

Lothar Baus [Hrsg.]

Der stoische Weise - ein Materialist
und
>Über die Freiheit< – Abhandlungen
von Cicero, Epiktet und einem unbekanntem Stoiker

Lothar Baus [Hrsg.]

Der stoische Weise – ein Materialist
und
>Über die Freiheit< -
von Cicero, Epiktet und einem unbekanntem Stoiker

Texte und Abhandlungen
zur stoischen Philosophie

II. erweiterte Auflage

ASCLEPIOS EDITION

Zeichenerklärung:

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

Copyright © by ASCLEPIOS EDITION - Lothar Baus

D-66424 Homburg/Saar

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

II. erweiterte Auflage

Printed in Germany 2010

Asclepios Edition

ISBN 978-3-935288-31-6

Inhalt

Anstatt eines Vorworts

Der stoische Weise – ein Materialist

1. Kapitel

Die stoische Physiktheorie - eine materialistische Naturphilosophie

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

2. Kapitel

Grundzüge der stoische Ethik

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

>Über die Freiheit<

1. Kapitel

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

2. Kapitel

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

3. Kapitel

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

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

Anstatt eines Vorworts

Und vollends der Charakter des Weisen: Wie ehrwürdig, wie erhaben, wie standhaft wird er in seiner Vollendung dargestellt! Er muss, nachdem die Vernunft ihn darin belehrt hat, dass allein das Ethischgute das höchste Glücks-Gut ist, zu jeder Zeit glücklich und wahrhaftig im Besitz all jener Namen sein, die von den Unwissenden [von den Narren und Toren] verlacht zu werden pflegen. Denn rechtmäßiger wird der Weise ein König genannt werden als Tarquinius, der weder sich selbst noch die Seinigen leiten konnte. Rechtmäßiger wird der Weise ein Führer des Volkes genannt als Sulla, denn der war ein Diktator, der zu den drei verderblichsten Lastern - der Schwelgerei, der Habsucht und der Grausamkeit - ein Anstifter war. Rechtmäßiger wird der Weise ein Reicher genannt als Crassus, der, wenn er nicht [trotz seines Reichtums] Mangel gefühlt hätte, nie den Euphrat ohne alle Veranlassung im Kriege zu überschreiten gewünscht haben würde. Mit Recht kann man daher alles Eigentum dessen nennen, der allein alles zu gebrauchen versteht. Mit Recht kann der Weise auch schön genannt werden, denn die Züge des Geistes sind schöner als die des Körpers. Mit Recht ist der Weise allein frei, weil er weder der Herrschaft eines anderen Menschen unterworfen ist, noch den Gemütsregungen [Leidenschaften und Begierden] fröhnt. Mit Recht kann der Weise der Unüberwindliche genannt werden, weil seinem Geist, mag auch sein Körper in Ketten gelegt sein, keine Fesseln angelegt werden können. Auch braucht er nicht eine bestimmte Lebenszeit abzuwarten, um dann erst, wenn er den letzten Lebenstag durch den Tod beschlossen hat, über sich urteilen zu lassen, ob er glücklich gewesen sei: Eine Lehre, die einer der sieben Weisen - durchaus nicht weise - dem Krösus gab. Denn wäre er je vollkommen glücklich gewesen, so hätte er das vollkommene Glück auch bis zu jenem von Cyrus errichteten Scheiterhaufen gebracht.

Wenn es sich nun so verhält, dass alle Tugendhaften [alle Ethischguten] vollkommen glücklich sind und niemand als der Tugendhafte [der Ethischgute] vollkommen glücklich sein kann, was verdient mehr erstrebt und gepflegt zu werden als die stoische Philosophie?

Cicero, >Über das höchste Glücks-Gut und größte Übel<, III. 75.

Denn es ist charakteristisch für den Weisen, nichts zu tun, was er später einmal bereuen könnte. Auch nichts gegen seinen Willen zu tun, sondern alles hochherzig, standhaft, würdevoll und ethischgut zu ertragen. Nichts zu erwarten, als ob es so mit Gewissheit geschehen müsste. Über kein Ereignis sich zu wundern, auch wenn es unerwartet und erstmalig sich begeben zu haben scheint. Alles auf seine Entscheidung zu beziehen und auf seinem Urteil zu beharren. Ich kann mir nicht vorstellen, dass es ein größeres Glück geben könnte.

(82.) Die Schlussfolgerung der Stoiker ist leicht: Da nämlich nach ihrer Ansicht das höchste Glücks-Gut in der Übereinstimmung mit der Natur und in einem mit ihr im Einklang stehenden Leben besteht, und da dies beim Weisen nicht nur nach seiner angemessenen Handlungsweise, sondern auch in seiner

Macht begründet liegt, so folgt, in wessen Macht das höchste Glücks-Gut liegt, in dessen Macht liegt auch das vollkommen glückliche Leben. Auf diese Weise ist das Leben des Weisen immer vollkommen glücklich. Da hast du nun, was sich nach meiner Ansicht auf die eines tapferen Menschen würdigste Weise und bezüglich der Wahrheit nach dem jetzigen Stand der Dinge über das vollkommen glückliche Leben sagen lässt.

Marcus T. Cicero, >Gespräche in Tusculum<, V, 81-82

Der Weise ist sich selbst genug. Diesen Satz, mein Lucilius, pflegen die Meisten falsch auszulegen. Sie verdrängen den Weisen von allem möglichen und beschränken ihn auf sich selbst. Allein man muss unterscheiden, was jener Satz verspricht und wie weit sein Versprechen geht. Der Weise ist sich selbst genug, um glücklich zu leben, nicht, um [überhaupt] zu leben. Denn zu diesem bedarf er noch vieler [anderer] Dinge; zu jenem nur einer gesunden, erhabenen und das [äußerliche] Glück verachtenden Psyche. [...] Der Weise bedarf der Augen, der Hände und vieler anderer zum alltäglichen Leben nötiger Dinge, aber es mangelt ihm nichts. Denn Mangel beruht auf Notwendigkeit. Mag er sich also noch so sehr selbst genug sein, so bedarf er doch der Freunde; und er wünscht deren möglichst viele zu haben, nicht um glücklich zu leben, denn er lebt auch ohne Freunde glücklich. Das höchste Glücks-Gut sucht nicht Hilfsmittel von draußen; es wird daheim gepflegt, es besteht ganz in sich selbst. Dem Zufall unterworfen zu sein beginnt, wer einen Teil seiner selbst außerhalb sucht.

L. Annaeus Seneca, >Briefe an Lucilius<, 9, 11 - 12.

Was ist dem Menschen eigentümlich? - Die Vernunft. Ist diese richtig und vollkommen ausgebildet, so macht sie das ganze Glück des Menschen aus. Wenn daher jedes Ding, das sein eigentümliches Gut zur Vollkommenheit gebracht hat, lobenswert ist und das Ziel seiner Natur erreicht hat, das dem Menschen eigentümliche Gut aber die Vernunft ist, so ist er auch, wenn er sie zur Vollkommenheit gebracht hat, lobenswürdig und am Ziel seiner Natur angelangt. Diese vollendete Vernunft heißt Tugend und ist synonym mit dem Ethischguten. Das also ist das einzige Glücks-Gut des Menschen, welches einzig dem Menschen eigen ist; denn jetzt fragen wir nicht danach, was ein Glücks-Gut [überhaupt], sondern was das [eigentümliche] Glücks-Gut des Menschen ist. Wenn es kein anderes Glücks-Gut des Menschen gibt als die Vernunft, so wird sie [zwar] sein einziges Glücks-Gut sein, aber alle anderen [Glücks-Güter] aufwiegen. [...]

So kommt es also bei dem Menschen nicht darauf an, wieviel Land er besitzt, wieviel Geld er ausgeliehen hat und wie viele ihm ihre Aufmerksamkeit schenken, auf welchem kostbarem Polster er ausruht, aus welchem kostbarem Pokal er trinkt, sondern wie ethischgut er ist. Ethischgut aber ist er, wenn seine Vernunft ausgebildet, in richtiger Verfassung und mit dem Willen der Natur in Übereinstimmung gebracht ist. (12) Dies heißt Tugend, dies ist das Ethischgute und das einzige Glücks-Gut des Menschen. Denn da die Vernunft allein den Menschen vollendet, so macht auch nur die vollendete Vernunft ihn glücklich. Sie

ist des Menschen einziges Glücks-Gut, die ihn allein glücklich machen kann. Wir [Stoiker] nennen all die Dinge Glücks-Güter, die aus der Tugend hervorgehen und mit ihr in Berührung stehen, d. h. alle ihre Wirkungen.

L. Annaeus Seneca, >Briefe an Lucilius<, 76, 7 - 12.

Der Weise [der Stoiker] allein ist ein freier Mann; die Schlechten sind Sklavengemüter; denn Freiheit besteht in dem geistigen Vermögen, selbständig zu handeln, wie Sklaverei aus der Beraubung der geistigen Selbständigkeit besteht. Es gibt noch eine andere Art der Knechtschaft, die aus der Unterwürfigkeit besteht, und eine dritte, die aus Besitzgier und Unterwürfigkeit besteht, die der Herrschaft entgegengesetzt ist, die ebenfalls schlecht ist. Die Weisen sind aber nicht allein freie Männer, sondern gleichsam mit Königen zu vergleichen. Ihr Königreich ist eine Herrschaft, die niemandem schädlich ist; eine Herrschaft also, die sich nur allein bei den Weisen finden könne, wie Chrysippos schreibt in der Abhandlung mit Titel >Wie Zenon sich der Wörter in ihrem eigentlichen Sinne bedient<. Denn ein Herrscher, sagt er, müsse über Ethischgutes und -schlechtes urteilen; und das verstehe kein Nichtweiser. Und deswegen wären die Weisen [die Stoiker] auch allein befähigt zu Regenten, Richtern und Rednern, wozu kein Nichtweiser tauglich sei. Die Weisen wären auch schuldlos, weil sie in keine Schuld geraten könnten. Und sie wären vollkommen nützlich, denn sie schadeten weder anderen noch sich selbst.

Diogenes Laertius, >Leben und Lehre der Philosophen<, VII, 121-122.

(26) Wie? Wenn jenes wahr wäre [was die Akademiker behaupten], so wäre [unzweifelhaft] alle und jede Vernunft aufgehoben, die doch gewissermaßen die Führerin und das Licht des Lebens ist. Und doch wollt ihr [Akademiker] bei dieser Verkehrtheit beharren? War es doch die Vernunft, die den ersten Anlass zum Forschen [zum Erforschen der Naturgesetze] gab, die, durch das Forschen erstarkt, schließlich [die Erkenntnis] der Tugend hervorgebracht hat. Das Forschen aber ist ein Drang nach Erkenntnis und das Ziel des Forschens ist das Finden. Niemand findet nur Falsches. Das, was ungewiss bleibt, kann man nicht gefunden nennen, sondern wenn das, was [früher] gleichsam eingehüllt war, ans Licht tritt, dann erst heißt es gefunden. Und so hat denn der Beginn des Forschens und das Ziel des Erfassens und Begreifens einen festen Haltepunkt. Daher ist auch die Beweisführung, die die Griechen >apodeixis< nennen, so zu definieren: >Das Vernunftverfahren, das von begriffenen Dingen zu dem [bisher noch] nicht Begriffenen geführt hat<.

(IX.27) Wären alle sinnlichen Erscheinungen, wie jene [Akademiker] behaupten, so beschaffen, dass sie auch falsch sein könnten, und es kein Merkmal für ihre Unterscheidung gäbe, wie könnten wir da sagen, es habe jemand etwas entdeckt oder gefunden? Oder welcher Glaube wäre einem durch Schlußfolgerungen geführten Beweis beizumessen? Und die Philosophie selbst, die ihre Bahn doch nur auf dem Gebiet der Vernunft gehen darf, wo würde sie ihr Endziel haben? Und was sollte aus der Weisheit werden, die weder an sich selbst noch an ihren Aussprüchen - die die [griechischen] Philosophen >dogmata<

nennen - zweifeln darf und von denen keiner, ohne Hochverrat zu begehen, aufgegeben werden kann? Denn Verrat an einem Lehrsatz ist Verrat an dem Gesetz des Wahren und Falschen. Aus diesem Frevel geht gewöhnlich auch der Verrat an der Freundschaft und am Staat hervor. Somit lässt sich auch nicht zweifeln, dass kein Ausspruch falsch sein könne, dass es aber dem Weisen nicht genügt, daß ein solcher [nicht nur] nicht falsch ist, sondern dass er auch unwandelbar, fest und [allgemein] anerkannt sein muss, dass kein Einwurf ihn erschüttern kann. Dies ist aber unmöglich und undenkbar nach der Ansicht derjenigen, die leugnen, dass die Erscheinungen, die die Quelle aller Aussprüche sind, sich vom Falschen nicht unterscheiden lassen. (28) Demzufolge stellte Hortensius die Forderung: Ihr solltet wenigstens das von den Weisen erkannt nennen, dass nichts erkannt werden kann. Antipater formulierte es folgendermaßen: Derjenige, welcher behauptet, dass sich nichts erkennen lasse, muss doch notwendigerweise einräumen, es lasse sich wenigstens dies Eine erkennen, nämlich dass nichts weiter erkennbar ist. Karneades erklärte daraufhin, dem Antipater heftig widersprechend, dies sei ein offener Widerspruch. Derjenige nämlich, der die Erkennbarkeit der Dinge leugne, könne nichts ausnehmen, und so könne auch jener Satz [„es lasse sich zumindest dies Eine erkennen“] davon nicht ausgenommen werden.

(29) Auf diesen Punkt schien mir Antiochos [von Askalon] noch genauer einzugehen. Da nämlich die Akademiker einmal den Lehrsatz aufstellten - ihr merkt gewiss, dass ich das griechische Wort >dogmata< meine - dass nichts erkennbar sei, so dürfen sie bei diesem ihrem Ausspruch nicht wie bei anderen Dingen ins Schwanken geraten, da ihre Lehre im wesentlichen hierauf begründet ist. Denn das ist die Aufgabe aller Philosophie, das Wahre und das Unwahre, das Erkannte und das Nichterkannte zu bestimmen. Und da die Akademiker diese Methode ebenfalls annahmen und lehren wollten, was ein jeder Mensch anzunehmen und was er zu verwerfen habe, so hätten sie doch wenigstens das erkennen müssen, worauf alles Urteil über das Wahre und Falsche beruht. Denn das sind die beiden Hauptpunkte in der Philosophie: Das Erkennungsmittel der Wahrheit und die Erkenntnis des höchsten Glücks-Gutes. Derjenige kann kein Weiser sein, dem entweder das Prinzip des Erkennens oder dem das höchste Ziel allen Strebens [Telos] unbekannt ist, so dass er nicht weiß, wovon er auszugehen oder welches Ziel er sich vorzunehmen hat. Hierüber im Zweifel zu sein und keine unerschütterliche Überzeugung zu besitzen [wie die neueren Akademiker]¹, das ist mit der Weisheit völlig unvereinbar. Nur auf diese Weise lässt sich der Spruch der neueren Akademiker erklären, „es lasse sich wenigstens das Eine erkennen, dass nichts erkannt werden könne“.

Marcus T. Cicero, >Lucullus<, VIII, 26 – 29

¹ Fußnote des Hrsg.: Vielleicht war dies der Grund, warum Cicero die neuere Akademie so fremd geworden war und warum er sich zu den Stoikern hingezogen fühlte? Denn zumindest seit der Niederschrift seiner >Gespräche in Tusculum< war er mit Sicherheit ein Stoiker.

Der stoische Weise – ein Materialist

I. Kapitel: Die stoische Physiktheorie - eine materialistische Naturphilosophie

1.1: Gott ist das Naturgesetz

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

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

Zenon von Kiton, der angebliche Begründer der stoischen Philosophie, war ein Samkhyin, d.h. er lehrte in Athen ein fertiges philosophisches System, das aus Indien stammte. Siehe dazu mein Buch >Buddhismus und Stoizismus - zwei nahverwandte Philosophien und ihr gemeinsamer Ursprung in der Samkhya-Lehre<, III. erweiterte Auflage, Homburg 2008. Höchstwahrscheinlich war sogar bereits Heraklit von Ephesos ein Samkhyin, denn Zenon übernahm von ihm die materialistische Physiktheorie.²

Leider ist über die Samkhya-Philosophie sehr wenig über die Jahrtausende hinweg erhalten geblieben. Wenn wir von der begründeten Annahme ausgehen, dass Zenon von Kiton ein Samkhyin war, demnach Samkhya-Lehre und Stoa weitgehend identisch sind, so ist unsere älteste und authentischste Quelle zweifelsohne die Stoa, obwohl die Samkhya-Philosophie lange vor der Stoa bestand. Die indischen Überlieferungen mussten - aufgrund der kriegerischen Katastrophen, die hauptsächlich den Norden Indiens heimsuchten - mehrere theistische Metamorphosen durchlaufen und wurden dadurch stark verfälscht.

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

² Siehe Max Heinze, >Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie<, Oldenburg 1872.

genannt. Der Aether ist also Materie und Naturgesetz gleichermaßen. Die Materie ist passiv und das Naturgesetz - der Logos - aktiv.³

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

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

Alles ist materiell gedacht bei den Stoikern: die Psyche, unsere Vorstellungen, die Affekte, die Tugenden, rein alles. Die stoische Philosophie ist materialistisch, wie die Samkhya-Lehre. Wie konnte eine Philosophie das Prädikat „pantheistisch“ erhalten, obwohl sie alles andere als theistisch ist? Oder fragen wir anders herum: Wie konnte die Stoa der Verfolgung der Theisten anscheinend mühelos entgehen, obwohl sie eine materialistische Philosophie beinhaltet? In Athen gab es seit dem Jahr 432 v. u. Zr. die gesetzliche Handhabe für Asebieprozesse (Gottlosenprozesse). Religionskritische Philosophen, wie Theodoros von Kyrene, Diagoras von Melos, Anaxagoras, Diogenes von Apollonia, Protagoras, Kritias, Sokrates, Antisthenes, Demokritos und viele andere wurden des Atheismus‘ angeklagt und günstigenfalls des Landes verwiesen.⁴ Zenon von Kition könnte durchaus die Asebieprozesse gegen Demades und Aristoteles, die beide Anhänger Alexanders des Großen waren, gegen Theophrast und vor allem gegen Stilpon von Megara, einen Kyniker und Schüler des Diogenes, unmittelbar miterlebt haben.⁵ Ihm und seinen Nachfolgern

³ Wir können uns dies tatsächlich so vorstellen wie die Gravitationskraft. Die Materie ist an sich passiv. Jedoch große Materieansammlungen, wie Fixsterne, Planeten und Schwarze Löcher, bewirken etwas durch ihre Massenanziehungskraft: die Gravitation. Die Theorie von der Dualität des Aethers (passive Materie und aktive Kraft, die der Materie innewohnt = Logos) erscheint mir wie eine Vorahnung der Gravitationskraft.

⁴ Vgl. Marek Winarczyk, >Wer galt im Altertum als Atheist?<, in *Philologus - Zeitschrift für klassische Philologie*, Band 128, Akademie-Verlag, Berlin 1984.

⁵ Vgl. Peter Fischer, >Die Asebieklage des attischen Rechts<, Inaugural-Dissertation, Erlangen 1967.

blieb daher nichts anderes übrig, als ihrer materialistischen Philosophie zumindest den Schleier eines theistischen Systems umzuhängen.

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

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

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

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

Diogenes Laertius VII, 84:

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

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

Der absolute Beweis für die sogenannte Stufen- oder Geheimphilosophie der Stoiker ist diese Äußerung des Chrysippos:

„Chrysippos sagt, dass die Lehren von den Göttern ganz mit Recht als *teletê* [Einweihungen] bezeichnet werden. Sie müssten nämlich *teleutaioi* [als letzte] und im Anschluss an alles andere gelehrt werden, wenn die Psyche eine Stütze habe, gestärkt sei und gegenüber den Uneingeweihten zu schweigen vermöge. Denn über die Götter ein richtiges Verständnis zu gewinnen und ihrer mächtig zu werden, das sei eine große [intellektuelle] Anstrengung.“⁶

Erst wenn die Psyche eines Neulings stark genug war, um die Wahrheit - d. h. die Gewissheit der Endlichkeit des Lebens - ertragen zu können, erst dann durfte er in die atheistische Geheimphilosophie eingeweiht werden. Außerdem musste gewährleistet sein, dass er gegenüber den fanatischen Andersdenkenden -

⁶ Quelle: Karlheinz Hülsner, > Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker<, Nr. 650: Etymologicum Magnum s. v. *teletê*, p. 751, 16 - 22; Ed. Gaisford col. 2108.

den Theisten - zu schweigen verstand, denn man musste sehr vorsichtig sein, um die eigene Existenz und die der Gleichgesinnten nicht zu gefährden.

Einen weiteren klaren und eindeutigen Beweis für die Stufen- und Geheimphilosophie der Stoiker fand ich bei Klemens von Alexandria. In dem Werk >Die Teppiche< (Stromateis)⁷, II. Buch, § 58,2 lesen wir:

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

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

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

Spätestens als die stoische Philosophie nach Rom kam, spaltete sie sich in ein atheisches und in ein theistisches Lager. Poseidonios und wahrscheinlich auch Hierokles waren theistische Vertreter der Stoa, während Panaitios unzweifelhaft ein Atheist war. Andere, wie z. B. Seneca, Musonius und Kaiser Marcus Aurelius, haben sich nicht eindeutig und klar über ihren persönlichen Standpunkt geäußert. Sie hielten streng an den Grundmaximen der stoischen Philosophie fest, was ein gewichtiges Indiz dafür ist, dass sie dem materialistischen Lager angehörten.

Ein Kenner der stoischen Philosophie mag einwenden, ich hätte Epiktet übersehen. Dies ist keineswegs der Fall. Über Epiktets Lehre schrieb Adolf Bonhöffer, >Epiktet und die Stoa<, Stuttgart 1890, Seite 65: *„Während nun aber Seneca und M[arc] Aurel die persönliche Fortdauer nach dem Tod immerhin als eine, wenn auch entfernte, Möglichkeit im Auge behalten haben, hat Epictet darauf vollständig verzichtet. So lautet im wesentlichen auch Zellers Urteil (>Geschichte der griechischen Philosophie<, III, 1, 746), indem er freilich zugleich es ausspricht, dass Epictets Ansicht über das Schicksal der Seele nach dem Tod nicht leicht anzugeben sei (vergl. Stein, >Psychologie der Stoa<, I, 201). Jedoch meines Erachtens liegt dieselbe ganz klar zu Tage: eine persönliche Fortdauer nach dem Tod liegt gänzlich ausserhalb seines Gesichtskreises, ja sie wird durch seine Aeusserungen geradezu ausgeschlossen. Ganz unzweideutig lehrt er, dass der Mensch und damit natürlich auch das individuelle Bewusstsein aufhöre mit dem Tod (>Diatriben<, II, 5, 13: alles Entstandene muss vergehen [...]). Wenn also Epictet den Tod eine *αποδημια* nennt oder von „jener Wohnung“ spricht, die jedem offen stehe (I, 25, 20), so meint er damit keineswegs eine Entrückung zu seligen Geistern, sondern, wie die Stelle III, 24, 92 etc.*

⁷ In der Übersetzung von Franz Overbeck.

deutlich zeigt, nichts anderes als die Verwandlung der Bestandteile in etwas Neues. Zugleich ersieht man aus Stellen wie III, 13, 15 etc., dass Epiktet offenbar die Götter und Dämonen, von welchen das ganze Weltall voll sein soll, nicht als persönliche Wesen gefasst hat: denn eben dort, wo er sagt, dass es keinen Hades gebe, sondern alles voll sei von Göttern und Dämonen, schildert er den Tod als Rückkehr zu den στοιχεῖα [stoikeia = den Elementen].

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

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

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

Diogenes Laertius, VII. 135 - 137:

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

(136) Dieser [der Logos] sei anfangs allein gewesen und habe alles Wesen durch die Luft in Wasser verwandelt. Und wie auch bei der Zeugung der Samen

wirksam sei, so sei auch der Logos gleichsam der Samen in der Welt. Er habe den Samen im Wasser zurück gelassen und dadurch die Materie wirksam [fruchtbar] gemacht, so dass alles nach der Reihenfolge entstanden ist. Die Materie habe zuerst die vier Grundstoffe erzeugt: das [irdische] Feuer, Luft, Wasser und Erde. Das erklärt Zenon in der Schrift >Über das All<, Chrysipp im ersten Buch >Über die Physik< und Archedemos in dem Werk >Über die Grundstoffe<.

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

(137) Die vier Grundstoffe [irdisches Feuer, Luft, Wasser, Erde] zusammen stellen die passive Materie dar. In der höchsten Region sei das reine Feuer, der Aether, in welchem sich die Fixsterne und Planeten befinden. Darauf folge die Luft, darauf das Wasser und dann die Erde. Das irdische Feuer sei in der Luft enthalten [was durch die Blitze erkennbar ist].

Quelle: Aristocles ap. Eusebius, XV:

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

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

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

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

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

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

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

πάντα συγκρίματα, διὰ δυοῖν δέ, ὡς ἡ σελήνη διὰ πυρὸς καὶ ἀέρος συνέστηκε, δι' ἐνὸς δέ, ὡς ὁ ἥλιος, διὰ πυρὸς γὰρ μόνου, ὁ γὰρ ἥλιος πῦρ ἐστὶν εἰλικρινές], κατὰ τρίτον λόγον λέγεται στοιχεῖον ** εἶναι ὁ πρῶτον συνέστηκεν οὕτως, ὥστε γένεσιν διδόναι ἀφ' αὐτοῦ ὁδῶ μέχρι τέλους καὶ ἐξ ἐκείνου τὴν ἀνάλυσιν δέχεσθαι εἰς ἑαυτὸ τῆ ὁμοία ὁδῶ.

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

SVF II. 329:

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

SVF II. 1040:

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

SVF I. 159:

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

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

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

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

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

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

Liebe seinen Zusammenhang verrät durch den Verlust der entsprechenden Munterkeit, und von deren Scham und Furcht er durch sein Erröten und Erbleichen Zeugnis gibt. Folglich besteht die Psyche aus Materie, weil sie die körperlichen Leiden teilt.

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

SVF I. 518:

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

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

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

Philodemos von Gadara, >Über die Frömmigkeit<:⁸

Wenn auch die Anhänger des Zenon das Göttliche noch übrigließen, wie es die einen gar nicht, die anderen wenigstens in mancher Hinsicht getan haben, so behaupten sie doch alle, es gebe nur einen Gott [alias der Aether, alias das Urwesen]. Mag denn also das Weltall mitsamt seiner Seele bestehen, aber das ist Täuschung, wenn sie tun, als ob sie viele Götter übrigließen. So will ich denn - mögen sie [die Stoiker] sagen, was sie wollen - der Menge beweisen, dass sie sie [die Götter] beseitigen mit ihrer Behauptung, es gebe nur einen Gott und nicht viele oder gar alle, die der allgemeine Glaube überliefert hat, und dieser eine sei

⁸ In >Herkulanische Studien<, von Theodor Gomperz, Teil 2: Philodemos (PHerc. 1428), >Über die Frömmigkeit<, Leipzig 1866; übersetzt von Wilhelm Nestle, in >Die Nachsokratiker<, 1. Band, Jena 1923. Der Text aus dem Papyrus Herculanensis Nr. 1428 ist von Albert Henrichs erneut übersetzt worden und in >Cronache ercolanesi – bollettino del Centro Internazionale per lo Studio del Papiri Ercolanesi<, Band 4, Napoli 1974, Seite 5 – 32 unter dem Titel >Die Kritik der stoischen Theologie< ediert.

das All [alias der Aether], während wir [Philodemos ist Epikureer] nicht nur alle diejenigen anerkennen, von denen ganz Griechenland redet, sondern sogar noch mehr [auch die Götter der Nachbarvölker]; ferner dass sie auch nicht, wie sie schreien, die Götter so lassen, wie man sie allgemein verehrt und wie auch wir [Epikureer] es zugestehen. Denn sie [die Stoiker] halten sie nicht für menschenähnlich, sondern erblicken sie in Luft und Wind und Aether. So möchte ich denn zuversichtlich behaupten, dass diese Leute [die Stoiker sind gemeint] frivoler sind als Diagoras. Denn dieser hat nur eine scherzhafte [gotteslästerliche] Schrift verfasst, wenn diese wirklich von ihm stammt und ihm nicht untergeschoben ist, wie Aristoxenos in seinen >Sitten von Mantinea< behauptet.

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

Philodemos von Gadara, >Über die Götter<, III. Buch:⁹

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

Plutarch von Chaironeia, >Über die Widersprüche der Stoiker<¹⁰, 9. These:
[Plutarch ist Gegner der Stoiker]

Nach Ansicht des Chrysippos sollen die jungen Leute zuerst die Logik, dann die Ethik, zuletzt die Physik hören und in dieser wiederum die Lehre von den Göttern zuletzt kennen lernen. Von den unzähligen Stellen, wo er dies sagt, mag es genügen, die einzige aus dem vierten Buch >Über die Berufsarten< herzusetzen, die wörtlich so lautet: „Fürs erste gibt es meines Erachtens nach der richtigen Einteilung der Alten drei Gattungen philosophischer Lehrsätze: die logischen, die ethischen und die physikalischen. Unter diesen müssen die logischen die erste, die ethischen die zweite, die physikalischen die letzte Stelle einnehmen; von den physikalischen muss die Lehre von den Göttern die letzte sein. Deshalb nannten sie auch den Unterricht in diesen [Lehrsätzen] Teletae¹¹.“

⁹ Philodemos, >Über die Götter<, 1. und 3. Buch, hrsg. von H. A. Diels, Berlin 1916, übersetzt von Wilhelm Nestle, >Die Nachsokratiker<, 1. Band, Jena 1923.

¹⁰ Plutarch, >Moralische Schriften<, 24. Band, übersetzt von G. Fr. Schnitzer, 1861.

¹¹ Teletae hieß die Einweihung in die Mysterien als das Höchste aller Mitteilung.

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

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

Und weiterhin: „Hiermit muss man die Lehre vom Guten [von den Glücks-Gütern] und vom Schlechten [den Übeln] verbinden, weil es kein besseres Prinzip, keine schicklichere Beziehung für dieselbe gibt und weil die Naturbetrachtung keinen anderen Zweck haben kann als die Unterscheidung des Ethischguten vom -schlechten.“ So kommt nach Chrysipp die Naturlehre zugleich vor und nach der Ethik zu stehen; ja es ist eine ganz unbegreifliche Verkehrung der Ordnung, wenn diejenige Lehre zuletzt stehen soll, ohne welche man das Übrige nicht begreifen kann; und es ist ein handgreiflicher Widerspruch, wenn er die Physik zum Prinzip der Lehre vom Ethischguten und -schlechten macht und doch verlangt, dass sie nicht früher, sondern nach jener vorgetragen werde.

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

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

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

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

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

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

Im ersten Buch >Über die Natur< vergleicht er die Ewigkeit der Bewegung [des Weltalls] mit einem Getränk, in dem alles durcheinander gerührt wird, und fährt fort: „Da die Weltordnung auf diese Art ihren Gang fortgeht, so ist es notwendig, dass wir uns nach derselben in dem Zustand befinden, in welchem wir nun einmal sind, sei es, dass wir gegen die eigene Natur an Krankheit leiden oder verstümmelt sind oder dass wir Grammatiker oder Musiker geworden sind.“ Und bald darauf weiter: „Nach diesem Grundsatz müssen wir auch von unserer Tugend und vom Laster dasselbe sagen und überhaupt, wie gesagt, von der Geschicklichkeit und Ungeschicklichkeit in den Künsten.“ Und um jede Zweideutigkeit zu beseitigen, sagt er gleich darauf: „Nichts Einzelnes, auch nicht das Geringste, kann anders geschehen als nach der allgemeinen Natur [den

Naturgesetzen] und deren Weisheit.“ Dass aber die allgemeine Natur und ihre Weisheit nichts anderes als das Verhängnis, die Vorsehung und Zeus ist, das wissen selbst die Antipoden. Denn das wird überall von den Stoikern gepredigt und Chrysippos erklärt den Ausspruch Homers: „So ward Zeus Wille vollendet“ für ganz richtig, sofern er darunter das Verhängnis und die Natur [das Naturgesetz] des Weltalls, nach welcher alles regiert wird, verstehe¹². Wie kann nun beides zugleich sein, dass Zeus an keiner Boshaftigkeit schuld ist, und doch nichts, auch nicht das Geringste, anders als nach der allgemeinen Natur und ihrer Weisheit geschieht. Denn unter allem was geschieht ist auch das Böse von den Göttern abhängig. Gibt sich doch Epikur alle erdenkliche Mühe, um irgend einen Ausweg zu finden, den freien Willen von der ewigen Bewegung frei und unabhängig [zu halten], damit das Laster nicht schuldfrei bleibe. Chrysipp dagegen räumt ihm die unbeschränkteste Rechtfertigung ein, sofern es nicht nur aus Notwendigkeit oder nach dem Verhängnis, sondern nach göttlicher Weisheit und der besten Natur gemäß begangen werde. Betrachten wir noch folgende Stelle: „Da die allgemeine Natur alles durchdringt, so muss auch, was immer in der Welt und in irgend einem Teile derselben geschieht, dieser Natur und ihrer Weisheit gemäß in bestimmter Folge und unabänderlich geschehen, weil nichts von außen her in den Gang der Weltordnung eingreifen und keiner ihrer Teile anders als nach den Gesetzen der allgemeinen Natur sich bewegen und verhalten kann.“

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

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

[...] Nun denken sich zwar nicht alle Völker die Götter als gütige Wesen, man sehe nur, wie die Juden und Syrer sich die Götter vorstellen, man bedenke mit wie vielem Aberglauben die Vorstellungen der Dichter angefüllt sind, aber als vergänglich und als entstanden denkt sich Gott gewiss niemand. Um der Übrigen nicht zu erwähnen: Antipater aus Tarsos¹³ sagt in seiner Schrift >Über die Götter< wörtlich folgendes: „Vor der ganzen Untersuchung wollen wir unseren unmittelbaren Begriff von Gott in kurzen Betracht ziehen. Wir denken uns Gott als ein seliges, unvergängliches und gegen die Menschen wohlütiges Wesen“, und indem er jedes dieser Merkmale erklärt, setzt er hinzu: „dass sie unvergänglich seien, glauben übrigens alle.“ Nach Antipater ist also Chrysipp keiner von den „allen“, denn er glaubt, dass keiner der Götter, außer dem Feuer [dem Aether], unvergänglich sei, sondern alle ohne Unterschied entstanden seien und vergehen

¹² Anmerkung des Hrsg.: Plutarch hat völlig richtig erkannt, dass für die Stoiker das Verhängnis und auch die Natur des Weltalls, d. h. die Naturgesetze, synonym gedacht sind mit Zeus. Der Stoizismus beinhaltet eine atheistische Philosophie.

¹³ Vgl. K. 2, Seite 3028, Anm. 3.

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

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

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

1.2: Die Theorie von der Psyche

Nach der materialistischen Theorie der Stoiker ist die Psyche des Menschen ihrer Beschaffenheit nach ein warmer Hauch (gr. Pneuma), demnach körperlich wie alles in der Welt. Sie ist ein Strahl und Ableger des Urfeuers, alias des Aethers. Das Pneuma ist an das Blut gebunden und nährt sich von den Ausdünstungen desselben, wie die Aether-Sonne und die anderen Gestirne nach der stoischen Physik-Theorie angeblich von den Ausdünstungen der Erde ihre Energie beziehen. Die Stoiker vermuteten den Sitz der Psyche im Herzen, denn hier ist die Hauptsammelstätte des Blutes. Diogenes der Babylonier hielt „die arterielle Höhlung des Herzens“ für den Sitz der herrschenden Vernunft.¹⁴ Hippokrates (Ausgabe von Littré, IX, 88) erklärte in seiner Schrift >Über das Herz<, der Sitz des Hegemonikons sei in der linken Herzkammer.

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

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

Die Psyche des Menschen stirbt nicht mit dem Körper, sondern lebt getrennt fort, aber wie die Gestirne nicht auf ewige Zeit. Wenn der vom Schicksal bestimmte Augenblick gekommen ist, zehrt das Urwesen - alias die feurig heiße Aether-Sonne - den Stoff, den sie bei der Entstehung der Welt von sich ausgesondert hat, darunter auch die Psyche, allmählich wieder auf, bis am Ende dieser Entwicklung ein allgemeiner Weltenbrand alle Dinge in den Urzustand zurückführt, in welchem das Abgeleitete aufgehört hat und nur noch das Urfeuer - der Aether - in seiner ursprünglichen Reinheit übrig bleibt.¹⁵ Danach beginnt der ganze Schöpfungsprozess wieder von vorne.¹⁶

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

Quelle: Plutarch, >Über die Widersprüche der Stoiker<, 41. These,
Übers. von Wilhelm Nestle, in: >Die Nachsokratiker<, Bd. 2, S. 33:

Da die Welt im ganzen feuriger Natur ist, so ist es auch die Psyche und ihr führender Teil. Wenn sie [die Welt] sich nun aber ins Feuchte wandelt, so wandelt sie gewissermaßen auch die in ihr enthaltene Psyche [Vernunftkraft] in

¹⁴ Siehe Jahrbuch f. klass. Philologie, 1881, S. 508 ff, Artikel von Dr. Georg P. Weygoldt.

¹⁵ Zeller, >Philosophie der Griechen<, III, S. 152.

¹⁶ Fußnote des Hrsg.: Dass „ganz die selben Dinge und Personen“ wieder hervorgebracht werden, wie wenn ein Spielfilm von neuem abgespielt wird, das halte ich allerdings für ein groteskes Missverständnis.

einen Körper und eine Psyche um, so dass sie nun aus diesen beiden besteht und das Verhältnis ein anderes ist.

Quelle: Tertullian, de an. 5

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

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

Quelle: Chalcid., ad Tim. 220

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

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

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

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

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

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

Quelle: >Zenon von Cittium und seine Lehre¹⁷< von Georg P. Weygoldt

„Gott“ [alias der Aether-Logos] ist nach Zenon, wie wir schon oben sahen, identisch mit dem Prinzip der Aktualität in der Welt. Er ist eben deshalb körperlich, aber sein soma ist das reinste, d. h. es ist Äther (Hippolyt. Ref. Haer. I. 21). Der Äther aber ist, wie wir gleichfalls schon bemerkten, nichts anderes als der äußerste Teil des Feuers. Folglich ist die „Gottheit“, wie schon Heraklit angenommen hatte, ihrem Wesen nach eigentlich Feuer und zwar nach Stobaeos I. 538, Cicero, nat. d. II. 22. 57¹⁸ künstlerisches Feuer (griech.: pyr technikòn) und als solches wohl zu unterscheiden von unserem gewöhnlichen Feuer (griech.: pyr atechnòn). Die beiden Begriffe Feuer und Vernunft zusammenfassend, definiert dann Zenon (Stobaeos, I. 60) „Gott“ [alias der Aether-Logos] auch als die feurige Vernunft der Welt [griech.: nous pyrinos]. Diese feurige Vernunft durchdringt die ganze Erscheinungswelt (Cicero, nat. deorum I. 14) und stellt sich dar als physis und psyche, d. h. als organisierende Kraft in den Pflanzen und Tieren (Stobaeos, I. 538); auf Grund dieser letzteren Stelle scheint Zenon in Übereinstimmung mit der ganzen späteren Stoa auch die exis, d. h. die verbindende Kraft in der unorganisierten Welt, und den nous im Menschen für Ausflüsse der „Gottheit“ gehalten zu haben (vgl. Krische a. a. O., S. 382 ff.). „Gott“ ist also der Grund alles Zusammenhaltes und alles Lebens in der Welt; er ist der logos toy pantos, der durch die ganze hyle hindurchgeht (Stobaeos, I. 322), weshalb sich auch Tertullian des Bildes bediente (ad. nat. II. 4) „Zenon lasse Gott durch die Welt hindurchgehen, wie Honig durch die Waben“. Weil ferner die „Seele“, die also nach dieser Weltauffassung ein Teil der „Gottheit“ ist, von Zenon auch ein warmer Hauch genannt wird (Diogenes, 157), so muss er auch „Gott“ selbst als warmen, weil ja nämlich feurigen Hauch bezeichnet haben [griech.: pneuma pyrinon]; und es erklärt sich dann hieraus, wie Tertullian (adv. Marc. I. 12) sagen konnte, Zenon sehe die Luft als „Gottheit“ an. „Gott“ ist das die Welt erhaltende und leitende Vernunftprinzip (Cicero, nat. d. II. 8., III. 9); er teilt seine Vernunft an den Kosmos mit und zwar eben weil er selbst vernünftig ist,

¹⁷ Inaugural-Dissertation von Georg P. Weygoldt, Jena 1872, vom Herausgeber gekürzt und ins Neuhochdeutsche übertragen.

¹⁸ Fußnote des Hrsg.: Cicero, nat. d. II.22.57: Zenon gibt von der Natur folgende Definition: Die Natur ist ein künstlerisches Feuer, das planmäßig auf Zeugung vorwärts schreitet. Schaffen nämlich und Zeugen, meint er, sei das eigentliche Wesen der Kunst; und was bei unseren Kunstwerken die Hand vollbringe, das vollbringe weit kunstreicher die Natur; das heißt, wie gesagt, das künstlerische Feuer, der Lehrmeister aller Künste. Und insofern ist die ganze Natur künstlerisch, als sie gleichsam einen Weg und eine Verfahrensweise hat, die sie befolgt. (58) Die Natur der Welt selbst aber, die in ihrem Bereich alles umschließt und zusammenhält, nennt derselbe Zenon nicht allein künstlerisch, sondern geradezu Künstlerin, Beraterin und Vorsorgerin alles Nützlichen und Zweckmäßigen. Und so wie die übrigen Naturen jede aus ihrem Samen entspringen, wachsen und bestehen, so hat die Weltnatur hingegen lauter freiwillige Bewegungen, Bestrebungen und Begierden, welche die Griechen hormai nennen, und verrichtet die diesen entsprechenden Handlungen so wie wir selbst, die wir durch den Geist und die Sinne in Bewegung gesetzt werden. Da nun der „Weltgeist“ so beschaffen ist und deshalb mit Recht Vorsicht oder Vorsehung genannt werden kann - griechisch heißt er pronoia - so sorgt er dafür vorzüglich und ist damit besonders beschäftigt, erstens, dass die Welt aufs Zweckmäßigste zur Fortdauer eingerichtet sei, sodann dass es ihr an nichts fehle, besonders aber, dass in ihr eine ausnehmende Schönheit und jegliche Pracht vorhanden sei.

ganz so wie auch durch den männlichen Samen eine Übertragung von Vernunft auf das Erzeugte notwendig stattfindet (Sext. mth. IX. 101). Ebendeshalb ist „Gott“ aber auch im höchsten Grad selbstbewusst, weil derjenige, welcher seinem Wesen nach die personifizierte Vernunft ist und welcher selbstbewusste Geschöpfe hervorruft, notwendig selbst im eminenten Sinn selbstbewusst und persönlich sein muss (ibid). Ist aber „Gott“ die die ganze Welt lenkende Vernunft, so ist er auch identisch mit den Naturgesetzen oder mit dem, was Heraklit¹⁹ logos genannt hatte (Laktanz, de vera sap. 9; Cicero, nat. d. I. 14. 36: naturalis lex divina est), und weil ferner das durch die Naturgesetze Bestimmte notwendig eintreffen muss und also das Schicksal nichts anderes ist als der nach den Gesetzen der ewigen Vernunft verlaufende Gang der Ereignisse, so ist „Gott“ auch identisch mit dem Schicksal; er ist fatum, necessitas, heimarmene (Stobaeos, I. 322; Diog. 149; Laktanz, d. v. sap. 9; Tertull. apolog. 21), wie schon Heraklit das Schicksal als die das All durchwirkende Vernunft definiert hatte (Stobaeos, I. 178): „es sei eins, „Gott“ und Vernunft, Schicksal und Zeus und er werde mit noch vielen anderen Namen benannt“, z. B. als Athene, weil seine Herrschaft im Aether sich ausbreite, als Hera, weil er die Luft, als Hephäst, weil er das künstlerische Feuer beherrsche u.s.w. (Diog. 135, 147, welche beiden Stellen dem Zusammenhang nach, in dem sie stehen, noch mehr aber ihrer Verwandtschaft nach mit dem bis jetzt Dargelegten zweifelsohne zenonisch sind). Ganz nahe lag es dann auch, „Gott“ mit der Vorsehung zu identifizieren, welche alles weise einrichte und geordnet verlaufen lasse (Stobaeos, I. 178).

¹⁹ Fußnote des Hrsg.: Heraklit war unzweifelhaft der erste Stoiker in Griechenland, d. h. er war ein Anhänger der indischen Samkhya-Philosophie.

1.3: Ein angebliches stoisches Curiosum²⁰

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

Seneca, 117. Brief: *„Die Unsrigen [die Stoiker] behaupten: Alles, was ein Gut ist, besteht aus Materie, weil es wirkende Kraft besitzt; denn alles, was wirkt, ist Materie. Was ein Gut ist, das nützt. Es muss aber irgend etwas wirken, um zu nützen; wenn aber etwas wirkt, so ist es Materie. Die Weisheit erklären sie [die Stoiker] für ein Gut, folglich müssen sie ihr auch das Materielle zusprechen.“*

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

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

Zenon lehrte, *„dass alle Dinge existieren [aus Materie bestehen], die am Sein teilhaben“*, (Stobaeus, I.138,14-139,4 und II.54,18 = SVF 3,70). Dieser Lehrsatz ist mit der Samkhya-Lehre identisch: *„Dem Samkhya ist alles Wirkliche [alles Reale] ein stoffliches [materielles] Sein, im Gegensatz zum absoluten Geist“*, so Joseph Dahmann²¹.

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

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

Zur Verteidigung, ja zur Rehabilitation der alten Stoiker möchte ich die Erkenntnisse unseres Computer-Zeitalters heranziehen. Ein Computer setzt sich bekanntlich aus einer sogenannten Hardware und einer Software zusammen. Die

²⁰ Entnommen aus L. Baus, >Buddhismus und Stoizismus - zwei nahverwandte Philosophien und ihr gemeinsamer Ursprung in der Samkhya-Lehre<, III. erweiterte Auflage, Homburg 2008.

²¹ Quelle: Joseph Dahmann, >Die Samkhya-Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre - nach dem Mahabharata<, 2. Bd, Drittes Kapitel: Samkhya und Stoa, Berlin 1902.

Hardware besteht unbestreitbar aus Materie, aus Schaltkreisen, usw. Und was ist die Software? - Sie ist ein Rechenprogramm, von einem Programmierer erstellt. Ein Computer denkt nicht, sondern er rechnet, er be-rechnet. Er bekommt von uns eine Rechenaufgabe gestellt und er berechnet das wahrscheinlichste Ergebnis.

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

Somit ist auch unsere Vernunft und unser Denken materiell, nämlich eine Software, ein Philosophieprogramm. Denn das, wovon die Materie gedacht wird, ist selbst Materie. Ohne Materie, ohne den Zellklumpen in unserem Kopf – Gehirn genannt – und ohne eine „Software“, eine aus Erziehung, Umwelteinflüssen und Lebenserfahrung selbsterschaffene „Lebens-Philosophie“, können wir nicht denken und handeln.²²

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

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

Es scheint einem Modernen paradox, die Theologie unter die Physik zu rechnen. In der That aber sind in der Stoa beide identisch oder höchstens nur verschiedene Betrachtungsweisen desselben Objektes. Denn die Gottheit wird von dem Gründer der Schule identifiziert mit dem schöpferischen Prinzip, dieses aber ist ein Element, das schöpferische Feuer, als ein Teil der Natur, so dass auch die Gottheit materiell wird. Natürlich wäre sie keine Gottheit, wenn sie nicht die höchste Fähigkeit des Menschen, die Vernunft, im höchsten Maße verträte. Somit ist auch die Vernunft selbst materiell; das, wovon die Materie gedacht wird, ist selbst Materie, das Subjekt identisch mit dem Objekt, was ja auch in der neuesten Philosophie als Ergebnis langer Untersuchungen erscheint²³ [...]

²² Einige Wissenschaftler sind der Überzeugung, dass es in naher Zukunft sogar Roboter mit Bewusstsein geben wird. Lesen Sie dazu das hochinteressante Buch von Bernd Vowinkel mit Titel >Maschinen mit Bewusstsein – Wohin führt die künstliche Intelligenz?<, Weinheim 2006.

Dieses schöpferische Feuer [= Gottheit = Vernunft] herrscht über alles, was geschieht, sowohl in der belebten wie in der unbelebten Welt; es ist also auch identisch mit dem, was der Volksglaube „Schicksal“ nennt, jener gewaltigen Macht, der nach Homer auch die Götter unterworfen sind. „Jener Gründer und Lenker des Weltalls hat den Schicksalspruch geschrieben, aber er befolgt ihn auch. Immer gehorcht er, ein Mal nur hat er befohlen.“²⁴ [...]

Ohne Gleichnis, als sachliche Bezeichnung ist es gedacht, wenn Kleanthes und Seneca von einer stärkeren oder schwächeren Spannung²⁵ des schöpferischen, feurigen Hauches als dem schöpferischen Vorgang sprechen. Ein Gleichnis Zenons dagegen ist es, dass „die Gottheit [d. h. der Aether] die Welt durchdringt, wie der Honig die Waben“, was freilich keine Durchdringung sondern nur gleichmäßige Verteilung bedeuten würde.²⁶ Ein anderes Bild ergibt sich durch den Ursprung der Welt aus dem schöpferischen Feuer. Dieses ist dann gewissermaßen der Same, aus dem alle Dinge hervorgehen. Es wird zur „samenartigen Vernunft (gr. logos spermaticos). „Und wie gewisse verhältnismäßige Teilchen der Glieder zum Samen sich vereinigend sich mischen und, wenn die Glieder wachsen, wieder trennen, so entsteht alles aus Einem und wiederum durch Vereinigung aus allem Eines.“²⁷

Die Aufeinanderfolge: Same – Körper – neuer Same ist vorbildlich für die Folge: Samenartige Vernunft – Welt – samenartige Vernunft, die nach der Verbrennung im schöpferischen Feuer übrig bleibt. Da sie am Anfang wie am Ende der Welt wirkt, so ist sie das Beharrende, aus dem die Vernunft des einzelnen Wesens, des Menschen, hervorgegangen ist, in das diese wieder zurückkehrt. „Du wirst verschwinden in dem, was dich erzeugt hat. Oder vielmehr, du wirst nach dem allgemeinen Stoffwechsel zurückgenommen werden in seine samenartige Vernunft.“²⁸

Wie die menschliche Vernunft aber – abgesehen von der Fähigkeit, die höchsten Prinzipien zu denken – zugleich die durch das Denken gewonnenen, allgemeinsten und speziellesten Begriffe und Gesetze enthält, so sind solche auch in der Weltvernunft enthalten. Die Welt ist ja nach stoischer Ansicht nicht einfach, sondern von höchster Mannigfaltigkeit, so dass es kein Ding gibt, das einem anderen völlig gleiche, jedes Weizenkorn z. B. von jedem anderen

²³ Fußnote von Barth: Bei den immanenten Philosophen (Schuppe, Ehmke, Schubert-Soldern) verschwindet das Objekt im Subjekt, was die eine Seite des Denkens, das Bewusstsein von der Subjektivität der Empfindung des Widerstandes der Objekte darstellt. Im Empiriekritizismus aber (Avenarius und seine Anhänger) verschwindet das Subjekt im Objekt, um schließlich alle seine Bestimmungen durch das Objekt zu erhalten.

²⁴ Fußnote von Barth: Vergl. Seneca, de providentia, K. 5. Vergl. O. Heine, Stoicorum de fato doctrina, Naumburgi 1859, S. 27. [Anmerkung des Hrsg.: Jener Gründer und Lenker des Weltalls „sprach“ sozusagen den Urknall, ein grollendes Donnerwort, dann war Gott auf ewig stumm.]

²⁵ Fußnote von Barth: Vergl. Kleanthes, fragm. 24 (Pearson, S. 252) und Seneca, Nat. Quaest. II,8, wo die Spannung (lat. intentio) als spezifische Eigenschaft, dem spiritus (= psyche) zugeschrieben wird.

²⁶ Fußnote von Barth: Vergl. Pearson, S. 88.

²⁷ Fußnote von Barth: So Kleanthes bei Pearson, S. 252.

²⁸ Fußnote von Barth: Marc Aurel, IV, 14.

verschieden ist.²⁹ Es gibt also unzählige bestimmte Formen, die entstehen, wachsen und vergehen. Sie sind die samenartige Vernunftinhalte (logoi spermaticoï), von denen in der Stoa abwechselnd mit der einen Weltvernunft die Rede ist. So heisst es von dem schöpferischen Feuer, dass es „methodisch zu den Schöpfungen der Welt schreitet, nachdem es alle samenartigen Vernunftinhalte nach denen jegliches in gesetzmäßiger Notwendigkeit wird, in sich aufgenommen hat“. Diese Mehrzahl wird der Einzahl so sehr gleichgesetzt, dass Marc Aurel, von dem wir oben sahen, dass er die einzelne Seele in die samenartige Vernunft zurückgehen lässt, an einer anderen Stelle sie nach dem Tode in die samenartige Vernunftinhalte eingehen lässt.³⁰ Es ist also diese Weltvernunft eine einzige große Kraft, und doch, ohne ein Chaos zu werden, in unendlich viele Einzelkräfte geteilt. Es spiegelt sich darin die erkenntnistheoretische Tatsache, dass das Einheitsstreben der Vernunft uns treibt, die Mannigfaltigkeit auf einige wenige, zuletzt nur auf ein Prinzip zurückzuführen, damit aber nur die Hälfte der Erkenntnis erreicht ist, die andere Hälfte darin besteht, aus der Einheit die Vielheit als logisch notwendig abzuleiten.

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

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

Neben dem Logos, der Vernunftkraft des Aethers, erscheint noch ein zweiter Begriff für die Weltvernunft in der stoischen Physiktheorie: das Pneuma. Wie das aetherische Feuer, alias der Logos, die ganze Materie durchdringt, so durchdringt das Pneuma, ein warmer belebender Vernunft-Hauch, die Lebewesen. Das Urfeuer, der Aether, ist zugleich Vernunftkraft, der Logos zugleich Pneuma. Offensichtlich wurde mit „logos“ die Vernunftkraft der Materie benannt, mit „pneuma“ (verdichteter Atem) die Vernunftkraft der Lebewesen.

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

„Auch die Veränderungen in den geformten Dingen müssen durch Veränderungen der Pneumata hervorgebracht werden. So entsteht der Schlaf, wenn die Spannung des Wahrnehmens in dem herrschenden Theile der Seele nachlässt; und die Affecte treten ein, wenn die Luftströmungen, welche die Seele des Menschen ausmachen, wechseln. (Vgl. Diogenes, VII, 158.) Dies Pneuma, woraus die Seele besteht, ist übrigens nicht das gewöhnliche, welches in der ganzen Natur bildendes und erhaltendes Prinzip ist, sondern es ist dünner und feiner, wie wir von Chrysippos selbst erfahren. (Vgl. Plutarch, Stoic. rep. 41.

²⁹ Fußnote von Barth: Plutarch, de communibus notitiis, K. 36.

³⁰ Fußnote von Barth: Vergl. M. Heinze, >Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie<, Oldenburg 1872. A. Aall, >Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie<, I, Leipzig 1896, S. 110, hat mich nicht überzeugen können, dass schon die alte Stoa jene Prinzipien immateriell gedacht habe.

1052.) [...] Kornutus sagt geradezu, dass unsere Seelen Feuer seien. (Vgl. Diogenes, VII, 157.) Damit ist aber keineswegs gemeint, dass dieses ein von dem Pneuma, was sonst das Wesen der Dinge ausmacht, verschiedener Stoff sei.

[...]

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

[...]

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

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

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

1.4: Das Curiosum von der Dauer der Psychen

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

M. F. Smith, >Diogenes von Oinoanda - The Epicurean inscription<, Napoli 1993, Fragment Nr. 35³¹:

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

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

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

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

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

Diogenes Laertius, VII. 151:

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

³¹ Übersetzung von Fritz Jürß, Reimar Müller und Ernst Günther Schmidt, abgedruckt in >Griechische Atomisten - Texte und Kommentare zum materialistischen Denken der Antike<, Reclam-Verlag Leipzig 1991.

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

1.5: Die materialistische Vorsehung der Stoiker

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

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

Dies wurde von Chrysippos leicht verständlich dargestellt. Unter der Kapitelüberschrift >Wie Chrysippos zwar die Macht und Unvermeidlichkeit des Schicksals anerkennt, jedoch aber auch bekräftigt, dass uns eine freie Wahl in allen unseren Entscheidungen und Urteilen verbleibt<, hat uns Aulus Gellius in seinem Werk >Die attischen Nächte<, VII. Buch, 2. Kap., die einzig richtige und wahre Definition des stoischen Schicksalsbegriffs überliefert:³²

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

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

³² Übersetzt von Fritz Weiss, Leipzig 1875.

untereinander zusammenhängender Vorgänge und ihre ständige und unabänderliche Selbstverkettung.“

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

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

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

Zum Beweise dieser seiner Behauptung bedient er sich eines wahrlich ganz aus dem Leben gegriffenen, passenden und recht geistvollen Gleichnisses und sagt: „Wenn man z. B. einen runden Stein über eine schräge und abschüssige Bahn stößt, so wird man zwar die erste Ursache seines Herabrollens gewesen sein; bald rollt der Stein jedoch von selbst weiter, nun nicht allein mehr aufgrund

des Anstoßes, sondern wegen seiner Eigenart [wegen seiner Schwere = Gravitationskraft] und eigentümlichen runden Form. Ebenso gilt die Anordnung, das Gesetz und die Notwendigkeit des Schicksals im allgemeinen und von vorn herein als die Ursache der Bewegung. Doch den weiteren Verlauf unserer eigenen Beschlüsse, Gesinnungen und Handlungen bedingt und entscheidet erst eines jeden Menschen eigener Wille und seine angeborenen Fähigkeiten.“

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

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

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

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

Plutarch schrieb in seinem Buch >Physikalische Lehrsätze der Philosophen<.³³

XXVIII. Frage: Vom Wesen des Fatums

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

Platon für den ewigen Begriff und das ewige Gesetz der Natur des Weltalls.

³³ Plutarchs Werke, 45. Band, übersetzt von E. Fr. Schnitzer, Stuttgart 1860.

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

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

Und bei Stobaeus, >Eclogae<, I, 5, 15, p. 78 finden wir wiederum eine sehr klare und eindeutige Erklärung des stoischen Schicksal-Begriffes³⁴:

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

1.6: Der wirkliche „Glaube“ der Stoiker

Marcus T. Cicero

Cicero ist ebenso gut ein Stoiker wie ein Akademiker zu nennen. Ich halte ihn für einen zweiten Antiochos, der von der Akademie zur Stoa wechselte. Ich glaube, Cicero wagte es nicht, seinen Wechsel zur Stoa öffentlich einzugestehen. In den tusculanischen Gesprächen (III, 6) nennt er die stoische Philosophie das „beste philosophische Lehrgebäude“.

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

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

Mit dem „Weltenbau“ könnte er sogar die stoische Physiktheorie gemeint haben. Meine Vermutung gründet sich auf folgende Tatsache. Cicero hörte nachweislich auf der Insel Rhodos den theistischen Stoiker Poseidonios. Durch ihn könnte er zu der Überzeugung gelangt sein, dass die Stoa eine theistische Philosophie beinhalten würde. Die Geheimphilosophie der Stoiker – Gott gleich Aether gleich Naturgesetz – könnte ihm daher möglicherweise verborgen geblieben sein, zumindest anfänglich. Zeugnisse für meine Überlegung sind seine Werke >Über das Wesen der Götter< (De natura deorum) und >Über die

³⁴ Quelle: Karlheinz Hülsler, >Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker<, Seite 700.

Weissagekunst< (De divinatione), die als stark beeinflusst von Poseidonios angesehen werden.³⁵ Dadurch wurde Cicero getäuscht. Er interpretierte nach Poseidonios ebenfalls die Stoa theistisch. Möglicherweise resultiert daher, dass die Stoa im antiken Rom und sogar bis heute als eine theistische, eine sog. pantheistische Philosophie angesehen wurde.

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

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

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

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

Den atheistischen Akademiker Dikaiarchos nennt Cicero geradezu seinen Liebling.

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

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

³⁵ Vgl. Willy Theiler, >Pos(e)idonius - Die Fragmente<, 2 Bde, Berlin 1982.

Körper vorhanden, der so gestaltet sei, dass er durch seine natürliche Organisation Lebens- und Empfindungskraft habe. Das sei alles.“

L. Annaeus Seneca

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

„Wir wissen, von wo aus die alles beherrschende Natur ihren Aufschwung nimmt [nach der stoischen Physiktheorie von der Aether-Region aus]; wie sie [die Natur] die Welt ordnet; wie sie den Wechsel der Jahreszeiten herbeiführt; wie sie alles, was je gewesen ist, zu einem geschlossenen Ganzen vereinigt und sich selbst zu ihrer Grenze gemacht hat. Wir wissen, dass die Gestirne durch ihre eigene bewegende Kraft dahin wandeln, dass außer der Erde [nach stoischer Physiktheorie] nichts still steht, [sondern] alles Übrige in ununterbrochener Schnelligkeit dahineilt. Wir wissen, wie der Mond an der Sonne vorbeigeht, warum er, als der langsamere, jene schnellere hinter sich zurücklässt, wie er sein Licht empfängt und verliert, welche Ursache die Nacht herbei- und den Tag zurückführt. (9) Dahin muss man [nach dem Tode] gehen, wo man dies näher erblicken kann³⁶. „Aber auch mit dieser Hoffnung“, sagt der Weise, „gehe ich nicht mutiger aus dem Leben, wenn ich glaube, dass mir der Weg zu meinen Göttern offen stehe. Ich habe zwar verdient, [zu ihnen] zugelassen zu werden - und war bereits unter ihnen - ich habe meinen Geist zu ihnen hingesandt und sie den ihrigen zu mir. Doch nimm an, ich würde völlig vernichtet werden und es bliebe von einem Menschen nach dem Tode garnichts übrig: [dennoch] habe ich einen gleich hohen Mut, auch wenn ich von hier weggehe, um nirgendwohin einzugehen.“

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

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

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

Die Freimütigkeit, die Varro mangelte, weshalb er es nicht wagte, die städtische Theologie trotz ihrer nahen Verwandtschaft mit der Theatertheologie offen zu mißbilligen, wie er die letztere mißbilligte, zeichnete den Annaeus Seneca

³⁶ Hier muss ich wieder daran erinnern, dass die stoische „Götterlehre“ eine Stufenphilosophie war. Nach außen hin und gegenüber den Neulingen wurde der Aether als Gottheit ausgegeben. Die Seelen der Verstorbenen gehen dahin zurück, aus was sie entstanden sind: dem Aether. Die Seele ist ein warmer, belebender Hauch. Sie besteht aus einem Gemisch aus Luft und Aether. Die Seelen ziehen nach dem Tode hinauf in die Himmelsregion und schweben in der Nähe des Mondes bis zur Ekpyrosis, dem Weltenbrand, wodurch sie untergehen, respektive in reinen Aether zurückverwandelt werden. Seneca scheint diesem „pantheistischen“ Märchen kein Vertrauen entgegengebracht zu haben, siehe oben.

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

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

Und wie freimütig hat er [Seneca] sich über die entsetzlich schändlichen Gebräuche ausgesprochen! „Der kastriert sich, ein anderer schneidet sich in die Arme. Ja, wenn man auf solche Weise die Gunst der Götter herabzieht, womit wird man dann seine Furcht vor dem Zorn der Götter bekunden? Götter, die solches verlangen, darf man überhaupt nicht irgendwie verehren. Aber so groß ist der Wahnsinn des gestörten und außer sich gebrachten Geistes, dass man die Götter gnädig stimmen will auf eine Weise, wie nicht einmal die abscheulichsten Menschen von sprichwörtlicher Grausamkeit wüten. Wohl haben Tyrannen manchen die Glieder zerfleischt, aber niemandem haben sie [die Tyrannen] zugemutet, seine eigenen zu zerfleischen. Wohl sind manche, damit Könige ihrer Lust frönen können, verschnitten worden, aber nie hat einer auf Befehl seines Herrn an sich selbst Hand angelegt, sich zu entmannen. Aber in den Tempeln zerfleischen sie sich selbst, senden ihre eigenhändigen Wunden und ihr eigenes Blut als Gebete empor. Nimmt man sich die Mühe, zu beobachten, was sie tun und erleiden, so wird man es unziemlich finden für anständige Menschen, so unwürdig für freie, so weit ab vom Normalen, dass niemand zweifeln würde, sie seien dem Wahnsinn verfallen, wenn es sich nur um einige wenige handelte; so aber spricht die große Zahl der Verrückten [scheinbar] dafür, dass man gesunde Menschen vor sich hat.“

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

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

wir uns erinnern, dass ihre Verehrung nicht so sehr in der Sache als in der Sitte begründet ist.“

1.7: Die Senatsopposition der Stoiker oder Paetus Thrasea, Kaiser Nero und Musonius Rufus³⁷

In der Philologie der klassischen Altertumswissenschaft hat sich der Begriff der „stoischen Senatsopposition bei Tacitus“ herausgebildet.³⁸ Darunter werden die merkwürdigen Vorgänge im römischen Senat unter den Kaisern Nero, Vitellius und Vespasian verstanden.

Der Kopf der oppositionellen Stoiker unter Kaiser Nero hieß Paetus Thrasea. Unter den Kaisern Vitellius und Vespasian war es Thraseas Schwiegersohn Helvidius Priscus.

Tacitus lieferte uns über Paetus Thrasea folgende Charakteristika:

- als über die Ereignisse, die zum Tode der Kaiserin Agrippina führten, verhandelt wurde, ging Paetus Thrasea [unter Protest?] aus dem Senat.

- beim Festspiel der Juvenalien bewies er eine nicht erwünschte Teilnahme.

- angeblich war dies eine Beleidigung [gegenüber dem Kaiser], die um so tiefer verletzte, weil Paetus Thrasea in Patavium [Padua], woher er stammte, bei dem vom Trojaner Antenor gestifteten Caestusspiel aufgetreten war.

- bei der Abstimmung im Senat, als über die Majestätsbeleidigung des Prätors Antistius verhandelt wurde, stimmte Thrasea für ein mildes Urteil.

- als der verstorbenen Kaiserin Poppaea „Götterehre“ zuerkannt wurde, war Thrasea [angeblich] absichtlich nicht zugegen.

- auch am Leichenbegängnis der verstorbenen Kaiserin Poppaea nahm Thrasea nicht teil.

- er glaubte nicht an die Göttlichkeit der verstorbenen Kaiserin Poppaea³⁹.

- bei Beginn des Jahres vermied Thrasea [wie auch in den letzten Jahren] die feierliche Eidesleistung auf die römischen Götter.

³⁷ Auszug aus L. Baus, >Quo vadis Kaiser Nero? – Die Rehabilitation des Nero Caesar und der stoischen Philosophie<, X. Auflage, Homburg 2008.

³⁸ Siehe Schmich, Rudolf: >Die Darstellung der sogenannten stoischen Senatsopposition bei Tacitus<, Inaugural-Dissertation, Heidelberg 1960.

³⁹ Die Ablehnung der Staatsgötter galt als Atheismus.

- er fehlte beim Ablegen der Gelübde, obwohl er mit der Priesterwürde der Quindecimviri bekleidet war.

- Thrasea opferte nie für das Wohl des Kaisers oder für dessen himmlische Stimme.

- Thrasea betrat in den letzten drei Jahren nicht mehr die Curie, das Senatsgebäude.

- Thrasea schwur nicht auf die Verordnungen der vergöttlichten [Diktatoren] Julius Caesar und Augustus.

- Thrasea verachtete [angeblich] „heiligen Brauch“ und schaffte [angeblich] ab, „was Gesetz ist“.

- Thrasea sei ein „Neuerungssüchtiger“.

- Thrasea trauere über das [angebliche] „Glück des Staates“.

- Thrasea halte öffentliche Plätze [Tempel und Theater] für Einöden.

Über die Stoiker im allgemeinen berichtet Tacitus:

- sie, die Stoiker, hätten die Tiberonen und Favonier hervorgebracht.

- die Stoiker trügen die Freiheit zur Schau, um die Oberherrschaft, das Prinzipat, zu stürzen.

- die Stoiker seien „Neuerungssüchtige“.

Aus den obigen Textauszügen geht klar und deutlich hervor, dass der Stoiker Thrasea ein ultraliberaler und progressiver Demokrat war. Die Ansicht von Michael Grant⁴⁰, dass die „stoische Senatsopposition“ unter ihrem Anführer Paetus Thrasea „eine Gruppe extrem konservativer Senatoren mit Neigung zu philosophischen, stoischen Gedankengängen“ gewesen sei, ist geradezu ein grotesker Irrtum. Das genaue Gegenteil ist richtig: Es war eine Gruppe von Stoikern mit extrem >linken< Vorstellungen von Demokratie, Recht und Freiheit.

Die Konservativen, sozusagen die fundamentalistisch-theistische Partei im römischen Senat, machten mittels ihrer Mehrheit dem ultraliberalen Freidenker Thrasea „den Prozeß“, um einen gefährlichen und unbequemen Widersacher und Querdenker loszuwerden.

⁴⁰ In Michael Grant, >Roms Cäsaren - von Julius Caesar bis Domitian<, München 1978.

Dies setzten sie folgendermaßen in Szene: Capito Cossutianus übernahm die Rolle des Anklägers im Senat. Er war ein persönlicher Feind des Paetus Thrasea. Thrasea hatte einst die Gesandten der Cilicier unterstützt, als sie den Capito Cossutianus wegen Erpressung anklagten und diesen wegen seiner Vergehen „zu Fall brachten“.

Die Anklage des Capito Cossutianus war eine geschickte Mischung aus Polemik gegen den Freidenker Thrasea und aus Schmeichelei gegenüber dem Kaiser. „Wie einst von Julius Caesar und Marcus Cato“, sprach Capito Cossutianus, „so spricht heute die [angeblich] nach Zwietracht verlangende Bürgerschaft jetzt von dir, Kaiser Nero, und Thrasea. Er hat auch seine Anhänger oder vielmehr Trabanten, die sich zwar noch nicht seinen Trotz beim Abstimmen, aber seine Haltung und Miene zum Vorbild nehmen, starr und finster blicken, um dir damit Leichtsinn vorzuwerfen. Allein von ihm werden deine Wohlfahrt und deine Kunstleistungen nicht geehrt. Das Glück des Kaisers verachtet er; befriedigt ihn nun seine [des Kaisers] Trauer und sein Schmerz [um Poppaea] nicht? Dieselbe Gesinnung verrät es, an Poppaeas Göttlichkeit nicht zu glauben und auf die Verordnungen des göttlichen Augustus und Julius Caesar nicht zu schwören. Er verachtet heiligen Brauch⁴¹ und schafft ab, was Gesetz ist. Die >Tageblätter des römischen Volkes<⁴² werden in den Provinzen, in den Heeren aufmerksam gelesen, um zu erfahren, was Thrasea *nicht* getan hat. Wenn Thraseas Einrichtungen besser sind, so laßt uns zu ihnen übertreten; oder aber man nehme den Neuerungssüchtigen den Rädelsführer und Ratgeber weg. Jene Schule [gemeint ist: die Schule der Stoiker] hat die Tuberonen und Favonier erzeugt, auch in der alten Republik nicht beliebte Namen. Um die Oberherrschaft [das Prinzipat] zu stürzen, tragen sie die Freiheit zur Schau. Haben sie sie erst umgestürzt, dann werden sie die Freiheit selbst angreifen. Vergebens hast du den Cassius entfernt. Willst du es dulden, dass die Nacheiferer der Brutusse um sich greifen und Gedeihen finden? Schließlich brauchst du [Kaiser Nero] ja selbst über Thrasea nichts zu beantragen, laß den Senat richten.“

So war es in Wirklichkeit! Nicht Kaiser Nero ließ Paetus Thrasea anklagen, sondern es war der konservativ-theistische Block im römischen Senat, dem der Freigeist und Stoiker Thrasea ein Dorn im Auge war.

Thrasea beratschlagte sich mit seinen engsten Freunden, ob er sich im Senat rechtfertigen oder ob er jede Verteidigung verschmähen solle. Die, die dafür waren, sagten, „*sie seinen wegen seiner Standhaftigkeit unbesorgt. Er werde nichts sagen, als etwas, wodurch er ausschließlich seinen Ruhm erhöhen würde. Nur Feige und Verzagte umgäben ihr Ende mit Einsamkeit. Schauen möge das Volk den dem Tode entgegentretenden Mann, hören solle der Senat gleichsam übermenschliche Worte eines Stoikers*“.

⁴¹ Das ist eindeutig eine Anklage auf Atheismus.

⁴² Gab es zur Regierungszeit Kaiser Neros bereits eine politische Zeitung? Ja, die sog. „Acta publica diurna“! Sie enthielten offizielle Mitteilungen und Neuigkeiten aus der „besseren“ Gesellschaft.

Bei den Beratungen der Anhänger und Freunde Thraseas befand sich auch ein junger Mann namens Rusticus Arulenus, der sich [angeblich aus Ruhmbegier] anbot, gegen den Senatsbeschuß [Anklage gegen Thrasea] Einspruch zu erheben, denn er war Volkstribun. Thrasea dämpfte seinen Eifer. Dieses Vorhaben würde doch nichts nützen, dem jungen Mann jedoch sehr schaden.

Am Morgen der festgesetzten Senatssitzung besetzten zwei bewaffnete Kohorten der Prätorianer den Tempel der Venus Genetrix. Den Eingang zum Senat hatte ein Trupp mit der Toga bekleideter Männer, die ihre Schwerter offen zeigten, in Besitz genommen. Auf den öffentlichen Plätzen, wie an den Tempeln waren Kriegerscharen aufgestellt. Unter ihren Blicken und Drohungen begaben sich die Senatoren in die Kurie. Ungewiß ist, wer mit „ihren“ gemeint ist, wahrscheinlich waren es die mit der Toga bekleideten Männer, die ihre Schwerter offen zeigten. Waren es die Anhänger und Freunde der Stoiker und der oppositionellen Senatoren?

Im Senat hörte man zuerst die Rede des Kaisers, von einem Quästor vorgetragen. Ohne jemand direkt beim Namen zu nennen, beschuldigte er die Senatoren, dass sie die öffentlichen Geschäfte vernachlässigten und durch ihr Beispiel viele zur Nachlässigkeit verleiteten. Viele würden erst gar nicht mehr aus ihren Provinzen zu den Senatssitzungen kommen, da sie sich, hätten sie erst das Konsulat und Priesterwürden erlangt, lieber der Annehmlichkeiten ihrer Gärten und Besitzungen hingäben.

Nach der Rede des Quästors hieben die konservativen Senatoren Cossutianus und Marcellus mit aller rhetorischen Polemik auf Thrasea ein. Der gesamte Staat sei wegen Thrasea [wegen eines Mannes!] in Gefahr. Durch die „Halsstarrigkeit der Untergebenen“ werde die Milde des Kaisers herabgesetzt. Zu milde seien sie, die Senatoren, bis auf diesen Tag gewesen, da sie den „Empörer“ Thrasea, da sie dessen ebenso „verrückten“ Schwiegersohn Helvidius Priscus, sowie Paconius Agrippinus, den Erben des väterlichen Hauses gegen den Fürsten, und den abscheuliche Gedichte verfertigenden Curtius Montanus ungestraft entschlüpfen ließen. Er, Marcellus, vermisse im Senat den Konsularen, bei Gelübden den Priester, beim Eide den Bürger Thrasea. Doch dieser habe sich ja gegen die Einrichtungen und heiligen Bräuche der Vorfahren öffentlich zum Feinde aufgeworfen⁴³. Möge er, der den Senator zu spielen und des Kaisers Widersacher zu beschützen gewohnt sei, doch endlich einmal kommen und seine Meinung sagen, was er verbessert oder verändert wissen wolle. Leichter würde man den einzelnen Tadelnden ertragen, als jetzt das Schweigen des alles Verdammenden. Mißfalle ihm der Friede im Römischen Reiche? Oder die Siege ohne Verluste? Man solle doch einen Menschen, der über das Glück des Staates trauere, der öffentliche Plätze, Theater und Tempel für Einöden halte, der mit Selbstverweisung drohe, in seinem verkehrten Ehrgeize nicht gewähren lassen. Er würde ja keine Senatsbeschlüsse anerkennen, keine echten Staatsbeamten sehen, nicht einmal eine römische Stadt. So möge er doch sein Leben von einem Staate losreißen, dem er schon längst seine Liebe, jetzt auch noch seine Beachtung entzogen hätte.

⁴³ Wiederum eine Atheismus-Anklage.

Unter diesen und ähnlichen Worten des Marcellus, wobei er finster und drohend um sich blickte, in Ton, Miene und Blick Feuer versprühend, da zeigte sich nicht mehr jene gewohnte Gelassenheit des Senates, sondern bei dem Gedanken der bewaffneten Menge draußen vor der Kurie und den Soldaten in der Stadt waren alle Senatoren von einer tiefen Beängstigung erfaßt.

Die Senatssitzung, über die Tacitus nichts weiter mehr berichtet [den Prozessverlauf gegen Soranus klammern wir aus, weil er nichts mit Thrasea zu tun hat], endete mit dem Todesurteil Thraseas. Es wurde ihm die freie Wahl des Todes gestattet, Helvidius, sein Schwiegersohn, und Paconius wurden aus Italien in die Verbannung geschickt.

Interessant ist auch der Bericht des Tacitus über die Belohnungen der Ankläger. Eprius und Cossutianus, die Ankläger des Thrasea, erhielten jeder 5.000.000 Sesterzen; Ostorius, dem Ankläger des Soranus, wurden jedoch nur 1.200.000 Sesterzen zugebilligt.

Das Todesurteil des Thrasea wurde im Senat gefällt, als der Tag sich dem Abend neigte. Thrasea befand sich zu dieser Zeit nicht mehr im Senat. Ein zahlreicher Kreis von angesehenen und natürlich auch gleichgesinnten Männern und Frauen hatte sich in seinem Garten versammelt. Darunter befand sich auch der stoische Philosoph Musonius Rufus, wie wir weiter unten noch erfahren werden. Ihre Aufmerksamkeit richtete sich hauptsächlich auf Demetrius, einen Lehrer der kynischen Schule, mit welchem Thrasea, wie aus der Spannung seiner Mienen und aus dem, was man vernahm, wenn dann und wann lauter gesprochen wurde, zu ersehen war, über die Beschaffenheit der Seele und die Trennung des Geistes vom Körper Untersuchungen anstellte.

Da kam Domitius Caecilianus, einer von Thraseas vertrautesten Freunden, und berichtete, was der Senat beschlossen habe. Kurz darauf wurde Thrasea der Quästor des Konsuls gemeldet, der ihm das Urteil des Senats schriftlich überbrachte. Äußerlich gefaßt las er sein Todesurteil; er freute sich sichtlich darüber, dass sein Schwiegersohn Helvidius Priscus mit dem Leben davonkam.

Nun kommen wir zu einer Tatsache, die kein Philologe bisher bedacht hatte oder in Erwägung zog: Auch Seneca wurde einst vom Senat zum Tode verurteilt. Kaiser Claudius legte jedoch Fürbitte beim römischen Senat ein und bewirkte damit, dass das Todesurteil aufgehoben und Seneca nur auf die Insel Korsika verbannt wurde. Hätte nicht auch Kaiser Nero ein solches Vetorecht besessen und hätte er nicht auch für Thrasea eine Aufhebung des Todesurteils bewirken können? Thrasea ließ jedoch Kaiser Nero gar keine Zeit mehr, um für die Aufhebung des Todesurteils im römischen Senat zu sprechen, denn er ließ sich noch am selben Abend, an welchem des Todesurteil erging, die Adern öffnen.

Epiktet berichtet, was Thrasea über die Verbannung dachte⁴⁴: *Thrasea sagte oft [am Tage, an dem das Todesurteil erging?]: „Ich will lieber heute hingerichtet, als morgen des Landes verwiesen werden“. Was entgegnete ihm [Musonius]*

⁴⁴ Quelle: >Epiktet - Was von ihm erhalten ist<, Neubearbeitung der Übersetzung von J. G. Schultheis von R. Mücke, Göttingen 1924, 1. Buch, Seite 13.

Rufus hierüber? „Wenn du dieses als das Schwerere vorziehst, so ist deine Wahl töricht. Ziehst du es aber als das Leichtere vor, so sage mir, wer hat dir die Wahl gegeben? Willst du denn nicht lernen, mit dem, was dir [vom Schicksal] beschert wird, immer zufrieden zu sein?“

Musonius Rufus tadelte offensichtlich Thrasea, weil er erst gar nicht eine mögliche, ja sehr wahrscheinliche Begnadigung durch Kaiser Nero abwarten wollte, sondern noch am selben Abend sich die Adern öffnen ließ, demnach Selbstmord beging.

Möglicherweise war Thrasea zu stolz, um von Kaiser Nero das Leben sozusagen „geschenkt“ zu erhalten? Vielleicht wollte er auch durch seinen Tod die Intellektuellen und die demokratisch Gesinnten in Rom „wachrütteln“?

Über die Begegnungen und Gespräche Thraseas mit Kaiser Nero berichtet Tacitus uns nur ein einziges Ereignis: Anlässlich der Geburt von Neros und Poppaeas Tochter Claudia begab sich der Senat von Rom nach Antium, um dem kaiserlichen Ehepaar zu gratulieren. Thrasea wurde als einziger Senator „zurückgewiesen“, d. h. der Kaiser nahm seine Glückwünsche nicht an. Der Grund dafür könnte gewesen sein, weil Thrasea an den religiösen Feierlichkeiten nicht teilnahm.

Später äußerte sich dann Nero gegenüber Seneca, dass er mit Thrasea wieder ausgesöhnt sei. Seneca habe Kaiser Nero deswegen beglückwünscht. Für den Stoiker Seneca war es gewiß eine großartige Geste von Kaiser Nero, dass er mit dem Stoiker Thrasea innenpolitisch auf entspanntem Fuße zu stehen versuchte.

Diese Rekonstruktion der Vorgänge im römischen Senat vom Jahre 66 u. Zr. beweist, dass Kaiser Nero kein Scheusal von Mensch und Herrscher war. Lesen Sie dazu ausführlich mein Buch >Quo vadis Kaiser Nero? - Die Rehabilitation des Nero Caesar und der stoischen Philosophie<. Mit der Rehabilitation Neros ist damit auch die Person des bedeutendsten Stoikers seiner Zeit, Lucius Annaeus Seneca, und auch Musonius Rufus von sämtlichen [angeblichen] Zwiespältigkeiten rehabilitiert.

2. Kapitel Grundzüge der stoischen Ethik

2.1: Aufbau der materialistischen stoischen Ethik

Die stoische Maxime lautet: ein Leben in Übereinstimmung mit der Natur.

Der Sinn und damit das Ziel [Telos] des Lebens liegt nicht im größtmöglichen Erwerb und Besitz von materiellen Dingen, Macht oder Ansehen, sondern in einer ausgeglichenen Psyche (lat. *tranquilitatis animi*, gr. *Ataraxia*). Der Weg zu einem glücklichen Leben ist nach den Samkhya-Philosophen und den Stoikern eine rein geistige Angelegenheit, keine materielle. Ein Beispiel: Es genügt nicht, über einen großen materiellen Besitz zu verfügen oder über ein großes Fachwissen. Das Höchste und Wichtigste ist die geistige Einstellung, die richtige Lebens-Philosophie. Ohne sie bringt der materielle Besitz kein Glück, ohne sie ist alles Wissen nichts.

Die stoische Philosophie möchte das Wissen und die Erkenntnis vermitteln, dass zu einem glücklichen Leben vor allem die Vernunft erforderlich ist.

Das Ziel (gr. *Telos*) des Philosophierens ist das glückliche Leben. Glücklich kann ein Mensch nur werden, wenn er seiner menschlichen Natur und seiner Vernunft gemäß lebt. Der Vernünftige unterwirft sich dem Logos, d. h. dem Naturgesetz, in freier Willensentscheidung. So vereint sich - ohne in Widerspruch mit der Physiktheorie zu geraten - die Freiheit des ethischen Handelns mit dem Naturgesetz.

Ein eigentliches Übel gibt es nicht in der Welt, denn alles ist ein Ausfluss der Natur, bzw. der Naturgesetze. Und was die Natur will, kann unmöglich verwerflich sein. Was im einzelnen weniger gut erscheint, trägt oft zum Wohle der Allgemeinheit und folglich auch zu unserem bei. Das einzige Übel ist das Ethischschlechte, das einzige Glücks-Gut ist das Ethischgute.

Worin besteht ein glückliches Leben? - Die stoische Antwort lautet: Mit sich selbst, d. h. mit der menschlichen Natur und mit den allgemeinen Naturgesetzen in Übereinstimmung zu leben. Dieses naturgemäße Leben ist ein Leben gemäß der Vernunft. Und ein vernunftgemäßes Leben ist zugleich ein tugendhaftes. Das ganze Lebensglück besteht daher in der Vernunft, alias Tugend. Die Vernunft hat es nicht nötig, ihren Lohn außerhalb zu suchen; sie trägt ihn in sich selbst, ihr Besitz ist unmittelbar beglückend. Vernunft, Tugend und Glück sind daher synonyme Begriffe.

Im Gegensatz zu den Epikureern schließen die Stoiker jedes Streben nach Lust völlig aus, denn die genossene Lust versetzt uns oft in einen Zustand des Leidens und der Abhängigkeit und kann daher niemals ein Glücks-Gut sein.

Allerdings ist es unvermeidlich, dass wir nach jeder tugendhaften Handlung ein Gefühl des Genusses, der inneren Befriedigung empfinden. Allein diese Befriedigung darf weder der Grund sein, weswegen wir die Tugend ausüben, noch ist sie das Endziel unseres Strebens und Handelns, welches auf Existenzerhalt und Wohlfluss des Lebens, nicht auf Luststeigerung ausgerichtet ist.

Die Zweiteilung aller Dinge des Lebens, die Dihairesis, ist das Fundament der stoischen Ethik (Pohlenz, >Die Stoa<, S. 330), seit Zenon von Kition, ja bereits seit Heraklit, den ich für einen griechischen Samkhya-Philosophen halte und daher für den ersten (uns bekannten) Stoiker. Um ein glückliches Leben führen zu können, muss ich ständig die grundlegende Vorentscheidung (Prohairesis) treffen über den Wert oder Unwert einer Sache, denn es gibt nach stoischer Überzeugung nur ein Glücks-Gut, das Ethischgute, und nur ein Übel, das Ethischschlechte. Wer über dieses Wissen oder über diese „unterscheidende Erkenntnis“ verfügt, besitzt geistige Autonomie und innere Freiheit.

Ebenso unterteilen die Stoiker alles Seiende in zwei polare Gegensätze. Die „Dihairesis des Seienden“ lautet (Hobert, >Stoische Philosophie<, S. 136), siehe >Epiktets Handbüchlein der stoischen Philosophie<:

1.1: Der wichtigste Unterschied der Dinge ist der, dass die einen in unserer Macht stehen, die anderen nicht. In unserer Macht stehen: Urteil, Zuneigung, Abneigung. Kurz: Alles, was unser eigener Wille und unser eigenes Handeln beinhaltet. Nicht in unserer Macht stehen: Körper, Besitz, Ansehen, Beruf. Kurz: Alles, was nicht unser eigener Wille und unser eigenes Handeln beinhaltet.

1.2: Diejenigen Dinge, die in unserer Macht stehen, sind von Natur frei. Sie können nicht verhindert, noch in Fesseln geschlagen werden. Die Dinge aber, die nicht in unserer Macht stehen, sind meist von anderen Menschen abhängig und können verhindert werden.

Einteilung der stoischen Ethik

Die Ethik wurde von den Stoikern in mehrere Themenbereiche aufgeteilt. Wieviele es genau waren, ist heute nicht mehr mit Sicherheit zu bestimmen. Diogenes Laertius nennt insgesamt neun Themen, wobei zu dem neunten Thema m.E. keine Abhandlung zuzuordnen ist:

- I. Über den ersten Trieb (oder: Über die erste Zueignung)
- II. Über die Glücks-Güter und Übel
- III. Über die Gemütsregungen (oder: Über die Affekte)
- IV. Über die Tugenden
- V. Über das höchste Glücks-Gut (oder: Über das Endziel)
- VI. Über den ersten Wert (oder Über die erste Einschätzung)
(früher übersetzt mit: Über die Pflichten)

- VII. Über die angemessenen Handlungen
(früher fälschlich übersetzt mit: Über die Pflichten)
- VIII. Über die vollkommenen Handlungen
- IX. Über das Empfohlene und das Abgeratene
(oder: Über Empfehlungen und Warnungen)

Zenon von Kition und Kleantes behandelten die einzelnen Themen noch einfacher als die späteren Stoiker.

I. Themenbereich: >Über den ersten Trieb< oder >Über die erste Zueignung<

Diogenes Laertius, VII, 85:

Der erste Trieb eines lebenden Wesens, sagen die Stoiker, ist der der Selbsterhaltung. Darauf führe jedes Lebewesen gleich seine eigene Natur, drückt sich Chrysippos im ersten Buche >Vom Endziel< aus. „*Einem jeden lebenden Wesen*“, sagt Chrysippos, „*ist sein Bestehen und das Bewußtsein seines Lebens eigen. Denn es ist nicht wahrscheinlich, dass ein [gesundes] Wesen gegen sich selbst feindlich gesinnt ist. Es bleibt also nur übrig zu sagen, dass die Natur es mit sich selbst befreundet hat. Denn auf diese Art weicht es dem Schädlichen aus und nähert sich dem, was ihm nützlich ist. Wenn aber einige Philosophen sagen, der erste Trieb der lebenden Wesen liefe auf das Vergnügen hinaus, so geben sie etwas Falsches an.*“

Marcus T. Cicero, >Über das höchste Glücks-Gut und größte Übel<, III. Buch, 16 - 18:

[Marcus Cato begann:] „Die Stoiker, zu deren Schule ich mich bekenne, haben folgende Lehre: Jedes lebende Wesen wird gleich nach seiner Geburt - denn von hier muss ich ausgehen - mit sich selbst befreundet und sich selbst geneigt gemacht zu seiner Selbsterhaltung und all der Dinge, die zur Bewahrung dieses Zustandes dienlich sind. Hingegen fühlt es eine Abneigung gegen seinen Untergang und die Dinge, die seinen Untergang herbeiführen können. Dass sich dies so verhält, beweisen die Stoiker dadurch, dass kleine Kinder, bevor sie die Lust oder der Schmerz berührt, das Heilsame erstreben und das Entgegengesetzte verschmähen, was nicht der Fall sein würde, wenn sie nicht ihren natürlichen Zustand liebten und ihren Untergang fürchteten. Nun aber wäre es nicht möglich, dass sie etwas erstrebten, wenn sie nicht ein Gefühl von sich selbst hätten und sich deshalb liebten. Man muss also hieraus erkennen, dass der Grundtrieb in uns die Selbstliebe ist.“

(17.) Unter die von Natur zuerst begehrten Dinge ist nach Ansicht der meisten Stoiker die Lust nicht zu setzen. Und ich stimme diesen aus vollem Herzen bei. Denn nähmen wir an, die Natur habe die Lust unter die Dinge gesetzt, die zuerst begehrt werden, so würde viel Ethischschlechtes hieraus folgen. Ein genügender Beweis aber dafür, dass wir jene von der Natur zuerst gebilligten

Dinge lieben, scheint darin zu liegen, dass es keinen Menschen gibt, der, wenn ihm die Wahl freisteht, nicht lieber alle Teile des Körpers wohlgefügt und vollständig als zu gleichem Gebrauche verstümmelt oder versehrt haben wollte.

Die Begriffe der Dinge aber - die wir „Komprehensionen“ oder „Perzeptionen“ oder, wenn diese Ausdrücke mißfallen oder zu unverständlich sind, „Katalepseis“ nennen können - die also sind nach unserer Ansicht um ihrer selbst wegen aneignungswert, weil sie etwas in sich schließen, was Wahrheit in sich fasst und enthält. Dies kann man an kleinen Kindern erkennen; denn wir sehen, dass sie Freude empfinden, wenn sie etwas durch eigenes Nachdenken herausbekommen, auch wenn sie keinen Vorteil davon haben.

(18.) Auch die Künste und Wissenschaften betrachten wir als annehmerswert, teils weil in ihnen etwas der Annahme Würdiges liegt, teils weil sie aus Begriffen bestehen und etwas planmäßig Geordnetes in sich enthalten. Gegen eine falsche Überzeugung aber haben wir nach dem Urteil der Stoiker eine größere Abneigung als gegen die übrigen Dinge, die der Natur widerstreiten.

II. Themenbereich: >Über die Glücks-Güter und Übel<

Diogenes Laertius, VII, 94 - 105:

(94) Gut ist, allgemein genommen, was nützlich ist; oder was dem Ethischguten nicht entgegen steht. Daher wird die Tugend selbst und was mit ihr in Verbindung steht, auf dreifache Art so genannt:

1. Wie zum Beispiel das Gute, das von der Tugend herkommt.
2. Wie die Übung des Tugendhaften und von dem sie geübt wird.
- Und 3. Wie den eifrigen Teilhaber an der Tugend.

Auf andere Art definieren sie [die Stoiker] aber auch das Gute so: „*Das Vollkommene der vernünftigen oder gleichsam vernünftigen Natur. So ist die Tugend [das Ethischgute] beschaffen, so ist derjenige, der Teil an ihr hat; so sind die Handlungen nach der Tugend [nach dem Ethischguten], so die Ethischguten. Ihre Erzeugungen sind Freude und Heiterkeit und was diesen ähnlich ist.*“

(95) Eben so sei auch bei den Lastern [die Unvernunft] zu ersehen in Unklugheit, Feigheit, Ungerechtigkeit und was diesen gleicht: lasterhafte Handlungen. Die sie begehen, sind lasterhafte Personen, bei welchen sich Unmut, Schwermütigkeit und was diesen gleicht, sich zeigen.

Von den Glücks-Gütern sind ferner einige Güter der Psyche, andere sind äußere Güter, noch andere sind keines von beiden. Die Glücks-Güter der Psyche und die ihnen gemäßen Handlungen sind Tugenden. Zu den äußeren Gütern gehören zum Beispiel: ein ehrenhaftes Vaterland, einen rechtschaffenen Freund und das damit verbundene Glück zu besitzen. Zu den Glücks-Gütern, die weder äußere noch Güter der Psyche sind, gehört, für sich selbst ethischgut und glücklich zu sein.

(96) Ebenso gibt es auch Übel der Psyche, wie die Übel selbst und die ihnen gemäßen Handlungen; äußere Übel sind, ein unehrenhaftes Vaterland und unverständige Freunde zu haben und das Unglück, das damit verbunden ist. Ein Übel, das weder ein äußeres noch eines der Psyche ist, wäre, für sich selbst ethischschlecht und unglücklich zu sein.

Einige Glücks-Güter enthalten das Glücks-Gut in sich [d. h. in der Tugend]; andere bewirken es; eine dritte Art tut beides zugleich. So sind ein Freund und die Vorteile, die er verschafft, bewirkende Glücks-Güter. Zuversicht aber, hoher Sinn, Freiheit, Heiterkeit und Fröhlichkeit und alle tugendgemäße Handlungen sind solche Güter, die das höchste Glücks-Gut in sich enthalten.

(97) Es sind einige Güter solche, die zum höchsten Glücks-Gut gehören und die auch dasselbe bewirken: diese sind - insofern sie das Glück zum höchsten Ziel hinführen - bewirkende Güter. In so fern sie solches mit ausfüllen und Teile desselben sind, sind sie Güter, die zum höchsten Glücks-Gut gehören.

Auf gleiche Weise sind die Übel teils solche, die zum höchsten Übel gehören, teils solche, die dasselbe bewirken, teils auch findet beides bei ihnen statt. Ein Feind zum Beispiel und die von ihm entstehenden Nachteile, sind bewirkende Übel. Stumpfsinn aber, Kleinmütigkeit, Knechtschaft und Mißvergnügen, Schwermütigkeit und Traurigkeit und jede böse Handlung sind solche Übel, die mit zum höchsten Übel gehören. Diese - wobei beides zugleich stattfindet - sind zum einen bewirkende Übel, als sie zum höchsten Übel hinführen, und zum anderen zum höchsten Übel gehörende, da sie solches vollständig machen und Teile davon sind.

(98) Ferner sind von den Gütern der Psyche einige Fertigkeiten, andere Anlagen und wieder andere weder Fertigkeiten noch Anlagen. Anlagen sind Tugenden. Fertigkeiten aber die Beschäftigungen. Weder Fertigkeiten noch Anlagen sind die Handlungen. Insgemein sind aber einige Glücks-Güter gemischt, wie Kinder- und Altersglück. Ein einfaches Gut aber ist Wissenschaft. Beständig gegenwärtige Güter sind die Tugenden; nicht beständig gegenwärtige sind zum Beispiel Freude und Spaziergehen.

Jedes Glücks-Gut nennen sie [die Stoiker] nützlich, pflichtgemäß, gewinnbringend, brauchbar, anwendbar, anständig, vorteilhaft, wünschenswert und gerecht. (99) Nützlich, weil es das herbeizieht, durch dessen Dasein wir Nutzen haben; pflichtmäßig, weil es das enthält, was sein muss; gewinnbringend, weil es den darauf verwandten Aufwand ersetzt, so dass der daraus entstehende Nutzen den Aufwand noch übertrifft; brauchbar, weil es Vorteile verschafft; anwendbar, weil es einen löblichen Nutzen bewirkt; anständig, weil es in gehörigem Verhältnis zu seinem Gebrauch steht; vorteilhaft, weil es von der Art ist, dass es Vorteil verschafft; wünschenswert, weil es von der Art ist, dass es gewählt zu werden verdient; gerecht, weil es mit dem Gesetz übereinstimmend ist und Geselligkeit bewirkt.

(100) Das Edle nennen sie aber das höchste Glücks-Gut, weil es alle von der Natur aufgesuchte Zahlen enthält und vollkommen symmetrisch ist. Das Edle hat vier Arten: Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigkeit und Wissen. Denn hierin vereinigt sich das Höchste aller edlen Handlungen. Ähnliche teilen sie auch das Abscheuliche in vier Arten ein: in Ungerechtigkeit, Feigheit, Maßlosigkeit und Dummheit. Das Edle werde einzig so genannt, weil es die als lobenswert darstellt, die ein lobenswertes Gut haben; auf andere Art nennt man edel, was eine gute Naturanlage besitzt; und noch auf eine andere Art, was sich geziemt. So sagt man, der Weise allein sei gut und edel.

(101) Sie sagen auch, nur das Edle sei gut, wie Hekaton im dritten Buche >Über die Güter< und Chrysipp im Buch >Über das Edle< schreibt. Dieses sei die Tugend und was an der Tugend teil hat; gleich dem Satz, dass jedes Gute edel ist

und dass edel und gut gleichbedeutend sind. Dies ist nämlich synonym: Denn weil es gut ist, so ist es edel; es ist edel, also ist es auch gut.

Sie [die Stoiker] sind der Überzeugung, dass alle Glücks-Güter gleich sind, dass jedes Gut höchst wünschenswert und dass es weder Zuwachs noch Verminderung habe. Von den Dingen, die es gibt, behaupten sie, dass einige gut, andere böse, noch andere keines von beiden sind. (102) Ein Gut nennen sie die Tugenden, wie Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Weisheit und so weiter. Als Übel benennen sie die entgegengesetzten Eigenschaften: Unklugheit, Ungerechtigkeit und so weiter. Keines von beiden [Adiaphora] nennen sie das, was weder nützt noch schadet: Leben, Gesundheit, Freude, Schönheit, Stärke, Reichtum, Ruhm, hohe Abkunft und auch was diesen entgegengesetzt ist: Tod, Krankheit, Ärger, Hässlichkeit, Schwachheit, Armut, Ruhmlosigkeit, niedere Abkunft und was dem alles gleicht, wie Hekaton im siebten Buche >Über die Vollkommenen<, Apollodor und Chrysipp in ihrer >Ethik< schreiben, denn diese Dinge wären keine Güter [und keine Übel], sondern gleichgültige Dinge [gr. Adiaphora], die nur bedingt wünschenswert [oder ablehnenswert] seien.

(103) Denn wie es der Hitze eigen ist, nur zu erwärmen und nicht zu kühlen, so auch dem Glücks-Gut zu nützen und nicht zu schaden. Reichtum kann aber beides, nützen und auch schaden, so auch die Gesundheit, also sind weder Reichtum noch Gesundheit ein Gut zu nennen. Weiter sagen sie, dass dasjenige, was man sowohl auf eine gute als auch auf eine üble Art gebrauchen kann, kein Gut sei. Reichtum und Gesundheit können auf eine gute und auf eine üble Art gebraucht werden, also sind Reichtum und Gesundheit kein Gut. Poseidonios indessen schreibt, dass auch diese zu den Gütern gehören. Weder Hekaton im neunzehnten Buch >Über die Güter< noch Chrysipp in den Büchern >Über die Freude< nennen die Lust ein Gut, weil es auch schändliche Lüste gebe und nichts Schändliches ein Gut sei.

(104) Das Nützen ist ein Bewegen oder Stehen auf tugendgemäßer Art; das Schaden im Gegenteil ein Bewegen oder Stehen auf lasterhafter Art. Das Gleichgültige [gr. Adiaphoron] wird auf zweierlei Art ausgesagt: Von solchen Dingen, die weder zum Glücklichsein noch zum Unglücklichsein beitragen, dergleichen sind Reichtum, Gesundheit, Stärke, Ruhm und dergleichen: denn man kann auch ohne sie glücklich sein, indem es auf ihren Gebrauch ankommt, ob sie zum Glück oder Unglück beitragen. In einem anderen Sinne werden auch diejenigen Dinge gleichgültig genannt, die weder ein Begehren noch einen Widerwillen erregen, wie zum Beispiel gleiche oder ungleiche Haare auf dem Kopf zu haben, oder den Finger ausstrecken oder ihn einziehen; denn die zuerst genannten gleichgültigen Dinge hießen nicht in diesem Sinne so, da sie Begehren und Widerwillen erregen können. (105) Daher werden auch einige von ihnen gewählt; bei den anderen Dingen ist es aber gleichgültig, ob man sie wählt oder zurückweist.

Marcus T. Cicero, >Über das höchste Glücks-Gut und größte Übel<, III. Buch, 43 - 45:

(43.) Auch ist es nicht vernunftgemäß, dass ein Mensch - wenn man nach der von den Peripatetikern aufgestellten Annahme dreier Arten von Gütern ausgeht - in dem Grade glücklicher sei, als er mit leiblichen oder materiellen

Gütern reicher ausgestattet ist, so dass wir auch den Satz billigen müssten, derjenige sei glücklicher, der die Dinge, die im Körper hochgeschätzt werden, in größerer Anzahl besitze. Denn jene meinen, durch körperliche Vorteile werde das Glück des Lebens vervollständigt, die Unsrigen [die Stoiker] hingegen behaupten nichts weniger als dieses. Denn da nach unserer Ansicht das Leben nicht einmal durch die häufige Wiederkehr der Güter, die wir in Wahrheit Glücks-Güter nennen können⁴⁵, glücklicher oder wünschenswerter oder schätzenswerter wird, so hat sicherlich die Menge der körperlichen Vorteile einen geringen Einfluss auf das Glück. (44.) Denn wenn sowohl Weisheit als auch Gesundheit wünschenswerte Dinge wären, so würden beide verbunden noch wünschenswerter sein als die Weisheit allein; aber obwohl beide einer Wertschätzung wert sind, so würden sie doch verbunden keinen höheren Wert haben als die Weisheit für sich allein. Denn wenn wir die Gesundheit einer Wertschätzung wert achten, sie aber dennoch nicht zu den Glücks-Gütern rechnen, so urteilen wir gleichfalls, dass nichts eine so große Wertschätzung habe, dass es der Tugend vorgezogen werden könne. Auch dies ist ein Satz, den die Peripatetiker nicht haben; denn sie müssen behaupten, eine ethischgute Handlung ohne Schmerz sei wünschenswerter, als wenn die gleiche Handlung mit Schmerz verbunden wäre. Wir urteilen anders; ob richtig oder nicht richtig, davon nachher. Aber kann es in betreff der Sachen eine größere Verschiedenheit der Ansichten geben?

(XIV.45.) Denn so wie durch das Licht der Sonne der Schimmer einer Lampe gleichsam verdunkelt oder verfinstert wird, so wie in dem weiten Raume des Ägäischen Meeres ein Tropfen Honig, so wie in den Schätzen des Krösus' der Zusatz einer kleinen Kupfermünze und so wie ein einziger Schritt auf dem Wege von hier bis nach Indien sich verliert, so müssen gegenüber dem höchsten Glücksgut - was die Stoiker dafür erklären - jene Güter des Körpers und des Zufalls durch den Glanz und die Größe der Tugend entweder verdunkelt oder überstrahlt werden oder sich darin verlieren, wie in den obigen Gleichnissen dargestellt.

[...]

(50.) Wenn wir dies auch in betreff der Wissenschaften einräumen, so findet doch bei der Tugend nicht ein gleiches Verhältnis statt, deshalb, weil die Tugend des meisten Nachdenkens und der meisten Übung bedarf, was bei den Wissenschaften nicht auf gleiche Weise der Fall ist, und weil die Tugend Standhaftigkeit, Festigkeit und Beharrlichkeit im ganzen Lebenswandel in sich fasst, was wir bei den Wissenschaften nicht in gleicher Weise stattfinden sehen.

Demzufolge wird der Unterschied der Dinge entwickelt. Wollten wir einen solchen gänzlich leugnen, so würde das ganze Leben in Verwirrung gebracht werden, wie dies bei Ariston geschieht; und kein Geschäft oder Werk der Weisheit würde es geben, da zwischen den Dingen, die zur Führung des Lebens gehören, gar kein Unterschied wäre und keine Wahlmöglichkeit bestünde.

⁴⁵ Nach der Ansicht der Stoiker wird selbst durch die häufige Wiederkehr der wahren Glücksgüter, das heißt durch häufige ethischgute Handlungen, das Glück nicht gesteigert. Um so viel weniger vermag die Menge der körperlichen und äußeren [materiellen] Güter das Glück des Weisen zu vergrößern.

Obgleich nun der Satz hinreichend feststeht, dass das Ethischgute allein ein Glücks-Gut, das Ethischschlechte allein ein Übel ist, so haben die Stoiker doch zwischen den Dingen, die für das glückliche oder unglückliche Leben keine Geltung haben, einen gewissen Unterschied festgelegt, indem sie einige dieser Dinge für schätzenswert, andere für nicht schätzenswert, andere für keines von beiden erklären.

(51.) Von den achtens- oder schätzenswerten Dingen enthalten einige hinreichenden Grund, weshalb sie gewissen anderen Dingen vorgezogen werden, wie zum Beispiel die Gesundheit, unversehrte Sinne, Freiheit von Schmerz, Ruhm, Reichtum und dergleichen Dinge; mit anderen verhält es sich nicht so. Ebenso ist es mit den Dingen, die keiner Wertschätzung wert sind [also nicht achtenswert sind]; einige enthalten hinreichende Gründe, warum sie verworfen werden, wie zum Beispiel Schmerz, Krankheit, Verlust der Sinne, Armut, Beschimpfung und dergleichen, andere aber nicht. Hieraus ist der Ausdruck „proegmenon“ und das Gegenteil davon „apoproegmenon“ bei Zenon entstanden, indem er sich einer reichen Sprache neugeschaffener Benennungen bediente, was man uns in unserer Sprache nicht gestatten will, wiewohl du unsere Sprache sogar die reichere zu nennen pflegst. Doch zum leichteren Verständnis der Bedeutung des Wortes ist es nicht unzweckmäßig, den Grund anzugeben, der Zenon veranlaßt hat, dieses Wort zu schaffen.

(XVI. 52.) So wie niemand sagt (so lauten seine Worte), an dem königlichen Hofe sei der König selbst zur Würde hervorgezogen (das bedeutet nämlich das griechische Wort „Proegmenon“, sondern die, die ein Ehrenamt bekleiden und deren Rang sich der königlichen Würde am meisten nähert, so dass sie die zweite Stelle einnehmen, so soll man im Leben nicht diejenigen Dinge, die auf der höchsten Stufe stehen, sondern die, die die zweite Stelle einnehmen „Proegmena“ - das heißt „Vorgezogenes“ oder „Bevorzugtes“ - nennen. Diese Dinge wollen wir entweder auf die angegebene Weise in wörtlicher Übersetzung benennen, oder aber „Proegmenon“ („Vorgezogenes“ oder „Bevorzugtes“) und das Gegenteil davon „Apoproegmenon“ („Zurückgesetztes“) nennen. Denn hat man die Sache begriffen, so können wir im Gebrauch der Worte nachsichtig sein.

(53.) Weil aber nach unserer Lehrmeinung nur das Tugendhafte die erste Stelle einnimmt, so kann das, was wir „Vorgezogenes“ oder „Bevorzugtes“ nennen, auf keine Weise entweder ein Glücks-Gut oder ein Übel sein. Den Begriff davon bestimmen die Stoiker so: Es ist etwas Gleichgültiges mit mittelmäßiger Wertschätzung; denn was die [griechischen] Stoiker „adiaphoron“ nennen, dafür erscheint mir das Wort „gleichgültig“ als die treffendste Übersetzung. Denn es war schlechterdings unmöglich, dass unter den Mitteldingen nicht doch noch etwas wäre, was der Natur entweder gemäß oder ihr zuwider wäre; würde aber etwas davon vorhanden sein, so wäre es ebenso unmöglich, dass unter diesen Dingen nicht doch einiges wäre, das eine Bevorzugung verdiente.

(54.) Diese Unterscheidung haben sie [die Stoiker] also gemacht; auch bedienen sie sich, um die Sache anschaulicher zu machen, des folgenden Gleichnisses: Nehmen wir an, sagen die Stoiker, das Ziel und der letzte Zweck sei, einen Würfel so zu werfen, dass er auf einer geraden Zahl steht. So wird der Würfel, der so geworfen wird, dass er auf eine gerade Zahl fällt, einen gewissen Vorzug in Beziehung auf das Ziel haben, während bei dem Würfel, der anders fällt, das Gegenteil eintritt. Jedoch wird jener Vorzug des Würfels, der auf eine gerade Zahl gefallen ist, nicht als wesentlicher Teil zu dem gesamten Ziele gehören. Auf gleiche Weise beziehen sich die vorgezogenen Dinge auf das Ziel; aber zu dessen Wesen und Beschaffenheit gehören sie durchaus nicht.

(55.) Wir kommen nun zur Einteilung der Glücks-Güter.⁴⁶ Sie teilen sich auf in wesentliche, zum letzten Zweck [oder zum Ziel (griechisch „telos“) des Lebens] zugehörige Güter - so will ich die bezeichnen, die „telika“ genannt werden; denn wir wollen es so halten, wie wir beschlossen haben, dass wir mit mehreren Worten das ausdrücken, was wir mit einem einzigen nicht vermögen, damit die Sache richtig begriffen wird - zweitens in wirkende Güter, die die Griechen „poietika“ nennen, und drittens in solche Güter, die beides in sich vereinigen. Von den wesentlichen Gütern ist nichts ein Glücks-Gut außer den ethischguten Handlungen, von den wirkenden Gütern gibt es keines außer der Freundschaft; aber die Weisheit⁴⁷ erklären die Stoiker sowohl für ein wesentliches als auch für ein wirkendes Glücks-Gut. Denn insofern die Weisheit eine naturgemäße Handlungsweise ist, so gehört sie zu der Klasse der wesentlichen Güter; insofern sie aber ethischgute Handlungen mit sich bringt und bewirkt, kann sie wirkend genannt werden.

(XVII.56.) Die Dinge, die wir bevorzugte Dinge nennen, sind teils an sich bevorzugt, teils wegen ihrer Wirkungen, teils aus beiden Gründen. Zum Beispiel eine gewisse Beschaffenheit des Gesichtes und der Miene, die Stellung und Bewegung des Körpers, denn in diesen Dingen gibt es manches, was vorzuziehen, manches, was zu verwerfen ist. Andere Dinge wird man deshalb vorgezogen nennen können, weil sie etwas durch sich bewirken, zum Beispiel das Geld; andere aber aus beiden Gründen, zum Beispiel unversehrte Sinne, eine gute Gesundheit. (57.) In betreff des guten Rufes - was die Stoiker „eudoxia“ nennen, hier passender mit „gutem Ruf“ als mit „Ruhm“ übersetzt - behaupteten Chrysippos und Diogenes, man dürfe deswegen nicht einmal einen Finger ausstrecken; und ich [Marcus Cato] stimme ihnen von ganzem Herzen bei. Ihre Nachfolger aber behaupteten, da sie nicht fähig waren, dem Carneades Widerstand zu leisten, dass der sogenannte „gute Ruf“ etwas um seiner selbst wegen Annehmbares sei. Einem frei geborenen und edel erzogenen Menschen gezieme der Wunsch, bei den Eltern, bei den Verwandten, auch bei guten Menschen in gutem Rufe zu stehen; und zwar um der Sache selbst, nicht des Nutzens wegen. So wie wir die Wohlfahrt unserer Kinder um ihrer selbst wegen befördert wünschen, auch wenn sie nach unserem Tode geboren werden sollten,

⁴⁶ Siehe auch Diogenes Laertius, VII. 96.

⁴⁷ Die Weisheit und alle Tugenden, denn die Weisheit enthält alle Tugenden in sich.

so, meinen die Stoiker, müsse man für einen guten Ruf nach dem Tode, auch ohne Rücksicht auf den Nutzen, dennoch um der Sache selbst wegen sorgen.

III. Themenbereich: >Über die Gemütsstörungen<

Diogenes Laertius, VII, 110 - 116:

(110) Sie [die Stoiker] behaupten, dass aus dem Irrigen die Geistesverkehrtheiten entstehen, aus denen wiederum viele Gemütsstörungen [Leidenschaften oder Affekte] erwachsen. Nach Zenon ist die Gemütsstörung eine unvernünftige und naturwidrige Bewegung der Psyche, oder eine übermäßige Begierde. Von den schlimmsten Gemütsstörungen gibt es vier Arten, wie Hekaton im zweiten Buch >Über die Gemütsstörungen< und Zenon in seinem gleichnamigen Buch sagt: Traurigkeit, Furcht, Begierde und Lust.

Die Stoiker sind auch der Meinung, dass die Gemütsstörungen falsche Überzeugungen seien, wie Chrysipp im Buche >Über die Gemütsstörungen< schreibt. Denn Geldgier ist die Vermutung, dass das Geld ein Glücks-Gut sei; ebenso die Völlerei, die Unmäßigkeit und andere Begierden. Die Traurigkeit nennen die Stoiker eine unvernünftige Regung der Psyche; dazu zählten sie auch übertriebenes Mitleid, außerdem Neid, Eifersucht, Kummer, Niedergeschlagenheit, Trübsinnigkeit und Verwirrung. [...]

Wie es Krankheiten des Körpers gibt, wie die Gicht, so gibt es auch Krankheiten der Psyche, wie Ruhm-Sucht, Vergnügens-Sucht und was diesen gleicht. Denn Krankheit ist Schwachheit und Kraftlosigkeit. Eine Krankheit [der Psyche] ist z. B. die Begierde nach einer für wünschenswert gehaltenen Sache. Und wie es leichte Krankheiten des Körpers gibt, wie Schnupfen oder Durchfall, so gibt es auch leichte Krankheiten der Psyche, wie Missgunst, Unbarmherzigkeit, Zanksucht und andere.

Sie behaupten auch, dass es drei gute Gemütszustände [gr. Eupatheia] gibt: Freude, Vorsicht und Neigung. (116) Die Freude, sagen sie, sei das Gegenteil der Lust, weil sie ein vernünftiges Begehren sei. Vorsicht sei das Gegenteil der Furcht, weil sie ein vernünftiges Ausweichen sei, denn der Weise werde sich niemals fürchten, aber Vorsicht gebrauchen. Der Begierde, sagen sie, sei die Neigung entgegengesetzt, die in einem vernünftigen Verlangen bestehe. So wie also einiges unter die ersten Leidenschaften fällt, auf eben die selbe Weise fällt es auch unter die ersten guten Gemütszustände. So unter die Neigung das Wohlwollen, die Freundlichkeit, die Gefälligkeit und die Herzlichkeit; unter die Vorsicht die Scham, die Reinheit; und unter die Freude der Frohsinn, die Annehmlichkeit und der Gleichmut.

Auszug aus Zenons Werk >Über die Gemütsstörungen<

(VI) Zenons Definitionen der Gemütsstörungen [von Cicero aus Zenons Werk >Über die Gemütsstörungen< entnommen] sind folgende:⁴⁸

Die Gemütsstörung [gr. pathos] ist eine von der Vernunft abgewandte, unnatürliche Erregung der Psyche. Oder: Die Gemütsstörung ist eine allzuheftige Begierde. Also unter allzuheftiger Begierde versteht Zenon eine Erregung der Psyche, die sich allzuweit von der Gleichmäßigkeit der Natur entfernt hat.

Die Arten der Gemütsstörungen entstehen nach Ansicht Zenons aus zwei eingebildeten Arten von Glücks-Gütern und aus zwei eingebildeten Arten von Übel. So gibt es insgesamt vier Hauptarten von Gemütsstörungen.

Aus einem oder mehreren vermeintlichen Glücks-Gütern, behaupten die Stoiker, entstehen Begierde und Lust, indem die Lust sich auf die gegenwärtigen, die Begierde auf die zukünftigen Glücks-Güter bezieht. Aus den Übel entstehen Furcht und Leid. Die Furcht entsteht aus der Einbildung eines oder mehrerer zukünftiger Übel, das Leid aus der Einbildung eines oder mehrerer gegenwärtiger Übel. Denn was als kommend gefürchtet wird, das erfüllt auch gegenwärtig mit Leid.

(12) Die Lust und die Begierde beruhen ebenfalls auf der Einbildung [dem Wähnen] von Glücks-Gütern, da die Begierde, von einem vermeintlichen Glücks-Gut angelockt und entflammt, sich zu demselben hinreißen lässt; die Lust, als bereits im Besitz des heftig Begehrten wahnend, sich überhebt und ausgelassen frohlockt.

Von Natur aus trachten alle Menschen nach den Glücks-Gütern und fliehen das Entgegengesetzte. Sobald daher die Vorstellung von irgendeinem Glücks-Gut vor die Psyche tritt, treibt uns die Natur selbst an, es uns zu verschaffen. Geschieht dies mit Besonnenheit und Klugheit, so nennen die griechischen Stoiker ein solches Begehren „bulesis“, wir nennen es „Wille“. Dieser „Wille“ ist nach Ansicht der Stoiker allein bei den Weisen vorhanden. Seinen Begriff bestimmen sie so: „Wille“ heißt das Streben, das etwas mit Vernunft verlangt. Dagegen ist das gegen die Vernunft allzu heftig aufgeregte Begehren eine zügellose „Begierde“; sie findet sich bei allen Toren.

(13) Ebenso wenn wir uns im Besitz eines Glücks-Gutes befinden, so kann sich dies auf zweifache Weise artikulieren: Wird die Psyche durch die Vernunft sanft und gleichmäßig bewegt, so heißt dies „Freude“. Frohlockt aber die Psyche eitel und ausgelassen, so kann dies ausgelassene oder übermäßige „Lust“ genannt werden. Dies definieren die Stoiker als eine vernunftlose Erhebung der Psyche.

Da wir die Glücks-Güter von Natur aus begehren, die Übel von Natur aus meiden, so mag diese Meidung, wenn sie mit Vernunft geschieht, „Vorsicht“ genannt werden. Jedermann wird verstehen, dass diese „Vorsicht“ sich allein bei den Weisen findet. Die vernunftlose und mit einem tiefen und mutlosen Entsetzen verbundene Meidung soll dagegen „Furcht“ genannt werden. Die „Furcht“ ist demnach eine von der Vernunft abgewandte Art der Vorsicht.

⁴⁸ Quelle: M. T. Cicero, >Gespräche in Tusculum<, IV. Buch, 11 - 32.

(14) Bei einem gegenwärtigen Übel findet beim Weisen keine Gemütsbewegung statt, denn das „Leid“ ist eine Torheit. Dasjenige Leid meine ich, das sich bei eingebildeten Übel einstellt, wodurch der Mut sinkt und eingeengt wird, indem man der Vernunft nicht gehorcht. Daher ist die erste Definition folgende: „Leid“ ist eine Bewegung der Psyche wider die Vernunft. Es gibt vier Arten von Gemütsregungen und drei Arten von Gemütsruhe oder Besonnenheiten, da sich dem „Leid“ keine Besonnenheit entgegensetzen lässt.

(VII) Alle Gemütsregungen entstehen nach Ansicht der Stoiker durch das Meinen oder Wähnen und durch die Einbildung. Daher bestimmen sie sie noch genauer, damit man erkennt, nicht nur wie fehlerhaft sie sind, sondern auch wie sehr sie in unserer Macht liegen.

Das „Leid“ ist also das frische Meinen oder Wähnen von einem gegenwärtigen Übel, wobei für richtig gehalten wird, dass man niedergeschlagen ist und sich in seinem Gemüte beengt fühlt.

Die „Lust“ ist das frische Meinen oder Wähnen von einem gegenwärtigen Glücks-Gut, wobei für richtig gehalten wird, dass man sich hinreißen lässt.

Die „Furcht“ ist die Vorstellung oder das Wähnen von einem drohenden Übel, das unerträglich zu sein scheint.

Die „Begierde“ ist die Vorstellung oder das Wähnen von einem kommenden Glücks-Gut, dessen sofortige Gegenwart und Anwesenheit nützlich sei.

(15) Vom Meinen oder Wähnen und der Vorstellung oder Einbildung, von denen, wie ich sagte, die Gemütsregungen entspringen, behaupten die Stoiker, dass darauf nicht allein die Gemütsregungen beruhen, sondern auch das, was durch die Gemütsregungen bewirkt wird; so bewirkt das Leid gleichsam einen Schmerzensstich, die Furcht ein Zurücktreten und ein Versagen der Psyche, die Lust eine ausgelassene Heiterkeit und die Begierde ein zügelloses Begehren. Die Einbildung und die Vorstellung, das Meinen und das Wähnen, welches wir in alle obigen Begriffsbestimmungen mit eingeschlossen haben, ist nach Überzeugung der Stoiker eine haltlose, weil vernunftlose Zustimmung.

(16) Den einzelnen Gemütsregungen sind mehrere Unterarten zugeordnet. Dem Oberbegriff „Leid“ ist untergeordnet: Neid oder Scheelsucht (dieses weniger gebräuchliche Wort muss man deswegen verwenden, weil das Wort Neid nicht allein von dem gesagt wird, der beneidet, sondern auch von dem, der beneidet wird), Eifersucht, Mißgunst, Mitleid, Beklemmung, Trauer, Wehmut, Harm, Schmerz, Wehklage, Betrübniß, Kummer, Qual, Verzweiflung und was sonst noch zu dieser Art gehört.

Dem Oberbegriff „Furcht“ ist untergeordnet: Trägheit, Scham, Schrecken, Angst, Bestürzung, Entsetzen, Verwirrung, Verzagtheit.

Dem Oberbegriff „Lust“ ist untergeordnet: Schadenfreude, Entzücken, Prahlerei und ähnliches.

Dem Oberbegriff „Begierde“ ist untergeordnet: Geldgier, Luxussucht, Unzufriedenheit, Ungenügsamkeit, Sehnsucht, Verfolgungswut, Aufwallung, Zorn, Groll und alles übrige dieser Art.

Von den oben genannten Unterarten geben die Stoiker folgende Definitionen:

Neid oder Scheelsucht ist ein Leid, das man wegen des Glücks eines anderen auf sich genommen hat, obwohl dieses Glück dem Neidenden gar nicht schadet. Jedoch wenn jemand ein Leid hat über das Glück eines anderen, wodurch er selbst verletzt wird, so kann man von ihm mit Recht sagen, er beneide. Wie wenn man z. B. von Agamemnon sagen wollte, er beneide den Hektor. Wer aber, wenn ihm die Vorteile des anderen keinen Schaden zufügen, dennoch sich betrübt, dem kann man in der Tat Neid oder Scheelsucht zuschreiben.

Das Wort Nacheiferung wird in einem doppelten Sinne gebraucht, nämlich in einem guten und in einem schlechten. Denn einerseits wird die Nachahmung der Tugend Nacheiferung genannt; jedoch mit ihr haben wir hier nichts zu schaffen, denn sie gehört dem Lob an; andererseits ist die Nacheiferung oder der Neid ein Leid, das sich zeigt, wenn ein anderer in den Besitz dessen kommt, was man begehrt, während man es selbst entbehren muss. (18) Mißgunst (worunter ich das griechische Wort „zelotypia“ verstanden wissen will) ist ein Leid darüber, dass ein anderer in den Besitz dessen gekommen ist, was man selbst begehrt. Mitleid ist ein Leid über das Elend eines zu Unrecht Leidenden, denn über die Strafe eines Mörders oder Verräters wird niemand von Mitleid bewegt. Die Beklemmung ist drückendes Leid, Trauer ist Leid über den schmerzlichen Untergang eines teuren Menschen, Wehmut ist klägliches Leid, Wehklage ist mit Jammern verbundenes Leid, Betrübnis ist ein nachdenkliches Leid, Kummer ist dauerndes Leid, Qual ist mit körperlicher Mißhandlung verbundenes Leid, Verzweiflung ist aller Hoffnung auf Besserung entbehrendes Leid.

Die Arten der Furcht definieren die Stoiker wie folgt: Trägheit ist Furcht vor bevorstehender Arbeit; (19) Schrecken ist erschütternde Furcht, daher ist mit der Scham eine Rötung und mit dem Schrecken Blässe, Zittern und Zähneklappern verbunden; Angst ist Furcht vor einem drohenden Übel; Bestürzung ist Furcht, die die Psyche aus seiner Fassung geraten lässt, daher jener Vers des Ennius: „Mir Unglücklichem scheucht die Bestürzung alle Weisheit aus der Brust“; Entsetzen ist rasch eintretende Furcht, die das Denken vermindert; Verzagtheit ist bleibende Furcht.

(IX.20) Von den Arten der affektierten Lust geben die Stoiker folgende Definition: Schadenfreude ist Vergnügen an dem Übel eines anderen ohne eigenen Vorteil; Entzücken ist Vergnügen, das das Gemüt durch angenehme Eindrücke der Sinnesorgane (Hören, Sehen, Tasten, Geruch, Geschmack) bezaubert (alles Vergnügungen derselben Art, die gleichsam in Fluß gesetzt sind, um das Gemüt zu durchströmen); Prahlerei ist ausgelassenes und sich ungebührlich überhebendes Vergnügen.

(21) Die Arten der Begierden werden so definiert: Zorn ist die Begierde, sich an dem zu rächen, der zu Unrecht beleidigt zu haben scheint; Aufwallung ist entstehende und eben hervorgetretene Zorn-Begierde, die griechisch „thymosis“ heißt; Hass ist veraltete Zorn-Begierde; Rachgier ist Zorn-Begierde, die auf einen günstigen Augenblick der Rache begierig wartet; Groll ist bittere, in der Tiefe der Psyche sitzende Zorn-Begierde; Ungenügsamkeit ist eine unersättliche Begierde; Sehnsucht ist leidenschaftliche Begierde, den [oder die] noch nicht Gefundene(n)

oder noch nicht Anwesende(n) zu sehen. Bei dem Worte Sehnsucht machen einige den Unterschied, dass sie es auf die Dinge beziehen, die von einem oder von irgendwelchen ausgesagt werden („kategoremata“ = Prädikate nennen es die Dialektiker), wie man z. B. sagt: Ich sehne mich danach, Reichtum zu besitzen, Ehrenstellen zu erhalten. Das Wort Ungenügsamkeit bezieht sie auf die Sachen selbst, z. B. Ehrenstellen, Geld u.s.w.

(22) Die Quelle aller Gemütsregungen, sagen die Stoiker, sei der Mangel an Selbstbeherrschung; was ein Abgehen vom Verstand oder von der richtigen Vernunft bedeutet. Die Psyche ist derart abgewandt von den Vorschriften der Vernunft, dass auf keine Weise die Begierden gelenkt und in Schranken gehalten werden können. Wie nun die Selbstbeherrschung die Begierden stillt und bewirkt, dass diese der richtigen Vernunft gehorchen, die Urteile des Geistes besonnen erhält, so ist es der ihr entgegengesetzte Mangel an Selbstbeherrschung, der die ganze Gemütsverfassung entflammt, verwirrt und aufreizt. So entsteht aus Leid Furcht und alle übrigen Gemütsregungen.

(X.23) Wie im Körper Krankheiten und Siechtum entstehen, wenn das Blut verdorben oder Schleim und Galle im Überfluss vorhanden ist, so zerstört die Verwirrung verkehrter Vorstellungen und ihr Widerstreit untereinander die Gesundheit der Psyche und zerrüttet sie vollends durch psychische Krankheiten. Aus den Gemütsregungen entstehen zuerst die Krankheiten, die die stoischen Philosophen „nosemata“ nennen, und die diesen Krankheiten entsprechenden Zustände, die gegen gewisse Dinge eine fehlerhafte Abneigung und einen Widerwillen haben; dann die Zerrüttungen, die von den Stoikern „arrostemata“ genannt werden; diesen stehen gleichfalls entsprechende Abneigungen gegenüber. Bei diesem Gegenstände wenden die Stoiker, besonders Chrysippos, viel Mühe auf, indem sie mit den körperlichen Krankheiten die Ähnlichkeiten in den Gemütskrankungen vergleichen.

(24) Wir wissen, dass die Gemütsregungen, weil die Vorstellungen unbeständig und stürmisch hin und her schwanken, sich stets in Bewegung befinden. Wenn diese Unbeständigkeiten und Aufgeregtheiten der Psyche tief verwurzelt sind und sich gleichsam festgesetzt haben, dann entstehen Gemütskrankheiten und Geisteszerrüttungen und jene Abneigungen oder Vorurteile, die diesen Krankheiten und Zerrüttungen entsprechen.

(XI) Die angeführten Zustände - die Krankheiten und Zerrüttungen - unterscheiden sich dem Begriff nach voneinander, der Sache nach aber sind sie verbunden und haben ihren Ursprung in der Begierde und in der übertriebenen Sucht. Wenn man zum Beispiel viel Geld, großen Besitz und Luxus begehrt und nicht sofort die Vernunft wie eine sokratische Arznei anwendet, damit sie diese Begierde heilt, so dringt dieses Übel tiefer und haftet gleichsam in den Eingeweiden. Es entsteht eine Krankheit und eine Zerrüttung, die, einmal eingewurzelt, nicht herausgerissen werden kann; diese Krankheit der Psyche nennt man „Hab-Sucht“, oder Konsum-Sucht oder Luxus-Sucht.

(25) Ebenso geht es mit den übrigen Krankheiten der Psyche, z. B. mit der Ruhm-Sucht und der Frauen-Sucht, im Griechischen philogynia genannt; und so entstehen auf gleiche Art und Weise die übrigen Krankheiten und Zerrüttungen.

Die diesen entgegengesetzten psychischen Zustände oder Krankheiten entspringen nach Ansicht der Stoiker aus der Furcht, z. B. der Frauenhass (gr. misogynies), wie er sich bei Atilius findet; ferner der Hass gegen die ganze Menschheit, wie wir es von Timon hören, der „misanthropos“ genannt wird; außerdem die Ungastlichkeit. Alle diese Erkrankungen der Psyche entspringen aus einer Furcht vor gewissen Dingen, die man deswegen flieht und hasst.

(26) Die Erkrankung der Psyche besteht nach der Begriffsbestimmung der Stoiker aus einer heftigen, tiefliegenden und fest eingewurzelten Begierde oder dem Wähnen von einem nicht wünschenswerten Gegenstand, als ob er sehr wünschenswert sei. Was aber aus der Abneigung entspringt, bestimmen sie als eine heftige, tiefliegende und fest eingewurzelte Vorstellung von einem nicht zu meidenden Gegenstande, als ob er zu meiden sei. Diese Vorstellung ist ein Meinen oder Wähnen, man wisse etwas, was man in Wahrheit nicht weiß.

Erkrankungen der Psyche sind z. B. Habsucht, Ehrsucht, Frauen-Sucht [Sex-Gier], Starrköpfigkeit, Feinschmeckerei, Trunksucht, sonstige Lasterhaftigkeiten und was diesen an Ähnlichem untergeordnet ist. Habsucht ist die heftige, tiefliegende und fest eingewurzelte Vorstellung vom Gelde, als ob es sehr erstrebenswert sei; ähnlich ist die Definition der übrigen Krankheiten dieser Art. (27) Die Definitionen der Abneigungen sind so: Ungastlichkeit ist die heftige, tiefliegende und fest eingewurzelte Vorstellung, ein Gast sei sehr zu fliehen. Auf ähnliche Weise wird der Frauenhass, wie der des Hippolytos, und der Menschenhass, wie der des Timon, definiert.

(XII) Nun kommen wir zu einem Vergleich der geistigen mit den körperlichen Zuständen. Laßt uns diese Zusammenstellung zuweilen anwenden, jedoch sparsamer als es die griechischen Stoiker zu tun pflegten. Wie der eine mehr zu dieser, ein anderer mehr zu einer anderen Krankheit geneigt ist (wie die einen öfters von Schnupfen, andere mit Koliken befallen werden), ebenso sind einige Menschen mehr zur Furcht, andere mehr zu anderen Gemütsregungen geneigt. Aus diesem Grunde wird zum Beispiel dem einen eine übergroße Ängstlichkeit beigelegt, weshalb man ängstlich genannt werden, dem anderen Zornsucht, die vom gelegentlichen Zorne verschieden ist; denn etwas anderes ist es zornstüchtig zu sein, als gerade einmal zornig zu sein; wie sich dauernde Ängstlichkeit von momentaner Angst unterscheidet. Denn nicht alle sind furchtsam, die sich zuweilen ängstigen, noch ängstigen sich die Ängstlichen stets; wie zwischen momentaner Trunkenheit und ständiger Trunksucht ein Unterschied besteht; wie es auch etwas anderes ist, ein Sextoller zu sein als ein Liebender. Und diese Geneigtheit der einen Menschen zu diesen, der anderen zu jenen Krankheiten der Psyche hat einen großen Umfang, denn sie erstreckt sich auf alle Gemütsregungen. (28) Bei vielen Lastern zeigt sie sich. Der Sache fehlt ein Name. Daher spricht man von den Neidischen, Schadenfrohen, Furchtsamen,

Mitleidigen, weil sie zu diesen Gemütsregungen geneigt sind, nicht weil sie immer von ihnen beherrscht werden.

Diese Geneigtheit zu einer besonderen Art von Gemütsregung wollen wir nach der Ähnlichkeit beim Körper „Kränklichkeit“ nennen, insofern man darunter Geneigtheit zum Erkranken versteht. Jedoch bei den guten Dingen wollen wir dafür, weil die einen mehr zu diesem, die anderen mehr zu einem anderen Guten geneigt sind, das Wort „Veranlagung“ gebrauchen, bei den schlimmen Dingen das Wort „Geneigtheit“, wodurch eine Neigung zum Fallen angedeutet werden soll; bei den gleichgültigen Dingen wollen wir das vorher angewandte Wort „Kränklichkeit“ gebrauchen.

(XIII) Und wie es im Körper Krankheit, Siechtum und Gebrechen gibt, so auch in der Psyche. Krankheit nennt man die Verderbnis des ganzen Körpers, Siechtum Krankheit mit Schwäche. (29) Gebrechen nennt man es, wenn die Teile des Körpers nicht untereinander übereinstimmen, woraus Unregelmäßigkeit, Verdrehung, Verunstaltung der Glieder entsteht. Daher erzeugen sich jene beiden, Krankheit und Siechtum, aus der Erschütterung und Störung der ganzen Gesundheit des Körpers; das Gebrechen dagegen wird bei sonst unversehrter Gesundheit nur an sich selbst erkannt. Bei der Psyche können wir nur in Gedanken die Krankheit vom Siechtum unterscheiden; aber sittliche Gebrechlichkeit oder Fehlerhaftigkeit ist ein in jeder Beziehung des Lebens ungleichmäßiger und mit sich selbst in Widerspruch stehender Zustand oder Beschaffenheit der Psyche. Hieraus folgt, dass bei der einen Verderbnis der Vorstellungen Krankheit und Siechtum, bei der anderen Ungleichmäßigkeit und Widerspruch bewirkt wird. Denn nicht bei jedem moralischen Gebrechen findet gleicher Widerspruch in der Psyche statt, wie z. B. die Beschaffenheit derjenigen, die nicht mehr weit von der Weisheit entfernt, zwar noch mit sich selbst uneins sind, solange sie nichtweise sind, aber nicht mehr verschoben und verkehrt sein können. Krankheiten und Siechtum der Psyche sind gleichsam Arten der moralischen Gebrechlichkeit oder Lasterhaftigkeit. Ob die Gemütsregungen Teile derselben sind, das fragt sich.

(30) Denn moralische Gebrechen oder Laster sind bleibende Beschaffenheiten, die Gemütsregungen aber sind bewegliche Beschaffenheiten, so dass sie nicht Arten von bleibenden Beschaffenheiten sein können. Und so wie bei den Übel die Ähnlichkeit des Körpers das Wesen der Psyche berührt, so auch bei den Glücks-Gütern. Es finden sich nämlich im Körper Vorzüge, wie Schönheit, Kräfte, Gesundheit, Festigkeit, Schnelligkeit; ebenso wie in der Psyche. Denn so wie die Verfassung des Körpers (wenn die Teile, aus denen wir bestehen, untereinander übereinstimmen) Gesundheit heißt, ebenso auch die Psyche, wenn seine Urteile und Vorstellungen untereinander in Einklang stehen. Darin besteht die Tugend der Psyche, von der einige behaupten, sie sei die Selbstbeherrschung selbst, andere sagen, sie gehorche den Vorschriften der Selbstbeherrschung und folge ihr und lasse sich nicht unter einem bestimmten Begriff zusammenfassen. Sie habe, ob sie nun das eine oder das andere sei, im Weisen allein ihren Sitz. Es gibt auch eine gewisse Gesundheit der Psyche, die

auch dem Nichtweisen zuteil werden kann, wenn durch Heilung und Behandlung der Ärzte die Verwirrung des Geistes beseitigt wird.

(31) Und so wie es beim Körper eine gewisse wohlgeordnete Gestalt der Glieder mit einer schönen Hautfarbe gibt und dies Schönheit heißt, so nennt man auch bei der Psyche die Gleichmäßigkeit und Übereinstimmung der Vorstellungen und Urteile Schönheit, da sie mit einer gewissen Festigkeit und Beständigkeit verbunden ist und der Tugend folgt oder das Wesen des Ethischguten selbst in sich vereinigt. Desgleichen führt man auch den [physischen] Kräften, den Nerven und der Wirksamkeit des Körpers ähnliche Kräfte der Psyche an und benennt sie mit ähnlichen Namen. So z. B. nennt man, was beim Körper „Behendigkeit“ heißt, auch bei der Psyche „Behendigkeit“; sie wird auch beim Geist als ein Vorzug angesehen, weil er viele Dinge in kurzer Zeit zu durchlaufen weiß.

(XIV) Der Unterschied zwischen der Psyche und dem Körper ist der, dass eine gesunde Psyche von einer Gemütsregung [pathe] nicht befallen werden kann, wohl aber gesunde Körper krank werden können; außerdem, dass die körperlichen Krankheiten ohne ein Verschulden eintreten können, was bei der Psyche jedoch nicht möglich ist, denn alle Gemütsregungen und Begierden gehen aus einer Ignoranz der Vernunft hervor. Daher entstehen Gemütsregungen nur bei Menschen, bei vernunftbegabten Lebewesen; Tiere können zwar etwas Ähnliches erleiden, aber in Gemütsregungen verfallen sie nicht.

(32) Zwischen geistvollen und stumpfsinnigen Menschen besteht derjenige Unterschied, dass erstere, wenn überhaupt, spät in eine Gemütsregung oder Gemütskrankheit verfallen (wie korinthisches Erz später rostet als anderes Eisen) und schneller wieder gesunden, stumpfsinnige Menschen dagegen leichter in Gemütsregungen verfallen und langsamer sich erholen. Die Psyche des Geistvollen verfällt auch nicht in jede Gemütsregung und Begierde, denn alles Wilde und Rohe ist ihm fern.

Einiges hat nur beim ersten Anblick den Schein von Menschenfreundlichkeit, wie Mitleid, Kummer, Furcht.

Die Siechtümer und Erkrankungen der Psyche lassen sich schwerer ausmerzen als die großen Gebrechen, die den Tugenden entgegengesetzt sind. Denn während die Gemütsregungen bleiben, können die Gebrechen aufgehoben sein, weil erstere nicht so schnell geheilt als letztere aufgehoben werden können.

IV. Themenbereich: >Über die Tugenden<

Diogenes Laertius, VII, 90 - 95:

(90) Tugend ist teils eine äußerlich erkennbare Vollkommenheit, wie eine schöne Statue, teils eine unsichtbare, wie die Gesundheit, teils eine spekulative, wie die Klugheit. [...] Ein Beweis dafür, dass Tugend wirklich vorhanden ist, sagt Poseidonios in seiner ersten ethischen Abhandlung, ist die Tatsache, dass Sokrates, Diogenes und Antisthenes es weit darin gebracht haben. Aber auch Laster gibt es, dies sei das Gegenteil der Tugend.

Tugend ist lehrbar, schreibt Chrysippos im ersten Buch >Über das Endziel<. Dies behaupten auch Kleanthes und Poseidonios in ihren >Ermahnungen<, ebenso Hekaton. Es ist durchaus erkennbar, dass sie lehrbar ist, denn ethischschlechte Menschen können gut werden.

(92) Panaitios nimmt zwei Tugenden an, eine theoretische und eine praktische; andere nehmen drei Tugenden an, eine logische, eine physische und eine ethische; und Poseidonios nimmt vier an, noch mehr Tugenden nehmen Kleanthes, Chrysippos und Antipater an. Apollonphanes aber nimmt nur eine, die Klugheit, an.

Außerdem unterteilen die Stoiker die Tugenden in Kardinaltugenden und sonstige, diesen untergeordnete Tugenden. Zu den Kardinaltugenden gehören: Klugheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Mäßigkeit.

Klugheit ist die Kenntnis der höchsten Glücks-Güter und der größten Übel, und dessen, was keines von beiden ist.

Tapferkeit ist die Kenntnis, sich über alle Zufälle und Schicksalsschläge zu erheben, sie mögen positiv oder negativ sein.

Gerechtigkeit ist die Kenntnis dessen, was zu wählen und was zu meiden ist.

Mäßigkeit ist die Kenntnis, sich vom Vergnügen und den Begierden nicht überwältigen zu lassen und stets nach richtiger Vernunft, ohne alle Überschreitung derselben, zu handeln.

Auf ähnliche Weise sind die Laster geordnet. Es gibt vier Hauptlaster (Unklugheit, Furchtsamkeit, Ungerechtigkeit und Unmäßigkeit), und ihnen untergeordnete Laster, wie Leidenschaft und Stumpfsinnigkeit. Laster sind Unwissenheiten derjenigen Dinge, deren Kenntnisse Tugenden sind.

Diogenes Laertius, VII, 125 - 128:

Von den Tugenden lehren sie [die Stoiker], dass eine so aus der anderen folge, dass derjenige, welcher eine habe, sie alle besitze, denn sie hätten eine gemeinsame Theorie, so schreibt Chrysipp im ersten Buch >Über die Tugend<, ebenso Apollodor in seiner den älteren [Stoikern] folgenden >Physik<, desgleichen Hekaton im dritten Buche >Über die Tugenden<.

(126) Ein Tugendhafter sei nämlich nicht allein zur Kontemplation, sondern auch zur Ausübung dessen geeignet, was geschehen müsse. Was aber zu tun sei, das sei auch zu wählen, zu ertragen, zu verteidigen und festzuhalten. Wenn daher ein Mensch mit kluger Wahl, mit Beharrlichkeit, mit richtiger Einsicht und mit Standhaftigkeit handelt, so ist er klug und tapfer, weise und gerecht.

Jede Tugend werde unter ihrem Hauptbegriff zusammen gefasst, wie zum Beispiel die Tapferkeit sich mit dem, was zu erdulden ist, die Klugheit mit dem, was zu tun und zu meiden ist, oder was weder das eine noch das andere ist, beschäftigt. So beschäftigen sich auch die übrigen Tugenden mit dem, was ihnen eigentümlich ist. Es folgen aber der Klugheit die weise Überlegung und die Einsicht, der weisen Mäßigung die Ordnungsliebe und Anständigkeit, der Gerechtigkeit die Billigkeit und das Rechtsgefühl, der Tapferkeit die Unerschütterlichkeit und Kraft.

(127) Sie behaupten auch, es gäbe kein Mittelding zwischen Tugend und Laster, während die Perpatetiker sagen, zwischen Tugend und Laster gäbe es den

Fortschritt in der Mitte. Sie [die Stoiker] sagen, wie ein Holzstück entweder gerade oder krumm sei, so sei auch eine Sache entweder gerecht oder ungerecht; und kein Ding sei gerechter als gerecht oder ungerechter als ungerecht. Und ebenso sei es mit den übrigen Dingen.

Chrysipp sagt von der Tugend, dass sie verlierbar; Kleanthes aber behauptet, sie sei unverlierbar. Jener [Chrysipp] nennt sie verlierbar durch Trunksucht und Zorn, dieser [Kleanth] für unverlierbar wegen der festen Überzeugung.

Sie [die Tugend] sei wählbar, denn wir schämen uns, wenn wir schlecht gehandelt haben, also erkennen wir das Edle für gut an. Die Tugend sei zu einem glücklichen Leben allein genug, wie Zenon und Chrysipp im ersten Buch >Über die Tugenden< und Hekaton im ersten Buch >Über die Glücks-Güter< sagen. (128) Denn wenn die Großherzigkeit an sich hinreichend ist, sagt er, um alles im höchsten Grade zu tun, diese aber nur ein Teil der Tugend ist, so ist auch die Tugend an sich hinreichend zum Glücklichein, da sie das verachtet, was für lästig gehalten wird.

Panaitios und Poseidonios hingegen sagen, die Tugend allein sei nicht genug, sondern es wäre ein Mindestmaß an Gesundheit und Kraft, auch einiges an Besitz erforderlich, wegen der notwendigen Lebensbedürfnisse.

Marcus T. Cicero, >Gespräche in Tusculum<, V. Buch, 39 – 54:

(39) Wenn der Geist nun ausgebildet und sein Verstand so geschärft ist, dass er sich von keinen Irrtümern blenden lässt, so wird er der vollkommene Geist, d. h. er besitzt die vollendete Vernunft, oder, was dasselbe ist, Tugend. Und wenn derjenige allein vollkommen glücklich ist, dem nichts fehlt und der in seiner Art das Maß der Vollkommenheit erfüllt hat, und wenn dies das Eigentümliche der Tugend ist: So sind sicherlich alle Tugendhaften vollkommen glücklich. Darin stimme ich mit Brutus überein, d. h. auch mit Aristoteles, Xenokrates, Speusippos und Polemon. (40) Ich erkläre den Tugendhaften für vollkommen glücklich. Denn was fehlt dem zum vollkommen glücklichen Leben, der auf seine [geistigen] Glücks-Güter [die vier Kardinal-Tugenden] vertraut? Wie kann der vollkommen glücklich sein, der ihnen misstraut? Aber derjenige, der gar drei Arten von Glücks-Gütern annimmt, wie die Peripatetiker, muss ihnen notwendigerweise misstrauen.

(XIV) Denn wie könnte ein Peripatetiker auf seine immerwährende Gesundheit oder auf die immerwährende Dauer des Glückes vertrauen? Nun aber kann niemand, sofern das Glücks-Gut nicht unwandelbar fest und bleibend ist, vollkommen glücklich sein. Welches von den beiden obigen Gütern ist von dieser Art? Keines. Ja, mir scheint auf solche Menschen der Ausspruch des Lakoniers zu passen, der zu einem Kaufmann, als er sich rühmte, dass er viele Schiffe nach allen Küsten des Meeres entsandt habe, antwortete: „Nicht eben besonders wünschenswert ist dein Glück, da es an Schiffstau geknüpft ist.“ - Ist es etwa zweifelhaft, dass die Dinge, die man verlieren kann, nicht unter die Güter gerechnet werden dürfen, durch die das vollkommen glückliche Leben bewirkt wird? Denn nichts von dem, worin das vollkommen glückliche Leben besteht, darf versiegen, erlöschen oder untergehen. Denn wer fürchtet, er werde etwas

hiervon verlieren können, der wird nicht glücklich sein können. (41) Wir wollen ja, dass der Glückliche sicher ist, so dass er nicht nur geringe, sondern gar keine Furcht hat. Denn so wie das unschädlich heißt, was gar nicht schadet, und nicht das, was wenig schadet, so muss man denjenigen für furchtlos halten, der völlig frei von Furcht ist, und nicht den, der noch geringe Furcht hat. Denn was ist Tapferkeit anderes als die Geistesstimmung, die in Gefahr, Anstrengung und Schmerz Ausdauer zeigt und fern von aller Furcht ist. (42) Und dies würde sich gewiss nicht so verhalten, wenn das ganze Glücks-Gut nicht in der ethischen Würde allein bestünde. Wie kann aber jene so sehr erwünschte und erstrebte Sorglosigkeit (Sorglosigkeit nenne ich jetzt das Freisein von Kummer, worauf das vollkommen glückliche Leben beruht) irgendjemand haben, dem eine große Menge von Übeln entweder zugegen ist oder zukünftig zustoßen kann? Und wie wird einer hervorragend und erhaben sein können, alle menschlichen Begebenheiten gering achtend, wie der Weise sein soll, wenn er nicht davon überzeugt ist, dass alles in ihm selbst begründet liegt? König Philipp drohte den Spartanern, er werde alle ihre kriegerischen Unternehmungen verhindern können. Da antworteten sie ihm, ob er sie auch daran hindern könne zu sterben. Der Weise, den wir suchen, sollte nicht viel leichter derartig gesinnt sein können als ein ganzer Staat? Wie? Wenn zu dieser Tapferkeit, von der wir reden, die Besonnenheit hinzutritt, die alle Gemütsbewegungen mäßigt: Was kann einem Menschen zum vollkommenen Glück fehlen, den die Tapferkeit von Kummer und Furcht befreit, und den die Besonnenheit von der Lust und von unmäßiger Vergnügungssucht abhält? Dass dies alles allein die Tugend bewirkt, würde ich jetzt beweisen, wenn es nicht bereits in den vorhergehenden Tagen abgehandelt worden wäre.

(XV.43) Und da die Verwirrung der Psyche Elend, die Beruhigung dagegen ein glückliches Leben bewirkt, und die Verwirrung sich in zweifacher Hinsicht zeigt, da der Kummer und die Furcht sich auf mögliche Übel, die ausgelassene Lustigkeit und Gier aber auf das Wähnen von Glücks-Gütern sich beziehen, und da dies alles mit der Klugheit und Vernunft streitet, wirst du da Bedenken haben, einen Menschen als glücklich zu bezeichnen, wenn du ihn von so heftigen, gegeneinander streitenden und nach verschiedenen Seiten hin strebenden Aufregungen frei siehst? Nun aber befindet sich der Weise immer in einer solchen Stimmung; also ist der Weise immer vollkommen glücklich. Ferner ist jedes Glücks-Gut erfreulich; was aber erfreulich ist, das ist lobens- und erstrebenswert; was aber so beschaffen ist, das ist auch rühmlich; ist es aber rühmlich, so ist es gewiss auch lobenswert; was aber lobenswert ist, das ist in der Tat auch ethischgut: Also was gut ist, das ist ethischgut.

(44) Aber was die Peripatetiker als Glücks-Güter ansehen, erklären sie selbst nicht für ethischgut; also ist das Ethischgute allein gut, woraus folgt, dass in den ethischguten Glücks-Gütern allein das glückliche Leben enthalten ist. Man darf also diejenigen Dinge nicht als ein Glücks-Gut bezeichnen, noch als ein solches ansehen, bei deren Überfluss man doch höchst unglücklich sein kann.

(45) Nimm einen Menschen, der sich vor anderen auszeichnet durch Gesundheit, Körperkräfte, Schönheit, durch scharfe und unverdorben Sinne, füge auch Behändigkeit und Schnelligkeit hinzu, gib ihm Reichtum, hohe Staats- und

Militärämter, außerdem noch Macht und Ruhm. Wirst du zögern, wenn er im Besitz all dieser Dinge ungerecht, unmäßig, furchtsam, stumpfsinnig, ja geistlos ist, diesen Menschen für unglücklich zu erklären? Von welcher Beschaffenheit müssen also diese Güter sein, wenn man bei ihrem Besitz höchst unglücklich sein kann? Lass uns sehen, ob nicht, wie ein Getreidehaufen aus gleichartigen Körnern, so auch das vollkommen glückliche Leben aus sich selbst ähnlichen Teilen zustande gebracht werden muss. Verhält es sich derart, so muss man das vollkommene Glück aus Gütern, die nur ethischgut sind, zustande bringen. Sind die Glücks-Güter aus ungleichartigen gemischt, so wird man aus ihnen nichts Ethischgutes zustande bringen. Nimmt man dies weg, was wird man unter Glück verstehen können? Alles, was so beschaffen ist, dass es tugendhaft ist, ist zu erstreben; was aber zu erstreben ist, das ist gewiss billigenswert; was aber gebilligt werden kann, das muss man für angenehm und willkommen halten: Folglich ist ihm auch Würdigkeit beizulegen. Verhält es sich auf diese Weise, so muss es auch lobenswert sein: Alles Tugendhafte ist also lobenswert. Hieraus folgt, dass das Ethischgute allein ein Glücks-Gut ist.

(XVI.46) Wenn wir daran nicht festhalten, so werden wir vieles als Glücks-Güter bezeichnen müssen. Ich übergehe Reichtümer, die ich nicht unter die Glücks-Güter zähle, da sie jeder besitzen kann, selbst der Unwürdigste. Jedoch was ethischgut ist, das kann nicht jeder besitzen. Ich übergehe auch die vornehme Geburt, den Volksruhm, der durch Übereinstimmung von Narren und Schlechten hervorgerufen werden kann. Auch das übergehe ich, was zu geringfügig ist, wie niedliche weiße Zähne, liebliche Augen, eine angenehme Hautfarbe und das, was Antiklea lobte, als sie dem Odysseus die Füße abwusch: „Lieblich sanfter Ton der Rede und des Körpers weiche Haut.“ Wenn wir das als Glücks-Güter bezeichnen würden, wie würde da (im Vorurteil der großen Menge und der vielen Toren) die Würde des Philosophen abschneiden, was von beiden schöner und großartiger genannt werden dürfte?

(47) Die Stoiker unterscheiden die Glücks-Güter in vorzuziehende und selten vorzuziehende Dinge, was andere Philosophen [die Peripatetiker] ohne Rangunterschied Güter nennen. Die Stoiker bedienen sich zwar einer Differenzierung der Glücks-Güter, aber sie behaupten dennoch, durch solche Güter werde das glückliche Leben nicht vollendet. Die anderen dagegen glauben, ohne sie gebe es kein glückliches Leben, oder wenn es auch glücklich sei, so behaupten sie doch, es sei nicht vollkommen glücklich. Wir Stoiker aber sagen, dass das Leben auch ohne die materiellen Güter vollkommen glücklich ist; und dies wird auch durch folgenden Sokratischen Lehrsatz bestätigt: „Wie jedes Menschen Geist gestimmt ist, so ist auch der Mensch beschaffen; wie aber der Mensch selbst beschaffen ist, so ist auch seine Rede beschaffen; seinen Reden aber entsprechen die Taten, den Taten das Leben. Nun aber ist die Stimmung des Gemütes bei einem guten Menschen lobenswert und daher auch das Leben des guten Menschen lobenswert; und demnach auch ethischgut, weil lobenswert; woraus geschlossen wird, dass das Leben der Ethischguten glücklich ist.“

(48) Haben wir nicht aus unseren früheren Unterredungen zur Genüge erkannt oder haben wir nur zur Unterhaltung und zum Zeitvertreib gesprochen, dass der Weise von aller Gemütsregung, die ich Leidenschaft nenne, immer frei

ist? Dass in seinem Geist-Gemüt der ruhigste Friede wohnt? Der gemäßigte, mit sich übereinstimmende, furchtlose, von Kummer, von aller ausgelassenen Lustigkeit und von der Lust freie Mann, ist der nicht vollkommen glücklich? Nun ist der Weise immer so beschaffen; also ist der Weise immer vollkommen glücklich. Ferner, wie lässt es sich denken, dass der gute Mensch nicht alle seine Handlungen und Gedanken auf das Lobenswerte bezieht? Nun bezieht er alles auf das vollkommen glückliche Leben: Vollkommen glücklich ist also das lobenswerte Leben. Und nichts ist ohne Tugend lobenswert; also wird das vollkommen glückliche Leben durch die Tugend allein zustande gebracht.

(XVII.49) Dies wird auch auf folgende Weise geschlossen. Weder im elenden Leben ist etwas Lobenswürdiges oder Rühmenswertes, noch in dem, das weder elendig noch glücklich ist. Nun aber gibt es in manchem Leben etwas Lobenswertes, Rühmenswertes, Erhebenswertes, wie Epaminondas von sich rühmt: „Wahrlich, durch unseren Rat ist geschmälert der Ruhm der Lakonen.“ Oder wie Afrikanus sich rühmt: „Von der Sonne Aufgang her, wo Mäotidis See ist, wer an Taten vermag sich zu vergleichen mit mir?“

(50) Ist dem so, so ist das vollkommen glückliche Leben rühmenswert, lobenswert und erhebenswert. Denn es gibt nichts anderes, was lobens- und erhebenswerter wäre. Nimmt man dies an, so siehst du, was daraus folgt: Wenn das vollkommen glückliche Leben nicht zugleich das ethischgute ist, so müsste notwendigerweise etwas anderes besser sein als das vollkommen glückliche Leben. Denn vom Ethischguten wird man gewiss eingestehen, dass es besser ist. So wird etwas besser sein, als das vollkommen glückliche Leben? Eine Behauptung, die an Verkehrtheit alles überbietet. Wie? Wenn man bekennt, dass eine hinlänglich große Kraft in den Lastern zum elenden Leben liege, muß man nicht eingestehen, dass die Tugend dieselbe Kraft zum vollkommen glücklichen Leben besitzt? Denn aus Entgegengesetztem folgt Entgegengesetztes.

(51) Bei dieser Gelegenheit frage ich, welche Bedeutung die Waage des Kritolaos hatte: In die eine Schale legte er die geistigen, in die andere die körperlichen und materiellen Güter. Er behauptete, die Schale mit den geistigen Gütern habe ein solches Übergewicht, sodass sie schwerer wöge als Erde und Meere.

(XVIII.) Was hindert also ihn oder auch Xenokrates, den gewichtigsten aller Philosophen (der die Tugend so sehr erhob, das übrige aber herabsetzt und verwirft), in die Tugend nicht nur das glückliche, sondern das vollkommen glückliche Leben zu setzen? Geschieht dies nicht, so wird der Untergang aller Tugenden die logische Folge sein. (52) Denn wen Kummer trifft, den muss notwendigerweise auch Furcht treffen; denn die Furcht ist die besorgte Erwartung eines künftigen Kummers. Wen aber Furcht trifft, den trifft auch Verzagtheit, Schüchternheit, Bestürzung, Mutlosigkeit, so dass er sich bisweilen auch besiegen lässt und nicht meinen darf, jene Vorschrift des Atreus beziehe sich auf ihn: „Darum rüstet euch im Leben so, dass ihr nicht wisst besiegt zu werden.“ Der Furchtsame aber wird sich, wie ich bereits sagte, besiegen lassen und sogar dem Sieger dienstbar sein. Wir aber wollen, dass die Tugend immer frei ist, immer unbesiegbar. Ist dies nicht der Fall, ist die Tugend aufgehoben.

(53) Wenn in der Tugend genug Schutz zum guten Leben liegt, so liegt auch genug in ihr zum vollkommen glücklichen Leben. Es liegt ja in der Tugend gewiss Kraft genug, um tapfer zu leben; wenn tapfer, so auch hochherzig, und zwar, dass wir uns nie durch irgendetwas erschrecken lassen und uns immer unbesiegbar zeigen. So folgt, dass keine Reue bei uns stattfindet; dass uns nichts fehlt, nichts hinderlich ist; also ist alles in einem reichlichen, vollkommenen, erwünschten, also vollkommen glücklichen Zustand. Nun aber hat die Tugend genug Kraft zum tapferen Leben; folglich auch genug Kraft zum vollkommen glücklichen Leben. (54.) Denn so wie die Torheit, auch wenn sie sich ihrer Wünsche bemächtigt hat, doch nie genug erreicht zu haben glaubt, so begnügt sich die Weisheit immer mit dem, was da ist; und nie ist sie mit sich selbst unzufrieden.

V. Themenbereich: >Über das höchste Glücks-Gut< oder >Über das Endziel<

Diogenes Laertius, VII, 87 - 89:

(87) Über das Endziel [gr. Telos] hat Zenon in seinem Buche >Über die Menschennatur< als erster Philosoph geschrieben: „*Das Ziel des Lebens [Telos] ist, der Natur gemäß zu leben; und dies heißt gleichzeitig, den Tugenden gemäß zu leben; denn zu ihnen führt uns die Natur hin.*“

Ebenso spricht Kleantes in der Schrift >Über das Vergnügen< und Poseidonios und Hekaton in ihren Büchern >Über das Endziel<.

Außerdem definierte Chrysippos im ersten Buche >Über das Endziel< [Telos]: „*Nach den Tugenden leben ist einerlei mit leben nach der Erfahrung der nach der Natur sich ereignenden Dinge. Denn unsere Naturen sind Teile des Ganzen. (88) Daher ist das Endziel [Telos]: Der Natur gemäß leben. Das heißt, nach der eigenen Natur und nach der Natur des Ganzen gemäß leben. Indem man nichts tut, was das allgemeine Gesetz zu untersagen pflegt, weil es die richtige und alles durchdringende Vernunft ist, die sich auch bei Zeus [alias dem Naturgesetz], dem höchsten Regierer des Alls, befindet.*“

Eben dieses sei die Tugend eines Glücklichen und ein edler Lebenslauf, wenn der Genius in uns in voller Übereinstimmung mit dem Willen des Allregierers [des Naturgesetzes] handelt.

Diogenes sagt ausdrücklich: „*Das Endziel besteht darin, dass man in der Auswahl dessen, was nach der Natur geschieht, Vernunft gebrauchen muss.*“

Archedemos bestimmt es [das Ziel] dahin: „*So zu leben, dass man alle Pflichten [angemessenen Handlungen] vollkommen ausüben kann.*“

(89) Chrysippos versteht unter der Natur, nach der man gemäß leben soll, nicht nur die allgemeine, sondern besonders auch die menschliche Natur.

Marcus T. Cicero, >Über das höchste Glücks-Gut und größte Übel<, III. Buch, 26 - 33:

(26) Jetzt wollen wir sehen, welche herrliche Folgerungen aus den genannten Sätzen hervorgehen! Da es nämlich das Äußerste ist (du weißt ja, glaube ich, dass

ich schon lange das, was die Griechen „telos“ nennen, bald das „Äußerste“, bald das „Letzte“, bald das „Höchste“ nenne; man könnte auch wohl das „Ziel“ statt das „Äußerste“ oder das „Letzte“ sagen), da es also das Höchste ist, in Übereinstimmung und in Einklang mit der Natur zu leben, so folgt notwendigerweise hieraus, dass alle Weisen zu jeder Zeit glücklich, unabhängig und in Wohlsein leben, durch nichts behindert, durch nichts beschränkt werden und auch nichts bedürfen. Was aber nicht allein die Lehre, von der ich rede, sondern auch unser Leben und unsere Wohlfahrt in sich schließt, ich meine die Überzeugung, dass das Ethischgute das einzige Glücks-Gut sei: Das lässt sich allerdings ausführlich, mit den gewähltesten Worten und gewichtigsten Gedanken nach Art der Redekünstler verherrlichen und ausschmücken; allein ich finde an den kurzen und scharfsinnigen Vernunftschlüssen Gefallen.

(VIII.27) Die Beweise der Stoiker werden in folgende Schlüsse zusammengefaßt: Alles Gute ist lobenswert; alles Lobenswerte aber ist ethischgut: Also was gut ist, ist ethischgut.⁴⁹ Scheint dir dieser Schluß ausreichend zu sein? Gewiß, denn was aus den beiden Vordersätzen gefolgert wurde, das, wie du siehst, liegt auch im Schlußsatz. Gegen den ersten der beiden Vordersätze jedoch, aus denen der Schluß gefolgert ist, pflegt man einzuwenden, dass nicht alles Gute lobenswert sei. Dass aber, was lobenswert sei, auch ethischgut sei, das räumt man ein. Ganz verkehrt aber ist die Behauptung, dass etwas gut sei, was nicht begehrenswert sei, oder dass etwas begehrenswert sei, was nicht wohlgefällig sei; oder wenn etwas wohlgefällig sei, es nicht auch achtenswert, also auch beifallswert, folglich auch lobenswert sei: Das aber ist das Ethischgute. Hieraus folgt, dass das, was gut ist, auch ethischgut ist.

(28) Sodann frage ich, wer sich eines elenden Lebens rühmen könne oder eines nicht glücklichen? Doch wohl nur eines glücklichen. Hieraus folgt, dass das glückliche Leben rühmendwert ist. Nun aber kann dies mit Recht nur dem glücklichen Leben zuteil werden. Hieraus folgt, dass das ethischgute Leben das glückliche Leben ist. Und weil der, dem gebührendes Lob zuteil wird, in betreff der Ehre und des Ruhmes eine Auszeichnung genießt, dergestalt, dass er wegen dieser so wichtigen Vorzüge mit Recht glücklich genannt werden kann, so wird sich dasselbe mit größerem Recht auch von dem Leben eines solchen Mannes sagen lassen. Folglich, wenn das Glück des Lebens in der ethischen Würde besteht, so muss man das, was ethischgut ist, allein für ein Glücks-Gut halten.

(29) Könnte wohl auf irgend eine Weise geleugnet werden, dass niemals ein standhafter, charakterfester und hochherziger Mann, wir nennen einen solchen einen tapferen Mann, gebildet werden könne, wenn der Satz nicht feststehe, dass der Schmerz kein Übel ist? Denn so wie der, der den Tod unter die Übel stellt, ihn notwendig fürchten muss, so kann in keinem Verhältnis irgend jemand sich in betreff dessen, was nach seiner Überzeugung ein Übel ist, sich dieser Sorge

⁴⁹ Ausführlicher findet sich die Formel bei Cicero, >Gespräche in Tusculum<, V. 15. Vergleich auch den Schluß des Chrysippos bei Plutarch, >Über die Widersprüche der Stoiker<, 13. These, siehe unten.

entschlagen und sie verachten. Wenn nun dieser Satz angenommen und mit allgemeiner Zustimmung gebilligt ist, so wird auch der angenommen, dass der Hochherzige und Tapfere auf alles, was den Menschen [an Übel] treffen kann, mit Verachtung herabsieht und für nichts achtet. Somit ist erwiesen, dass nichts ein Übel ist, was nicht ethischschlecht ist. Und dieser erhabene, ausgezeichnete, hochherzige, wahrlich tapfere Mann, der alle menschliche Dinge als unter sich stehend betrachtet, dieser Mann, sage ich, den wir [Stoiker] darstellen wollen, den wir wenigstens suchen, muss sicherlich auf sich selbst, auf sein vergangenes wie zukünftiges Leben vertrauen und in betreff seiner Person ein richtiges Urteil haben, indem er der festen Ansicht ist, dass dem Weisen kein Übel zustoßen könne. Hieraus ersieht man die Richtigkeit eben jenes Satzes, dass das Ethischgute allein ein Glücks-Gut ist und dass glücklich leben so viel heißt wie ethischgut, das heißt tugendhaft leben.

(IX.30) Ich weiß aber recht wohl, dass es verschiedene Ansichten unter den Philosophen gegeben hat, ich meine unter denen, die das höchste Glücks-Gut (ich nenne es das Letzte, das Ziel) in den Geist setzten. Allerdings war es ein Fehler, dass einige anderen Ansichten⁵⁰ zugetan waren; gleichwohl ziehe ich diese nicht nur den drei Philosophen⁵¹ vor, die die Tugend vom höchsten Glücks-Gut trennen, indem sie entweder die Lust oder die Schmerzlosigkeit oder die ersten Naturtriebe unter die höchsten Güter rechnen, sondern auch den drei anderen Philosophen, die die Tugend ohne einen Zusatz [von materiellen Gütern] für mangelhaft halten und deshalb jeder eines von den drei oben genannten Dingen hinzufügen. Gleichwohl ziehe ich allen diesen die Philosophen vor, die, wie sie auch immer beschaffen sein mögen, das höchste Glücks-Gut in den Verstand und in die Tugenden setzen.

(31) Aber sehr verkehrt ist doch die Ansicht sowohl derer, die ein Leben mit Wissen für das höchste Glücks-Gut erklären⁵², als auch derer, die keinen Unterschied der Dinge annehmen und meinen, der Weise werde insofern glücklich sein, als er keinem Dinge vor dem anderen aus irgendeinem Beweggrund den Vorzug erteile.⁵³ Auf ähnliche Weise sollen auch einige Akademiker festgestellt haben, das höchste Glücks-Gut und der höchste Beruf des Weisen sei, der Täuschung der äußerlichen Dinge zu widerstehen und seine Zustimmung [diesen äußerlichen Dingen gegenüber] standhaft zurückzuhalten.⁵⁴ Jedem von diesen pflegt man ausführlich zu antworten; doch was einleuchtend ist, bedarf nicht vieler Worte. Was ist aber offener, als dass jene gesuchte und gepriesene

⁵⁰ Die Ansichten derjenigen Philosophen, die von der Stoischen Philosophie abweichen; die stoische Lehre wird von Marcus Cato als die einzig richtige angesehen.

⁵¹ Die drei Philosophen sind: Epikur (I. Buch, 2. 6) Hieronymus (II. Buch, 3. 8) und Carneades (II. Buch, 11. 35). Vgl. oben II. Buch, 11. 35.

⁵² Siehe dazu Cicero >Vom höchsten Glücks-Gut und [größten] Übel<, II. Buch, Kapitel 6. 19 und Kapitel 13. 43.

⁵³ Dies war die Ansicht des Pyrrhon und Ariston (siehe II. 11. 35 und II. 13. 43).

⁵⁴ Es sind hier Neuakademiker (siehe II. 1. 2) zu verstehen. Unter den Erscheinungen sind die Eindrücke zu verstehen, die durch die Sinne aufgenommen werden; die Zurückhaltung der Beistimmung lehrte der Stifter der Neueren Akademie Arcesilaos (siehe II. 1. 2).

Klugheit⁵⁵ ganz und gar aufgehoben wird, wenn zwischen den naturgemäßen und den naturwidrigen Dingen keine Wahl besteht.

Nach Beseitigung der angeführten und der ihnen ähnlichen Ansichten bleibt dieser Lehrsatz übrig: „Das höchste Glücks-Gut besteht in einem der Natur gemäßen und mit ihr übereinstimmenden Leben; das heißt in einem Leben, das mit Anwendung der Erkenntnis der Dinge, die vermöge der Natur erfolgen, die naturgemäßen Dinge wählt und die naturwidrigen verwirft.“⁵⁶

(32) Allein wenn bei den anderen Künsten und Wissenschaften gesagt wird „es ist künstlich gemacht“ so muss man dies als etwas Späteres, als ein Ergebnis ansehen⁵⁷, das die Stoiker „epigenematikon“ nennen. Wenn wir aber bei irgendeiner Sache sagen „sie ist weise getan“, so wird dies vollkommen richtig als etwas Ursprüngliches bezeichnet. Denn alles, was von dem Weisen ausgeht, muss sofort in allen seinen Teilen vollständig sein; darauf beruht ja das, was wir für begehrenswert erklären. So wie es nämlich ein Vergehen ist, das Vaterland zu verraten, die Eltern zu mißhandeln, Heiligtümer auszuplündern - Dinge, die in der Wirkung bestehen - so ist das Fürchten, Traurigsein, Wollüstigsein ein Vergehen auch ohne die Wirkung. Doch so wie dieses nicht erst in den Folgen und Wirkungen, sondern sofort im ersten Entstehen Vergehungen sind, so muss man das, was von der Tugend ausgeht, gleich bei seiner ersten Aufnahme und nicht erst nach der Vollbringung für richtig erklären.

(X. 33) Das Glücks-Gut aber, das in unserem Gespräch so oft genannt ist, wird von den Stoikern auch durch eine genaue Definition erklärt. Die Definitionen aller Stoiker [von Zenon bis Poseidonios] zielen auf ein und dasselbe hin und weichen nur sehr wenig voneinander ab. Ich stimme dem Diogenes [von Babylon] bei, der folgende Begriffsbestimmung aufgestellt hat:

„Das höchste Glücks-Gut ist das von der Natur Vollendete.“

Dieser Definition folgend erklärt er auch das Nützliche - so wollen wir das griechische Wort „ophelema“ übersetzen - als die Bewegung oder den Zustand, der aus dem von Natur Vollendeten hervorgeht. Und da die Begriffe der Dinge sich in der Psyche finden, wenn man etwas entweder durch Erfahrung oder durch Verknüpfung oder durch Ähnlichkeit oder durch vernunftmäßige Vergleichung erkannt hat, so ist dieses zuletzt erwähnte vierte Mittel das, wodurch der Begriff des Glücks-Gutes gebildet wird. Denn wenn der Geist von den naturgemäßen Dingen mittels vernunftmäßiger Vergleichung aufsteigt [erleuchtet ist], so gelangt

⁵⁵ Überhaupt die ganze Tugend; hier wird jedoch nur die Klugheit erwähnt, weil ihr gerade die Unterscheidung der naturgemäßen und der naturwidrigen Dinge zukommt.

⁵⁶ Vergl. IV. Buch, 6. 14. Dies war die von Chrysippos aufgestellte Formel. Siehe auch Diogenes Laertius, VII. 87; und Stobaeus, >Ethische Eklogen< II, Seite 134.

⁵⁷ Wenn man z. B. von einem Künstler sagt, er habe seine Sache mit Kunst (artificiose) ausgeführt, so bezieht sich dieses Lob auf die wirkliche Vollbringung, auf die Wirkung; wenn man aber von einem Weisen sagt, er habe weise gehandelt, so bezieht sich dieses Lob nicht auf die Vollbringung der Handlung, sondern auf den Willen, auf den ersten Gedanken, den ersten Anfang der Handlung.

er zu dem Begriff des Glücks-Gutes. (34) Dieses Glücks-Gut selbst aber ist das, was wir nicht durch äußere Zutat, noch durch Vermehrung oder Vergleichung mit anderen Dingen, sondern durch sein selbsteigenes und eigentümliches Wesen als ein Glücks-Gut erkennen und so nennen. Denn so wie wir den Honig, obwohl er sehr süß ist, doch durch seine eigentümliche Art des Geschmacks und nicht durch Vergleichung mit anderen Dingen als süß empfinden, so ist dieses Glücks-Gut, von dem wir reden, allerdings sehr hoch zu schätzen, aber diese Wertschätzung hat Geltung nach dem Wesen und nicht nach der Größe. Denn da die Wertschätzung (gr. „axia“) weder zu den Glücks-Gütern noch zu den Übeln gezählt wird, so wird sie, so viel man auch hinzufügen mag, in ihrer Art verbleiben. Anders also verhält sich die Wertschätzung der Tugend, die nach dem Wesen und nicht nach der Vermehrung Geltung hat.

VI. Themenbereich: >Über den ersten Wert<

oder >Über die erste Einschätzung<

Marcus T. Cicero, >Über das höchste Glücks-Gut und größte Übel<, III. Buch, 16 - 18:

(VI.20) „Wir wollen fortfahren“, sagte er [Cato]. „Wir sind nämlich von diesen ersten Regungen der Natur, mit denen das Folgende übereinstimmen muss, abgekommen. Es folgt aber zuerst diese Einteilung: Für schätzenswert - so glaube ich mich ausdrücken zu können - wird von den Stoikern das erklärt, was entweder der Natur gemäß ist oder etwas Derartiges bewirkt, dass es zu wählen wert ist, weil es ein der Schätzung wertiges Gewicht hat. Diese „Wertschätzung“ nennen die Griechen „axia“. Für nicht schätzenswert hingegen wird das erklärt, was dem Vorigen entgegengesetzt ist.

Nachdem nun die Anfänge so festgestellt sind, dass das Naturgemäße um seiner selbst wegen gewählt, sowie das Gegenteil davon verworfen werden muss, so ist es die erste Pflicht - so will ich nämlich das Wort „kathekon“ übersetzen⁵⁸ - sich in dem natürlichen Zustande zu erhalten, die zweite Pflicht ist, das Naturgemäße festzuhalten und das Gegenteil davon von sich abzuwehren. Wenn nun das zu Wählende - dem man zustimmen muss - sowie auch das zu Verwerfende - das man ablehnen muss - gefunden ist, so folgt demzufolge die pflichtmäßige Wahl, hierauf die bis ans Ende sich gleichbleibende und der Natur angemessene Wahl. In dieser fängt zuerst das wahrhaft Gute zu sein an und es beginnt die Erkenntnis des Wesens von demjenigen hervorzutreten, was in Wahrheit ein Glücks-Gut genannt werden kann.⁵⁹

⁵⁸ Anmerkung des Hrsg.: Die Übersetzung Ciceros von „kathekon“ in „Pflicht“ ist nicht ganz korrekt. Anstatt „erste Pflicht“ hätte er richtiger „erste angemessene Handlung“ übersetzen müssen.

⁵⁹ Erst in der sich gleichbleibenden und mit der Natur angemessenen Wahl, wenn die Wahl mit sich und mit der Natur übereinstimmt, das heißt Tugend, fängt das Glücks-Gut zu sein und der Begriff davon hervorzutreten an; denn in der pflichtmäßigen Wahl ist noch nicht das Glücks-Gut enthalten, weil die Pflicht selbst kein Glücks-Gut ist (siehe Absatz 58).

(21) Das erste ist nämlich die Befreundung des Menschen mit den Dingen, die naturgemäß sind. Sobald er aber eine Einsicht oder vielmehr eine Erkenntnis der Dinge (die die Griechen „*ennoia*“ nennen) erfaßt und eine Ordnung und sozusagen eine Eintracht der Handlungen erkennt, so schätzt er diese ungleich höher als all jene Dinge, die er zuerst geliebt hatte. So gelangt er nun zur Überzeugung, indem er durch die Erkenntnis und durch die Vernunft Schlüsse zieht, dass hierin jenes höchste an und für sich lobens- und begehrenswerte Glücks-Gut des Menschen begründet sei. Da nun dieses auf dem beruht, was die Stoiker „*homologia*“ nennen, wir können es mit „Übereinstimmung“ - wenn es dir gefällt - übersetzen, da also hierauf das wahrhafte Glücks-Gut beruht, auf das alles zu beziehen ist, so müssen die ethischguten [vollkommen richtigen] Handlungen und das Ethischgute selbst, die allein zu den Gütern gerechnet werden, wenn sie sich auch erst später entwickeln,⁶⁰ dennoch vermöge ihres eigenen Wesens und ihrer eigenen Würde begehrt werden, während von den zuerst von Natur aus begehrten Dingen nichts um seiner selbst wegen begehrenswert ist.⁶¹

VII. Themenbereich: >Über die angemessenen Handlungen<⁶²

Diogenes Laertius, VII, 107- 108:

Angemessene Handlung [gr. *kathekon*]⁶³ nennen die Stoiker das, wovon man einen vernünftigen Grund angeben kann, warum es geschieht. Zum Beispiel, was im Leben übereinstimmend ist; das sich auch auf die Pflanzen und Tiere erstreckt. Denn es gibt auch gegen sie Rücksichten. Zenon hat die Benennung „angemessene Handlung“ [*kathekon*] als erster gebraucht. Ferner sind einige der angemessenen Handlungen immer angebracht, andere sind es nicht immer. Immer angebracht ist, der Tugend [dem Ethischguten] gemäß leben; nicht angebracht oder notwendig ist, zu lieben, zu antworten, spazieren zu gehen und dergleichen mehr.

Marcus T. Cicero, >Über das höchste Glücks-Gut und größte Übel<, III. Buch, 22 - 25:

(22) Da aber das, was ich Pflichten [richtiger: angemessene Handlungen] genannt habe, von den Anfängen der Natur ausgeht, so muss es notwendig auf diese bezogen werden. Man kann daher mit Recht sagen, alle angemessenen Handlungen beziehen sich darauf, dass wir die Anfänge der Natur erlangen, jedoch nicht so, als ob dieses das höchste Glücks-Gut wäre, deshalb, weil in den Dingen, mit denen uns die Natur zuerst befreundet hat, die ethischgute Handlung nicht inbegriffen ist; denn sie - wie gesagt - folgt und entwickelt sich erst später.

⁶⁰ Das Ethischgute und die daraus hervorgehenden ethischguten Handlungen treten nicht gleich bei der ersten Entwicklung des Menschen hervor, sondern erst später, wenn die Natur weiter fortgeschritten ist, der Verstand und die Vernunft erwacht sind.

⁶¹ Nach dem Lehrbegriff der Stoiker verdienen die von der Natur zuerst begehrten Dinge nur angenommen oder gewählt, aber nicht erstrebt zu werden.

⁶² Von Cicero fälschlich übersetzt mit >Über die Pflichten<.

⁶³ Heute wird das griechische Wort „*kathekon*“ mit „angemessener Handlung“ übersetzt.

Sie ist jedoch der Natur gemäß und fordert uns ungleich mehr auf, sie zu erstreben, als alles Frühere. Aber hier muss zuerst ein Irrtum beseitigt werden, damit man nicht glaube, hieraus folge, es gebe zwei höchste Glücks-Güter. So wie wenn einer die Aufgabe hat, einen Speer oder einen Pfeil irgendwohin zu zielen, so verstehen wir das Ziel [Telos] bei den Glücks-Gütern.⁶⁴ Der Schütze, um bei diesem Gleichnis zu bleiben, muss alles tun, um richtig zu zielen; aber mag er auch alles tun, um seinen Zweck zu erreichen, so bleibt dennoch das Zielen [das Streben, das Ziel zu treffen] das Höchste, das wir das höchste Glücks-Gut im Leben nennen. Aber dass man das Ziel trifft, ist gleichsam zu wünschen, aber nicht unbedingt zu begehren.

(VII.23) Da alle angemessenen Handlungen von den Grundtrieben der Natur ausgehen, so muss notwendig von ihnen auch die Weisheit selbst ausgehen. Aber so wie es oft der Fall ist, dass der, der einem anderen empfohlen ist, den höher achtet, dem er empfohlen ist, als den, der ihn empfohlen hat, so darf es keineswegs auffallen, wenn wir anfänglich von den Grundtrieben der Natur mit der Weisheit befreundet werden, später aber die Weisheit uns teurer wird als das, von dem aus wir zu ihr gelangt sind. Und so wie uns die Glieder offenbar zu einem bestimmten Lebenszweck gegeben sind, so scheint auch das Begehrungsvermögen, das griechisch „horme“ heißt, nicht zu jeder beliebigen Lebensart, sondern zu einer bestimmten Gestaltung des Lebens gegeben zu sein, und auf gleiche Weise sowohl die Vernunft überhaupt als auch die vollkommene Vernunft. (24) Denn so wie dem Schauspieler nicht jede beliebige Vortragsweise und dem Tänzer nicht jede beliebige Bewegung, sondern eine ganz bestimmte angewiesen ist, so muss auch das Leben nicht auf eine beliebige, sondern auf eine bestimmte Weise, die wir die rechte und angemessene nennen, geführt werden. Denn nach unserer Ansicht ist die Weisheit nicht der Steuerkunst oder der Arzneikunde ähnlich, sondern vielmehr der oben genannten Schauspiel- und Tanzkunst; denn bei diesen liegt das Ziel, das heißt die Ausübung der Kunst, in ihnen selbst und wird nicht draußen gesucht. Und doch findet in anderer Beziehung zwischen diesen Künsten und der Weisheit ein Unterschied statt, deshalb, weil in jenen das, was richtig ausgeführt ist, doch nicht alle Bestandteile der Kunst enthält⁶⁵, während das, was wir das Ethischgute oder vollkommene Handlungen nennen wollen, wenn es dir gefällt - die Stoiker nennen es „kathorthoma“ - alle Bestandteile der Tugend enthält. Denn die Weisheit allein ist ganz auf sich selbst gerichtet, was bei den übrigen Künsten und Wissenschaften nicht der Fall ist.

⁶⁴ Die Lesart in den Handschriften ist offenbar interpoliert. Nach den Worten: „Sic nos ultimum in bonis dicimus“ stehen noch die Worte: „Sic illi facere omnia quae possit ut colliniet“, welche Madvig mit vollem Recht als unecht in Klammern eingeschlossen hat.

⁶⁵ In der Schauspiel- und Tanzkunst kann ein Vortrag, eine Gebärde, eine Bewegung an und für sich vollendet sein, ohne dass doch in diesem einen Punkt die vollständige Kunst sich zeigt. Ein Schauspieler kann in der einen Rolle als vollkommener Meister erscheinen, in einer anderen aber sich sehr fehlerhaft zeigen. Die rechte Handlung hingegen schließt nach der Lehre der Stoiker die ganze Vollendung in sich. Wer eine Handlung recht ausführt, führt alle recht aus; denn alle rechten Handlungen sind sich gleich, und nur der Stoff der Handlung ist verschieden. Wer daher eine Tugend hat, hat alle.

(25) Ungeschickt aber vergleicht man das Ziel der Arzneikunde und der Steuerkunst mit dem Ziel der Weisheit. Die Weisheit umfaßt die Hochherzigkeit, die Gerechtigkeit und die Erhabenheit über alles, was dem Menschen [an Glück und Leid] begegnet, was auf gleiche Weise bei den übrigen Künsten und Wissenschaften nicht eintrifft. Diese eben erwähnten Tugenden aber wird niemand behaupten können, wenn er sich nicht überzeugt hat, dass es außer dem Ethischguten und dem Ethischschlechten gar keine Dinge gibt, die voneinander unterschieden sind.

[...]

(58) Obwohl wir das Ethischgute allein für ein Glücks-Gut erklären, so ist es doch vernunftgemäß, die angemessenen Handlungen zu erfüllen, wenn wir sie auch weder zu den Glücks-Gütern noch zu den Übeln zählen. Denn es liegt in diesen Dingen etwas Beifallswertes, und zwar so, dass ein vernünftiger Grund davon angegeben werden kann, folglich, dass auch von einer beifallswerten Handlung ein vernünftiger Grund angegeben werden kann. Angemessene Handlung aber ist eine Handlung von der Art, dass von ihr ein anzuerkennender Grund, ein Vernunftgrund angegeben werden kann.⁶⁶ Hieraus sieht man, dass die angemessene Handlung ein Mittelding ist, das weder zu den Glücks-Gütern noch zum Gegenteil gezählt werden darf. Nun liegt aber in den Dingen, die weder zu den Tugenden, noch zu den Lastern gehören, doch etwas, was zum Nutzen gereichen kann; folglich darf man es nicht beiseite setzen. Von dieser Art gibt es nun auch eine gewisse Handlungsweise, und zwar von der Beschaffenheit, dass die Vernunft etwas von diesen Dingen zu tun und zu verrichten fordert. Was aber aus einem vernünftigen Grunde getan ist, das nennen wir angemessene Handlung. Die angemessenen Handlungen gehören also zu den Dingen, die weder zu den Glücks-Gütern, noch zum Gegenteil gezählt werden dürfen.

(XVIII.59) Auch ist es einleuchtend, dass der Weise in Beziehung auf die Mitteldinge Handlungen verrichtet. Wenn er dieses tut, so urteilt er, dies sei angemessen. Nun aber ist er in seinem Urteil untrüglich; also muss die angemessene Handlung zu den Mitteldingen gehören. Dies wird auch durch folgenden Vernunftschluß erwiesen: Wir sehen nämlich, dass es etwas gibt, was wir ethischgute Handlung nennen; dies ist aber die vollkommene Handlung: Also muss es auch eine unvollkommene geben. Ein Beispiel: Einen anvertrauten Gegenstand kraft der Gerechtigkeit zurückgegeben zu haben, das ist keine vollkommene Handlung; etwas Anvertrautes zurückgeben ist eine angemessene Handlung.⁶⁷ Denn durch den Zusatz „kraft der Gerechtigkeit“ wird die Handlung

⁶⁶ Die „angemessene Handlung“, griechisch „kathekon“ wird von den Stoikern so bestimmt: „Das Zusammenhängende im Leben, das getan eine vernünftige Rechtfertigung zulässt.“ Die Stoiker nehmen eine zweifache Handlung an: eine vollkommene und eine gewöhnliche oder angemessene. Die vollkommene Handlung (das Ethischgute) ist diejenige, die von der Tugend selbst ausgeht, und gehört nur dem Weisen an. Die gewöhnliche oder angemessene Handlung ist die gebührende, geziemende, schickliche Handlung und gehört sowohl dem Weisen wie dem Nichtweisen an. Sie geht nicht unmittelbar aus der Tugend hervor, sondern aus der Wahl der gleichgültigen Dinge nach den Gesetzen der Vernunft; sie gehört also zu den Mitteldingen.

⁶⁷ Den Weisen bestimmt die Tugend der Gerechtigkeit, den anvertrauten Gegenstand zurückzugeben; den Nichtweisen aber bestimmen andere, aus der Lage der Umstände genommene

zu einer ethischguten; die Rückgabe an und für sich gehört zu den angemessenen Handlungen. Weil es nun keinem Zweifel unterliegt, dass unter den von uns genannten Mitteldingen einiges zu wählen, anderes zu verwerfen ist, so ist auch alles, was so getan oder gesagt wird, in der angemessenen Handlung enthalten. Hieraus erkennt man, dass, weil allen die Selbstliebe angeboren ist, in gleichem Grade der Nichtweise wie der Weise die naturgemäßen Dinge wählen und die entgegengesetzten verwerfen wird. So gibt es also Handlungen, die dem Weisen und dem Nichtweisen gemeinsam sind; und hieraus folgt, dass sie sich mit den sogenannten Mitteldingen [Adiaphora] beschäftigen.

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

Gründe hierzu. Hierbei soll der Unterschied zwischen vollkommener Handlung und angemessener Handlung verdeutlicht werden.

VIII. Themenbereich: >Über die vollkommenen Handlungen<

Marcus T. Cicero, >Über das höchste Glücks-Gut und größte Übel<, III. Buch, 45 - 49:

Und so wie die Rechtzeitigkeit (so wollen wir das griechische Wort „eukairia“ übersetzen) durch zeitliche Verlängerung nicht größer wird, denn was „rechtzeitig“ genannt wird, hat kein bestimmtes Maß, so lässt die vollkommene Handlung, so will ich das griechische Wort „katorthosis“ übersetzen - weil „katorthoma“ die „rechte [vollkommene] Tat“ bedeutet - desgleichen die Übereinstimmung mit der Natur, kurz das Glücks-Gut selbst, das in der Übereinstimmung mit der Natur besteht, keine Vermehrung durch Zuwachs zu. (46) Denn so wie jene Rechtzeitigkeit, so werden auch die genannten Dinge durch die zeitliche Verlängerung nicht größer.

Aus diesem Grund halten die Stoiker das glückliche Leben nicht für wünschens- und begehrenswerter, wenn es lang ist. Sie bedienen sich auch hierbei eines Gleichnisses. Wenn der Vorzug eines Stiefels darin bestände, dass er genau zum Fuß passe, weder viele Stiefel wenigeren, noch die größeren den kleineren vorgezogen würden, ebenso werden diejenigen, deren gesamtes Glücks-Gut nach der Übereinstimmung mit der Natur und nach der Rechtzeitigkeit bestimmt wird, weder das Mehr dem Wenigeren, noch das Längere dem Kürzeren vorziehen.

(47) Der Einwurf aber, den unsere Gegner machen, nämlich dass eine lang anhaltende Gesundheit besser wäre als eine von kurzer Dauer, ist nicht sehr scharfsinnig, da sonst auch der längere Gebrauch der Weisheit den größeren Wert hätte. Sie begreifen nicht, dass die Wertschätzung der Gesundheit nach der Zeitdauer beurteilt wird, die der Tugend nach der Rechtzeitigkeit, und man möchte glauben, dass die, die jene Behauptung aufstellen, gleichfalls zu behaupten geneigt sein dürften, dass eine gute Geburt und ein guter Tod bei einer langen Lebensdauer besser seien als bei einer kurzen. Sie sehen nicht ein, dass die Wertschätzung bei einigen Dingen nach einer kurzen, bei anderen Dingen nach einer längeren Dauer bestimmt wird.

(48) So folgt aus dem Gesagten ganz natürlich, dass nach der Ansicht der Philosophen, die jenes Ziel der Glücks-Güter, das wir „Telos“ (das Ziel, das Äußerste, das Letzte) nennen, eines Wachstums fähig erachten, auch der Ansicht sein müssen, dass manche Menschen weiser seien als andere, oder auch, dass der eine mehr als der andere entweder fehle oder recht tue. Dies zu behaupten ist uns Stoikern nicht erlaubt, da wir ein Wachsen des höchsten Glücks-Gutes nicht für möglich halten. Denn so wie die, die unter Wasser sind, um nichts besser atmen können, wenn sie nicht weit von der Oberfläche entfernt sind, als wenn sie sich in großer Tiefe befänden, und so wie ein junger Hund, der schon kurz vor dem Öffnen seiner Augen steht, nicht besser sieht als ein eben geborener Hund, auf gleiche Weise befindet sich ein Mensch, der schon bedeutende Fortschritte in der Tugend gemacht hat, um nichts weniger im Elend als der, der noch gar nicht in der stoischen Lehre vorangekommen ist.

(XV) Dass diese Sätze seltsam erscheinen, weiß ich; allein da die obigen Behauptungen sicherlich als wahr anerkannt sind, und aus diesen die folgenden Sätze vernunftgemäß gefolgert werden, so darf man an ihrer Wahrheit nicht zweifeln. Die Stoiker leugnen das Wachsen der Tugenden wie auch der Laster; aber sie glauben, dass beide sich gewissermaßen ausbreiten und ausdehnen können.⁶⁸

(49) Was ferner den Reichtum betrifft, so urteilt Diogenes von Babylon, er habe nicht nur die Bedeutung, dass er gleichsam ein Führer zum Vergnügen und zur Gesundheit sei, sondern er fasse auch beides in sich; aber er habe nicht die gleiche Wirkung bei der Tugend und den übrigen Wissenschaften⁶⁹, zu denen das Geld Führer ist, sie [die Tugend] aber nicht in sich fassen kann. Wenn daher das Vergnügen oder die Gesundheit ein Glücks-Gut sei, so müsse man auch den Reichtum unter die Glücks-Güter setzen; wenn hingegen die Weisheit ein Glücks-Gut sei, so folge hieraus nicht, dass wir auch den Reichtum für ein Glücks-Gut erklären müssten. Nichts, was nicht zu den Glücks-Gütern gehört, kann etwas, das zu den Glücks-Gütern gehört, in sich fassen. Aus diesem Grund kann, weil die Begriffe und Vorstellungen der Dinge, aus denen sich die Wissenschaften bilden und das Begehungsvermögen anregen, der Reichtum, da er nicht zu den Glücks-Gütern gehört, keine Wissenschaft in sich fassen.

Marcus T. Cicero: >Über die Pflichten< [richtig: Über die angemessenen Handlungen<]

Drittes Buch, 7 - 20: ⁷⁰

(7) Panaitios, der über die angemessenen Handlungen unstreitig am Sorgfältigsten gesprochen hat und den ich mit einigen Berichtigungen hauptsächlich zum Führer gewählt habe, hat drei Fälle aufgestellt, wo die Menschen über das, was eine angemessene Handlung ist, zu überlegen und mit sich zu Rate zu gehen pflegen. Der erste Fall ist: wenn sie in Ungewissheit sind, ob das, um was es sich handelt, ethischgut oder -schlecht ist; der zweite, ob es

⁶⁸ Dieses Ausbreiten und Ausdehnen der Tugenden und Laster bezieht sich nur auf die äußere Wirkung, gleichsam auf ihren größeren Wirkungskreis. Vgl. Seneca, >Briefe an Lucilius<, 74, 27: „Bald breitet sich die Tugend weiter aus: Sie lenkt Königreiche, Städte, Provinzen, gibt Gesetze, pflegt Freundschaften, verteilt Pflichten zwischen Verwandten und Kindern; bald wird sie von der engen Grenze der Armut, der Verbannung, der Verwaistheit ec. eingeschlossen.“ Cicero drückt sich zu kurz über diesen Gegenstand aus.

⁶⁹ Die Wissenschaften werden von den Stoikern zu den Tugenden gerechnet. Die Ansicht des Diogenes über den Reichtum ist unklar oder von Cicero unklar dargelegt. Sie war etwa folgende: Der Reichtum fasst die Gesundheit und das Vergnügen in sich, aber nicht die Tugend und die Wissenschaften. Nun aber kann das, was nicht gut ist, das Glücks-Gut nicht in sich fassen. Sind Gesundheit und Vergnügen Glücks-Güter, so muss auch der Reichtum, der beide in sich schließt, ein Glücks-Gut sein; bei der Tugend und den Wissenschaften verhält sich die Sache anders, weil sie nicht im Reichtum enthalten sind. Weil nun aber der Reichtum kein Glücks-Gut ist, so können auch Tugend und Wissenschaften nicht im Reichtum enthalten sein.

⁷⁰ In der Übersetzung von Raphael Kühner, Stuttgart 1859; vom Hrsg. behutsam ins Neuhochdeutsche redigiert.

nützlich oder schädlich sei; der dritte, wie man bei einem Konflikt des anscheinend Ethischguten mit dem anscheinend Nützlichen zu entscheiden habe.

Über die beiden ersten Fälle hat er sich in drei Büchern erklärt; über den dritten Fall aber, schreibt er, wolle er demnächst reden, hat jedoch sein Versprechen nicht erfüllt. (8) Worüber ich mich um so mehr wundern muss, weil sein Schüler Poseidonios schreibt, dass Panaitios noch dreißig Jahre nach der Herausgabe seiner Bücher gelebt habe. Aber auch darüber muss ich mich wundern, dass Poseidonios diesen Punkt nur kurz in einer Abhandlung berührt hat, zumal da er schreibt, in der ganzen Philosophie sei kein Punkt so notwendig. (9) Keineswegs aber kann ich denen zustimmen, die behaupten, Panaitios habe diesen Punkt nicht übersehen, sondern absichtlich unbeachtet gelassenen; überhaupt hätte er ihn gar nicht schreiben dürfen, weil niemals das Nützliche mit dem Ethischguten streiten könne. Über das Letztere lässt sich zweifeln, ob dieser Fall, der in der Einteilung des Panaitios die dritte Stelle einnimmt, habe hinzugezogen oder ganz weggelassen werden müssen; aber es unterliegt keinem Zweifel, dass er von Panaitios aufgenommen, aber nicht ausgeführt worden ist. Denn wer nach einer dreiteiligen Anordnung zwei Teile abgehandelt hat, der ist mit dem dritten notwendig im Rückstand. Überdies verspricht er am Ende des dritten Buches, über diesen Teil demnächst reden zu wollen. (10) Hierzu tritt auch noch das gültige Zeugnis des Poseidonios, der in einem Briefe schreibt, Publius Rutilius Rufus, ein ehemaliger Hörer des Panaitios, habe gesagt: Wie sich kein Maler gefunden habe, der an der Venus den Teil, den Apelles angefangen zurückgelassen habe, vollendete - die Schönheit des Gesichts raubte jedem die Hoffnung, den übrigen Körper gleich schön malen zu können - ebenso habe niemand das, was Panaitios übergangen und nicht vollendet habe, wegen der Vortrefflichkeit der von ihm ausgeführten Teile, zu beenden gewagt.

(III.11) Aus diesem Grund kann man über die Meinung des Panaitios nicht zweifelhaft sein; ob er aber mit Recht diesen dritten Teil zu der Untersuchung über die Handlungen hinzugefügt habe oder nicht, darüber lässt sich vielleicht zweifeln. Denn mag nun das Ethischgute das einzige Glücks-Gut sein, wie die Stoiker urteilen, oder mag das Ethischgute nach Ansicht der Peripatetiker zwar nur das höchste Glücks-Gut sein, doch so, dass alle anderen Güter, auf die Waagschale gelegt, kaum das geringste Gewicht haben: so ist es jedenfalls unzweifelhaft, dass der Nutzen nie mit dem Ethischguten in Streit geraten kann. Daher pflegte, wie uns berichtet wird, Sokrates diejenigen zu verwünschen, welche zuerst ihrem Wesen nach zusammenhängende Begriffe in verkehrter Absicht auseinander gerissen haben. Ihm stimmten die Stoiker in so fern bei, als sie einerseits alles Ethischgute für nützlich erklärten, andererseits nichts für nützlich hielten, was nicht ethischgut sei. (12) Hätte nun Panaitios die Ansicht gehabt, die Tugend müsse nur deshalb geübt werden, weil sie den Nutzen bewirke, gleich denen, welche sinnliche Lust oder Schmerzlosigkeit zum Maßstab der zu erstrebenden Dinge machen, so dürfte er behaupten, der Nutzen gerate zuweilen mit dem Ethischguten in Streit. Allein da er das Ethischgute für das einzige Gut erklärt und behauptet, was diesem unter einem Anschein des Nutzens widerstreite, das könne weder durch seinen Hinzutritt das Leben verbessern noch durch seinen Abgang verschlechtern: so hätte er, wie es scheint, eine solche Untersuchung nicht aufstellen sollen, in welcher das anscheinend Nützliche mit dem Ethischguten zur Vergleichung kommt. (13) Denn was von den Stoikern für

das höchste Glücks-Gut erklärt wird, der Natur gemäß leben, das hat, wie ich glaube, den Sinn: Mit der Tugend übereinstimmen. Alles Übrige aber, was der Natur gemäß ist, nur insofern wählen, als es mit der Tugend nicht in Widerspruch steht. Aus diesem Grund glauben einige, diese Vergleichung sei nicht mit Recht aufgestellt; und überhaupt hätten über diesen Punkt keine Vorschriften gegeben werden dürfen.

Allein das Ethischgute in der eigentlichen und wahren Bedeutung des Wortes findet sich bei den Weisen allein und lässt sich nie von der Tugend trennen. Bei denen hingegen, welche die vollkommene Weisheit nicht besitzen, kann sich jene vollkommene Ethik auf keine Weise finden, wohl aber Ähnlichkeiten. (14) Denn diejenigen Handlungen, von denen ich [Cicero] in diesen Büchern rede, nennen die Stoiker mittlere [angemessene] Handlungen [gr. kathekon]; sie sind allgemein und haben einen weiten Umfang; und viele erfüllen sie teils durch eine glückliche Naturanlage, teils durch Fortschritte in der Erkenntnis. Jene Handlung hingegen, welche sie [die Stoiker] die rechte [vollkommene] nennen, ist etwas Vollkommenes und Vollendetes und, wie sie sich ausdrücken, etwas Vollzähliges; sie kann außer dem Weisen niemandem zukommen. (15) Eine Handlung aber, in der das Angemessene ersichtlich ist, gilt als ziemlich vollkommen; und zwar deshalb, weil die große Menge nicht leicht einsieht, wieviel noch zur Vollkommenheit fehlt. So weit aber ihre Einsicht reicht, glaubt sie, es sei nichts darin verabsäumt. Ebenso geht es bei den Gedichten, bei Gemälden und vielen anderen Dingen dieser Art: die Nichtkenner finden Gefallen daran und loben, was kein Lob verdient, aus dem Grund, glaube ich, weil etwas darin liegt, was die Unkundigen besticht, da sie das Fehlerhafte in den Dingen nicht beurteilen können. Daher geben sie auch leicht ihre Ansicht auf, wenn sie von Kennern belehrt werden.

(IV) Diese angemessenen Handlungen nun, von denen wir in diesen Büchern reden, sind nach der Definition der Stoiker Tugenden des zweiten Grades. Sie sind nicht nur den Weisen eigentümlich, sondern allen Menschen gemeinsam. (16) Daher fühlen sich durch diese alle, die eine Anlage zur Tugend besitzen, angesprochen. Wenn aber die beiden Decier oder die beiden Scipionen als tapfere Männer erwähnt, oder wenn Fabricius oder Aristides gerecht genannt werden, so wird von ihnen nicht wie von einem Weisen das Musterbild der Tapferkeit oder Gerechtigkeit abgeleitet. Denn keiner von ihnen war in dem Sinne weise, den wir von dem Weisen haben. Auch Marcus Cato und Gajus Laelius, welche für Weise angesehen und so genannt werden, waren keine Weisen, ja nicht einmal jene sieben [die sog. sieben Weisen Griechenlands], sondern nur die häufige Ausübung der mittleren Pflichten war es, wodurch sie eine Ähnlichkeit mit den Weisen und einen Anschein derselben hatten. (17) Darum darf weder das wahrhaft Ethischgute mit dem ihm widerstrebenden Nutzen verglichen werden, noch soll man das gewöhnlich so genannte Ethischgute, das diejenigen üben, welche für brave Menschen gelten wollen, je mit äußeren Vorteilen vergleichen. Das Ethischgute, das unser gewöhnlicher Verstand begreifen kann, muss ebenso sehr von uns gepflegt und bewahrt werden, wie jenes eigentlich so genannte und wahre Ethischgute der Weisen. Denn auf andere Art kann der Fortschritt, den man auf der Bahn der Tugend gemacht hat, nicht behauptet werden.

Doch so viel von denen, welche wegen Beachtung der angemessenen Handlungen für rechtschaffen gelten. (18) Diejenigen hingegen, welche bei allen

Dingen den Maßstab äußerer Vorteile und Bequemlichkeiten anlegen und dem Ethischguten kein Übergewicht über dieselben einräumen, pflegen bei ihren Beratungen das Ethischgute mit dem, was sie für nützlich halten, zu vergleichen. Rechtschaffene Menschen tun dies nicht. Daher glaube ich, dass, wenn Panaitios sagt, die Menschen pflegten bei dieser Vergleichung in Zweifel zu geraten, er genau so dachte, wie er sich ausdrückte: man pflege nur dieses zu tun, nicht man solle auch dieses tun. Denn es ist äußerst schimpflich, wenn man nicht nur das anscheinend Nützliche höher achtet als das Ethischgute, sondern sie auch nur unter einander vergleicht und dabei unschlüssig bleibt.

Was ist es nun, was bisweilen Ungewissheit hervorruft und Gegenstand der Überlegung werden zu müssen scheint? Ich glaube, es ist der Fall, wenn Ungewissheit über die Beschaffenheit dessen eintritt, was in Überlegung gezogen wird. (19) Oft bringen es nämlich die Zeitumstände mit sich, dass eine Handlung, die man gemeinhin für unethisch hält, gar nicht als unethisch befunden wird. Als Beispiel möge ein Fall gesetzt werden, der dann Anwendung auf viele andere zulässt. Kann es eine größere Freveltat geben als die Ermordung eines Menschen oder wohl gar eines befreundeten Menschen? Hat sich nun wohl der einer Freveltat schuldig gemacht, der einen auch noch so befreundeten Gewaltherrscher ermordete?⁷¹ - Das römische Volk meint es nicht; denn unter allen herrlichen Taten hält es diese für die schönste. - So siegte also der Nutzen über die Ethik? - Nein, im Gegenteil: Die Ethik siegte über den Nutzen; und der Nutzen war Folge der Ethik.

Um daher in Fällen, wo das sogenannte Nützliche mit dem, was wir als ethischgut erkennen, in Streit zu kommen scheint, ohne allen Fehlgriff zu entscheiden, muss man eine Vorschrift aufstellen, deren Befolgung uns bei der Vergleichung der Dinge vor jeder Abweichung von der angemessenen Handlung bewahrt. (20) Diese Vorschrift soll vorzüglich den Grundsätzen und dem Lehrgebäude der Stoiker entsprechen, denen ich in diesen Büchern folge. Denn obwohl die alten Akademiker und eure Peripatetiker, die ehemals mit den Akademikern gänzlich übereinstimmten, das Ethischgute dem anscheinend Nützlichen vorziehen, so tritt doch die ethische Würde in den Vorträgen der Philosophen, die alles Ethischgute auch für nützlich und nichts für nützlich halten, was nicht ethischgut ist, in einem glänzenderen Lichte hervor als in den Vorträgen der Philosophen, die der Ansicht sind, etwas Ethischgutes könne nicht nützlich oder etwas Nützliches könne nicht ethischgut sein. [...]

⁷¹ Fußnote von Raphael Kühner: Cicero deutet auf Marcus Brutus, einen der Mörder Caesars, den dieser wie einen Sohn liebte.

IX. Themenbereich:
>Über das Empfohlene und das Abgeratene< oder >Über
die Aufmunterungen zum Guten<

Plutarch von Chaironeia, >Über die Widersprüche der Stoiker<, 14. These:
In der Schrift >Über die Aufmunterung zum Guten< z. B. wo er [Chrysippos] den Platon wegen der Behauptung angreift, dass es dem, der nicht zu leben versteht, besser wäre, nicht zu leben, sagt er wörtlich folgendes: „Ein solcher Grundsatz streitet mit sich selbst und ist nichts weniger als aufmunternd. Denn erstlich: Wenn er zu verstehen gibt, dass es das Beste für uns wäre, nicht zu leben, also gewissermaßen uns zu sterben rät, so ermuntert er uns zu allem anderen mehr als zum Philosophieren. Denn wer nicht lebt, kann auch nicht philosophieren; und wer nicht vorher in Lastern und Unwissenheit gelebt hat, kann nicht weise werden.“ Weiter fährt er fort: „Auch den Toren kommt es zu, im Leben zu bleiben; denn fürs Erste trägt die Tugend an sich allein nichts dazu bei, dass wir leben; ebenso wenig aber ist die Lasterhaftigkeit ein Grund, das Leben verlassen zu müssen.“

Plutarch von Chaironeia, >Über die Widersprüche der Stoiker<, 17. These:
Die Lehre vom Glücks-Gut und Übel, die er [Chrysippos] selbst aufstellt und begründet, soll mit dem Leben vollkommen im Einklang sein und den angeborenen Begriffen am nächsten kommen; so sagt er im dritten Buch von >Über die Aufmunterungen<. Im ersten aber versichert er, diese Lehre ziehe den Menschen von allem anderen ab, als von Dingen, die uns nichts angehen und zum höchsten Glück nichts beitragen. Da sieh nun, wie schön er mit sich selbst im Einklang ist, wenn er behauptet, dass eine Lehre, die uns vom Leben, von Gesundheit, Schmerzlosigkeit und dem Vollbesitz aller Sinneswerkzeuge abzieht und diese Dinge für gleichgültig erklärt, um die wir doch täglich die Götter anrufen, mit dem Leben und den allgemeinen Begriffen übereinstimmen! Ja, um diesen Widerspruch gar nicht mehr ableugnen zu können, sagt er im dritten Buch >Über die Gerechtigkeit<: „Daher wird man das, was ich sage, wegen seiner ungemeinen Erhabenheit und Schönheit für Erdichtung halten und nicht glauben, dass es dem Menschen und der menschlichen Natur möglich sei.“

2.2: >Die [materialistische] Ethik des Stoikers Epiktet⁷²

von
Adolf Bonhöffer

III. Teil: Die Aneignung der Tugend

[ab S. 147]

Der Begriff des „Fortschreitenden“, der zwischen dem Weisen und Unweisen in der Mitte steht, resp. die Stelle des ersteren vertritt, ist als terminus technicus wahrscheinlich von Chrysipp in die Stoa eingeführt worden (Hirzel II, 291). Denn der Sache nach war dieser Begriff von Anfang an vorhanden; nach Plutarch (de prof. in virt. 12)⁷³ hat schon Zenon ein Kennzeichen des Fortschreitenden angegeben, und zwar ist es genau dasselbe, das Epiktet als Wirkung des dritten Topos bezeichnet, nämlich die Reinheit des Traumlebens. Wenn Kleanthes (Sext. IX, 90; Philon, quis rer. div. her. 61) sagt, man müsse zufrieden sein, wenn man am Ende des Lebens zur Tugend gelange, so wollte er damit ohne Zweifel das sittliche Ideal als etwas bezeichnen, dem man nur in allmählichem Fortschritt näher kommen könne, um es, im günstigsten Fall, endlich zu erreichen (Stobaeus, flor. III, 233). Und wenn die Stoiker selbst den Stifter ihrer Schule nicht einmal einen Weisen nannten (Sext. VII, 432), so hätten sie dies doch schwerlich gethan, wenn von ihm selbst nicht entsprechende Aeusserungen bekannt gewesen wären. Er wird es in dieser Hinsicht wohl gehalten haben wie Epiktet, der hie und da freimütig sich den Weisen an die Seite stellt, aber andererseits - und dies viel häufiger - den Abstand demütig betont, der auch ihn noch vom höchsten Ziel trenne. Indes auch angenommen, dass diese ältesten Stoiker sich selbst für Weise erklärt hätten, so konnten sie trotzdem ihren Satz, dass zwischen Tugend und Schlechtigkeit nichts in der Mitte liege (D. L. 127), in der Praxis nicht aufrecht erhalten haben. Denn damit hätten sie ja eigentlich aller pädagogischen Thätigkeit den Boden entzogen. Sie mussten einen Prozess der sittlichen Entwicklung annehmen, bei welchem selbstverständlich verschiedene Stufen zu unterscheiden waren: ihre ethischen und paränetischen Schriften (ἠθικά und προτρεπτικοί) müssten sich sonst wunderlich genug angenommen haben.

Auch das scheint mir über allen Zweifel erhaben zu sein und aus den bereits erwähnten Aeusserungen des Zenon und Kleanthes hervorzugehen, dass sie die vollendete Weisheit als etwas nur selten und wenigen Erreichbares und demgemäss die grösstmögliche Annäherung an das sittliche Ideal als relativ höchstes Ziel betrachtet haben. Festzuhalten ist nur das, dass die Stoiker die

⁷² Anhang: Exkurse über einige wichtige Punkte der stoischen Ethik, erschienen Stuttgart 1894.

⁷³ Fußnote des Hrsg.: Die Textstelle lautet: „Auch Zenons Ausspruch lässt sich hier in Betracht ziehen. Er behauptet nämlich, jeder könne aus den Träumen seine Fortschritte [in der Tugend] gewahr werden. Wenn er nämlich sähe, dass er im Schlaf an keiner schändlichen Handlung Gefallen finde, nichts Schlechtes und Ungerechtes billige oder verübe, sondern wenn, wie in dem klaren Grund eines ruhigen und stillen Wassers, die Einbildungskraft und das Empfindungsvermögen der Psyche, geläutert durch die Vernunft, durchschimmere.“

Möglichkeit sittlicher Vollkommenheit in der Theorie nie geleugnet haben, sondern überzeugt waren, dass dieselbe von einzelnen Menschen, mögen es nun mehr oder weniger sein, erreicht worden sei und prinzipiell von jedem erreicht werden könne. Eine Ausnahme macht hievon eigentlich nur Panaitios (vielleicht auch Poseidonios), der, wie Hirzel mit Recht hervorgehoben hat, das stoische Tugendideal prinzipiell aufgegeben hat. Ich wüsste zwar keine bestimmte Äußerung von ihm anzuführen, dass die Weisheit überhaupt unerreichbar sei; aber aus dem ganzen Ton, wie er von dem Weisen spricht und ihm das empirische Tugendideal gegenüberstellt, geht deutlich hervor, dass ihm der stoische Weise als unerreichtes Urbild galt, dessen schwachen Abglanz nur die Tugend der Besten und Edelsten darstellt. Nicht den Fortschreitenden (προχοπτῶν - Prokopton) hat er an die Stelle des Weisen gesetzt, sondern den vir bonus: der Begriff des Prokopton ist ihm fremd, und ohne Zweifel hat er es auch verschmäht, diesen Ausdruck zu gebrauchen, wie er das Wort Proegmenon und andere monströse oder geschmacklose stoische Ausdrücke perhorreszierte. Wer vom Prokopton sprach, der musste zugleich die Erreichbarkeit der Tugend im Prinzip aufrecht halten. Der Begriff des Prokopton bildet gleichsam die Brücke zwischen dem empirischen Menschen und dem idealen, während nach Panaitios zwischen beiden eine unüberbrückbare Kluft besteht.

[...]

Wir haben bisher unter dem Prokopton denjenigen verstanden, der die Weisheit annähernd erreicht hat, resp. ihr immer näher kommt (I, 4). So gebraucht auch Epictet dieses Wort, wenn er dem Schüler zuruft: halte dich einmal für wert, als Vollkommener und Fortschreitender zu leben (En. 50, 2): man sieht, dass hier die beiden Begriffe fast gleichwertig sind, jedenfalls ist der Fortschreitende dem Vollkommenen möglichst nahe gerückt. Andererseits giebt aber Epictet auch dem, der eigentlich erst ein Anfänger ist in der sittlichen Bildung, das Prädikat des Fortschreitenden. Nach anderen Äußerungen wieder ist der Prokopton derjenige, welcher die zwei ersten Stufen hinter sich hat und dem dritten Topos obliegt (III, 2, 5). So bezeichnet denn Epictet sowohl den in den beiden ersten Stufen sich Uebenden als den in der dritten Stehenden, ja sogar den völlig Ausgebildeten als Prokopton. Jedoch die wahre Meinung Epictets lässt sich deutlich erkennen: Fortschreitender ist der Mensch von dem Augenblick an, da er sich grundsätzlich dem Guten zuwendet und mit entschlossener Preisgabe des früheren verkehrten Strebens nur noch der Ausbildung seiner Seele obliegt. Von da an schreitet er mit psychologischer Notwendigkeit täglich vorwärts (IV, 8, 40 etc.). und die ganze Stufenleiter der sittlichen Entwicklung vom Anfang, von der Bekehrung an bis zur Annäherung an die Vollkommenheit fällt unter den Begriff des Fortschritts (Prokopé). Es ist gewiss auch ein Beweis für die Innerlichkeit und Tiefe der ethischen Anschauung Epictets, dass er die Stadien der sittlichen Entwicklung nicht zu klassifizieren versucht, wie z. B. Seneca und die Stoiker, denen dieser folgt. Denn das sittliche Leben ist beständig im Fluss, der jeweils erreichte sittliche Zustand lässt sich daher nicht begrifflich genau fixieren, womit jedoch die Berechtigung einer Klassifikation der Menschen nach ihrer sittlichen Beschaffenheit nicht ganz geleugnet werden soll, sofern man sich nur bewusst

bleibt, dass dadurch der sittliche Gesamtzustand eines Menschen nur annähernd bestimmt werden kann. Epictet erklärt es schon für etwas Erfreuliches und Großes, wenn man nur wenige Sünden ablegt (IV, 12, 19); andererseits bezeichnet er es als Schande, wenn man nicht zur Aphobie und Alypie, d. h. zur Ablegung aller Leidenschaften durchdringe (III, 24, 116). Zwischen diesen beiden Grenzpunkten bewegt sich seine Paränese frei hin und her, je nach Bedarf und Stimmung, und jeder, der sich selbst kennt und beobachtet, wird es in der Ordnung finden, dass Epictet bald die allerhöchsten Anforderungen an sich und andere stellt, als wäre mit wenigerem so gut wie nichts erreicht, bald in demütiger Selbstbeschränkung mit einem bescheidenen Maß von sittlichem Fortschritt vorlieb nimmt. Ein Blick in die Dissertationen genügt, um zu erkennen, dass er die sittliche Aufgabe des Menschen so hoch als möglich spannt, bei aller Anerkennung der menschlichen Schwachheit doch nie müde wird, zum Streben nach dem höchsten Ziel anzuspornen und von nichts mehr entfernt ist als davon, der sittlichen Trägheit oder der selbstgerechten Zufriedenheit mit dem jeweils erreichten sittlichen Zustand irgend welchen Vorschub zu leisten. Und damit ist dem sittlichen Bedürfnis des Menschen Genüge gethan.

Schlussbetrachtung.

Die Vorzüge und Mängel der Ethik Epictets sind im ganzen Verlauf der Darstellung in der Hauptsache von selbst ersichtlich geworden, zum Teil wurden sie auch ausdrücklich hervorgehoben. Doch scheint es mir geboten, die in der Darstellung der einzelnen Lehren zerstreuten Urteile zu einer Gesamtcharakteristik zusammenzufassen.

Was zunächst die Form der Ethik Epictets betrifft, so imponiert vor allem die grossartige Einheitlichkeit und Geschlossenheit seines Gedankensystems: alles, was er vorträgt, ist aus einem Guss, es entspringt aus einer festen, klaren, mächtigen Ueberzeugung. Dem entspricht die Einfachheit und Klarheit des Stils, die Lebendigkeit der Darstellung, die Kraft und Plastik der Ausdrucksweise, lauter Vorzüge, welche die Lektüre seiner Dissertationen zu einem wirklichen Genuss machen. Da finden wir keine trockenen Auseinandersetzungen, keine scholastischen Distinktionen, keine phrasenhaften Deklamationen, sondern überall spüren wir den Pulsschlag warmen Lebens und ernster, persönlicher Ueberzeugung. So wenig Epictet die Theorie verachtet, vielmehr meistens die stoischen Lehren in ihrer stereotypen Fassung zur Grundlage seiner Reden macht, so verlässt er doch alsbald den doktrinären Ton, um zur lebendigen Entwicklung und eindringlichen Applikation derselben überzugehen. Wer ohne Vorurteil an diese Reden Epictets herantritt und sich ihrem Eindruck hingiebt, wird sicherlich das Urteil Arrians, eines der schönsten Zeugnisse, das je ein dankbarer Schüler seinem Lehrer ausgestellt hat, bestätigen: *„Wenn jemand seine Reden verachtete, so würde sich Epictet nicht darum kümmern; zeigte er doch, als er sie hielt, klar und deutlich, dass es ihm um nichts anderes zu thun war, als die Herzen seiner Hörer zum Guten zu lenken. Wenn diese Aufzeichnungen auch diesen Erfolg hätten, so besäßen sie, wie ich denke, eben das, was philosophische Reden haben sollen. Wo nicht, so mögen die Leser wenigstens das wissen, dass, wenn er selbst*

sprach, die Zuhörer notwendig von ihm ergriffen und in den Gemütszustand versetzt wurden, in den er sie versetzen wollte“.

Vierhundert Jahre später giebt der Neuplatoniker Simplicius folgendes Urteil über Epictets Reden ab: „*Sie sind äusserst wirkungsvoll und beweglich, so dass, wer nicht ganz erstorben ist, durch dieselben im Innersten getroffen und zur Erkenntnis seiner Sünden und zur Besserung erweckt wird - wer von diesen Reden nicht ergriffen wird, den vermag nur noch das Gericht im Hades zu bessern*“ (Comm. z. Euch. praef. 7). In der That spricht aus ihnen, wie die Darstellung zur Genüge gezeigt haben wird, ein tiefer, sittlicher Ernst und ein erhebender Idealismus.

Blicken wir nun genauer auf den Inhalt, so sind es im Grunde genommen drei Hauptsätze, auf denen sich die ganze Ethik Epictets aufbaut und aus denen sie sich mit innerer Notwendigkeit in alle Einzelheiten hinein entwickeln lässt:

1. Jedes Wesen, also auch der Mensch, strebt naturnotwendig stets nach dem, was ihm nützlich und zuträglich ist.

2. Das wahre Wesen des Menschen besteht im Geiste, durch den er mit Gott [dem Aether-Zeus] verwandt ist. Somit findet der Mensch, wenn er sein Streben ausschließlich auf das Geistige richtet, das allein absolut wertvoll und frei ist, das wahre, unfehlbare Glück.

3. Der Geist oder die Vernunft des Menschen ist nicht von Natur schon fertig und entwickelt, sondern kann nur durch ernste, systematische Ausbildung zur vollen Höhe seiner Kraft gelangen.

Das Prinzip des Eudämonismus, das im ersten Satz ausgesprochen ist und das niemand klarer und energischer verfochten hat als Epictet, ist nach meiner Ueberzeugung die einzig richtige Begründung des sittlichen Handelns, auf die auch die entschiedensten Vertreter eines unbedingt verpflichtenden Sittengesetzes schließlich mit logischer Notwendigkeit hingedrängt werden. Es giebt in der That keine andere Anschauung, durch welche dem Menschen das sittliche Handeln wirklich einleuchtend und zur zweiten Natur gemacht werden kann, als die, dass dasselbe einzig und allein seinem wahren Vorteil, seinem Glück dient. [...]

Alles sittliche Handeln ist im Grunde nichts anderes als richtig verstandene Selbsterhaltung und Selbstbehauptung, alle Sünde und Unsittlichkeit [ist gleichsam] Selbstzerstörung, Preisgebung und Verlust der eigensten Menschennatur - dieser Satz ist schon von der Stoa und besonders von Epictet mit aller Klarheit aufgestellt und konsequent durchgeführt worden. [...]

Durch den Eudämonismus wird die sittliche Aufgabe und Leistung keineswegs auf ein niedrigeres Niveau herabgedrückt; denn es ist wohl zu unterscheiden zwischen dem niederen und höheren Eudämonismus: die allgemeine Form der Willensbestimmung ist in beiden Fällen die gleiche, aber der Inhalt und die Richtung des Willens sind total verschieden.

Epictet vertritt nun selbstverständlich den Eudämonismus in jenem höheren Sinn, und zwar in der entschiedensten, ja schroffsten Weise: sein Eudämonismus ist zugleich vollendeter Idealismus. Nur das Geistige hat absoluten Wert (vergl.

Zeller a. a. 0. p. 29), in der ganzen Welt wie beim einzelnen Menschen, der aus Körper und Geist zusammengesetzt ist. Die Wahrheit dieses Satzes hat Epictet freilich, wie dies auch Simplicius bemerkt (praef. 12), nicht wissenschaftlich zu begründen versucht. Sie ergibt sich ihm ohne weiteres aus seinem Gottesbegriff: Gott [alias die Urmaterie, der Aether] ist das absolute Gute, nun ist Gott [die Urmaterie] Geist und Vernunft, folglich ist auch beim Menschen nur das Geistige und Vernünftige ein wahres Gut, ein Selbstzweck. Daneben finden sich jedoch wenigstens Ansätze zu einer psychologischen Begründung auf die innere Erfahrung, so, wenn er sagt, jeder Mensch verlange im Grund seines Herzens nach geistiger Unabhängigkeit und innerer Freiheit (IV. 1. 46). Mag aber auch die Begründung mangelhaft sein, der Satz selbst ist unbestreitbar richtig und wird von Epictet mit der grössten Strenge und Konsequenz durchgeführt. Ist das Geistige von absolutem Wert, so kann es von gar nichts anderem abhängig sein und durch nichts, was ausser ihm liegt, irgend eine Hemmung, Störung oder Beeinträchtigung erleiden. Der Geist ist frei: das Gute und das Freie ist identisch, absolute Freiheit und Glück ist eins und dasselbe. Epictets Philosophie ist eine Philosophie der Freiheit: Er schwelgt förmlich in dem Gedanken der Selbstherrlichkeit des Geistes und des vernünftigen Willens. [...]

Dies [die Freiheit des Menschen] geschieht dadurch, dass der Mensch sein Glück ausschließlich in der geistigen Seite seines Wesens, in der freien Selbstbestimmung, in der geistig-sittlichen Selbstbehauptung erkennt und sucht. Zu diesem Zweck muss er sein Herz völlig losreissen von allem Aeusseren und Unfreien (*αποζτασιζ των απροαιρετων*), darf seine Wünsche und Begierden nie auf etwas richten, was ausserhalb der Machtsphäre des Geistes und des freien Willens liegt. Wie das Christentum, so verlangt auch er die Fähigkeit gänzlichen Verzichtes auf alle äusseren und irdischen Güter und Freuden: denn nur durch Ausrottung der leidenschaftlichen Begierde nach den scheinbaren Gütern wird Friede und Freiheit errungen (IV, 1, 175). Alle den Frieden der Seele störenden und untergrabenden Affekte kommen in letzter Linie davon her, dass man Dinge begehrt und von ihnen Glück und Befriedigung erwartet, über deren Erlangung und Erhaltung wir keine Macht besitzen (I, 37, 10).

Mit der Ausrottung der falschen Begierde, des leidenschaftlichen Hängens am Aeusseren [dem Materiellen] (*προσπασχειν ταιζ υλαιζ*) verschwindet dann von selbst aller Grund zur Furcht und Trauer gegenüber den sogenannten Uebeln des Daseins. Da sie nur den Leib, also die unfreie, äussere Seite unseres Wesens treffen, so können sie kein wirkliches Uebel sein, folglich das Glück des geistig Freien in keiner Weise beeinträchtigen. Aber, möchte jemand einwenden, bedeutet nicht eben das doch eine gewisse Unfreiheit und Unvollkommenheit des menschlichen Geistes, dass es überhaupt ein Gebiet giebt, über welches derselbe keine Macht hat, dass es ihm nicht möglich ist, auch das äussere Naturgeschehen nach seinem Sinn und Willen zu lenken und zu gestalten? Hierauf antwortet Epictet fürs erste damit, dass ja auch Gott [alias der Aether-Logos] selbst in gewissem Sinn von der Natur der stofflichen Welt [dem Naturgesetz] abhängig ist und sie nicht ändern kann: „wenn die Götter gekonnt hätten, so würden sie auch das Aeussere unserem Willen unterstellt haben, aber sie konnten nicht“ (I, 1, 8).

Wenn also die Freiheit Gottes dadurch, dass die Materie eine gewisse Selbständigkeit und Sprödigkeit dem Geiste gegenüber besitzt, keinen Eintrag leidet, so kann auch die menschliche Freiheit dadurch nichts einbüßen, dass die Materie von ihr unabhängig ist. Hierbei erinnere ich daran, dass die Stoa von Anfang an trotz ihrer ausgesprochen monistischen Tendenz durch die Nebeneinanderstellung zweier Urprinzipien (πνευμα und υλη, το θραν) einem metaphysischen Dualismus Raum gelassen hat.

Jedoch in Wahrheit hat der menschliche Geist auch Macht über die Materie: nämlich erstens dadurch, dass er ihre relative Selbständigkeit als einen notwendigen Faktor der Weltordnung erkennt und eben durch diese Anerkennung sie sich innerlich unterordnet; denn stets ist das Erkennende ein Herr des Erkannten (I, 1). Zweitens aber - und dies ist die Hauptsache - beweist der freie Geist seine Macht über die Materie dadurch, dass er sie zum Stoff und Mittel des sittlichen Handelns und Verhaltens macht und dadurch gewissermaßen in die Sphäre des Geistigen erhebt, indem er nämlich einerseits in der umsichtigen Wahl des Naturgemäßen, in der gewissenhaften Respektierung der in den äusseren Dingen liegenden relativen Werte seine vernünftige und freie Uebereinstimmung mit der Naturordnung bekundet, andererseits das Widrige, das er nicht abhalten kann, zu einem Mittel der sittlichen Uebung und Bethätigung gestaltet. In diesem Sinne übt denn der Mensch eine volle Herrschaft über die Materie aus, insofern er auch ihr sowohl seine verständige Schätzung des relativ Wertvollen und damit seine Treue und Sorgfalt im Kleinen und Fremden wie auch seine innere Erhebung über alles nicht absolut Wertvolle und in beidem seine innere Einigung mit Gott [alias dem Aether-Logos, alias dem Naturgesetz] und dem Weltall erweist. Wie kurz und treffend weiss Epictet diese Gedanken zu formulieren, wenn er sagt: „sorge auch für das Aeüßere, aber nicht als für das Höchste, sondern um des Höchsten willen“ (II, 23, 35 – ibid. 5). Und: „Von allem was geschieht, kannst du Nutzen ziehen: die Vernunft ist der Hermesstab [Zauberstab], der alles Widrige in ein Gut verwandelt“ (III, 20). Dieser vollendete Optimismus gehört zu dem Schönsten und Anmutendsten an den Epictetischen Reden: er hat unstreitig etwas Stärkendes und Erfrischendes.

Aus dem Satz, dass das Geistige allein einen wahren und unbedingten Wert hat, folgt ferner von selbst die von Epictet so nachdrücklich verfochtene Wahrheit, dass die Tugend ihren Lohn ganz in sich selbst trägt und ebenso die Sünde ihre Strafe: denn ein grösseres Gut als die geistige Freiheit giebt es nicht, und es liegt im Wesen dieses Gutes, dass es durch alle äusseren Güter nicht den geringsten Zuwachs erhalten kann. Fast spöttisch fragt deshalb Epictet, wenn er seinen Zuhörern den herrlichen Lohn der Tugend auseinandergesetzt hat: „dünkt euch das wenig oder nichts zu sein?“ (I, 1, 13).

Andererseits lässt sich auch kein größeres Uebel denken als der Verlust des einzig wahren Gutes: somit sind die Schlechten eben dadurch, dass sie dieses verscherzen, genug gestraft, womit jedoch natürlich die im Interesse der Gesamtheit erfolgende gesetzliche Bestrafung der Uebertretungen keineswegs als ungerecht oder entbehrlich bezeichnet werden soll. Auch der Gedanke, dass der Wert einer moralischen Handlung lediglich in der Gesinnung liegt und dass deshalb der ernstliche Wille zur That genügt, wo diese durch äussere Umstände

verhindert wird, sowie der andere, dass das wahre Glück auch nicht von der Zeitdauer des irdischen Lebens oder von der Hoffnung einer persönlichen Unsterblichkeit abhängt, sondern jederzeit in sich selbst vollkommen ist, folgt aus jenem obersten Grundsatz der absoluten Freiheit und Selbstgenügsamkeit des Geistes.

Aus demselben lässt sich aber auch ungezwungen die Pflicht der Menschenliebe ableiten, wenigstens im passiven Sinn, d. h. sofern sie die Enthaltung von aller Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit in sich schließt. Denn wo man nur das Geistige schätzt und erstrebt, alle äusseren Güter aber gering achtet, da fällt jegliches Motiv zur Feindseligkeit gegen den Nächsten, zu Bosheit, Neid, Zorn, Rachsucht u. dergl. weg, abgesehen davon, dass diese Affekte die geistige Freiheit stören, also um des eigenen Vorteils willen vermieden werden müssen. Die Pflicht der Sanftmut, Nachsicht und Versöhnlichkeit folgt von selbst aus dem Grundsatz, dass der Mensch durch einen andern überhaupt nicht geschädigt werden kann (I, 9, 34).

Eine andere Frage ist es aber, ob und wie Epictet aus seinen Prinzipien die positiven Pflichten der Menschenliebe, also den Drang zum Helfen, zum Wohlthun, zur thätigen Förderung des Nächsten abzuleiten vermag. Es ist klar, dass die Pflicht selbstloser Liebe mit dem Eudämonismus nur dann zusammen bestehen kann, wenn die Liebe als eine wesentliche Qualität des Geistigen selbst erkannt wird, so dass die Uebung der Liebe nur als ein Stück der geistigen Selbsterhaltung erscheint. Dies spricht nun eben Epictet so deutlich als möglich aus, indem er den Eudämonismus vom Egoismus (φιλαυτον) scharf unterscheidet, die altruistischen Pflichten unter die im höheren Sinn egoistischen subsummiert und den Satz aufstellt: Gott [alias Aether-Zeus] hat die Natur des Vernunftwesens so eingerichtet, dass es keines der ihm eigentümlichen Güter erlangen kann, wenn es nicht zugleich gemeinnützig ist (I, 19, 13j. Das Wirken zum Wohle des Nächsten ist ihm also nicht ein bloß accidentelles oder fakultatives Stück der Sittlichkeit, sondern die unerlässliche Bedingung für die Erlangung der eigenen Glückseligkeit. Wie Gott [alias Aether-Zeus] nicht anders kann als nützen und wohlthun, so liegt der Trieb dazu auch in der menschlichen Natur, eben weil sie vernünftig ist: denn alles Vernünftige und Gute ist zugleich Nutzen bringend (II, 8, 1 το αγαθον ωφελιμον). Auch auf die Gleichheit der Menschen als der Kinder eines himmlischen Vaters gründet Epictet, wie fast noch mehr nach ihm Marc Aurel, die Pflicht der Nächstenliebe und kommt dadurch der christlichen Idee des Reiches Gottes als einer Gott und Menschen umfassenden Gemeinschaft der Liebe sehr nahe.

Trotz alledem müssen wir zugeben, dass die positive und aktive Nächstenliebe bei Epictet hinter der passiven sehr zurücktritt und keine rechte Kraft und Wärme gewinnt. Der Trieb zu thatkräftiger hingebender Arbeit an der Beseitigung des menschlichen Elends wird notwendig geschwächt durch die übertriebene Verachtung aller irdischen Glücksgüter. Aber auch die Pflicht, zur Hebung der moralischen Not beizutragen, kann nicht vollkräftig zur Geltung kommen, weil die sittliche Besserung der Menschen infolge des einseitigen Intellektualismus teils als zu leicht, teils als zu schwer vorgestellt wird, insofern

die ausserhalb der intellektuellen Sphäre liegenden, die ethische Einwirkung teils erschwerenden, teils erleichternden Faktoren der menschlichen Natur in ihrer Bedeutung verkannt werden.

Dies wird noch deutlicher zutage treten, wenn wir auch auf den dritten Hauptsatz der Epictetischen Ethik einen Blick werfen. So gewiss nach Epictet die sittlichen Forderungen in der Einrichtung der menschlichen Natur selbst begründet und insofern angeboren sind, so entschieden betont er andererseits, dass dieselben nicht unmittelbar, sondern erst infolge gründlicher theoretischer Ausbildung erkannt werden können. Die Tugend beruht ganz und gar auf dem richtigen Wissen, das, wie Epictet oft bemerkt, nicht leichthin und nebenher, sondern nur durch methodisches Studium und praktische Uebung wirklich angeeignet werden kann. Der Gedanke, dass die menschliche Vernunft nicht von selbst das richtige praktische Urteil liefert, sondern erst nachdem sie systematisch ausgebildet ist, enthält unleugbar eine große Wahrheit: ein gewisses Maß von geistiger Bildung ist, in der Regel wenigstens, zur Aneignung einer selbständigen Lebensanschauung und zur Ausbildung eines sittlichen Charakters unerlässlich.

[...]

Die Stoiker haben ja allerdings ihre prinzipielle Ueberschätzung der sittlichen Kraft des Menschen notgedrungen selbst modifiziert durch die Lehre von der Seltenheit des Weisen und die hieraus folgende Ausdehnung des Begriffs des Fortschritts (Prokopé) über die eigentliche Bildungszeit hinaus auf die ganze Dauer des Lebens. Schon Kleanthes hat, wie wir sahen, es für ein Glück erklärt, wenn man nur wenigstens am Abend des Lebens zur Vollkommenheit gelange. Und Epictet zeigt sich nicht nur in seinen Aeusserungen über sich selbst ganz frei von sittlichem Hochmut, sondern stellt auch öfter die sittliche Bildung als einen über das ganze Leben sich erstreckenden Prozess dar und erklärt sich schon zufrieden damit, wenn seine Schüler wenigstens unablässig nach sittlicher Vollkommenheit streben (I, 2, 34. IV, 12, 19). Dabei setzt er aber doch stets voraus, dass dieselbe prinzipiell wirklich erreichbar sei und diese falsche Meinung muss notwendig auf das Selbstgefühl dessen, der eben immer nur der Vollkommenheit sich annähert, drückend wirken.

Wie die Bedeutung der sittlichen Uebel so ist auch die der natürlichen Uebel des Lebens bei Epictet unterschätzt. Dass die stoische Philosophie mit ihrer Lehre von der Verwerflichkeit und Unvernünftigkeit der Trauer und des Schmerzes den unleugbaren Thatsachen und Bedürfnissen des menschlichen Herzens nicht gerecht wird, liegt auf der Hand. In dieser Entfernung aller schmerzlichen Regungen aus der Seele des Weisen verrät sich in Wahrheit ein falscher, mechanischer Begriff von Glück, als ob dasselbe darin bestünde, dass in jedem Moment des Lebens das volle Glücksgefühl vorhanden ist. Dies ist aber eine psychologische Unmöglichkeit. Zwar darin haben die Stoiker Recht, dass, wenn es überhaupt ein gewisses menschliches Glück giebt, dasselbe durch keine noch so schwere Schickung einen wirklichen Stoß erleiden kann: der Mensch muss imstande sein, auch im ärgsten Unglück den Gedanken, als ob sein Glück nun dahin und sein Leben verfehlt wäre, fernzuhalten. Aber damit, dass der Mensch z. B. beim Tod eines geliebten Angehörigen sich dem natürlichen Gefühl des

Schmerzes hingiebt, fühlt und beurteilt er sich noch keineswegs als unglücklich. Vielmehr, je mehr er wahrhaft gebildet ist, desto sicherer bleibt ihm auch im Schmerze das Bewusstsein seines unverlierbaren Glückes, seines von allen Wechselfällen des Lebens unberührten inneren Besitzes. Das wahre Glück besteht nicht in der absoluten Freiheit von schmerzlichen Empfindungen, sondern in der Fähigkeit, dem Leid seine die Kraft und Freudigkeit der sittlichen Arbeit lähmende Wirkung zu nehmen.

Alle diese nicht unerheblichen Mängel, welche die Ethik Epictets mit der altstoischen teilt, werden aber weit aufgewogen durch ihre großen Vorzüge. Gedanken wie die, dass das wahre Glück nicht von den äusseren Verhältnissen abhängt, sondern auf dem Willen beruht und daher prinzipiell von jedem, ohne Unterschied des Volkes, Standes und Geschlechtes erlangt werden kann; dass nicht die äussere That, sondern die Gesinnung und gesamte Willensrichtung dem Handeln des Menschen seinen Wert oder Unwert verleiht; dass eine richtige Erfüllung der beruflichen und sozialen Pflichten nur durch Ueberwindung des selbstischen Wollens und Wünschens möglich ist; dass die Sünde eine traurige Knechtschaft ist und in sich selbst ihre hinlängliche Strafe enthält, während die ungeteilte Hingabe an den geistigen Lebenszweck frei und glücklich macht; dass die Moralität nicht in einzelnen Leistungen, sondern in der vernunftgemäßen und gottgefälligen [richtig: naturgesetzlichen, Anm. des Hrsg.] Gestaltung des ganzen Lebens besteht und deshalb im Kleinsten so gut wie im Größten und Wichtigsten sich offenbaren kann und muss; dass nichts Aeusseres und Unfreiwilliges den Menschen entehrt, vielmehr die innere Güte und Größe auch den geringsten Sklaven adelt (vgl. Apelt, Beitr. z. Gesch. d. gr. Phil., 1891, p. 354 etc.) - alle diese und noch manche andere Gedanken und Grundsätze, die zwar so ziemlich alle altstoisch, aber von Epictet mit besonderer Kraft und Wärme gepredigt worden sind, bilden einen unveräusserlichen Bestandteil jeder wahrhaft moralischen Lebensanschauung und sichern dem Sklaven aus Hierapolis einen ehrenvollen Platz unter den hervorragendsten Ethikern aller Zeiten.

>Über die Freiheit<

Stoische Abhandlungen

1. Kapitel

Marcus T. Cicero

>Stoische Paradoxien< ⁷⁴

an
Marcus Brutus

IV. Paradoxon

>Nur der Weise ist ein Bürger, der Tor ist ein Staatsfeind<

(1.27) Ich glaube fürwahr, dass du [Clodius] nicht nur töricht, wie oft, nicht nur schlecht, wie immer, sondern ganz und gar verstandlos und wahnsinnig bist ...
[Textverlust]

Des Weisen Geist, der mit der Größe seiner Einsicht, mit Ertragung der menschlichen Zufälligkeiten, mit Verachtung des Schicksals, kurz mit allen Tugenden wie mit Mauern umringt ist, sollte besiegt und erstürmt werden? Er, der nicht einmal aus dem Staate verwiesen werden kann? Denn was ist ein Staat? Etwa jeder Zusammenschluss von wilden und maßlosen Menschen? Etwa jede an einem beliebigen Ort zusammengescharte Menge von Flüchtlingen oder gar von Raubgesindel? Sicherlich wirst du >nein< dazu sagen.

Nicht gab es damals⁷⁵ einen Staat, da die Gesetze keine Geltung mehr hatten und die Gerichte daniederlagen. Als die vaterländische Sitte untergegangen war und nach Vertreibung der Obrigkeiten durch das Schwert [der Faschisten] der Senat nur dem Namen nach in der Staatsverfassung, nicht aber in Wirklichkeit bestand. Jener Zusammenschluss von Räubern und das unter deren Leitung auf dem Forum errichtete Räuberunwesen und die Überbleibsel der Verschwörerbande, die sich von Catilinas Furien deinen Freveltaten und deiner Raserei zugewendet hatten: Das war der römische Staat damals.

(28) So konnte ich denn nicht verbannt werden aus dem [römischen] Staate, der keiner mehr war. Herbeigerufen aber wurde ich wieder in den Staat, als es in der Staatsverfassung wieder einen Konsul gab, den es damals nicht gegeben hatte;

⁷⁴ In der Übersetzung von Albert Forbiger.

⁷⁵ Cicero meint die Zeit, als Clodius, sein erbittertester Feind, es durchsetzte, dass er aus Rom verwiesen wurde. Publius Clodius Pulcher war ein skrupelloser [faschistischer] Volksdemagoge und zugleich einer der sittenlosesten Menschen seiner Zeit. In der Kleidung einer Kitharasielerin wusste er sich in das Haus der Pompeja, Caesars Gattin, einzuschleichen, als dort das Fest der Guten Göttin stattfand, zu dem allen Männern der Zugang verboten war. Er wurde erkannt und vor Gericht angeklagt. Er behauptete, er habe sich an diesem Tag nicht in Rom aufgehalten. Cicero bezeugte, dass er ihn an dem fraglichen Tag in Rom gesehen habe. Nichtsdestoweniger wurde Clodius freigesprochen. Von diesem Augenblick an hatte Cicero an Clodius einen unversöhnlichen Feind. Im Jahre 58 v. u. Zr. klagte er Cicero an, dass er zur Zeit der Catilinarischen Verschwörung römische Bürger, die vom Volke nicht verurteilt worden seien, habe hinrichten lassen. Obwohl der Senat sich der Sache Ciceros annahm, wurde er trotzdem zur Verbannung verurteilt. Damit noch nicht zufrieden, verwüstete Clodius Ciceros Landgüter und ließ dessen Haus in Rom niederreißen. Doch bereits im folgenden Jahr wurde Cicero aus der Verbannung zurückgerufen. Wie in einem Triumpfzug zog er durch Italien nach Rom, wo ihm die ehrenvollste Aufnahme zuteil ward.

als es wieder einen Senat gab, der damals untergegangen war; als Recht und Gerechtigkeit, die die Bande des Staates bilden, wieder erstanden waren.

Und siehe, wie sehr ich die Geschosse deiner Räuberbande verachtet habe! Dass du [Clodius] Pfeile ruchloser Ungerechtigkeit gegen mich abgeschossen hast, der Ansicht bin ich zu jener Zeit gewesen; dass sie mich aber getroffen hätten, das habe ich nie geglaubt. Du müsstest dir denn einbilden, damals, als du Hauswände zertrümmert hast, als du Brandfackeln in Häuser hineinwarfst, sei etwas von mir zerstört worden oder in Flammen aufgegangen.⁷⁶

(29) Nicht ist weder mein noch irgend jemandes Eigentum, das von einem Clodius weggenommen, entrissen oder zerstört werden kann. Wenn du mir die gleichsam göttliche Standhaftigkeit meiner Psyche entrissen hättest, als durch meine Sorgen, Nachtwachen und Ratschläge das Staatswesen zu deinem großen Missvergnügen unerschütterlich dastand, wenn du das unsterbliche Andenken an diese unvergängliche Wohltat vertilgt hättest, ja noch mehr, wenn du mir jenen Geist, aus dem diese Ratschläge geflossen sind, entrissen hättest: Dann würde ich eingestehen, eine Kränkung von dir erlitten zu haben. Aber da du dies weder tatest noch tun konntest, so hat mir deine Kränkung eine ruhmvolle Rückkehr bereitet, nicht einen unheilvollen Weggang.

Also war ich immer ein römischer Bürger. Damals sogar am meisten, als der Senat mein Wohlergehen - als das des besten Bürgers - gleichsam fremden Nationen anempfahl. Du bist es nicht einmal jetzt. Es müsste denn eine Person zugleich Staatsfeind und Staatsbürger sein können. Unterscheidest du etwa den Bürger vom Feind nach Abstammung und Wohnort und nicht nach Gesinnung und Taten?

(II.30) Morde hast du auf dem Forum begangen, mit bewaffneten Banden Tempel besetzt gehalten, Privathäuser und heilige Gebäude in Brand gesteckt. Weswegen war Spartakus ein Staatsfeind, wenn du ein Staatsbürger sein sollst? Kannst du aber ein Staatsbürger sein, durch dessen Schuld es einmal keinen Staat gab? Und mich benennst du mit deinem Namen⁷⁷, da doch alle der Ansicht sind, dass mit meiner Verbannung auch das Staatswesen verbannt war? Willst du niemals, du wahnsinniger Mensch, um dich schauen, niemals überlegen was du tust, noch was du redest? Weißt du nicht, dass Verbannung die Strafe für Freveltaten ist? Meine Reise⁷⁸ hingegen wurde wegen der herrlichen Taten, die ich ausgeführt hatte, von mir unternommen.

(31) Alle Übeltäter und Bösewichter, als deren Anführer du dich offen bekennst, die die Gesetze mit Landesverweisung bestrafen, sind [theoretisch] bereits Verbannte, wenn sie auch noch nicht verurteilt sind. Und du solltest kein Verbannter sein, da doch alle Gesetze dich ausweisen? Sollte der nicht ein

⁷⁶ Cicero will damit sagen, dass nichts, was seine Ideale oder sein inneres Wesen betraf, durch Clodius' Mörderbanden zerstört worden sei.

⁷⁷ D. h. mit dem Namen >Verbannter<, der Clodius zukommt, nicht Cicero; denn Clodius hätte die Strafe der Verbannung für seine Staatsverbrechen gerechterweise verdient gehabt, nicht Cicero, der sich die größten Verdienste um das römische Staatswesen erworben hatte.

⁷⁸ Cicero bezeichnet seine Verbannung eine Reise (kurz vorher sogar als einen Weggang), als wenn er sie aus freien Stücken unternommen habe. Nachdem sich Cicero nicht allein von den Konsulen, sondern auch von Pompejus im Stiche gelassen sah, wollte er lieber Rom verlassen, als das Leben vieler edler Patrioten den bewaffneten Scharen des Clodius preiszugeben. Cicero entfernte sich daher aus der Stadt, bevor der Urteilsspruch über seine Verbannung gefällt war.

Verbannter sein, der sich mit Mordwerkzeugen bewaffnet hat? Vor dem Senat wurde dein Dolch ergriffen.⁷⁹ Sollte nicht auch der ein Verbannter sein, der einen Menschen getötet hat? Du hast schon viele umgebracht. Ist nicht der ein Verbannter, der ein Brandstifter ist? Der Tempel der Nymphen ist durch deine Hand in Flammen aufgegangen. Ist nicht der ein Verbannter, der die heiligen Plätze besudelt hat? Auf dem Forum hast du ein Lager mit deiner Mörderschar aufgeschlagen.⁸⁰

(32) Doch wozu führe ich allgemeine Gesetze an, die dich alle zu einem Verbannten erklären? Dein engster Freund⁸¹ hat in Bezug auf dich den besonderen Gesetzesvorschlag im Senat eingebracht, dass du für den Religionsfrevl im Hause Caesars verbannt werden solltest. Aber du pflegst dich ja noch dieser Tat zu rühmen. Wie ist es nun möglich, dass du, obwohl so viele Gesetze dich aus dem Lande verweisen, vor dem Namen >Landesverweisung< nicht erzitterst? - „Ich bin in Rom“, sagst du. - Jawohl, und du bist sogar in einem verbotenen Heiligtum gewesen! Nicht also wird einer an dem Ort, wo er sich aufhält, ein Anrecht haben, wenn er sich daselbst nicht nach den Gesetzen aufhalten darf.

V. Paradoxon

>Der Weise allein ist frei, der Tor ist ein Sklave<

(I.33) Mag einer als Oberbefehlshaber⁸² gepriesen sein oder auch wirklich so genannt oder dieses Namens würdig erachtet werden: Welchem freien Mann und wie könnte derjenige anderen befehlen, der seinen eigenen Begierden nicht befehlen kann? Er zügele zuerst seine Begierden, verachte die sinnlichen Vergnügungen, bezähme seinen Zorn, halte seine Habsucht in Schranken, entferne die übrigen Flecken von seiner Psyche: Dann erst fange er an, anderen befehlen zu wollen, wenn er selbst den schlechtesten Herren, der Schande und der Schmach, zu gehorchen aufgehört hat. So lange er diesen sein Ohr leiht, kann man ihn nicht für einen Befehlshaber, ja nicht einmal für einen freien Mann halten.

Der Satz >Nur der Weise ist ein freier Mensch<⁸³ ist ein vortrefflicher Lehrsatz, der von den gelehrtesten Männern aufgestellt wurde. Ich würde mich nicht auf ihr Zeugnis berufen, wenn ich diesen Vortrag vor einigen Ungebildeten zu halten hätte. Da ich aber jetzt vor einsichtsvollen Männern rede, denen solche Paradoxa nicht unbekannt sind, warum sollte ich mir den Schein geben, als ob ich die Mühe, die ich auf diese Studien verwendet habe, für verloren achten würde? Der obige Satz ist von Männern mit großer Bildung aufgestellt worden.

(34) Was ist Freiheit? Die Macht so zu leben, wie man will. Wer lebt nun so, wie er will, außer demjenigen, der zu jeder Zeit dem Ethischguten folgt, der

⁷⁹ Im Tempel des Castor wurde ein Sklave des Clodius ergriffen, den dieser geschickt hatte, um den Pompejus zu ermorden, weil er, obwohl er früher auf der Seite des Clodius stand, jetzt für die Zurückberufung Ciceros gestimmt hatte.

⁸⁰ Das Forum war einer der geweihten (heiligen) Plätze (templa) Roms.

⁸¹ Der Consul Marcus Piso. Siehe Cicero, ad Attic. 13, 1.

⁸² Damit meint Cicero den Diktator Julius Caesar oder bereits Marcus Antonius.

⁸³ Außer den Stoikern stellten diesen Satz auch die Sokratiker, die Akademiker und die Platoniker auf. Vergl. Xenophon, Comment. IV, 5, 3-12.

seine Pflichten freudig erfüllt, der sich einen wohl überlegten und konsequenten Lebenswandel festgelegt hat, der den Gesetzen nicht aus Furcht gehorcht, aber sie befolgt und ehrt, weil er dies für das Heilsamste erkannt hat, der nichts sagt, nichts tut, nichts denkt als in Freude und in Freiheit, dessen sämtliche Entschlüsse und sämtliche Handlungen aus ihm selbst hervorgehen und auf ihn selbst wieder zurückgehen, bei dem nichts mehr gilt, als sein eigener Wille und sein eigenes Urteil, dem sogar die Schicksalsgöttin, der man gewöhnlich doch die größere Macht zugesteht, weichen muss. Ein weiser Dichter sagte einmal: „Jedem Menschen gestaltet sich sein Schicksal nach seinem eigenen Charakter.“

Dem Weisen allein ist es möglich, dass er nichts gegen seinen Willen, nichts aus Angst und nichts aus Zwang tut. Wenn auch der Beweis für diese Behauptung nur mit vielen Worten zu erörtern wäre, so ist es doch ein kurzer und überzeugender Satz, dass, wer sich nicht in einer solchen Gemütsverfassung [wie der Weise] befindet, auch nicht frei sein könne. Alle Toren sind daher Sklaven.

Diese Behauptung ist weniger der Sache als den Worten nach befremdend und seltsam. Denn nicht in dem Sinne sagt man, solche Menschen seien Sklaven wie die Leibeigenen, die durch Schuldhörigkeit oder auf eine andere Weise nach dem bürgerlichen Recht Eigentum ihrer Herren geworden sind, sondern wenn Sklaverei, wie sie es denn auch wirklich ist, darin besteht, dass man einer kraftlosen und kleinmütigen Psyche, die keinen freien Willen hat, nachgibt: Wer könnte da noch bestreiten, dass alle Leichtfertigen, alle Leidenschaftlichen, kurz alle Schlechten Sklaven sind?

(II.36) Oder soll der Mann etwa für frei gelten, den eine Frau beherrscht? Die ihm Vorschriften auferlegt, ihm alles gebietet und verbietet, was ihr gut dünkt? Der der Befehlenden nichts abzuschlagen, nichts zu verweigern wagt? Sie fordert, er gibt nach. Sie ruft, er kommt. Sie stößt fort, er muss gehen. Sie droht, er erzittert. Ich fürwahr bin der Ansicht, ein solcher Mensch ist nicht nur ein Sklave, sondern der nichtswürdigste Sklave zu nennen, selbst wenn er aus einer angesehenen Familie stammt.

In dieser Torheit befinden sich diejenigen, die [an materiellen Dingen, wie] an Bildsäulen, an Gemälden, an fein gearbeitetem Silbergeschirr, an korinthischen Gefäßen und an prachtvollen Gebäuden ein überaus großes Wohlgefallen finden. - „Aber wir sind ja“, sagen sie, „die Ersten im Staate.“ - Ihr seid fürwahr nicht einmal die Ersten unter euren Mitsklaven.

(37) Aber so wie es in einem großen Hauswesen einige feinere Sklaven gibt, wie sie sich selbst dünken, aber doch immer noch Sklaven sind, wie zum Beispiel die Aufseher des Atriums, diejenigen hingegen, die Geschäfte haben wie putzen, salben, fegen, gießen, also nicht die ehrenvollsten Arbeiten der Sklaverei verrichten: So nehmen auch im Staat die Männer, die sich der Begierde nach solch [materiellen] Dingen verschrieben haben, beinahe die unterste Stelle der eigentlichen⁸⁴ Sklaverei ein.

„Große Kriege“, sagt einer, „habe ich geführt. Große Befehlshaberstellen habe ich eingenommen.“ - Nun, so habe auch eine Gesinnung, die des Lobes würdig ist.

⁸⁴ Ipsis servitutis. Ipsa servitus ist die Sklaverei im eigentlichsten Sinne, d. h. die Sklaverei in philosophischem Sinne.

Ein Gemälde des Aetion z. B. oder eine Statue des Polyklet fesselt dich und versetzt dich in Staunen. Ich will nicht fragen, woher du es geraubt hast oder wie es in deinen Besitz kam. Wenn ich sehe, wie du sie anschaust, sie bewunderst, wie du in Verzückungen ausbrichst, so urteile ich, dass du ein Sklave sämtlicher Albernheiten bist. (38) - „Sind das etwa keine schönen Dinge?“ - Natürlich, denn auch wir [Stoiker] haben ein Kennerauge. Aber ich bitte dich! Diese Dinge mögen für schön gelten, jedoch nur in so weit, dass sie nicht zu unseren Fesseln werden, sondern uns zur Freude dienen. Denn was meinst du: Wenn jemand den Lucius Mummius sähe, wie er einen korinthischen Nachtopf leidenschaftlich betastet, würde er, der für seine Person auf ganz Korinth keinen Wert legt, ihn für einen angesehenen Bürger oder für einen sorgsamem Haushälter ansehen?

Könnte doch ein Manius Curius wieder aufleben oder einer von den Männern, in deren Landgütern und Häusern nichts von Glanz, nichts von Luxus sich befand außer ihnen selbst, und sehen, wie ein Mann unserer Zeit, der die höchsten Auszeichnungen des Volkes genießt, bärtige Barben in seinem Fischteich fängt und sie mit den Händen befühlt und sich der Menge seiner Muränen rühmt. Würde er nicht einen solchen Menschen für einen Sklaven so niedriger Art halten, dass er ihn in seinem Hauswesen nicht einmal für irgendein wichtiges Geschäft tauglich fände?

(39) Oder besteht über deren Sklaverei noch irgendein Zweifel, die aus Begierde nach Vermögen auch nicht die härtesten Sklavenarbeiten zurückweisen? Etwa die Hoffnung auf Erbschaft: Übernimmt sie nicht alle Lasten des Sklavendienstes? Welchen leisesten Wink des reichen Greises ohne Erben beachtet sie nicht? Sie redet ihm nach dem Munde; was ihr auch zugemutet werden mag, tut sie. Sie begleitet ihn, sitzt bei ihm, macht ihm Geschenke. Ist das das Benehmen eines freien Mannes? Oder andersherum gefragt: Ist das nicht das Benehmen eines trägen Sklaven?

(III.40) Ferner jene Begierden, die eines freien Mannes [angeblich] würdig erscheinen: Die Begierde nach Ehrenämtern, Befehlshaberstellen, Provinzen, usw. Welch strenge Herrin ist die Begierde, wie gebieterisch, wie heftig! Den Cethegus, einem keineswegs bewährten Menschen, zwang sie, Männern dienstbar zu sein, die sich höchst angesehen zu sein glaubten, ihm Geschenke zu senden, des Nachts zu ihm ins Haus zu kommen, ja ihn sogar flehentlich zu bitten. Was ist Sklaverei, wenn dies für Freiheit gelten kann?

Wie? Wenn die Herrschaft der Begierden gewichen und eine andere Herrin hinzugekommen ist aus dem Bewusstsein der illegitimen Taten, die Furcht [vor Denunziation]? Was ist das für eine elende, was für eine harte Sklaverei! Jungen Männern, die sich ein wenig auf das Schwatzen verstehen, muss man dienen⁸⁵. Alle, die etwas zu wissen scheinen, werden wie Herren gefürchtet. Der Richter vollends, welche Herrschaft übt er aus? Mit Furcht erfüllt er die Schuldigen! Aber ist nicht jede Furcht eine Sklaverei?

(41) Was für eine Geltung hat also jene mehr wortreiche als weise Rede des großen Redners Lucius Crassus: „Fliehe aus der Sklaverei!“ - Was versteht der so angesehenen und vornehmen Mann unter Sklaverei? - „Lasst uns niemandem dienstbar sein.“ - Will er in Freiheit entlassen werden? Keineswegs, denn was fügt

⁸⁵ Nämlich um nicht von ihnen angeklagt (denunziert) zu werden.

er hinzu: „Außer euch allen insgesamt.“ - Die Herrschaft will er verändern, nicht frei sein. - „Denen wir dienen können und es schuldig sind.“ - Wir aber, wenn uns ein erhabener, großer und durch Tugenden emporgetragener Geist innewohnt, sind es weder schuldig noch können wir es werden. Du magst sagen, dass du es könntest, weil du es ja kannst. Dass du es aber schuldig wärest, das sage nicht, weil niemand gerne etwas schuldet und weil es schimpflich ist, etwas nicht zurückzuerstatten.

Doch hiervon genug! Jener⁸⁶ mag zusehen, wie er ein Befehlshaber sein kann, da die Vernunft und die Wahrheit selbst dartun, dass er nicht einmal frei ist.

VI. Paradoxon >Der Weise allein ist reich<

(I.42) Was soll deine unverschämte Prahlerei mit deinem Geld! Bist du allein reich? Ich soll mich nicht freuen, etwas erfahren und gelernt zu haben? Bist du allein reich? Wie, wenn du gar nicht reich, sondern arm wärest? Was verstehen wir unter einem >reichen< Menschen? Oder von welchem Menschen gebrauchen wir diese Bezeichnung? Ich denke, von einem Menschen, der so viel besitzt, als zu einem anständigen Leben genügt, und der weiter nichts sucht, nichts verlangt und nichts wünscht.

(43) Dein eigenes Herz muss dich für reich erklären, nicht das Gerede anderer, noch irgendwelche Besitzungen. Es [das Herz] glaubt, dass ihm nichts fehlt; es bekümmert sich um nichts weiter; es ist gesättigt oder auch zufrieden gestellt mit wenig Geld. - Ich gebe zu: Dieser Mensch ist reich. Wenn du aber aus Geldgier keine Art des Gewerbes für schimpflich hältst [...], wenn du täglich betrügst, hintergehst, unverschämte Forderungen [Rechnungen] stellst, ungerechte Vergleiche schließt, wegnimmst, entwendest, wenn du selbst Bundesgenossen beraubst, die Staatsfinanzen ruinierst, wenn du Vermächtnisse deiner Freunde nicht abwartest, sondern unterschlägst: Sind das Zeichen eines in Reichtum oder in Armut lebenden Menschen?

(44) Der Geist des Menschen pflegt reich genannt zu werden, nicht sein Geldbeutel. Mag dieser noch so voll sein, so lange ich dich selbst leer sehe, werde ich dich nicht für reich halten. Denn nach dem, was jedem genügt, bestimmen die Menschen das Maß des Reichtums. Es hat jemand eine Tochter, nun so braucht er Geld [für die Mitgift]; hat er zwei Töchter, so braucht er noch mehr Geld; hat er noch mehr Töchter, so braucht er noch mehr Geld. Sollte einer fünfzig Töchter haben, wie man von Danaos⁸⁷ sagte, dann verlangen so viele Aussteuer eine große Summe Geld. Nach eines jeden Menschen Bedürfnis richtet sich, wie ich kurz zuvor bemerkte, das Maß des Reichtums. Wer also nicht viele Töchter, stattdessen aber unzählige Begierden hat, die in kurzer Zeit die größten Schätze

⁸⁶ Ist mit >jener< vielleicht schon Marcus Antonius gemeint?

⁸⁷ Danaos, der aus Ägypten auf den Pelopones ausgewandert war und die Stadt Argos gründete, hatte der Sage nach fünfzig Töchter. Sie heirateten die fünfzig Söhne ihres Oheims Aegyptos, des Königs von Ägypten. Auf Befehl ihres Vaters ermordeten 49 von ihnen in der Hochzeitsnacht ihre Männer, mit Ausnahme der Hypermnestra, die ihren Gemahl Lyceus rettete. Für diese Freveltat wurden die 49 Mörderinnen zu der „ewigen Qual“ verurteilt, in der Unterwelt ein durchlöcherteres Faß mit Wasser zu füllen.

erschöpfen können, wie sollte ich den reich nennen, da er seine eigene Dürftigkeit empfindet?

(45) Viele haben von dir die Äußerung gehört: „Niemand ist reich, der nicht ein ganzes Heer von seinen Einkünften ernähren kann.“ - Dies vermag selbst der römische Staat, bei so großen Einkünften, nur noch mit großer Mühe. Also dieses vorausgesetzt, wirst du niemals reich sein, bevor dir von deinen Besitzungen nicht so viel an Einkommen zufließt, dass du davon 6 Legionen und mehrere Hilfstruppen, Reiterei und Fußvolk, unterhalten kannst. Damit gestehst du also, dass du nicht reich bist, da dir zur Befriedigung deiner Wünsche so viel noch fehlt. Somit hast du deine Armut oder vielmehr Dürftigkeit und Bettelhaftigkeit nicht undeutlich zu erkennen gegeben.

(II.46) Wir sehen ein, dass diejenigen, die auf anständige Weise durch Handel, durch Arbeitsverträge, durch Übernahme von Staatspachtung Gewinn suchen, des Gewerbes bedürfen. Ebenso muss jeder über dich dasselbe denken, der sieht, wie in deinem Hause Scharen von Angeklagten wie von Denunzianten vereinigt sind; oder wie schuldige, aber reiche Angeklagte unter deinem Beistande die Bestechung der Gerichte versuchen; oder wie du dir Lohn für Anwaltsdienste ausbedingst; oder wie du dich in Zusammenkünften von Bewerbern um Staatsämtern mit Geldsummen verbürgst⁸⁸; oder wie du Freigelassene aussendest, um Provinzen durch Wucherzinsen auszusaugen und auszuplündern. Wer die Vertreibungen, die Räubereien auf dem Lande, die Verbindungen mit Sklaven, Freigelassenen und Schutzbefohlenen, die leer stehenden Besitzungen, die Ächtungen der Begüterten, die Verwüstungen der Munizipien, jene ganze Ernte der Sullanischen Zeit, die unterschlagenen Testamente, die Ermordungen so vieler Menschen sich vergegenwärtigt, wer endlich weiß, wie sehr alles käuflich war, die Wahlen, die Staatsbeschlüsse, die Stimmen anderer und die eigene, der Richter, das Haus, das Reden und das Schweigen: Wer sollte da nicht der Ansicht sein, dass ein solcher selbst eingesteht, er bedürfe des Gelderwerbs? Wer aber eines Erwerbs bedarf, wie dürfte ich den je in Wahrheit reich nennen?

(47) Nun liegt der vom Reichtum gewährte Genuss in seiner Fülle da: Die Fülle zeigt sich in Hinlänglichkeit und Überfluss der Dinge. Weil du aber dies nie erreichst, so besitzt du auch nicht die Fähigkeit, reich zu werden. Weil du aber mein Vermögen gering achtest, und mit Recht, es ist ja nach Meinung der großen Menge nur mittelmäßig, nach der deinigen gar keines, nach der meinigen aber das rechte Maß, so will ich über mich schweigen und nur von der Sache selbst reden.

(48) Wenn wir den Wert einer Handlung abwägen und abschätzen sollten, würden wir wohl das Gold des Pyrrhus höher schätzen, das er dem Fabricius anbot, oder die Enthaltbarkeit des Fabricius, der dieses Geld zurückwies? Oder würden wir das Gold der Samniten oder die Antwort des Manius Curius höher schätzen? Oder würden wir die Hinterlassenschaft des Lucius Paullus oder die Freigebigkeit des Africanus höher schätzen, der von dieser Hinterlassenschaft seinem Bruder Quintus Maximus seinen Anteil überließ?

⁸⁸ Plutarch erzählt in der Biographie Caesars, Kap. 11, dass Crassus sich für Caesar mit 830 Talenten verbürgt habe, als dieser als Praetor nach Spanien gehen wollte und von seinen Gläubigern zurückgehalten wurde. Auf ähnliche Art und Weise mag dies von Crassus auch bei Bewerbern um Staatsämter praktiziert worden sein.

Wahrlich, diese Handlungen, welche aus den höchsten Tugenden entsprangen, muss man höher schätzen als die Vorteile, die das Geld gewährt. Wer also dürfte zweifeln, dass in der Tugend der Reichtum besteht, da ein Mensch in dem Grade für reicher zu halten ist, wenn er das besitzt, was den höchsten Wert hat, weil weder Gold noch Silber höher als die Tugend zu schätzen ist.

(III.49) Die Menschen begreifen nicht, welch großes Einkommen die Sparsamkeit ist. Ich komme jetzt auf die Konsumsüchtigen und verlasse die Gewinnsüchtigen. Jener gewinnt von seinen Landgütern 600.000 Sesterzien; ich nur 100.000 von den meinigen. Für jenen, der sich vergoldete Zimmerdecken in seinen Landhäusern und marmorne Fußböden anfertigen lässt, Bildsäulen und Gemälde, Hausgerät und Kleidungsstücke ohne Maß begehrt, ist jener Ertrag nicht nur zu seinem Aufwand, sondern auch zu den zu zahlenden Zinsen ein geringer. Von meinem unbeträchtlichen Einkommen wird nach Abzug des Aufwandes für mein Wohlbehagen sich sogar noch ein Überschuss finden. Wer ist demnach reicher? Derjenige, dem etwas fehlt, oder derjenige, der zu viel hat? Der, der Mangel leidet, oder der, der Überfluss hat? Der, dessen Besetzung, je größer sie ist desto mehr Kosten zur Unterhaltung fordert, oder der, dessen Besetzung sich durch eigene Mittel erhalten lässt?

(50) Doch was rede ich von mir [Marcus Tullius Cicero], der ich in Folge der Verdorbenheit der Sitten und der Zeiten vielleicht selbst auch an den Irrtümern unseres Jahrhunderts nicht geringen Teil nehme. Manius Manilius, der zu unserer Väter Zeit lebte, um nicht immer die Curier und Lucinier im Munde zu führen, war er etwa arm? Freilich besaß er nur ein kleines Häuschen in der Carienstraße und ein Grundstück im Labicenischen Gebiet. Sind wir etwa reicher, die wir mehr haben? O wäre es doch so! Aber nicht nach der Steuerliste, sondern nach der Lebensart und häuslichen Einrichtung wird das Maß des Vermögens bestimmt.

(51) Keine Begierden haben und nicht konsumsüchtig sein, ist wahrlich so gut als ein Vermögen besitzen. Nicht konsumsüchtig sein ist so gut als große Einkünfte besitzen. Mit dem aber, was man hat, zufrieden zu sein, das ist der größte und sicherste Reichtum.

Wenn jene klugen Immobilienschätzer bestimmte Wiesen oder andere Grundflächen hoch abschätzen, weil diese Art von Besitz am wenigsten Wertverlust erleiden kann, wie hoch muss dann erst die Tugend geschätzt werden, die überhaupt nicht entrissen oder heimlich entwendet werden kann? Die nicht durch Schiffbruch oder Feuersbrunst verloren gehen, nicht durch Sturm oder durch Bürgerkriegswirren an Wert gemindert werden kann? Diejenigen, die solche [geistigen] Güter besitzen, sind allein reich zu nennen. (52) Denn sie allein besitzen sowohl gewinnreiche als auch ewig dauernde Glücks-Güter. Sie allein sind - und dies ist das wesentliche Merkmal des Reichtums - mit dem was sie besitzen zufrieden. Sie begnügen sich mit dem, was sie haben; sie trachten nach nichts, sie entbehren nichts, sie empfinden keinen Mangel, sie vermissen nichts. Schlechte und habsüchtige Menschen hingegen, die ungewissen und vom Zufall abhängigen Besitz haben und immer noch nach mehr trachten, sind nicht für begütert und reich, sondern wahrhaft für unbemittelt und arm zu halten, weil sich

noch keiner unter ihnen gefunden hat, der sich mit dem begnügt hätte, was er besitzt.

2. Kapitel

>Nur der Weise ist frei<

Das Werk eines unbekanntem griechischen Stoikers

Anmerkungen zur Edition

Das Werk >Nur der Tüchtige ist frei<, das sich im Oeuvre des Philon von Alexandrien befindet, ist nach Überzeugung des Hrsg. in Wahrheit das Werk eines bislang unbekanntem griechischen Stoikers. Sein ursprünglicher Titel lautete wohl >Nur der Weise ist frei< oder >Nur der Tugendhafte ist frei<.

Als wahrscheinlichen Zeitpunkt der Niederschrift können wir die jüngste darin erwähnte historische Begebenheit fixieren: Die Lykier von Xanthes widersetzten sich dem Begehren des Caesarenmörders Brutus, ihm Geld zu zahlen und Truppen zu stellen im Kampf gegen Octavian. Kurze Zeit nach diesen Begebenheiten fanden die beiden Bürgerkriegsschlachten von Philippi statt. Nachdem Brutus' Armee geschlagen war, konnte er zwar den Feinden entkommen, beging aber kurz darauf Selbstmord. Das Werk ist daher mit großer Wahrscheinlichkeit um das Jahr 42 v. u. Zr. entstanden.

Die stärksten Indizien, die gegen Philon von Alexandrien sprechen, sind die häufigen Erwähnungen von atheistischen Philosophen, wie Theodoros, genannt der Atheos, Antisthenes, Diogenes von Sinope und Zenon von Kition, außerdem die ausschließliche Erwähnung von griechischen Tyrannen, Staatsmännern und Cynikern, wie auch die mehrmalige Erwähnung des Stoikers Zenon von Kition.

Philon von Alexandrien hat m. E. das Werk eines unbekanntem griechischen Stoikers wortwörtlich abgeschrieben, natürlich weil es ihm außerordentlich gut gefiel, und hier und da mit einigen jüdisch-theistischen Einfügungen versehen, die ihm gerade passend erschienen. Der ursprüngliche Inhalt des Werkes ist größtenteils erhalten geblieben. Die Einfügungen Philons wurden, so weit erkennbar, vom Hrsg. entfernt; die Auslassungen sind mit drei Punkten in eckigen Klammern gekennzeichnet.

Dieses Werk gleicht in frappierender Weise den >Stoischen Paradoxien< des Cicero, vor allem dem V. Paradoxon mit Untertitel >Der Weise allein ist frei, der Tor ist ein Sklave<, und der ersten Lehrrede im IV. Buch der >Diatriben< des Epiktet, die beide im vorliegenden Buch abgedruckt sind.

Dass nur ein griechischer Stoiker als Verfasser des Werkes in Frage kommen kann, ist fast mit Sicherheit aus der mehrmaligen Erwähnung des griechischen Allkampfes (gr. Pankration) zu vermuten. Wäre der Verfasser ein

Römer gewesen, hätte er stattdessen wohl Gladiatorenkämpfe erwähnt. Außerdem werden die Athener als die Gebildetsten von allen Griechen bezeichnet, so dass man sogar davon ausgehen kann, dass der Verfasser in Athen lebte.

Aber diese Überlegungen sind, um es in stoischer Terminologie zu sagen, adiaphorisch. Wichtig ist allein, dass das vorliegende Werk unverkennbar das echte Geistesprodukt eines überzeugten Stoikers ist, der tief in die Geheimnisse und in die wahre Philosophie des Stoizismus eingedrungen war.

In der deutschen Übersetzung wurde der ursprüngliche Text vom Hrsg. wie folgt zu rekonstruieren versucht, d. h. die philonisch-theistische Terminologie durch eine stoisch-materialistische ersetzt:

anstatt: der Tüchtige	richtiger: der Weise oder Tugendhafte,
anstatt: Tüchtigkeit	richtiger: Weisheit oder Tugendhaftigkeit,
anstatt: tüchtig	richtiger: tugendhaft,
anstatt: Gott	richtiger: Naturgesetz,
anstatt: Seele	richtiger: Psyche
anstatt: göttliches Gebot	richtiger: Gebot der Natur,
anstatt: heilig	richtiger: hoch angesehen,

ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΑΝΤΑ ΣΠΟΥΔΑΙΟΝ [ΣΟΦΟΝ]
ΕΛΕΥΘΕΡΟΝ ΕΙΝΑΙ

[I.1] Ὁ μὲν πρότερος λόγος ἦν ἡμῖν, ὃ Θεόδοτε, περὶ τοῦ δοῦλον εἶναι πάντα φαῦλον, ὡς καὶ διὰ πολλῶν καὶ εἰκότων καὶ ἀληθῶν ἐπιστωσάμεθα· οὐτοσί δ' ἐκείνου συγγενῆς, ὁμοπάτριος καὶ ὁμομήτριος ἀδελφὸς καὶ τρόπον τινὰ δίδυμος, καθ' ὃν ἐπιδείξομεν, ὅτι πᾶς ὁ ἀστεῖος ἐλεύθερος.

[2] τὸν μὲν οὖν τῶν Πυθαγορείων ἱερώτατον θίασον λόγος ἔχει μετὰ πολλῶν καὶ ἄλλων καλῶν καὶ τοῦτ' ἀναδιδάσκειν, „ταῖς λεωφόροις μὴ βαδίζειν ὁδοῖς”, οὐχ ἵνα χρημνοβατῶμεν — οὐ γὰρ ποσὶ κάματον παρήγγελλεν —, ἀλλ' αἰνιττόμενος διὰ συμβόλου τὸ μήτε λόγοις μήτ' ἔργοις δημῶδεσι καὶ πεπατημένοις χρῆσθαι.

[3] ὅσοι δὲ φιλοσοφίαν γνησίως ἠσπάσαντο, καταπειθεῖς γενόμενοι τῷ προστάγματι νόμον αὐτὸ μᾶλλον δὲ θεσμόν ἰσούμενον χρησμῷ ὑπετόπησαν, δόξας δ' ἀγελαίους ὑπεκύψαντες ἀτραπὸν ἄλλην ἐκαινοτόμησαν ἄβατον ἰδιώταις λόγων καὶ δογμάτων, ιδέας ἀνατείλαντες ὧν οὐδενὶ μὴ καθαρῷ θέμις ψαύειν.

[4] λέγω δὲ μὴ καθαρούς, ὅσοι ἢ παιδείας εἰς ἅπαν ἄγευστοι διετέλεσαν ἢ πλαγίως ἀλλὰ μὴ ἐπ' εὐθείας αὐτὴν ἐδέξαντο κάλλος τὸ σοφίας εἰς τὸ σοφιστείας αἴσχος μεταχαράζαντες.

[5] οὗτοι τὸ νοητὸν φῶς ἰδεῖν οὐ δυνάμενοι δι' ἀσθένειαν τοῦ κατὰ ψυχὴν ὄμματος, ὃ ταῖς μαρμαρυγαῖς πέφυκεν ἐπισκιάζεσθαι, καθάπερ ἐν νυκτὶ διάγοντες ἀπιστοῦσι τοῖς ἐν ἡμέρᾳ ζῶσι καὶ ὅς' ἂν αὐγαῖς ἀκράτοις τῶν ἡλιακῶν ἀκτίνων εἰλικρινέστατα περιαιθήσαντες διηγῶνται τεράστια νομίζουσι φάσμασιν εἰκότα, τῶν ἐν τοῖς θαύμασιν οὐ διαφέροντα.

[6] πῶς γὰρ οὐκ ἐκτόπια καὶ θαύματ' ὄντως, φυγάδας μὲν καλεῖν τοὺς μὴ μόνον ἐν μέσῃ τῇ πόλει διατρίβοντας, ἀλλὰ καὶ βουλευόντας καὶ δικάζοντας καὶ ἐκκλησιάζοντας, ἔστι δ' ὅτε καὶ ἀγορανομίας καὶ γυμνασιαρχίας καὶ τὰς ἄλλας λειτουργίας ὑπομένοντας,

Nur der Weise ist frei

[I.1] Meine frühere Abhandlung, Theodotos, hatte zum Thema, dass jeder schlechte Mensch ein Sklave ist, was ich durch viele vernünftige und wahre Argumente glaubhaft gemacht habe. Die jetzige Abhandlung ist dieser verwandt, ihr Bruder sowohl vom Vater als auch von der Mutter, und sogar auf gewisse Weise ihr Zwilling. Darin werde ich fortfahren zu zeigen, dass jeder tugendhafte Mensch frei ist.

[2] Es wird erzählt, dass die hoch angesehene Sekte der Pythagoreer neben vielen anderen ausgezeichneten Doktrinen auch lehrte, man solle auf viel begangenen Straßen nicht gehen. Das heißt nicht, dass wir hohe Berge besteigen sollen - es war nicht ihre Absicht, unsere Füße zu ermüden - vielmehr deuten sie an, durch eine bildliche Art der Rede, dass wir nicht - weder in Worten noch in Taten - ausgetretenen Pfaden folgen sollen.

[3] Alle Menschen, welche die Philosophie mit der richtigen Einstellung studierten und sich ihrem Gebot gehorsam zeigten, betrachteten diesen Satz als ein Gesetz oder als einen Orakelspruch. Von den Meinungen der Menge abweichend, haben sie für sich selbst einen neuen und bisher unbegangenen Weg eingeschlagen, der nur solchen unzugänglich ist, die keine Erfahrung mit klugen Sprichwörtern und Lehrsätzen haben. Sie bauten ein System von Ideen auf, zu denen kein Unreiner Zugang hat.

[4] Wenn ich von unreinen Menschen spreche, meine ich diejenigen, die entweder von jeder Ausbildung ausgeschlossen waren, oder sie verkehrt und in unaufrichtiger Weise gekostet haben und dadurch die Schönheit des Verstandes in die Hässlichkeit des Sophisterei umwandelten.

[5] Diese Menschen, unfähig das Licht wahrzunehmen, das nur durch den Intellekt ihrer Psyche erkennbar ist, infolge der Schwäche ihrer Augen, die durch zu viel [äußeren] Schein geblendet sind - wie Menschen, die ständig in Nacht und Finsternis leben - glauben denen nicht, die erzählen, was sie im hellen Schein der Sonne sehen, und halten ihre Berichte für Wahngelbilde oder Lügen⁸⁹.

[6] Gewiss ist es befremdend, ja geradezu absurd, diejenigen Verbannte zu nennen, die nicht nur mitten in der Stadt leben, sondern auch Mitglieder des Gemeinderates, des Gerichts und der Volksversammlung sind, bisweilen auch die Beaufsichtigung des Marktes, des Gymnasiums und andere öffentliche Dienstleistungen auf sich nehmen,

⁸⁹ Diese Metapher ist Platons Höhlengleichnis entnommen. Im 7. Buch der >Politeia< entwickelte er dieses Gleichnis: Von Kindheit an leben einige Menschen in einer Höhle. Sie sind mit dem Rücken zum Eingang gefesselt, so dass sie nie aus dem Höhleneingang hinaus sehen können. Auf der gegenüberliegenden Wand sehen sie die Schatten von Dingen, die hinter ihrem Rücken vorbei getragen werden, und die ihnen, da sie nichts anderes kennen, als die reale Wirklichkeit erscheint. Würde man nun einen Menschen aus der Höhle befreien, dann wäre er zuerst vom hellen Sonnenlicht geblendet. Bei der Rückkehr in die Höhle würden die anderen seinen Erzählungen keinen Glauben schenken. Den Menschen in der Höhle gleicht die ungebildete Masse, dem Philosophen aber ergeht es wie dem Befreiten. Er sieht die Dinge in der Realität und nicht mehr als Schattenbilder und er erkennt Zusammenhänge, wovon die anderen keine Vorstellungen haben.

[7] πολίτας δὲ τοὺς ἢ μὴ ἐγγραφέντας τὸ παράπαν ἢ ὧν ἀτιμία καὶ φυγὴ κατέγνωσται, πέραν ὄρων ἀνθρώπους ἐληλαμένους, οὐ μόνον οὐκ ἐπιβῆναι τῆς χώρας ἀλλ' οὐδ' ἐξ ἀπόπτου τὸ πατρῶον ἔδαφος θεάσασθαι δυναμένους, εἰ μὴ τισι Ποιναῖς ἐλαύνοντο θανατῶντες; ἔφεδροι γὰρ καταστειχόντων κολασταὶ μυριοί, καὶ δι' ἑαυτῶν ἠκονημένοι καὶ νόμων προστάξεσιν ὑπηρετοῦντες.

[II.8] πῶς δὲ οὐ παράλογα καὶ γέμοντα πολλῆς ἀναισχυντίας ἢ μανίας ἢ οὐκ ἔχω τί λέγω — διὰ γὰρ ὑπερβολὴν οὐδ' οἰκείων ὀνομάτων εὐπορῆσαι ῥάδιον — πλουσίους μὲν ὀνομάζειν τοὺς ἀπορωτάτους καὶ τῶν ἀναγκαίων ἐνδεεῖς, λυπρῶς καὶ ἀθλίως ἀποζῶντας, μόλις τὸ ἐφήμερον ἐκπορίζοντας, ἐν εὐθηνία κοινῇ λιμὸν ἐξαίρετον ἔχοντας, ἀρετῆς αὔρα, καθάπερ ἀέρι φασὶ τοὺς τέττιγας, τρεφομένους,

[9] πένητας δὲ τοὺς ἀργύρω καὶ χρυσῷ καὶ πλήθει κτημάτων καὶ προσόδων καὶ ἄλλων ἀμυθήτων ἀγαθῶν ἀφθονία περιρροομένους, ὧν ὁ πλοῦτος οὐ συγγενεῖς καὶ φίλους αὐτὸ μόνον ὤνησεν, ἀλλὰ καὶ τῆς οἰκίας ἔξω προελθῶν μεγάλους ὀμίλους δημοτῶν καὶ φυλετῶν, διαβάς δ' ἔτι μεῖζον καὶ πόλει χορηγεῖ τὰ πάντα, ὧν εἰρήνη χρεῖος ἢ πόλεμος;

[10] ἀπὸ δὲ τῆς αὐτῆς ὄνειρώξεως τοῖς μὲν ἀμφιθαλέσι καὶ τῷ ὄντι εὐπατρίδαις, ὧν οὐ γονεῖς μόνον ἀλλὰ καὶ πάπποι καὶ πρόγονοι μέχρι τῶν ἀρχηγετῶν καὶ πρὸς ἀνδρῶν καὶ πρὸς γυναικῶν ἐπιφανέστατοι γεγόνασι, δουλείαν ἐτόλμησαν ἐπιφημίσαι, τοῖς δ' ἐκ τριγονίας στιγματίαις, πεδότριψι καὶ παλαιοδούλοις, ἐλευθερίαν.

[11] ἐστὶ δὲ τὰ τοιαῦτα, ὡς ἔφην, πρόφασις ἀνθρώπων, οἱ διάνοιαν μὲν ἠμαύρωνται, δοῦλοι δ' εἰσὶ δόξης ἐπανέχοντες αἰσθήσεσιν, ὧν τὸ συνέδριον ὑπὸ τῶν κρινομένων ἀεὶ δεκαζόμενον ἀβέβαιον.

[12] χρῆν δὲ αὐτούς, εἴπερ ὄλως ἐζήλουν ἀλήθειαν, μὴ τῶν τὰ σώματα καμνόντων ἐν τῷ φρονεῖν ἐλαττοῦσθαι· ἐκεῖνοι μὲν γὰρ ἑαυτοὺς ἐπιτρέπουσιν ἰατροῖς ὑγείας ὀρεγόμενοι, κατοκνοῦσι δ' οὗτοι νόσον ψυχῆς, ἀπαιδευσίαν, ἀπώσασθαι, γενόμενοι σοφῶν ἀνδρῶν ὁμιληταί, παρ' ὧν οὐ μόνον ἔστιν ἀπομαθεῖν ἀμαθίαν, ἀλλὰ καὶ τὸ ἴδιον ἀνθρώπου κτῆμα προσλαβεῖν, ἐπιστήμην.

[7] und andererseits diejenigen Bürger zu nennen, die entweder gar nicht in die Bürgerliste eingeschrieben sind oder die zum Verlust der bürgerlichen Ehrenrechte oder zur Verbannung verurteilt wurden, Menschen, die außer Landes getrieben wurden, die nicht nur das Land nicht betreten, sondern nicht einmal den väterlichen Boden von ferne sehen können. Es sei denn, sie werden durch irgendwelche wahnsinnige Raserei zurückgetrieben, um zu sterben. Wenn sie zurückkehren, gibt es zahlreiche, die ihnen auflauern und die Strafe an ihnen vollziehen; sowohl von ihrem eigenen Empfinden dazu angetrieben als auch aus Folgsamkeit gegenüber den Gesetzen.

[II.8] Wie kann es denn nicht eine unvernünftige Behauptung, ja eine vollständige Schamlosigkeit oder gar Wahnsinn sein - oder wie man es sonst nennen soll, denn wegen der Übertreibung ist es nicht leicht, passende Bezeichnungen dafür zu finden - die Armen, ja sogar die, denen das Notwendigste fehlt, reich zu nennen, die traurig und unglücklich ihr Leben fristen, mit Mühe ihre tägliche Nahrung sich verschaffen, im allgemeinen Überfluss grässlichen Hunger leiden und sich anscheinend vom Hauch der Tugend nähren oder wie die Zikaden von der Luft leben,

[9] andererseits jene Menschen arm zu nennen, die von allen Seiten mit Silber, Gold, reichlich Grundbesitz, Einkünften und einer Fülle von anderen unsagbar großen Gütern umgeben sind, deren Reichtum alle Verwandten und Freunde gefördert hat? Und er beschränkt sich nicht nur auf ihre Haushaltung, sondern bringt der großen Menge der Einwohner in Stadt und Land Nutzen. Ja noch weiter gehend stellt er der Stadt alles zur Verfügung, dessen Frieden oder Krieg bedarf.

[10] Der selben Wahnvorstellung folgend, wagte man es, den Begüterten und den von Geburt an Adelligen die Sklaverei zuzusprechen, Menschen, die nicht nur Eltern, sondern auch Großeltern und Ahnen haben bis zu den ersten Stammvätern, welche sich der höchsten Wertschätzung unter Männern und Frauen erfreuen können. Andererseits schrieb man denen die Freiheit zu, die schon in den letzten drei Generationen als Sklaven gebrandmarkt wurden; die als Sklaven geboren und niemals frei waren.

[11] Dies aber ist, wie ich bereits sagte, ein Vorurteil von solchen Menschen, deren Intellekt verdunkelt ist, die Sklaven der allgemeinen Meinung sind, die sich nur auf die äußeren Sinnesreize verlassen und deren Ratschluss sich stets von den Gegenständen der Untersuchung bestechen lässt, daher im Urteil unzuverlässig ist.

[12] Man sollte sich nicht, wenn man wirklich nach Wahrheit verlangt, von den körperlich Kranken an Einsicht übertreffen lassen. Diese nämlich vertrauen sich im Streben nach Gesundheit Ärzten an, jene aber zögern, sich der Krankheit der Psyche, nämlich der Unbildung, dadurch zu entledigen, dass sie Schüler weiser Männer werden, die nicht nur dazu verhelfen können, sich der Unbildung zu entschlagen, sondern Wissen zu erlangen, welches ein Besitz ist, der allein dem Menschen eignet.

[13] [...] ἐπειδὴ δὲ κατὰ τὸν ἱερώτατον Πλάτωνα „φθόνος ἕξω θείου χοροῦ ἴσταται”, θειότατον δὲ καὶ κοινωνικώτατον σοφία, συγκλείει μὲν οὐδέποτε τὸ ἑαυτῆς φροντιστήριον, ἀναπεπταμένη δὲ αἰεὶ δέχεται τοὺς ποτίμων διψῶντας λόγων, οἷς ἀκράτου διδασκαλίας ἄφθονον ἐπαντλοῦσα νᾶμα μεθύειν τὴν νηφάλιον ἀναπείθει μέθην.

[14] οἱ δὲ ὥσπερ ἐν ταῖς τελεταῖς ἱεροφαντηθέντες, ὅταν ὀργίων γεμισθῶσι, πολλὰ τῆς πρόσθεν ὀλιγορίας ἑαυτοὺς κακίζουσιν, ὡς οὐ φεισάμενοι χρόνου, βίον δὲ τρίψαντες ἀβίωτον, ἐν ᾧ φρονήσεως ἐχήρευσαν.

[15] ἄξιον οὖν νεότητα τὴν πανταχοῦ πᾶσαν τὰς ἀπαρχὰς τῆς πρώτης ἀκμῆς μηδενὶ μᾶλλον ἢ παιδείᾳ ἀναθεῖναι, ἧ καὶ ἐνηβῆσαι καὶ ἐγγηράσαι καλόν· ὥσπερ γάρ, φασί, τὰ καινὰ τῶν ἀγγείων ἀναφέρει τὰς τῶν πρώτων εἰς αὐτὰ ἐγχυθέντων ὀσμάς, οὕτως καὶ αἱ τῶν νέων ψυχαὶ τοὺς πρώτους τῶν φαντασιῶν τύπους ἀνεξαλείπτους ἐναπομαπτόμεναι, τῇ φορᾷ τῶν αὐθις ἐπεισερόντων ἤκιστα κατακλυζόμεναι, τὸ ἀρχαῖον διαφαίνουσιν εἶδος.

[III.16] Ἄλις μὲν δὴ τούτων. ἀκριβωτέον δὲ τὸ ζητούμενον, ἵνα μὴ τῇ τῶν ὀνομάτων ἀσαφείᾳ παραγόμενοι πλαζώμεθα, καταλαβόντες δὲ περὶ οὗ ὁ λόγος τὰς ἀποδείξεις εὐσκόπως ἐφαρμόττωμεν.

[17] δουλεία τοίνυν ἢ μὲν ψυχῶν, ἢ δὲ σωμάτων λέγεται· δεσπόται δὲ τῶν μὲν σωμάτων ἄνθρωποι, ψυχῶν δὲ κακίαι καὶ πάθη. κατὰ ταῦτα δὲ καὶ ἐλευθερία· ἢ μὲν γὰρ ἄδειαν σωμάτων ἀπ' ἀνθρώπων δυνατωτέρων, ἢ δὲ διανοίας ἐκεχειρίαν ἀπὸ τῆς τῶν παθῶν δυναστείας ἐργάζεται.

[18] τὸ μὲν οὖν πρότερον οὐδὲ εἷς ζητεῖ· μυρία γὰρ αἱ ἀνθρώπων τύχαι, καὶ πολλοὶ πολλάκις καιροῖς ἀβουλήτοις τῶν σφόδρα ἀστείων τὴν ἐκ γένους ἀπέβαλον ἐλευθερίαν· ἀλλ' ἔστιν ἡ σκέψις περὶ τρόπων, οὓς οὔτ' ἐπιθυμία οὔτε φόβοι οὔθ' ἡδοναὶ οὔτε λῦπαι κατέζευξαν, ὥσπερ ἐξ εἰρκτῆς προεληλυθότων καὶ δεσμῶν οἷς ἐπεσφίγγοντο διαφειμένων.

[13] [...] Die Weisheit verschließt nie ihre Schule, sondern hat ihre Tore stets weit geöffnet und nimmt diejenigen auf, die nach trinkbarem Wasser vernünftiger Rede dürsten, überschüttet sie mit dem Strom ungetrübter Belehrung und überredet sie, in Nüchternheit trunken zu sein.

[14] Weil sie die Weisheit früher geringschätzten, tadeln sie sich selbst wie diejenigen, die in die Mysterien eingeweiht wurden, als sie der Geheimnisse teilhaftig geworden waren, da sie, wie sie glauben, früher ihre Zeit nicht gut genutzt haben, sondern, solange sie keine Erkenntnis besaßen, ein Leben gelebt haben, das es kaum verdiente, Leben genannt zu werden.

[15] Es lohnt sich, dass die jungen Leute von überall her ihre früheste Jugend nur der Bildung widmen, mit der es schön ist, seine Jugend als auch sein Alter zuzubringen, und da, wie man sagt, neue Gefäße den Geruch dessen, was zuerst in sie gegossen wurde, für immer in sich aufnehmen, so nehmen auch die Psychen junger Menschen den Charakter der ersten an sie herangetragenen Ideen unauslöschlich an und lassen ihn nicht durch die Fülle des später auf sie Einströmenden hinwegspülen, sondern der ursprünglich gegebene Charakter bleibt erhalten.

[III.16] Genug davon. Jetzt müssen wir mit aller Genauigkeit untersuchen, was wir uns als Thema vorgenommen haben, damit wir nicht durch Undeutlichkeit von Wörtern und Ausdrücken in die Irre geführt werden, sondern den Gegenstand der Abhandlung genau verstehen und passende Beweise auswählen.

[17] Sklaverei kann man in zwei Arten unterteilen: in die Knechtschaft der Psyche und in die des Körpers. Über unseren Körper herrschen Menschen und über unsere Psychen haben Schlechtigkeit und Begierden die Herrschaft. Gleiches gilt von der Freiheit: teils bietet sie dem Körper Schutz vor mächtigeren Menschen, teils bewirkt sie, dass die Psyche von dem Ansturm der Begierden geschützt ist.

[18] Die erste Art untersucht niemand; denn es gibt unzählige menschliche Schicksale. Viele vortreffliche Menschen verloren durch widrige Umstände die Freiheit, die sie von Geburt an besaßen. Vielmehr wollen wir uns mit Charakteren befassen, die sich von Begierden, Ängsten, Gelüsten und Trauer nicht unterjochen ließen, die gleichsam aus Gefangenschaft entkamen und die Ketten, an die sie gefesselt waren, abwarfen.

[19] ἀνελόντες οὖν ἐκποδῶν τὰς προφασιστικὰς εὐρεσιλογίας καὶ τὰ φύσεως μὲν ἀλλότρια δόξης δ' ἠρτημένα ὀνόματα οἰκοτρίβων ἢ ἀργυρωνήτων ἢ αἰχμαλώτων τὸν ἀψευδῶς ἐλεύθερον ἀναζητῶμεν, ᾧ μόνῳ τὸ αὐτοκρατὲς πρόσσεσι, κἂν μυρίοι γράφωσι δεσπότης ἑαυτοῦς. ἀναφθέγγεται γὰρ ἐκεῖνο τὸ Σοφόκλειον οὐδὲν τῶν πυθοχρήστων διαφέρον·

„θεὸς ἐμὸς ἄρχων, θνητὸς δ' οὐδεὶς”.

[20] τῷ γὰρ ὄντι μόνος ἐλεύθερος ὁ μόνῳ θεῷ χρώμενος ἡγεμόνι, κατ' ἐμὴν δὲ διάνοιαν καὶ τῶν ἄλλων ἡγεμόν, ἐπιτετραμμένος τὰ περίγεια, οἷα μεγάλου βασιλέως, θνητὸς ἀθανάτου, διάδοχος. ἀλλ' ὁ μὲν περὶ ἀρχῆς τοῦ σοφοῦ λόγος εἰς καιρὸν ἐπιτηδειότερον ὑπερκείσθω, τὸν δὲ περὶ ἐλευθερίας τὰ νῦν ἀκριβοτέον.

[21] εἰ δὴ τις εἴσω προελθὼν τῶν πραγμάτων ἐθελήσειε διακύψαι, γνώσεται σαφῶς, ὅτι οὐδὲν ἄλλο ἄλλῳ συγγενὲς οὕτως, ὡς αὐτοπραγία ἐλευθερία, διότι πολλὰ μὲν τῷ φαύλῳ τὰ ἐμποδῶν, φιλαργυρία, φιλοδοξία, φιληδονία, τῷ δ' ἀστείῳ τὸ παράπαν οὐδέν, ἐπανισταμένῳ καὶ ἐπιβεβηκότι καθάπερ ἐν ἄθλων ἀγῶνι τοῖς καταπαλαισθεῖσιν, ἔρωτι, φόβῳ, δειλίᾳ, λύπῃ, τοῖς ὁμοιοτρόποις.

[22] ἔμαθε γὰρ ἀλογεῖν ἐπιταγμάτων, ὅσα οἱ ψυχῆς παρανομώτατοι ἄρχοντες ἐπιτάττουσι, διὰ ζῆλον καὶ πόθον ἐλευθερίας, ἧς τὸ αὐτοκέλευστον καὶ ἐθελουργὸν κληρὸς ἴδιος. ἐπαινεῖται παρά τισιν ὁ τὸ τρίμετρον ἐκεῖνο ποιήσας

„τίς δ' ἐστὶ δοῦλος τοῦ θανεῖν ἄφροντις ὢν;”

ὡς μάλα συνιδὼν τὸ ἀκόλουθον· ὑπέλαβε γὰρ, ὅτι οὐδὲν οὕτως δουλοῦσθαι πέφυκε διάνοιαν, ὡς τὸ ἐπὶ θανάτῳ δέος, ἔνεκα τοῦ πρὸς τὸ ζῆν ἡμέρου.

[IV.23] χρῆν δὲ λογίσασθαι, ὅτι οὐχ ὁ τοῦ θανεῖν μόνον ἄφροντις ὢν ἀδούλωτος, ἀλλὰ καὶ ὁ τοῦ πένεσθαι καὶ ἀδοξεῖν καὶ ἀλγεῖν καὶ τῶν ἄλλων ὅσα οἱ πολλοὶ κακὰ νομίζουσι, κακοὶ τῶν πραγμάτων ὄντες αὐτοὶ κριταί, οἵτινες ἐκ τῶν χρειῶν δοκιμάζουσι τὸν δοῦλον εἰς τὰς ὑπηρεσίας ἀφορῶντες, δέον εἰς τὸ ἀδούλωτον ἦθος.

[19] Deshalb wollen wir Scheinargumente und die Bezeichnungen wie „im Hause geborener Sklave“, „gekaufter Sklave“ oder „Kriegsgefangener“ gänzlich außer acht lassen, da sie mit dem Wesen des Menschen nichts zu tun haben, sondern nur auf Meinungen gründen. Stattdessen wollen wir uns mit dem wahrhaft Freien befassen, der allein Unabhängigkeit besitzt, auch wenn unzählige sich als seine Herren bezeichnen. Denn laut wird er jenes Wort des Sophokles rufen, das sich nicht von den Orakelsprüchen aus Delphi unterscheidet:

„Gott [der Logos]⁹⁰ ist mein Herr, jedoch kein Sterblicher“.

[20] Denn in Wirklichkeit ist nur frei, wer Gott [alias Aether-Zeus, alias die Vernunft] allein als Führer hat. Nach meiner Ansicht aber ist der Freie auch der Führer der anderen, dem die Herrschaft über die Dinge hier auf der Erde anvertraut wurde. [...] Doch lasst uns die Erörterung der Herrschaft des Weisen auf eine passendere Gelegenheit verschieben. Wir müssen zuerst die Frage nach seiner vollkommenen Freiheit untersuchen.

[21] Wenn man in die Sache tiefer eindringt und sie genau betrachtet, wird deutlich erkennbar, dass nichts so fest verbunden ist als selbständiges Handeln und Freiheit⁹¹. Einen schlechten Menschen hindert vieles, wie etwa Geldgier, Ruhmsucht, Vergnügungssucht. Den Tugendhaften dagegen hindert gar nichts, weil er sich gegen Liebe, Furcht, Feigheit, Schmerz und ähnliches erhebt und sie niederringt wie der Sieger im Wettkampf die Besiegten.

[22] Denn er hat gelernt, alle Befehle zu ignorieren, welche die gesetzesfeindlichen Herrscher über die Psyche erteilen, weil er unbändig nach Freiheit verlangt, deren besonderes Erbe darin besteht, sich selbst zu befehlen und den eigenen Willen auszuführen. Einige loben den Verfasser des folgenden Trimeters: „Der ist kein Sklave, der den Tod nicht fürchtet“, weil er genau sah, was daraus folgt. Er erkannte, dass nichts so sehr den Geist knechtet wie die Furcht vor dem Tod, welche aus dem Verlangen zu leben erwächst.

[IV.23] Wir müssen bedenken, dass nicht nur derjenige kein Sklave ist, der den Tod nicht fürchtet, sondern auch der, dem Armut, schlechter Ruf, Schmerz und alles andere gleichgültig ist, welches die Masse für Übel hält, die ein schlechter Beurteiler der Dinge ist und den Sklaven beurteilt nach den Diensten, die er leistet. Hierbei achtet die Menge nur auf die niederen Arbeiten des Sklaven, während sie richtiger auf den ungeknechteten Charakter achten sollte.

⁹⁰ Siehe die stoische Physiktheorie: Gott ist gleich Logos (Vernunft) und Logos ist gleich Aether-Zeus. Diese Stelle ist offensichtlich eine theistische Interpolation des Philon von Alexandrien. Ein Stoiker hätte geschrieben: „Der Logos, alias die Vernunft, alias der Aether-Zeus ist mein Herr, jedoch kein Sterblicher. Denn in Wirklichkeit ist nur frei, wer die Vernunft allein als Führerin hat.“

⁹¹ Siehe auch Diogenes Laertius, Buch VII, 122: [Apollodor schrieb in seinem Buch >Die stoische Ethik<:] „Denn die Freiheit besteht in der Möglichkeit, selbständig zu handeln; die Knechtschaft dagegen in der Entziehung dieser Möglichkeit. Es gibt auch noch eine andere Art Knechtschaft, nämlich die der [geistigen] Unterordnung; und eine dritte, die in Besitz und Unterordnung besteht und der als Gegenstück die Gewaltherrschaft gegenübersteht, die ebenfalls verwerflich ist.“

[24] ὁ μὲν γὰρ ἀπὸ ταπεινοῦ καὶ δουλοπρεποῦς φρονήματος ταπεινοῖς καὶ δουλοπρεπέσι παρὰ γνώμην ἐγχειρῶν τὴν ἑαυτοῦ δοῦλος ὄντως· ὁ δὲ πρὸς τὸν παρόντα καιρὸν ἀρμοζόμενος τὰ οἰκεῖα καὶ ἐκουσίως ἅμα καὶ τλητικῶς ἐγκαρτερῶν τοῖς ἀπὸ τύχης καὶ μηδὲν καινὸν τῶν ἀνθρωπίνων εἶναι νομίζων, ἀλλ' ἐζητακῶς ἐπιμελῶς, ὅτι τὰ μὲν θεῖα αἰωνίῳ τάξει καὶ εὐδαιμονίᾳ τετίμηται, τὰ δὲ θνητὰ πάντα σάλῳ καὶ κλύδωνι πραγμάτων διαφερόμενα πρὸς ἀνίσους ῥοπὰς ταλαντεύει, καὶ γενναίως ὑπομένων τὰ συμπίπτοντα φιλόσοφος εὐθύς ἐστι καὶ ἐλεύθερος.

[25] ὅθεν οὐδὲ παντὶ τῷ προστάττοντι ὑπακούσεται, κἂν αἰκίας καὶ βασάνους καὶ τινὰς φοβερωτάτας ἀπειλὰς ἐπανατείνηται, νεανιευσάμενος δὲ ἀντικηρύξει·

„ὄπτα, κάταιθε σάρκας, ἐμπλήσθητί μου
πίνων κελαινὸν αἶμα· πρόσθε γὰρ κάτω
γῆς εἷσιν ἄστρα, γῆ δ' ἄνεισ' ἐς οὐρανόν,
πρὶν ἐξ ἐμοῦ σοι θῶπ' ἀπαντῆσαι λόγον.”

[V.26] ἤδη ποτ' εἶδον ἐν ἀγῶνι παγκρατιαστῶν τὸν μὲν ἐπιφέροντα τὰς πληγὰς καὶ χερσὶ καὶ ποσὶ καὶ πάσας εὐσκόπως καὶ μηδὲν παραλελοιπότα τῶν εἰς τὸ νικᾶν ἀπειρηκότα καὶ παρειμένον καὶ πέρας ἀστεφάνωτον ἐξελθόντα τοῦ σταδίου, τὸν δὲ τυπτόμενον, ὑπὸ πυκνότητος σαρκῶν πεπιλημένον, στρυφνόν, ναστόν, ὄντως γέμοντα πνεύματος ἀθλητικοῦ, δι' ὅλων νενευρωμένον, οἷα πέτραν ἢ σίδηρον, οὐδὲν μὲν πρὸς τὰς πληγὰς ἐνδόντα, τὴν δὲ τοῦ ἀντιπάλου δύναμιν τῷ καρτερικῷ καὶ παγίῳ τῆς ὑπομονῆς καθηρηκότα μέχρι παντελοῦς νίκης.

[27] ὅμοιον δὴ τι τούτῳ πεπονθέναι μοι δοκεῖ ὁ ἀστεῖος· τὴν γὰρ ψυχὴν εὖ μάλα κραταιωθεὶς ἰσχυρογνώμονι λογισμῷ θᾶπτον ἀναγκάζει τὸν βιαζόμενον ἀπειπεῖν ἢ ὑπομένει τι δρᾶσαι τῶν παρὰ γνώμην. ἀλλ' ἄπιστον ἴσως τοῖς μὴ πεπονθόσιν ἀρετὴν τὸ λεγόμενον· καὶ γὰρ ἐκεῖνο τοῖς τοῦ παγκρατιαστὰς οὐκ εἰδόσι, γέγονε δ' οὐδὲν ἥττον ἐπ' ἀληθείας.

[24] Denn der ist wahrhaft Sklave, der gegen sein eigenes Urteil aus Unterwürfigkeit und Sklavensinn niedere und sklavenhafte Taten begeht. Wer aber seine Verhältnisse und Handlungen den augenblicklichen Gegebenheiten anpasst und zugleich freiwillig und geduldig dem, was das Schicksal bringt, standhält und glaubt, dass es nichts Neues in den menschlichen Angelegenheiten gibt, sondern sorgfältig geprüft hat, dass alle Dinge sich durch ewige Ordnung und Glück auszeichnen, während alles Sterbliche in der wogenden Brandung der Ereignisse herumgeschleudert wird und ungleichmäßigen Stößen ausgesetzt ist, wer alles mit edlem Mute erträgt, was ihm widerfährt, der ist zugleich ein Philosoph und ein freier Mann.

[25] Deswegen wird er nicht jedem gehorchen, der ihm Befehle erteilt, selbst wenn dieser mit Schlägen und Folter, ja sogar mit furchterregenden Qualen droht, sondern wird ihm frei und offen die Worte [des Herakles] entgegenschleudern:

„Brate, verbrenne mein Fleisch, trinke dich satt an meinem dunklen Blut. Denn eher werden die Sterne unter die Erde fallen und die Erde sich zum Himmel emporschwingen, als du von mir ein Schmeichelwort zu hören bekommst.“⁹²

[V.26] Ich habe einmal in einem Pankration⁹³ gesehen, dass der eine Kämpfer mit Händen und Füßen seine Schläge alle wohlgezielt anbrachte und nichts unterließ, was seinen Sieg herbeiführen könnte, dann aber immer schwächer werdend schließlich in einen Zustand völliger Erschöpfung geriet, zuletzt den Kampfplatz ohne die Krone des Sieges verzweifelt verließ. Der andere jedoch, der die Schläge einstecken musste, eine Masse harten Fleisches, blieb standhaft und unnachgiebig.

[27] Gleich diesem scheint es mir dem Weisen zu ergehen. Von der Geisteshaltung, die eine starke Schlussfolgerung verleiht, gestärkt, wie aus Eisen oder Stein, zwingt er schneller den, der Gewalt anwendet, damit aufzuhören, als dass er selbst eine Gewalttat gegen seine eigene Überzeugung begeht. Das kann denen unglaublich erscheinen, die von der Tugend keine Vorstellung besitzen; denn auch das zuvor Erwähnte scheint denen unglaublich, die die Pankratiasten nicht gesehen haben; dennoch ist es wahr.

⁹² Euripides, Fragment Nr. 688; Nauck vermutet, dass dieses Fragment aus dem Drama >Syleus< von Euripides stammt.

⁹³ Das Pankration = Allkampf oder Gesamtkampf, von gr. pan = alles und kratos = Kraft, eine Kampfsportart bei den griechischen Spielen. Der Allkampf war eine Verbindung von Ringen und Boxen, der Sieg beim Pankration führte nur über K.O., Aufgabe oder Tod des Gegners. Den Pankratiasten waren keine Einschränkungen auferlegt, außer Beißen und Eindringen der Augen war alles erlaubt. Viele der unterlegenen Kämpfer fanden den Tod oder verließen den Kampfplatz als Krüppel.

[28] εἰς ταῦτα δ' ἀπιδὼν Ἀντισθένης δυσβάστακτον εἶπεν εἶναι τὸν ἀστεῖον· ὡς γὰρ ἡ ἀφροσύνη κοῦφον καὶ φερόμενον, <οὔτως> ἡ φρόνησις ἐρηρυσμένον καὶ ἀκλινὲς καὶ βάρως ἔχον ἀσάλευτον [...].

[29] [...]

[30] πρὸς οὐδενὸς οὖν ἀναγκάζεται, ἅτε καταπεφρονηκῶς μὲν ἀλγηδόνων, καταπεφρονηκῶς δὲ θανάτου, νόμῳ δὲ φύσεως ὑπηκόους ἔχων ἅπαντας ἄφρονας· ὄνπερ γὰρ τρόπον αἰγῶν μὲν καὶ βοῶν καὶ προβάτων αἰπόλοι καὶ βουκόλοι καὶ νομεῖς ἀφηγοῦνται, τὰς δ' ἀγέλας ἀμήχανον ἐπιτάξαι ποιμέσι, τὸν αὐτὸν τρόπον οἱ μὲν πολλοὶ θρέμμασιν ἐοικότες ἐπιστάτου καὶ ἄρχοντος δέονται, ἡγεμόνες δ' εἰσὶν οἱ ἀστεῖοι τὴν τῶν ἀγελαρχῶν τεταγμένοι τάξιν.

[31] Ὅμηρος μὲν οὖν „ποιμένας λαῶν” εἶωθε καλεῖν τοὺς βασιλέας, ἡ δὲ φύσις τοῖς ἀγαθοῖς κυριώτερον τουτὶ τοῦνομα ἐπεφήμισεν, εἴ γε ἐκεῖνοι ποιμαίνονται τὸ πλεον ἢ ποιμαίνουσιν — ἄκρατος γὰρ αὐτοὺς ἄγει καὶ εὐμορφία πέμματά τε καὶ ὄψα καὶ τὰ μαγεύρων καὶ σιτοποιῶν ἠδύσματα, ἵνα τὰς ἀργύρου καὶ χρυσοῦ καὶ τῶν σεμινοτέρων ἐπιθυμίας παραλείπω —, τοῖς δ' ὑπ' οὐδενὸς συμβέβηκε δελεάζεσθαι, νουθετεῖν δὲ καὶ ὅσους ἂν αἰσθωνται πάγαις ἠδονῆς ἀλιακομένους.

[VI.32] Ὅτι δ' οὐχ αἱ ὑπηρεσίαι μηνύματ' εἰσὶ δουλείας, ἐναργεστάτη πίστις οἱ πόλεμοι· τοὺς γὰρ στρατευομένους ἰδεῖν ἔστιν αὐτουργοὺς ἅπαντας, οὐ μόνον τὰς πανοπλίας κομίζοντας, ἀλλὰ καὶ ὅσα πρὸς τὴν ἀναγκαίαν χρῆσιν ὑποζυγίων τρόπον ἐπηχθισμένους, εἴτ' ἐφ' ὑδρείαν ἐξιόντας καὶ φρυγανισμόν καὶ χιλὸν κτήνεσι.

[33] τὰ γὰρ πρὸς τοὺς ἐχθροὺς ἐν ταῖς στρατείαις τί δεῖ μακρηγορεῖν, τάφρους ἀνατεμνόντων ἢ τείχη κατασκευαζόντων ἢ τριήρεις ναυπηγουμένων ἢ ὅσα ὑπουργίας ἢ τέχνης πάντα χερσὶ καὶ τῷ ἄλλῳ σώματι ὑπηρετούντων.

[28] Hierzu sagte Antisthenes⁹⁴, der Weise sei schwer zu ertragen. Wie die Unvernunft unstet und wankelmütig ist, so ist die Einsicht fest gegründet, beständig und besitzt ein unerschütterliches Gewicht.

[29] [...]

[30] Deshalb kann ihm [dem Weisen] durch nichts ein Zwang aufgebürdet werden, weil er dahin gekommen ist, Schmerzen, ja den Tod zu verachten, durch das Naturgesetz aber alle Toren als Untergebene hat. Denn wie Ziegen, Kühe und Schafe geleitet werden von Hirten, die Herden aber unmöglich den Hirten befehlen können, so bedarf die Menge - dem Herdenvieh vergleichbar - eines Führers und Herrschers. Führer aber sind die Weisen, da sie eingesetzt sind, um die Menge zu leiten.

[31] Homer pflegte die Könige „Hirten der Völker“ zu nennen; die Natur verlieh jedoch den Guten diesen Titel mit größerer Berechtigung, da die Schlechten zumeist selbst mehr regiert werden als regieren. Gefangene sind sie von ungemischtem Wein, von Wohlgestalt, Backwerk und feinen Speisen, sowie von Köchen und Bäckern zubereiteten Leckerbissen, ganz zu schweigen von der Gier nach Silber, Gold und anderem Prunk. Den Tugendhaften kommt es zu, sich von nichts irreführen zu lassen, sondern die zu ermahnen, die sie in den Schlingen der Begierde gefangen sehen.

[VI.32] Nicht die Arbeiten, die man verrichtet, sind Beweise für Sklaverei, das bezeugen mit der größten Klarheit die Kriege. Denn man kann sehen, dass die Soldaten während des Feldzugs alles mit eigener Hand verrichten. Nicht nur tragen sie ihre volle Ausrüstung, sondern schleppen wie Lasttiere alles, was zum notwendigen Bedarf erforderlich ist; außerdem müssen sie Wasser, Brennholz und Futter für das Vieh herbeiholen.

[33] Für unnötig halte ich es, noch weitschweifig zu erörtern, was sie gegen die Feinde auf den Feldzügen unternehmen, wenn sie Gräben ausheben, Wälle aufschütten, Trieren [Kriegsschiffe] bauen oder was sie an Dienstverrichtungen oder Handwerksarbeiten alles mit ihren Händen und dem übrigen Körper leisten.

⁹⁴ Antisthenes (* um 445 v. u. Zr. + um 365 v. u. Zr.) gilt als der Begründer des Kynismus. Sein Schüler war Diogenes von Sinope. Zu seinen bekanntesten Sprüchen zählen diese: „Meinen Feinden wünsche ich, dass ihre Kinder im Luxus leben.“ Und: „Die Staaten gehen zugrunde, wenn man nicht mehr fähig ist, die Guten von den Schlechten zu unterscheiden.“

[34] ἔστι δέ τις καὶ κατ' εἰρήνην πόλεμος τῶν ἐν τοῖς ὄπλοις οὐκ ἀποδέων, ὃν ἀδοξία καὶ πενία καὶ δεινὴ σπάνις τῶν ἀναγκαίων συγκροτοῦσιν, ὑφ' οὗ βιασθέντες ἐγχειρεῖν καὶ τοῖς δουλοπρεπεστάτοις ἀναγκάζονται, σκάπτοντες, γεωπονοῦντες, βαναύσους ἐπιτηδεύοντες τέχνας, ὑπηρετοῦντες ἀόκνως ἕνεκα τοῦ παρατρέφεσθαι, πολλάκις δὲ καὶ κατὰ μέσσην ἀγορὰν ἀχθοφοροῦντες ἐν ἡλικιωτῶν καὶ συμφοιτητῶν καὶ συνεφήβων ὄψεσιν.

[35] ἔτεροι δ' εἰσὶν ἐκ γένους δοῦλοι τὰ τῶν ἐλευθέρων εὐμοιρία τύχης μετιόντες· ἐπίτροποι γὰρ οἰκιῶν καὶ κτημάτων καὶ μεγάλων οὐσιῶν, ἔστι δ' ὅτε καὶ τῶν ὁμοδούλων ἄρχοντες καθίστανται, πολλοὶ δὲ καὶ γυναῖκας καὶ παῖδας ὄρφανούς δεσποτῶν ἐπετράπησαν, φίλων καὶ συγγενῶν προκριθέντες εἰς πίστιν· ἀλλ' ὅμως εἰσὶ δοῦλοι, δανείζοντες, ὠνούμενοι, προσόδους ἐκλεγόμενοι, θεραπευόμενοι.

[36] τί οὖν θαυμαστόν, εἰ καὶ κατὰ τούναντίον ὀλίσθῃ τις εὐτυχίας δουλικὰς χρείας ἐπιτελεῖ; τὸ δ' ὑπακούειν ἐτέρῳ τὴν ἐλευθερίαν ἀφαιρεῖται. καὶ πῶς πατὴρ μὲν ἢ μητὴρ ἐπιταγμάτων παῖδες ἀνέχονται, γνώριμοι δὲ ὧν ὑφηγηταὶ διακελεύονται; δοῦλος γὰρ ἐκὼν οὐδεὶς. οἷ γε μὴν τοκέες οὐ τοσαύτην ὑπερβολὴν ἐπιδείξονται ποτε μισοτεκνίας, ὥσθ' ἃ μόνον σύμβολα δουλείας ἐστί, τὰς ὑπηρεσίας, ἀναγκάσαι ἂν παῖδας τοὺς ἑαυτῶν ὑπομένειν.

[37] εἰ δὲ τινες ὑπ' ἀνδραποδοκαπήλων ἐπευωνιζομένους ἰδῶν τις οἶεται δούλους εὐθὺς εἶναι, πολὺ διαμαρτάνει τῆς ἀληθείας· οὐ γὰρ ἢ πρᾶσις ἢ κύριον ἀποφαίνει τὸν πριάμενον ἢ τὸν πρᾶθέντα δοῦλον, ἐπεὶ καὶ πατέρες υἰῶν τιμὰς κατέθεσαν καὶ υἱοὶ πολλάκις πατέρων ἢ κατὰ ληστείας ἀπαχθέντων ἢ κατὰ πόλεμον αἰχμαλώτων γενομένων, οὓς οἱ τῆς φύσεως νόμοι τῶν κάτωθεν ὄντες βεβαιότεροι γράφουσιν ἐλευθέρους.

[38] ἤδη δὲ τινες καὶ προσυπερβάλλοντες εἰς τούναντίον περιήγαγον τὸ πρᾶγμα, δεσπότην γινόμενοι τῶν πριάμενων ἀντὶ δούλων· ἔγωγ' οὖν ἐθεασάμην πολλάκις εὐμορφα παιδισκάρια καὶ φύσει στωμύλα δυσὶν ὀρμητηρίοις, ὄψεως κάλλει καὶ τῇ περὶ λόγους χάριτι, πορθοῦντα τοὺς κεκτημένους· ἐλεπόλεις γὰρ ταῦτα ψυχῶν ἀνιδρύτων καὶ ἀνερματίστων, μηχανημάτων ἀπάντων ὅσα ἐπ' ἀνατροπῇ τειχῶν κατασκευάζεται σθεναρώτερα.

[34] Aber es gibt auch einen Krieg, der zu Friedenszeiten ausgefochten wird und nicht weniger hart ist als der, den man mit Waffen führt. Ihn verursachen schlechter Ruf, Armut und bitterer Mangel an dem, was zum Leben unentbehrlich ist. Dadurch werden die Menschen gezwungen, sich sogar den am wenigsten angesehenen Arbeiten zu stellen: Sie graben, bestellen das Land, betreiben ein Handwerk und arbeiten fleißig in untergeordneter Stellung, um sich ernähren zu können. Häufig tragen sie auch mitten auf dem Markt Lasten vor den Augen Gleichaltriger, Mitschüler und Kameraden.

[35] Es gibt auch andere - Sklaven von Geburt - die durch glückliches Geschick die Arbeiten von Freien ausüben: Sie sind Verwalter von Immobilien, großen Vermögen und Landgütern, manchmal werden sie auch die Aufseher ihrer Mitsklaven. Vielen wurden sogar die Frauen und verwaisten Kinder ihrer Herren anvertraut, die ihnen noch vor Freunden und Verwandten Vertrauen schenken. Aber dennoch sind sie Sklaven, obwohl sie an andere Geld ausleihen, Einkäufe erledigen, Gelder eintreiben und hoch angesehen sind.

[36] Warum sollte es daher verwunderlich sein, wenn - im umgekehrten Falle - [ein Freier] Sklavenarbeit leistet? Weil das Glück sich als unbeständig erwies? Der Zwang, sich einem anderen unterzuordnen, hebt die eigene Freiheit auf. Wie ist es aber zu erklären, dass Kinder sich die Aufträge von Vater oder Mutter gefallen lassen und Schüler die Anweisungen ihrer Lehrer? Denn keiner ist freiwillig ein Sklave. Eltern freilich werden niemals ein solches Übermaß an Abneigung gegen ihre Kinder zeigen, dass sie ihre eigenen Kinder zwingen werden, Dienste zu übernehmen, die Kennzeichen der Sklaverei sind.

[37] Wenn jemand Menschen sieht, die von Sklavenhändlern billig angeboten werden, und glaubt, sie seien ohne weiteres Sklaven, so ist er von der Wahrheit weit entfernt. Der Kauf an sich macht den Käufer nicht zum Herrn oder den Verkauften zum Sklaven, da Väter oft den Kaufpreis für ihre Söhne bezahlen und Söhne oft für ihre Väter, wenn sie von Piraten geraubt oder im Krieg gefangen wurden. Dass sie Freie sind, besagen die Naturgesetze, die zuverlässiger sind als die menschlichen Gesetze.

[38] Es haben bereits einige die Situation so stark ins Gegenteil verkehrt, dass sie die Herren derer wurden, die sie gekauft hatten, anstatt ihre Sklaven zu sein. Ich persönlich hatte oft die Gelegenheit zu beobachten, wie schöne junge Sklavinnen, die von Natur aus zu schmeichelhafter Rede befähigt sind, durch zwei mächtige Anreize die Herzen ihrer Besitzer im Sturm eroberten: durch die Schönheit ihrer Gestalt und die Anmut ihrer Rede. Denn das sind zwei Belagerungsmaschinen, die jede Psyche, die unstet und ohne Standfestigkeit ist, zu Fall bringen; sie sind gewaltiger als alle Maschinen, die zur Zerstörung von Mauern gebaut werden.

[39] σημείον δέ· θεραπεύουσιν, ικετεύουσιν, εὐμένειαν ὡς παρὰ τύχης καὶ ἀγαθοῦ δαίμονος αἰτεῖσθαι γλίσχονται, καὶ παρορώμενοι μὲν σφαδάζουσιν, εἰ δ' αὐτὸ μόνον τὸ βλέμμα ἴλεων θεάσαιντο, γεγηθότες ἀνορχοῦνται.

[40] εἰ μὴ καὶ τὸν λέοντας ὠνησάμενον δεσπότην φατέον εἶναι λεόντων, ὅς, εἰ μόνον ἐπανατείναιντο τὰς ὄψεις, οἴους ἐπρίατο κυρίους ὁ δύστηνος, ὡς χαλεποὺς καὶ ὠμοθύμους, αὐτίκα παθῶν εἴσεται. τί οὖν; οὐκ οἰόμεθα τὸν σοφὸν ἀδουλωτότερον εἶναι λεόντων, ἐλευθέρῳ καὶ ἀτρώτῳ ψυχῇ τὴν ἀλκὴν ἔχοντα μᾶλλον ἢ εἰ σώματι φύσει δούλῳ καὶ εὐτονίᾳ κραταιοτάτῃ ἰσχύος ἀφηνιάζοι;

[VII.41] Μάθοι δ' ἂν τις τὴν ἐλευθερίαν, ἢ περὶ τὸν σπουδαῖόν [σοφόν] ἐστὶ, καὶ ἐξ ἐτέρων· δούλος εὐδαίμων πρὸς ἀλήθειαν οὐδεὶς· τί γὰρ ἀθλιώτερον ἢ πάντων ἄκυρον εἶναί τινα καὶ ἑαυτοῦ; ὁ δέ γε σοφὸς εὐδαίμων, ἔρμα καὶ πλήρωμα καλοκάγαθίας ἐπιφερόμενος, ἐν ἧ τὸ κῦρὸς ἐστὶν ἀπάντων· <ὥστ'> ἀναμφιβόλως καὶ ἐξ ἀνάγκης ὁ σπουδαῖος [σοφὸς] ἐλεύθερός ἐστι.

[...]

[45] ἔτι τοίνυν, ὥσπερ τῶν πόλεων αἰ μὲν ὀλιγαρχοῦμεναι καὶ τυραννοῦμεναι δουλείαν ὑπομένουσι χαλεποὺς καὶ βαρεῖς ἔχουσαι δεσπότης τοὺς ὑπαγομένους καὶ κρατοῦντας, αἰ δὲ νόμοις ἐπιμεληταῖς χρώμεναι καὶ προστάταις εἰσὶν ἐλεύθεραι, οὕτως καὶ τῶν ἀνθρώπων, παρ' οἷς μὲν ὀργὴ ἢ ἐπιθυμία ἢ τι ἄλλο πάθος ἢ καὶ ἐπίβουλος κακία δυναστεύει, πάντως εἰσὶ δούλοι, ὅσοι δὲ μετὰ νόμου ζῶσιν, ἐλεύθεροι.

[46] νόμος δὲ ἀψευδὴς ὁ ὀρθὸς λόγος, οὐχ ὑπὸ τοῦ δεῖνος ἢ τοῦ δεῖνος, θνητοῦ φθαρτός, ἐν χαρτιδίῳ ἢ στήλαις, ἄψυχος ἀψυχοῖς, ἀλλ' ὑπ' ἀθανάτου φύσεως ἄφθαρτος ἐν ἀθανάτῳ διανοία τυπωθεῖς.

[39] Ein Beweis davon kann leicht gegeben werden, denn ihre Herren machen ihnen den Hof, umwerben sie und versuchen alles, um ihre Gunst zu erhalten, als seien sie vom Schicksal oder von einer guten Gottheit gesandt. Werden sie verschmäht, zappeln sie vor Ungeduld; sehen sie aber nur einen huldreichen Blick, so tanzen sie vor Freude.

[40] [Textverlust] ... es sei denn, dass man den, der Löwen kauft, als Herrn der Löwen bezeichnen muss⁹⁵, während der Unglückliche bald erfahren wird, welche böartigen und grimmigen Herren er sich kaufte, wenn sie ihn nur anschauen. Werden wir also nicht glauben, der Weise könne noch weniger verklavt werden als ein Löwe, da er aus seiner freien und unverletzbaren Psyche mehr Kraft schöpft, als aus einem von Natur aus sklavischen Körper, der trotz größter Kraft die Herrschaft nicht abwerfen kann?

[VII.41] Man kann die Freiheit, die der Weise besitzt, auch aus anderem erkennen. Kein Sklave ist in Wahrheit glücklich; denn was kann jämmerlicher sein, als über nichts Macht zu haben, nicht einmal über sich selbst. Der Tugendhafte dagegen ist glücklich⁹⁶, weil seine ethische Gesinnung ihm als Fracht und träge Masse [Ballast] dient; in ihr liegt die Macht über alles. Hieraus folgt unstreitig und notwendigerweise, dass der tugendhafte Mensch frei ist.

[...]

[45] Wie die [griechischen] Stadtstaaten, die oligarchisch oder tyrannisch regiert werden, sich in der Sklaverei befinden, da sie grausame und harte Herren haben, die sie unterjochen und beherrschen, so sind die Staaten frei, welche Gesetze haben, die ihnen Schutz und Geleit gewähren. So ist es auch bei den Menschen, bei denen Zorn, Genussucht oder eine anderen Leidenschaft, auch tückische Boshaftigkeit, vorherrscht: Sie sind in jeder Hinsicht Sklaven, während die, welche in Übereinstimmung mit dem Gesetz leben, frei sind.

[46] Das untrügliche Gesetz aber ist die strikte Vernunft, nicht ein von irgendwem auf lebloses Pergament oder auf Säulen geschriebenes Werk eines Sterblichen, sondern ein unvergängliches Wissen, das auf dem unsterblichem Naturgesetz beruht.

⁹⁵ Siehe auch Diogenes Laetius, VI, 75: „Denn auch die Löwen sind nicht Sklaven derer, die sie füttern, sondern umgekehrt. Zeichen eines Sklaven nämlich ist die Furcht ...“

⁹⁶ Siehe auch Diogenes Laetius, VII, 121: [die Stoiker lehren:] Der Weise allein sei ein freier Mann, die Schlechten wären Sklaven. Denn Freiheit bestehe in dem Vermögen, selbständig zu handeln, so wie die Sklaverei in der Beraubung der Selbständigkeit bestehe.

[47] διὸ καὶ θαυμάσαι ἄν τις τῆς ἀμβλυωπίας τοὺς τρανάς οὕτω πραγμάτων ιδιότητας μὴ συνορῶντας, οἱ μέγιστοι μὲν δήμοις Ἀθηναῖς καὶ Λακεδαιμόνι πρὸς ἐλευθερίαν αὐταρκεστάτους εἶναι φασὶ τοὺς Σόλωνος καὶ Λυκούργου νόμους κρατοῦντάς τε καὶ ἄρχοντας, πειθαρχούντων αὐτοῖς τῶν πολιτευομένων, σοφοῖς δὲ ἀνδράσι τὸν ὀρθὸν λόγον, ὃς καὶ τοῖς ἄλλοις ἐστὶ πηγὴ νόμοις, οὐχ ἱκανὸν εἶναι πρὸς μετουσίαν ἐλευθερίας ὑπακούουσι πάντων, ἅττ' ἂν ἢ προστάτῃ ἢ ἀπαγορεύῃ.

[48] πρὸς τοίνυν τοῖς εἰρημένοις ἐναργεστάτη πίστις ἐλευθερίας ἰσηγορία, ἣν οἱ σπουδαῖοι [σοφοί] πάντες ἄγουσι πρὸς ἀλλήλους. ὅθεν καὶ τὰ τρίμετρα φιλοσόφως ἐκεῖνά φασιν εἰρῆσθαι·

„οὐ γὰρ μετεῖναι τῶν νόμων δούλοις ἔφου.”

καὶ πάλιν·

„δοῦλος πέφυκας, οὐ μέτεστί σοι λόγου.”

[49] καθάπερ οὖν ὁ μουσικὸς νόμος ἅπασι τοῖς ἐπιτετηδευκόσι μουσικὴν ἰσηγορίας τῆς ἐν τῇ τέχνῃ μεταδίδωσι καὶ ὁ γραμματικὸς ἢ ὁ γεωμετρικὸς γραμματικοῖς ἢ γεωμέτραις, οὕτω καὶ ὁ ἐν τῷ βίῳ νόμος τοῖς ἐμπείροις τῶν βιωτικῶν.

[50] οἱ δὲ σπουδαῖοι [σοφοί] πάντες ἔμπειροι τῶν κατὰ τὸν βίον πραγμάτων εἰσίν, ὁπότε καὶ τῶν ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει· καὶ εἰσὶ τινες αὐτῶν ἐλεύθεροι, ὥστε καὶ ὅσοι τούτοις ἰσηγορίας μετέχουσιν. οὐδεὶς ἄρα τῶν σπουδαίων [σοφῶν] δοῦλος, ἀλλ' ἐλεύθεροι πάντες.

[VIII.51] ἀπὸ δὲ τῆς αὐτῆς ἀφορμῆς καὶ ὅτι δοῦλος ὁ ἄφρων ἐστίν, ἐπιδειχθήσεται. ὥσπερ γὰρ ὁ κατὰ μουσικὴν νόμος οὐ δίδωσιν ἰσηγορίαν ἀμούσοις πρὸς μεμουσωμένους οὐδ' ὁ κατὰ γραμματικὴν ἀγραμμάτοις πρὸς γραμματικοὺς οὐδὲ συνόλως ὁ τεχνικὸς πρὸς τεχνίτας ἀτέχνοις, οὕτως οὐδ' ὁ βιωτικὸς νόμος ἰσηγορίας μεταδίδωσι τοῖς κατὰ τὸν βίον ἀπείροις πρὸς ἐμπείρους.

[52] τοῖς δ' ἐλευθέροις ἢ ἐκ νόμου πᾶσιν ἰσηγορία δίδεται· καὶ εἰσὶ τινες τῶν σπουδαίων [σοφῶν] ἐλεύθεροι· καὶ τῶν βιωτικῶν ἄπειροι μὲν οἱ φαῦλοι, ἐμπειρότατοι δ' οἱ σοφοί· οὐκ ἄρ' εἰσὶ τινες τῶν φαύλων ἐλεύθεροι, δοῦλοι δὲ πάντες.

[47] Deshalb ist die Kurzsichtigkeit derer verwunderlich, die unfähig sind, den offenkundigen Sachverhalt zu erkennen, sondern behaupten, dass für die größten Staaten, Athen und Sparta, die Gesetze Solons und Lykurgs völlig genügen, ihre Freiheit zu gewährleisten, da die Gesetze über Bürger herrschen, die ihnen gehorchen. Der strikten Vernunft aber, die Quelle, aus der alle anderen Gesetze entspringen, gelingt es ihrer Ansicht nach nicht, die Weisen, die all ihren Geboten oder Verboten gehorchen, in den Besitz der Freiheit kommen zu lassen.

[48] Außer dem bereits Gesagten ist der klarste Beweis der Freiheit die Gleichberechtigung in der Rede, von der alle tugendhaften Menschen untereinander Gebrauch machen. Daher enthalten auch die folgenden Redensarten, wie es heißt, einen philosophischen Kern:

„Sklaven sind von Natur aus von den Gesetzen ausgeschlossen“;
und:

„Du bist als Sklave geboren, du hast kein Recht zu sprechen.“

[49] Wie nun das Studium der Musikwissenschaft das Recht verleiht, diese Kunst zu erörtern, wie die Gesetze der Grammatik oder der Geometrie dies den Grammatikern oder Geometern verleiht, so gibt es auch denen, die mit dem menschlichen Leben Erfahrung haben, eben dieses Recht.

[50] Die tugendhaften Menschen aber sind alle kundig der Sachverhalte, die zum Leben gehören, wie auch bei den Dingen, die zur universalen Natur gehören. Und es sind einige von ihnen frei; daher sind auch alle frei, welche mit ihnen Anteil an der Freiheit der Rede haben. Deshalb ist kein tugendhafter Mensch ein Sklave, sondern alle sind frei.

[VIII.51] Aus dem gleichen Grundsatz wird sich auch klar zeigen, dass jeder Unvernünftige ein Sklave ist. Wie nämlich das in der Musik herrschende Gesetz den musikalisch Ungebildeten keine Gleichberechtigung in der Rede gegenüber den Kennern der Musik gewährt und das in der Grammatik herrschende Gesetz dies nicht den grammatisch Ungebildeten gegenüber den Grammatikern gewährt, sowie das Gesetz einer Kunst überhaupt die Gleichberechtigung nicht den Unkundigen gegenüber den Meistern der Kunst verleiht, so gibt auch das Gesetz des menschlichen Lebens denen, die im Leben unerfahren sind, keine Gleichberechtigung in der Rede gegenüber den Erfahrenen.

[52] Allen Freien wird die vollkommene Gleichberechtigung in der Rede durch das Gesetz gegeben; und einige tugendhafte Menschen sind frei. Die Schlechten sind im Leben unerfahren, während die Weisen in ihm sehr erfahren sind. Nicht also sind einige der Schlechten frei, vielmehr sind alle Sklaven.

[53] ὁ δὲ Ζήνων, εἰ καὶ τις ἄλλος ὑπ' ἀρετῆς ἀχθεῖς, νεανικώτερον ἀποδείκνυσι περὶ τοῦ μὴ εἶναι τοῖς φαύλοις ἰσηγορίαν πρὸς ἀστείους. φησὶ γάρ· „οὐκ οἰμώζεται μὲν ὁ φαῦλος, ἐὰν ἀντιλέγη τῷ σπουδαίῳ [σοφῷ]; οὐκ ἄρ' ἐστὶν ἰσηγορία τῷ φαύλῳ πρὸς σπουδαῖον [σοφόν]”.

[54] οἶδ' ὅτι πολλοὶ τοῦ λόγου κατακερτομήσουσιν ὡς αὐθαδεῖα τὸ πλεόν ἐρωτηθέντος ἢ συνέσει. μετὰ δὲ τὴν χλεύην παυσάμενοι τοῦ γέλωτος ἦν ἐθελήσωσι διακύψαι καὶ τὸ λεγόμενον σαφῶς ἐρευνῆσαι, καταπλαγέντες αὐτοῦ τὸ ἀψευδὲς εἴσονται, ὅτι ἐπ' οὐδενὶ μᾶλλον οἰμώζεται τις ἢ τῷ μὴ πειθαρχεῖν τῷ σοφῷ.

[55] ζημία γὰρ χρημάτων ἢ ἀτιμία ἢ φυγαὶ ἢ αἰ διὰ πληγῶν ὕβρεις ἢ ὅσα ὁμοιότροπα βραχέα καὶ τὸ μηδὲν ἀντιτιθέμενα κακίαις καὶ ὧν αἰ κακίαι δημιουργοί. τοὺς δὲ πολλοὺς, οὐ συνορῶντας τὰς ψυχῆς βλάβας διὰ λογισμοῦ πῆρωσιν, ἐπὶ μόναις ταῖς ἐκτὸς συμβέβηκεν ἄχθεσθαι, τὸ κριτήριον ἀφηρημένους, ᾧ μόνῳ καταλαβεῖν ἔστι διανοίας ζημίαν.

[56] εἰ δὲ δυνηθεῖεν ἀναβλέψαι, θεασάμενοι τὰς δι' ἀφροσύνης ἀπάτας καὶ τὰς ἐκ δειλίας ἐπηρείας καὶ ὅσα ἀκολασία παρῶνησεν ἢ ἀδικία παρηνόμησεν, ἐπὶ ταῖς τοῦ ἀρίστου συμφοραῖς λύπης ἀπαύστου γεμισθέντες οὐδὲ παρηγορίας δι' ὑπερβολὰς κακῶν ἀνέξονται.

[57] [...]

[IX.58] Τὰ μὲν οὖν λεχθέντα πρὸς τὴν τοῦ ζητουμένου διασύστασιν ἔμοιγε ἀποχρῶντα ἦν. ἐπεὶ δὲ τὰ ποικίλα τῶν νοσημάτων ἰατροῖς ἔθος ποικιλωτέραις ἰᾶσθαι θεραπείαις, ἀνάγκη καὶ τοῖς παραδόξοις νομιζομένοις τῶν προβλημάτων διὰ τὸ ἄηθες ἐπάγειν πίστεις ἐπαλλήλους προσεγγρίοντας· μόλις γὰρ ἔνιοι συνεχεῖα πληττόμενοι τῶν ἀποδείξεων αἰσθάνονται.

[53] Zenon [von Kition], der sich mehr als jeder andere von der Tugend leiten ließ, zeigt noch entschiedener auf, dass die Schlechten keine Gleichberechtigung in der Rede gegenüber den Weisen genießen. Er sagt nämlich: „Wird es dem Schlechten nicht übel [ergehen], wenn er dem Weisen widerspricht? Der Tor ist also gegenüber dem Weisen in der Rede nicht gleichberechtigt.“

[54] Ich weiß, dass viele diese Behauptung ins Lächerliche ziehen werden, da sie ihrer Ansicht nach mehr aus Anmaßung als aus Einsicht erwächst. Wenn sie sie jedoch genug verhöhnt und zu lachen aufgehört haben, sowie einwilligen, die Behauptung zu prüfen und das Gesagte zu ergründen, werden sie zu ihrer Bestürzung die Wahrheit erkennen. Sie werden sich bewusst werden, dass es nichts gibt, für das ein Mensch mehr leiden muss, als wenn er dem Weisen nicht gehorcht.

[55] Geldbuße, Verlust der bürgerlichen Rechte, Verbannung, entehrende Prügelstrafe oder anderes dieser Art verletzen wenig oder überhaupt nicht im Vergleich zur Boshaftigkeit und zu den Folgen der Schlechtigkeit. Die meisten vermögen den Schaden, den ihre Psyche nimmt, nicht zu erkennen, da es ihnen an Vernunft mangelt. Deshalb spüren sie den Schmerz auch nur bei äußerem Schaden; denn es ist ihnen die Fähigkeit genommen, den Schaden, den der Geist nimmt, zu erfassen.

[56] Aber wenn sie im Stande wären aufzublicken und klar zu sehen, dann würden sie den Trug klar erkennen, der sich aus dem Unverstand ergibt, die Habgier, die von der Unmäßigkeit herrührt, oder die schändlichen Handlungen, die die Ungerechtigkeit herbeiführt. Angesichts des Unglücks, das den besten Teil an ihnen befallen hat, überkommt sie dann unendliches Leid, so dass das Übermaß an Übeln ihnen jeglichen Trost nimmt.

[57] [...]

[IX.58] Ich für meinen Teil hätte mich mit den Argumenten begnügt, die bislang vorgebracht wurden, um den Beweis dessen, was wir untersuchen wollen, zu liefern. Aber wie Ärzte gewohnt sind, Krankheiten durch verschiedene Behandlungen zu heilen, so ist es auch hier notwendig, weitere Beweise hinzuzufügen.

Einige Beweise erscheinen - infolge ihres außergewöhnlichen Charakters - paradox. Denn es gibt Menschen, selbst wenn sie durch mehrere Argumente überführt werden, die kaum dazu gebracht werden können, ihre Irrtümer einzusehen.⁹⁷

⁹⁷ Es folgen zwei sog. stoische Vernunftschlüsse. Siehe dazu Jan Lukasiewicz, >Zur Geschichte der Aussagenlogik<, In >Erkenntnis<, 5. 1934, 1/3, Leipzig 1934, Seite 112 - 131; und Michael Frede, >Die stoische Logik<, Göttingen 1974.

[59] λέγεται τοίνυν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ, ὅτι ὁ φρονίμως πάντα ποιῶν εὖ ποιεῖ πάντα, ὁ δ' εὖ ποιῶν πάντα ὀρθῶς ποιεῖ πάντα, ὁ δ' ὀρθῶς πάντα ποιῶν καὶ ἀναμαρτήτως καὶ ἀμέμπτως καὶ ἀνεπιλήπτως καὶ ἀνυπευθύνως καὶ ἀζημίως, ὥστ' ἐξουσίαν σχήσει πάντα δρᾶν καὶ ζῆν ὡς βούλεται· ὧ δὲ ταῦτ' ἐξεστίν, ἐλεύθερος ἂν εἴη. ἀλλὰ μὴν πάντα φρονίμως ποιεῖ ὁ ἀστεῖος· μόνος ἄρα ἐστὶν ἐλεύθερος.

[60] καὶ μὴν ὄν μὴ ἐνδέχεται μήτ' ἀναγκάσαι μήτε κωλύσαι, ἐκεῖνος οὐκ ἂν εἴη δοῦλος· τὸν δὲ σπουδαῖον [σοφὸν] οὐκ ἔστιν οὔτ' ἀναγκάσαι οὔτε κωλύσαι· οὐκ ἄρα δοῦλος ὁ σπουδαῖος [σοφός]. ὅτι δ' οὔτ' ἀναγκάζεται οὔτε κωλύεται, δῆλον· κωλύεται μὲν γὰρ ὁ μὴ τυγχάνων ὧν ὀρέγεται, ὀρέγεται δ' ὁ σοφὸς τῶν ἀπ' ἀρετῆς, ὧν ἀποτυγχάνειν οὐ πέφυκε. καὶ μὴν εἰ ἀναγκάζεται, δῆλον ὅτι ἄκων τι ποιεῖ· ἐν οἷς δὲ αἱ πράξεις, ἢ ἀπ' ἀρετῆς εἰσι κατορθώματα ἢ ἀπὸ κακίας ἀμαρτήματα ἢ μέσα καὶ ἀδιάφορα.

[61] τὰ μὲν οὖν ἀπ' ἀρετῆς οὐ βιασθεῖς ἀλλ' ἐκών — αἰρετὰ γάρ ἐστιν αὐτῷ πάνθ' ἃ δρᾶ —, τὰ δ' ἀπὸ κακίας ἅτε φευκτὰ οὐδ' ὄναρ πράττει· οὐδὲ μὴν τὰ ἀδιάφορα εἰκός, πρὸς ἃ καθάπερ ἐπὶ πλάστιγγος ἢ διάνοια ἰσορροπεῖ, δεδιδαγμένη μήτε ὡς ὄλκον ἔχουσι δύναμιν ἐνδιδόναί μήθ' ὡς ἀποστροφῆς ἀξίους δυσχεραίνειν. ἐξ ὧν ἐστὶ δῆλον, ὅτι οὐδὲν ἄκων ποιεῖ οὐδ' ἀναγκάζεται· δοῦλος δ' εἶπερ ἦν, ἠναγκάζεται ἂν· ὥστ' ἐλεύθερος ἂν εἴη ὁ ἀστεῖος.

[X.62] Ἐπεὶ δὲ τινες τῶν ἥκιστα κεχορευκότων Μούσαις λόγων ἀποδεικτικῶν οὐ συνιέντες, οἱ τὰς καθόλου τῶν πραγμάτων ἐμφάσεις παριστᾶσιν, εἰώθασιν ἐρωτᾶν· τίνες οὖν ἢ πρότερον γεγόνασιν ἄνδρες ἢ νῦν εἰσιν, ὁποίους ἀναπλάττετε; καλόν γε ἀποκρίνασθαι, ὅτι καὶ πάλαι τινὲς ἦσαν οἱ τῶν καθ' ἑαυτοὺς ἀρετῆ διέφερον, ἠγεμόνι μόνῳ θεῷ χρώμενοι καὶ κατὰ νόμον, τὸν ὀρθὸν φύσεως λόγον, ζῶντες, οὐκ ἐλεύθεροι μόνον, ἀλλὰ καὶ τοὺς πλησιάζοντας ἐλευθέρου φρονήματος ἀναπιμπλάντες, καὶ ἐφ' ἡμῶν αὐτῶν ἔτ' εἰσιν ὥσπερ εἰκόνες ἀπὸ ἀρχετύπου γραφῆς, σοφῶν ἀνδρῶν καλοκάγαθίας, τυπωθέντες.

[59] Es heißt also treffend, dass der, welcher in allem besonnen handelt, alles gut macht; wer aber alles gut macht, handelt in allem richtig; wer aber in allem richtig handelt, macht alles ohne Fehl und Tadel, ohne zur Rechenschaft gezogen zu werden oder sich Vorwurf und Strafe einzuhandeln. Daher wird er die Möglichkeit haben, so zu handeln und zu leben, wie er will. Wer aber diese Möglichkeit hat, der ist frei. Nun handelt der Weise in allem besonnen. Also ist er allein frei.

[60] Auch derjenige ist kein Sklave, den man weder zu etwas zwingen noch an etwas hindern kann. Den Tugendhaften aber kann man weder zu etwas zwingen noch an etwas hindern. Deshalb kann der Tugendhafte kein Sklave sein. Dass er aber weder gezwungen noch gehindert werden kann, ist offensichtlich. Gehindert nämlich wird, wer nicht bekommt, was er sich wünscht. Der Weise wünscht sich nur das, was von der Tugend herrührt, und darin kann er entsprechend seiner Natur nicht scheitern. Außerdem, wenn jemand zu etwas gezwungen wird, so handelt er offensichtlich gegen seinen Willen.

[61] Die Handlungen der Menschen sind entweder gut, die von der Tugend herrühren, oder schlecht, die der Bosheit entstammen, oder neutral [sog. Adiaphora]. Die Handlungen, die von der Tugendhaftigkeit herrühren, vollbringt der Weise nicht gezwungen, sondern sie sind das Ergebnis seiner freien Wahl; Handlungen, die der Bosheit entstammen, führt er nicht einmal im Traum aus, da man sie meiden muss. Weiterhin vollbringt er auch keine indifferenten Taten. Ihnen gegenüber befindet sich sein Geist wie auf einer Waage im Gleichgewicht, weil er gelernt hat, einerseits sich ihnen nicht hinzugeben, weil sie Anziehungskraft besitzen, andererseits sie nicht zu verabscheuen, weil sie nur verdienen, dass man sich von ihnen abwendet. Daraus wird offenkundig, dass der Tugendhafte nichts gegen seinen Willen und nichts unter Zwang tut. Würde er unter Zwang handeln, wäre er aber ein Sklave. Also muss der tugendhafte Mensch frei sein.

[X.62] Doch es gibt Menschen, die wenig Umgang mit den Musen haben, und daher überzeugende Argumente nicht verstehen, sondern nur auf die allgemeinen Erscheinungen der Dinge achten und deshalb zu fragen pflegen: „Männer von der Art, wie ihr sie erdichtet, gab es sie früher oder gibt es sie auch heute?“ – Hierauf lässt sich gut antworten, dass es in der Vergangenheit Menschen gab, welche ihre Zeitgenossen an Tugendhaftigkeit überragten, da sie nur die Natur als Führerin hatten und nach ihrem Gesetz, nämlich der aufrechten Vernunft, lebten. Nicht nur waren sie selbst frei, sondern erfüllten auch diejenigen, welche Umgang mit ihnen hatten, mit dem Geist der Freiheit. Und auch unter uns selbst gibt es noch Menschen, die wie Bilder nach einem uralten Gemälde - nach der ethischen Vortrefflichkeit tugendhafter Menschen - geprägt wurden.

[63] οὐ γάρ, εἰ αἱ τῶν ἀντιλεγόντων ψυχὰι κεχηρεύκασιν ἐλευθερίας, ὑπ' ἀφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων κακιῶν δουλαγωγηθεῖσαι, διὰ τοῦτο καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος. εἰ δὲ μὴ κατὰ στίφη μεγάλα προΐασιν ἀγγελιδόν, θαυμαστὸν οὐδέν· πρῶτον μὲν, ὅτι τὰ λίαν καλὰ σπάνια, εἴτ' ἐπειδὴ τὸν τῶν εἰκαιότερων ἐκτρεπόμενοι πολὺν ὄμιλον θεωρία τῶν τῆς φύσεως σχολάζουσιν, εὐχόμενοι μὲν, εἴ πως ἐνῆν, ἐπανορθώσασθαι τὸν βίον — κοινωφελὲς γὰρ ἢ ἀρετὴ —, τὸ δὲ ἀδυνατοῦντες, πλημμυρούντων κατὰ πόλεις ἀλλοκότων πραγμάτων, ἃ ψυχῆς πάθη <καί> κακίαι συνηύξησαν, ἀποδιδράσκουσιν, ὡς μὴ τῆ ρύμη τῆς φορᾶς καθάπερ ἀπὸ χειμάρρου βίας κατασυρεῖεν.

[64] ἡμᾶς δέ, εἰ βελτιώσεως ζῆλος τις ἦν, ἰχνηλατεῖν ἔδει τὰς τούτων καταδύσεις καὶ ἰκέτας καθεζομένους παρακαλεῖν, ἵνα τεθριωμένον τὸν βίον προσελθόντες ἐξημερώσωσιν, ἀντὶ πολέμου καὶ δουλείας καὶ κακῶν ἀμυθήτων εἰρήνην καὶ ἐλευθερίαν καὶ τὴν τῶν ἄλλων ἀγαθῶν ἀφθονίαν περιρροεμένην καταγγείλαντες.

[65] νυνὶ δὲ χρημάτων μὲν ἔνεκα πάντας μυχοὺς ἐρευνῶμεν καὶ γῆς στρυφνὰς καὶ ἀποκρότους φλέβας ἀναστέλλομεν, καὶ μεταλλεύεται μὲν πολλὴ τῆς πεδιάδος, μεταλλεύεται δὲ οὐκ ὀλίγη τῆς ὄρεινης, χρυσὸν καὶ ἄργυρον, χαλκὸν τε καὶ σίδηρον, καὶ τὰς ἄλλας ὕλας ἀναζητούντων.

[66] θεοπλαστοῦσα δὲ ἡ κενὴ δόξα τὸν τῦφον ἄχρι καὶ βυθοῦ κατέβη θαλάττης διερευνωμένη, μὴ τι τῶν πρὸς αἴσθησιν ἀφανὲς ἐναπόκειται πού καλόν· καὶ λίθων ποικίλων καὶ πολυτελῶν ἀνευροῦσα ἰδέας, τὰς μὲν πέτραις προσπεφυκυίας, τὰς δ' ὀστρέοις, αἱ καὶ τιμαλφέστεραι γεγόνασιν, ὅψεως ἀπάτην ἐξετίμησε.

[67] φρονήσεως δὲ ἢ σωφροσύνης ἢ ἀνδρείας ἢ δικαιοσύνης ἔνεκα γῆ μὲν ἀπόρευτός ἐστι καὶ ἡ βásiμος, πελάγη δὲ ἄπλωτα τὰ καθ' ἐκάστην ὥραν τοῦ ἔτους ναυκλήροις ἐμπλεόμενα.

[68] καίτοι τίς ἢ μακρᾶς ὁδοιπορίας ἢ τοῦ θαλαττεύειν ἐστὶ χρεία πρὸς ἔρευναν καὶ ζήτησιν ἀρετῆς, ἧς τὰς ρίζας ὁ ποιῶν οὐ μακρὰν ἀλλ' οὕτωςι πλησίον ἐβάλετο; [...] αἰνιττόμενος διὰ συμβόλων λόγους, βουλὰς, πράξεις, ἃ δὴ πάντα γεωργικῆς τέχνης δεῖται.

[...]

[63] Denn wenn die Psychen unserer Widersacher, die durch Unverstand und andere Laster geknechtet werden, der Freiheit beraubt sind, so gilt das [doch] nicht für alle Menschen. Aber es ist kein Wunder, wenn solche [tugendhafte] Menschen nicht in großer Zahl auftreten. An erster Stelle deswegen, weil, was auch immer außerordentlich schön ist, sehr selten ist, zweitens, weil sie der großen Menge der Unverständigen aus dem Weg gehen und sich der Betrachtung der natürlichen Dinge hingeben. Sie wünschen zwar, wenn es irgendwie möglich wäre, das Leben der Menschen wieder auf den richtigen Weg zu bringen, denn die Tugendhaftigkeit bringt allgemeinen Nutzen. Aber ohnmächtig angesichts der widerlichen Taten, welche die Städte überschwemmen und die Leidenschaften und Laster der Psychen nähren, ziehen sie sich lieber in die Einsamkeit zurück, um nicht durch die Gewalt des Ansturms [der Übel] wie von der Wucht eines winterlich reißenden Stromes fortgerissen zu werden.

[64] Wenn wir Drang nach Vervollkommnung verspüren, sollten wir nachsehen, wo sie [die Weisen] sich verborgen halten, um uns als Bittsteller vor ihnen niederzulassen und sie zu bitten, sich des verwilderten menschlichen Lebens anzunehmen und es wieder menschlich zu machen dadurch, dass sie – anstatt des Krieges, der Sklaverei und weiterer unsäglicher Übel - uns den Frieden, die Freiheit und den Überfluss der wahren [Glücks-] Güter lehren.

[65] Stattdessen durchsuchen wir des Geldes wegen jeden Winkel der Erde und öffnen ihre harten und rauen Adern. Bergbau treiben wir nicht nur in einem Großteil des flachen Landes, sondern auch im Gebirge, auf der Suche nach Gold, Silber, Kupfer, Eisen und allen anderen Arten von Materialien.

[66] Der eitle Wahn, wie ein Götzenbild verehrt, ist bis in die Tiefen des Meeres hinabgestiegen, um zu sehen, ob nicht irgendwo ein schönes Ding liegt, das den Blicken verborgen blieb. Und wenn sie verschiedene Arten prächtiger, bunter Steinen gefunden haben, die teils auf Felsen, teils in Muscheln gewachsen waren - diese gelten als noch wertvoller – schätzen sie den Trug, den sie erblicken.

[67] Aus Liebe zu Einsicht, Besonnenheit, Tapferkeit oder Gerechtigkeit reist man nicht übers Land; auch nicht dort, wo die Wege gangbar sind. Auch die Meere werden deshalb [der Tugenden wegen] nicht befahren, welche die Seeleute jetzt zu jeder Jahreszeit durchsegeln.

[68] Indes besteht keine Notwendigkeit, lange Reisen zu Lande oder zu Wasser auf der Suche nach der Tugend zu unternehmen, da doch ihre Schöpferin [die Natur] ihre Wurzeln nicht weit entfernt, sondern ganz in der Nähe pflanzte.

[...]

[69] οἱ μὲν οὖν ἀργίαν πόνου προτιμήσαντες οὐ μόνον τὰς βλάστας ἐκώλυσαν, ἀλλὰ καὶ τὰς ρίζας ἀφαιρῶντες ἔφθειραν· οἱ δὲ σχολὴν μὲν βλαβερὸν ἠγούμενοι, πονεῖν δὲ ἐθέλοντες, ὥσπερ εὐγενῆ μοσχεύματα γεωργοῦντες, τῷ συνεχεῖ τῆς ἐπιμελείας οὐρανομήκεις ἐστελέχωσαν ἀρετάς, ἀειθαλῆ καὶ ἀθάνατα ἔρνη καρπὸν φέροντα εὐδαιμονίαν, οὐδέποτε λήγοντα ἢ, ὡς τινες, οὐ φέροντα, ἀλλ' αὐτὰ ὄντα εὐδαιμονίαν, [...]

[70] ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἐκ γῆς βλαστανόντων οὐθ' ὁ καρπὸς ἐστὶ δένδρα οὔτε τὰ δένδρα καρπός, ἐπὶ δὲ τῶν ἐν ψυχῇ φυομένων ὅλα δι' ὅλων εἰς καρποῦ φύσιν μεταβέβληκε τὰ ἔρνη, τὸ φρονήσεως, τὸ δικαιοσύνης, τὸ ἀνδρείας, τὸ σωφροσύνης.

[XI.71] ἔχοντες οὖν τοιαύτας παρ' ἑαυτοῖς ἀφορμὰς οὐκ ἐρυθριῶμεν ἔνδειαν σοφίας ἀνθρώπων γένει καταγγέλλοντες, ἦν δυνατὸν ἦν ἐκφυσήσαντας καθάπερ ἐν ὕλῃ σπινθῆρα τυφόμενον ζωπυρῆσαι; ἀλλὰ γὰρ πρὸς ἃ μὲν σπεύδουσιν ἐχρῆν ὡς συγγενέστατα καὶ οἰκειότατα, πολὺς ὄκνος καὶ ῥαθυμία συνεχῆς, ὑφ' ὧν τὰ καλοκάγαθίας σπέρματα διαφθείρεται, ὧν δὲ εἰκὸς ἦν ὑστερίζειν, ἴμερος καὶ πόθος ἀπληστος.

[72] διὰ τοῦτο πλουσίων μὲν καὶ ἐνδόξων καὶ ταῖς ἡδοναῖς χρωμένων μεστὴ γῆ καὶ θάλαττα, φρονίμων δὲ καὶ δικαίων καὶ ἀστείων ὀλίγος ἀριθμὸς· τὸ δὲ ὀλίγον, εἰ καὶ σπάνιον, οὐκ ἀνύπαρκτον.

[73] μάρτυς δὲ ἡ Ἑλλὰς καὶ ἡ βάρβαρος· ἐν τῇ μὲν γὰρ οἱ ἐτύμως ἐπτὰ σοφοὶ προσονομασθέντες ἦνθησαν, καὶ ἄλλων πρότερον καὶ αὐθις ὡς εἰκὸς ἀκμασάντων, ὧν ἡ μνήμη παλαιότερων μὲν ὄντων μήκει χρόνων ἠφανίσθη, νεαζόντων δὲ ἔτι διὰ τὴν ἐπιπολάζουσαν τῶν συνόντων ὀλιγορίαν ἐξαμαυροῦται.

[74] [...]

ἐν Ἰνδοῖς δὲ τὸ γυμνοσοφιστῶν, οἱ πρὸς τῇ φυσικῇ καὶ τὴν ἠθικῇ φιλοσοφίαν διαπονοῦντες ὅλον ἐπίδειξιν ἀρετῆς πεποιήνται τὸν βίον.

[...]

[69] Den einen war Untätigkeit lieber als Arbeit und so verhinderten sie nicht nur das Wachstum der Keimlinge [der Tugenden], sondern ließen auch die Wurzeln vertrocknen, die dann abstarben. Die Leute aber, die Müßiggang für schädlich hielten, willig waren zu arbeiten und so vorgingen, wie ein Bauer, der edle Schößlinge pflegt, ließen durch beständige sorgfältige Pflege den Baum ihrer Tugenden hoch in den Himmel wachsen, der auf immer blühenden und unsterblichen Zweigen niemals aufhören wird, Früchte des Glücks zu tragen oder, wie einige sagen, nicht das Glück zu tragen, sondern es selbst zu sein. [...]

[70] Bei dem, was aus der Erde hervorsproßt, verwechselt man die Früchte nicht mit den Bäumen und die Bäume nicht mit der Frucht; bei dem aber, was in der Psyche heranwächst, haben die Schößlinge gänzlich die Natur der Frucht angenommen, nämlich Einsicht, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Besonnenheit.

[XI.71] Angesichts dessen, dass wir solche Anlagen in uns haben, müssen wir uns da nicht schämen, wenn wir behaupten, dem Menschengeschlecht fehle die Weisheit, obwohl man sie wie einen Funken, der in einem Holzscheit glimmt, lichterloh entfachen könnte? Doch gilt, dass wir wirklich großes Zögern und Schlawheit in der Verfolgung jener Dinge zeigen, wonach man eifrig trachten sollte, weil es in höchsten Maße unserer Natur entspricht. Durch dieses Zögern und durch Nachlässigkeit vernichten wir den Samen der ethischen Vortrefflichkeit, während wir nach jenen Dingen, die man vernachlässigen sollte, ein unersättliches Sehnen und Verlangen zeigen.

[72] Daher sind Erde und Meer voll von Reichen, Berühmten und Genussüchtigen, während die Zahl der Besonnenen, Gerechten und Tugendhaften gering ist. Mag auch das, dessen Zahl gering ist, selten sein, so ist es dennoch vorhanden.

[73] Das bezeugen Griechenland und die Länder der Barbaren. In Griechenland lebten Männer, welche man zu Recht die sieben Weisen nannte; andere lebten – mit großer Wahrscheinlichkeit - vor und nach ihnen. Die Erinnerung an die älteren [Philosophen] schwand, weil viel Zeit verstrich, während die Namen vieler anderer, die jünger waren, verloren gingen wegen der Geringschätzung ihrer Zeitgenossen.

[XII.74] [...] Unter den Indern gibt es den Orden der Gymnosophisten, die ihr Studium nicht nur auf die Physik, sondern auch auf die ethische Philosophie richten, sowie ihr gesamtes Verhalten [ihr Leben] zu einer Demonstration der Tugend gemacht haben.

[...]

[XIV.92] Χρῆ δ' ἐπειδὴ τὰς ἐν τοῖς πλήθεσιν ἀρετὰς οὐκ οἶονται τινες εἶναι τελείας, ἀλλ' ἄχρι συναυξήσεως καὶ ἐπιδόσεως αὐτὸ μόνον ἴστασθαι, μάρτυρας βίους τῶν κατὰ μέρος ἀνδρῶν ἀγαθῶν παραγαγεῖν, οἱ σαφέσταται πίστεις ἐλευθερίας εἰσί.

[93] Κάλανος ἦν Ἰνδὸς γένος τῶν γυμνοσοφιστῶν οὗτος καρτερικώτατος τῶν κατ' αὐτὸν ἀπάντων νομισθεὶς οὐ μόνον ὑπὸ τῶν ἐγχωρίων ἀλλὰ καὶ πρὸς ἀλλοφύλων, ὃ δὴ σπανιώτατόν ἐστιν, ἐχθρῶν βασιλέων ἐθαυμάσθη, λόγοις ἐπαινετοῖς σπουδαῖα [σοφρὰ] ἔργα συνυφήνας. [94] Ἀλέξανδρος γοῦν ὁ Μακεδῶν βουλόμενος ἐπιδείξασθαι τῇ Ἑλλάδι τὴν ἐν τῇ βαρβάρῳ σοφίαν, καθάπερ ἀπ' ἀρχετύπου γραφῆς ἀπεικόνισμα καὶ μίμημα, τὸ μὲν πρῶτον παρεκάλει Κάλανον συναποδημῆσαι, μέγιστον περιποιήσοντα κλέος <ἐν> ὅλη Ἀσία καὶ ὅλη Εὐρώπῃ.

[95] ὡς δ' οὐκ ἔπειθεν, ἀναγκάσειν ἔφη συνακολουθεῖν· ὁ δὲ εὐθυβόλως πάνυ καὶ εὐγενῶς „τίνος οὖν” εἶπεν „ἄξιόν με τοῖς Ἑλλησιν ἐπιδείξεις, Ἀλέξανδρε, εἴ γε ἀναγκασθήσομαι ποιεῖν ἃ μὴ βούλομαι;” ἄρ' οὐ γέμων μὲν παρρησίας ὁ λόγος, πολὺ δὲ μᾶλλον ἐλευθερίας ὁ νοῦς; ἀλλὰ γὰρ καὶ ἐν τοῖς βεβαιοτέροις φωνῶν γράμμασιν ἦθους ἀδουλώτου τύπους ἐστηλίτευσεν ἀριδῆλους.

[96] μηνύει δὲ ἡ πεμφθεῖσα ἐπιστολὴ τῷ βασιλεῖ·

„Κάλανος Ἀλεξάνδρῳ.”

Φίλοι πείθουσί σε χεῖρας καὶ ἀνάγκην προσφέρειν Ἰνδῶν φιλοσόφοις οὐδ' ἐν ὕπνοις ἐωρακότες ἡμέτερα ἔργα. σώματα μὲν γὰρ μετοίσεις ἐκ τόπου εἰς τόπον, ψυχὰς δὲ οὐκ ἀναγκάσεις ποιεῖν ἃ μὴ βούλονται μᾶλλον ἢ πλίνθους καὶ ξύλα φωνὴν ἀφεῖναι. πῦρ μεγίστους τοῖς ζῶσι σώμασι πόνους καὶ φθορὰν ἐργάζεται· τούτου ὑπεράνω ἡμεῖς γινόμεθα, ζῶντες καιόμεθα. οὐκ ἔστι βασιλεὺς οὐδὲ ἄρχων, ὃς ἀναγκάσει ἡμᾶς ποιεῖν ἃ μὴ προαιρούμεθα. Ἑλλήνων δὲ φιλοσόφοις οὐκ ἐξομοιούμεθα, ὅσοι αὐτῶν εἰς πανήγυριν λόγους ἐμελέτησαν, ἀλλὰ λόγοις ἔργα παρ' ἡμῖν ἀκόλουθα καὶ ἔργοις λόγοι·

[...] βραχεῖς ἄλλην ἔχουσι δύναμιν καὶ μακαριότητα καὶ ἐλευθερίαν περιποιῶντες.”

[XIV.92] Nun glauben einige, dass die Tugend [der Freiheit] in großen Vereinigungen nicht vollkommen sei, sondern nur bis zu einem gewissen Punkt wachsen und zunehmen könne. Daher müssen wir das Leben einzelner guter Männer in den Zeugenstand rufen, welches der unleugbarste Beweis für Freiheit ist.

[93] Kalanos war ein Inder, der zur Sekte der Gymnosophisten⁹⁸ gehörte und von den Zeitgenossen wegen seiner Standhaftigkeit hoch angesehen war, ja sogar von fremden, feindlichen Königen bewundert wurde, was höchst selten ist, weil er mit tugendhaften Handlungen lobenswerte Worte verband. [94] Alexander, König der Makedonen, der Griechenland die Weisheit der nichtgriechischen Welt [der Inder] zeigen wollte, gleichsam als Abbild und Nachahmung eines ursprünglichen Bildes, lud Kalanos dazu ein, mit ihm zusammen das Land [Indien] zu verlassen, um gewaltigen Ruhm in ganz Asien und Europa zu erlangen.

[95] Als er es aber nicht schaffte, ihn dazu zu überreden, sagte er, er werde ihn zwingen mitzukommen. Dieser antwortete auf ebenso direkte wie vornehme Weise: „Wird es meiner würdig sein, Alexander, wenn du mich den Griechen zeigst, wenn ich gezwungen worden bin, etwas zu tun, was ich nicht möchte?“ War dies etwa nicht eine freimütige Rede? Und ist nicht noch mehr sein Geist von Freiheit erfüllt? Auch in seinen Schriften, die dauerhafter sind als das gesprochene Wort, hat er eindeutige Zeichen einer Gesinnung zu erkennen gegeben, die sich der Knechtschaft nicht beugt.

[96] Das wird durch den Brief bewiesen, den er an den König [Alexander] sandte:

Kalanos an Alexander

Deine Freunde sind bestrebt dich zu überzeugen, gegen indische Philosophen Gewalt und Zwang anzuwenden, obwohl sie nicht einmal im Traum unsere Werke gesehen haben. Du hast zwar die Macht, unsere Körper von einem Ort zu einem anderen zu bringen, unsere Psychen aber kannst du nicht zwingen zu tun, was sie nicht wollen, genausowenig wie du Ziegelsteine und Holz zwingen kannst Worte von sich zu geben. Gewaltig sind die Schmerzen, wenn Feuer lebendige Körper verzehrt; hierüber sind wir erhaben. Wir lassen uns bei lebendigem Leibe verbrennen. Es gibt keinen König und keinen Herrscher, der uns zwingen kann zu tun, wozu wir nicht bereit sind. Den griechischen Philosophen, welche einstudierte Reden vor Volksversammlungen halten, ähneln wir nicht; vielmehr entsprechen bei uns die Taten den Worten und die Worte den Taten.

[Textverlust: Unsere Reden sind] kurz, aber sie haben Kraft, da sie uns Freiheit und Glück verschaffen.

⁹⁸ Gymnosophisten (nackte Weise) waren indische Asketen, denen Alexander der Große in Indien zum ersten Mal begegnete. Die Sadhus im heutigen Indien könnten die Nachfolger der Gymnosophisten sein.

[97] Ἐπὶ δὴ τοιαύταις ἀποφάσεσι καὶ γνώμαις ἄρ' οὐκ ἄξιον τὸ Ζηνώνειον ἐπιφωνῆσαι, ὅτι „θᾶττον ἂν ἀσκὸν βαπτίσει τις πλήρη πνεύματος ἢ βιάσαιτο τῶν σπουδαίων [σοφρῶν] ὄντιν οὖν ἄκοντα δρᾶσαι τι τῶν ἀβουλήτων”; ἀνένδοτος γὰρ ψυχὴ καὶ ἀήττητος, ἦν ὁ ὀρθὸς λόγος δόγμασι παγίοις ἐνεύρωσε.

[XV.98] Τῆς δὲ σπουδαίων [σοφρῶν] ἐλευθερίας μάρτυρες εἰσι ποιηταὶ καὶ συγγραφεῖς, ὧν ταῖς γνώμαις Ἕλληνες ὁμοῦ καὶ βάρβαροι σχεδὸν ἐξ αὐτῶν σπαργάνων ἐντρεφόμενοι βελτιοῦνται τὰ ἥθη, πᾶν ὅσον ἐξ ὑπαιτίου τροφῆς καὶ διαίτης ἐν ταῖς ψυχαῖς κεκιβδήλευται μεταχαραττόμενοι πρὸς τὸ δόκιμον.

[99] ἴδε γοῦν οἷα παρ' Εὐριπίδῃ φησὶν ὁ Ἡρακλῆς·

„πίμπρα, κάταιθε σάρκας, ἐμπλήσθητί μου πίνων κελαινὸν αἷμα-
πρόσθε γὰρ κάτω γῆς εἴσιν ἄστρα γῆ τ' ἄνεις' εἰς αἰθέρα, πρὶν ἐξ ἐμοῦ
σοι θῶπ ἀπαντῆσαι λόγον.” τῷ γὰρ ὄντι θωπεία μὲν καὶ κολακεία καὶ
ὑπόκρισις, ἐν οἷς λόγοι γνώμαις διαμάχονται, δουλοπρεπέστατα, τὸ δὲ
ἀνόθως καὶ γνησίως ἐκ καθαροῦ τοῦ συνειδότος ἐλευθεροστομεῖν
εὐγενέσιν ἀρμόττον.

[100] πάλιν τὸν αὐτὸν σπουδαῖον [σοφρὸν] οὐχ ὀρᾶς, ὅτι οὐδὲ
πωλούμενος θεράπων εἶναι δοκεῖ, καταπλήττων τοὺς ὀρῶντας, ὡς οὐ
μόνον ἐλεύθερος ὢν ἀλλὰ καὶ δεσπότης ἐσόμενος τοῦ πριαμένου;

[101] ὁ γοῦν Ἑρμῆς πυνθανομένῳ μὲν, εἰ φαῦλος ἐστίν,
ἀποκρίνεται·

„ἥκιστα φαῦλος, ἀλλὰ πᾶν τούναντίον
πρὸς σχῆμα σεμνὸς κοῦ ταπεινὸς οὐδ' ἄγαν
εὐογκος ὡς ἂν δοῦλος, ἀλλὰ καὶ στολὴν
ιδόντι λαμπρὸς καὶ ξύλῳ δραστήριος. —
οὐδεὶς δ' ἐς οἶκος δεσπότης ἀμείνονας
αὐτοῦ πρίασθαι βούλεται· σὲ δ εἰσορῶν
πᾶς τις δέδοικεν. ὄμμα γὰρ πυρὸς γέμεις,
ταῦρος λέοντος ὡς βλέπων πρὸς ἐμβολήν.”

εἶτ' ἐπιλέγει·

„τὸ εἶδος αὐτό σου κατηγορεῖ
σιγῶντος, ὡς εἴης ἂν οὐχ ὑπήκοος,
τάσσειν δὲ μᾶλλον ἢ πιτάσσεσθαι θέλοις.”

[97] Ist es nicht angemessen – angesichts solcher Verweigerung und Tapferkeit – das Wort Zenons anzubringen: „Eher kann man einen mit Luft gefüllten Schlauch im Wasser versenken als einen tugendhaften Menschen gegen seinen Willen zwingen, etwas zu tun, was er nicht will.“ Denn die Psyche eines Menschen, die durch unerschütterliche Grundsätze gekräftigt ist, kann nie bezwungen oder überwunden werden.

[XV.98] Sowohl Dichter als auch Geschichtsschreiber sind Zeugen für die echte Freiheit der Weisen, in deren Doktrinen sowohl Griechen als auch Barbaren fast von der Wiege an unterrichtet werden. Hierdurch bessert sich ihr Charakter, da sie alles, was durch falsche Erziehung und verdorbene Lebensweise in ihren Psychen verfälscht wurde, ins Gute umprägen.

[99] Herakles sagt bei Euripides:

„Brenne, verzehre mein Fleisch, trinke in vollen Zügen von meinem schwarzen Blut, da die Sterne unter die Erde fallen und die Erde sich zum Himmel aufschwingen wird, ehe ich dir ein Schmeichelwort sage.“ Tatsächlich gibt es nichts sklavenhafteres als Kriecherei, Schmeichelei und Heuchelei, wenn Worte und Gedanken im Streit liegen; aber offen in Aufrichtigkeit zu reden, was einem ein reines Gewissen erlaubt, kommt den Vornehmen zu.

[100] Ohne jede Beschönigung, sondern in einem echten und ehrlichen Geist der Wahrheit lässt sich erkennen, dass der Tugendhafte, selbst wenn er in die Sklaverei verkauft wird, kein Sklave ist, sondern die in Staunen versetzt, welche ihn sehen, da sie merken, dass er nicht nur frei ist, sondern durch sein Verhalten auch Herr über den ist, der ihn gekauft hat.

[101] Als man Hermes fragte, ob Herakles untauglich sei, antwortete er: „Untauglich? Auf keinen Fall, sondern das genaue Gegenteil: Würdevoll in seiner äußeren Erscheinung ist er, nicht unterwürfig, auch nicht zu fett, wie Sklaven es gemeinhin sind; schau ihn dir an: Gut angezogen ist er und geschickt mit der Keule. Niemand will Sklaven kaufen und in sein Haus bringen, welche sich dann als die besseren Herren erweisen. Wenn man dich ansieht, bekommt man Angst. Deine Augen funkeln von Feuer, wie die eines Stieres, der sieht, wie ein Löwe zum Sprung auf ihn ansetzt.“⁹⁹

Und er fügt hinzu:

„Du brauchst eigentlich gar nichts zu sagen, allein an deinem Aussehen erkennt man, dass du nicht gehorsam sein wirst, sondern lieber Befehle geben als bekommen willst.“

⁹⁹ Euripides, Fragmente, Nr. 495.

[102] ἐπεὶ δὲ καὶ πριαμένου Συλέως εἰς ἀγρὸν ἐπέμφθη, διέδειξεν ἔργοις τὸ τῆς φύσεως ἀδούλωτον· τὸν μὲν γὰρ ἄριστον τῶν ἐκεῖ ταύρων καταθύσας Διὶ πρόφασιν εὐωχεῖτο, πολὺν δ' οἶνον ἐκφορήσας ἀθρόον εὖ μάλα κατακλίθεις ἠκρατίζετο.

[103] Συλεῖ δὲ ἀφικομένῳ καὶ δυσανασχετοῦντι ἐπὶ τε τῇ βλάβῃ καὶ τῇ τοῦ θεράποντος ῥαθυμίας καὶ τῇ περιττῇ καταφρονήσει μηδὲν μήτε τῆς χροῆς μήτε ὧν ἔπραττε μεταβαλὼν εὐτολμότατά φησι·

„κλίθητι καὶ πίωμεν, ἐν τούτῳ δέ μου

τὴν πεῖραν εὐθὺς λάμβαν', εἰ κρείσσων ἔσῃ.”

[104] τοῦτον οὖν πότερον δοῦλον ἢ κύριον ἀποφαντέον τοῦ δεσπότου, μὴ μόνον ἀπελευθεριάζειν ἀλλὰ καὶ ἐπιτάγματα ἐπιτάττειν τῷ κτησαμένῳ καὶ εἰ ἀφηνιάζοι τύπτειν καὶ προπηλακίζειν, εἰ δὲ καὶ βοηθοὺς ἐπάγοιτο, πάντας ἄρδην ἀπολλύναι τολμῶντα; γέλωσ οὖν ἂν εἶη καὶ φλυαρία πολλή τὰ κατὰ τὰς λεγομένας ὠνάς γράμματα, ἐπειδὴ τῇ καθ' ὧν γράφεται παρευημερηθῆ σθεναρωτέρα δυνάμει, χαρτιδίων ἀγράφων ἀκυρότερα, ὑπὸ σέων ἢ χρόνου ἢ εὐρῶτος εἰς ἅπαν διαφθαρησόμενα.

[XVI.105] Ἄλλ' οὐ χρή, φήσκει τις, τὰς τῶν ἡρώων παράγειν εἰς πίστιν ἀρετάς· μείζους γὰρ ἢ κατὰ ἀνθρωπίνην φύσιν γενομένους Ὀλυμπίοις ἀμιλλᾶσθαι, μικτῆς γενέσεως, ἀθανάτων καὶ θνητῶν ἀνακραθέντων σπερμάτων, ἐπιλαχόντας, ἡμιθέους εἰκότως προσαγορευθέντας, τοῦ θνητοῦ μίγματος ὑπὸ τῆς ἀφθάρτου μερίδος κατακρατηθέντος, ὡς μηδὲν εἶναι παράδοξον, εἰ τῶν ἐπ' αὐτοῖς δουλείαν τεχναζόντων ὀλιγώρουν. ἔστω ταῦτα,

[102] Als Syleus ihn gekauft hatte, schickte er ihn aufs Feld. Da zeigte er durch seine Taten die unbezähmbare Freiheit seiner Natur. Er schlachtete den besten Stier, angeblich als ein Opfer für Zeus, tatsächlich aber um einen Festschmaus zu halten. Außerdem trug er eine große Menge Wein heraus, um ihn zu seinem Mahl zu trinken. Anschließend legte er sich zufrieden schlafen.

[103] Als Syleus kam und böse wurde wegen des ihm zugefügten Schadens und seines Ungehorsams, änderte sich weder seine Gesichtsfarbe noch sein Verhalten, vielmehr sagte Herakles mit der größten Gelassenheit:

„Setz dich und trink mit, dann können wir gleich ausprobieren, ob du wenigstens im Trinken Herr über mich bist.“

(104) Müssen wir diesen zum Sklaven oder zum Herrn seines Herrn erklären, wenn er auf diese Weise wagt, sich nicht nur wie ein freier Mann aufzuführen, sondern auch dem, der ihn gekauft hat, Befehle zu erteilen, ihn zu schlagen und zu mißhandeln, wenn er nicht gehorcht; und, wenn er andere zu Hilfe rufen würde, sie alle zusammen erschläge. Die Verträge, die den Kauf ausweisen, sind absurd und ein reiner Witz, wenn sie durch die Stärke der Kraft derer, gegen die sie gerichtet sind, aufgehoben werden. Sie sagen noch weniger aus als unbeschriebene Blätter, dazu bestimmt, durch Motten, Zeitumstände oder Verrottung vollständig vernichtet zu werden.

[XVI.105] Aber es ist nicht richtig, wird einer sagen, die Taten der Heroen als Beweis für die Genauigkeit eines Arguments anzuführen, da sie größer waren als die gemeine menschliche Natur und sich eher mit olympischen Göttern maßen. Sie, in deren Ahnenreihe sich Sterbliche und Unsterbliche mischten, werden zu Recht Halbgötter genannt, da der sterbliche Anteil in ihnen von dem unvergänglichen übertroffen wurde, so dass es verständlich ist, wenn sie diejenigen verachteten, die sie zu Sklaven machen wollten. Dem mag so sein.

[106] μὴ καὶ Ἀνάξαρχος ἢ Ζήνων ὁ Ἐλεάτης ἥρωες ἢ ἐκ θεῶν; ἀλλ' ὅμως ὑπὸ τυράννων ὠμοθύμων καὶ τὴν φύσιν πικρῶν ἔτι μᾶλλον ἐπ' αὐτοῖς ἐκθηριωθέντων στρεβλούμενοι κεκαινουργημέναις αἰκίαις, ὥσπερ ἀλλότρια ἢ ἐχθρῶν ἐπιφερόμενοι σώματα, μάλα καταφρονητικῶς ἠλόγουν τῶν φοβερῶν.

[107] τὴν γὰρ ψυχὴν ἐθίσαντες ἐξ ἀρχῆς δι' ἐπιστήμης ἔρωτα τῆς μὲν πρὸς τὰ πάθη κοινωνίας ἀφίστασθαι, παιδείας δὲ καὶ σοφίας περιέχεσθαι, μετανάστιν μὲν σώματος εἰργάσαντο, φρονήσει δὲ καὶ ἀνδρεία καὶ ταῖς ἄλλαις ἀρεταῖς σύνοικον ἀπέφηναν.

[108] τοιγαροῦν ὁ μὲν κρινόμενος καὶ κατατεινόμενος ὑπὲρ τοῦ τι τῶν ἀρρήτων ἐκλαλήσαι, πυρὸς καὶ σιδήρου, τῶν ἐν τῇ φύσει κραταιοτάτων, φανεῖς δυνατώτερος, ἀποτραγῶν τοῖς ὁδοῦσι τὴν γλώτταν εἰς τὸν βασανιστὴν ἠκόντισεν, ἵνα μὴδ' ἄκων ἃ καλὸν ἠσυχάζειν φθέγγεται βιασθεῖς.

[109] ὁ δὲ τλητικώτατα εἶπε, „πίσσε τὸν Ἀναξάρχου ἀσκόν· Ἀνάξαρχον γὰρ οὐκ ἂν δυναίω.” αὐταὶ γέμουσαι θράσους αἰ εὐτολμίαι τὴν ἥρωϊκὴν εὐγένειαν οὐ μετρίως ὑπερβάλλουσι, διότι τοῖς μὲν τὸ κλέος ἐν τοῖς φυτεύσασιν ἀκούσιον, τῶν δ' ἐν ἐκουσίοις ἀρεταῖς, αἱ τοὺς ἀδόλως χρωμένους ἀθανατίζειν πεφύκασι.

[XVII.110] Παλαιστὰς οἶδα καὶ παγκρατιαστὰς πολλάκις ὑπὸ φιλοτιμίας καὶ τῆς εἰς τὸ νικᾶν σπουδῆς, ἀπαγορευόντων αὐτοῖς τῶν σωμάτων, μόνῃ ψυχῇ διαπνέοντας ἔτι καὶ διαθλοῦντας, ἦν ἐθίσαντες καταφρονητικῶς ἔχειν τῶν φοβερῶν ἐγκαρτεροῦσιν ἄχρι τῆς τοῦ βίου τελευτῆς.

[106] Waren auch Anaxarchos¹⁰⁰ oder Zenon von Elea¹⁰¹ Heroen und stammten sie von Göttern ab? Und dennoch: Als sie von wilden, von Natur aus grausamen Tyrannen - aus Wut über sie noch roher geworden - mit neuartigen Foltergeräten gepeinigt wurden, sahen sie alle Qualen der Folter als ein Nichts an; als ob der Leib, um den es ging, nicht ihnen gehörte, sondern Fremden oder Feinden.

[107] Aus Liebe zur Erkenntnis gewöhnten sie ihre Psychen daran, vom ersten Augenblick an Abstand zu nehmen von der Gemeinschaft mit den Affekten, stattdessen aber nach Bildung und Weisheit zu streben. So hatten sie die Affekte ihrem Körper entfremdet, ihre Psychen aber veranlasst, Einsicht, Tapferkeit und andere Tugenden in sich wohnen zu lassen.

[108] Deshalb erwies sich der eine, der gewaltsam [auf der Folterbank] gestreckt wurde, damit er etwas von seinen Geheimnissen verrate, stärker als Feuer und Eisen, die stärksten Dinge in der Natur. Er biss sich die Zunge ab und spuckte sie gegen den Peiniger, damit er nicht unfreiwillig aussprechen könne, was er besser verschwiege.

[109] Der andere aber sagte mit der größten Standhaftigkeit: „Ziehe dem Anaxarchos ruhig die Haut ab, doch ihn selbst kannst du nicht zerstören.“ Diese Beispiele einer tapferen Standhaftigkeit und ausgesprochenen Kühnheit, übertrifft in keinem geringen Grad den Edelmuth der Heroen. Denn deren Ruhm beruht auf ihren Vorfahren, während die Berühmtheit der anderen auf Tugenden gründet, für welche sie sich entschieden haben und die sie unsterblich machen.

[XVII.110] Ich weiß, dass die Pankratiasten oft, wenn sie körperlich erschöpft sind, aus Begierde nach Sieg ihre Kraft aus der Psyche erneuern und weiterkämpfen. Sie haben ihre Psyche daran gewöhnt, die Gefahr zu verachten, und so halten sie Mühen und Schmerzen bis zum Ende ihres Lebens aus.

¹⁰⁰ Anaxarchos (* ca 360 v. u. Zr. in Abdera (Thrakien) + 320 v. u. Zr.) Freund Alexanders des Großen und Teilnehmer an dessen Kriegszügen in Asien. Diogenes Laertius (IX, 10, 58-60) berichtet, Anaxarchos sei von dem Tyrann Nikokreon von Salamis (Zypern) in einem Mörser zu Tode gestampft worden. Er aber verachtete diese Todesart und soll den berühmten Spruch getan haben: „Schlag nur auf Anaxarchs Sack, Anaxarchos selbst schlägst du nicht.“ Als Nikokreon hierauf befahl, ihm die Zunge herauszureißen, soll er sie abgebissen und ihm ins Gesicht gespien haben.

¹⁰¹ Zenon von Elea (ca. 5. Jh. v. u. Zr.), sog. Vorsokratiker, Vertreter der eleatischen Schule, beteiligte sich an einer Verschwörung gegen den Tyrannen Nearchos. Der Aufstand scheiterte jedoch. Zenon von Elea wurde gefangen genommen. Trotz Folter verriet er seine Mitverschworenen nicht und musste deswegen sterben. Platon und Aristoteles erwähnten Zenon in ihren Schriften.

[111] εἴτ' οἰόμεθα τοὺς μὲν ἀσκητὰς τῆς ἐν σώμασιν εὐτονίας ἐπιβεβηκέναι φόβῳ θανάτου ἢ δι' ἐλπίδα νίκης ἢ ὑπὲρ τοῦ μὴ τὴν ἰδίαν ἦτταν ἐπιδεῖν, τοὺς δὲ τὸν ἀόρατον νοῦν γυμνάζοντας ἐν ἑαυτοῖς, ὃς ἀψευδῶς ἄνθρωπός ἐστιν οἶκον ἐπιφερόμενος τὸ αἰσθητὸν εἶδος, καὶ λόγοις μὲν τοῖς ἐκ φιλοσοφίας ἔργοις δὲ τῆς ἀρετῆς ἀλείφοντας οὐχ ὑπὲρ ἐλευθερίας ἐθελήσειν ἀποθνήσκειν, ἴν' ἐν ἀδουλώτῳ φρονήματι τὴν εἰμαρμένην ἀνύσωσι πορείαν;

[112] ἐν ἀγῶνί φασιν ἱερῶ δύο ἀθλητὰς ἰσορρόπῳ κεκρημένους ἀλκῆ, τὰ αὐτὰ ἀντιδρῶντάς τε καὶ ἀντιπάσχοντάς, μὴ πρότερον ἀπειπεῖν ἢ ἐκάτερον τελευτῆσαι.

„δαιμόνιε, φθίσει σε τὸ σὸν μένος”,

εἶποι τις ἂν ἐπὶ τῶν τοιούτων.

[113] ἀλλὰ γὰρ οὖν κοτίνων μὲν χάριν καὶ σελίνων εὐκλεῆς ἀγωνισταῖς ἢ τελευτῆ, σοφοῖς δὲ οὐ πολὺ μᾶλλον ἐλευθερίας, ἥς ὁ πόθος ταῖς ψυχαῖς μόνον, εἰ δεῖ τάληθές εἰπεῖν, ἐνίδρυται καθάπερ τι μέρος ἠνωμένον οὐ τῶν ἐπιτυχόντων, οὗ διακοπέντος ἅπασαν τὴν κοινωνίαν φθείρεσθαι συμβέβηκε;

[114] Λακωνικοῦ παιδὸς ἄδεται παρ' οἷς ἔθος ἰχνηλατεῖν ἀρετὰς τὸ ἐκ γένους ἢ φύσεως ἀδούλωτον· ἐπειδὴ γὰρ αἰχμάλωτος ἀπαχθεὶς ὑπὸ τινος τῶν Ἀντιγόνου τὰς μὲν ἐλευθέρας χρείας ὑπέμενε, ταῖς δὲ δουλικαῖς ἠναντιοῦτο φάσκων οὐχὶ δουλεύσειν, καίτοι μήπω τοῖς Λυκούργου νόμοις παγίως ἐντραφῆναι διὰ τὴν ἡλικίαν δυνηθεὶς, ὅτι μόνον αὐτῶν ἐγεύσατο, τοῦ παρόντος ἀβιώτου βίου θάνατον εὐτυχέστερον κρίνας, ἀπογνοὺς ἀπολύτρωσιν, ἄσμενος ἑαυτὸν διεχρήσατο.

[115] λέγεται δὲ καὶ πρὸς Μακεδόνων ἀλούσας Δαρδανίδας γυναῖκας αἰσχιστον κακὸν δουλείαν ὑπολαβούσας οὓς ἐκουροτρόφουν παῖδας εἰς τὸ βαθύτατον τοῦ ποταμοῦ ρίπτειν ἐπιφωνούσας· „ἀλλ' ὑμεῖς γε οὐ δουλεύσετε, πρὶν δ' ἄρξασθαι βίου βαρυδαίμονος, τὸ χρεῶν ἐπιτεμόντες ἐλεύθεροι τὴν ἀναγκαίαν καὶ πανυστάτην ὁδὸν περαιώσεσθε.”

[111] Menschen, die ihre Körperkraft üben, sind im Stande, die Angst vor dem Tode zu überwinden durch Hoffnung auf Sieg oder damit sie nicht ihren eigenen Misserfolg erleben müssen. Die anderen [die Weisen] aber stärken den unsichtbaren Willen in ihrem Inneren, der die sinnlich wahrnehmbare Gestalt wie ein Haus mit sich führt. Sie erziehen ihn durch die Lehren und Grundsätze der Philosophie und durch Taten der Weisheit. Warum sollten sie nicht bereit sind, für die Freiheit zu sterben, um in ungeknechteter Geisteshaltung ihren vom Schicksal bestimmten Weg zu gehen?

[112] Man erzählt, dass bei einem der heiligen Wettkämpfe [bei einer Olympiade] zwei Athleten, die mit gleicher Körperkraft und gleichem Mut kämpften, jeder den Angriff des anderen durch einen Gegenschlag vergalt und alles erlitt, was er dem anderen zufügte, bis sie tot umfielen. „Du bist nicht ganz bei Trost, dein Mut wird dich zerstören“¹⁰², kann man bei solchen Leuten sagen.

[113] Wenn es die Wettkämpfer jedoch für ruhmvoll halten, für einen Kranz aus Olivenblättern oder Efeu zu sterben, ist es dann nicht viel ehrenvoller, für die Freiheit zu sterben? Die Liebe allein zu ihr [zur Freiheit] ist so fest mit der Psyche verwachsen, dass sie ein wesentlicher, kein zufälliger Teil von ihr ist, der nicht von ihr entfernt werden kann, ohne dass der Mensch notwendigerweise zugrunde geht.

[114] Die, welche auf Beispiele für Tugend erpicht sind, preisen den ununterdrückbaren Geist eines lakonischen [spartanischen] Knaben, der auf Grund seiner Herkunft oder von Natur aus eine nicht zu knechtende Sinnesart besaß. Als er durch die Krieger des Antigonos gefangen abgeführt worden war, gehorchte er nur bei denjenigen Arbeiten, die einem Freien angemessen sind; den sklavenhaften jedoch widersetzte er sich und erklärte, er werde sich der Knechtschaft nicht unterwerfen. Obwohl er, weil er noch so jung war, noch nicht fest in den Gesetzen Lykurgs erzogen worden sein konnte, sondern nur von ihnen gekostet hatte, hielt er den Tod für ein glücklicheres Los als sein derzeitiges elendes Leben. Und da er keine Hoffnung hatte losgekauft zu werden, tötete er sich mit Freude.

[115] Es wird auch von einigen dardanischen Frauen überliefert, dass sie von Makedonen gefangen genommen wurden und ihre Kinder, welche sie an ihrem Busen nährten, in die tiefste Stelle des Flusses warfen, weil sie die Sklaverei als das schlimmste aller Übel ansahen. Dabei riefen sie: „Ihr sollt keine Sklaven sein, sondern bevor ihr ein unglückliches Leben beginnt, verkürzen wir die Zeit, die ihr zu leben habt, [denn] ihr sollt als Freie den notwendigen letzten Weg zurücklegen.“

¹⁰² Homer, Ilias 6, Vers 409.

[116] Πολυξένην δὲ ὁ τραγικὸς Εὐριπίδης ἀλογοῦσαν μὲν θανάτου φροντίζουσαν δὲ ἐλευθερίας εἰσάγει δι' ὧν φησιν·

„ἐκοῦσα θνήσκω, μή τις ἄνηται χροὸς
τοῦμοῦ· παρέξω γὰρ δέριν εὐκαρδίως,
ἐλευθέραν δέ μ', ὡς ἐλευθέρα θάνω,
πρὸς θεῶν μεθέντες κτεínaτε.”

[XVIII.117] εἴτ' οἰόμεθα γυναίκοις μὲν καὶ μαιρακίοις, ὧν τὰ μὲν φύσει ὀλιγόφρονα τὰ δὲ ἡλικία εὐολίσθῳ χρώμενα, τοσοῦτον ἐλευθερίας ἔρωτα ἐντήκεσθαι, ὡς ὑπὲρ τοῦ μὴ ταύτην ἀφαιρεθῆναι πρὸς θάνατον ὡς ἐπ' ἀθανασίαν ὀρμαῖν, τοὺς δὲ σοφίας ἀκράτου σπάσαντας οὐκ εὐθὺς ἐλευθέρους εἶναι, πηγὴν τινα εὐδαιμονίας τὴν ἀρετὴν «ἐν» ἑαυτοῖς περιφέροντας, ἣν ἐπίβουλος οὐδεμία πώποτε δύναμις κατέζευξε τὸν ἀρχῆς καὶ βασιλείας ἔχουσαν αἰώνιον κληρον;

[118] ἀλλὰ γὰρ καὶ δῆμους ὅλους ἀκούομεν ὑπὲρ ἐλευθερίας ἅμα καὶ πίστεως τῆς πρὸς ἀποθανόντας εὐεργέτας ἀθαίρετον πανωλεθρίαν ὑποστάντας, ὡσπερ φασὶν οὐ πρὸ πολλοῦ Ξανθίους. ἐπειδὴ γὰρ εἷς τῶν ἐπιθεμένων Ἰουλίῳ Καίσαρι, Βρούτος, ἐπιὼν ἐπ' αὐτοὺς ἐστράτευσε, δεδιότες οὐ πόρθησιν ἀλλὰ «δουλείαν» τὴν ὑπ' ἀνδροφόνου κτείναντος ἡγεμόνα καὶ εὐεργέτην — ἀμφοτέρω γὰρ ἦν αὐτῷ Καίσαρ — ἀπεμάχοντο μὲν ἐφ' ὅσον οἰοί τε ἦσαν δυνατῶς τὸ πρῶτον, ὑπαναλούμενοι δὲ ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον ἔτ' ἀντεῖχον. [119] ὡς δὲ ἅπασαν τὴν ἰσχὺν ἐδαπάνησαν, γύναια καὶ γονεῖς καὶ τέκνα συνελάσαντες εἰς τὰς σφῶν οἰκίας ἕκαστοι καθιέρειον· καὶ σωρηδὸν τὰ σφάγια νήσαντες, πῦρ ἐνέντες καὶ ἑαυτοὺς ἐπικατασφάζαντες, ἐλεύθεροι τὸ πεπρωμένον ἀπ' ἐλευθέρου καὶ ευγενοῦς φρονήματος ἐξέπλησαν.

[120] ἀλλ' οὗτοι μὲν πικρίαν ἀμείλικτον τυραννικῶν ἐχθρῶν ἀποδιδράσκοντες πρὸ ἀδόξου βίου τὸν μετ' εὐκλείας θάνατον ἠροῦντο. οἷς δὲ ἐπέτρεπε ζῆν τὰ πράγματα τὰ τυχερά, τλητικῶς ὑπέμενον τὴν Ἡράκλειον εὐτολμίαν ἀπομιμούμενοι· καὶ γὰρ ἐκεῖνος τῶν Εὐρυσθέως ἐπιταγμάτων διεφάνη κρείττων.

[116] Euripides lässt Polyxena folgendes sprechen, um durch ihre Worte zu zeigen, dass der Tod sie nicht schreckt, sie aber auf ihre Freiheit bedacht sei:

„Bereitwillig sterbe ich! Man rühre mich nicht an! Mutig werde ich meinen Nacken darbiehen! Lasst mich, ich bitte euch, frei! Und tötet mich dann, damit ich als Freie sterbe!“¹⁰³

[XVIII.117] Stellen wir uns vor, dass es solch eine tiefe Liebe zur Freiheit geben kann, dass sogar Frauen und Jünglinge, von denen die ersteren wenig Bildung erhalten, die letzteren sich in einem Alter befinden, welches mal dies, mal das will, lieber den Tod erstreben, als verleihe er Unsterblichkeit, um die Freiheit nicht zu verlieren. Aber diejenigen, welche von der reinen Weisheit gekostet haben, sollen nicht völlig frei sein? Sie tragen doch als Brunnen ihres Glücks die Tugenden in sich, welche keine feindliche Macht jemals zum Versiegen bringen kann, da sie für immer Herrscher und Könige sein werden.

[118] Wir hören auch - und dies ist die Wahrheit - dass ganze Nationen aus Liebe zur Freiheit und aus Treue gegenüber ihren toten Wohltätern sich freiwillig auslöschten, wie es vor nicht langer Zeit die Xanthier taten. Als Brutus Caepio, einer der Mörder Julius Caesars, in ihr Land einfiel und sie mit Krieg überzog, fürchteten sie nicht die Schleifung ihrer Stadt, sondern durch die Gnade eines Mörders, der seinen Herrscher und Wohltäter getötet hatte, zu Sklaven zu werden,¹⁰⁴ denn Caesar war beides für ihn. Sie verteidigten sich, solange sie konnten, und leisteten zunächst heftigen Widerstand; selbst als sich ihre Reihen lichteteten, hielten sie durch. [119] Als sie aber ihre ganze Kraft erschöpft hatten, holten sie ihre Frauen, Eltern und Kinder in ihre Wohnungen und töteten sie. Dann schichteten sie ihre Opfer zu Haufen, setzten alles in Brand und töteten sich zuletzt selbst darin. So erfüllten sie ihr Schicksal als freie Menschen mit einer freiheitlichen und edlen Gesinnung.

[120] Diese Menschen zogen ebenfalls den Tod einem ruhmlosen Leben vor und entzogen sich der unerbittlichen Grausamkeit tyrannischer Feinde. Diejenigen aber, denen vom Schicksal gestattet war weiter zu leben, hielten geduldig aus und ahmten die mutige Standhaftigkeit des Herakles nach, denn dieser zeigte sich den Befehlen des Eurystheus überlegen.

¹⁰³ Euripides, >Hekabe<, Vers 548 - 551.

¹⁰⁴ Das Urteil über Marcus Iunius Brutus Caepio, einer der Mörder Julius Caesars, war geteilt. Einige, z. B. Cicero, hielten ihn für einen ehrbaren Tyrannenmörder, andere für einen Meuchelmörder, der seinen Wohltäter ermordet habe. Die oben geschilderte Begebenheit – auch von Plutarch, >Griechische und römische Heldenleben – Brutus< (30-32) erwähnt - fand kurz vor den beiden Bürgerkriegsschlachten zwischen den Armeen des Brutus und des Octavian statt. Das Werk könnte daher um das Jahr 42 v. u. Zr. von einem unbekanntem griechischen Stoiker verfasst worden sein.

[121] ὁ γοῦν κυνικός φιλόσοφος Διογένης ὕψει καὶ μεγέθει τοσοῦτω φρονήματος ἐχρήσατο, ὥσθ' ἄλους ὑπὸ ληστῶν, ἐπεὶ γλίσχως καὶ μόλις τὰς ἀναγκαίαις αὐτῷ παρεῖχον τροφάς, οὔθ' ὑπὸ τῆς παρούσης τύχης γναμφθεὶς οὔτε τὴν ὠμότητα τῶν ὑπηγμένων δείσας „ἀτοπώτατον οὖν” ἔφη „γίνεται, δελφάκια μὲν ἢ προβάτια, ὁπότε μέλλοι πιπράσκεσθαι, τροφαῖς ἐπιμελεστέραις πιαίνειν εἰς εὐσαρκίαν, ζώων δὲ τὸ ἄριστον, ἄνθρωπον, ἀσιτίαις κατασκελετευθέντα καὶ συνεχέσιν ἐνδείαις ἐπευωνίζεσθαι.” [122] λαβὼν δὲ τροφὰς διαρκεῖς, ἐπειδὴ μεθ' ἐτέρων αἰχμαλώτων ἔμελλεν ἀπεμπολεῖσθαι, καθίσας πρότερον ἡρίστα μάλ' εὐθαρσῶς, ἐπιδιδούς καὶ τοῖς πλησίον. ἐνὸς δὲ οὐχ ὑπομένοντος, ἀλλὰ καὶ σφόδρα κατηφοῦντος, „οὐ παύση τῆς συννοίας; χρῶ τοῖς παροῦσιν” ἔφη·

„καὶ γὰρ τ' ἠύκομος Νιόβη ἐμνήσατο σίτου,
τῆ περ δώδεκα παῖδες ἐνὶ μεγάροισιν ὄλοντο,
ἕξ μὲν θυγατέρες, ἕξ δ' υἱέες ἠβώοντες.”

[123] εἶτ' ἐπινεανιευόμενος πρὸς τὸν πυθόμενον τῶν ὠνητικῶς ἐχόντων „τί οἶδας;” „ἄρχειν” εἶπεν „ἀνθρώπων,” ἔνδοθεν, ὡς ἔοικε, τῆς ψυχῆς τὸ ἐλεύθερον καὶ εὐγενὲς καὶ φύσει βασιλικὸν ὑπηχούσης. ἤδη δὲ καὶ πρὸς χαριεντισμὸν ὑπὸ τῆς συνήθους ἐκεχειρίας, ἐφ' ἣ οἱ ἄλλοι συννοίας γέμοντες κατήφουν, ἐτράπετο.

[124] λέγεται γοῦν, ὅτι θεασάμενός τινα τῶν ὠνουμένων, ὄν θήλεια νόσος εἶχεν, ἐκ τῆς ὄψεως οὐκ ἄρρενα προσελθὼν ἔφη· „σὺ με πρίω· σὺ γὰρ ἀνδρὸς χρεῖαν ἔχειν μοι δοκεῖς,” ὡς τὸν μὲν δυσωπηθέντα ἐφ' οἷς ἑαυτῷ συνήδει καταδῦναι, τοὺς δὲ ἄλλους τὸ σὺν εὐτολμία εὐθυβόλον ἐκπλήττεσθαι. ἄρα γε τῷ τοιοῦτῳ δουλείαν, ἀλλ' οὐ μόνον ἐλευθερίαν δίχα ἀνυπευθύνου ἡγεμονίας ἐπιφημιστέον;

[121] Auch der kynische Philosoph Diogenes¹⁰⁵ besaß eine solche Erhabenheit und Größe des Geistes. Als er von Räubern gefangen worden war und sie ihm kaum die notwendige Nahrung zuteilten, ließ er sich von den Umständen nicht niederdrücken und fürchtete auch nicht die Wut derer, in deren Gewalt er sich befand. Er sagte zu ihnen: „Schweine und Schafe mästet man, um sie fett zu machen, wenn sie verkauft werden sollen; aber das vorzüglichste Lebewesen, den Menschen, lasst ihr durch schlechtes Essen und ständigen Hunger zum Gerippe werden, wodurch ihr nur einen geringen Preis für ihn erzielt.“ [122] Daraufhin erhielt er genügend zu essen. Als er schließlich mit anderen Gefangenen verkauft werden sollte, setzte er sich zuerst nieder, frühstückte mit sichtlicher Fröhlichkeit und gab auch seinen Gefährten davon. Einer aber saß traurig da und konnte nichts essen. Da sagte Diogenes:

„Willst du nicht aufhören, dir Sorgen zu machen? Iss, was du bekommen kannst! Auch die blondhaarige Niobe dachte an Speise, obwohl ihre zwölf Kinder in den Gemächern umgekommen waren, sechs Töchter und sechs Söhne in der Blüte ihrer Jugend.“

[123] Als einer der Kaufinteressenten ihn fragte: „Was kannst du“, sagte er kühn: „Über Menschen herrschen.“ Durch diese Antwort offenbarte seine Psyche ihren freiheitlichen, edlen und natürlichen königlichen Geist. Er begann sogar zu scherzen, dank seiner ihm gewohnten Keckheit in der Rede, während die anderen voller Verzweiflung waren.

[124] Es wird auch berichtet, er habe einen Käufer gesehen, der nach seinem weichlichen Aussehen zu urteilen nichts von einem Mann besaß. Er sei zu ihm gegangen und habe gesagt: „Kauf du mich; du scheinst mir einen Mann nötig zu haben.“ Dieser Mensch schämte sich zutiefst, da er sich seiner Schwächen bewusst war; die Umstehenden aber waren über den Witz und die Kühnheit des Philosophen erstaunt.

Werden wir sagen, dass solch ein Mensch ein Sklave ist? Oder nicht vielmehr einzig und allein in Freiheit, in uneingeschränkter Selbstbestimmung lebt?

¹⁰⁵ Diogenes von Sinope (ca. 400 bis 325 v. u. Zr.). In Athen wurde er Hörer und Anhänger des Antisthenes, des geistigen Vaters der kynischen Philosophie.

[125] ζηλωτῆς δὲ τῆς τούτου παρρησίας ἐγένετό τις Χαιρέας τῶν ἀπὸ παιδείας. Ἀλεξάνδρειαν γὰρ οἰκῶν τὴν πρὸς Αἰγύπτῳ, δυσχεράναντός ποτε Πτολεμαίου καὶ ἀπειλήσαντος οὐ μετρίως, τῆς ἐκείνου βασιλείας οὐδὲν ἐλάττονα τὴν ἐν τῇ ἑαυτοῦ φύσει νομίσας ἐλευθερίαν, ἀντέλεξεν·

„Αἰγυπτίοισιν ἄνασσε, σέθεν δ' ἐγὼ οὐκ ἀλεγίζω οὐδ' ὄθομαι κοτέοντος.”

[126] ἔχουσι γάρ τι βασιλικὸν αἰ εὐγενεῖς ψυχαί, τὸ λαμπρὸν πλεονεξία τύχης οὐκ ἀμαυρούμεναι, ὃ προτρέπει καὶ τοῖς τάξιωμα ὑπερόγκοις ἐξ ἴσου διαφέρεσθαι, ἀλαζονεῖα παρρησίαν ἀντιτάττον.

[127] Θεόδωρον λόγος ἔχει τὸν ἐπικληθέντα ἄθεον ἐκπεσόντα τῶν Ἀθηνῶν καὶ πρὸς Λυσίμαχον ἐλθόντα, ἐπειδὴ τις τῶν ἐν τέλει τὸν δρασμὸν ὠνείδισεν, ἅμα καὶ τὰς αἰτίας ἐπιλέγων, ὅτι ἐπὶ ἀθεότητι καὶ διαφθορᾷ τῶν νέων καταγνωσθεῖς ἐξέπεσεν, „[οὐκ] ἐξέπεσον” φάναι, „τὸ δ' αὐτὸ ἔπαθον τῷ Διὸς Ἡρακλεῖ.

[128] καὶ γὰρ ἐκεῖνος ἐξετέθη πρὸς τῶν Ἀργοναυτῶν, οὐκ ἀδικῶν, ἀλλ' ὅτι μόνος πλήρωμα καὶ ἔρμα καθ' αὐτὸν ὦν ἐναυβάρει, δέος παρασχὼν τοῖς συμπλέουσι, μὴ τὸ σκάφος ὑπέραντλον γένηται. καὶ γὰρ διὰ τοῦτο μετανέστην, ὕψει καὶ μεγέθει τῆς ἐμῆς διανοίας τῶν πολιτευομένων Ἀθήνησιν οὐ δυνηθέντων συνδραμεῖν, ἅμα καὶ φθονηθεῖς.”

[129] προσανερομένου δὲ Λυσιμάχου· „μὴ καὶ ἐκ τῆς πατρίδος ἐξέπεσες φθόνῳ;” πάλιν ἀποκρίνασθαι· „φθόνῳ μὲν οὐ, φύσεως δὲ ὑπερβολαῖς, ἃς ἡ πατρις οὐκ ἐχώρει.

[125] Ein gewisser Chaereas, ein Mann von hoher Bildung, wetteiferte mit Diogenes in freier Rede. Er wohnte in Alexandria in Ägypten. Als einmal Ptolemaios über ihn zornig wurde und keine geringen Drohungen gegen ihn ausstieß, meinte er [Chaereas], die in seiner Natur begründete Freiheit stehe in nichts dem Königtum nach. Außerdem gab er ihm zur Antwort:

„Herrsche du über die ägyptischen Sklaven, ich kümmere mich nicht darum. Ich fürchte mich nicht vor deinem Zorn und vor bösen Drohungen.“

[126] Die edlen Gemüter nämlich besitzen etwas Königliches. Diesen strahlenden Glanz vermag das neidische Geschick nicht zu trüben. Dieser Geist ermuntert sie dazu, als Gleichberechtigte mit Menschen von großer Macht zu streiten und stellt der Unverschämtheit die Freimut im Reden entgegen.

[127] Man erzählt, dass Theodoros - mit dem Beinamen „Atheos“¹⁰⁶ - aus Athen verbannt wurde und zu Lysimachos kam. Als ihm dort ein Würdenträger vorwarf, dass er geflohen sei, und auch die Gründe dafür nannte, dass er nämlich wegen seines Atheismus' und weil er die Jugend verderbe verurteilt und verbannt worden sei, da sagte er: „Ich bin verbannt worden, aber ich habe dasselbe erlebt wie Herakles, der Sohn des Zeus. [128] Denn jener wurde von den Argonauten über Bord geworfen, nicht wegen irgendeines Fehlers, sondern weil er für sich allein Ballast genug war, so dass das Schiff überladen war und den Mitfahrenden Angst machte, das Schiff werde kentern. Auch ich musste aus einem vergleichbaren Grund auswandern, weil die Regierenden in Athen außer Stande waren, der Erhabenheit und Größe meines Denkens zu folgen, deshalb bin ich von ihnen beneidet worden.“

[129] Lysimachos fragte ihn daraufhin: „Du wurdest aus deinem Heimatland aus Neid verbannt?“ Da antwortete er: „Nicht allein aus Neid, sondern auch, weil mein Vaterland ein solches Übermaß an Genie nicht ertragen konnte.“

¹⁰⁶ Siehe Diogenes Laertius, >Leben und Lehren berühmter Philosophen<, II. Buch, 97 - 104: Theodoros verwarf alle Ansichten [seiner Mitmenschen] über die Götter. Mir [Diogenes Laertius] ist sein Buch >Über die Götter< betitelt, zufällig in die Hände gekommen; und dieses Werk ist nicht zu verachten. Man behauptet auch, dass Epikur das meiste daraus entnommen habe. Theodoros hat auch den Annikeris und den Dialektiker Dionysios gehört, wie Antisthenes in den >Philosophenfolgen< schreibt. [Seine Lehre lautete wie folgt:] Als Endziele [polare Gegensätze] nahm er die Freude und den Schmerz an; erstere wegen der Vernunft, letztere wegen der Unvernunft. Glücks-Güter nannte er die Vernunft und die Gerechtigkeit, Übel die entgegengesetzten Einstellungen; in die Mitte setzte er die Lust und Unlust. Er verwarf die Freundschaft, weil sie weder bei den Unweisen noch bei den Weisen sich fände; denn jene gäben die Freundschaft auf, wenn der Nutzen derselben aufhöre, die Weisen aber bedürften keiner Freunde, sondern hätten an sich selbst genug. Er behauptete auch, dass ein rechtlicher Mann sich um des Vaterlands wegen keinen Zwang antue, denn er müsse um des Vorteils der Unvernünftigen wegen nicht seinen eigenen Verstand wegwerfen. Die ganze Welt sei das Vaterland. Stehlen, Ehebruch und Tempelraub richteten sich nach Zeit und Umständen und nichts davon sei von Natur aus schändlich, sobald man von der Meinung der Unverständigen absehe. Ein Weiser folge seinen Neigungen frei und ohne alle Scheu. Theodoros saß einmal bei dem Oberpriester Euryklides und sagte zu ihm: „Sage mir, Euryklides, wer sind die Leute, welche die Ehrfurcht gegen die heiligen Mysterien verletzen?“ - Jener antwortete: „Diejenigen, die die Geheimnisse an die Uneingeweihten ausplaudern.“ - Da erwiderte er: „Also frevelst du auch, da du mit Uneingeweihten davon sprichst.“

[130] καθάπερ γὰρ Σεμέλης, ἠνίκα Διόνυσον ἐκύει, τὸν ὠρισμένον ἄχρι τῆς ἀποτέξεως χρόνον ἐνεγκεῖν οὐ δυνηθείσης, καταπλαγείς Ζεὺς τὴν τοῦ κατὰ γαστρὸς φύσιν ἠλιτόμηνον ἐξελκύσας ἰσότιμον τοῖς οὐρανίοις ἀπέφηνε θεοῖς [φύσει], οὕτω καμῆ, τῆς πατρίδος βραχυτέρας οὔσης ἢ ὥστε δέξασθαι φιλοσόφου φρονήματος ὄγκον τοσοῦτον, δαίμων τις ἢ θεὸς ἀναστήσας εἰς εὐτυχέστερον τόπον Ἀθήνας ἀποικίσαι διενόηθη.”

[XIX.131] Τῆς δὲ ἐν σοφοῖς ἐλευθερίας, ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων ἀνθρωπίνων ἀγαθῶν, κὰν τοῖς ἀλόγοις ζῴοις παραδείγματα σκοπῶν ἂν τις εὔροι. οἱ γοῦν ἀλεκτρονέες οὕτως εἰώθασι φιλοκινδύνως ἀγωνίζεσθαι, ὥστε ὑπὲρ τοῦ μὴ εἶξαι. καὶ παραχωρῆσαι, κὰν ἠττῶνται ταῖς δυνάμεσιν, οὐχ ἠττώμενοι ταῖς εὐτολμίαις ἄχρι θανάτου παραμένουσιν. [132] ὁ συνιδὼν Μιλτιάδης ὁ τῶν Ἀθηναίων στρατηγός, ἠνίκα βασιλεὺς ὁ Περσῶν ἄπασαν τὴν ἀκμὴν τῆς Ἀσίας ἀναστήσας μυριάσι πολλαῖς διέβαινεν ἐπὶ τὴν Εὐρώπην, ὡς ἀναρπάσων αὐτοβοεῖ τὴν Ἑλλάδα, συναγαγὼν ἐν τῷ παναθηναϊκῷ τοὺς συμμάχους ὀρνίθων ἀγῶνας ἐπέδειξε, λόγου παντὸς δυνατωτέραν ὑπολαμβάνων ἔσσεσθαι τὴν διὰ τῆς τοιαύτης ὄψεως παρακέλευσιν· καὶ γνώμης οὐχ ἤμαρτε. [133] θεασάμενοι γὰρ τὸ τλητικὸν καὶ φιλότιμον ἄχρι τελευτῆς ἐν ἀλόγοις ἀήτητον, ἀρπάσαντες τὰ ὄπλα πρὸς τὸν πόλεμον ὥρμησαν, ὡς ἐχθρῶν ἀγωνιούμενοι σώμασι, τραυμάτων καὶ σφαγῶν ἀλογοῦντες, ὑπὲρ τοῦ καὶ ἀποθανόντες ἐν ἐλευθέρῳ γοῦν τῷ τῆς πατρίδος ἐδάφει ταφῆναι. προτροπῆς γὰρ εἰς βελτίωσιν οὐδὲν οὕτως αἴτιον, ὡς ἢ τῶν ἀφανεστέρων ἐλπίδος μείζων κατόρθωσις.

[134] τοῦ δὲ περὶ τοὺς ὀρνίθους ἐναγωνίου μέμνηται καὶ ὁ τραγικὸς Ἴων διὰ τούτων·

„οὐδ' ὅ γε σῶμα τυπεῖς διφυεῖς
τε κόρας ἐπιλάθεται ἀλκᾶς,
ἀλλ' ὀλιγοδρανέων φθογγάζεται·
θάνατον δ' ὅ γε δουλοσύνας προβέβουλε.”

[130] Wie Semele, als sie mit Dionysos schwanger war, ihn nicht bis zur regulären Niederkunft austragen konnte und Zeus beunruhigt das Geschöpf, das in ihrem Körper war, vor der Zeit herauszog und dem Kind den Rang eines himmlischen Gottes verlieh, so verhält es sich auch bei mir. Da mein Vaterland zu klein ist, um eine solche Last philosophischen Denkens zu fassen, veranlasste mich ein Daimon oder ein Gott auszuwandern und beschloss, mich an einen glücklicheren Ort als Athen zu bringen.¹⁰⁷

[XIX.131] Auch unter den Tieren kann man Beispiele von Freiheit finden, wenn man darauf achtet. Zum Beispiel kämpfen die Hähne so unerschrocken, dass sie, um nicht weichen oder aufgeben zu müssen – selbst wenn sie an Kraft unterlegen sind, so sind sie es nicht an Mut – den Kampf bis zum Tode fortsetzen. [132] Das hatte Miltiades, der Feldherr der Athener, beobachtet. Als der Perserkönig die gesamte waffenfähige Mannschaft Asiens ausgehoben hatte und mit vielen Tausenden von Kämpfern nach Europa in der Absicht übersetzte, sich Griechenlands gleich im ersten Ansturm zu bemächtigen, da versammelte Miltiades auf den Panathenäen seine Verbündeten und führte ihnen Hahnenkämpfe vor. Er dachte sich, ein solches Schauspiel werde sie weit wirksamer ermuntern als jede Rede. Und er täuschte sich nicht. [133] Denn als sie Ausdauer und Ehrgeiz sahen, welche Tiere bar der Vernunft zeigen, griffen sie zu den Waffen und warfen sich in die Schlacht, um mit den Feinden zu kämpfen. In Verachtung von Wunden und Tod waren sie bereit, für ihre Freiheit zu sterben, damit zumindest der Boden des Vaterlandes, in dem sie bestattet würden, frei sei. Nichts verleiht einen größeren Antrieb, etwas besser zu machen, als das geradlinige Verhalten Schwächerer zu sehen, wenn sie vollkommener handeln als wir von ihnen erwarten.

[134] Auch der Tragödiendichter Ion erwähnt den streitsüchtigen Geist der Hähne in den folgenden Versen:

„Obwohl verwundet an jedem Glied,
Obwohl seine Augen von Schlägen dunkel,
Wehrt er sich bis zuletzt, wenn auch kraftlos,
Denn er zieht den Tod der Knechtschaft vor.“

¹⁰⁷ Siehe Diogenes Laertius, II. Buch, 97 - 104: Es fehlte nicht viel, so wäre er vor den Areopag gezogen worden, wenn ihn der Phalereer Demetrios nicht davor bewahrt hätte. Amphikrates schreibt in seinem Buch >Über berühmte Männer<, er sei [vom Areopag] verurteilt worden, den Schierling [Giftbecher] zu trinken [d.h. er wurde nach Amphikrates zum Tode verurteilt]. Als Theodoros bei Ptolemäos, dem Sohn des Lagos, sich aufhielt, wurde er von diesem als Gesandter zu Lysimachos geschickt. Als er hier sehr frei sprach, sagte Lysimachos zu ihm: „Sage, Theodoros, bist du nicht aus Athen fortgejagt worden?“ - Er antwortete: „Ja, das bin ich. Denn der athenische Staat konnte mich nicht tragen, so wenig als Semele den Dionysos, und er verjagte mich.“ Lysimachos sagte: „Hüte dich davor, noch einmal zu uns zu kommen.“ - Er erwiderte: „Das werde ich auch nicht, falls Ptolemäus mich nicht schickt.“ Mithras, der Schatzmeister des Lysimachos, stand dabei und sagte: „Du bist gewohnt, nicht allein die Götter zu verkennen, sondern auch die Könige.“ - Da antwortete dieser: „Wie kann ich die verkennen, da ich dich für einen Götterfeind halte.“

[135] τοὺς οὖν σοφοὺς τί οἰόμεθα οὐκ ἀσμενέστατα δουλείας ἀντικαταλλάξεσθαι τελευτήν; τὰς δὲ τῶν νέων καὶ εὐφυῶν ψυχὰς ἄρ' οὐκ ἄτοπον λέγειν ἐν ἄθλοις ἀρετῆς ὀρνίθων ἐλαττοῦσθαι καὶ μόλις φέρεσθαι τὰ δευτερεῖα;

[136] Καὶ μὴν οὐδ' ἐκεῖνό τις τῶν ἐπὶ βραχὺ παιδείας ἀψαμένων ἀγνοεῖ, ὅτι καλὸν μὲν πρᾶγμα ἐλευθερία, αἰσχρὸν δὲ δουλεία, καὶ ὅτι τὰ μὲν καλὰ πρόσεστι τοῖς ἀγαθοῖς, τὰ δ' αἰσχρὰ τοῖς φαύλοις· ἐξ ὧν ἐναργέστατα παρίσταται τὸ μήτε τινὰ τῶν σπουδαίων [σοφρῶν] δοῦλον εἶναι, κἂν μυριοὶ τὰ δεσποτῶν σύμβολα προφέροντες ἐπανατείνωνται, μήτε τῶν ἀφρόνων ἐλεύθερον, κἂν Κροῖσος ἢ Μίδας ἢ ὁ μέγας βασιλεὺς ὧν τυγχάνη.

[XX.137] τὸ δὲ ἐλευθερίας μὲν αἰδίμιον κάλλος δουλείας δὲ ἐπάρατον αἰσχος ὑπὸ τῶν παλαιότερων καὶ πολυχρονιωτέρων καὶ ὡς ἐν θνητοῖς ἀθανάτων, οἷς θέμις ἀψευδεῖν, πόλεόν τε καὶ ἐθνῶν μαρτυρεῖται.

[138] βουλαί τε γὰρ καὶ ἐκκλησίαι καθ' ἐκάστην σχεδὸν ἡμέραν ἀθροίζονται περὶ τίνος μᾶλλον ἢ ἐλευθερίας παρούσης μὲν βεβαιώσεως, εἰ δ' ἀπειή, κτήσεως; ἢ δ' Ἑλλάς καὶ βάρβαρος κατὰ ἔθνη στασιάζουσι καὶ πολεμοῦσιν ἀεὶ τί βουλόμεναι ὅ τι μὴ δουλείαν μὲν ἀποδιδράσκειν, ἐλευθερίαν δὲ περιποιεῖσθαι;

[139] διὸ κἂν ταῖς μάχαις ἢ λοχαγῶν καὶ ταξιαρχῶν καὶ στρατηγῶν μεγίστη παρακέλευσις ἢ δ' ἐστί· „κακῶν τὸ βαρύτατον, ἄνδρες σύμμαχοι, δουλείαν ἐπιφερομένην ἀπώσωμεθα· τοῦ καλλίστου τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀγαθῶν, ἐλευθερίας, μὴ περιίδωμεν. ἢ δ' ἐστὶν ἀρχὴ καὶ πηγὴ τῆς εὐδαιμονίας, ἀφ' ἧς αἱ κατὰ μέρος ρέουσιν ὠφέλεια.”

[140] διὸ μοι δοκοῦσιν οἱ τῶν Ἑλλήνων ὀξυδερκέστατοι διάνοιαν Ἀθηναῖοι — ὅπερ γὰρ ἐν ὀφθαλμῷ κόρη ἢ ἐν ψυχῇ λογισμός, τοῦτ' ἐν Ἑλλάδι Ἀθῆναι — τὴν ἐπὶ ταῖς Σεμναῖς Θεαῖς πομπὴν ὅταν στέλλωσι, δοῦλον μηδένα προσπαραλαμβάνειν τὸ παράπαν, ἀλλὰ δι' ἐλευθέρων ἕκαστα τῶν νενομισμένων ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν ἐπιτελεῖν, καὶ οὐχ οἷων ἂν τύχη, ἀλλὰ βίον ἐξηλωκότων ἀνεπίληπτον· ἐπεὶ καὶ τὰ πρὸς τὴν ἐορτὴν πέμματα τῶν ἐφήβων οἱ δοκιμώτατοι σιτοπονοῦσι, πρὸς εὐδοξίας καὶ τιμῆς, ὅπερ ἐστί, τὴν ὑπηρεσίαν τιθέμενοι.

[135] Weshalb sollten wir daher nicht glauben, die Weisen würden freudig den Tod der Knechtschaft vorziehen? Ist es nicht absurd zu denken, die Psychen von jungen und wohlbegabten Männern stünden Hähnen an Tüchtigkeit nach und könnten nur mit Mühe den zweiten Preis erringen?

[136] Sehr wohl weiß doch jeder, der auch nur ein wenig Bildung erworben hat, dass Freiheit etwas Edles, Sklaverei aber etwas Hässliches ist und dass das Edle den tugendhaften Menschen zukommt, das Hässliche aber den Schlechten. Daraus ergibt sich ganz klar, dass kein Weiser ein Sklave ist, mögen auch viele Menschen Verträge, die sie als Herren ausweisen, vorzeigen und ihnen damit drohen. Weiterhin steht fest, dass kein Unvernünftiger jemals frei sein kann, selbst wenn er Kroisos, Midas oder der Großkönig von Persien wäre.

[XX.137] Die gefeierte Schönheit der Freiheit und die verwünschte Hässlichkeit der Sklaverei wird auch von Städten und Völkern bezeugt, deren Existenz von langer Dauer gewesen ist, die gleichsam unter Sterblichen unsterblich waren und daher nicht irren können.

[138] Wofür kommen fast täglich Rats- und Volksversammlungen zusammen, wenn nicht zu dem Zweck, die Freiheit zu sichern, wenn man sie bereits besitzt, oder um sie zu erwerben, wenn man sie nicht besitzt? Griechenland und die barbarischen Länder liegen ständig in Streit und Krieg. Was anderes sollte ihr Beweggrund sein, außer der Knechtschaft zu entgehen oder die Freiheit zu erlangen?

[139] Deshalb feuern auch auf dem Schlachtfeld Hauptleute, Kommandanten und Heerführer ihre Leute am besten wie folgt an: „Waffenbrüder, das schwerste Übel - die Knechtschaft - versucht der Feind über uns zu bringen. Lassen wir nichts unversucht für das höchste aller Güter der Menschen, die Freiheit. Sie ist Ursprung und Quelle des vollkommenen Glücks, woraus erst alle anderen nützlichen Dinge entspringen.“

[140] Das ist der Grund, warum die Athener, die unter allen griechischen Nationen den schärfsten Verstand besitzen - was nämlich die Pupille im Auge oder das Denken in der Psyche, das ist Athen in Griechenland - keinen Sklaven erlauben, am Festzug zu Ehren der erhabenen Göttinnen teilzunehmen. Alle diesbezüglichen Handlungen werden durch freie Männer und Frauen ausgeführt; und zwar nicht durch jedermann, sondern nur durch solche, die ein untadeliges Leben geführt haben. Auch die Festkuchen werden nur durch die besten Jünglinge gebacken, welche diesen Dienst - was er ja auch tatsächlich ist - als Ruhm und Ehre ansehen.

[141] πρόην ὑποκριτῶν τραγωδίαν ἐπιδεικνυμένων καὶ τὰ παρ' Εὐριπίδῃ τρίμετρα διεξιόντων ἐκεῖνα

„τοῦλεύθερον γὰρ ὄνομα παντὸς ἄξιον,
κἂν σμίκρ' ἔχη τις, μεγάλ' ἔχει νομιζέτω”,

τοὺς θεατὰς ἅπαντας εἶδον ἐπ' ἄκρων ποδῶν ὑπ' ἐκπλήξεως ἀναστάντας καὶ φωναῖς μείζοσι καὶ ἐκβοήσεσιν ἐπαλλήλοις ἔπαινον μὲν τῆς γνώμης, ἔπαινον δὲ καὶ τοῦ ποιητοῦ συνείροντας, ὃς οὐ μόνον τὴν ἐλευθερίαν ἔργοις ἀλλὰ καὶ τοῦνομα αὐτῆς ἐσέμνυνεν.

[142] ἄγαμαι καὶ τῶν Ἀργοναυτῶν, οἱ σύμπαν ἀπέφηναν ἐλεύθερον τὸ πλήρωμα μηδένα μηδὲ τῶν εἰς ἀναγκαίας ὑπηρεσίας προσέμενοι δοῦλον, ἀδελφὴν ἐλευθερίας αὐτουργίαν ἐν τῷ τότε ἀσπασαμένων.

[143] [...]

[144] Ἐπανατάσεων δὲ καὶ ἀπειλῶν, ἃς σοφοῖς ἀνδράσιν ἐπανατείνονται καὶ ἀπειλοῦσί τινες, ἦκιστα φροντιστέον καὶ τὰ ὅμοια λεκτέον Ἀντιγενίδα τῷ ἀυλητῇ. καὶ γὰρ ἐκεῖνόν φασιν, ἐπειδὴ τις τῶν ἀντιτέχνων ὀργισθεὶς εἶπεν „ὠνήσομαί σε,” βαθεῖ ἤθει φάναι· „κἀγὼ τοιγαροῦν διδάξω σε αὐλεῖν.”

[145] ἄξιον οὖν καὶ τῷ σπουδαίῳ [σοφρῶ] πρὸς μὲν τὸν ἔχοντα ὠνητικῶς λέγειν· „σωφροσύνην ἄρα ἀναδιδραχθήση”, πρὸς δὲ τὸν ἀπειλοῦντα φυγὴν „πᾶσα γῆ μοι πατρίς”, πρὸς δὲ τὸν χρημάτων ζημίαν· „ἄρκεῖ μετρία βιοτά μοι”, πρὸς δὲ τὸν πληγὰς ἢ θάνατον ἐπανατεινόμενον·

[146] „οὐ μορμολύττεται με ταῦτα, οὐδ' εἰμι πυκτῶν ἢ παγκρατιαστῶν ἐλάττων, οἵτινες ἀμαυρὰ εἶδωλα ἀρετῆς ὀρῶντες, ἅτε σωμάτων αὐτὸ μόνον εὐεξίαν διαπονήσαντες, ἐκάτερα τλητικῶς ὑπομένουσιν· ὁ γὰρ ἠγεμῶν σώματος ἐν ἐμοὶ νοῦς ἀνδρεία τονωθείς οὕτω σφόδρα νενευρωται, ὡς ἐπάνω πάσης ἀλγηδόνοιο ἴστασθαι δύνασθαι.”

[XXI.147] [...]

[148] Ἀσυλία τόπων πολλάκις οἰκετῶν τοῖς καταφεύγουσιν ἄδειαν καὶ ἐκεχειρίαν ὡς ἰσοτίμοις καὶ ἰσοτελέσι παρέσχετο· καὶ τοὺς ἐκ προπάππων καὶ τῶν ἄνω προγόνων κατὰ τινα συγγενικὴν διαδοχὴν παλαιοδούλους ἔστιν ἰδεῖν, ὅταν ἐν ἱεροῖς ἰκέται καθέζωνται, μετὰ πάσης ἀδείας ἐλευθεροστομοῦντας.

[141] Vor kurzem führten Schauspieler eine Tragödie des Euripides auf. Als sie die Verse sprachen:

„Die Freiheit ist das kostbarste Juwel; und besitzt einer wenig und lebt in Freiheit, soll er glauben, Großes zu besitzen“,

da sah ich, dass alle Zuschauer vor Begeisterung aufsprangen. Ihre Beifallsrufe übertönten die Stimmen der Schauspieler. Sie bekundeten mit langanhaltendem Applaus ihre Zustimmung und lobten mit dem Spruch zugleich auch den Dichter, der nicht nur die Werke der Freiheit, sondern die Freiheit selbst verherrlichte.

[142] Ich bewundere auch die Argonauten, die ihre gesamte Besatzung aus freien Bürgern bestehen ließen und keinen Sklaven erlaubten, an Bord zu gehen; nicht einmal solchen, welche die unentbehrlichsten Arbeiten ausführen; denn sie hatten beschlossen, alles selbst zu verrichten und betrachteten das eigene Handeln als den Bruder der Freiheit.

[143] [...]

[144] Drohungen und Tätlichkeiten, welche einige sogar gegen weise Männer wagen, dürfen uns nicht bekümmern. Wir müssen ihnen wie der Flötenspieler Antigonides erwidern. Als ein rivalisierender Flötenspieler, so wird berichtet, im Zorn zu ihm sprach: „Ich werde dich kaufen“, gab er ihm die tiefsinnige Antwort: „Dann werde ich dich lehren, die Flöte besser zu spielen.“

[145] Ebenso sollte der Weise einem, der ihn kaufen will, die Antwort erteilen: „Dann werde ich dich in der Besonnenheit unterrichten“. Einem anderen, der ihm mit Verbannung droht, würde er sagen: „Für mich ist jedes Land mein Vaterland“. Wenn jemand ihm den Verlust seiner Reichtümer androht, soll er ihm antworten: „Mir genügt ein bescheidenes Leben“.

[146] Einem, der ihm mit Schlägen oder Tod droht: „Das macht mir keine Angst, ich stehe Faustkämpfern und Pankratiasten in nichts nach. Diese sehen - als Leute, die nur die Kraft ihres Leibes trainiert haben - nur Schattenbilder der Tugend; dennoch nehmen sie beides, Schläge oder Tod, tapfer auf sich. Der Verstand in mir, der meinen Körper regiert, hat durch Tapferkeit soviel an Kraft gewonnen, dass er jeden Schmerz aushalten kann.“

[XXI.147] [...]

[148] Orte, die Asyl gewähren, bieten geflohenen Sklaven Sicherheit und verleihen ihnen Kühnheit im Reden, als seien sie mit den freien Bürgern völlig gleichberechtigt. Manchmal kann man sehen, dass diejenigen, deren Versklavung in der Familie bis zu ihren Großvätern und noch früheren Vorfahren zurückreicht, große Freiheit in der Rede besitzen, ohne etwas befürchten zu müssen, als ob sie sich als Schutzfliehende in Tempeln befänden.

[149] εἰσὶ δ' οἱ καὶ τοῖς κτησαμένοις οὐκ ἐξ ἴσου μόνον ἀλλὰ καὶ ἐκ πολλοῦ τοῦ περιόντος εὐτόνως ἅμα καὶ καταφρονητικῶς διαφέρονται περὶ τῶν δικαίων· οὐς μὲν γὰρ ὁ τοῦ συνειδότος ἔλεγχος, κὰν ὧσιν εὐπατρίδαι, πέφυκε δουλοῦσθαι, οἱ δὲ τὴν τοῦ σώματος ἄδειαν ἐκ τῆς περὶ τὸν τόπον ἀσυλίας πεπορισμένοι ψυχῆς, ἣν ὁ θεὸς ἐκ πάντων ἀχείρωτον ἐδημιούργησεν, ἐλεύθρα καὶ εὐγενῆ σφόδρα ἀναφαίνουσιν ἦθη.

[150] εἰ μὴ λίαν οὕτω τίς ἐστὶν ἀλόγιστος, ὡς χωρία μὲν θάρσους αἴτια καὶ παρρησίας ὑπολαμβάνειν εἶναι, τὸ δὲ τῶν ὄντων θεοειδέστατον [τῇ φύσει ὅμοιον], ἀρετὴν, μηκέτι, δι' ἣν καὶ τοῖς χωρίοις καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα φρονήσεως μετέχει τὸ ἱεροπρεπὲς ἐγγίνεται.

[151] καὶ μὴν τοῖς μὲν εἰς ἀσύλους τόπους καταφεύγουσιν, ἐκ μόνων τῶν τόπων περιπεποιημένοις ἀσφάλειαν, ἐκ μυρίων ἄλλων ἀγωγίμοις συμβέβηκε γίνεσθαι, δώρων γυναικός, ἀδοξίας τέκνων, ἔρωτος ἀπάτης, τοῖς δὲ εἰς ἀρετὴν ὥσπερ εἰς ἀκαθαίρετον καὶ ἐρυμνότατον τεῖχος ἀλογοῦν βλημάτων, ὧν αἱ ἐφεδρεῖαι τῶν παθῶν βάλλουσι καὶ τοξεύουσι.

[152] ταύτη τις πεφραγμένος τῇ δυνάμει μετὰ παρρησίας ἂν εἴποι, ὅτι οἱ μὲν ἄλλοι πρὸς τῶν τυχόντων ἀλίσκονται, „ἐγὼ δ' ἐμαυτοῦ” κατὰ τὸν τραγικόν „καὶ κλύειν ἐπίσταμαι, ἄρχειν θ' ὁμοίως, τὰρετῇ σταθμώμενος τὰ πάντα.”

[153] λέγεται γοῦν ὁ Πριηνεὺς Βίας ἀπειλοῦντι Κροίσῳ μάλα καταφρονητικῶς ἀνταπειλῆσαι ἐπεσθίειν τῶν κρομμύων, αἰνιττόμενος τὸ κλαίειν, ἐπεὶ δάκρυα κινεῖ ἢ κρομμύων βρῶσις.

[154] οὕτως οἱ σοφοὶ βασιλικώτερον οὐδὲν ἀρετῆς νομίζοντες, ἢ τοῦ βίου παντὸς αυτοῖς ταξίαρχεῖ, τὰς ἄλλων ἡγεμονίας ὡς ὑπηκόων οὐ δεδίασι. παρ' ὃ τοὺς διχόνους καὶ δολεροὺς ἅπασιν ὀνομάζειν ἔθος ἀνελευθέρους τε καὶ δουλοπρεπεῖς. [155] ὅθεν κάκεῖνα εὖ πεφώνηται·

„οὔποτε δουλείη κεφαλὴ εὐθεῖα πέφυκεν,
ἀλλ' αἰεὶ σκολιή, καὶ χένα λοξὸν ἔχει.”

τὸ γὰρ πλάγιον καὶ ποικίλον καὶ ἀπατηλὸν ἦθος ἀγενέστατον, ὥσπερ «εὐγενές» τὸ εὐθὺ καὶ ἀπλαστον καὶ ἀνύπουλον, λόγων βουλεύμασι καὶ βουλευμάτων λόγοις συναδόντων.

[149] Es gibt einige, die sogar über ihre [persönlichen] Rechte streiten und das nicht nur auf gleicher Augenhöhe, sondern mit dem Nachdruck und der Verachtung eines Überlegenen über die Gerechtigkeit diskutieren.

Die einen [sogenannte Freie] machen ihre Gewissensbisse zu Sklaven, mögen sie auch edler Herkunft sein; anderen [angebliche Sklaven] verleiht die Unverletzlichkeit des Ortes, an dem sie sich aufhalten, vollkommene Sicherheit, und das freie und edle Wesen ihrer Psyche kommt zum Vorschein [...] so dass nichts sie unterwerfen kann..

[150] [Textverlust] Es sei denn, jemand ist so unvernünftig anzunehmen, dass bestimmte Orte Kühnheit und freie Rede hervorbringen, keineswegs aber das Höchste unter dem Seienden, nämlich die Weisheit, durch die Orte und jede Sache, die an ihr Anteil hat, etwas geheiligtes bekommen.

[151] Und tatsächlich, im Fall von denjenigen, welche an Plätzen Zuflucht nehmen, die als Zufluchtsorte angesehen werden, und ihre Sicherheit lediglich dem Ort schulden, werden durch unzählige andere Dinge zu Sklaven: Durch die Gunst ihrer Frauen, Verlust des guten Rufes ihrer Kinder, Liebesränke. Diejenigen aber, welche ihre Zuflucht in der Tugend suchen, gleichsam in einer starken und unbesiegbaren Festung, kümmern sich nicht darum, wenn lauernde Begierden sie angreifen.

[152] Ist einer von solch einer Macht geschützt, kann er frank und frei sagen, dass die anderen durch allerlei Arten von zufälligen Ereignissen überwältigt werden. „Ich aber kann mir selbst gehorchen und auch über mich herrschen, da ich alles nach der Tugend beurteile.“ [>Syleus< von Euripides.]

[153] Entsprechend wird berichtet, Bias von Priene habe voller Verachtung auf die Drohungen des Kroisos hin angeraten, er solle Zwiebeln essen. Damit wollte er sagen, er werde weinen, da der Verzehr von Zwiebeln Tränen verursacht.

[154] Daher glauben die Weisen, nichts sei königlicher als die Tugend, die sie durch das ganze Leben leitet, und darum fürchten sie nicht, von anderen beherrscht zu werden, weil sie diese für Untergebene halten. Deswegen wird, wer Intrigen spinnt und hinterhältig ist, von ihnen [den Weisen] gewöhnlich sklavenhaft und der Freiheit unwürdig genannt. [155] Daher kommt das Sprichwort:

„Niemals sieht man einen Sklaven aufrecht stehen,
Sondern immer krumm und mit einem schiefen Hals.“

Denn ein unterwürfiger, durchtriebener und betrügerischer Charakter ist im höchsten Maße schäbig. Umgekehrt ist der geradlinige, unverstellte und ehrliche Charakter im höchsten Maße edel. Seine Sprache harmoniert mit seinen Absichten, wie seine Absichten mit seiner Sprache.

[156] ἄξιον δὲ καταγελαῖν τῶν ἐπειδὴν ἀπαλλαγῶσι δεσποτικῆς κτήσεως ἐλευθερωθῆναι νομιζόντων· οἰκέται μὲν γὰρ οὐκέθ' ὁμοίως <άν> εἶεν οἱ γε ἀφειμένοι, δοῦλοι δὲ καὶ μαστιγίαί πάντες, ὑπακούοντες οὐκ ἀνθρώπων — ἦττον γὰρ ἂν ἦν τὸ δεινόν —, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐν ἀψύχοις ἀτιμοτάτων, ἀκράτου, λαχάνων, πεμμάτων, ὅσα ἄλλα σιτοπόνων τε καὶ ὄψαρτυτῶν περιεργία κατὰ γαστρὸς τῆς ταλαίνης δημιουργοῦσιν.

[157] ὁ γοῦν Διογένης ἰδὼν τινα τῶν λεγομένων ἀπελευθέρων ἀβρυνόμενον καὶ πολλοὺς αὐτῷ συνηδομένους, θαυμάσας τὸ ἄλογον καὶ ἄκριτον, „ὅμοιον” εἶπεν „ὡς εἴ τις ἀνακηρύξειε τινα τῶν οἰκετῶν ἀπὸ ταύτης τῆς ἡμέρας εἶναι γραμματικὸν ἢ γεωμέτρην ἢ μουσικόν, οὐδ' ὄναρ τῶν τεχνῶν ἐψηθημένον.” ὡς γὰρ ἐπιστήμονας οὐ ποιεῖ τὸ κήρυγμα, οὕτως οὐδὲ ἐλευθέρους — ἐπεὶ μακάριον ἦν τι —, ἀλλὰ μόνον οὐκ οἰκέτας.

[XXII.158] Ἄνελόντες οὖν τὴν κενὴν δόξαν, ἧς ὁ πολὺς ὄμιλος ἀνθρώπων ἀπηώρηται, καὶ ἀληθείας ἱερωτάτου κτήματος ἐρασθέντες μήτε τοῖς λεγομένοις ἀστοῖς πολιτείαν ἢ ἐλευθερίαν μήτε τοῖς οἰκότριψιν ἢ ἀργυρωνήτοις δουλείαν ἐπιφημίσωμεν, ἀλλὰ γένη καὶ δεσποτικὰ γράμματα καὶ συνόλως σώματα παρελθόντες ψυχῆς φύσιν ἐρευνῶμεν. [159] εἰ μὲν γὰρ πρὸς ἐπιθυμίας ἐλαύνεται ἢ ὑφ' ἡδονῆς δελεάζεται ἢ φόβῳ ἐκκλίνει ἢ λύπῃ στέλλεται ἢ ὑπ' ὀργῆς τραχηλίζεται, δούλοῖ μὲν αὐτήν, δοῦλον δὲ καὶ τὸν ἔχοντα μυρίων δεσποτῶν ἀπεργάζεται· εἰ δὲ φρονήσει μὲν ἀμαθίαν, σωφροσύνη δ' ἀκολασίαν, δειλίαν δὲ ἀνδρεία καὶ πλεονεξίαν δικαιοσύνη κατηγωνίσαστο, τῷ ἀδουλώτῳ καὶ τὸ ἀρχικὸν προσείληφεν.

[160] ὅσαι δὲ μηδετέρας ιδέας πῶ μετεσχήκασιν, μήτε τῆς καταδουλουμένης μήτε δι' ἧς ἐλευθερία βεβαιοῦται, γυμναὶ δὲ εἰσιν ἔτι, καθάπερ αἱ τῶν κομιδῆ νηπίων, ταύτας τιθνοκομητέον, ἐνστάζοντας τὸ μὲν πρῶτον ἀντὶ γάλακτος ἀπαλὰς τροφάς, τὰς διὰ τῶν ἐγκυκλίων ὑψηγήσεις, εἴτ' αὐθις κραταιότερας ὧν φιλοσοφία δημιουργός, ἐξ ὧν ἀνδρωθεῖσαι καὶ εὐεκτήσασαι πρὸς τέλος αἴσιον, οὐ Ζηνώνειον μᾶλλον ἢ πυθόχρηστον, ἀφίξονται, τὸ ἀκολούθως τῆ φύσει ζῆν.

[156] Mit gutem Recht darf man die verlachen, die sich einbilden frei zu werden, nur weil sie aus dem Besitz ihres Herrn entlassen werden. Zwar sind sie nicht mehr auf die gleiche Art wie früher Diener und Sklaven, aber Taugenichtse sind sie weiterhin alle. Nicht mehr sind sie Menschen hörig – das ist noch gar nicht das größte Übel - sondern demjenigen, was verabscheuenswert ist: Sie sind Sklaven der leblosen Dinge, nämlich von ungemischtem Wein, Honigkuchen, Backwerk und allem, was die Kunstfertigkeit von Bäckern und Köchen erfindet, um dem unersättlichen Bauch zu dienen.

[157] Als Diogenes sah, wie einer der Freigelassenen, wie man sie nennt, mit seiner Freilassung angab und viele ihm dazu gratulierten, sagte er voller Verwunderung angesichts des Schauspiels, das dessen Unvernunft und ihren Mangel an Überlegung aufzeigte: „Das ist genau so, als ließe jemand verkünden, von diesem Tage an sei einer seiner Diener Sprachlehrer oder Geometer oder Musiker, obwohl er nicht die geringste Ahnung von diesen Künsten hat.“ Wie nämlich eine solche Deklaration sie nicht zu Fachleuten macht, so auch nicht zu Freien; denn das wäre eine schöne Sache. Sie bewirkt lediglich, dass sie nicht mehr Sklaven genannt werden.

[XXII.158] Wir wollen deshalb mit dem Irrtum aufräumen, dem die überwiegende Mehrheit der Menschen anhängt, und uns dem Höchsten zuwenden, das man besitzen kann, nämlich der Wahrheit. Daher wollen wir nicht den Menschen, die im Besitz der sogenannten bürgerlichen Rechte sind, die wahren Bürgerrechte oder die Freiheit zuerkennen; und den Sklaven, ganz gleich ob im Haus geboren oder gekauft, nicht unbedingt die Sklaverei zuweisen. Vielmehr wollen wir Abstammung, Eigentumsansprüche und überhaupt alles körperliche außer acht lassen und lediglich die Natur der Psyche ergründen. [159] Ist sie von der Begierde getrieben, von der Lust berückt, durch die Furcht auf Abwege gebracht, durch die Trauer bedrückt, oder von Zorn überwältigt, dann versklavt sie sich selbst und macht denjenigen, dessen Psyche sie ist, zum Sklaven unzähliger Herren. Wenn sie aber Unwissen durch Wissen, Unmäßigkeit durch Selbstbeherrschung, Feigheit durch Mut und Habgier durch Gerechtigkeit bezwungen hat, dann erlangt sie zu ihrem unbezähmbaren freien Geist noch Macht und Ansehen dazu.

[160] Was die Psychen angeht, die noch keinen der beiden Lebenswege eingeschlagen haben, weder den, der in die Sklaverei führt, noch den, der die Freiheit sichert, sondern noch nackt sind, wie die Psychen von Säuglingen, die muss man mit der größten Sorgfalt pflegen. Man lässt sie anstelle von Milch weiche Nahrung saugen, nämlich die Lehren, welche die Grundfächer darbieten, bevor sie festere Nahrung zu sich nehmen, welche die Philosophie bereitet, durch die sie gestärkt werden. Sind sie durch diese zu Männern geworden und haben eine gute Grundlage erhalten, so werden sie die glückliche Vollendung erreichen durch einen Lehrsatz sowohl von Zenon als auch der Pythia [des Orakels], nämlich:

„Ein Leben in Übereinstimmung mit der Natur“.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Diesen Lehrsatz stellte Zenon von Kition als erster auf. Nach der stoischen Ethik muss der Mensch mit sich selbst und mit seiner menschlichen Natur in Übereinstimmung leben.

3. Kapitel

Epiktet >Diatriben<¹⁰⁹

Viertes Buch 1. Über die Freiheit

Frei ist, wer lebt, wie er will; wer unter keiner Notwendigkeit, unter keiner Gewalt, unter keinem Zwang lebt; dessen Neigungen nichts im Wege steht; dessen Wünsche erhalten, wonach sie streben; dessen Abneigungen nie in das hineingeraten, was ihnen zuwider ist. Gibt es irgend einen [gesunden] Menschen, der in Schande leben wollte? - Nicht einer. - Gibt es einen Menschen, der in Irrtum, in Übereilungen, in Ungerechtigkeiten, in Ausschweifungen, in Unzufriedenheit, in niedriger Gesinnung leben wollte? - Keiner. - Demnach lebt kein schlechter Mensch, wie er will; und folglich ist auch kein Schlechter frei. Oder will jemand gern in Leid, Kummer, Neid, Mitleid, vergeblicher Begierde oder ängstlichem Ablehnen leben? - Nein, das will niemand. - Ist nun unter den Schlechten einer zu finden, der ohne Leid, ohne Kummer ist; dessen Begierde nie vergeblich, dessen Ablehnung nie vergeblich ist? - Nein. - So ist also auch kein Freier unter ihnen zu finden.

Wenn du dergleichen einem Herrn sagst, der schon zweimal Konsul war, und noch beifügt: „Aber du bist ein Weiser; das betrifft dich nicht“, so würde er es dir zu gute halten. Wenn du ihm aber die reine Wahrheit sagst: „Du bist um kein Haar besser als die, welche schon zum dritten Mal verkauft worden sind, denn du bist nicht weniger Sklave als sie“, was könntest du anderes als Stockschläge erwarten?

„Wie kann ich denn ein Knecht sein?“, wird er sagen. „Mein Vater ist frei geboren, meine Mutter ist frei geboren, es wird niemand sagen können, dass er mich gekauft hat. Und überdies bin ich Senator, habe Zutritt am kaiserlichen Hofe, bin Konsul gewesen und ein Herr von vielen Dienern.“

Hierauf ist zu erwidern: „Erstens, mein bester Senator, dürften wohl dein Vater und deine Mutter und dein Großvater und so weiter hinauf alle deine Voreltern in eben demselben Sinne wie du Sklaven gewesen sein. Gesetzt aber, sie seien so frei gewesen, als man immer sein kann, was geht das dich an? Oder wie? Wenn sie tapfer gewesen sind und du eine Memme bist? Wenn sie unerschrocken, du zaghaft; wenn sie enthaltsam gewesen, du hingegen ausschweifend wärest?“

„Ja, was dann?“, lautet die Antwort, „würde das beweisen, ich sei ein Sklave?“ - Dünkt es dich kein Beweis, dass einer ein Sklave sei, wenn man zeigt, dass er etwas wider Willen, aus Zwang und mit Klagen tut? - „Das lasse ich

¹⁰⁹ In der Übersetzung von J. G. Schulthess, neubearbeitet von R. Mücke, vom Hrsg. ins Neuhochdeutsche redigiert und gemäß seiner Theorie interpoliert: anstatt „Gott“ – „Naturgesetz“, usw.

gelten. Aber wer kann mich zwingen, ausgenommen unser aller Herr, der Kaiser?“ - Du gestehst also doch selbst, dass du wenigstens einen Herrn hast. Dass er aber, wie du sagst, Herr über alle zusammen ist, das soll dir gar kein Trost sein, sondern du hast dich hiermit für einen Sklaven aus einer weitläufigen [kaiserlichen] Hofhaltung anzusehen. Daher haben die Bürger von Nikopolis den Brauch auszurufen: „Bei des Kaisers Glück, wir sind freie Leute.“

Jedoch wir wollen, wenn du erlaubst, vom Kaiser jetzt weiter nicht reden, wohl aber sollst du mir sagen: Bist du noch nie in eine Magd oder in einen Jüngling, in einen Sklaven oder in eine freie Person verliebt gewesen? - Was willst du damit? Was geht das die Knechtschaft oder Freiheit an? - Hat dich deine Gebieterin niemals zu Sachen beordert, die du nicht gern tatest? Hast du deiner kleinen Sklavin nie Schmeicheleien gesagt? Hast du ihr nie die Füße geküsst? Gleichwohl würdest du, wenn dich jemand zwingen wollte, dem Kaiser die Füße zu küssen, das für einen großen Schimpf und ein Übermaß von Tyrannei halten. Was ist nun das anderes als Knechtschaft? Bist du nie des Nachts an einen Ort gegangen, wohin du nicht gern gingest? Hast du nie größere Ausgaben gemacht, als du wolltest? Hast du nie dies und das mit Klagen und Seufzen gesagt? Hattest du niemals Schimpfworte zu verdauen? Musstest du dich niemals ausgeschlossen sehen? Aber vielleicht schämst du dich, deine Liebesaffären zu gestehen? So schau, was Thrasonides tat und sagte, ein Mann, der wohl in mehr Feldzügen gewesen sein dürfte als du. Der ist zur Nachtzeit aus dem Hause gegangen, zu einer Zeit, da sich Geta [Name seines Sklaven] nicht getraut hat auszugehen und nur gehen würde mit großem Geschrei und Wehklagen über herbe Sklaverei, wenn ihn sein Herr dazu zwingen sollte. Und was sagt da unser Held?

Mich, den noch keines Feindes Macht bezwungen,
Macht eine einfältige Sklavin jetzt zum Sklaven. [Menander.]

Unglücklicher! Einer Sklavin Sklave bist du und noch dazu einer einfältigen! Warum willst du dann noch den Namen eines Freien tragen? Warum prahlst du mit deinen Feldzügen? Hernach ruft er, man solle ihm sein Schwert bringen, und wird ganz böse auf den Diener, der es ihm aus guter Absicht nicht gibt. Dann schickt er der Unerbittlichen Geschenke und bittet und weint. Und kaum lässt sie ihn ein wenig blauen Himmel sehen, so ist er vor Freude außer sich. Aber in welcher Verfassung ist er selbst dann? In seiner Freude so wenig frei, als er es in seiner Begierde oder in seiner Sorge gewesen ist.

Betrachte einmal, in welchem Sinne man auch Tieren Freiheit zuschreibt. Man zieht Löwen unter Verschluss auf, bis sie zahm sind, und sorgt für ihre Nahrung; manche führen sie mit sich herum. Und wer wird diese Löwen frei nennen? Hat nicht ein solcher ein um so sklavenhafteres Leben, je weichlicher er gehalten wird? Würde wohl einer von den anderen [den freien] Löwen, wenn er Gefühl und Vernunft hätte, sein Los mit einem von diesen vertauschen wollen?

Schau gefangene Vögel an, die man in Käfigen hält; was stehen sie in ihrem ständigen Bestreben frei zu kommen aus? Einige von ihnen sterben eher vor Hunger, als dass sie ein solches Leben aushalten, und die, welche man am Leben erhalten kann, fristen dieses doch nur kümmerlich und verdrießlich und qualvoll;

und sie dürfen nur einmal eine Öffnung finden, so sind sie draußen. So stark ist ihre Begierde nach der natürlichen Freiheit und nach dem Zustand, wo sie ihre eigenen Herren sein und ohne Zwang leben können. Und was fehlt dir denn hier, mein lieber Vogel? - „Welche Frage? Die Natur hat mich geschaffen zu fliegen, wohin ich will, und in freier Luft zu leben und zu singen, wann ich will. Du beraubst mich alles dessen und fragst noch, was fehlt dir?“ - Wir werden darum nur diejenigen Tiere frei nennen, welche die Gefangenschaft nicht ertragen, sondern sobald sie gefangen werden, durch den Tod entrinnen.

So sagt auch Diogenes irgendwo, es gebe nur ein einziges Mittel, um in die Freiheit zu gelangen, nämlich zu sterben. Und an den Perserkönig schreibt er: „Du wirst die Athener so wenig in die Knechtschaft bringen als die Fische im Meer.“ – „Wieso sollte ich sie nicht zu meinen Gefangenen machen können?“ - „Werden sie deine Gefangenen, so sind sie im Augenblick weg und sterben wie die Fische. Denn die sind ebenso schnell tot, sobald man sie gefangen hat. So werden dir auch die Athener rasch sterben, wenn sie deine Gefangenen sind; und was hast du dann von deinem Kriegszug?“ - Das ist die Sprache eines freien Mannes, der die Sache [die Freiheit] mit allem Fleiße erforscht und sie auch - wie es nicht fehlen konnte - gefunden hat. So lange du aber die Freiheit sonstwo suchst, so wäre es ein Wunder, wenn du sie fändest.

Ein Sklave wünscht, aufs schnellste freigelassen zu werden. Warum? Meint ihr, er habe ein großes Verlangen, den Steuerpächtern Geld zu geben? Nein, sondern er stellt sich vor, bis jetzt stehe er, weil er die Freilassung noch nicht erreicht habe, vor lauter Hindernissen und Schwierigkeiten. „Bin ich erst einmal freigelassen“, sagt er, „so geht mir von Stunde an alles nach Wunsch. Da frage ich nach niemandem, da rede ich mit jedermann als meinesgleichen und meines Ranges. Ich gehe, wohin ich will, es darf mich niemand fragen, woher ich komme und wohin ich will.“ Er wird frei gelassen, und nun, da er nichts zu essen hat, sieht er sich sogleich um, wem er schmeicheln, bei wem er essen könne. Dann verkauft er seinen Körper und lässt sich die schändlichsten Dinge gefallen; und wenn er durch dieses infame Mittel sich eines Unterhalts versichert hat, so ist er in eine Sklaverei verfallen, die viel schlimmer als die vorige ist. Oder wenn solch ein Tor, der so wenig von Ehre und Tugend weiß, wohlhabend geworden ist, so verliebt er sich in ein Mädchen, und wenn sie ihn nicht erhört, so beklagt er sein hartes Schicksal und sehnt sich nach der vorigen Sklaverei zurück. - „Denn was fehlte mir damals? Da hatte ich meinen Herrn, der schaffte mir Kleider, schaffte mir Schuhe an, gab mir zu essen, versorgte mich in kranken Tagen, und dafür tat ich ihm einige wenige Dienste. Jetzt hingegen, was habe ich Armer nicht auszustehen, da ich anstatt einem Herrn nun vielen dienen muss! Doch wenn ich erst einmal goldene Ringe bekommen und mich in den Ritterstand emporgehoben habe“, denkt er, „dann werde ich das vergnügteste und glücklichste Leben haben.“ - Damit er es nun dahin bringe, steht er fürs erste Dinge aus, wie er sie verdient. Schließlich, wenn er diese Stufe erreicht hat, ist wieder die gleiche Klage da. Er sagt jetzt: „Wenn ich meine Feldzüge hinter mir habe, so bin ich alles Ungemachs überhoben“. Er geht in Militärdienste. Er muss sich da behandeln lassen wie ein Prügelsklave. Nichtsdestoweniger begehrt er einen zweiten, einen dritten Feldzug zu machen. Zuletzt, wenn er seinem Glück die Krone aufgesetzt hat und Senator

ist, dann ist er vollends Knecht. Wenn er in die Ratsversammlung geht, steckt er in der schönsten und glänzendsten Knechtschaft.

Dass du mir kein Narr bist, sondern lernst, wie Sokrates es vorschreibt, zuerst zu prüfen, was jede Sache an sich ist; und dass du mir die Grundbegriffe nicht blindlings und ungeschickt auf die einzelnen Fälle anwendest! Denn daraus entspringt alles Übel für die Menschen: Weil sie nicht imstande sind, die allen gemeinsamen Grundbegriffe auf die einzelnen Dinge richtig anzuwenden. Wir anderen hingegen bilden uns etwas ein, die einen dies, die anderen das. Dieser will sein Unglück in seiner Krankheit finden; darin liegt es gar nicht, sondern darin, dass er die Grundbegriffe unrichtig anwendet. Ein anderer hält sich deshalb für unglücklich, weil er arm ist; ein anderer, weil er einen strengen Vater oder eine strenge Mutter hat; ein anderer, weil er beim Kaiser nicht in Gnaden steht. Allein sie sind, einer wie der andere, einzig und allein dadurch unglücklich, weil sie die Grundbegriffe nicht recht anzuwenden wissen.

Hat denn nicht jedermann vom Übel den natürlichen Grundbegriff: Das Übel ist etwas Schädliches, etwas, das man fliehen, etwas, wogegen man alle möglichen Vorkehrungen treffen muss? Grundbegriffe widersprechen einander nicht, wohl aber wenn es zu ihrer Anwendung kommt.

Was ist also dein Übel? Was ist das Schädliche, das du fliehen musst? – „Dass ich nicht zu des Kaisers Freunden gehöre“, sagt er. - Da ist er fehlgegangen, von der richtigen Anwendung abgeirrt, kommt ins Gedränge, fällt auf Sachen, die mit dem Zweck nicht das geringste zu tun haben, weil er, wenn er wirklich erreicht, zu des Kaisers Freunden zu gehören, dennoch das, was er sucht, nicht erreicht hat.

Denn was sucht der Mensch? Ruhigen und zufriedenen Herzens glücklich zu sein, in allen Stücken nach eigenem Belieben zu handeln, keine Gewalttätigkeit, keinen Zwang zu erleiden. Wenn er nun ein Freund des Kaisers wird, ist er dann gleich aller Gewalttätigkeit, allen Zwanges ledig? Ist er ruhigen Herzens? Geht es ihm dann nach Wunsch? Wen sollen wir fragen? Wen haben wir, der uns hierin zuverlässiger ist als gerade denjenigen, der des Kaisers Freund geworden ist? Tritt hervor und sage uns: Wann hast du ruhiger geschlafen, jetzt, oder bevor du Freund des Kaisers warst? Gleich hörst du die Antwort: „Um Himmels willen, treib das Gespött über mein Schicksal nicht weiter. Du weißt nicht, was ich Unseliger auszustehen habe: Kein Schlaf kommt in meine Augen. Ein Diener kommt und sagt: Der Kaiser ist schon wach, jeden Augenblick wird er heraustreten. Dann herrscht lauter Unruhe, lauter Sorge.“ - So sage uns, wann hast du vergnügter gespeist, jetzt oder früher? Höre ihn selbst, was er dir auch hierüber antwortet: Wenn er nicht zur kaiserlichen Tafel befohlen werde, so nage ihm das am Herzen; und werde er befohlen, so speise er da wie ein Sklave bei seinem Herrn und müsse sich die ganze Zeit auf das sorgfältigste in Acht nehmen, dass er nichts Unbesonnenes sage oder tue. Und was meinst du? Fürchtet er etwa, er könnte in solchem Falle wie ein Sklave Prügel kriegen? O, das wäre allzu gnädig. Er muss, wie es einem so großen Mann, einem Freunde des Kaisers ziemt, in Furcht leben, zum Henkersbeil verurteilt zu werden. - Wann hast du ruhiger ins Bad gehen können? Wann hast du mehr Muße zu Leibesübungen gehabt? Und überhaupt, welches Leben wünschtest du lieber zu führen: das jetzige oder das

vorige? Ich darf darauf schwören, es ist niemand so gefühllos und unwahr, dass er nicht sein Schicksal um so beklagenswerter findet, je mehr er mit dem Kaiser befreundet ist.

Wenn nun weder die sogenannten Könige noch die Freunde der Könige so leben, wie sie gern möchten, wer ist dann wohl noch frei? - Forste nach, so wirst du es finden; denn die Natur hat dich auf die Spur der Wahrheit geführt. Wenn du aber für dich selbst nicht imstande bist, diesen einfachen Spuren nachzugehen und die Folgen zu finden, so höre, was die sagen, die nachgeforscht haben. Was sagen sie? – Dünkt dir die Freiheit ein Gut? – „O ja, das allergrößte.“ – Kann also wohl der, welcher das größte Gut erlangt hat, unglücklich sein? Kann es ihm übel gehen? – „Nein.“ – Von allen Leuten also, die du unglücklich siehst, die Widerwärtigkeiten haben, die Klagen führen, von allen denen sage dreist, dass sie nicht frei sind. – „Ja, das will ich sagen.“ – Wir lassen also Kauf und Verkauf und dergleichen Titel des Eigentums beiseite, als nicht zu unserem Begriff von der moralischen Freiheit oder Knechtschaft gehörig. Denn wenn du das Bisherige richtig eingeräumt hast, so wird weder ein großer König noch ein kleiner noch ein Konsular noch einer, der zum zweitenmal Konsul ist, wenn er unglücklich ist, frei sein. – Gut.

Antworte mir ferner: Scheint dir die Freiheit etwas Großes, Edles, Wertvolles zu sein? – „Warum denn nicht?“ - Darf also einer, der etwas so Großes und Wertvolles und Edles erlangt, niedrigen Sinnes sein? – „Keineswegs.“ – Wenn du also siehst, dass einer vor einem anderen kriecht und ihm wider seine Überzeugung Angenehmes sagt, so erkläre dreist, dass auch der nicht frei ist; und zwar nicht nur, wenn er es nur um einer Suppe willen, sondern auch, wenn er es um eines Prokonsulats oder Konsulats willen tut. Jene, die es um Kleinigkeiten willen tun, nenne Kleinknechte, diese hingegen, wie sie es verdienen, Großknechte. – „Gut, auch das ist ganz vernünftig.“ – Scheint dir nicht ferner die Freiheit ein Zustand zu sein, da einer eigenmächtig handelt und sein eigener Herr ist? – „Freilich.“ – Sage also dreist von einem jeden, der von einem anderen an etwas gehindert oder der von einem andern gezwungen werden kann, dass der nicht frei ist. Und schau nicht auf seine Ahnen oder Urahnen und frage nicht nach Kauf oder Verkauf, sondern wenn du ihn von Herzensgrund und leidenschaftlich [zu einem anderen] „Herr“ sagen hörst, so nenne ihn, wenn auch zwölf Liktores vor ihm hergehen, einen Sklaven. Wenn du ihn sagen hörst: „Ich Unseliger, was muß ich ausstehen!“, so nenne ihn einen Sklaven. Mit einem Wort, wenn du siehst, dass er sich bitterlich beklagt, dass er allerlei Beschwerden führt, dass es ihm nicht nach Wunsch geht, so nenne ihn einen Sklaven, auch wenn er ein mit Purpur besetztes Kleid trägt. Gesetzt aber, er tue nichts von alledem, so nenne ihn deswegen noch nicht einen Freien, sondern erkundige dich nach seinen Anschauungen, ob er nicht etwa solche habe, die ihm Zwang, Hindernisse und Widerwärtigkeiten bereiten. Findest du solche Anschauungen bei ihm, so nenne ihn einen Sklaven, der die Saturnalien-Freiheit genießt. Sage, sein Herr ist verreist. Aber er kommt wieder, und dann wirst du sehen, wie es dem Knecht ergeht. - Wer ist der Herr, der wieder kommen wird? - Ein jeder, der es in seiner Macht hat, jenem das, was er gern haben wollte, zu gewähren oder es ihm zu nehmen. - Auf diese Weise haben wir also viele Herren? - So ist es. Denn bereits

vorher sind die Dinge unsere Herren; und dieser Dinge sind viele. Deswegen müssen notwendig auch die, welche über das eine oder das andere dieser Dinge Macht haben, unsere Herren sein. Denn den Kaiser fürchtet niemand, sondern man fürchtet Tod, Verbannung, Gütereinziehung, Steuer, Gefängnis, Schmach.

Ebenso wenig liebt man den Kaiser, wenn er nicht von großem persönlichen Werte ist; sondern man liebt Reichtum, Volkstribunat, Prätur, Konsulat. Da wir diese Dinge lieben, hassen oder fürchten, so kann es nicht anders sein, als dass diejenigen, welche darüber Macht haben, unsere Herren sind. Daher kommt es, dass wir sie auch wie Götter anbeten. Denn wenn wir den Satz: Dieser hat die Macht, uns den größten Nutzen zu verschaffen, schlecht einordnen [unter den Obersatz: Wer die Macht des größten Nutzens hat, ist göttlich] so muss notwendig auch das daraus Folgende falsch geschlossen werden.

Was ist es demnach, was den Menschen über alle Hindernisse erhebt und zum eigenen Herrn macht? Denn das vermag weder Reichtum noch Konsulat noch Prokonsulat noch königliche Würde; sondern man muss etwas anderes auffinden. Was ist es, das bewirkt, dass einer unverhinderbar und unhemmbar zu schreiben vermag? - Dass er die Schreibkunst versteht. - Was macht es, dass einer die Kithara spielt? - Dass er dieses Instrument zu spielen versteht. - Also wird es wohl auch darauf ankommen, dass einer die Kunst zu leben versteht.

Dass dies im allgemeinen gilt, hast du gehört; betrachte es jetzt auch noch an einzelnen Beispielen. Ist es möglich, dass einer, der nach Dingen strebt, die in anderer [Menschen] Macht stehen, über alle Hindernisse erhaben ist? - „Nein.“ - Dass ihm kein Widerstand entgegen tritt? - „Nein.“ - Also ist es auch nicht möglich, dass er frei ist. So schau nun, ob wir nichts oder ob wir alles in unserer Macht haben; oder ob einige Dinge in unserer Macht, andere aber in fremder Macht sind. - „Wie meinst du das?“ - Ich frage: Ist dein Körper, wenn du gern hättest, dass er alle seine Glieder behalte, in deiner Macht oder nicht? - „Er ist nicht in meiner Macht.“ - Wenn du gern hättest, dass er gesund wäre? - „Auch nicht.“ - Oder, dass er schön wäre? - „Auch das nicht.“ - Wenn es sich um Leben und Sterben handelt? - „Ebensowenig.“ - Der Körper ist also etwas, das in fremder Macht steht und jedem Stärkern verantwortlich ist. - „Das ist ganz klar.“ - Steht es in deiner Macht, ein Stück Land zu haben, wenn du willst und so lange du willst und so wie du willst? - „Nein.“ - Oder Sklaven zu haben? - „Nein.“ - Oder Kleider? - „Nein.“ - Oder ein Haus? - „Nein.“ - Oder Pferde? - „Nichts von alledem steht in meiner Macht.“ - Oder wenn du wolltest, dass deine Kinder, deine Frau, dein Bruder oder deine Freunde immerfort leben, stünde das in deiner Macht? - „Auch das nicht.“

Hast du denn nichts, worüber du selbst Herr und Meister bist, das einzig und allein in deiner Macht steht, oder hast du so etwas? - „Ich weiß es nicht.“ - Betrachte nun die Sache [aus dieser Perspektive] und untersuche sie. Ist jemand in der Lage, dass du einen offenbar falschen Satz bejahst? - „Das kann kein Mensch.“ - So wärest du also hinsichtlich des Urteils oder der Zustimmung über alle Macht und über jedes Hindernis erhaben? - „Ja.“ - Lass mich weiter fragen: Kann dich jemand zwingen, dass du dich für etwas entschließt, wofür du dich nicht entschließen willst? - „Ja, das ist möglich. Denn wenn mir einer Tod oder Gefängnis droht, so zwingt er mich zu einer Entscheidung.“ - Wenn du dir nun

nichts daraus machst, zu sterben oder gefangen zu sitzen, achtest du sein Drohen etwas? – „Nein.“ - Ist also die Verachtung des Todes eine Handlung, die in deiner Macht steht, oder nicht? – „Sie steht in meiner Macht.“ - So steht es auch bei dir, dich zu entschließen oder dich nicht zu entschließen? – „Gut, auch dies steht bei mir.“ - In wessen Macht aber steht es, fertig zu bringen, dass ich mich gegen etwas entschlief? - Doch auch in deiner. - Wie aber, wenn ich mich entschlossen hätte spazieren zu gehen und ein anderer mir es verwehrte? - Welches von demjenigen, was in meinem Vermögen steht, würde er es verwehren? - Doch wohl nicht deinem Urteil, deinem Beifall? – „Nein, sondern meinem Körper.“ - Ja, so wie man einen Stein zurückhalten kann. – „Das ist wahr; aber ich spaziere doch nicht mehr.“ - Wer hat dir gesagt, dass Spaziergehen eine Handlung sei, die so in deiner Macht stehe, dass sie dir nicht verwehrt werden könnte? Ich habe nur von der Entscheidung gesagt, dass sie verwehrt werden könne. Wozu aber der Körper und seine Mitwirkung nötig ist, das sind alles Sachen, wie du schon längst gehört hast, die nicht in deiner Macht stehen. – „Nun ich gebe auch das zu.“ - Kann dich jemand zwingen, ein Verlangen nach etwas zu haben, was du nicht haben willst? – „Nein.“ - Oder zwingen, Vorsätze zu treffen oder etwas zu unternehmen oder überhaupt diesen oder jenen Gebrauch von den sinnlichen Vorstellungen zu machen? – „Auch dazu kann mich niemand zwingen. Aber wenn ich ein Verlangen nach etwas habe, so wird man mir doch verwehren können, das Verlangte zu erhalten.“ - Wie wird man das fertig bringen, wenn dein Verlangen auf Dinge geht, die von dir abhängen und dir daher nicht verwehrt werden können? – „Dann kann es freilich niemand.“ – Nun, wer sagt dir, dass dem, der ein Verlangen hat nach Dingen, die in fremder Macht stehen, diese nicht verwehrt werden könne?

„So soll ich denn kein Verlangen nach Gesundheit haben?“ - Nein, sage ich dir, und auch nach keinem anderen Ding, das außerhalb deiner Macht steht. Und außerhalb deiner Macht steht alles, was du dir nicht beschaffen und bewahren kannst, wenn du willst. Halte deine Hände davon, aber noch vielmehr deine Begierde; wo nicht, so hast du dich in eine Knechtschaft hineinbegeben, du hast deinen Hals unter ein Joch gebeugt, wenn du irgend eines von den Dingen, die nicht gänzlich dein sind, hoch hältst; es mag sein, was es will, in das du verliebt bist, es bleibt doch in der Macht anderer und vergänglich. – „Ist die Hand nicht mein?“ - Sie ist ein Stück von dir, von Natur aber ist sie Erde; ein Ding, das verhindert und überwältigt werden kann, das eines jeden stärkeren Dinges Knecht ist. Und was sage ich, nur die Hand? Der ganze Körper ist nicht anders zu betrachten als wie ein beladener Esel, der seine Ware trägt, so lange er kann und so lange man sie ihm lässt. Will man ihn mit Macht im Auftrag eines Eilboten von dir erpressen und packt ihn ein Soldat an, so lass ihn ohne Widerstreben, ohne Murren fahren; sonst bekommst du Schläge und verlierst den Esel trotzdem. Wenn du nun von deinem Körper dasselbe denken musst, so schau, was für die anderen Dinge übrig bleibt, die man um des Körpers wegen anschafft. Wenn der Körper ein Esel ist, so sind die andern Dinge, wie Zaumzeug, Sattel, Hufeisen, Hafer, Heu, für den Esel. Lass auch diese Dinge fahren, gib sie noch geschwinder und williger her als den Esel selbst.

Wenn du dich in solche Verfassung gesetzt und in solcher Denkart geübt hast, das Fremde von dem Eigenen, das, was man verwehren kann, von dem, was man nicht verwehren kann, zu unterscheiden; letzteres für Dinge zu halten, die dich angehen, ersteres für Dinge, die dich nichts angehen, hier aufmerksam zu sein auf dein Begehren, da auf dein Ablehnen, wirst du alsdann noch jemand fürchten? - Niemanden. - Recht so! Denn weswegen hättest du dich noch zu fürchten? Deines ureigentlichen Besitzes wegen, worin das wesentliche Glücksgut und Übel liegt? Wer hat Macht darüber? Wer kann dir das nehmen? Wer kann dir darin hinderlich sein? Das kann man dir so wenig als dem Naturgesetz [dem Aether-Zeus] gegenüber.

Aber des Körpers und der Habe wegen fürchtest du dich vielleicht? Der Dinge wegen, die in anderer Macht stehen und dich nichts angehen? Was hast du denn von Anfang an anderes gelernt, als den Unterschied zu beachten zwischen den Dingen, die dein und die nicht dein sind? Zwischen denen, die in deiner Macht stehen und die nicht darin stehen? Zwischen denen, die verwehrt und die nicht verwehrt werden können? Weswegen bist du zu den [stoischen] Philosophen gegangen? Um nichtsdestoweniger Verdruss und Missgeschick zu erleiden? Du wirst also vermittelst dieser Grundsätze von Furcht und aller Unruhe des Gemüts frei sein. Und was hast du mit Traurigkeit zu schaffen?

Denn die Traurigkeit entsteht aus der Gegenwart derjenigen Dinge, deren Erwartung Furcht erweckt. Und wirst du noch heißes Verlangen nach etwas haben? Du hast doch nach den Dingen, die von deinem Willen abhängen, die ja wahre Güter und für dich vorhanden sind, ein maßvolles und ruhiges Verlangen und begehrt von denen, die nicht von deinem Willen abhängen, keines auf solche Weise, dass jenes unvernünftige und ungestüme Wesen, das kein Maß kennt, im geringsten stattfindet.

Wenn du nun so zu den Dingen stehst, kann da noch irgend ein Mensch bei dir Furcht erwecken? Was hat denn ein Mensch im Blick oder in der Rede oder im Umgang, das für einen anderen Menschen furchtbar sein sollte? So wenig, als es ein Hund für einen anderen, ein Pferd für ein anderes, oder eine Biene für eine andere hat. Sondern die Dinge sind es allemal, die Furcht erwecken: Wenn sie einer dem andern verschaffen oder wegnehmen kann. Wie wird nun diese Burg zerstört? Nicht mit Feuer und Schwert, sondern durch richtige Anschauungen. Denn wenn wir gleich die Burg der Stadt schleiften, wäre alsdann die Burg des Fiebers, die Burg schöner Frauenzimmer, mit einem Wort, wäre die Burg in uns alsdann auch geschleift? Wären die Tyrannen in uns herausgejagt? Diese Tyrannen, die wir bei jeglichem Tun täglich spüren, bald die gleichen, bald wieder andere. Hier muss man anfangen, diese Burg muss man schleifen, diese Tyrannen verjagen. Den Körper muss man fahren lassen, seine Glieder, seine Kräfte, sein Hab und Gut, den Ruhm, Hoheit, Würden, Kinder, Brüder, Freunde; das alles muss man für Dinge achten, die uns nicht gehören. Wenn diese Tyrannen verjagt sind, warum soll ich dann noch die Mauern der Burg niederreißen? Sie mögen immer stehen bleiben. Was nützt mir das? Warum soll ich noch die Leibwache verjagen? Was macht sie mir für Ungelegenheit? Sie hat ihre Ruten, ihre Stangen, ihre Schwerter für andere Leute. Was mich anbelangt, so hat man mir niemals verwehrt, wenn ich etwas wollte; oder mich, wenn ich nicht wollte, gezwungen.

Wie wäre dies je möglich gewesen? Ich habe meinen Willen gänzlich dem Naturgesetz ergeben. Will es, dass ich Fieber habe, ich will es auch. Will es, dass ich mich zu etwas entschließe, ich will es auch. Will es, dass ich etwas begehre, so will ich es auch. Will es, dass ich etwas erlange, so wünsche ich es auch. Will die Natur es nicht, so habe ich den Wunsch auch nicht. Demnach will ich Folter erleiden. Demnach will ich sterben. Wer sollte denn im Stande sein, mich wider meine eigene Überzeugung zu hindern oder zu zwingen? Das ist bei mir so unmöglich wie bei dem Naturgesetz.

So machen es die vorsichtigen Reisenden: Man hört, dass die Straßen unsicher sind, man wagt sich nicht allein auf den Weg, sondern wartet, bis man in Gesellschaft eines Gesandten, eines Quaestors oder eines Prokonsuls reisen kann, schließt sich ihnen an und kommt sicher an seinen Ort. So macht es ein kluger Mann mit allem auf der Welt. Er überlegt bei sich: „Da gibt es viele Räuberbanden, Tyrannen, Stürme, Not, Verlust des Liebsten. Wohin soll man seine Zuflucht nehmen? Wie kommt man unausgeraubt durch? Auf welche Reisegesellschaft soll man warten, um sicher an seinen Ort zu gelangen? Wem will man sich anvertrauen? Jenem reichen Mann? Jenem Konsular? Was würde mir das helfen? Er wird selber ausgezogen, er jammert und weint selber. Und wenn gar dieser Reisegefährte sich über mich hermachen und ein Räuber an mir werden sollte? Was soll ich tun? Ich will ein Freund des Kaisers werden. Wenn ich sein Vertrauter bin, so wird mir niemand ein Leid antun. Aber um dies zu werden, was muss ich da erstens nicht alles erdulden und ausstehen, wie oft und von wie vielen muss ich mich ausplündern lassen? Danach, wenn ich ein großer Mann geworden bin, so ist der Kaiser auch ein sterblicher Mensch. Wenn er aber selber um gewisser Umstände willen mein Feind würde, wohin könnte ich mich dann am besten zurückziehen? In eine Einöde? Freilich, aber kommt das Fieber nicht auch dorthin? Was ist also zu tun? Ist kein sicherer, treuer, starker Gefährte, von dem man keine Hinterlist besorgen darf, zu finden?“

So denkt er hierüber nach und findet, dass er ganz sicher durchkommen werde, wenn er sich dem Naturgesetz anvertraut.

Was meinst du mit „sich dem Naturgesetz anvertrauen“? - So mit ihm übereinstimmen, dass man alles, was dieses will, ebenfalls will; und was es nicht will, ebenfalls nicht will. - Wie soll dies geschehen? - Wie anders, als dass man die Absichten und das Geschehen der Natur fleißig betrachtet? Was hat sie mir gegeben, das ganz mein und völlig in meiner Macht sein soll? Was hat sie sich selbst vorbehalten? Mir hat sie die Dinge gegeben, die von dem freien Willen abhängen; sie hat gemacht, dass sie in meiner Macht stehen, dass sie mir nicht verhindert, nicht verwehrt werden können. Wie hätte sie aber den Körper, dieses irdene Gefäß, zu etwas machen können, dem nichts verwehrt werden könnte? Sie ordnete ihn also dem allgemeinen Kreislauf der Dinge unter, ebenso den Besitz, den Hausrat, die Wohnung, Frau und Kinder. Was soll ich denn mit der Natur hadern? Warum soll ich Dinge wollen, die man nicht wollen soll? Warum soll ich Dinge, die mir nicht gegeben sind, durchaus haben wollen?

Wie soll ich sie vielmehr wollen? So wie sie mir gegeben und so lange sie mir gegeben sind. - Aber der Geber nimmt sie ja wieder. - Warum soll ich mich widersetzen? Da wäre ich ein Narr, wenn ich mich gegen den Stärkeren auflehnte,

außerdem noch ungerecht. Denn woher habe ich diese Dinge ursprünglich? Mein Vater [der Aether-Zeus] hat sie mir gegeben. - Aber wer hat sie ihm gegeben? - Wer hat die Sonne geschaffen? Wer hat die Früchte, wer hat die Jahreszeiten geschaffen? Wer das Band der Gemeinschaft unter den Menschen?

Und da willst du, der du alles von einem anderen empfangen hast, auf ihn, den Geber, böse sein und Beschwerde gegen ihn führen, wenn er [der Aether-Zeus] dir wieder etwas wegnimmt? Wer bist du und wozu bist du in die Welt gekommen? Hat nicht er dich auf sie geführt? Hat nicht er dich das Licht sehen lassen? Hat nicht er dir Gehilfen gegeben? Hast du nicht von ihm die Sinne, von ihm die Vernunft? Wie hat er dich auf diese Welt gesetzt? Hat er dich nicht als einen Sterblichen, als einen, der in einer kleinen Masse Fleisch auf dieser Erde leben soll, hierher gesetzt? Als einen, der ein Zuschauer seiner Werke und Einrichtungen sein sollte, der für eine kurze Zeit seinem Schauspiel und Fest beiwohnt? Willst du denn nicht abtreten, nachdem du das Schauspiel und die festliche Schar, so lange es dir vergönnt war, gesehen hast, wenn er dich nun wieder gehen heißt, und mit Dank für das, was du gesehen und gehört hast? - „Nein, ich wollte lieber noch länger Feste feiern.“ - So wollen die Mysten eben auch lieber, dass die mystischen Zeremonien, die man mit ihnen vornimmt, länger dauern. So wollen vielleicht auch die Zuschauer der olympischen Spiele noch mehr Kämpfer sehen. Allein die Feierlichkeit ist nun zu Ende. Geh jetzt deines Weges, scheid mit Dank und mit guter Art! Mache anderen Platz! Es müssen auch andere in die Welt kommen, wie du hinein gekommen bist, und müssen, wenn sie kommen, Platz und Wohnung und Nahrung haben. Wenn die ersten nicht abtreten, was ist die Folge? Warum bist du unersättlich? Warum hast du nie genug? Warum machst du die Welt enge? - „Recht: aber ich hätte gern, dass meine Frau und meine Kinder bei mir wären.“ - Sind sie denn dein? Sind sie nicht dem [Aether-Zeus], der sie dir gegeben hat? Sind sie nicht dem, der auch dich geschaffen hat? Und da willst du nicht Verzicht auf fremde Dinge tun? Willst nicht dem Stärkeren nachgeben? - „Warum hat er mich aber unter solchen Bedingungen in die Welt geführt?“ -

Wenn es dir nicht gefällt, so geh hinaus. Er [Aether-Zeus] braucht keinen Zuschauer, der murr und klagt. Er will solche haben, die das Fest mitfeiern, die mittanzen, damit man um so mehr in die Hände klatscht, über die Feierlichkeit in Entzückung gerät und Hymnen auf sie singt. Er wird es nicht ungerne sehen, wenn die Klageweiber und die feigen Memmen sich von der festlichen Versammlung wegbegeben. Denn sie betrogen sich doch, so lange sie da waren, nicht wie auf einem Fest und füllten ihren Platz nicht aus, sondern seufzten und jammerten und führten Klagen wider das Naturgesetz, wider das Schicksal, wider alle, die um sie waren, unempfindlich für das, was ihnen zu Teil geworden ist, für die Kräfte, womit sie gegen alles widrige Geschick ausgerüstet sind, für Großmut, Tapferkeit, ja selbst für das, was wir jetzt untersuchen: für Freiheit. - „Wozu habe ich denn die äußeren Dinge empfangen?“ - „Dass du sie gebrauchen sollst.“ - „Wie lange?“ - „So lange der, welcher sie dir geliehen hat, es will.“ - „Wenn es aber notwendige Dinge für mich sind?“ - „So hänge das Herz nicht daran, so werden sie dir auch nicht zu Notwendigkeiten werden. Sage nicht, dass sie für dich notwendig sind, dann sind sie es auch nicht.“

Das ist es, was man vom Morgen bis zum Abend studieren und üben sollte. Fange bei den geringsten und gebrechlichsten Dingen an, bei einem Krug, bei einem Glas. Dann schreite fort auf Dinge, die du höher schätzest, auf ein hübsches Kleid, auf ein Hündchen, auf ein edles Pferd, auf ein schönes Grundstück; von da auf dich selber, auf deinen Körper, deine Glieder, deine Kinder, deine Frau, deine Brüder. Schau sie dir von allen Seiten, in allen Lagen an; dann lass los, was nicht dein ist! Reinige deine Begriffe! Hängt denn eins der Dinge, die nicht dein sind, an dir fest, ist es dir angewachsen, bringt es dir Schmerzen, wenn es von dir genommen wird? Und sagen sollst du, wenn du dich täglich darin wie auf dem Kampfplatze übst, nicht, dass du Philosophie treibst - der Name soll verpönt sein - sondern dass man die Freilassungszeremonie [Zeremonie bei der Entlassung aus der Sklaverei] an dir verrichte. Denn dies ist die wahre Freiheit. In diese ist Diogenes von Antisthenes gesetzt worden und er sagte danach, dass ihn nun niemand mehr zu einem Knecht machen könne. Wie begegnete er daher den Seeräubern, da er von ihnen gefangen ward? Hat er einen unter ihnen mit „Herr“ titulierte? Ich rede nicht von dem reinen Titel; denn das Wort an sich selbst hat für mich nichts Fürchterliches, sondern die Leidenschaft, mit der es manch ein Sklave ausspricht. Wie schilt er sie, als sie den Gefangenen schlechte Kost gaben? Wie stand er beim Verkauf da? Suchte er etwa einen Herrn? - Nein, er suchte einen Knecht. - Und nachdem er verkauft war, wie ging er mit seinem Herrn um? Sogleich setzte er ihm auseinander, er müsse sich nicht in seiner Kleidung so aufputzen, er müsse sich nicht den Bart so stutzen, er müsse seine Kinder so und so erziehen. Und was ist darüber verwunderlich? Denn wenn dieser Herr einen Knecht gekauft hätte, der ein Turnmeister gewesen wäre, würde er ihn im Turnen als Diener oder als Herrn behandelt haben? So auch, wenn er einen [Sklaven] gekauft hätte, der die Arzneikunst, oder einen, der die Baukunst verstand. Und es kann nicht anders sein, als dass in jeder Kunst, der, welcher sie versteht, Meister ist über den, der sie nicht versteht. Muss nicht also derjenige, der die ganze Kunst zu leben besitzt, notwendig Herr und Meister sein? Denn wer ist Herr auf einem Schiff? - Der Steuermann. - Warum? - Weil, wer ihm nicht gehorcht, Schaden davon hat. - Aber der Herr kann mich prügeln. - Kann er es tun, ohne Schaden davon zu haben? - Das habe ich früher auch gemeint. - Allein er kann es wirklich nicht ohne seinen Schaden, und darum steht es ihm nicht frei. Denn es kann niemand Unrecht tun, ohne sich selbst Schaden zuzufügen.

Und was fügt sich denn ein Herr für Schaden zu, wie du meinst, wenn er seinen Knecht bindet? - Eben den, dass er seinen Knecht bindet. Das wirst du selbst zugeben, wenn du den Satz gelten lassen willst, dass der Mensch kein wildes Tier, sondern ein zahmes Geschöpf ist. Wann steht es übel um eine Weinrebe? - Wenn es anders um sie steht, als es ihre Natur erfordert. - Wann steht es schlimm um einen Hahn? - Auch dann, wenn seine Natur gestört wird. - Steht es also nicht auch um den Menschen übel, wenn seine Natur Not leidet? Was ist nun seine Natur? Will sie, dass er beißt, dass er ausschlägt, dass er andere in Fesseln legt, dass er enthauptet? - Nein, sondern, dass er Gutes tue, dass er Hilfe leiste, dass er gut gesinnt sei. Daher steht es, du magst wollen oder nicht, schlimm um ihn, so oft er ungerecht und unvernünftig handelt.

Also um Sokrates hat es nicht schlimm gestanden? - Nein, sondern um seine Richter und seine Ankläger. - Auch nicht um Helvidius¹¹⁰ in Rom? - Nein, sondern um den, der ihn getötet hat. - Wie meinst du das? - In dem Sinne wie du selbst von einem Hahn sprechen würdest. Du sagst nicht, es stehe übel mit ihm, wenn er verwundet den Sieg erfochten, sondern wenn er unverseht unten gelegen hat. Du lobst einen Hund nicht, der weder jagt noch sich abmüht, sondern einen, den du schwitzen, den du heulen und vom Laufen fast zerbersten siehst. Was hat denn unsere Lehre hierin Paradoxes? Ist es paradox, wenn wir sagen, das sei das Übel eines jeden, was seiner Natur zuwider ist? Sagst du nicht eben dies von allen anderen Dingen? Warum soll denn da nur für den Menschen allein eine Ausnahme statt haben? Wir sagen, der Mensch sei von zahmer, gesellschaftlicher, treuer Natur, und das ist ja nicht paradox. - Gewiß nicht. - Warum sollte es also paradox sein, wenn wir sagen, es widerfahre ihm keinen Schaden, wenn er gezeißelt, wenn er in Fesseln gelegt, wenn er enthauptet wird? Trägt er nicht noch Gewinn und Nutzen davon, wenn er solches tapfer aussteht, während derjenige Schaden erleidet, dem das Erbärmlichste und Schändlichste widerfährt, nämlich der, wenn aus einem Menschen ein Wolf, eine Natter oder eine Wespe wird?

Nun denn, lasst uns rekapitulieren, was bisher abgehandelt worden ist. Derjenige Mensch ist frei, dem man nichts verwehren kann, dem die Sachen nach Wunsch zur Hand sind; wem man hingegen etwas verwehren, wen man zwingen oder an etwas hindern kann, wen man wider seinen Willen zu etwas zwingen kann, der ist ein Knecht. Wem aber kann man nichts verwehren? - Dem, der nach keinen fremden Dingen strebt. - Was sind fremde Dinge? - Die, welche nicht in unserer Macht stehen, sie zu haben oder nicht zu haben, sie so oder anders zu haben. Der Körper ist hiermit ein fremdes Ding, seine Glieder sind fremde Dinge, der Besitz ist etwas Fremdes. Wenn du demnach an irgend eins dieser Dinge dein Herz hängst, als wenn es dein Eigentum wäre, so wirst du gestraft sein, wie es einer, der nach fremden Dingen strebt, verdient. Dies ist der Weg zur Freiheit; dies ist die einzige Befreiung von der Knechtschaft, wenn man einmal von ganzem Herzen sagen kann:

So führe mich denn [Aether]-Zeus, und du, Verhängnis,
Wohin ihr mich nur immer habt bestimmt.

Aber, mein Philosoph, ich will den Fall setzen, dass dich der Tyrann auffordert, etwas zu sagen, das du nicht für gut hältst. Sage mir, redest du da oder redest du nicht? - Ich bäte mir Bedenkzeit aus. - Bedenkzeit wolltest du in diesem Falle noch verlangen? Worüber hast du dich denn bedacht, so lange du die [stoische] Schule besuchtest? Hast du nicht gelernt, welche Dinge die wahrhaft guten, welche die wahrhaft schlechten und welche gleichgültig sind? - Ja, das habe ich schon untersucht. - Welchen Lehrsätzen hast du nun beigepflichtet? - Dass alles, was gerecht und löblich, gut, dagegen alles, was ungerecht und schändlich, schlecht sei. - Das Leben ist doch nicht etwas Gutes? - Nein. - Ist Sterben etwas Schlechtes? - Nein. - Ist Gefangenschaft etwas Schlechtes? - Nein. -

¹¹⁰ Zu Helvidius Priscus siehe weiter oben >Die Senatsopposition der Stoiker oder Paetus Thrasea, Kaiser Nero und Musonius Rufus<.

Was war hingegen dein Urteil über eine niedrige, unedle, ungetreue Rede, wodurch man einen Freund verrät oder einem Tyrannen schmeichelt? - Das sei schlecht. - Wie also? Da überlegst du nicht, da hast du dich nicht besonnen und bist mit dir zu Rate gegangen. Denn was wäre das für ein Besinnen, ob es gut für mich sei, mir die größten Übel nicht zuzuziehen, da ich imstande bin, mir die größten Glücks-Güter zu verschaffen? Ein schönes, ein notwendiges Besinnen! Da braucht es wohl viel Beratens! Warum spottest du doch unser, Mensch? Ich sage dir, ein solches Bedenken gibt es nimmermehr. Du würdest auch, wenn du dir in der Tat das Löbliche als gut, das Schändliche als hässlich und alles Übrige als gleichgültig vorstelltest, weit davon entfernt sein, jemals in eine Verlegenheit zu kommen und eine mühsame Untersuchung nötig zu haben, sondern du könntest mit deinem Verstand auf der Stelle so gut als durch deine Augen entscheiden. Oder besinnst du dich auch etwa, ob das Schwarze weiß oder das Schwere leicht ist? Kann es dir an völliger Einsicht in Sachen, die so klar einleuchten, mangeln? Wie kannst du denn sagen, du müsstest dich jetzt besinnen, ob du die gleichgültigen Dinge mehr als die übrigen vermeiden sollst? Aber du hast keine solchen Anschauungen, sondern diese Dinge kommen dir nicht als gleichgültige, sondern als die größten Übel vor, und jene kommen dir nicht als Übel, sondern als Dinge vor, die nichts für uns zu bedeuten haben. Denn du hast dich seit langem an folgenden Gedankengang gewöhnt: Wo bin ich? - In der Schule. - Und wer hört mir zu? - Ich rede unter Philosophen. - Aber nun bin ich aus der Schule heraus. Weg da mit diesem Schulkram, mit diesen Narrenpossen!

So kommt es, dass ein Philosoph wider den andern falsch Zeugnis redet, dass ein Philosoph schmarotzt, dass sich ein Philosoph für Geld verkauft, dass er seine Meinung im Senat verleugnet; von innen heraus schreit seine Anschauung, nicht eine frostige, blöde, unbedeutende Meinung, die an leeren Worten wie an einem Härchen hängt, sondern eine starke und durch Übung in Werken geweihte Meinung. Beobachte dich selber, wie du es aufnimmst, wenn man dir sagt - nicht etwa dein Sohn sei gestorben; denn woher nähmest du die Kraft, dies zu ertragen? - sondern nur, dein Öl sei ausgeschüttet, dein Wein sei dir ausgetrunken worden. Auf eine solche Art, dass einer, der zu dir tritt, wenn du darüber lärmst und polterst, nur das eine Wort sagen kann: „Mein lieber Philosoph, in der Schule sprichst du ganz anders. Warum betrügst du uns? Warum nennst du dich Mensch, wenn du ein Wurm bist?“ - Ich möchte wohl einen dieser Herren beobachten, wenn er bei seinem Liebchen ist, um zu sehen, wie er da in Hitze gerät, was für Worte er da fallen läßt, ob er da auch an seinen Namen und an die Reden denkt, die er sonst hört, hält oder liest.

Was geht aber dies die Freiheit an? - Gerade dies geht sie an, so sehr als nur irgendetwas, ihr mögt es wollen oder nicht, ihr reichen Herren. - Wen kannst du zum Beweise dafür nennen? - Wen anderen als gerade euch selbst, die ihr unter einem großen und strengen Herrn steht und ganz nach seinem Wink und Gebote lebt; die ihr, wenn er einem von euch nur einen saueren Blick gibt, sogleich in Ohnmacht sinkt; die ihr greisen Männern und älteren Damen Aufwartung macht und so oft sagt: „Ich kann dies oder jenes nicht tun, es ist mir nicht erlaubt.“ - Warum nicht erlaubt? Widersprachst du mir nicht eben und sagtest, du wärest frei? - Ja, aber Aprulla hat es mir verboten.“ - So rede denn die Wahrheit, Knecht,

und entlaufe deinen Herren nicht und verleugne sie nicht und untersteh dich nicht, deine Freilassung in die Wege zu leiten, da du so viele Merkmale der Knechtschaft an dir hast. Und doch, wenn einer durch die Liebe gezwungen wird, etwas gegen seine Überzeugung zu tun, und zugleich das Bessere einsieht, aber nicht stark genug ist, ihm zu folgen, so möchte man ihn doch der Verzeihung wert achten; denn ihn beherrscht eine gewaltige, gewissermaßen göttliche Macht. Aber wer möchte wohl dir das Wort reden oder dich erträglich finden, der du alte Mütterchen und Greise liebst, ihnen die Nase wischst, sie wäschst, ihnen Geschenke machst, in Krankheiten sie pflegst wie ein Sklave, zugleich aber ihren Tod wünschst und dich sorgfältig bei den Ärzten erkundigst, ob es nicht bald ans Sterben ginge? Oder um ein anderes Beispiel zu brauchen, der du um jener hohen Würden und ansehnlichen Ehrenstellen willen anderer Leute Sklaven die Hände küssest, sodass du nicht einmal ein Sklave freier Leute bist? Und da stolzierst du mir so gravitatisch in deiner Prätorwürde, in deiner Konsulwürde einher! Weiß ich denn etwa nicht, wie du den Prätorrang erhalten hast, wie du zum Konsulat gelangt bist und wer es dir gegeben hat? Ich wünschte mir nicht einmal zu leben, wenn ich von Felicios Gunst leben und seine Hoheitsmiene und seinen Sklavenstolz ausstehen sollte. Denn ich weiß, was ein Knecht ist, der seiner Meinung nach sein Glück gemacht hat und davon ganz aufgeblasen ist.

Also du, so lautet das Wort, bist frei? - Ich will es, beim [Aether-]Zeus, und wünsche es. Aber noch kann ich den Herren nicht in die Augen schauen, noch halte ich zu viel auf meinen Körper, ich lege viel Wert darauf, ihn unversehrt zu besitzen, obgleich er gelähmt ist. [Epiktet war im Gehen behindert.] Ich kann dir aber doch einen freien Menschen aufweisen, damit du nicht weiter nach einem Beispiel zu suchen brauchst. Diogenes war frei. Wodurch war er es? Nicht dass er von Freien abstammte hätte - denn von solchen stammte er wirklich nicht ab - sondern weil er es selber war, weil er alle Möglichkeiten, an denen man ihn in die Knechtschaft hätte ziehen können, abgetan und keinen Weg übrig gelassen hatte, ihm beizukommen, ihn anzugreifen und zum Knecht zu machen. Er besaß alles so, dass er sich leicht davon frei machen konnte; so, dass es nur lose an ihm hing. Hättest du ihn bei seinem Besitz anfassen wollen, so hätte er ihn eher aufgegeben, als dass er dir darum nachgegangen wäre. Hättest du ihn bei einem Bein angefasst, so hätte er das Bein, hättest du ihn bei dem ganzen Körper, so hätte er den ganzen Körper aufgegeben; auf gleiche Weise hätte er Verwandte, Freunde und das Vaterland aufgegeben. Denn er wusste, woher er dies alles hatte und von wem und unter welchen Bedingungen er es empfangen hatte. Seine wahren Stammeltern, die Götter, und sein eigentliches Vaterland hätte er niemals verlassen, noch jemandem im Gehorsam und in der Folgsamkeit gegen dieselben den geringsten Vorzug eingeräumt. Es wäre auch niemand williger und leichter für das Vaterland gestorben. Denn er suchte niemals nur den Schein zu erwecken, als ob er etwas für die Gemeinschaft täte, sondern beherzigte immer, dass alles was geschieht von dort herrühre und für jenes Vaterland getan und von dem [Aether-]Zeus, der alles regiert, geboten werde. Schau, was er selbst sagt und schreibt: „Es ist dir, Diogenes, aus diesem Grunde erlaubt, dich ganz freimütig mit dem König von Persien und mit Archidamos, dem König der Lakedämonier, zu unterreden.“ - Warum? Weil er von freien Leuten abstammte? Warum konnten dann die Athener

und Lakedämonier und Korinther nicht mit ihnen reden, wie sie wollten? Warum waren sie schüchtern, und machten ihnen den Hof? Stammten denn diese alle von Sklaven ab? Warum sagt er dann, dass es ihm erlaubt sei? - „Weil ich den Körper nicht unter meine [Glücks-]Güter rechne, weil ich nichts bedarf; weil das Naturgesetz mir alles und alles andere Nichts ist.“ Das war es, was ihn frei sein ließ.

Damit du aber nicht meinst, ich könnte dir nur das Beispiel eines Mannes zeigen, dem seine Verhältnisse keine Hindernisse in den Weg legten, der weder Frau noch Kinder, weder Vaterland noch Freunde noch Verwandte hatte, von denen er hätte gebeugt und zurückgehalten werden können: so nimm den Sokrates und schau da einen Mann, der Frau und Kinder hatte, aber als fremde Dinge ansah, der ein Vaterland, Freunde und Verwandte hatte, aber nur so lange und wie er konnte; der dies alles dem [Natur]-Gesetz unterwarf, dem der Gehorsam gegen dasselbe über alles ging. Darum war er auch, wenn er Kriegsdienste tun musste, der erste, der auszog, und wagte sich in die größten Gefahren. Als er aber von den Tyrannen den Befehl erhielt, den Leon zu holen, fand er, dass dies schändlich wäre und hielt den Auftrag nicht einmal einer Überlegung wert, obwohl er wusste, dass ihm der Ungehorsam leicht den Kopf kosten dürfte. Was fragte er darnach? Denn er wollte etwas anderes retten, nicht sein armseliges Fleisch, sondern den treuen, den ehrenhaften Mann in sich. Das sind Eigenschaften, an die niemand Hand anlegen, die niemand unterwürfig machen kann. Und wie betrügt er sich, als er vor den Richtern, die ihn zum Tode verurteilt hatten, eine Verteidigungsrede hielt? Doch wohl nicht wie ein Mann, der Frau und Kinder hat, sondern wie einer, der allein steht? Wie betrügt er sich, da er das Gift trinken musste? Und da er sich hätte retten können und Kriton zu ihm sagte: „Geh um deiner Kinder willen!“, was sagt er dazu? Sah er das als einen Glücksfall an, den er mit beiden Händen ergreifen musste? Wohl nicht, sondern er sieht nur auf das Anständige und Schickliche, alles andere beachtet er nicht, rechnet er nicht. „Denn ich will nicht den armseligen Körper retten“, sagte er, „sondern dasjenige, was durch Gerechtigkeit erhalten und verstärkt, durch Ungerechtigkeit dagegen verringert und verdorben wird.“ Ein Sokrates rettet sein Leben nicht durch eine schimpfliche Handlung. Er, der nicht abstimmen ließ, obgleich Athen es befahl, er, der sich nichts aus den Tyrannen machte, er, der so vortreffliche Lehrreden über Tugend und Edelmut gehalten hat; dass ein solcher Mann sein Leben auf eine schimpfliche Weise rette, das geht schlechterdings nicht an. Durch Sterben rettet er sich, nicht durch Flucht. Denn auch der gute Schauspieler rettet seinen Ruf besser, wenn er zu rechter Zeit die Bühne verlässt, als wenn er allzu lange spielt. - Wie wird es nun deinen [Sokrates] Kindern gehen? - „Wenn ich nach Thessalien geflohen wäre, so würdet ihr [die Freunde sind gemeint] Sorge für sie tragen. Sollte es denn wohl niemand tun, wenn ich in den Hades gehe?“ - Schau, wie er den Tod so artig beschreibt, wie er darüber spaßt! Wären dagegen ich und du an seiner Stelle gewesen, wir hätten in aller Form als Philosophen bewiesen: „man müsse die Ungerechten mit gleichem bezahlen“, wir hätten noch hinzugefügt: „wenn ich mein Leben rette, werde ich noch vielen Menschen nützlich sein, wenn ich aber sterbe, niemandem“; und so hätten wir uns davon gemacht, wenn wir auch durch ein enges Loch hätten herauskriechen müssen. Und wie hätten wir

dann jemandem Nutzen geschafft? Wo würden dann jene noch bleiben? Und würden wir, wenn wir wirklich während unseres Daseins nützlich waren, durch einen Tod zu rechter Zeit und auf die rechte Weise den Mitmenschen nicht viel mehr genützt haben? Auch jetzt, wo Sokrates tot ist, bringt ja das Gedächtnis an alles das, was er im Leben geredet und getan hat, den Menschen nicht weniger, nein größeren Nutzen.

Solche Sachen studiere; solche Anschauungen, solche Grundsätze präge dir ein; in dergleichen Mustern spiegele dich, wenn du frei sein willst, wenn du nach diesem [Glücks]-Gut ein so großes Verlangen hast, als es wert ist. Und warum sollte es dich befremden, dass du ein so wichtiges Glücks-Gut so hoch und teuer erkaufen sollst? Um der vermeintlichen Freiheit willen erhängen sich manche, andere stürzen sich von Felsen herab und ganze Staaten haben sich zu Zeiten um ihretwillen zu Grunde gerichtet: Und du wolltest um der wahren, um der sicheren, um derjenigen Freiheit willen, gegen welche sich keine feindlichen Anschläge machen lassen, nicht zurück geben, wenn die Natur zurück fordert, was sie dir gegeben hat? Du wolltest nicht darauf studieren, dass du, wie Platon sagt, nicht nur tapfer sterben, sondern auch Streiche, Marter und Verbannung ausstehen, mit einem Wort, alles, was nicht dein eigen ist, zurückgeben könntest. So wirst du auch ein Sklave - wie andere deinesgleichen - bleiben, wenn du auch hundertmal Konsul würdest; ein Sklave, trotz alledem, wenn du auch in den kaiserlichen Palast emporstiegest. Du wirst erkennen, wie wahr es ist, was Kleanthes spricht, nämlich dass die Philosophen zwar vieles sagen, was wider die allgemeine Meinung, aber nichts, was wider die Vernunft ist. Denn du wirst es in der Tat erfahren, dass es Wahrheiten sind; und dass keine der [äußeren] Dinge, die man so anstaunt und um die man sich so viele Mühe gibt, denen, die wirklich dazu gelangt sind, irgend welchen Nutzen bringt. Und doch machen sich diejenigen, welche noch nicht dazu gelangt sind, die Vorstellung, als wenn sie im Besitz aller Güter sein würden, wenn sie jene Dinge erlangt hätten. Hernach aber, wenn sie dieselben erlangt haben, ist noch die gleiche Begierde da, noch dieselbe Unruhe, ist wieder Ekel, wieder Sehnsucht nach anderen Dingen, die noch vermisst werden.

Denn Freiheit wird nicht durch Erfüllung der Gelüste zuwege gebracht, sondern durch Abschaffen des Begehrens. Und damit du zu der Überzeugung gelangst, dass dies wahr sei, so verwende hierauf auch so viel Mühe und Arbeit, als du auf jene Dinge verwendet hast: Durchwache die Nächte, um dir die Anschauung zu erwerben, die dich frei machen kann. Mache statt einem reichen Greis einem Philosophen deine Aufwartung, vor dessen Tür lass dich oft sehen. Du wirst deiner Würde nichts vergeben, wenn du dich da sehen lässt, du wirst nie leer, nie ohne Gewinn wieder weggehen, wenn du kommst, wie man soll. Glaubst du mir nicht, so versuche es trotzdem. Es ist nichts Entehrendes bei diesem Versuch.

Bibliographie

- Batchelor, Stephen: >Mit andern allein - Eine existenzialistische Annäherung an den Buddhismus<, Zürich-München 1992.
- Baus, Lothar: >Buddhismus und Stoizismus - zwei nahverwandte Philosophien und ihr gemeinsamer Ursprung in der Samkhya-Lehre<, III. erweiterte Auflage, Homburg 2008.
- Böhme, Angelika: >Die Lehre von der Seelenwanderung in der antiken griechischen und indischen Philosophie<, Univ. Diss., Düsseldorf 1989.
- Bonhöffer, Adolf: >Die Ethik des Stoikers Epictet<, Stuttgart 1894.
- Brodbeck, Karl-Heinz: >Buddhistische Wirtschaftsethik - Eine vergleichende Einführung<, Shaker Verlag Aachen 2002.
- Brodbeck, Karl-Heinz: >Umriss einer postmechanischen Ökonomie<, zu lesen im Internet unter:
<http://www.fh-wuerzburg.de/professoren/bwl/brodbeck/postmech.htm>
- Brodbeck, Karl-Heinz: >Die Jagd nach dem Schein-Wie die buddhistische Ökonomie zu Lebensperspektiven im Umgang mit der Nahrung führt<, in: Ethik Letter (Lay-Report 2/2001, S.2-9; auch im Internet zu finden:
<http://home.t-online.de/home/brodbeck/buddha.htm>
- Chomsky, Noam: >Profit over people - Neoliberalismus und globale Weltordnung<, Europa Verlag 2000.
- Diederichs, Rainer: >Die dritte industrielle Revolution und die Krise des Kapitalismus – Zusammenbruchstheorien in der neomarxistischen Diskussion<, Tectum Verlag, 2004.
- Diogenes Laertius: >Von den Leben und den Meinungen berühmter Philosophen<, aus dem Griechischen von D. L. Aug. Borheck, Wien u. Prag 1807.
- Glaserapp, Helmuth: >Der Buddhismus - eine atheistische Religion<, München, 2. Aufl. 1966.
- Glaserapp, Helmuth: >Pfad der Erleuchtung - Ein buddhistisches Lesebuch<, München 1974.
- Hobert, Erhard: >Stoische Philosophie: Tradition und Aktualität; ein Lehr- und Arbeitsbuch<, Frankfurt am Main 1992.
- Hossenfelder, Malte: >Antike Glückslehren - Quellen in deutscher Übersetzung< (Kynismus und Kyrenaismus, Stoa, Epikureismus und Skepsis) Stuttgart: Kröner 1996.
- Kiowsky, Hellmuth: >Evolution und Erlösung - Das indische Samkhya<, Peter Lang Verlag, Frankfurt/Main 2005.
- Kurz, Robert: >Schwarzbuch Kapitalismus – Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft<, Frankfurt am Main, 2003.
- Lehmann, Johannes: >BUDDHA - Leben, Lehre, Wirkung<, Pawlak Verlagsges. Herrsching.
- Lillie, Arthur: >India in primitive Christianity<, Repr. of the ed. London 1909. Rev. ed. of: The influence of Buddhism on primitive Christianity, 1893.
- Payutto, P. A.: >Buddhistische Ökonomie - Mit der rechten Absicht zu Wohlstand und Glück<, Bern 1999.
- Pohlenz, Max: >Die Stoa – Geschichte einer geistigen Bewegung<, 7. Auflage, Göttingen, 1992.
- Russell, Bertrand: >Lob des Müßiggangs<, München, 2002.
- Schumacher, Ernst: >Small is Beautiful - Die Rückkehr zum menschlichen Maß<, Rowohlt Verlag, Reinbeck bei Hamburg.

Schumann, Hans Wolfgang: > Der historische Buddha<, Eugen Diederichs Verlag,
München 1999.

Walleser, Max: >Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus<,
Heidelberg 1904.

Lothar Baus

QUO VADIS KAISER NERO ?

Die Rehabilitation des Nero Caesar
und der stoischen Philosophie

IX. erweiterte Auflage

Asclepios Edition

183

Inhalt

Vorbemerkungen	Seite	6
I. Kapitel Neros Abkunft und Jugend	Seite	10
II. Kapitel Der Thronanwärter	Seite	11
Kurze Biographie Senecas	Seite	13
Einführung in die Stoische Philosophie	Seite	19
III. Kapitel Das Jahr 51 u. Zr.	Seite	30
IV. Kapitel Das Jahr 52 u. Zr.	Seite	31
V. Kapitel Das Jahr 53 u. Zr.	Seite	31
VI. Kapitel Das Jahr 54 u. Zr.	Seite	34
VII. Kapitel Das Jahr 55 u. Zr.	Seite	38
VIII. Kapitel Das Jahr 56 u. Zr.	Seite	43
IX. Kapitel Das Jahr 57 u. Zr.	Seite	44
X. Kapitel Das Jahr 58 u. Zr.	Seite	45
XI. Kapitel Das Jahr 59 u. Zr.	Seite	46
XII. Kapitel Das Jahr 60 u. Zr.	Seite	56
XIII. Kapitel Das Jahr 61 u. Zr.	Seite	56
XIV. Kapitel Das Jahr 62 u. Zr.	Seite	57
XV. Kapitel Das Jahr 63 u. Zr.	Seite	60
XVI. Kapitel Das Jahr 64 u. Zr.	Seite	61
XVII. Kapitel Das Jahr 65 u. Zr.	Seite	68
XVIII. Kapitel Das Jahr 66 u. Zr.	Seite	80
XIX. Kapitel Das Jahr 67 u. Zr.	Seite	82
XX. Kapitel Das Jahr 68 u. Zr.	Seite	87
XXI. Kapitel Propagandahetze gegen Kaiser Nero	Seite	98
XXII. Kapitel Zwölf Hauptthesen über Kaiser Nero	Seite	101
XXIII. Kapitel Die Senatsopposition der Stoiker	Seite	110
Anstatt eines Nachwortes	Seite	115
Die Bildnisse des Philosophen L. A. Seneca	Seite	123
Chronologie von Kaiser Neros Leben	Seite	139
Quellen-Nachweis	Seite	144

Kaiser Trajan urteilte über die *letzten fünf Jahre* der Herrschaft Neros: ¹¹¹
„Die beste Epoche, die Rom je kannte.“

Dion Chrysostomos schrieb 30 Jahre nach dem Ende von Neros Pricipat (Orationes, I.9.10):

„Noch heute wünschen sich viele Römer, daß Kaiser Nero noch lebe. Tatsächlich glauben viele, daß es so ist [daß er noch lebt].“

Frage: Wie konnte der junge Nero bei einem Lehrer und Philosophen wie L. Annaeus Seneca zu einem Scheusal von Mensch und Herrscher werden?

Antwort: Nero war in Wirklichkeit das genaue Gegenteil von dem, was wir bisher über ihn zu wissen glaubten. Seine Biographie wurde aus mindestens einem ganz gravierenden Grund von antiken „Propagandisten“ ins Abscheuliche verfälscht.

Vorbemerkungen

Das Urteil des jüdischen Geschichtsschreibers Flavius Josephus über seine römischen Kollegen ist geradezu vernichtend. In seinem Werk *„Jüdische Altertümer“* schrieb er: *„Neros Geschichte haben viele geschrieben, von denen die einen aus Dankbarkeit für seine Gunstbezeugungen die Wahrheit absichtlich verschleierten, die anderen aber aus Haß und Feindseligkeit ihn derart mit Lügen verfolgten, daß sie dafür volle Verachtung verdienen. Freilich zu verwundern braucht man sich über diesen Mangel an Wahrheitsliebe nicht, da die betreffenden Geschichtsschreiber [Suetonius, Tacitus und Cassius Dio?] nicht einmal bei der Schilderung der Taten seiner [Neros] Vorgänger der Wahrheit die Ehre gaben, obwohl sie doch gegen diese keine persönliche Abneigung haben konnten, weil sie so lange Zeit nach ihnen lebten. Mögen indes die Geschichtsschreiber, denen an der Wahrheit nichts liegt, schreiben, wie es ihnen beliebt, da sie nun einmal an willkürlichen Berichten Freude zu haben scheinen. Ich [Flavius Josephus] dagegen, der ich es mit der Wahrheit genau nehme, habe mich entschlossen, alles, was zu meinem Hauptgegenstande nicht gehört, nur kurz zu berühren und lediglich das, was meine Landsleute - die Juden - betrifft, ausführlicher zu erzählen, weil ich mich nicht scheue, auch unser Unglück und unsere Schuld offenkundig zu machen ...“*

Der römische Philosoph und Stoiker L. Annaeus Seneca urteilte über den römischen Geschichtsschreiber Ephoros nicht weniger abfällig: [*>Naturwissenschaftliche Untersuchungen<*, XVI.(1)] ¹¹² „Ephoros ¹¹³ [...] ist ein Historiker. Manche von diesen wollen sich durch die Erzählung unglaublicher Geschichten empfehlen und locken die Leser, die nicht aufmerken, wenn man ihnen nur Alltägliches vorsetzt, durch Wundergeschichten an. Manche [Historiker] sind leichtgläubig, manche nachlässig, bei manchen schleicht sich die Lüge ein und manchen gefällt sie; die einen gehen ihr nicht aus dem Weg und die anderen sind auf sie aus. (2) Dies gilt allgemein von dem ganzen Historikervolk, das meint, für seine Arbeit nur Beifall zu finden und sie populär machen zu können, wenn es sie mit Lügen würzt. Ephoros vollends nimmt es mit der Wahrheit gar nicht genau; oft läßt er sich belügen und lügt oft selbst ...“

¹¹¹ Siehe Sexti Aurelii Victoris: *>Liber de Caesaribus<*, 5, 2 und Pseudo Aurelio Vittore: *>Epitome de Caesaribus<*, 5, 1-5. Als erster machte darauf aufmerksam: S. C. Anderson, *>Traian on the Quinquennium Neronis<*, in: *Journal of Roman Studies*, 1, 1911, pp.173 ff. Siehe auch O. Murray *>„Quinquennium Neronis“ and the stoics<*, in: *Historia*, 14, 1965.

¹¹² Übersetzt von Otto und Eva Schönberger, Würzburg 1990;

¹¹³ Ephorus wird von Seneca auch in der Abhandlung *>Über die Gemütsruhe<* (Kap. 6) erwähnt.

Stellen wir zuerst einige Überlegungen an, aus welchen Quellen die antiken Geschichtsschreiber, wie Tacitus, Suetonius, Cassius Dio, Plutarch und andere Autoren, schöpften und wie ihre Werke auf uns gekommen sein könnten. Folgende Vermutungen sind fast schon Beweis genug, um an der historischen Glaubwürdigkeit der auf uns gekommenen Schriften starke Zweifel hegen zu müssen:

Die Geschichtswerke der antiken Autoren setzen sich überwiegend aus *mündlichen* Quellen zusammen, notgedrungen von Freunden und Gegnern der Caesaren stammend. Um ein Beispiel zu nennen: Es ist so, als wenn wir die Geschichte des zweiten Weltkriegs teils nur aus den mündlichen Kriegsberichten der Alliierten und teils nur aus den mündlichen deutschen Propagandalügen kennen würden. Was das für ein Chaos aus Wahrheit, Halbwahrheit, Irrtum und Lüge ergäbe, würde ungefähr so aussehen: Nazi-Deutschland hätte den Krieg gewonnen, die vier Alliierten jedoch Deutschland besetzt.

Welch ein regelrechtes „Nachrichtengewerbe“ mit echten und unechten Informationen aus dem Palast der römischen Kaiser betrieben wurde, beschreibt Ludwig Friedlaender in seinem Buch *>Sittengeschichte Roms<*, Seite 46: „... *Mit Nachrichten über die kaiserlichen Äußerungen, Absichten und Stimmungen wurde ein gewinnbringender Handel getrieben; häufig waren diese teuer verkauften Mitteilungen bloßer Dunst [„fumus“]; bereits Martial erwähnt >das Verkaufen von eitlen Dunst beim kaiserlichen Palast< als Gewerbe, und die späten Kaiserbiographien gebrauchen den Ausdruck [„fumus“] fast wie einen technischen. Alexander Severus ließ einen seiner Leute, der über ihn >Dunst verkauft< und dafür von einem Militär 100 Goldstücke empfangen hatte, ans Kreuz schlagen und seinen Vertrauten Verconius Turinus wegen gewerbsmäßiger Betreibung dieses Handels auf dem Forum des Nerva an einen Pfahl gebunden in Rauch ersticken, wobei ein Herold ausrief: >Der Dunst [„fumus“] verkaufte, wird mit Dunst getötet<. Hadrian und Antonius Pius hielten an ihren Höfen so gute Ordnung, daß keiner von ihren Freunden und Freigelassenen etwas von dem, was sie sagten oder taten, >verkaufte, wie es die kaiserlichen Diener und Hofleute zu tun pflegen<. Die immer von neuem angewandten Maßregeln der Kaiser gegen diesen Handel mit falschen Vorspiegelungen zeigen, wie unmöglich es war, den Übelstand auf die Dauer zu beseitigen ...“*

Die Geschichtswerke sind uns nicht in der Originalfassung der oben genannten antiken Autoren erhalten, sondern die Texte mußten *mehrere Abschriften* über sich ergehen lassen. Papyrus kann sich nur unter extrem günstigen Bedingungen fast zweitausend Jahre erhalten. Es müssen daher in mehreren Jahrhunderten Kopien von den Kopien von den Originalwerken der oben genannten Autoren angefertigt worden sein.

Es ist bereits von den antiken Kopisten, ja sogar von den antiken Autoren mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß sie die Geschichte des Neronischen Prinzipats aus staatspolitisch - propagandistischen Gründen absichtlich zum Negativen, ja zum Abscheulichen hin verfälscht haben. Weshalb sie dies taten, das möchte ich erst gegen Ende des Buches ausführlich abhandeln.

Zu der vorsätzlichen Geschichtsverfälschung durch die antiken Propagandisten kommt noch die unbeabsichtigte, die aus Unwissenheit herrührende Falschinterpretation und/oder Interpolation der späteren mittelalterlichen Kopisten hinzu, die kaum weniger Unheil an der geschichtlichen Wahrheit anrichtete. Im finstersten Mittelalter wußte man von der Kultur des antiken Rom rein gar nichts mehr. Erst durch die Erkenntnisse unserer modernen Zivilisation und der Archäologie wurden uns die Errungenschaften der antiken Welt, die Höhe ihrer Kultur, wieder erschlossen. Die Entwicklungsgeschichte der

Menschheit ist nicht immer zum Fortschritt hin verlaufen, sondern über mehrere Jahrhunderte des Mittelalters rückwärts. Die Weltanschauung, die Philosophie eines gebildeten heidnisch - antiken Römers war der eines mittelalterlichen christlichen Mönches völlig fremd, ja sogar entgegengesetzt zu nennen. Das bedeutet, um die Texte der antiken Geschichtsschreiber verständlich zu machen, mußten sie „ausgelegt“, einem mittelalterlichen Christenmenschen einigermaßen verständlich interpretiert werden. Also auch ihre Übersetzung, die sogenannte „Auslegungstradition“, hat die antiken Texte im Laufe der Zeit unbewußt „interpoliert“.

Die (uns bekannten) Geschichtswerke über Kaiser Nero sind überwiegend Kartenhäuser von antiken Propagandalügen und zugleich ein Chaos von bewußten und unbewußten Unwahrheiten oder Halbwahrheiten. Können wir eine oder sogar mehrere dieser „Karten“ (d. h. der historischen Fakten) als falsch oder sogar als absichtlich gefälscht überführen, so stürzt logischerweise das ganze Lügengebäude in sich zusammen.

Es ist doch sehr verwunderlich, daß zum Beispiel der französische Nero - Forscher Georges Roux nicht zu dieser relativ einfachen Erkenntnis gelangt ist. Er stellt unter anderem fest, daß es zur Zeit Kaiser Neros gar kein schnell wirkendes Gift gegeben habe. Das heißt, wenn Nero oder seine Mutter Agrippina oder andere Kaiser einen Zeitgenossen mit Gift zu beseitigen beabsichtigt hätten, so wäre dieser eines langsamen und qualvollen Todes gestorben. Damit wäre der angebliche Giftmord Agrippinas an Kaiser Claudius und der angebliche Giftmord Neros an seinem Adoptivbruder Britannicus ad absurdum geführt. Wenn aber Agrippina und Nero keine Giftmörder waren, so brauchten sie demnach auch nicht voreinander Angst zu haben. Und wenn Nero nicht Britannicus ermordete, so brauchte er auch nicht seine Mutter Agrippina umbringen zu lassen. Wir werden weiter unten noch sehen, daß Georges Roux für den Tod des Britannicus eine sehr plausible medizinische Erklärung gefunden hat; und meine Überlegungen, was den Tod der Agrippina angeht, sind gewiß auch nicht zu verachten. Sie merken bereits, liebe Leserin oder lieber Leser, das „Kartenhaus der Lügen“ beginnt bereits im Vorwort gefährlich zu schwanken.

Ich möchte aber kein Buch schreiben, das Abschnitt für Abschnitt die antiken Autoren oder die späteren Werkverfälscher (von mir geringschätzig „Propagandisten“ genannt) der absichtlichen Geschichtsverfälschung, der absichtlichen Falschinterpretation und/oder der Unwissenheit überführt. Solch ein langweiliger „Schmarren“ brauchen Sie von mir nicht zu befürchten. Ich möchte Ihnen im Gegenteil möglichst unterhaltsam das Leben Kaiser Neros darstellen, so wie es mit größter Wahrscheinlichkeit wirklich verlaufen ist, wie es mit größtmöglicher vernunftgemäßer und realitätsbezogener Objektivität aus den arg zugerichteten antiken Geschichtswerken rekonstruiert werden kann. Es ist die totale Rehabilitation eines heidnisch - römischen Caesaren. Und gerade davor haben die meisten modernen Nero - Biographen gekniffen. Jeder hat mindestens eine groteske Unwahrheit in den antiken Texten festgestellt, aber auf die logische Schlußfolgerung, daß sie damit letztendlich ihr eigenes Werk selber widerlegt haben, ist keiner gekommen. Vielleicht wollten sie es auch nicht, denn dann wäre ja ihre ganze Arbeit und Mühe umsonst gewesen.

Ohne Übertreibung kann man behaupten, daß bei den neuzeitlichen Nero - Biographen von Hermann Schiller bis Jacques Robichon der überwiegende Teil ihrer Werke aus falschen Vermutungen und Spekulationen besteht, einzig aus dem Grund, weil sie den antiken Texten *zu viel Glauben* schenkten. Denn die geschichtliche Wahrheit über Kaiser Nero ist nur noch in wenigen Textteilen und/oder sozusagen „zwischen den Zeilen“ zu finden. Das „Kunststück“ besteht also darin, daß man richtig interpretiert und richtig

rekonstruiert, vor allem aber ohne irgendwelchen (zum Beispiel politischen oder religiösen) „Scheuklappen“ vor den geistigen Augen unseres nüchternen und vorurteilsfreien Verstandes. Aber wer hat das schon?

Ich halte es nicht für unmöglich, daß wir eines Tages in einer Höhle oder in einer Grabkammer des afrikanisch - arabischen Wüstengebietes die Schriftrollen eines derjenigen antiken Geschichtsschreiber finden, die, nach Flavius Josephus, „nur Gutes“ über Kaiser Nero berichtet haben. Es ist sowieso äußerst verdächtig, daß wir ausgerechnet nur die Geschichtswerke derjenigen Autoren kennen, die (fast) nur Schlechtes über Nero berichten. Die Bibliothek des Vatikan ist ja bekanntlich eine Geheimbibliothek. Das könnte bedeuten, daß man uns bisher einige antike Geschichtswerke bewußt vorenthalten wollte. Einen vernünftigen Grund dafür kann ich allerdings nicht erkennen, außer der Furcht der Curie vor einem Skandal. Ich meine, christlicher Glaube und Geschichtsschreibung haben nichts miteinander zu tun. Das eine kann ohne das andere bestehen. Der angebliche „Christenfresser“ Nero, der angeblich auch die Apostel Petrus und Paulus ans Kreuz schlagen ließ, der (bisher) als die Inkarnation des teuflisch Bösen galt, ist bekanntlich kein Bestandteil der Bibel und des christlichen Glaubens. Oder ist er es etwa bis heute heimlich doch gewesen?

Außerdem halte ich es für unbedingt erforderlich, die lateinischen Texte noch einmal zu übersetzen, und zwar ohne dabei die alten, falschinterpretierten Übersetzungen zu Hilfe zu nehmen oder gar zu berücksichtigen. Jede Zuhilfenahme der bisherigen Übersetzungen würde natürlicherweise die Gefahr in sich bergen, daß viele frühere Falschinterpretationen automatisch wiederholt werden.

Zuletzt möchte ich noch den deutschen Altphilologen Ernst Kornemann zu Wort kommen lassen. Im Zusammenhang mit seiner Tiberius - Rehabilitation sprach er von einer „*Zerstörung des wahren Geschichtsbildes, wie sie die Historie wohl kaum ein zweites Mal erlebt hat*“.

Eine Theorie wäre noch denkbar: Sueton zum Beispiel könnte der Verfasser eines Werkes sein, das alle senatorischen Propagandalügen und bösen Klatschgeschichten des römischen Volkes über die ersten zwölf Cäsaren zum Hauptinhalt haben sollte. Denn das ist in der Tat sein Werk >Leben der ersten 12 Caesaren< in meinen Augen tatsächlich!

Lieferbare Titel

- >**Bettina Brentanos wirkliches Verhältnis zu Goethe - Ist Goethe der (natürliche) Sohn Kaiser Karls VII.?**< ca 77 S., ca 5 Abb., ISBN 3-925101-18-7
Euro: 14,90
- >**J. W. Goethe – Ein „genialer“ Syphilitiker – Das Ende einer langen Kontroverse III. erw. Auflage**, ca 110 Seiten, Digitaldruck, ISBN 3-935288-12-3
Euro: 9,90
- >**Goethes Musengöttin Urania - Die Liebestragödie des jungen Goethe**< **VIII. erweiterte Aufl.**, ISBN 3-935288-20-4, brosch., ca 300 S., 10 Abb.
Euro: 24,90
- >**Woldemar**< und >**Allwill**< **alias J. W. Goethe**
broschiert, ca 124 Seiten, ISBN 3-925101-03-9
Euro: 17,40
- >**Petrarchische Oden - Elegien an meine Urania**< - **Liebeslieder Goethes für Urania**, 94 S., ISBN 3-925101-05-5
Euro: 17,40
- >**Fragmente aus dem Tagebuche eines Geistersehers**< **Von dem Verfasser Anton Reisers**
Goethe zugeschrieben und als Faks. hrsg. v. L. Baus, 130 S., ISBN 3-925101-89-6
Euro: 9,90
- >**Goethes „Schattenehe“ mit Charlotte von Stein**< - **Die wirklichen Eltern August Klingemanns**, brosch., 140 S., ISBN 3-925101-11-X
Euro: 19,90
- >**Goethes und Uranias Sohn - Ludwig Tieck**< **Das Desaster der Germanistik**
ca 240 Seiten, IV. erweiterte Aufl., ISBN 3-935288-16-6
Euro: 19,90
- >**Die existentialistischen Reflexionen des William Lovell, alias W. Goethe**<
Ein anonymer Briefroman Goethes hrsg. v. L. Baus ca 200 S.
Euro: 14,90 (als CD-ROM: Euro: 9,90)
- >**Bruchstücke aus den Begebenheiten eines unbekanntem Beherrschers der verborgenen Obern der höhern Illuminaten und höhern Propagande**<
Ein anonymer Illuminaten - Roman Goethes
150 Seiten, ISBN 3-925101-23-3
Euro: 19,90
- >**„Nachtwachen“ von [des] Bonaventura, alias Goethe**<:
I. Teil: Text-Corpus II. Teil: Die endgültige Auflösung eines Pseudonyms
ISBN 3-925101-55-1
Euro: 24,90
- >**Diana von Montesclaros**< - **Ein pseudonymer Goethe-Roman**
ca 120 S., ISBN 3-925101-20-9
Euro: 17,40
- >**Wahrheit in der Dichtung Goethes**< - **Eine psychoanalytische Spurenlese mit vielen anonymen Werken Goethes (früherer Titel: Der Illuminat und Stoiker Goethe)**
über 600 Seiten, VIII. erweiterte Auflage, ISBN 3-925101-99-3
Digitaldruck, broschiert, ca 10 Abb.
Euro: 49,90
- >**Goethe's Briefwechsel mit einem Kinde - seinem Denkmal**< (Artikel im >**Morgenblatt für gebildete Stände**<, von **Joseph Görres**)
31 S. 1 Abb. ISBN 3-925101-95-0
Euro: 6,40

- >**Quo vadis Kaiser Nero? - Die Rehabilitation Neros und der Stoischen Philosophie**<
114 S., ca 10 Abb., ISBN 3-935288-05-0, IX. Auflage
Euro: 15,90
- >**Die [große] Bibel der Freidenker - Die Kunst des Seins**<
600 S., DIN A4, ISBN 3-925101-51-9, VII. erweiterte Auflage
Euro: 49,90
- >**Also sprach Zarathustra – Ein Theaterstück für alle und keinen**<
(von Lothar Baus nach Friedrich Nietzsches gleichnamiger Erzählung)
ca 85 Seiten, broschiert, ISBN 3-925101-65-9
Euro: 7,40
- >**Epiktets Handbüchlein der stoischen Philosophie**<
brochiert, ISBN 3-925101-33-0
Euro: 4,90
- >**Die Kunst, zu wahren Reichtum zu gelangen –
Wie man nach Epikur, Buddha, den Stoikern und den neuzeitlichen
Freidenkern mit wenig Geld glücklich sein kann**<
124 Seiten, broschiert, ISBN 3-935288-13-1
Euro: 9,90
- >**Olaf Tryggvissón - Der König der Wikinger**<
ausschließlich als CD-ROM lieferbar, ISBN 3-925101-26-8
(CD-ROM: Euro: 14,90)
- >**Leben und Taten des Rheingrafen Carl Magnus, den Joseph II. auf zehn Jahre
ins Gefängnis nach Königstein schickte, um da die Rechte der Untertanen und
anderer Menschen respektieren zu lernen**<, von Friedrich Christian Laukhard
150 S., broschiert, ISBN 3-935288-23-9, II. erw. Aufl.
Euro 13,90

Preisänderungen vorbehalten

Asclepios Edition - Lothar Baus
Zum Lappentascher Hof 65, D-66424 Homburg/Saar
Weitere Informationen:

Verlags-Homepage: www.AsclepiosEdition.de

Emailadresse: lotharbaus@web.de