie sagen, sie sei bezeichnende Summe, die von der Vernunft her ausgesandt wird Und wiewieso ist es glaubhaft, daß die Rede, durch die in der Vernunft sich befindenden Begriffe mit Zeichen und gleichsam mit Abdrücken versehen, ausgesandt wird und daß sie der Zeit nach solange fort dauert, wie auch das Denken und die Tüchtigkeit des Sprechens Auch die Vernunft also befindet sich nicht im Kopf, sondern im Bereich weiter unten, und am ehesten wohl in der Gegend des Herzens" Die Rede bekommt hiernach über die Begriffe der Vernunft von der sie ausgesandt wird, Bedeutungen verliehen, die den Begriffsinhalten entsprechen

Der Ausdruck *ekterypōmenos* ("mit Abdrücken versehen") legt eine solche Entsprechung nahe: Sextus Math. VIII 67, Laertius Vit. VII 46.

42. Es werden hiernach also Begriffsinhalte "ausgedrückt": Ammonius In An. Pr. (CAG IV 6) 68, Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 212-213; vgl. Sextus Math. VIII 97, Laertius vit. VII 49, 63, 66-67. Auf die Inter-subjektivität der Bedeutungen weist Sextus Math. VIII 12 hin, wenn er den "bezeichneten Sachverhalt", der durch die Stimme "kundgetan" wird, das nennt, was "wir erfassen als etwas, das mit unserem Denken einher besteht" (s. Anm. 57), was "die nicht-Griechen aber nicht verstehen, obwohl sie die Stimme hören". Sextus Empiricus' *dēlun* ("kundtun") ist nichts anderes als das, was Sextus Math. VIII 70 als *parastēsai* ("mitteilen") bezeichnet wird; vgl. Laertius Vit. VII 49 und MATES (1953) 15, KNEALE & KNEALE (1962) 140, LONG (1971b) 82, LONG (1982) 82, SORABJI (1990) 309-130, ANNAS (1992) 76; vgl. aber auch KERFERD (1978c) 253-254, INWOOD (1985a) 276 Anm. 101. Es soll dazu der Mensch nach Sextus fähig sein aufgrund vernünftiger Vorstellungen. Über seine Begriffsinhalte vermittelt also wohl der Mensch das, was er vernünftig vorstellt, indem er durch die Stimme Sachverhalte als intersubjektiv bestehende (s. Anm. 43) sprachliche Bedeutungen bezeichnet, und somit sagt. Zur Intersubjektivität als Möglichkeitsbedingung sprachlicher Verständigung vgl. LONG (1971b) 83-84, LONG & SEDLEY (1987) I 201, FREDE (1994) 112.
43. Zum *huphistasthai* ("bestehen") des Sagbaren: Sextus Math. VIII 70, Laertius Vit. VII 43, 63. Es ist die Seinsweise des Sachverhaltes, der nach der üblichen Interpretation als sprachliche Bedeutung objektiv besteht als eines von vier unkörperlichen (s. Anm. 45) "Etwasse": Plutarch Colot. 1116b-c, Sextus Math. X 218; vgl. LONG & SEDLEY (1987) I 164. Auch der Ort scheint dementsprechend zu "bestehen" (s. Anm. 57 und 87), und auch der Zeit und dem Leeren scheint diese Seinsweise eigen zu sein. Zur Zeit: Arius (Fr. 26 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 196 W, Plutarch Comm. 1081c, 1081f. Zum Leeren: Kleomedes Cael. I p. 8 Z. Es handelt sich wohl um auf jeweils andere Weise realisierbares durch körperliche Gegenstände (s. Anm. 29). In bezug auf die Zeit: Arius (Fr. 26 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 196 W; vgl. LONG (1971b) 89-90, GOLDSCHMIDT (1972), LONG & SEDLEY (1987) I 307-308. Diese Auffassung zumindest würde erklären, warum die Stoiker das Sagbare zusammen mit dem Ort, der Zeit und auch dem Leeren unter den Begriff des "Etwas" zusammenfassen; vgl. LONG & SEDLEY (1987) I 164, 199.
44. Zum Sagbaren als *parakeimenon* ("nebenbeigefügt"): Clemens Strom. VII 7.36, Sextus Math. VIII 10, Stobaeus Ecl. II p. 76, 97, 101; vgl. SORABJI (1990) 310.
45. Zum Sagbaren als *asōmaton* ("unkörperlich"): Philo Agr. 139, Clemens Strom. VIII 26.5, Sextus Math. VII 38, VIII 11, 258, 409, X 218, XI 224, Pyrrh. II 81, Laertius Vit. VII 141, Stobaeus Ecl. II p. 97 W.
46. Die Bedeutungslehre der Stoa soll hiernach einen Fortschritt gegenüber der des Aristoteles erzielt haben: LONG (1971b) 79-80, 83-84, GRAESER (1978) 77, LONG & SEDLEY (1987) I 201, SCHUBERT (1994) 11.
47. Verschiedener Ansicht sind diesbezüglich LONG (1971b) 94-98, LONG & SEDLEY (1987) I 199-202 zum einen und FREDE (1994) 112 oder auch SCHUBERT (1994) 27-28, 30, 37 zum andern. Die ersteren leugnen die genannte Möglichkeit, die letzteren vertreten sie.
48. LONG & SEDLEY (1987) I 239-240 betonen, daß die vernünftige Vorstellung nur als "impression", nicht aber als "belief" zu deuten ist: "We may put this point by saying that a Stoic impression is not an impression that something is the case - which, in modern English, does imply some degree of belief - but just an impression of something's being the case .. Belief consists in the mind's positive reaction to an impression, its 'assent' to it".
49. Dieselbe Antwort findet sich auch bei LONG & SEDLEY (1987) I 240.
50. Zu den impliziten Urteilen der Begriffe: Sextus Math. XI 8-9, wo *horos* ("Bestimmung") und *katholikon* ("allgemeine Aussage") als *dynamai to auto* ("gleichwertig") betrachtet werden, vgl. LONG (1971b) 113 Anm. 120, SCHOFIELD (1980) 294, BRUNSCHWIG (1988a) 37-38. Siehe auch Anm. 32 und 114.
51. Mit der in Anm. 53 angeführten Stelle bei Sextus Empiricus vgl. QUINE (1961) 40, QUINE (1969) 74-78.

52. Gerade in hellenistischer Zeit verschiebt sich die Aufgabe der Erkenntnislehre vom Verstehen dessen, was Erkenntnis ist, zur Rechtfertigung der menschlichen Erkenntnis im allgemeinen; vgl. SEDLEY (1980) 12-15, SCHOFIELD (1980) 285-288.
53. Daß dies schon in hellenistischer Zeit erkannt wurde, zeigt Sextus Empiricus Math. VII 344-345: "Nur aufgrund von Wahrnehmungen kann nun aber der Mensch das Wahre nicht erkennen .. Denn sie sind von Natur vernunftlos und können lediglich vom Vorgestellten her Eindrücke empfangen; sie sind also gänzlich ungeeignet zur Auffindung des Wahren. Denn das, was in dem, was vorliegt, das Wahre erkennen soll, .. muß auch gebracht werden zur Vorstellung eines Sachverhaltes, wie z.B.: jenes ist weiß, und: jenes ist süß .. Es ist jedoch nicht mehr das Werk der Wahrnehmung, einen solchen Sachverhalt aufzufassen. Denn aufgrund ihrer Natur vermag sie allein eine Farbe, einen Geschmack oder eine Stimme zu erkennen; daß jenes aber weiß ist, oder daß jenes süß ist, ist weder Farbe noch Geschmack, und kommt denn auch nicht der Wahrnehmung unter".
54. SCHUBERT (1994) 22 leugnet die Übersetzung von *pragma* als "Sachverhalt". Darunter versteht er aber "eine Konstante", die "unterschiedlich verwandt wird" in verschiedenen "Sprechakten". Hier indes ist mit dem Ausdruck "Sachverhalt" ein formaler Aspekt des Gegenstandes gemeint; es ist damit nichts anderes gemeint die Art und Weise, wie die Sache sich verhält. Zu *pragma* vgl. auch HADOT (1980).
55. Nur vollständige *lekta* ("Sagbares") sind zwar Aussagen: auch Prädikate hält die Stoa für unvollständige *lekta*. Diese Unterscheidung aber ist hier nicht zu erörtern; vgl. LONG & SEDLEY (1987) I 199. Im folgenden wird von den Prädikaten kaum noch (s. Anm. 65) die Rede sein.
56. Tatsachen sind hiernach nicht zu interpretieren als "wahre Aussagen", so wie dies bei z.B. LONG & SEDLEY (1987) I 201, FREDE (1994) 116 geschieht; vgl. dazu PATZIG (1964) 172, SCHUBERT (1994) 48. Tatsachen sind hiernach das, was der Wahrheit von Aussagen zugrundeliegt (s. Anm. 29): sie sind die in gewisser Weise sich verhaltenden Sachen selbst (s. Anm. 54), insofern sie gewisse Sachverhalte, die in bezug auf sie ausgesagt werden, realisieren. Der Begriff der Tatsache ist der Begriff der Realisierung selbst von Sachverhalten durch Gegenstände.
57. Zu der Formel "in bezug auf eine vernünftige Vorstellung" siehe Kapitel 4, Anm. 239. Zu der Formel "mit dem Denken einher bestehen": Sextus Math. VIII 12; vgl. Syrian In Met. (CAG VI 1) p. 105, Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 397. Nach Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 361 gilt in bezug auf den Ort (s. Anm. 89), daß er *parhyphistatai tois sómasi* ("mit den Körpern einher bestehend"). Nach Proklos In Tim. III p. 95 D besteht die *Zeit kat' epinoian psilên* ("im Verhältnis auf einen bloßen Begriff"); zu dieser Mitteilung aber vgl. LONG & SEDLEY (1987) I 304, BRUNSCHWIG (1988a) 29, SCHUBERT (1994) 22-23. Zur "Abstraktion" des Sachverhaltes vgl. LONG & SEDLEY (1987) I 200: "Thus sayables can be regarded as abstractions from bodies - things which are 'body-less' (the literal meaning of *asômaton*, the word for 'incorporeal'); and this may be the point of saying that they are conceived 'by transition'; vgl. auch LONG & SEDLEY (1987) I 165, 241 und siehe Anm. 78.
58. Zur *kinêsis tês dianoia* ("Bewegung des Denkens"): Seneca Ep. 117.13, Sextus Math. VIII 12, 75; vgl. Plutarch Colot. 1119f-1120a, Galen Plac. II 5.13, Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 397. Nach Plutarch Soll. 961c-d bestimmt die Stoa die *dianoêsis* ("Denken") als *noêsis kinumenê* ("bewegender Gedanke").
59. Wie Platon und auch Aristoteles, so unterscheidet auch die Stoa zwischen intuitivem und diskursivem Denken. Das erstere bezeichnet sie als *noein* ("Denken"), das letztere als *dianoesthai* ("Denken"). Der Unterschied zwischen beiden Arten des Denkens besteht nicht darin, daß ein in sich ruhender Gedanke (*noêsis*) notwendig vorbegrifflich ist; auch er kann begrifflich bedingt sein. Der Unterschied besteht vielmehr darin, daß das bewegende Denken (*dianoêsis*) nur zwischen begrifflich bedingten Gedanken Verbindungen herstellt. Für gewöhnlich sind diese Verbindungen Urteile.
60. Es sei daran erinnert, daß die Stoa das *legein* ("Sagen") bestimmt als das "Äußern der Stimme, die fähig ist, den gedachten Sachverhalt zu bezeichnen" (s. Anm. 41); vgl. auch SORABJI (1990) 309, der betont, daß "the texts repeatedly insist on using the modal idea that such propositional appearances are verbalisable, not that they are verbalised. If they are in fact verbalised, this is due to an independent operation of the mind". Er verweist auf Aetius Plac. IV 12.1, Sextus Math. VII 244, VIII 70, Laetius Vit. VII 49.

61. Vom "sprachlich-außersprachlichen Janusgesicht" der als realisierte Sachverhalte gefaßten Tatsachen (s. Anm. 29) kann denn auch eigentlich keine Rede sein; zu ihm vgl. PATZIG (1964), SCHUBERT (1994) 48 Anm. 56. Denn als formale Aspekte von Gegenständen sind Sachverhalte gänzlich außersprachlich.
62. Den außersprachlichen Gegenstand bezeichnet denn auch Sextus Math. VIII 12 als *rygkhanon* ("das Erhaltende"). Zu dieser Bedeutung des Ausdrucks: Sextus Math. VII 80, IX 240, Laertius Vit. VII 51, Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 32, 73, 209, 386; vgl. SEDLEY (1985) 90, LONG & SEDLEY (1987) I 201, II 182, 197, SCHUBERT (1994) 50. Insofern Sätze von den außersprachlichen Dingen abstrahierte (s. Anm. 58) Sachverhalte bezeichnen, bezeichnen einzelne Worte Eigentümlichkeiten (s. Anm. 64-65) irgendwie beschaffener Dinge in Abstraktion: nach Laertius Vit. VII 58 bezeichnet ein Substantiv nicht die irgendwie beschaffenen Dinge, sondern deren Beschaffenheiten.
63. Zu dieser Formel: Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 222. Zu ihrer Bedeutung vgl. Strabo XIII 4.1, Plutarch Prolog. 496a, Fac. 933b, Ps-Aristoteles Mund. 399a13, Alexander Mant. (SA II 2) p. 128, Sens. (CAG III 1) p. 29, Themistius In Phys. (CAG V 2) p. 81, Philoponus In Phys. (CAG XVI) p. 407. Zur Lesart *ennoëma* ("Begriffsinhalt") vgl. LONG & SEDLEY (1987) II 173.
64. Zur Interpretation der Stelle vgl. auch POHLENZ (1949) 40, GRAESER (1975) 77; SEDLEY (1985) 90-91; LONG & SEDLEY (1987) I 174, 183, II 197, 202-203.
65. Es sind z.B. nach stoischer Lehre Prädikate (s. Anm. 55) als Sagbares Wirkungen körperlicher Gegenstände: Sextus Math. IX 211, Arius (Fr. 18 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 138 W; vgl. Sextus Pyrrh. III 14. Damit ist die stoische These zu vergleichen (s. Anm. 62), daß die Eigentümlichkeit und das Wesen des irgendwie beschaffenen Dinges bedingt ist durch dessen Beschaffenheit (s. Kapitel 4, Anm. 109).
66. Das Problem wird formuliert bei Sextus Math. VIII 409. Zu ihm vgl. GRAESER (1975) 42-43 Anm. 11, LONG (1982) 51-53, LONG & SEDLEY (1987) I 165, II 168, LONG (1991b) 119-120, ANNAS (1992) 79-80, SCHUBERT (1994) 23-24, 122-123.
67. SEDLEY (1993) 328 jedoch streitet die von Long betonten "familiar dualist problems" ab: "The lekton is as important a component of Stoic psychology as it is of Stoic theory of language, but it does not introduce any kind of dualism of the mental and the physical".
68. Auch die Zustimmung des noch vernunftlosen Kindes erfolgt nicht durch Denken (s. Kapitel 4, Anm. 150). Die Wahrnehmung des Kindes ist daher noch vorbegrifflich.
69. Der stoische Begriff der Vernunft und des Vernünftigen hat sich in Kapitel 4, § 2.4 als ein Begriff erwiesen, der weit gefaßt ist. Siehe dazu insbesondere Kapitel 4, Anm. 153 und 155.
70. Außer der Zustimmung zu wahrnehmungshafter Vorstellungen (s. § 1.2) bezeichnet die Stoa als Wahrnehmung auch die Reizung der Sinnesorgane: Laertius Vit. VII 52 zumindest spricht von einer *energeia* ("Tätigkeit"), die wohl *peri ta aisthêteria* ("Im Bereich der Sinnesorgane") erfolgt. Siehe Anm. 22.
71. Es handelt sich um Erinnerungen, Einbildungen und Begriffe. Da diese nicht-wahrnehmungshafter Vorstellungen durch das Denken erfolgen, müßten vernunftlose Tiere und Kinder nicht nur ohne Begriffe sein, sondern auch ohne Erinnerungen und Einbildungen. Sie sind es insofern, als sie diese beide Arten nicht-wahrnehmungshafter Vorstellungen nicht aktiv durch das Denken hervorrufen können. Sie haben wohl Einbildungen und Erinnerungen, die sich ihnen passiv aufdrängen. Siehe Anm. 84.
72. Sextus Math. VIII 58: "Und überhaupt ist im Begrifflichen nichts zu finden, was man nicht aufgrund von Begegnung erkannt hätte", 60: "Jedem Begriff muß nun also die Begegnung durch die Wahrnehmung vorangehen". Sextus Empiricus spricht hier zwar von *kat' epinoian* ("im Begrifflichen") statt vom Inhalt nicht-wahrnehmungshafter Vorstellungen. Dennoch handelt es sich bei den verschiedenen Übergängen, die vom wahrnehmungshafter vorgestellten her möglich sind (s. Anm. 73) nicht um Entstehungsweisen der Begriffe als solche (s. Anm. 80): Sextus Empiricus nutzt die stoische Theorie zu eigenen Zwecken und schränkt dabei die stoischen nicht-wahrnehmungshafter Vorstellungen, die außer den Begriffen auch Erinnerungen und Einbildungen (s. Anm. 71) umfassen, wohl zu Unrecht auf Begriffe ein (s. Anm. 85).

73. Zu dieser Formel: Sextus Math. VIII 56. Zum Übergang: Sextus Math. III 40, 43-44, IX 393, 397-398, XI 250, 252. Zu beidem vgl. Sextus Math. I 34, VII 60, X 175, XI 238, 247, Pyrrh. III 175.
74. Nicht nur die Wahrnehmung des Kindes ist vorbegrifflich, sondern auch jede Wahrnehmung im Erwachsenen, deren Inhalt noch nicht expliziert ist, und sich somit noch nicht ergibt als vom entsprechenden Begriff mitbestimmt und umgebildet (s. Kapitel 4, § 2.4); vgl. FREDE (1983) 70.
75. Durch die Umbildung und Mitbestimmung (s. Kapitel 4, § 2.4) des Wahrgenommenen durch Begriffe ist der Mensch imstande, Dinge wahrzunehmen, die er vorher nicht wahrnehmen konnte; vgl. Laetius Vit. VII 42: "Denn vermitteltst der Begriffe werden die Dinge erkannt". Je nach dem Inhalt der Begriffe, die das, was wahrgenommen wird, umbilden und mitbestimmen, ändert sich die Wahrnehmung und die ihr zugrundeliegende begrifflich bedingte Vorstellung. Aufgrund natürlicher Vorbegriffen, die einen Gegenstand nur in Umrissen (s. Anm. 91) erkennen lassen, nimmt der Laie z.B. denselben Gegenstand weniger gut wahr als der Experte, dessen Vorstellungen durch die Artikulation seiner Begriffe (s. Anm. 91) wissenschaftlich oder kunstvoll sind (s. Anm. 3); vgl. LONG & SEDLEY (1987) I 240, ANNAS (1992) 81-82.
76. Nach Laetius Vit. VII 52 wird das, was "durch einen Beweis erschlossen wird", *logōi* ("durch die Vernunft") erkannt; nach Laetius Vit. VII 51 sind die Vorstellungen von dem, was *logōi* ("durch Vernunft") erkannt wird, nicht-wahrnehmungshaft.
77. Durch einen deduktiven Schluß bestätigt die begriffliche Vernunftkenntnis den auf der Zeichenerkenntnis beruhenden nicht-deduktiven (s. Kapitel 4, Anm. 231 und 237) Übergang der Gottesahnung. Gerade aus diesem Grund folgen auf die bei Cicero Nat. II 4-12 dargelegte stoische These, daß Gottesbeweise eigentlich überflüssig sind, nicht nur bei Cicero Nat. II 23-44 "naturwissenschaftliche Argumente", sondern auch bei Cicero Nat. II 15-22 Artikulationen der natürlichen Gottesahnung (s. Kapitel 4, Anm. 250), deren Ursachen Cicero Nat. II 13-15 im Anschluß an Kleantes mitteilt: die Leistung sowohl der Artikulationen als auch der wissenschaftlichen Argumente besteht nach Cicero Nat. II 23 im *confirmare* ("festigen") dessen, was der Mensch schon "weiß", weil er es errahnt. Für die Erklärung von SCHOFIELD (1980) 290, 302 dürften mehrere Stellen bei Sextus Empiricus ein Problem sein (s. Kapitel 4, Anm. 29).
78. SCHUBERT (1994) 131-141 interpretiert diesen Übergang zwar völlig anders, vgl. aber LONG & SEDLEY (1987) I 165: "... 'transition', a method by which incorporeals are said to be conceived ...; this refers, we suggest, to the mind's capacity to abstract, e.g. the idea of place from particular bodies"; vgl. auch LONG & SEDLEY (1987) I 200, 241 und zum Ort als Beispiel siehe Anm. 57.
79. GRUMACH (1932) 9 Anm. 3 schlägt vor, *dikaion te kai agathon* ("Gerechtes und Gutes") zu lesen, anstatt *dikaion ti kai agathon* ("etwas Gerechtes und Gutes"); vgl. dazu aber SANDBACH (1971b) 33-34.
80. Für gewöhnlich wird die Stelle interpretiert als eine Auflistung der verschiedenen Arten der Begriffsbildung; vgl. BONHÖFFER (1890) 195, SANDBACH (1930) 25-26, TODD (1973) 52-53, WATSON (1988) 44-48, ANNAS (1992) 87.
81. Es sei aber darauf aufmerksam gemacht, daß z.B. Sokrates gedacht wird von seiner Statue her, die als *para keimenon* ("etwas Gegenwärtiges") bezeichnet wird; vgl. POHLENZ (1949) 29, der verweist auf Epiktet Diss. I 6.10. Dort jedoch bedeutet *para keimenon* wohl nicht "Gegenwärtiges", sondern "Zusammenhängendes", und zwar mit dem, von dem her der Übergang stattfindet.
82. Dieser Ansicht ist auch POHLENZ (1940) 82 mit Anm. I, der von "gedanklichen Vorstellungen" spricht. Bei Tityos, einem Zyklopen und auch dem Pygmäen, bei Augen auf der Brust und einem Hippokentauren handelt es sich gewiß um Einbildungsbilder (s. Anm. 83). Daß es sich nicht um aus der Wahrnehmung abstrahierte Begriffe handelt, legt auch Sextus Math. III 46, VIII 57, 59, IX 395, 398 nahe, wenn er vermerkt, daß z.B. ein Hippokentaur noch niemals wahrgenommen wurde. Zum Beispiel der *aisthēta* ist folgendes anzumerken: es muß nicht unbedingt von "Wahrnehmbarem", sondern es kann auch von "Wahrgenommenem" die Rede sein. In diesem letzteren Fall sind die von Diogenes Laetius erwähnten Gedanken *kata periptōsin* nicht als wahrnehmungshaft, sondern ebenfalls als nicht-wahrnehmungshaft Vorstellungen zu begreifen: es kann sich dann auch handeln um Erinnerungen (s. Anm. 84).

83. Zum stoischen Begriff des *phantastikon* ("Einbildung") und des *phantasma* (Einbildungsbild) als seinem eingebildeten Gegenstand: Aetius Plac. IV 12.5, Sextus Math. VII 170, 192, 214, 244-245, 247, 249, 405-406, VIII 57, 67. Zu Laetius Vit. VII 50 vgl. KERFERD (1978).
84. Zur Erinnerung: Plutarch Comm. 1085a; vgl. auch Sextus Math. VII 373, Pyrrh. II 70. Zur Erinnerung vernunftloser Lebewesen: Cicero Off. I 11, Seneca Ep. 124.16-17, Plutarch Soll. 961c, 961e, Hierokles Elem. I.51-53, Porphyrius Abst. III 22, Calcidius In Tim. 220; vgl. SORABJI (1990) 313, LABARRIÈRE (1993) 234, SCHUBERT (1993) 285-286.
85. Nur Sextus Math. III 47, 50, VIII 58, 60, IX 393, 395, 396, 402 spricht von Begriffen, gerade er aber benutzt die stoischen Arten des vernünftig vorgestellten zu seinen eigenen Zwecken. Dabei ersetzt er wohl zu Unrecht *noësis* ("Gedanke") durch *epinoia* ("Begriff"), weil er die stoische Konzeption wahrnehmungshafter Gedanken ablehnt mit Laetius Vit. VII 141 vgl. Sextus Math. VII 354-358, wo die wohl stoische These, daß das Denken außenweltliche Gegenstände erkennt, indem es die Wahrnehmung als Diener gebraucht (s. Anm. 24), abgelehnt wird. Die stoische Verschränkung von Sinnlichkeit und Vernunft im Begriff der vernünftigen wahrnehmungshaften Vorstellung sowie die damit zusammenhängende Auffassung (s. Kapitel 4, § 3.2) selbst der wahrnehmungshaften Vorstellungen als *metabatikai kai synthenikai* ("auf Übergängen und Zusammensetzungen beruhend"), anstatt als *haplai* ("einfach") weist er zurück: Sextus Math. VII 359-368. Wahrnehmung und Denken bilden bei Sextus Empiricus einen Gegensatz: Pyrrh. I 9, 170, 178, II 32 Math. VII 176; vgl. CELLUPRICA (1981) 491. Dementsprechend begreift er den stoischen Gegensatz zwischen solchen Gedanken, die als wahrnehmungshafter Vorstellungen nur aufgrund einer Begegnung mit Wahrnehmbarem entstehen, und solchen Gedanken, die als nicht-wahrnehmungshafter Vorstellungen auch auf einem Übergang beruhen, als den Gegensatz zwischen der Wahrnehmung und dem Denken. Die *periptōsis* ("Begegnung") wird so zur *aisthēsis* ("Wahrnehmung"): Sextus Math. VII 56-57. Die *noësis* ("Gedanke") wird paraphrasiert als *epinoia* ("Begriff"); vgl. Laetius X 32. Sextus Math. VIII 56-60 überspringt daher jene stoischen Gedanken die *kata periptōsin* ("aufgrund von Begegnung") entstehen und erwähnt nicht einmal die *metabasis* ("Übergang"); vgl. die durch das Beispiel des Wahrnehmbaren bei Laetius Vit. VII 53 abverlangte Bemerkung bei Sextus Math. IX 394: "Auch wenn jenes nämlich wahrnehmbar ist, so wird es dennoch gedacht". Wahrnehmbares wird nach Sextus Empiricus gerade nicht gedacht. Die stoischen Unterscheidungen der verschiedenen Arten des Gedachten führt er dennoch an, weil er sie gut gebrauchen kann, um nachzuweisen, daß z.B. die Linie nach jeder dieser Arten *anepinoētos* (nicht begrifflich denkbar) ist: Sextus Math. III 37, IX 402. Vor allem aber kann er sie auch dazu gut gebrauchen, um die Demokrit und Platon zugeschriebene These, daß nur das Denkbare, nicht aber das Wahrnehmbare "wahr" ist, abzulehnen: weil nach Sextus Empiricus' Verständnis der stoischen Unterscheidungen jeder Gedanke letztlich aus der Wahrnehmung entsteht, kann er ihnen Inkonsistenz vorwerfen. Siehe dazu Math. VIII 60, 62.
86. Derselben Ansicht sind auch LONG & SEDLEY (1987) I 241, II 241, BRUNSCHWIG (1988) 35; vgl. auch schon POHLENZ (1940) 82-83, POHLENZ (1948) 56-57.
87. Zu den vier stoischen unkörperlichen Entitäten siehe Anm. 43.
88. Weil bei Laetius Vit. VII 51 das Unkörperliche ebenfalls nur ein Beispiel ist für das, was "durch das Denken" erkannt wird, kann durchaus das *gar* ("denn") zu Anfang der Auflistung der stoischen Arten des Gedachten bei Laetius Vit. VII 53 begründende Bedeutung haben in bezug auf die unmittelbar voraufgegangene Unterscheidung zweier Arten von Erkenntnis, nämlich der Erkenntnis durch Wahrnehmung und der Erkenntnis durch Beweis und Vernunft (s. Kapitel 4, Anm. 215). Denn wenn Erkenntnis durch einen Beweis zu deuten ist als eine Zustimmung (s. Kapitel 4, Anm. 214) zu einer nicht-wahrnehmungshaften Vorstellung (s. Anm. 76), und wenn alle anderen als jene Gedanken, die aufgrund einer Begegnung entstehen, nicht-wahrnehmungshaft sind (s. Anm. 82), so müßte die Auflistung der wahrnehmungshaften sowie der nicht-wahrnehmungshaften Gedanken, die Unterscheidung beider Arten der Erkenntnis begründen können
89. Der Ort z.B. soll nicht mit dem Denken "einher bestehen", sondern mit den Körpern (s. Anm. 43 und 57). Damit ist die stoische These zu vergleichen, daß das Sagbare "im Verhältnis auf" eine vernünftige, und somit wohl auch "im Verhältnis auf" den körperlichen, außenweltlichen Gegenstand (s. Anm. 17) einer vorbegrifflichen Vorstellung besteht (s. Anm. 57)

90. Zu dieser Bestimmung des Vorbegriffs: Laetius Vit. VII 54.
91. Möglicherweise entstehen durch *diarthrosis* ("Zergliederung") aus den "natürlichen" und inhaltlich noch unbestimmten Vorbegriffen eines Menschen "wissenschaftliche" oder "kunstvolle" Begriffe (s. Anm. 3); vgl. BONHÖFFER (1890) 189. Zur "Zergliederung": Plutarch Comm. 1059b, Stobaeus Ecl. II p. 76 W und auch Laetius Vit. VII 189. Zur letzten dieser Stellen vgl. aber LONG & SEDLEY (1987) II 196, die betonen, daß der Begriff der Zergliederung sich vor allem erst bei Epiktet findet: Diss. IV 7.38, 8.10; vgl. SANDBACH (1930) 47. Es soll daher unklar sein, ob der Begriff schon alstoisch ist.
92. Die zweite dieser Möglichkeiten vertreten BONHÖFFER (1890) 203-204, VON ARNIM (1899) 2507, SANDBACH (1930) 46 mit Anm. 2, RIETH (1933) 37, WATSON (1966) 24 mit Anm. 1, TODD (1973) 52, FORSCHNER (1981) 154 mit Anm. 70, PAULI (1986) 235-236 Anm. 40. Zur ersten Möglichkeit jedoch vgl. DOTY (1976) 144-146, SCHÖPFELD (1980) 293.
93. Zu dieser Interpretation: Arius (Fr. 40 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 136-137 W, Aetius Plac. I 10.5, Eusebius Praep. XV 45.5, Syrian In Met. (CAG VI 1) p. 105; vgl. Sextus Pyrrh. II 219, Laetius Vit. VII 60-61. Zur Interpretation der Begriffsinhalte als allgemeine Inhalte vgl. SEDLEY (1985) 88-89, LONG & SEDLEY (1987) I 180-182, 240-241, BRUNTSCHWIG (1988) 37-38; vgl. auch schon POHLENZ (1940) 82-83, POHLENZ (1949) 56-57, LONG (1971b) 110 Anm. 59, 112-113 Anm. 120. Der Ausdruck *ennoëma* ("Begriffsinhalt") findet sich stets im Zusammenhang mit Allgemeinem. Zu Aetius Plac. IV 11.4-5 vgl. POHLENZ (1940) 82-83 oder LONG & SEDLEY (1987) II 185; vgl. aber auch KERFERD (1978) 252-253.
94. Zu dieser These: Plato Parm. 135c, wo die Rede ist von *der tu dialegesthai dynamis* ("Vermögen sich zu unterreden"). Platon versteht darunter viel mehr als nur die Möglichkeit sich zu unterhalten; vgl. Syrian In Met. (CAG VI 1) p. 105, der Chrysipp und Archedem die These zuschreibt, sie hätten die Ideen nur "zum Gebrauch der Worte in ihrer üblichen Verwendung" eingeführt. Zu dieser These vgl. SCHMIDT (1970) 1364, GRAESER (1975) 77, SEDLEY (1985) 87-88, LONG & SEDLEY (1987) I 181-182.
95. Auf Zenon weist zwar nicht schon unbedingt Arius (Fr. 40 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 136 W hin. Bereits Kleantes aber hat Platons Ideen als *ennoëmata* ("Begriffsinhalte") bezeichnet: Syrian In Met. (CAG VI 1) p. 105; vgl. GRAESER (1975) 77. Und auch schon Stilpon hat Platons Ideen abgelehnt: Laetius Vit. II 119. Er war Zenons zweiter Lehrer: Numenius (Fr. 2 D) bei Eusebius Praep. XIV 5.11, Laetius Vit. VII 2, 24; vgl. HAHM (1977) 221. Die stoische Interpretation der platonischen Idee als ein Begriffsinhalt geht also wohl schon auf Zenon zurück.
96. Nach Plato Parm. 132b-c kann nicht das *noëma* ("Gedanke"), das in der Seele entsteht, Anspruch darauf erheben, die Idee zu sein, sondern höchstens das, was *epi pasin ekeino to noëma epon noei, mian tina ousan idean* ("jener Gedanke denkt als etwas, das an allem sich findet, nämlich eine seiende Idee"). Der Gedanke nämlich muß nach Platon etwas Seiendes denken: mit Parm. 132b-c vgl. Plato Crat. 439c-440b, Resp. 476e-478d, Th. 188d-189b, Soph. 236d-239a, 263c; vgl. aber auch FINE (1988). Gerade dies nun lehnt die Stoa ab.
97. Zum Fehlen des Wahrheitswertes vgl. SHIELDS (1993) 329-330, 343-346.
98. Nach Sextus Math. XI 10 unterscheidet sich eine *teleios diairesis* ("vollendete Einteilung") von einem *katholikon* ("allgemeine Aussage") nur durch die Formulierung. Als Beispiel für er die Einteilung der Menschen in Griechen und Nichtgriechen an. Sie soll gleichwertig sein mit der allgemeinen Aussage: "Wenn jemand ein Mensch ist, so ist er entweder Grieche oder Nichtgrieche". In beiden Fällen geht mit der Allgemeinheit die Unbestimmtheit einher. Siehe zu ihr § 1.6.
99. Sagbar ist dieser Inhalt nur in explizitierter Form (s. Anm. 60). Aus diesem Grund können auch Cicero Acad. II 21 (s. § 1.2) oder Sextus Math. VII 344-345 (s. Anm. 53) nicht umhin, den Inhalt vorbegrifflicher Vorstellungen zu umschreiben, als handelte es sich um bereits begrifflich bedingte Vorstellungen: "Jenes ist Weiß", "Dieses ist süß".

100. Zum Begriff des "Ausdrückens" siehe Anm. 42. Daß die Aussage ein Urteil ausdrückt, stimmt wohl zu Zenons Herleitung der Bezeichnung *axiōma* ("Aussage") von *axiusthai* ("für wahr halten"): Laertius Vit. VII 65; vgl. HOSSENFELDER (1967) 237, FREDE (1974) 32 Anm. 1, Graeser (1975) 24 Anm. 2, GRAESER (1978) 97, ANNAS (1992) 76, SCHUBERT (1994) 26.
101. Auf die Subjekt-Prädikat-Struktur der Aussage ist hier nicht einzugehen; es sei jedoch verwiesen auf Laertius Vit. VII 58, wonach auch einzelne Worte bedeutungsvoll sind (s. Anm. 62).
102. Zu dieser inhaltlichen Vielfalt vgl. FREDE (1983) 70: "From what has been said it should be clear that there is some sense in which impressions have parts corresponding to the various features that are represented in the impression".
103. In diesem Zusammenhang kann nicht eingegangen werden auf die Subjekt-Prädikat-Struktur des Urteils (s. Anm. 101), auf die FREDE (1983) 70 hinweist. Eine Analyse dieser Struktur könnte zeigen, wie die beiden in Kapitel 4, § 2.5 erörterten stoischen Begriffe des "Zugrundeliegenden" zusammenhängen. Sie könnte zeigen, wie *hypokeimenon* nicht nur der außenweltliche Gegenstand (s. Anm. 17) ist, sondern letztendlich auch die Substanz und der erste Stoff.
104. Die Stelle findet sich nicht in Mettes Fragmentsammlung. Zu Antiochos' Verhältnis zur stoischen Erkenntnislehre siehe Anm. 26.
105. Cicero verwendet das Verb *construere* wohl nicht im Sinn von "verfertigen", sondern im Sinn von "aufhäufen". Denn läge die erstere Bedeutung vor, so wären dem Geist zwei Gruppen von Vorstellungen gegeben; die dritte würde er herstellen anhand der Ähnlichkeiten der Vorstellungen der ersten beiden Gruppen; vgl. DILLON (1977) 69, 93, BURNYEAT (1982) 207 Anm. 35. Nur aus den hergestellten Vorstellungen bildeten sich dann jedoch Begriffe, was unwahrscheinlich ist. Auch müßte dann das Material, aus dem die dritte Gruppe der Vorstellungen hergestellt wird, zumindest angedeutet sein; vgl. Cicero Nat. I 19, II 129, 134. Das ist aber nicht der Fall.
106. Zu diesen Beispielen siehe den in Kapitel 4, § 2.5 angeführten Bericht des Porphyrius zur stoischen Unterscheidung zweier Bedeutungen von "Zugrundeliegendes". Das angedeutete Problem ist das schon von Platon erörterte Problem der Möglichkeit, etwas zu erforschen (s. Anm. 33); zu ihm vgl. WHITE (1974).
107. Für dieses Wissen muß es ein objektives Kriterium geben, da sonst das hellenistische Programm einer die menschliche Erkenntnis rechtfertigenden Erkenntnislehre zum Scheitern verurteilt wäre (s. Anm. 52).
108. Der stoische Charakter der Replik dürfte daraus hervorgehen, daß die vorangehende Kritik eine Auffassung des Verhältnisses von Teil und Ganzem betrifft, die für gewöhnlich als stoisch gilt: Sextus Math. IX 352-353. Auch die in der Replik verwandten Begriffe sind stoisch. Zu *symmnēmoneusis* ("Verschmelzung von Erinnerungen") siehe Anm. 109. Zu *symplērun* ("ausfüllen") siehe Anm. 110. Zu *ennoēma* ("Begriffsinhalt") siehe Anm. 93.
109. Zu diesem Begriff: Sextus Math. IX 352-353; vgl. Sextus Math. VII 276-277 und auch Sextus Math. I 22, 129, VII 47, 261, 293, 305, 381, X 64, XI 226, Pyrrh. III 47, 108. Daß er stoischer Herkunft ist, geht wohl daraus hervor, daß die Dogmatiker, von denen an der ersten dieser Stellen die Rede ist, für gewöhnlich identifiziert werden als die Stoiker. Hülser (FDS 869) übersetzt *symmnēmoneusis* als "Verbindungsgedächtnis"; die Loeb-Ausgabe des Sextus Empiricus spricht von "concurrent recollection", "consciousness" oder "joint memory". Der Begriff dürfte zu erklären sein als *mnēmē kai' episyntesisin* ("Erinnerung aufgrund von Zusammensetzung"): Sextus Math. X 302; vgl. auch *synthesis kai' mnēmē* ("Zusammensetzung und Erinnerung"): Sextus Math. VII 346. Es dürfte sich um nur eine Erinnerung handeln, die dadurch zustandekommt, daß viele gleichartige Vorstellungen verscholzen, und dann gespeichert werden; vgl. Aetius Plac. IV 11.2. Es handelt sich also um eine Erinnerung, die zugleich auch eine Einbildung ist. Begriffsinhalte sind ja nach stoischer Lehre Einbildungsbilder: Aetius Plac. IV 11.4
110. Dazu, daß nach stoischer Lehre das was "ausgefüllt" wird, ein Ganzes ist, Siehe Kapitel 2, Anm. 42.

111. Insofern auch begrifflich bedingte Vorstellungen vernünftig sind, kann hiernach diese Als-Struktur betrachtet werden als das Wesensmerkmal vernünftiger Vorstellungen.
112. Die Begriffe von einfachen sinnlichen Eigenschaften, die kein Ganzes sind, müssen selbstverständlich anders vorgestellt werden. z.B. als die sinnlichen Merkmale gewisser Dinge.
113. Aus diesem zwiespältigen Wesen ergibt sich wohl die stoische These, daß Begriffsinhalte weder *ana* ("Etwasse"), noch *poia* ("irgendwie Beschaffenes") sind: Arus (Fr. 40 D) bei Stobaeus Ecl. I p. 316 W, Laertius Vit. VII 61. Sie können nicht als "Etwasse" gelten, weil sie vergegenständlicht sind; sie können aber auch nicht als "irgendwie Beschaffenes" gelten, weil sie keine wirklichen Gegenstände, sondern nur vergegenständlichte Inhalte sind. Die stoische These wird anders gedeutet von LONG & SEDLEY (1987) II 181-182, 183-184: Begriffsinhalte sollen deshalb keine "Etwasse" sein, weil sie keine "particulars" sind, sondern "universals". Daraus ergäbe sich dann aber, daß *phantasmata* ("Einbildungsbilder"), die nicht allgemein sind, wohl als "Etwasse" gelten können; vgl. LONG & SEDLEY (1987) I 164. Und gerade das dürfte nicht stimmen; vgl. BRUNSCHWIG (1988) 31-36.
114. Den *horos* ("Bestimmung") erklären die Stoiker als *idiu apodosis* ("Angabe des Eigentümlichen"): Laertius Vit. VII 60. Mit diesem *idion* ("Eigene") ist das Wesen des Dinges gemeint; vgl. PAULI (1986) 227-229, 233-241. Die Eigentümlichkeit irgendwie beschaffener Dinge, die "in einem Begriffsinhalt endet" (s. Anm. 63), beruht nun aber auf deren Beschaffenheit (s. Kapitel 4, Anm. 109). Das Wesen beruht dementsprechend auf sogenannten *usiðeüs poiótetes* ("wesenhaften Beschaffenheiten"): Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 98, 103, 112, 134-135, 209. Siehe dazu Kapitel 4, Anm. 173. Auch die irgendwie beschaffenen Gegenstände werden also bestimmt, nämlich über ihr Wesen und ihre Eigentümlichkeit.
115. Diesbezüglich ist Aristoteles' Bestimmung des Allgemeinen zu vergleichen. Allgemeines ist das, was von vielem ausgesagt wird: Aristoteles Int. 17a39-40; vgl. Met. VII 13, 1038b11-12. Um ausgesagt zu werden von vielem, muß es selbst auch vorgestellt sein als etwas Bestimmtes.
116. Zu dieser stoischen These: Plutarch Comm. 1062b-c, Stoic. 1042e-1043a; vgl. Cicero Nat. II 145-146.
117. Siehe hierzu die Ausführungen Senecas in Kapitel 6, § 1.
118. Zu dieser stoischen Ansicht vgl. Seneca Ep. 120 11: "Woher also haben wir die Tugend aufgefaßt? Sie wurde uns gezeigt von seiner Ordnung, Schönheit und Beständigkeit, vom Einklang aller seiner Handlungen sowie von seiner Größe, die sich über alles erhebt. Daher sind wir zur Auffassung jenes glücklichen Lebens gelangt, welches dahinfließt in glücklichem Fortgang und ganz nach eigenem Belieben".
119. Dazu, daß der Mensch von der Tugend eine unbestimmte Ahnung erhält: Seneca Ep. 120.5 (s. § 2.4).
120. Zur stoischen Physiognomik: Cicero Leg. I 26-27, Nat. II 145-146, Philo In Gen. IV 99, Seneca Ep. 11.10, 106.5-7, Aetius Plac. IV 9.17, Plutarch Stoic. 1042e-1043a, Laertius Vit. VII 129, 173, Dio Orat. XXXIII 53-55, Hierokles Elem. 5.8-20.
121. Zum nicht-deduktiven Übergang siehe Kapitel 4, Anm. 231 und 237.
122. In bezug auf Laertius Vit. VII 173, wo berichtet wird, daß Kleantes einen Weichling am Gang erkannt als Weichling habe, vermerkt BURNYEAT (1982) 229: "The story about Cleanthes suggests that we might connect it with a surprising doctrine of Chrysippus that both feelings like pain or fear and virtues or vices of character can be perceived along with people's appearance".
123. Zu dieser Einteilung siehe Kapitel 2, Anm. 56. Sie deckt sich mit der stoischen Bestimmung des Guten (s. Kapitel 2, Anm. 50) als "Tugend und das, was an ihr teilhat": siehe Kapitel 2, Anm. 106-107.
124. Dazu, daß die Seele durch Zeichen erkannt wird, siehe Kapitel 4, Anm. 221. Der Hauch ist nur der Stoff der Seele: siehe Kapitel 4, Anm. 94.
125. Zum Begriff des Handelns: INWOOD (1985a) 50-51, ANNAS (1992) 100 (s. Kapitel 4, Anm. 152).

126. Zu diesem Anhang vgl. POHLENZ (1949) 33, WATSON (1988) 47. Es kann sich um Randbemerkungen handeln, die in den Text gedrungen sind, es kann aber auch ein Exzerpt aus einer anderen Quelle sein, das Diogenes Laertius falsch eingefügt hat; vgl. MEYER (1978) 16-29, HAHM (1992) 4079-4082.
127. Zum Textkritischen Problem siehe Anm. 79.
128. Zum stoischen Begriff der Beraubung siehe die bei Hülser (FDS 933-940) zusammengestellten Texte. Hier ist nur darauf hinzuweisen, daß dieser Begriff sich ergibt aus dem teleologischen Verständnis alles Natürlichen, welches die Stoa vertritt. Siehe dazu insbesondere: Simplicius In Cat. (CAG VIII) p. 394. Zum teleologischen Verständnis: Cicero Nat. II 35, Epiktet Diss. I 6.20-21.
129. Zur Strategie Plutarchs siehe Kapitel 1, Anm. 77. Chrysipp hat seinerseits behauptet, die stoische Theorie der Güte halte sich insbesondere an die Vorbegriffe: Plutarch Stoic. 1041e, 1042a, Sextus Math. XI 22, Galen Plac. III 1.22-23, 5.3, 5.11, 7.21.
130. Zur Lesart *ek tôn arkhôn tôn en hêmin* ("Prinzipien") vgl. CHERNISS (1976) 744.
131. Daß Plutarch mit seinem Verweis auf die inneren Prinzipien im Menschen auf die stoische Lehre anspielt, und nicht einen Einwand gegen sie vorträgt, dürfte daraus hervorgehen, daß er *edei* ("müsste") sagt, anstatt *dei* ("muß").
132. Zur Verbindung der Zueignung und der Entstehungsart des Begriffs des Guten vgl. POHLENZ (1940) 88-94, POHLENZ (1948) 57-59, 114-115, 161, POHLENZ (1949) 34, 35-36, WATSON (1966) 22-24, RICHARDSON (1966) 90-92, PEMBROKE (1971) 119, CHERNISS (1976) 744 Anm. 3, DRAGONA-MONACHOU (1976) 36, FORSCHNER (1981) 150-159, LONG & SEDLEY (1987) I 375, II 365, WATSON (1988) 45.
133. Siehe dazu die in Anm. 80 angeführte Literatur.
134. Mit dieser Erklärung vgl. SANDBACH (1971a) 33-34. Eine andere Erklärung findet sich bei BONHÖFFER (1890) 200. Man hat sogar versucht den Text der Handschriften zu ändern (s. Anm. 79).
135. Die Nützlichkeit des Guten (s. Kapitel 2, Anm. 35-36) besteht gerade darin, daß es einen Beitrag darstellt zum Glück des Menschen (s. Kapitel 2, Anm. 30).
136. Zu den Identifizierungen vgl. BONHÖFFER (1890) 215 mit Anm. 1, VON ARNIM (zu SVF III 72), SANDBACH (1930) 48, POHLENZ (1940) 86 Anm. 4, POHLENZ (1949) 34.
137. Es könnte in dieser Formel *ratio* zwar auch "Vernunft" oder "Argument" bedeuten, wie bei Cicero Fin. III 21 (s. Anm. 171). Dort jedoch verbindet sich der Ausdruck nicht mit *collatio* ("Vergleichung"), sondern mit *colligere* ("schließen"). Trotz des erstens Anscheins gehören beide Stellen nicht zusammen; vgl. POHLENZ (1940) 87.
138. Cicero verwendet sowohl *notio* als auch *notiia* (s. Kapitel 4, Anm. 7) als Übersetzung für den griechischen Ausdruck *ennoia* ("Begriff"). Bei Seneca hingegen bedeutet *notiia* oft "Erkenntnis" (s. Anm. 147).
139. Das zeigt der Zusammenhang mit Cicero Fin. III 33, wo Diogenes' *definiio* ("Bestimmung") des Guten als "das, was von Natur vervollendet ist" (s. Kapitel 3, Anm. 74) erörtert wird. Die Bestimmung expliziert ja den Begriff (s. Anm. 50 und 114). Daß Diogenes' Bestimmung eigentlich keine Bestimmung, sondern eine Identifizierung des Guten ist, steht dem nicht entgegen: gerade die inhaltliche Bestimmung des Guten als das vervollendete Naturgemäße verhält sich ja analog zum nur Naturgemäßen.
140. Den Aspekt der Erkenntnis betont LONG (1971a) 99 Anm. 6. Die Erkenntnis, die zugrundeliegt, muß aber vorbegriffliche Wahrnehmungserkenntnis sein, wenn nach Cicero "die Begriffe der Dinge sich" (dann erst) "im Geiste bilden, wenn etwas" (bereits) "erkannt ist".
141. Diese Übersetzung für *axia* wird hier übersetzt als "Wert". Sie kann auch "Wertschätzung" bedeuten: Cicero Fin. III 20; vgl. POHLENZ (1949) 95.

142. Das *sentire* ("beurteilen") des Guten als Gutes stünde dann in engstem Zusammenhang mit dem *apellare* ("Bezeichnen") des Guten als Gutes.
143. Es bedeutet *sentire* auch "fühlen", "wahrnehmen". Cicero spricht zwar davon, daß der Honig *dulce esse sentitur* ("man nimmt wahr, daß er süß ist"). Das bedeutet aber nicht, daß die Wahrnehmung der Süße des Honigs schon begrifflich bedingt ist: Cicero kann es nicht anders formulieren (s. Anm. 99).
144. Durch *accessione* ("aufgrund einer Vermehrung") bzw. *crescendo* ("aufgrund eines Zuwachses") gibt Cicero *kar' analogian auxētikós* ("aufgrund von Analogie, und zwar durch Vergrößerung") wieder; mit *cum ceteris comparando* ("aufgrund eines Vergleichs mit anderen Dingen") meint er wohl Diogenes Laertius' Beispiel des Mittelpunktes der Erde (s. § 1.4); vgl. SANDBACH (1930) 48.
145. Hiermit sind die Ausführungen Senecas zu vergleichen, die angeführt worden sind in Kapitel 3, § 4. Nach Seneca Ep. 118.14-17 erlangt das Naturgemäße, indem es wächst, letztlich die neue Beschaffenheit und Eigentümlichkeit des Guten, durch die es sich dann unterscheidet vom Naturgemäßen.
146. Zu dieser Annahme vgl. BONHÖFFER (1890) 217-218, SANDBACH (1930) 48, POHLENZ (1940) 86.
147. Es bedeutet dieser Ausdruck hier nicht "Begriff", wie bei Cicero Fin. III 33-34 (s. Anm. 138), sondern wohl eher "Erkenntnis"; vgl. Senecas Paraphrasen *scientia* ("Wissen") und *intellectio* ("Auffassung"). Es bedeutet *noīia* bei Seneca des öfteren "Erkenntnis": Seneca Ep. 19.3, 28.9, 31.10, 47.8, 71.10, 79.14, 88.15, 88.36, 90.28, 94.25, 104.15, 104.22, 110.8.
148. Zu dieser Interpretation vgl. Musonius (Fr. 2 H) bei Stobaeus Ecl. II p. 184 W. Zum Begriff des Schönen-und-Guten vgl. auch Clemens Strom. I 6.34, Sextus Math. XI 100, Stobaeus Ecl. II p. 78, 115 W. In Senecas 120. Brief ist immer wieder von der Tugend die Rede.
149. Es findet sich diese Verhältnisbestimmung auch sonst in seinen Briefen, wie Seneca Ep. 120.3 selber zu erkennen gibt: ".. da ich es oftmals gesagt habe"; vgl. Seneca Ep. 71.4-5, 76.6-7, 85.17, 94.8, 118.10-11.
150. Diese "Samen" könnten die Vorbegriffe sein: Philo Congr. 146, Plutarch Comm. 1060a, Gellius Noct. XII 5.7; vgl. aber auch SANDBACH (1930) 48 Anm. 5, POHLENZ (1940) 95-97.
151. Seneca Ep. 120.5 scheint beide zu identifizieren: zunächst spricht er von einer Analogie durch die sowohl das Gute als auch das Ehrenhafte erkannt wird, kurz darauf von nur einer einzigen.
152. Nur aufgrund von Vergrößerung oder auch Entgegensetzung kann z.B. nach POHLENZ (1940) 88, 92 die Bildung des Begriffs des Guten-und-Ehrenwerten nicht erklärt werden; vgl. BONHÖFFER (1980) 217.
153. Zu ihm vgl. Cicero Fin. III 21 (s. § 4.1).
154. Die Vorstellung zeigt auch sich selbst: Antiochos (Fr. 2 M) bei Sextus Math. VII 162-163, Aetius Plac. IV 12.1. Zur Selbstwahrnehmung des Menschen siehe auch Kapitel 4, Anm. 137.
155. Nach ANNAS (1993) 34-35 ist denn auch die stoische Ethik nicht nur eudämonistisch zu nennen, sondern auch teleologisch: "Ancient ethics is sometimes labelled 'teleological' because it starts from the point that the agent has a final *telos*. But 'teleology' is used for a variety of ethical positions, and care is needed. What we have seen so far is a concept of the agent's final end and final good which emerges from within her deliberations. 'Teleology' is best avoided for the present topic; it has got attached to the issue .. of whether the agent's final good is not merely what makes sense of her life from her point of view, but is also objectively determinable from outside those deliberations".
156. Es liegt kein Grund vor, diese Unterscheidung der alten Stoa abzusprechen. Sie hängt eng zusammen mit der gewiß altstoischen Einteilung der Tugenden, die ihr vorangeht (s. Kapitel 2, Anm. 62).
157. Das Gute besteht hiernach *physei* ("von Natur"): Cicero Acad. I 21, Leg. I 31, 46, 47, Sextus Math. XI 41-109, Pyrrh. III 178-189.

158. Es stimmen diese beiden Züge zu der bei Seneca Ep. 121.19-23 dargelegten Charakteristik des Instinktiven (s. Kapitel 3, Anm. 22); vgl. DIERAUER (1977) 212-219.
159. LONG & SEDLEY (1987) I 398 sprechen z.B. von der "scarcely questioned assumption .. that human life must be purposive by nature".
160. Zur stoischen Interpretation des eigentlichen und impliziten Willens des Menschen als ein natürlicher Trieb ist auch FORSCHNER (1995) 131 zu vergleichen, der in bezug auf ein Gedankenexperiment bei Cicero Fin. III 17, Stobaeus Ecl. II p. 83-84 W schreibt: "Die Entscheidung für jeweils die eine der beiden konträren Möglichkeiten läßt sich nicht als Sache des subjektiven Beliebens oder der zeit- und ortbedingten Konvention deuten, sondern lediglich als Sache der Einsicht, daß nur die eine Möglichkeit objektiv den Vorzug verdient. Denn nehmen wir an, jemand möchte - isoliert betrachtet - ernsthaft lieber tot sein als leben, lieber krank als gesund, lieber Sklave als Freier etc., wir würden ihn nicht für einen Sonderling mit kauzigen persönlichen Präferenzen, wir würden sein Gemüt für zerrütet halten. Das Gedankenexperiment einer Wahl zwischen isolierten Gegensatzpaaren soll offensichtlich dem Aufweis ursprünglicher, unpervertierter und in diesem Sinn natürlicher Neigungen mit entsprechenden Handlungszielen dienen"; vgl. auch schon FORSCHNER (1986) 335.
161. Es sei daran erinnert, daß die einzelnen Erkenntnisgründe möglicherweise nicht zusammengehören: siehe Kapitel 1, § 3.3. Die Rekonstruktion hat, wie gesagt, den Status einer Hypothese: siehe Kapitel 1, § 1.5.
162. Zu diesem Prozeß der allmählichen Klärung: Hierokles Elem. 7.50-8.25; vgl. Seneca Ep. 121.10-13 und auch Cicero Fin. V 24, 41, wo aber nicht die Lehre der Stoa, sondern die des Antiochos referiert wird. POHLENZ (1940) 4 nimmt die Stellen auch für die Stoa in Anspruch; vgl. aber WHITE (1979) 170.
163. Dazu, daß das wahre Wesen des Menschen das ist, was ihm eigentümlich ist: Seneca Ep. 76.9-11; vgl. Seneca Ep. 15.2, 15.5-6, 41.8, 58.14, 41.8, 124.22, Ben. II 29.1-3 und VON ARNIM (1931) 1-2, 10-11, PHILIPPSON (1932) 450, 457, WIERSMA (1937) 221-222, POHLENZ (1948) 88-89, 113, 118-119, LONG (1971a) 93-94, KERFERD (1972) 192-193, 196-197, DIERAUER (1977) 199, 202-204, INWOOD (1986) 555, LONG & SEDLEY (1987) I 374, 400. Dazu, daß die Vernunft als das wahre Wesen des Menschen erkannt wird aufgrund der immer klarer werdenden Selbstwahrnehmung vgl. POHLENZ (1940) 2, 4, 91-92, POHLENZ (1948) 57, 114-115, FORSCHNER (1981) 150-151.
164. Die Erklärung ist diese, daß die Vernunft als das, was dem Menschen eigentümlich ist (s. Anm. 163), nicht nur dessen wahres Wesen ist, sondern auch mit der göttlichen Vernunft wesensgleich ist. Da die Erhaltung seines wahren Wesens das wahre Gut des Menschen ist, hat dieser der eigenen, und somit der göttlichen Vernunft zu gehorchen. Zu dieser Erklärung vgl. WHITE (1979) 170-173, STRIKER (1991) 7-8.
165. Der zweite Teil von Pohlenz' Interpretation, beruht darauf, und ist daher nicht selbst ausführlich zu erläutern. Zur Wesensgleichheit menschlicher und göttlicher Vernunft siehe aber Kapitel 4, Anm. 290-292.
166. Mit dieser Erklärung vgl. POHLENZ (1940) 87, 91, POHLENZ (1949) 114-111, wo sich Ähnliches findet.
167. Zu dieser Identifizierung des Schönen und des Tugendhaften siehe Kapitel 2, Anm. 51.
168. Zu "insofern" siehe Kapitel 3, Anm. 25. Die Stoa bestimmt zwar das Gute als als das Förderliche im Sinne von "zutraglich" und "nützlich" (s. Kapitel 2, Anm. 35-36). POHLENZ (1940) aber interpretiert "fördern" nicht nur als "erhalten", sondern auch als "entfalten lassen"; vgl. aber WHITE (1979) 147-159, der diese Auffassung zwar Antiochos zuschreibt, nicht jedoch der Stoa.
169. Welche andere Bedeutung die Phrase "wahres Wesen" haben könnte, ist unklar. Dasselbe gilt von "wahrer Nutzen" und "wahrhaft Gutes"; vgl. Cicero Fin. III 20. Dies könnte höchstens noch gebraucht werden im Gegensatz zum "nur scheinbar Guten" (s. Kapitel 3, Anm. 81).
170. Siehe diesbezüglich POHLENZ (1940) 87, POHLENZ (1949) 34, 66.

171. Folgendes wurde dort nicht erörtert, und wird auch jetzt unerörtert bleiben. Erstens: in Kapitel 3, § 2 wurden zwar vier Entwicklungsphasen unterschieden, nicht jedoch begründet; KERFERD (1972) 191-192 spricht von nur drei Phasen, LONG (1974) 188 spricht von fünf Phasen. Zweitens: zur genauen Bedeutung der Formel *cum officio selectio*, die in Kapitel 3, § 2 übersetzt wurde als "Auslese samt der Aufgabe", vgl. BONHÖFFER (1894) 187, SCHÄFER (1934) 112, POHLENZ (1940) 91, POHLENZ (1949) 95, 135, KERFERD (1972) 191-192, GÖRGEMANS (1983) 188 n. 37, STRIKER (1983) 156, LONG & SEDLEY II 357, FORSCHNER (1993) 57-60. Auch auf sie ist hier nicht einzugehen.
172. Es dürfte denn auch Ciceros Formel *ordo et concordia* ("Ordnung und Einklang") die Tugend meinen als *diathesis homologumē* ("übereinstimmende Disposition"). Zu dieser Bestimmung der Tugend siehe Kapitel 1, Anm. 2. Diese Interpretation vertreten ANNAS (1993a) 170 mit n. 46, ANNAS (1995) 249-250; vgl. INWOOD (1985) 207; vgl. aber andererseits LONG (1967) 63 mit n. 10, LONG (1971a) 89 mit n. 6, 102 mit n. 122, WHITE (1979) 155, 169, STRIKER (1983) 156-157, ALESSE (1985) 58-62, LONG & SEDLEY (1987) I 374, 400, STRIKER (1987) 90, STRIKER (1988) 196, WHITE (1990) 49, STRIKER (1991) 5-13, LONG (1991a) 101, die der Ansicht sind, daß Cicero die göttliche Weltordnung meint, in die sich der Mensch einzufragen hat.
173. Bei Cicero Fin. III 21 ist *atque ita .. collegit* ("Und so .. kommt er zu dem Schluß") nicht unbedingt so zu verstehen, daß *es multo eam pluris aestimavit* ("schätzt er dessen Wert weit höher") nebengeordnet ist. Es können diese Worte auch so gedeutet werden, daß *es simul autem cepit .. viditque* ("Sobald er aber im Besitz ist .. und sobald er .. erblickt hat") nebengeordnet ist. Es ergäbe sich durch die letztere Möglichkeit eine Parallele, die mit der vorgetragenen Interpretation zusammenstimmt.
174. Es muß hier *ratio* wohl "Vernunft" oder "Argument" bedeuten (s. Anm. 137); aufgrund der Verbindung mit *colligere* ("erschließen") aber ist "Überlegung" gewählt.
175. Hierzu vgl. STRIKER (1983) 158 und STRIKER (1991) 7: "Now .. it is fairly clear that Cicero has produced no such thing as an argument to show that the end is living in agreement with nature. The story he tells presupposes that the highest good is order and harmony, but it says nothing about why that should be so. For to say that someone realizes that X is the highest good is indeed to imply that X is the highest good, but it is not an argument to show that what the person allegedly realizes is in fact the case. So Cicero's argument is at best incomplete; at worst, it is a confusion, since he represents as an argument for the thesis that "order and harmony" are the human good a story that is based upon this very thesis".
176. Das Problem ist eigentlich zweifach. Erstens: woher weiß der Mensch, daß richtige Vernunft die Vervollendung darstellt der menschlichen Natur? Zweitens: woher weiß der Mensch, daß ausgerechnet ein tugendhaftes Leben gemäß der richtigen Vernunft jenes Leben ist, das die richtige Vernunft, der gemäß der Mensch zu leben hat, als das Gute erkennt? Dieser zweite Aspekt des Problems läßt Pohlenz' These von der klarer werdenden Selbstwahrnehmung als der Grundlage für die Erkenntnis des Guten (s. Anm. 163) noch aus einem weiteren Grund als unzutreffend erscheinen: sollte die Selbstwahrnehmung des Menschen wirklich dessen Vernunft als das wahre Wesen im Sinne der vervollendeten Natur des Menschen (s. Anm. 169) erkennen lassen, so wüßte der Mensch immer noch nicht, was die richtige Vernunft als das Gute erkennt.
177. Die wahre Natur des Menschen ist denn auch eine "teleologische Vervollendung", aber kein "ethisches Ideal", wie z.B. GILL (1990) 148, LONG (1991a) 93-94, 100, ANNAS (1993a) 137-138 behaupten.
178. Zu diesem sogenannten Wiegenargument siehe die in Kapitel 3, § 7.3 angeführte Stelle Ciceros.
179. Dieser Unterschied beruht auf der grundverschiedenen Konzeption der Natürlichkeit des ersten Triebes bei z.B. Stoikern und Epikureern. Zu den letzteren siehe Kapitel 1, Anm. 32; vgl. BRUNSCHWIG (1986).
180. Der Begriff der *diastrophē* ("Verkehrung") ist das Gegenteil des Begriffes der *tērēsis* ("Erhaltung"). Beide sind zu sehen vor dem Hintergrund einer teleologischen Naturbetrachtung, nach der die Allnatur jedem innerweltlichen Wesen einen Zweck setzt, auf den es sich hin entwickelt.

- 181 Nach Laertus Vit. VII 89 sind die Ansätze selbst *adiastrophoi* ("unverkehrt") Sie bestehen wohl u a aus den natürlichen Vorbegriffen Auch diese können also verkehrt werden, und zwar durch die "Zergliederung" durch den Menschen (s Kapitel 1, Anm 77) Es ergibt sich dadurch dann ein *logos diestrammenos* ("verkehrte Vernunft") siehe Kapitel 3, Anm 69
- 182 Zu diesen beiden Faktoren siehe die in Kapitel 3, Anm 30 angeführten Stellen und Literatur
- 183 Auch hat der Säugling noch keine nennenswerte Entwicklung durchgemacht, die ihn vom vorgegebenen Ziel seiner Natur abbringen kann
- 184 Sie kann aber nur von dem abweichen, was ein Mensch, isoliert betrachtet sein soll Von dem, was er im Rahmen des Weltganzen sein soll kann sie nicht abweichen, da nach stoischer Lehre alles Natürliche in bezug auf die Allnatur *kata physin* ("naturgemäß") ist. Siehe dazu Kapitel 4, § 4.3 Als ein Teil des Weltganzen soll alles gerade das sein, was es ist.
- 185 IRWIN (1986) 206-208 entnimmt fast dieselben Merkmale Aristoteles EN I 5, 1097a15-b21
- 186 Nicht alle Güter sind notwendig zum Glück. Stobaeus Ecl II p 77 W, vgl Laertus Vit. VII 98, Stobaeus Ecl II p 68 W Nach stoischer Lehre gibt es keine Glücksgrade. siehe Kapitel 2, Anm 46
- 187 Auch die Stoiker haben wohl das Ganze aufgefaßt als das, von dem keines seiner Teile fehlt: Plato Parm 137c Denn nach stoischer Lehre wird das Ganze ausgefüllt (s Kapitel 2, Anm 42) durch die Teile, vgl BARNES (1988) 230-231, 233-234 mit Anm 22
- 188 Eine gewisse Anzahl von Teilen ist dazu freilich notwendig, da das Ganze nicht ohne Teile bestehen kann siehe Kapitel 4, Anm 211
- 189 Es handelt sich um Cicero Acad II 138-140 Dazu, daß schon Chrysipp eine Einteilung möglicher Bestimmungen des höchsten Gutes formuliert hat, vgl. Cicero Fin I 39, II 44, III 30-31, 36, vgl auch Galen Plac V 6 10 und Athenaeus Deipn. VII 281c Sie kann Carneades' Einteilung durchaus zugrunde liegen, vgl POHLENZ (1940) 14-15, 21, 76-77, GLUCKER (1978) 54 Anm. 135, 54, LÉVY (1980) 244-245, 246, INWOOD (1985) 221, LONG & SEDLEY (1987) II 399
- 190 Die Anforderung, die der "divisio Carneades" zugrundeliegt (s. Kapitel 3, § 7.1), ist jedenfalls unzutreffend Denn von den drei möglichen Bestimmungen des ersten Triebes des Menschen ist nach Chrysipp das erste Naturgemäße als Bestimmung des höchsten Gutes auf die Lust zurückzuführen (s Anm. 196)
- 191 Cicero Fin III 23 spricht dementsprechend wohl vom höchsten Gut als von einer *ratio vivendi* ("Lebensweise"), einem *genus vitae* ("Art des Leben") und einer *forma vivendi* ("Lebensform")
- 192 Möglicherweise kennt Aristoteles EN I 6, 10978a8-20 eine dritte Möglichkeit. Sein *ergon*-Argument jedoch ist hier nicht zu erörtern
- 193 Zum ersteren Cicero Fin III 32. Zum letzteren siehe Kapitel 2, Anm 107 und 116.
- 194 Zum Kontext der Stelle ist folgendes zu sagen Sie findet sich bei Cicero Acad II 129-141 im Rahmen einer Beurteilung verschiedener Bestimmungen des höchsten Gutes Nach einer an der "divisio Carneades" orientierten Aufzählung (129-131) wird gegen die Ansicht des Antiochos zögernd die These der Stoa vertreten (132-137) Zu diesem Zweck wird u a. auf Chrysipps Aufstellung möglicher Bestimmungen des höchsten Gutes hingewiesen (138-140) Schließlich wird noch einmal die Fehlbarkeit menschlicher Erkenntnis betont (141)
- 195 Chrysipp verweist wohl auf die Epikureer siehe Kapitel 2, Anm 104 Der griechische Ausdruck für "Beschwerdelosigkeit" ist *aokhlēsia*. Auch Hieronymos hat sie zwar vertreten als Bestimmung des höchsten Gutes (s Kapitel 3, Anm 165) Aus chronologischen Gründen kann Chrysipp jedoch ihn nicht gemeint haben Die Epikureer betrachten die Beschwerdelosigkeit als eine höchste Lust (s Kapitel 2, Anm 104) Vielleicht verweist Chrysipp auch auf Xenokrates, Polemo oder Aristoteles Cicero Fun IV 14-15

196. Es sind dies jene drei Gegenstände, auf die sich nach Carneades der erste Trieb des Menschen richtet (s. Kapitel 3, § 7.1). Prinzip der Rückführung dürfte dieses sein, daß gerade der Genuß des Naturgemäßen und der Beschwerdelosigkeit zu wählen ist; vgl. Cicero Fin. V 20.
197. Zur stoischen Polemik gegen Epikur: Cicero Fin. I 61, Sextus Pyrrh. II 5. Kleantes schrieb ein Werk "Über die Lust" (s. Kapitel 3, Anm. 126). Und auch für Chrysipp ist nicht nur dieser Titel überliefert, sondern auch "Beweise dafür, daß die Lust nicht der Zweck des Handelns ist", "Beweise dafür, daß die Lust kein Gut ist" und womöglich "Über die Argumente dafür, daß <die Lust der Zweck des Handelns ist>": Laertius Vit. VII 202. Zur Ergänzung vgl. die Übersetzung der Loeb-Ausgabe.
198. Dies widerspricht der epikureischen These, daß Tugend nur Mittel zur Lust ist (s. Kapitel 2, Anm. 135).
199. Zwischen *non* ("keine") und *magna contentio* ("große Anstrengung") könnte eine Textlücke anzusetzen sein; vgl. die Tusculum-Ausgabe Ciceros, die eine Anregung der Teubner-Ausgabe aufgegriffen hat: *non <pauca acute disputata estque inter illas> magna contentio*. Es würde danach heißen: "Und darüber hat Chrysipp, wie ich merke, auf scharfsinnige Weise nicht wenig disputiert, und es besteht dazwischen ein großer Streit"). Statt *fuit* ("hat gekostet") wäre das *sunr* ("hat") anderer Handschriften zu lesen.
200. Zu dieser ersten stoischen Begründung vgl. Laertius Vit. VII 103 und Cicero Fin. III 17, wonach die Lust deshalb nicht natürlich Eigenes des Menschen sein darf, weil das "viele schändliche Folgen hätte". Zu ihnen: Plutarch Stoic. 1038c-1039d, 1040a-1041b, Comm. 1070d-f.
201. Die stoische Position wird bei Cicero ja nur zögernd vertreten (s. Anm. 194).
202. Zu dieser stoischen Interpretation der Lust siehe Kapitel 2, Anm. 107 und 116.
203. Zur angeborenenheit dieses natürlichen "Wissens" siehe Kapitel 3, Anm. 22.
204. Vgl. Cicero Fin. III 16: "Diejenigen, deren Theorie mir zusagt .. sind der Ansicht, daß ein Lebewesen, sobald es geboren ist .. sich empfohlen wird, und daß es sich dazu hingezogen fühlt, sich zu erhalten, und seinen Zustand, sowie das, was seinen Zustand erhält, zu lieben; daß es indessen seinem Untergang und dem, was ihn zu bewirken scheint, entfremdet wird. Daß dem so ist, beweisen sie dadurch, daß Säuglinge, bevor Lust oder Leid sie gerührt hat, Heilsames verfolgen erstreben und dessen Gegenteil abweisen - was nicht geschehen würde, wenn ..".
205. BRUNDSCHWIG (1986) 134 meint z.B., daß die Epikureer "could always counter, that the child instinctively anticipates this experience of pleasure, and that it is still plausible that this is what he is pursuing".
206. Zur epikureischen These siehe Kapitel 3, Anm. 162. Zur stoischen Replik siehe Laertius Vit. VII 86: "Was manche Leute sagen, nämlich daß der erste Trieb der Lebewesen auf die Lust geht, erklären sie für falsch; vgl. Cicero Fin. II 34, Musonius (Fr. 17 H) bei Stobaeus Flor. II p. 1056-1067 H, Plutarch Carn. 999a, Galen Plac. V 5.3, 5.16 und PHILIPPSON (1932) 454, WIERSMA (1937) 221-222, POHLENZ (1940) 44-45, DIERAUER (1977) 200, FORSCHNER (1981) 147, GÖRGEMANN (1983) 156, LONG & SEDLEY (1987) I 352; vgl. aber auch Cicero Fin. III 62, Seneca Ep. 121.17, Laertius Vit. VII 149 und GÖRLER (1983) 398-399, LONG & SEDLEY (1987) II 264-265. Zu Panaitios und Poseidonios: Cicero Tusc. II 35, Gellius Noct. XII 5.7-8 und Galen Plac. V 5.6; vgl. PHILIPPSON (1932) 454, 456-457, POHLENZ (1940) 3, 4, 6-7, 9, 17.
207. BRUNDSCHWIG (1986) 135 sieht in ihm nur ein Argument gegen die Bestimmung des Gegenstandes des ersten Triebes als die Lust.
208. Siehe dazu Kapitel 3, Anm. 12: Selbstwahrnehmung ist eine Wahrnehmung der Teile des Leibes. Auch diese Teile eignet sich denn auch der Mensch zu: siehe Kapitel 3, Anm. 46.
209. Siehe dazu Seneca Ep. 124.1-4, Sextus Math. XI 99-100; vgl. auch Galen Plac. V 5.4-5.

210. Seneca Ep. 121.8 spricht im allgemeinen von der natürlichen Bewegung. Erläutert wird sie von Seneca Ep. 121.9 jedoch durch Beispiele für einen natürlichen Zustand. Zur stoischen Verbindung von Zustand und Bewegung siehe Kapitel 3, Anm. 52.
211. Dazu, daß die Lust gleichgültig ist: Epiktet Diss. II 19.13, Gellius Noct. IX 5.5, XII 5.7, Sextus Math. XI 73, Laertius Vit. VII 102, 189, Stobaeus Ecl. II p. 58 W. Sie ist nicht einmal *proëgmenon* ("bevorzugt"): Plutarch Carn. 999a, Sextus Math. XI 73, Stobaeus Ecl. II p. 80 W; vgl. aber Laertius Vit. VII 102 und auch Sextus Math. XI 73 sowie HAYNES (1962) 413, RIST (1969) 103-104, 106. Andererseits ist die Lust aber auch nicht *apoproëgmenon* ("zurückgestellt"); vgl. GRAESER (1975) 135, GÖRLER (1983) 398 mit Anm. 3

ANMERKUNGEN ZU KAPITEL 6

1. Seneca leugnet hiermit nicht, daß konkrete Güter wahrnehmbar sind. Er leugnet nur, daß die Güte des Guten dessen Wahrnehmbarkeit zugrundeliegt als ein sinnliches Merkmal. Güte ist die Eigenschaft des Guten, den Menschen glücklich zu machen (s. Kapitel 2, Anm. 30).
2. Zu diesen Argumenten siehe Kapitel 5, § 4.4 Daß der Mensch freiwillig Leid auf sich nimmt, erinnert an die stoische Beobachtung, daß Leid in Kauf genommen wird, um in natürliche Zustände zu geraten oder auch natürliche Bewegungen zu vollziehen. Daß unter Umständen Luststreben zu tadeln ist, erinnert an die stoische Auffassung, daß die Tugend "zugrundegeht", wenn das höchste Gut die Lust ist.
3. Zu dieser Formel siehe Kapitel 3, Anm. 104 sowie Kapitel 4, Anm. 262.
4. Zu Moores Vorwurf siehe Kapitel 1, Anm. 91. Die stoische Ansicht, daß Güte ein einfaches Merkmal des Tugendhaften ist, dürfte nicht wirklich verschieden sein von Moores These, daß "'good' denotes a simple and indefinable quality": MOORE (1903) 10.
5. Zur Unterscheidung kategorischer und hypothetischer Imperative siehe Kapitel 2, Anm. 11. Selbst Kant gesteht ein, daß es unerklärlich ist, wie Vernunft durch sich selbst praktisch sein kann. GMS (AA IV) p. 459-462. Siehe auch Kapitel 1, Anm. 19: Kants Auffassung des Sollens als ein Wollen, "das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre", unterscheidet sich von der stoischen These vom eigentlichen Willen des Menschen wohl nur dadurch, daß Kant die objektiven Zwecke (s. Kapitel 2, Anm. 12), die sich aus der reinen Vernunft ergeben (s. Kapitel 2, Anm. 11) nicht zu nur einem abstrakten Zweck zusammenfassen kann, zu dem die konkreten Zwecke, die sich aus den Neigungen ergeben, innere Mittel sind. Einen solchen Zweck kann er nicht begreifen als das Glück des Menschen. dieses ist seines Erachtens kein Ganzes, sondern eine Summe (s. Kapitel 2, Anm. 110).
6. Es ist ebenfalls möglich, den zweiten Satz zu interpretieren als eine Folge des ersten; vgl. KENNY (1966) 94. Das würde bedeuten, daß der angedeutete logischer Fehler Anstoteles nicht anzulasten ist. Aristoteles aber hat gewiß den zweiten Satz als Prämisse für den ersten verstanden, nämlich im Zusammenhang mit den Beobachtungen, die der Stelle vorangehen. Met. I 1, 1094a6-18. Ihm stand wohl eine Hierarchie von Zwecken vor Augen, durch deren Integration aufgrund nur eines letzten Zwecks das menschliche Handeln prinzipiell konfliktfrei ist.
7. Siehe Kapitel 2, Anm. 32 und 108
8. Es ist die Auffassung, daß das Gute objektiv bestimmt ist, als "natürlich" zu begreifen; vgl. die in Anm. 12 genannte Literatur. Insofern daher die Stoiker der Ansicht sind, daß Begriffe implizite Urteile enthalten (s. Kapitel 5, Anm. 50 und 114), kann die Stoa diese natürliche Auffassung auf den Inhalt des Begriffs des Guten zurückgeführt haben.
9. Die Stoa hat z.B. die Realität des Zeichens auf diese Weise begründet. Siehe dazu Kapitel 4, Anm. 247.
10. Siehe Kapitel 3, Anm. 61 und 132 sowie Kapitel 4, Anm. 35, 76 und 251.
11. Siehe MACKIE (1977) 42-46, TAYLOR (1984), SLURINK (1994) 369-371.
12. Auf diesen Grund weist wohl Platon Resp. 505b-c hin, der zuvor genannte liegt wohl Plutarch Comm. 1072a-b vor (s. Kapitel 2, Anm. 69).
13. Es ist hiermit Carneades' Kritik an Antipaters Auffassung der Tugend als Lebenskunst, und somit auch der stoischen Teloslehre zu vergleichen (s. Kapitel 3, 177)

14. Zu diesem Verhältnis zur stoischen Konzeption des göttlichen Gesetzes der Natur vgl. POHLENZ (1948) 376-378, 403, 418-419, 453-454.
15. Zum ersteren vgl. BONHÖFFER (1894) 75-85, POHLENZ (1948) 338-340, 346-351. Zum letzteren vgl. BONHÖFFER (1894) 1-7 und auch ANNAS (1993) 175-176.

LITERATURVERZEICHNIS

HINWEISE ZUM LITERATURVERZEICHNIS

AGP	- Archiv für Geschichte der Philosophie
AJP	- American Journal of Philology
ANRW	- Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt
BICS	- Bulletin of the Institute of Classical Studies, University of London
BJRL	- Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester
CQ	- Classical Quarterly
FF	- Forschungen und Fortschritte
GIF	- Giornale Italiano di Filologia
GRBS	- Greek, Roman and Byzantine Studies
HPQ	- History of Philosophy Quarterly
HSCP	- Harvard Studies in Classical Philology
IPSR	- International Political Science Review
JHP	- Journal of the History of Philosophy
JKP	- Jahrbücher für Klassische Philologie
JP	- Journal of Philosophy
KS	- Kant-Studien
MH	- Museum Helveticum
MNAW	- Mededelingen der koninklijk Nederlandse Akademie van Wetenschappen
NAWG	- Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen
NGWG	- Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen
OSAP	- Oxford Studies in Ancient Philosophy
PAS	- Proceedings of the Aristotelian Society
PCPS	- Proceedings of the Cambridge Philological Society
PBAC	- Proceedings of the Boston Area Colloquium in ancient philosophy
PP	- Perspektiven der Philosophie
PR	- Philosophical Review
PQ	- Philosophical Quarterly
RE	- Pauly-Wissowas Real-Enzyklopaedie für das klassische Altertum
RÉG	- Revue des Études Grecques
RÉL	- Revue des Études Latines
RIP	- Revue International de Philosophie
RM	- Rheinisches Museum für Philologie
RMM	- Revue de Métaphysique et de Morale
RSF	- Rivista di Storia della Filosofia
RTP	- Revue de Théologie et de Philosophie
SBW	- Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien
SJP	- Southern Journal of Philosophy
SO	- Symbolae Osloenses
SPa	- Studia Patristica
SPh	- Studia Philosophica
SWJP	- Southwestern Journal of Philosophy
TAPA	- Transactions and Proceedings of the American Philological Association
TL	- Tanner Lectures on human value
VC	- Vigiliae Christianae
ZPF	- Zeitschrift für Philosophische Forschung
ZPPK	- Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik

I. AUSGABEN

Nur solche Ausgaben sind verzeichnet, auf die bezug genommen wird in den Anmerkungen. Ausgaben aller angeführten antiken Werke können nicht verzeichnet werden. In der *Bibliotheca Teubneriana*, der *Sammlung Tusculum*, der *Loeb Classical Library*, den *Oxford Classical Texts* oder der *Collection Budé* sind viele dieser Werke in zum Teil zweisprachigen Ausgaben enthalten. Ansonsten sei verwiesen auf Hülser's "Bibliographie der zitierten Quellen" (FDS IV, S. 1876-1889) und auf die S. 218 genannten Reihenwerke.

Allgemein

- Diels, H., *Doxographi Graeci*, Berlin 1879 (= Berlin 1958)
Festugière, A.J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 Bde, Paris 1944-54
Hopkinson, N., *A Hellenistic anthology*, Cambridge 1988
Long, A.A. & D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 Bde, Cambridge 1987
Powell, I.U., *Collectanea Alexandrina*, Oxford 1925
Vogel, C.J. de, *Greek philosophy*, 3 Bde, Leiden 1950-59
Wehrli, F. *Die Schule des Aristoteles*, 10 Bde, Basel 1969²

Stoa

- Arnim, H. von, *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 Bde, Leipzig 1903-23
Arnim, H. von, *Hierokles. Ethische Elementarlehre (Papyrus 9780)*, Berlin 1906
Baldassarri, A., *La logica stoica. Testimonianze e frammenti*, 8 Bde, Como 1984-87
Edelstein, L. & I.G. Kidd, *Posidonius*, 3 Bde, Cambridge 1989²
Gercke, A., Chrysispea, in: *JKP Suppl.* 14, Leipzig 1885, 691-781
Gomoll, H., *Der stoische Philosoph Hekaton*, Leipzig 1933
Hense, O., *C. Musonii Rufi reliquiae*, Leipzig 1905
Hülser, K., *Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, 4 Bde, Stuttgart/Bad Cannstatt 1987-88
Long, A.A. & G. Bastiniani, Hierocles, in: *Corpus dei Papiri Filosofici greci e latini*, Bd. 1.2, Firenze 1993, 268-451
Pearson, A., *The fragments of Zeno and Cleanthes*, London 1891
Schenkl, H., *Epicteti dissertationes*, Leipzig 1916²
Straaten, M. van, *Panaetii Rhodii fragmenta*, Leiden 1963³
Theiler, W., *Poseidonios. Die Fragmente*, Berlin/New York 1982

Sonstige

- Bruwaene, M. van de, *Cicéron. De natura deorum*, 4 Bde, Bruxelles 1970-86
Cherniss, H., *Plutarch's Moralia*, Bd. 13.2, London 1976
Fortenbaugh, W.W., *Quellen Zur Ethik Theophrasts*, Amsterdam 1984
Heiland, H., *Aristoclis Messenii reliquiae*, Diss. Giessen 1925
Kenter, L.F., *Cicero. De legibus. Book I*, Amsterdam 1972
Mette, H.-J., Arkesilaos von Pitane, in: *Lustrum* 26, Göttingen 1984, 41-94
Mette, H.-J., Carneades von Kyrene, in: *Lustrum* 27, Göttingen 1985, 53-141
Mette, H.-J., Antiochos von Askalon, in: *Lustrum* 28-29, Göttingen 1986-87, 25-63
Mutschmann, H. & J. Mau, *Sexti Empirici opera*, 3 Bde, Leipzig 1958
Pease, A.S., *M. Tulli Ciceronis De natura deorum*, Cambridge Mass. 1955-58

- Places, E. des, *Numénius. Fragments*, Paris 1977
 Ross, W.D., *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford 1955
 Sharples, R.W., *Alexander of Aphrodisias on fate*, London 1983
 Smith, A., *Porphyrii philosophi fragmenta*, Stuttgart/Leipzig 1993
 Todd, R.B., *Alexander of Aphrodisias on Stoic physics*, Leiden 1976
 Walzer, R., *Aristotelis dialogorum fragmenta*, Firenze 1934 (= Hildesheim 1963)
 Waszink, J.H., *Timaeus a Calcidio translatus*, London/Leiden 1962
 Westenberger, J., *Galenus qui fertur de qualitibus incorporeis libellus*,
 Diss. Marburg 1906
 Wright, M.R., *Cicero. On Stoic good and evil. De finibus 3*, Warminster

II. SAMMELBÄNDE

- Actes du VIIe congrès de la Fédération Internationale des Associations des Études Classiques*, 2 Bde, J. Harmatta (ed.), Budapest 1984
Aktueel filosoferen. Nederlands-Vlaamse filosofiedag Delft 1993, W van Dooren & T. Hoff (eds.), Delft 1993
Allgemeine Geschichte der Philosophie (= Kultur der Gegenwart, Bd. 1.5), P. Hinneberg (ed.), Leipzig/Berlin 1909 (1913²)
Argumentationen. Festschrift für Joseph König, H. Delius (ed.), Göttingen 1964
Aristotle today, M. Matthen (ed.), Edmonton 1987
Aristotle transformed, R.R. Sorabji (ed.), London 1990
Aspects de la philosophie hellénistique (= Entretiens Hardt 32), Vandoeuvres-Genève 1986
Aspetti dello Stoicismo e dell'Epicurismo in Plutarco, G. Italo (ed.), Ferrara 1988
Atoms, pneuma, and tranquillity. Epicurean and Stoic themes in European thought, M.J. Osler (ed.), Cambridge 1991
Cicero the philosopher, J.G. Powell (ed.), Oxford 1995
Cicero's knowledge of the Peripatos, W.W. Fortenbaugh & P. Steinmetz (eds.), New Brunswick 1989
Concepts et catégories dans la pensée antique, P. Aubenque (ed.), Paris 1980
Das neue Cicerobild, K. Büchner (ed.), Darmstadt 1971
Dialektiker und Stoiker. Zur Logik der Stoa und ihrer Vorläufer, K. Döring & T. Ebert (eds.), Stuttgart 1993
Doubt and dogmatism. Studies in Hellenistic epistemology, M. Schofield u.a. (eds.), Oxford 1980
Epistemology (= Companions to ancient thought 1), S. Everson (ed.), Cambridge 1990
Historiography of linguistics (= Current trends in linguistics 15), T.A. Sebeok (ed.), 's Gravenhage/Paris 1975
Images of man in ancient and medieval thought, Bossier F.A. u.a. (eds.), Leuven 1976
Islamic philosophy and the classical tradition, S.M. Stern u.a. (eds.), Oxford 1972
Jewish and Christian self-definition, 3 Bde, B.F. Meyer & E.P. Sanders (eds.), London 1980-82
Justice and generosity. Studies in Hellenistic social and political philosophy, A. Laks & M. Schofield, Cambridge 1995
Language (= Companions to ancient thought 3), S. Everson (ed.), Cambridge 1994

- La regione sotterata del Vesuvio. Studi e prospettive*, Napoli 1982
- Les sources de Plotin* (= Entretiens Hardt 5), Vandoeuvres-Genève 1960
- Les Stoïciens et leur logique*, J. Brunschwig (ed.), Paris 1978
- Lo scetticismo antico*, G. Giannantoni (ed.), 2 Bde, Napoli 1981
- Matter and metaphysics*, J. Barnes & M. Mignucci (eds.), Napoli 1988
- On Stoic and Peripatetic ethics. The Work of Arius Didymus*, W.W. Fortenbaugh (ed.), New Brunswick/London 1983
- Passions and perceptions. Studies in the Hellenistic philosophy of mind*, J. Brunschwig & M.C. Nussbaum (eds.), Cambridge 1993
- Philosophia togata. Essays on philosophy and Roman society*, J. Barnes & M. Griffin (eds.), Oxford 1989
- Problems in Stoicism*, A.A. Long (ed.), London 1971
- Psychology* (= Companions to ancient thought 2), S. Everson (ed.), Cambridge 1991
- Recovering the Stoics* (= SJP 23, Suppl.), R.H. Epp (ed.), Memphis 1985
- Science and speculation. Studies in Hellenistic theory and practice*, J. Barnes u.a. (eds.), Cambridge/Paris 1982
- Self-motion. From Aristotle to Newton*, M.L. Gill & F.G. Lennox (eds.), Princeton 1994
- The criterion of truth*, P.M. Huby & G. Neale (eds.), Liverpool 1989
- The legacy of Greece. A new appraisal*, M.I. Finley (ed.), Oxford 1981
- The norms of nature. Studies in Hellenistic ethics*, M. Schofield & G. Striker (eds.), Cambridge/Paris 1986
- The person and the human mind. Issues in ancient and modern philosophy*, C. Gill (ed.), Oxford 1990
- The question of eclecticism. Studies in later Greek philosophy*, J.M. Dillon & A.A. Long (eds.), Berkeley/Los Angeles 1988
- The Socratic movement*, P.A. Vander Waerdt (ed.), Ithaca/London 1994
- The Stoics*, J.M. Rist (ed.), Berkeley/Los Angeles 1978
- Theophrastus. His psychological, doxographic and scientific writings*, W.W. Fortenbaugh & D. Gutas (eds.), New Brunswick/London 1992
- Utopia. Referate und Texte des 6. internationalen humanistischen Symposiums*, Athinai 1986

III. STUDIEN

- Alesse, F. (1985): Il problema della nascita dei concetti morali nello Stoicismo antico, in: *Elenchos* 6, 43-65
- (1989): La dottrina delle *προλήψεις* nello stoicismo antico, in: *RSF* 44, 629-645
- Alpers-Gözl, R. (1976): *Der Begriff σκοπός in der Stoa und seine Vorgeschichte*, Hildesheim/New York
- Annas, J.E. (1989): Naturalism in Greek ethics. Aristotle and after, in: *PBAC* IV, 149-171
- (1990a): The hellenistic version of Aristotle's ethics, in: *Monist* 73, 80-96
- (1990b): Stoic epistemology, in: *Epistemology*, 184-203
- (1992): *Hellenistic philosophy of mind*, Berkeley/Los Angeles
- (1993a): *The morality of happiness*, Oxford
- (1993b): Virtue as the use of other goods, in: *Apeiron* Suppl., 53-66

- Annas, J.E. (1995a): Prudence and morality in ancient and modern ethics, in: *Ethics* 105, 241-257
- (1995b): Aristotelian political theory in the Hellenistic period, in: *Justice and generosity*, 74-94
- Arnim, H. von (1894): Antipatros (no. 26), in: *RE* 1, 2515-2516
- (1899): Chrysispos (no. 14), in: *RE* 3, 2502-2509
- (1901): Dardanos (no. 12), in: *RE* 4, 2180
- (1903): Diogenes (no. 45), in: *RE* 5, 773-776
- (1907): Epiktetos (no. 3), in: *RE* 6, 126-131
- (1909): Die hellenistische Philosophie, in: *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, 200-252
- (1912): Herillos (no. 1), in: *RE* 8, 683-684
- (1919): Karneades (no. 1), in: *RE* 10, 1964-1985
- (1926): Arius Didymus' Abriß der peripatetischen Ethik, in: *SBW* 204, Abh. 3
- (1931): Die Ethik des naturgemäßen Lebens, in: *Logos* 20, 1-16
- Ax, W. (1985): *Laut, Stimme und Sprache. Studien zu drei Grundbegriffen der antiken Sprachtheorie*, Göttingen
- Babut, D. (1969): *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris
- Baldry, H.C. (1959): Zeno's ideal state, in: *JHS* 79, 3-15
- (1965): *The unity of mankind in Greek thought*, Cambridge
- Baldwin, T. (1990): *G.E. Moore. The arguments of the philosophers*, London
- Barnes, J. (1978): Le doctrine du retour éternel, in: *Les Stoïciens et leur logique*, 3-20
- (1980): Proof destroyed, in: *Doubt and dogmatism*, 161-181
- (1987): An Aristotelian way with Scepticism, in: *Aristotle today*, 51-76
- (1988): Bits and pieces, in: *Matter and metaphysics*, 223-294
- (1989): Antiochus of Ascalon, in: *Philosophia togata*, 51-96
- (1993): Meaning, saying, thinking, in: *Dialektiker und Stoiker*, 47-61
- Barwick, K. (1957): *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik*, Berlin
- Bernert, E. (1930): *De vi atque usu vocabuli officii*, Diss. Breslau
- Bloos, L. (1973): *Probleme der stoischen Physik*, Hamburg
- Bonhöffer, A. (1890): *Epictet und die Stoa*, Stuttgart (= Stuttgart 1968)
- (1894): *Die Ethik Epictets*, Stuttgart (= Stuttgart 1968)
- (1905): Zur stoischen Psychologie, in: *Philologus* 54, 403-429
- (1908): Die Telosformel des Stoikers Diogenes, in: *Philologus* 67, 582-605
- Borgen, P. (1984): Philo. A critical and synthetical survey of research since World War II, in: *ANRW* II 21.1, 98-154
- Botros, S. (1985): Freedom, causality, fatalism in early Stoic philosophy, in: *Phronesis* 30, 274-304
- Boys-Stones, G. (1996): The ἐπελευστική δύναμις in Aristo's psychology of action, in: *Phronesis* 41, 75-94
- Boyancé, P. (1962): Les preuves stoïciennes de l'existence des dieux chez Cicéron (De natura deorum, livre III), in: *Hermes* 90, 45-71
- Boulluc, A. le (1975): De la croissance selon les Stoïciens à la résurrection selon Origène, in: *RÉG* 88, 143-155
- Bringmann, K. (1971): *Untersuchungen zum späten Cicero*, Göttingen
- Brink, C.O. (1956): Οἰκείωσις and οἰκειότης. Theophrastus and Zeno on nature in moral theory, in: *Phronesis* 1, 123-145

- Brunschwig, J. (1980): Proof defined, in: *Doubt and dogmatism*, 125-160
- (1986): The cradle argument in epicureanism and Stoicism, in: *The norms of nature*, 113-144
- (1988a): La théorie Stoïcienne du genre suprême et l'ontologie Platonicienne, in: *Matter and metaphysics*, 19-127
- (1988b): Sextus Empiricus on the kritêrion. The Skeptic as conceptual legatee, in: *The question of eclecticism*, 145-175
- (1990): Sur une façon Stoïcienne de ne pas être, in: *RTP III* 40, 389-403
- (1991): On a book-title by Chrysippus: On the fact that the ancients admitted of dialectic along with demonstrations, in: *OSAP Suppl.*, 81-95
- Bréhier, É. (1951): *Chrysippe et l'ancien Stoïcisme*, Paris (= Paris/London 1971)
- Burnyeat, M.F. (1982): The origins of non-deductive inference, in: *Science and speculation*, 193-238
- Cancik, H. (1967): *Untersuchungen zu Senecas epistulae morales*, Hildesheim
- Cancrini, A. (1970): *Syneidesis. Il tema semantico della con-scientia nella Grecia antica*, Roma
- Celluprica, V. (1981): Νοητόν ε αλοθητόν in Sesto Empirico. A proposito di Adv. Math. VIII 10, in: *Lo scetticismo antico*, Bd. 2, 487-499
- Christensen, J. (1962): *An essay on the unity of Stoic Philosophy*, København
- Clark, S.R. (1987): The city of the wise, in: *Apeiron* 20, 63-80
- Cooper, J.M. (1975): *Reason and human good in Aristotle*, London (= Indianapolis 1986)
- Couloubaritsis, L. (1986): La psychologie chez Chrysippe, in: *Aspects de la philosophie hellénistique*, 99-146
- Dawkins, R. (1976): *The selfish gene*, Oxford (1989²)
- (1986): *The blind watchmaker*, Harlow
- DeFilippo, J.G. & M.T. Mitsis (1994): Socrates and Stoic natural law, in: *The Socratic movement*, 252-271
- Dierauer, U. (1977): *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam
- Dillon, J. (1977): *The middle Platonists. A study of Platonism. 80 B.C. to 220 A.D.*, London
- Dirlmeier, F. (1937): Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts, in: *Philologus Suppl.* 30, Abh. 1
- Donini, P.L. (1988): The history of the concept of eclecticism, in: *The question of eclecticism*, 15-33
- Dorandi, T. (1982): Estratti biografici su Zenone di Cizio nell'opera filodemea Gli Stoici (PHerc. 155 e 339), in: *La regione sotterrata del Vesuvio*, 443-454
- Doty, R. (1976): Ennoēmata, prolêpseis, and common notions, in: *SWJP* 7, 143-148
- Dragona-Monachou, M. (1973): Providence and fate in Stoicism and prae-Neoplatonism, in: *Φιλοσοφία* 3, 262-306
- (1976): *The Stoic arguments for the existence and providence of the gods*, Athina
- (1994): Divine providence in the philosophy of the empire, in: *ANRW II* 36.7, 4418-4490
- Duhot, J-J. (1989): *La conception Stoïcienne de la causalité*, Paris
- (1991): Y a-t-il des catégories Stoïciennes?, in: *RIP* 45, 220-244
- Döring, A. (1906): Zwei bisher nicht genügend beachtete Beiträge zur Geschichte der Güterlehre aus Ciceros De finibus, in: *ZPPK* 128, 16-33
- Döring, K. (1988): *Der Sokratesschüler Aristipp und die Kyrenaiker*, Wiesbaden

- Dörrie, H. (1955): 'Υπόστασις. Wort- und Bedeutungsgeschichte, in: *NAWG*, 35-92
- Ebert, T. (1991): *Dialektiker und frühe Stoiker bei Sextus Empiricus*, Göttingen
- Edelstein, L. (1936): The philosophical system of Posidonius, in: *AJP* 57, 286-325
 --- (1966): *The meaning of Stoicism*, Cambridge Mass.
- Effe, B. (1970): *Studien zur Kosmologie und Theologie der aristotelischen Schrift "Über die Philosophie"*, München
- Engberg-Pedersen, T. (1986): Discovering the good. Oikeiosis and kathekonta in Stoic ethics, in: *The norms of nature*, 145-183
 --- (1990): *The Stoic theory of oikeiosis. Moral development and social interaction in early Stoic philosophy*, Aarhus
- Erskine, A. (1990): *The hellenistic Stoa. Political thought and action*, Ithaca
- Fine, G. (1980): The object of thought argument. Forms and thoughts, in: *Apeiron* 21, 105-145
- Forschner, M. (1981): *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moalphilosophie im altstoischen System*, Stuttgart (Darmstadt 1995²)
 --- (1986): Das Gute und die Güter. Zur Aktualität der stoischen Ethik, in: *Aspects de la philosophie hellénistique*, 325-359
 --- (1989): *Mensch und Gesellschaft. Grundbegriffe der Sozialphilosophie*, Darmstadt
 --- (1993): Glück als personale Identität. Die stoische Theorie des Endziels, in: *Über das Glück des Menschen*, Darmstadt
 --- (1995): Μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν - oder von der Gleichgültigkeit des Wertvollen in der stoischen Ethik, in: *PP* 21, 125-145
- Frankena, W.K. (1939): The naturalistic fallacy, in: *Mind* II 48, 464-477
 --- (1963): *Ethics*, Englewood Cliffs (1973²)
- Frede, M. (1974): *Die stoische Logik*, Göttingen
 --- (1980): The original notion of cause, in: *Doubt and dogmatism*, 217-249
 --- (1992): Doxographie, historiographie philosophique et historiographie historique de la philosophie, in: *RMM* 97, 311-325
 --- (1994): The Stoic notion of a lekton, in: *Language*, 109-128
- Fritz, K. von (1932): Mnasagoras (no. 1), in: *RE* 15, 2246-2247
 --- (1952): Polemon (no. 8a), in: *RE* 21, 2524-2549
 --- (1972): Zenon (no. 2), in: *RE A* 10, 83-121
- Geytenbeek, A.C. van (1963): *Musonius Rufus and Greek diatribe*, Assen
- Giancotta, F. (1971): Der innere Grundzug von De finibus, in: *Das neue Cicero bild*, 388-416
- Gigon, O. (1989): Theophrast in Ciceros De finibus, in: *Cicero's knowledge of the Peripatos*, 159-185
- Gill, C. (1990): The human being as an ethical norm, in: *The person and the human mind*, 137-161
- Giusta, M. (1990): Antioco di Ascalona e Carneade nel libro V del De finibus bonorum et malorum di Cicerone, in: *Elenchos* 11, 29-49
- Glucker, J. (1978): *Antiochus and the late academy*, Göttingen
- Goldschmidt, V. (1953): *Le système Stoïcien et l'idée de temps*, Paris (1979⁴)
- Gosling, J.C. (1987): The Stoics and ἀκρασία, in: *Apeiron* 20, 179-202
- Gottschalk, H.B. (1990): The earliest aristotelian commentators, in: *Aristotle transformed*, 55-81
- Gould, J.B. (1970): *The philosophy of Chrysippus*, Leiden

- Graeser, A. (1972a): *Plotinus and the Stoics. A preliminary study*, Leiden
- (1972b): Zirkel oder Deduktion? Zur Begründung der stoischen Ethik, in: *KS* 63, 213-224
- (1972c): Zur Funktion des Begriffes "gut" in der stoischen Ethik, in: *ZPF* 26, 417-425
- (1975): *Zenon von Kiton. Positionen und Probleme*, Berlin/New York
- (1978): The Stoic categories, in: *Les Stoïciens et leur logique*, 199-221
- Grumach, E. (1932): *Physis und agathon in der alten Stoa*, Berlin (= Berlin/Zürich 1966)
- Görgemanns, H. (1983): Oikeiosis in Arius Didymus, in: *On Stoic and Peripatetic ethics*, 165-189
- Görler, W. (1974): *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*, Heidelberg
- (1984a): Pflicht und Lust in der Ethik der alten Stoa, *Actes du VIIe congrès de la F.I.E.C.*, Bd. 2, 397-413
- (1984b): Zum virtus-Fragment des Lucilius (1326-1338 Marx) und zur Geschichte der stoischen Güterlehre, in: *Hermes* 112, 445-468
- (1987): Hauptursachen bei Chrysipp und Cicero. Philologische Marginalien zu einem vieldiskutierten Gleichnis, in: *RM* II 130, 254-274
- Hadot, I. (1969): *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin
- Hadot, P. (1980): Sur divers sens du mot pragma dans la tradition philosophique grecque, in: *Concepts et catégories*, 309-319
- Hahm, D.E. (1977): *The origins of Stoic cosmology*, Columbus
- (1983): The diaeretic method and the purpose of Arius' doxography, in: *On Stoic and Peripatetic ethics*, 15-37
- (1985): The Stoic theory of change, in: *Recovering the Stoics*, 39-56
- (1990): The ethical doxography of Arius Didymus, in: *ANRW* II 36.4, 2935-3055
- (1992): Diogenes Laertius VII. On the Stoics, in: *ANRW* II 36.6, 4076-4182
- (1994): Self-motion in Stoic philosophy, in: *Self-motion*, 175-225
- Hartung, H.-J. (1970): *Ciceros Methode bei der Übersetzung griechischer philosophischer Termini*, Diss. Hamburg
- Haynes, R.P. (1962): The theory of pleasure of the old Stoa, in: *AJP* 83, 412-419
- Heintz, W. (1932): *Studien zu Sextus Empiricus*, Halle
- Hershbell, J.P. (1991): Plutarch and Stoicism, in: *ANRW* II 36.5, 3336-3352
- Hijmans, B.L. (1959): "Ἀσκησις, *Notes on Epictetus' educational system*, Assen
- Holford-Strevens, L. (1988): *Aulus Gellius*, London
- Hope, R. (1930): *The book of Diogenes Laertius. Its spirit and its method*, New York
- Horn, H.-J. (1989): Stoische Symmetrie und Theorie des Schönen in der Kaiserzeit, in: *ANRW* II 36.3, 1454-1472
- Hossenfelder, M. (1967): Zur stoischen Definition von axioma, in: *ABG* 11, 238-241
- Hoven, H. (1971): *Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l'au-delà*, Paris
- Hudson, H. (1990): A response to A.A. Long's The Stoics on world-conflagration and everlasting recurrence, in: *SJP* 28, 149-158
- Hülser, K. (1992): Sextus Empiricus und die Stoiker, in: *Elenchos* 13, 233-276
- Hunt, H.A. (1954): *The humanism of Cicero*, Melbourne
- Iingenkamp H.-G. (1971): *Plutarchs Schriften über die Heilung der Seele*, Göttingen
- Inwood, B. (1983): Comments on Professor Görgemanns' paper, in: *On Stoic and Peripatetic ethics*, 190-201
- (1984): Hierocles. Theory and argument in the second century A.D., in: *OSAP* 2, 151-183

- Inwood, B. (1985a): *Ethics and human action in early Stoicism*, Oxford
- (1985b): The Stoics on the grammar of action: in: *Recovering the Stoics*, 75-86
 - (1986): Goal and target in Stoicism, in: *JP* 83, 547-556
 - (1987): Commentary on Striker, in: *PBAC* II, 95-101
 - (1993): Seneca and psychological dualism, in: *Passions and perceptions*, 150-183
- Ioppolo, A.M. (1980): *Aristone di Chio e lo Stoicismo antico*, Napoli
- (1985): Lo Stoicismo di Erillo, in: *Phronesis* 30, 58-78
 - (1987): Il monismo psicologico degli Stoici antichi, in: *Elenchos* 8, 449-466
 - (1990): Presentation and assent. A physical and cognitive problem in early Stoicism, in: *CQ* II 40, 433-449
 - (1994): Il concetto di causa nella filosofia dell'eta ellenistica e romana, in: *ANRW* II 36.7, 4491-4545
- Irwin, T.H. (1986): Stoic and Aristotelian conceptions of happiness, in: *The norms of nature*, 205-244
- (1995): Prudence and morality in Greek ethics, in: *Ethics* 105, 284-295
- Isnardi Parente, M. (1986): Simplicio, gli Stoici e le categorie, in: *RSF* 41, 3-18
- (1989): Ierocle Stoico. Oikeiosis e doveri sociali, in: *ANRW* II 36.3, 2201-2226
- Joyce, R. (1995): Early Stoicism and akrasia, in: *Phronesis* 40, 315-335
- Kahn, C.H. (1983): Arius as a doxographer, in: *On Stoic and Peripatetic ethics*, 3-13
- Keil, B. (1905): Chrysippeum, in: *Hermes* 40, 155-158
- Kenny, A. (1966): Happiness, in: *PAS* 66, 93-102
- Kerferd, G.B. (1972): The search for personal identity in Stoic thought, in: *BJRL* 55, 177-196
- (1978a): What does the wise man know?, in: *The Stoics*, 125-136
 - (1978b): The origin of evil in Stoic thought, in: *BJRL* 60, 482-494
 - (1978c): The problem of synkatathesis and katalepsis in Stoic thought, in: *Les Stoiciens et leur logique*, 251-272
 - (1983): Two problems concerning impulses, in: *On Stoic and Peripatetic ethics*, 87-98
- Kidd, I.G. (1955): The relation of Stoic intermediates to the summum bonum, with reference to change in the Stoa, in: *CQ* II 5, 181-194
- (1971): Posidonius on emotions, in: *Problems in Stoicism*, 200-215
 - (1978): Moral actions and rules in Stoic ethics, in: *The Stoics*, 247-258
- Kilb, G (1939): *Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre Übertragung durch Cicero im dritten Buch De finibus bonorum et malorum*, Diss. Freiburg
- Kleywegt, A.J. (1961): *Ciceros Arbeitsweise im 2. und 3. Buch De natura deorum*, Groningen
- (1984): Cleanthes and the vital heat, in: *Mnemosyne* IV 37, 94-102
- Kneale, W. & M. Kneale (1962): *The development of logic*, Oxford (= Oxford 1964²)
- Kraut, R. (1979): Two conceptions of happiness, in: *PR* 88, 167-197
- Labarrière, J-L. (1993): De la nature phantastique des animaux chez les Stoïciens, in: *Passions and perceptions*, 225-249
- Lacy, P.H. de (1945): The Stoic categories as methodological principles, in: *TAPA* 76, 246-263
- Laffranque, M. (1964): *Poseidonios d'Apamée. Essai de mise au point*, Paris
- Laks, A. (1989): Commentary on Annas, in: *PBAC* IV, 172-185

- Laks, A. (1993): Annicéris et les plaisirs psychiques. Quelques préalables doxographiques, in: *Passions and perceptions*, 18-49
- Lapidge, M.L. (1973): Ἀρχαί and στοιχεῖα. A problem in Stoic cosmology, in: *Phronesis* 18, 240-278
- (1978): Stoic cosmology, in: *The Stoics*, 161-185
- Laurenti, R. (1988): Lo Stoicismo romano e Plutarco di fronte al tema dell'ira, in: *Aspetti dello Stoicismo e dell'Epicurismo in Plutarco*, 33-56
- Lausberg, M. (1970): *Untersuchungen zu Senecas Fragmenten*, Berlin
- Leeman, A.D. (1953): Seneca's plans for a work *Moralis philosophia* and their influence on his later epistles, in: *Mnemosyne* IV 6, 307-313
- Lesky, E. (1951): *Die Zeugungs- und Vererbungslehre der Antike und ihr Nachwirken*, Wiesbaden
- Lesses, G. (1989): Virtue and the goods of fortune in Stoic moral theory, in: *OSAP* 7, 95-127
- Lévy, C. (1980): Un problème doxographique chez Cicéron. Les indifférentistes, in: *RÉL* 58, 238-251
- Lewis, E. (1988): Diogenes Laertius and the Stoic theory of mixture, in: *BICS* 35, 84-90
- (1995): The Stoics on identity and individuation, in: *Phronesis* 40, 89-108
- Lilla, S. (1971): *Clement of Alexandria. A study of christian platonism and gnosticism*, Oxford
- Liscu, M.O. (1930): *Études sur la langue de la philosophie morale chez Cicéron*, Diss. Paris
- Lloyd, A.C. (1971): Grammar and metaphysics in the Stoa, in: *Problems in Stoicism*, 58-74
- (1978): Emotion and decision in Stoic psychology, in: *The Stoics*, 233-246
- Long, A.A. (1967): Carneades and the Stoic telos, in: *Phronesis* 12, 59-90
- (1968a): The Stoic concept of evil, in: *PQ* 18, 329-343
- (1968b): Aristotle's legacy to Stoic ethics, in: *BICS* 15, 72-85
- (1971a): The logical basis of Stoic ethics, in: *PAS* 71, 85-104
- (1971b): Language and thought in Stoicism, in *Problems in Stoicism*, 75-113
- (1971c): Freedom and determinism in the Stoic theory of human action, in: *Problems in Stoicism*, 173-199
- (1974): *Hellenistic philosophy*, London (Berkeley/Los Angeles 1986²)
- (1976): The early Stoic concept of moral choice, in: *Images of man in ancient and medieval thought*, 77-92
- (1978a): Dialectic and the Stoic sage, in: *The Stoics*, 101-124
- (1978b): The Stoic distinction between truth (ἡ ἀληθεία) and the true (τὸ ἀληθές), in: *Les Stoiciens et leur logique*, 297-315
- (1978c): Sextus Empiricus on the criterion of truth, in: *BICS* 25, 35-49
- (1982): Body and soul in Stoicism, in: *Phronesis* 27, 34-57
- (1983a): Greek ethics after MacIntyre and the Stoic community of reason, in: *Ancient Philosophy* 3, 184-199
- (1983b): Arius Didymus and the exposition of Stoic ethics, in: *On Stoic and Peripatetic ethics*, 41-65
- (1985): The Stoics on world-conflagration and everlasting recurrence, in: *Recovering the Stoics*, 13-37
- (1989): Stoic eudaimonism, in: *PBAC* IV, 77-101

- Long, A.A. (1991a): The harmonics of Stoic virtue, in: *OSAP Suppl.*, 97-116
 --- (1991b): Representation and the self in Stoicism, in: *Psychology*, 102-120
- Longrigg, J. (1975): Elementary physics in the Lyceum and Stoa, in: *Isis* 66, 211-229
- Lukoschus, J. (1993): Aristoteles en de Stoa over substantie en substraat, in: *Aktueel filosoferen*, 105-110
- MacIntyre, A.C. (1981): *After virtue. A study in moral theory*, London (1985²)
- MacKendrick, P. (1989): *The philosophical books of Cicero*, London
- Mackie, J.L. (1977): *Ethics. Inventing right and wrong*, Harmondsworth
- Magnaldi, G. (1991): *L' olkēλωσις Peripatetica in Ario Didimo e nel De finibus di Cicerone*, Firenze
- Mansfeld, J. (1978): Zeno of Citium. Critical observations on a recent study, in: *Mnemosyne* IV 31, 134-178
 --- (1979) Providence and the destruction of the universe in early Stoic thought, in: *Studies in Hellenistic religion*, 129-188
 --- (1983a): Resurrection added. The interpretatio christiana of a Stoic doctrine, in: *VC* 37, 218-233
 --- (1983b): Techne. A new fragment of Chrysippus, in: *GRBS* 24, 57-65
 --- (1986): Diogenes Laertius on Stoic philosophy, in: *Elenchos* 7, 297-382
 --- (1988): Philosophy in the service of the Scripture. Philo's exegetical strategies, in: *The question of eclecticism*, 70-102
 --- (1989): Stoic definitions of the good (Diog. Laert. VII 94), in: *Mnemosyne* IV 42, 487-491
 --- (1990): Doxography and dialectic. The Sitz im Leben of the Placita, in: *ANRW* II 36.4, 3056-3229
 --- (1992): "Physikai doxai" and "Problēmata physika" from Aristotle to Aëtius (and beyond), in: *Theophrastus*, 63-111
- Manuli, P. (1992): Galien et le Stoïcisme, in: *RMM* 97, 365-375
- Mates, B. (1953): *Stoic logic*, Berkeley (= Berkeley/Los Angeles 1973)
- Maurach, G. (1970): *Der Bau von Senecas epistulae morales*, Heidelberg
 --- (1991): *Seneca. Leben und Werk*, Darmstadt
- McPherran, M.L. (1991): Ataraxia and eudaimonia in ancient Pyrrhonism. Is the Skeptic really happy?, in: *PBAC* V, 135-176
- Meijer, P.A. (1990): *Plotinus on the Good or on the One (Enneads VI, 9). An analytical commentary*, Amsterdam
- Mejer, J. (1978): *Diogenes Laertius and his hellenistic background*, Wiesbaden
 --- (1991): Diogenes Laertius and the transmission of Greek philosophy, in: *ANRW* II 36.5, 3556-3602
- Meyer, H. (1914): *Die Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik*, Bonn
- Mingay, J. (1972): Coniunctio inter homines hominum, in: *Islamic philosophy and the classical tradition*, 261-275
- Mitsis, P.T. (1986): Moral rules and the aims of Stoic ethics, in: *JP* 83, 556-557
 --- (1988): *Epicurus' ethical theory. The pleasures of invulnerability*, Ithaca/London
 --- (1993): Seneca on reason, rules, and moral development, in: *Passions and perceptions*, 285-312
 --- (1994): Natural law and natural right in post-Aristotelian philosophy. The Stoics and their critics, in: *ANRW* II 36.7, 4812-4850

- Moore, G.E. (1903): *Principia ethica*, Cambridge (= Cambridge 1993)
- Morau, P. (1973): *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Bd. 1, Berlin/New York
- Müller, R. (1984): Die Staatsauffassung der frühen Stoa, in: *Actes de la VIIe congrès de la F.I.E.C.*, Bd. 1, 303-311
- Nagel, T. (1986): *The view from nowhere*, Oxford
- Newman, R.J. (1989): Cotidie meditare. Theory and practice of the meditatio in imperial Stoicism, in: *ANRW II* 36.3, 1473-1517
- Nussbaum, M.C. (1994): *The therapy of desire. Theory and practice in Hellenistic ethics*, Princeton
- Patzig, G. (1964): Satz und Tatsache, in: *Argumentationen*, 170-191
 --- (1971): *Ethik ohne Metaphysik*, Göttingen (1983²)
- Pauli, H. (1986): Ἀπόδοσις τοῦ ἰδίου. Zur Geschichte eines Mißverständnisses, in: *RM II* 129, 227-247
- Pembroke, S.G. (1971): Oikeiosis, in: *Problems in Stoicism*, 114-149
- Pesce, D. (1977): *L'etica stoica nel terzo libro del De finibus*, Brescia
- Philippson, R. (1929): Panaetiana, in: *RM II* 78, 337-360
 --- (1930): Das Sittlichschöne bei Panaitios, in: *Philologus* 85, 357-413
 --- (1932): Das erste Naturgemässe, in: *Philologus* 87, 445-466
 --- (1933): Hierokles der Stoiker, in: *RM II* 82, 97-114
 --- (1937): Zur Psychologie der Stoa, in: *RM II* 86, 140-179
 --- (1939): M. Tullius Cicero (no. 29). Philosophische Schriften, in: *RE A* 7, 1104-1192
 --- (1941): Cicero, De natura deorum II und III. Eine Quellenuntersuchung I, in: *SO* 21, 11-38
 --- (1942): Cicero, De natura deorum II und III. Eine Quellenuntersuchung II, in: *SO* 22, 8-39
 --- (1944): Cicero, De natura deorum II und III. Eine Quellenuntersuchung III, in: *SO* 23, 7-31
 --- (1945): Cicero, De natura deorum II und III. Eine Quellenuntersuchung IV, in: *SO* 24, 16-47
- Phillips, J.F. (1987): Stoic common notions in Plotinus, in: *Dionysius* 11, 33-52
- Pinborg, J. (1975): Classical antiquity. Greece, in: *Historiography of linguistics*, 69-126
- Pittet, A. (1934): Notes sur le vocabulaire philosophique de Sénèque, in: *RÉL* 12, 72-83
- Pohlenz, M. (1934): *Antikes Führertum. Cicero De officiis und das Lebensideal des Panaitios*, Leipzig/Berlin (= Amsterdam 1967)
 --- (1938): Zenon und Chrysipp, in: *NGWG I n.F.* II 9, 173-210
 --- (1939): Plutarchs Schriften gegen die Stoiker, in: *Hermes* 74, 1-33
 --- (1940a): *Grundfragen der stoischen Philosophie*, Göttingen
 --- (1940b): Kleantes' Zeushymnus, in: *Hermes* 75, 117-123
 --- (1941): Tierische und menschliche Intelligenz bei Poseidonios, in: *Hermes* 76, 1-13
 --- (1948): *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Bd. 1, Göttingen (1984⁶)
 --- (1949): *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Bd. 2, Göttingen (1980⁵)
- Powell, J.G. (1995a): Cicero's philosophical works and their background, in: *Cicero the philosopher*, 1-35
 --- (1995b): Cicero's translations from Greek, in: *Cicero the philosopher*, 273-300
- Prior, A.N. (1949): *Logic and the basis of ethics*, Oxford
- Quine, W.V. (1953): *From a logical point of view*, Cambridge Mass. (1961²)

- Quine, W.V. (1969): *Ontological relativity and other essays*, New York
- Rabbow, P. (1954): *Seelenführung. Methodik und Exercitien in der Antike*, München
- Reesor, M.E. (1954): The Stoic concept of quality, in: *AJP* 75, 40-58
- (1957): The Stoic categories, in: *AJP* 78, 63-82
- (1978): Necessity and fate in Stoic philosophy, in: *The Stoics*, 187-202
- Regenbogen, O. (1940): Theophrastos (no. 3), in: *RE* Suppl. 7, 1354-1562
- Reiner, H. (1969): Die ethische Weisheit der Stoiker heute, in: *Gymnasium* 76, 330-357
- Reinhardt, K. (1921): *Poseidonios*, München
- (1926): *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios*, München
- (1953): Poseidonios (no. 3), in: *RE* 22, 558-826
- Renehan, R. (1981): The Greek anthropocentric view of man, in: *HSCP* 85, 239-259
- Richardson, W. (1966): The basis of ethics. Chrysippus and Clement of Alexandria, in: *SPa* 9, 87-97
- Rieth, O. (1933): *Grundbegriffe der stoischen Ethik. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Berlin
- (1934): Über das Telos der Stoiker, in: *Hermes* 69, 13-45
- Rist, J.M. (1969): *Stoic philosophy*, Cambridge (= Cambridge 1977)
- (1976): The use of Stoic terminology in Philo's Quod deus immutabilis sit 33-50, in: *Protocol of the 23rd colloquy of the center for hermeneutical studies in hellenistic and modern culture*, 1-12
- (1977): Zeno and Stoic consistency, in: *Phronesis* 22, 161-174
- (1982): Are you a Stoic? The case of Marcus Aurelius, in: *Jewish and christian self-definition*, Bd. 3, 23-45
- (1985): Stoicism. Some reflections on the state of the art, in: *Recovering the Stoics*, 1-11
- (1989): Seneca and Stoic orthodoxy, in: *ANRW* II 36.3, 1993-2012
- Ross, W.D. (1923): *Aristotle*, London (1995⁶)
- Runia, D.T. (1986): *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden
- Rutherford, R.B. (1989): *The Meditations of Marcus Aurelius. A study*, Oxford
- Sambursky, S. (1959): *Physics of the Stoics*, London
- Sandbach, F.H. (1930): Ἐννοια and πρόληψις in the Stoic theory of knowledge, in: *CQ* 24, 44-51
- (1940): Plutarch on the Stoics, in: *CQ* 34, 20-25
- (1971a): Phantasia kataleptikê, in: *Problems in Stoicism*, 9-21
- (1971b): Ennoia and Prolepsis in the Stoic theory of knowledge, in *Problems in Stoicism*, 22-37
- (1975): *The Stoics*, London (= London 1990)
- (1985): *Aristotle and the Stoics*, Cambridge
- Scheler, M. (1916): *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle (1927³)
- Schmekel, A. (1892): *Die Philosophie der mittleren Stoa*, Berlin (= Hildesheim/New York 1974)
- Schmidt, E.G. (1960): Eine Frühform der Lehre vom Umschlag Quantität-Qualität, in: *FF* 34, 112-115
- (1970): Archedemos (no. 5 und 6), in: *RE* Suppl. 12, 1356-1392
- (1974): Die Definitionen des Guten im 118. Brief Senecas, in: *Philologus* 118, 65-84

- Schäfer, M. (1934): *Ein frühmittelstoisches System der Ethik bei Cicero*, München
 --- (1936): Diogenes als Mittelstoiker, in: *Philologus* 91, 174-196
- Schofield, M. (1980): Preconception, argument and god, in: *Doubt and dogmatism*, 283-308
 --- (1983): The syllogisms of Zeno of Citium, in: *Phronesis* 28, 31-58
 --- (1991): *The Stoic idea of the city*, Cambridge
 --- (1995): Two Stoic approaches to justice, in: *Justice and generosity*, 213-212
- Schubert, A. (1993): Die stoischen Vorstellungen, in: *Dialektiker und Stoiker*, 271-289
 --- (1994): *Untersuchungen zur stoischen Bedeutungslehre*, Göttingen
- Scott, D. (1988): Innatism and the Stoa, in: *PCPS* II 34, 123-153
- Searle, J.R. (1964): How to derive "ought" from "is", in: *PR* 73, 43-58
- Sedley, D.N. (1980): The protagonists, in: *Doubt and dogmatism*, 1-19
 --- (1982a): On signs, in: *Science and speculation*, 239-272
 --- (1982b): The Stoic criterion of identity, in: *Phronesis* 27, 255-275
 --- (1985): The Stoic theory of universals, in: *Recovering the Stoics*, 87-92
 --- (1989): Philosophical allegiance in the greco-roman world, in: *Philosophia togata*, 97-119
 --- (1993): Chrysippus on psychophysical causality, in: *Passions and perceptions*, 313-331
- Setaioli, A. (1984): I principii della traduzione al greco in Seneca, in: *GIF* III 15, 3-38
- Sharples, R.W. (1981): Necessity in the Stoic doctrine of fate, in: *SO* Suppl. 16, 81-97
 --- (1984): On fire in Heraclitus and Zeno of Citium, in: *CQ* II 34, 231-233
 --- (1986): Soft determinism and freedom in early Stoicism, in: *Phronesis* 31, 266-279
 --- (1987): Alexander of Aphrodisias. Scholasticism and innovation, in: *ANRW* II 36.2, 1176-1243
- Shields, C. (1993): The truth evaluability of Stoic phantasiai. Adversus Mathematicos VII 242-246, in: *JHP* 31, 325-347
- Slurink, P. (1994): Paradox and tragedy in human morality, in: *IPSR* 15, 347-378
- Solmsen, F. (1961a): Cleanthes or Posidonius? The basis of Stoic physics, in: *MNAW* 24, 265-289
 --- (1961b): Greek philosophy and the discovery of the nerves, in: *MH* 18, 150-197
- Sorabji, R.R. (1980): Causation, laws and necessity, in: *Doubt and dogmatism*, 250-282
 --- (1989): The Greek origins of the idea of chemical combination. Can two bodies be in the same place?, in: *PBAC* IV, 35-63
 --- (1990): Perceptual content in the Stoics, in: *Phronesis* 35, 307-314
 --- (1993): *Animal minds and human morals. The origins of the Western debate*, London
- Soreth, M. (1968): Die zweite Telosformel des Antipater von Tarsos, in: *AGP* 50, 48-72
- Sparshott, F. (1978): Zeno on art. Anatomy of a definition, in: *The Stoics*, 273-290
- Stanton, G.R. (1968): The cosmopolitan ideas of Epictetus and Marcus Aurelius, in: *Phronesis* 13, 183-195
- Stough, C.L. (1978): Stoic determinism and moral responsibility, in: *The Stoics*, 203-231
- Straaten, M. van (1946): *Panétius. Sa vie, ses écrits et sa doctrine*, Amsterdam
 --- (1956): Panaetius Fr. 86, in: *Mnemosyne* IV 9, 232-234
 --- (1976): Notes on Panaetius' theory of the constitution of man, in: *Images of man in ancient and medieval thought*, 93-109
- Striker, G. (1974): Κοιτήριον τῆς ἀληθείας, in: *NAWG*, 47-110

- Striker, G. (1983): The role of oikeiosis in Stoic ethics, in: *OSAP* 1, 145-167
- (1986): Antipater, or the art of living, in: *The norms of nature*, 185-204
- (1987): Origins of the concept of natural law, in: *BPAC* II, 79-94
- (1988): Greek ethics and modern morality, in: *TL* 9, 181-202
- (1990): Ataraxia. Happiness as tranquillity, in: *Monist* 73, 97-110
- (1991): Following nature. A study in Stoic ethics, in: *OSAP* 9, 1-73
- (1993): Epicurean hedonism, in: *Passions and perceptions*, 3-17
- (1994): Plato's Socrates and the Stoics, in: *The Socratic movement*, 241-251
- Süss, W. (1966): *Cicero. Eine Einführung in seine philosophischen Schriften*, Wiesbaden
- Taylor, R. (1984): *Good and evil. A new direction*, New York
- Telfer, E. (1980): *Happiness. An examination of a hedonistic and eudaemonistic concept of happiness and of the relations between them*, London/Basingstoke
- Theiler, W. (1934): *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin (= Berlin/Zürich 1964)
- (1960): Plotin zwischen Plato und Stoa, in: *Les sources de Plotin*, 65-103
- Tielemann, T. (1991): Diogenes of Babylon and Stoic embryology, in: *Mnemosyne* IV 44, 106-125
- (1996): *Galen and Chrysippus on the soul. Argument and refutation in the De placitis Book II-III*, Leiden
- Todd, R.B. (1973): The Stoic common notions. A re-examination and reinterpretation, in: *SO* 48, 47-75
- (1978): Monism and immanence. The foundations of Stoic physics, in: *The Stoics*, 137-160
- Tsekourakis, D. (1974): *Studies in the terminology of early Stoic ethics*, Wiesbaden
- Tongeren, P.J. van (1986): *Gespannen harmonie. Over de verhouding van filosoferen en geloven toegelicht vanuit de stoische filosofie*, Leiden
- Tugendhat, E. (1993): *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt
- Ueberweg, F. / K. Praechter (1926): *Die Philosophie des Altertums*, Berlin¹²
- Verbeke, G. (1986a): Panétius et Posidonius chez Diogène Laërce, in: *Elenchos* 7, 103-131
- (1986b): La cité idéale des Stoïciens, in: *Utopia*, 117-137
- (1991): Ethics and logic in Stoicism, in: *Atoms, pneuma, and tranquillity*, 12-24
- Vlastos, G. (1985): Happiness and virtue in Socrates' moral theory, in: *Topoi* 4, 3-22
- Voelke, A. (1965): L'unité de l'âme humaine dans l'ancien Stoïcisme, in: *SPh* 25, 154-181
- (1973): *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris
- (1991): Santé du monde et santé de l'individu: Marc-Aurèle V 8, in: *RIP* 45, 322-335
- (1993): *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie Hellénistique*, Fribourg
- Waerden, B.L. van der (1952): Das große Jahr und die ewige Wiederkehr, in: *Hermes* 80, 129-157
- Waerdt, P.A. vander (1991): Politics and philosophy in Stoicism, in: *OSAP* 9, 185-211
- (1994a): Philosophical influence on Roman jurisprudence? The case of Stoicism and natural law, in: *ANRW* II 36.7, 4851-4823
- (1994b): Zeno's Republic and the origins of natural law, in: *The Socratic movement*, 272-308
- Watson, G. (1966): *The Stoic theory of knowledge*, Belfast
- (1971): The natural law and Stoicism, in: *Problems in Stoicism*, 216-238
- (1988): *Phantasia in classical thought*, Galway

- White, M.P. (1985): *Agency and integrality. Philosophical themes in the ancient discussions of determinism and responsibility*, Basel
- (1986): Can unequal quantities of stuff be blended?, in: *HPQ* 3, 379-389
- White, N.P. (1974): Inquiry, in: *Review of Metaphysics* 28, 289-310
- (1978): Two notes on Stoic terminology, in: *AJP* 99, 111-119
- (1979): The basis of Stoic ethics, in: *HSCP* 83, 143-178
- (1983): Comments on professor Long's paper, in: *On Stoic and Peripatetic ethics*, 67-73
- (1985a): Nature and regularity in Stoic ethics, in: *OSAP* 3, 289-305
- (1985b): The role of physics in Stoic ethics, in: *Recovering the Stoics*, 57-74
- (1990): Stoic values, in: *Monist* 73, 42-58
- (1995): Conflicting parts of happiness in Aristotle's ethics, in: *Ethics* 105, 258-283
- Whitlock Blundell, M. (1990): Parental nature and Stoic *οικειωσις*, in: *Ancient Philosophy* 10, 221-242
- Wiersma, W. (1937): Τέλος und καθήκον in der alten Stoa, in: *Mnemosyne* III 5, 219-228
- Williams, B. (1981): Philosophy, in: *The legacy of Greece*, 202-255
- (1985): *Ethics and the limits of philosophy*, London
- Winden, J.C. van (1959): *Calcidius on Matter. His doctrine and his sources*, Leiden
- Zuntz, G. (1958): Zu Kleantes-Hymnus, in: *HSCP* 53, 289-308

SAMENVATTING

In dit proefschrift wordt een poging gedaan om de argumentatie voor de typisch stoïsche these dat het doel van het menselijk handelen in een leven volgens de deugd bestaat, en dat dus alleen het schone goed is, te reconstrueren. Dit behelst een herinterpretatie van de structuur van de stoïsche ethiek. De rechtvaardigende grond van ethische normen wordt niet, zoals gebruikelijk, in de naar stoïsch inzicht goddelijke natuur gelocaliseerd: volgens de stoïsche kennisleer, zo wordt betoogd, is deze als grondslag van plichten voor de mens onkenbaar. Als bron van normativiteit veeleer wordt een aan de mens als handelend wezen voorgegeven doel geïdentificeerd. Dit doel stuurt volgens de stoa heel het menselijk handelen feitelijk. De mens echter weet in eerste instantie slechts dat hij er naar streeft (om te kunnen bepalen waarin dat doel bestaat, is ethiek vereist als de wetenschap van goed en kwaad), zodat de handelingen die hij feitelijk verricht niet noodzakelijk gekozen middelen zijn tot dat doel, en zodat aldus dat onbekende doel normatieve kracht heeft. De goddelijke natuur die volgens deze interpretatie geen funderende rol speelt in de stoïsche ethiek, krijgt in plaats daarvan een bepalende rol ten aanzien van de inhoud van het doel van het menselijk handelen: via de stoïsche opvatting dat te leven volgens de deugd voor de mens natuurlijk is, voor zover hij naar dit voorgegeven doel van nature streeft (omdat de natuur het hem toegeëigend heeft), wordt het stoïsche beroep op de natuur geduid in functie van de wetenschappelijke bepaling van het voorgegeven doel als een leven volgens de deugd.

In zes hoofdstukken wordt deze herinterpretatie voltrokken. Na een inleidend hoofdstuk, waarin de doelstelling wordt aangeduid, de argumentatielijn die te reconstrueren is, wordt aangegeven en de werkwijze wordt verantwoord, volgen er drie inhoudelijke hoofdstukken die betrekking hebben op de randvoorwaarden van de reconstructie. Hoofdstuk 2 behandelt de stoïsche conceptie van een doel van het menselijke handelen. Hoofdstuk 3 laat zien dat de natuurlijke toeëigening van de mens eigenlijk betrekking heeft op dit voorgegeven doel. Hoofdstuk 4 betreft de rol van de goddelijke natuur. Het is tweeledig. Het toont niet alleen aan dat de goddelijke natuur als het principe van het geheel van alle natuurlijke dingen transcendent is ten opzichte van die natuurlijke dingen, daarom slechts kenbaar is als hun principe en dus niet gekend kan worden als de grondslag van ethische normen, maar ook dat de stoïsche bepaling van de juiste rede gods als de wet van de natuur te begrijpen is in functie van de inhoudelijke bepaling van het als geluk benoemde doel van het menselijk handelen. In hoofdstuk 5 tenslotte volgt de reconstructie zelf van de argumentatie voor de stoïsche these dat dat doel te bepalen is als een leven volgens de deugd, en dat dus slechts het schone goed is. In een slothoofdstuk wordt de reconstructie nog eens samengevat en de structuur van de stoïsche ethiek die daarin tot uitdrukking komt, naar enkele systematische gezichtspunten geëvalueerd.

CURRICULUM VITAE

Joachim Lukoschus werd geboren op 23 april 1962 te Bad Segeberg (Duitsland). Het diploma VWO behaalde hij in 1980 aan het Canisius College te Nijmegen. In die stad studeerde hij vervolgens filosofie aan de Katholieke Universiteit (tot 1988). Tevens behaalde hij er in 1984 het propedeutische examen (cum laude) in de Griekse en Latijnse Taal en Cultuur. Van 1991 tot 1996 was hij werkzaam als assistent-in-opleiding bij de sectie Rechtsfilosofie van de Faculteit der Rechtsgeleerdheid van bovenstaande universiteit. In die hoedanigheid schreef hij dit proefschrift.

