

Philosophische Bibliothek

Alfons Reckermann
Den Anfang denken

Band III

Vom Hellenismus zum Christentum

Meiner







ALFONS RECKERMANN

DEN ANFANG DENKEN

Die Philosophie der Antike in
Texten und Darstellung

BAND III

Vom Hellenismus zum Christentum

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet abrufbar über <http://dnb.d-nb.de>.

ISBN 978-3-7873-2153-7

Band 1: *Vom Mythos zur Rhetorik* (ISBN 978-3-7873-2151-3)

Band 2: *Sokrates, Platon und Arsitoteles* (ISBN 978-3-7873-2152-0)

Frontispiz: Augustinus, Wandmalerei unterhalb der Kapelle
Sancta Sanctorum, Rom

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2011. Alle Rechte vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestattet. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckhaus Nomos, Sinzheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

Werner Beierwaltes
zum achtzigsten Geburtstag

| Inhaltsübersicht

BAND III

VOM HELLENISMUS ZUM CHRISTENTUM

Philosophische Prinzipienreflexion in der Zeit

nach Aristoteles 3

A *Die Stoa als Vereinfachungs- und Verdichtungsform der theologischen Prinzipienreflexion* 5

1. Der stoische Begriff der Philosophie und ihr vorzüglicher Gegenstand 6

Text 44 Aëtius, *Placita* I Prooem. 2 (SVF II 35) 7

Text 45 Kleantes, *An Zeus* (SVF I 537) 12

Text 46 Cicero, *De natura deorum* II 29–36 25

Text 47 Cicero, *De natura deorum* II 56–58 32

2. Die Prinzipienbegriffe der stoischen Philosophie 35

Text 48 Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*
VII 134 36

3. Zum Verhältnis von Prinzipientheorie und Ethik 40

Text 49 Epiktet, *Handbüchlein der Moral* I 44

Text 50 Seneca, *Naturales quaestiones* I 1–12 49

B *Die Atomistik Epikurs als ethisch fundierter Naturalismus und prinzipientheoretischer Minimalismus* 61

1. Die nicht-theologische Prinzipientheorie der atomistischen Physik 61

Text 51 Epikur, *Brief an Herodot* 38–44 68

Text 52 Epikur, *Brief an Menoikeus* 123 72

2. Zum Verhältnis von Physik und Ethik	77
Text 53 Epikur, <i>Brief an Menoikeus</i> 124–135	79
Text 54 Lukrez, <i>De rerum natura</i> II 1–19	93
C <i>Die skeptische Distanzierung von der philosophischen Prinzipienreflexion</i>	94
1. Die Praxis der Urteilsenthaltung als Weg zum Glückszustand seelischer Unerschütterlichkeit bei Pyrrhon aus Elis	96
Text 55 Diogenes Laertius, <i>Vitae philosophorum</i> IX 61–62	96
Text 56 Eusebius, <i>Praeparatio evangelica</i> XIV 18, 1–5	101
2. Die aporetische Skepsis der platonischen Akademie als dialektisch begründete Distanzierung von der theoretischen Prinzipienreflexion	106
Text 57 Cicero, <i>Academica posteriora</i> I 44–46	110
Text 58 Sextus Empiricus, <i>Adversus mathematicos</i> VII 160–165	118
3. Die Abtrennung einer praktischen von der theoretischen Prinzipienreflexion im Zusammenhang der akademischen Skepsis	122
Text 59 Sextus Empiricus, <i>Adversus mathematicos</i> VII 158	123
Text 60 Sextus Empiricus, <i>Adversus mathematicos</i> VII 166–184	126
4. Der Versuch des späteren Pyrrhonismus, die Dialektik der akademischen Skepsis therapeutisch für ein ›Stillstellen des Denkens‹ einzusetzen	134
Text 61 Sextus Empiricus, <i>Pyrrhoniae hypotyposes</i> I 4, 8–10 und I 12, 25–30	135

D	<i>Die Philosophie Plotins (205–270) als maximale Steigerungsform der theologischen Prinzipienreflexion</i>	151
1.	Plotins Platonismus	157
	Text 62 Plotin, <i>Enneade</i> VI 1 [10], 8, 1–14	159
2.	Der Aufstieg der Seele zum Einen als Ziel des menschlichen Lebens	163
	Text 63 Plotin, <i>Enneade</i> V 9 [5], I, 1–2, 28	167
3.	Negative Theologie und mystische Ekstasis als zwei Formen der Annäherung an den ›überseienden‹ Grund aller Wirklichkeit	182
	Text 64 Plotin, <i>Enneade</i> V 3 [49], 13, 1–14, 8	191
	Text 65 Plotin, <i>Enneade</i> V 3 [49], 17, 21–38	198
	Text 66 a Plotin, <i>Enneade</i> VI 9 [9], 8, 34–9, 24	204
	Text 66 b Plotin, <i>Enneade</i> VI 9 [9], 11, 6–26	205
E	<i>Das Christentum als theologia naturalis und ihr Verhältnis zur philosophischen Theologie</i>	211
1.	Paulus und die <i>theologia naturalis</i> der ›weltlichen Weisheit‹	213
	Text 67 Paulus, <i>ad Romanos</i> I, 14–25	214
2.	Tertullians Angriff auf das ›dialektische‹ Christentum der gnostischen Häretiker	220
	Text 68 Tertullian, <i>De praescriptione hareticorum</i> 7, 1–13	223
3.	Der Kampf zwischen griechischer Philosophie und christlicher Religion um den rechtmäßigen Besitz der <i>einen</i> Wahrheit	231
	a) Der stoisch geprägte Mythos vom natürlichen Ursprung des soteriologischen Wissens	231
	Text 69 Dion aus Prusa, <i>Oratio</i> 12, 27–29, 32 und 39 (= Poseidonios, Fr. 368, ed. Theiler)	232

b) Die Darstellung der Lehre Christi als ›allein sicherer und Nutzen bringender Philosophie‹ bei Justin Martyr	238
c) Der ›wahrheitsliebende Platon‹ und der ›allweise Moses‹. Clemens aus Alexandrien und der Streit über den Ursprungs- und Verwirklichungsort des soteriologischen Wissens	241
Text 70 Clemens Alexandrinus, <i>Stromata</i> I 57, 1–6 . . .	245
Text 71 Clemens Alexandrinus, <i>Stromata</i> II 5–6, 2 . . .	257
4. Die Grenze aller philosophischen Prinzipienreflexion oder die <i>vera religio christiana</i> als <i>verissima philosophia</i> . Eine Überlegung zu <i>Augustinus</i> (354–430)	265
a) Die Anknüpfung des Augustinus an Platon	269
Text 72 Augustinus, <i>De civitate dei</i> VIII 4–6 und 8 . . .	270
b) Was man bei den Platonikern nicht finden kann	281
Text 73 Augustinus, <i>Confessiones</i> VII 9, 13–14	281
c) Die unplatonische Anthropologie des Augustinus	288
(1) Das Kontinuum von Schöpfung und Erlösung	293
(2) Christus als <i>vir magnus atque divinus</i> und die angebliche <i>superbia</i> der Platoniker	295
(3) Zum Verhältnis von <i>auctoritas</i> und <i>ratio</i>	298
Text 74 Augustinus, <i>De trinitate</i> VIII 2, 3	306
Schlussbemerkung	309
Anmerkungen	321
Bibliographie	441
Personenregister	467

BAND I

VOM MYTHOS ZUR RHETORIK

Einleitung XIX

**Die »vorsokratische« Philosophie als Frage nach der
Einheit und dem Ursprung des Seienden** 3

A *Mythos, Logos und Physis* 3

*Die Frage des Mythos nach dem Ursprung der Götter als Vorge-
stalt der philosophischen Frage nach dem wahren Grund der
Wirklichkeit als dem Garanten für eine Ordnung, in der man
leben kann*

1. Hesiod 5

*Die dichterische Vergegenwärtigung der Weltordnung und ihre
Bedeutung für das Gelingen des menschlichen Lebens*

Text 1 Hesiod, *Theogonie* 104–181 und 453–496 6

Text 2 Hesiod, *Theogonie* 1–52 20

Text 3 Hesiod, *Theogonie* 70–103 25

2. Parmenides als philosophischer Dichter 30

Text 4 Das Prooemium zum Lehrgedicht des
Parmenides, VS 28 B1 33

Text 5 Parmenides, VS 28 B6 38

Text 6 Parmenides, VS 28 B8 43

B *Die Fremdheit der philosophischen Frage nach der
Einheit des Seienden* 49

Ein Blick auf Thales und Anaximander

Text 7 Der Bericht des Aristoteles über die Lehre des
Thales 50
Aristoteles, *Metaphysica* I 3, 983 b 6–984 a 3

Text 8 Der Bericht über einen Satz des Anaximander
Simplikios, *Physica* 24, 13 (VS 12 A 9) 56

Text 9	Das Verhältnis des Philosophen zur Welt, in der er lebt	
	a) Platon, <i>Theaitetos</i> 174 a	59
	b) Aristoteles, <i>Politica</i> I 11, 1259 a 9–18	60
C	<i>Die Lehre Heraklits über die Einheit des Seienden als Verbindung von Gegensätzen</i>	60
D	<i>Übergänge oder das Prinzip des Seins und seine Wirksamkeit in der Vielheit</i>	68
1.	Die Lehre des Empedokles über den Grund des von Natur aus Seienden als Tauschwechsel zwischen Liebe und Streit	71
	Text 10 Empedokles von Akragas, VS 31 B 17, 1–35	72
2.	Die Lehre des Anaxagoras über das Sein und Wirken der göttlichen Vernunft als Grund für die Ordnung der Natur	79
	Text 11 Anaxagoras, VS 59 B 1	83
	Text 12 Anaxagoras, VS 59 B 12	84
	Eine Zwischenüberlegung zur Grammatik der philo- sophischen Prinzipienreflexion	91
	Das Konzept politisch-rhetorischer Vernunft oder die Polis als Ort des guten Lebens	97
A	<i>Die anthropologische Voraussetzung: Der Mensch als >Mängelwesen<</i>	100
	Text 13 Aischylos, <i>Der gefesselte Prometheus</i> 442–506	103
B	<i>Der Mensch als soziales >Mängelwesen< und die Bedeutung der >politischen Kunst< beim Sophisten Protagoras</i>	108
	Text 14 Platon, <i>Protagoras</i> 320 c–322 d	108

C	<i>Der Mensch als erkenntnistheoretisches ›Mängelwesen‹ – Gorgias I</i>	115
	Text 15 Der Anfang der Schrift des Gorgias <i>Über das Nicht-Seiende</i> Sextus Empiricus, <i>Adversus mathematicos</i> VII 65	116
D	<i>Die Kunst öffentlicher Rede als soziale Gestaltungsmacht – Gorgias II</i>	122
	Text 16 Gorgias, <i>Lobrede auf Helena</i> 8–13 (VS 82 B II)	122
E	<i>Die Rhetorik als ›Kunst aller Künste‹</i>	128
F	<i>Die Rhetorik als ›Stifterin der größten Güter‹</i>	136
1.	Die rhetorische Überzeugungskraft als normative Grundlage des menschlichen Zusammenlebens bei Xenophon	137
	Text 17 Xenophon, <i>Memorabilia Socratis</i> I 2, 10–11 . . .	138
2.	Die politische Bedeutung der Redekunst bei Isokrates . .	145
	Text 18 Isokrates, <i>Antidosis</i> (Rede 15) 253–257	147
	Text 19 Isokrates, <i>Antidosis</i> (Rede 15) 261–271	150
3.	Ciceros Rückblick auf das Konzept politisch-rhetorischer Vernunft	158
	Text 20 Cicero, <i>De inventione</i> I 1–3	159
	Anmerkungen	163
	Personenregister	203

BAND II

SOKRATES, PLATON UND ARISTOTELES

Die klassische Gestalt der griechischen Philosophie als Verbindung der <i>quaestio de rerum natura</i> mit der <i>quaestio de vita et moribus</i>	3
A Sokrates	3
1. Xenophons Sokrates befürwortet die Konzentration auf die <i>quaestio de finibus bonorum et malorum</i>	7
Text 21 Xenophon, <i>Memorabilia Socratis</i> A I, 6–15	11
2. Sokrates und die <i>quaestio de rerum natura</i>	14
a) Der Sokrates des Aristophanes als Naturforscher und sophistischer Redner	14
Text 22 Aristophanes, <i>Die Wolken</i> 1421–1429	21
b) Platons Sokrates begründet eine Naturphilosophie, die zugleich zeigt, wie man leben soll	23
Text 23 Platon, <i>Phaidon</i> 96a–96c	25
Text 24 Platon, <i>Phaidon</i> 97b–99a	28
Text 25 Platon, <i>Phaidon</i> 99a–100d	37
c) Der Skeptiker Sokrates	45
Text 26 Cicero, <i>Academica posteriora</i> I 15–16	47
d) Der Grund für die Divergenz der Sokrates-Bilder	50
Text 27 Platon, <i>Symposion</i> 215d–216c und 221c–222a	53
B Platon	55
Text 28 Platon, <i>Epistula VII</i> 324b–326b	61
1. Platons <i>Gorgias</i> oder der Kampf des Sokrates mit dem Konzept politisch-rhetorischer Vernunft	67
a) Sokrates und Gorgias	69
b) Sokrates und Polos	71

Text 29	Platon, <i>Gorgias</i> 463 a–d	72
Text 30	Platon, <i>Gorgias</i> 464 c–465 a	75
Text 31	Platon, <i>Gorgias</i> 467 c–468 e	80
Text 32	Platon, <i>Gorgias</i> 480 a–e	88
c)	Sokrates und Kallikles	91
Text 33	Platon, <i>Gorgias</i> 507 d–508 a	98
2.	Die Suche nach Grundformen der Tüchtigkeit und nach der Regel ihrer Einheit	102
Text 34	Platon, <i>Protagoras</i> 329 c–330 b	103
Text 35	Platon, <i>Protagoras</i> 349 e–350 c	108
3.	Die besondere Seinsweise der ›Ideen‹	111
Text 36	Platon, <i>Symposion</i> 209 e–212 b	112
4.	Warum und wie kann die menschliche Seele ›Ideen‹ erkennen?	134
C	<i>Aristoteles</i>	153
1.	Der Begriff des Prinzips	157
Text 37	Aristoteles, <i>Metaphysica</i> IV 1–2, 1003 a 21–1003 b 19	157
2.	Die Philosophie als Prinzipienreflexion und ihre Stellung in der Ordnung des Wissens	165
Text 38	Aristoteles, <i>Metaphysica</i> I 1–2, 980 a 20–983 a 23	165
3.	Prinzipienreflexion als Theologie	192
Text 39	Aristoteles, <i>Analytica posteriora</i> I 2, 71 b 33–72 a 7	198
Text 40	Aristoteles, <i>Metaphysica</i> XII 6–7, 1071 b 3–1072 b 30	201
Text 41	Aristoteles, <i>Metaphysica</i> XII 9, 1074 b 15–1075 a 5	229

4. Der Zusammenhang von Prinzipienreflexion und Ethik . .	239
Text 42 Aristoteles, <i>Ethica Nicomachea</i> I 6, 1097b 22–1098a 19	245
Text 43a Aristoteles, <i>Ethica Nicomachea</i> X 7, 1177a 12–35	250
Text 43b Aristoteles, <i>Ethica Nicomachea</i> X 8, 1178a 9–22	251
Anhang 1: Schema des platonischen Liniengleichnisses . . .	272
Anhang 2: Porträts Platon und Aristoteles	274
Anmerkungen	277
Personenregister	333

III.
VOM HELLENISMUS ZUM
CHRISTENTUM

Philosophische Prinzipienreflexion in der Zeit nach Aristoteles

IM ZWEITEN BAND des vorliegenden Buches ging es zusammen mit der maßgeblich von Platon und Aristoteles begründeten klassischen Gestalt der griechischen Philosophie um das theologisch fundierte Konzept philosophischer Prinzipienreflexion. Für Platon gelten die von Parmenides vorgegebenen ›Zeichen‹ des in Wahrheit Seienden für die göttliche Wirklichkeit des Kosmos der allgemeinen, materiefreien, ausschließlich dem reinen Denken zugänglichen Formen und für sein genetisches Prinzip, die Idee des Guten ›jenseits‹ von Form und ›Wesenheit‹. Für Aristoteles ist die göttliche Primärwirklichkeit des Intelligiblen die erste Wesenheit des Unbewegten Bewegers, der zugleich die Vollkommenheit einer ausschließlich auf sich selbst bezogenen Einheit von Sein, Leben und Denken realisiert. Insofern gibt er der theologischen Prinzipienreflexion eine einfachere Fassung als Platon. Wenn man die Konzepte der Stoa, der epikureischen Atomistik und der pyrrhonischen Skepsis damit vergleicht, dann vereinfacht die Stoa die *theologische* Prinzipienreflexion dadurch, dass sie ein Sein ›jenseits‹ des sinnlich wahrnehmbaren Kosmos überhaupt nicht mehr thematisiert und damit die Grundformen des Seins ausschließlich als materiell-bewegte Wirklichkeit auffasst. Die Atomistik vereinfacht die *philosophische* Prinzipienreflexion dadurch, dass sie ihr in der strengen Orientierung am methodologischen Gebot maximaler Prinzipiensparsamkeit eine konsequent naturalistische Fassung gibt und ihr damit jede theologische Bedeutung nimmt. Die Skepsis will zwar die Dimension prinzipientheoretischer Reflexion, die nach ihrer Überzeugung von den konkurrierenden ›Schulen‹ jeweils nach Maßgabe ihrer eigenen dogmatischen Bedürfnisse willkürlich geschlossen wird, für die kritische Diskussion grundsätzlich offen halten, sucht aber dabei primär nach einem

guten Grund für den Abschied von diesem philosophischen Großunternehmen. Die Ruhe des vollkommen auf sich bezogenen Lebens wird für sie entgegen den Erwartungen der ›dogmatischen‹ Philosophen nicht in der bewussten Vergegenwärtigung des Anfangs aller Dinge gefunden, sondern in der Fähigkeit, sich in Bezug auf das, was in Wirklichkeit ist, konsequent jeglichen Urteils zu enthalten und sich für das Handeln nicht an einer unerreichbaren Wahrheit, sondern am Üblichen zu orientieren. Mit den genannten Vereinfachungen im Bereich der Theoriebildung ist zudem eine Konzentration auf die Ethik verbunden¹. In einer zunehmend als irritierend erfahrenen Welt wird die Frage, wie man in diesem Leben das Glück seelischer Ruhe finden kann, eindringlicher gestellt als wenn man sich in eine Wirklichkeit eingebunden weiß, die in sich schon verlässliche Formen des Guten aufweist.

Historisch gesehen gehört die nachklassische Philosophie in die Epoche des so genannten Hellenismus, die man gewöhnlich mit den Eroberungszügen Alexanders des Großen beginnen und mit der Beherrschung des östlichen Mittelmeerraumes durch die Römer enden lässt. In dieser Zeit wird griechische Kultur in der Ablösung von der Lebensform der Polis zum Vereinheitlichungsfaktor für die andersartigen Kulturen des Orients. Die griechisch geprägte Philosophie wird damit zu einer global agierenden Kraft, die als solche das europäische und das von Europa geprägte Denken bis heute entscheidend mitgestaltet. Der Prozess ihrer Internationalisierung wird in der vorliegenden Darstellung nicht nachgezeichnet², findet aber seine Widerspiegelung darin, dass griechische Konzepte auch in ihrer Übertragung ins Lateinische vorgestellt werden – obwohl dies auch daran liegt, dass manches griechisch Gedachte aus dieser Zeit in der Sprache Roms dem heutigen Leser leichter zugänglich ist.

A | Die Stoa als Vereinfachungs- und Verdichtungsform der theologischen Prinzipienreflexion

In der hellenistischen und später auch in der römisch geprägten Welt ist die Stoa die bedeutendste Philosophenschule. Sie wurde um 300 v. Chr. von *Zenon* (334–262) »aus Kition auf Zypern, einer griechischen Stadt mit phoinikischen Siedlern« (DL VII 1), gegründet. Er hatte bereits in seiner Heimat griechische Philosophie kennen gelernt und war um 312 nach Athen gekommen, um dort bei Philosophen sokratischer (Stilpon³), kynischer (Krates aus Theben⁴) und platonisch-akademischer Provenienz (Xenokrates und Polemon⁵) zu studieren. Der Ort, an dem er dann selber gelehrt und der seiner Philosophie ihren Namen gegeben hat, war die am Rand der Agora gelegene »Bunte Säulenhalle (στόα ποικίλη)⁶, die deswegen so genannt wurde, weil sie vom Maler Polygnot (tätig zwischen 480 und 440) mit Bildern mythologischen Inhalts ausgeschmückt worden war. Ein stoisch geprägter Schulzusammenhang hat bis etwa 250 n. Chr. bestanden. Dabei unterscheidet man eine »alte«, »mittlere« und »späte« Phase. Zur alten Stoa gehört neben ihrem Gründer und seinem Nachfolger *Kleanthes* aus dem in der Troas gelegenen Assos (331–232, Scholarch ab 262) vor allem *Chrysipp* aus Soloi in Zypern (280–206, Scholarch ab 232), der die Lehren seiner Vorgänger im Blick auf die ihm aus eigenem Studium vertrauten Argumentationskriterien der von Arkesilaos geprägten platonischen Akademie⁷ so präzise wie nur möglich zu begründen versucht hat. Von der alten Stoa sind bis auf den Zeus-Hymnus des *Kleanthes* (vgl. Text 45) keine Originalschriften⁸, sondern nur spätere Referate und Zitate erhalten⁹. Die wichtigsten davon findet man in den Dialogen Ciceros¹⁰ und bei Diogenes Laertius. Zur »mittleren« Stoa, die sich stärker als die »alte« zur Philosophie der Akademie und zu der des Peripatos öffnet, gehören insbesondere *Panaitios* aus Rhodos (185–110, Scholarch ab ca. 129) und *Poseidonios* aus Apamea in Syrien (130–50), von deren Schriften ebenfalls nur Fragmente überliefert sind¹¹.

Beide Philosophen sind für die ›Übertragung‹ griechischer Philosophie nach Rom wichtig gewesen¹². In der vorliegenden Darstellung wird diese Phase stoischer Philosophie jedoch nicht berücksichtigt. Zur ›späten‹ Stoa gehören neben dem am Hof Neros tätigen Lucius Annaeus *Seneca* (ca. 1 v. Chr. – 65 n. Chr.) und dem freigelassenen Sklaven *Epiktet* (55–138) auch der römische Kaiser *Marc Aurel* (121–180)¹³.

Die philosophiehistorische Forschung hat gezeigt, dass die stoische Philosophie kritisch an bestimmte Entwicklungen innerhalb der Akademie und der peripatetischen Philosophie anknüpft¹⁴. Im Rahmen der vorliegenden Darstellung können diese Vorgänge nicht eigens thematisiert werden. Die Konzentration auf die Konturen des prinzipientheoretischen Konzepts stoischer Philosophie lässt es ebenso wenig zu, Fragen einer inneren Entwicklung der Stoa, ihr kritisches Gespräch mit akademischer, peripatetischer und epikureisch atomistischer Konkurrenz oder ihre Fachbeiträge zur Logik, zur Sprachphilosophie und zu Einzelfragen der Naturphilosophie vorzustellen¹⁵. Ein erster Zugang zum prinzipientheoretischen Konzept der Stoa soll im Ausgang von ihrem Philosophiebegriff gefunden werden, der anschließend im Blick auf den Zeus-Hymnus des Kleantes und auf Referate Ciceros inhaltlich zu präzisieren ist (1). Danach geht es um das Profil der stoischen Prinzipienbegriffe im engeren Sinn (2) und zum Schluss um den Zusammenhang zwischen der *quaestio de rerum natura* und der *quaestio de finibus bonorum et malorum*, an dem die stoische Philosophie von Anfang an interessiert ist (3), allerdings so, dass sich dabei das Gewicht stärker auf die Ethik verlagert.

1. | Der stoische Begriff der Philosophie und ihr vorzüglicher Gegenstand

Die Stoa hat, wie die anderen ›Schulen‹ des 4. Jahrhunderts auch, die Philosophie in die drei klassischen Disziplinen Physik, Ethik und Logik (= Dialektik) eingeteilt. Die Art und Weise, in der diese

Unterscheidung in späteren Berichten auf Chrysipp zurückgeführt wird, macht jedoch deutlich, dass darin an der Einheit der Philosophie festgehalten werden soll. Die Philosophie hat nicht etwa drei verschiedene Gegenstände des Forschens und Lehrens, sondern sie ist die dreifache Realisierung einer einzigen Tüchtigkeit. Der um 100 n. Chr. tätige Doxograph Aëtios hat diesen Gedanken folgendermaßen wiedergegeben:

44 · Aëtios, *Placita* I, Prooem. 2 (SVF II 35)¹⁶

»Die Stoiker haben gesagt, die Weisheit (σοφία) sei das methodisch begründete, in sich vollständige Wissen (ἐπιστήμη)¹⁷ von göttlichen und menschlichen Dingen; die Liebe zur Weisheit (φιλοσοφία) sei die Übung (ἄσκησις) in der Kunst (τέχνη) des Lebensnotwendigen; lebensnotwendig aber sei allein und an oberster Stelle die Tugend (ἀρετή), und die Tugenden, die am meisten zu ihr gehörten, seien drei: eine auf die Natur (φυσική), eine auf die Lebensform (ἠθική) und eine auf das Denken bezogene (λογική). Aus diesem Grunde ist die Philosophie dreigeteilt. Ein Teil davon ist das der Natur zugewandte (τὸ φυσικόν), der andere das dem Ethos (τὸ ἠθικόν) und der dritte das dem Logos zugewandte Philosophieren (τὸ λογικόν). Die der Natur des Seienden zugewandte Form philosophischer Tüchtigkeit ist dann vorhanden, wenn wir über den Kosmos und über das, was im Kosmos ist, Untersuchungen anstellen. Das der Ethik zugewandte Philosophieren besteht im gründlichen Nachdenken über die menschliche Lebensführung und das der Logik zugewandte, das sie auch das dialektische Philosophieren nennen, handelt vom Denken.«

Der Dreiteilung der Philosophie in Physik, Ethik und Logik (= Dialektik), die auch Chrysipp übernimmt (DL VII 39), steht bei Aëtios eine Zweiteilung ihres Gegenstandes in »göttliche« und »menschliche Dinge« voran. Diese Formel präzisiert die aristotelische De-

fnition der Philosophie als »Erkenntnis des Seienden, insofern es seiend ist« (*Met.* IV 1, 1003 a 21), dadurch, dass sie dieses Sein als Einheit von göttlicher und menschlicher Wirklichkeit bezeichnet¹⁸. Als Physik ist die Philosophie die Wissenschaft vom Zusammenhang des von Natur aus Seienden als des Göttlichen (= »der Kosmos und das, was im Kosmos ist«). Als Ethik ist sie die Wissenschaft vom Zusammenhang des menschlichen Lebens und als Logik Wissenschaft von der Kraft des Denkens, die das menschliche Leben in besonderer Weise charakterisiert. Dass ihre Dreiteilung die Einheit der Philosophie nicht auflösen soll, wird im Bericht des Diogenes Laertius deutlicher noch als bei Aëtius an der Bemerkung erkennbar, dass zwar einige Stoiker diese Disziplinen als »Teile«, »Orte«, »Arten« oder »Gattungen« der Philosophie bezeichnet, andere aber ausdrücklich hinzugefügt hätten, sie seien »nicht voneinander getrennt, sondern miteinander verbunden« (DL VII 40)¹⁹.

Man kann den Gedanken der Einheit der Philosophie im Ausgang vom Text des Aëtios genauer begründen. Zunächst fällt auf, dass die Begriffe »Weisheit«, »Wissenschaft«, »Philosophie«, »Übung«, »Kunst der Herstellung des Lebensnotwendigen« und »Tugend« nicht voneinander unterschieden, sondern so weit wie möglich zu einer Einheit verbunden werden, die als ganze durch den Begriff »Tugend« bestimmt ist. Philosophie ist dann entweder die Tugend selbst oder die Übung, die unmittelbar zu ihr hinführt. Die Stoiker haben weder Interesse an einer Differenzierung der »Tugend« in die verschiedenen Grundgestalten dianoetischer und ethischer Tüchtigkeit noch an einer Unterscheidung von Arten innerhalb dieser Grundgestalten. Sie haben auch kein Interesse daran, das Streben nach Gütern als die Grundform des menschlichen Lebens in sich zu differenzieren. Es gibt keine Unterscheidung zwischen verschiedenen Zielen dieses Strebens wie »Überleben«, »angenehm« oder »gut leben«, ebenso wenig eine Unterscheidung zwischen dem Lebensnotwendigen und solchen Gütern, die das Notwendige zum Angenehmen und Vollkomme-

nen erweitern. Leben konzentriert sich allein auf das unbedingt Notwendige des tugendhaften Lebens. Dies ist identisch mit Weisheit und Wissenschaft, und Weisheit und Wissenschaft sind wieder identisch mit konstanter Herstellung dessen, was für das menschliche Leben das *eine* Notwendige ist. Dieses Wissen besitzt nur der Weise. Er weiß, was der Kosmos und was in ihm ist, und kennt von daher auch die Norm für das menschliche Leben, nämlich die Regeln für die richtige Führung der Gedanken, von der die Lebensgestaltung insgesamt abhängt.

Die stoische Auffassung von der Einheit des philosophischen Wissens als Tugend wird bei Cicero im dritten Buch seines Dialogs *De finibus bonorum et malorum* von Cato ›Uticensis‹ (95–46)²⁰ genauer erläutert als dies in einem doxographischen Referat möglich ist. Danach sind Dialektik (= Logik) und Physik ebenso Tugenden wie die richtigen Formen des zwischenmenschlichen Verhaltens. Jede Tugend ist eine doppelte Tüchtigkeit, nämlich (negativ) die Kraft, Übel zu vermeiden, und (positiv) die Fähigkeit, das Richtige zu tun. Die Dialektik bewahrt uns vor den Übeln »falscher Zustimmung und der Täuschung durch die verfängliche Wahrscheinlichkeit.« Gleichzeitig erzeugt sie die Tüchtigkeit, die ›festhält‹ und ›umfassend sichert‹, »was wir [in der Ethik] über Güter und Übel gelernt haben.« Wenn Unbesonnenheit (*temeritas*) und Unkenntnis (*ignoratio*) Übel sind, dann wird »die Kunst (*ars*), welche diese Fehler beseitigt, mit Recht als Tugend (*virtus*) bezeichnet.« Zudem muss »jeder, der naturgemäß leben will«, weil er anders das höchste Gut seines Lebens verfehlt²¹, »vom Weltall und der in ihm waltenden Fürsorge (*procuratio*) ausgehen«, weil niemand ohne »genaue Kenntnis der Ordnung (*ratio*) der Natur, der Lebensweise der Götter sowie darüber, ob die Natur des Menschen mit der des Universums übereinstimmt«, ein richtiges Urteil über Gutes und Schlechtes fällen kann. Von daher ist auch die Physik integraler Teil der einen notwendigen Tugend für die menschliche Lebensführung²². Die Philosophie realisiert in der wechselseitigen Verbindung von Physik, Ethik und Dialektik eine

»bewundernswerte Zusammensetzung ihres Lehrgehalts (*admirabilis compositio disciplinae*)« und eine »unglaublich folgerichtige Ordnung ihrer Gegenstände (*incredibilis rerum ordo*).« Weder in »der Natur« noch »in allem, was Menschenhand gestaltet«, gibt es eine »harmonische Ordnung und Einfügung des Einzelnen zu einem Ganzen (*tam compositum tamque compactum et coagmentatum*)«, die derjenigen der Philosophie überlegen wäre²³. In Form der »Kunst« enthält und verwirklicht sie die Qualität, die das von Natur aus Seiende insgesamt als göttlich gestaltete Wirklichkeit auszeichnet.

Wenn die Philosophie die Zusammenhänge der »göttlichen« und »menschlichen Angelegenheiten« mit der Konstanz erschließt, ohne die sie nicht Weisheit sein kann, dann befindet sich die Seele des Philosophen in einer »Verfassung (*διάθεσις*)«, die insgesamt und ein ganzes Leben hindurch vom Logos bestimmt ist²⁴. Das Leben des Weisen ist deshalb der »systematische Zusammenhang vernunftbestimmter Formen der Lebensführung« oder die singuläre Praxis, in der »die vernunftbestimmte Seele« ihre »vollkommene Wirklichkeit« entfaltet²⁵. Da er alle Tugend in sich vereint, besitzt der Weise genau die »Wissenschaft vom Guten und Schlechten und von dem, was keins von beiden ist«²⁶, die Sokrates in Platons *Protagoras* als den Einheitskern aller Tugenden definiert hat²⁷, und zwar, wie es im Blick auf die aristotelische Definition des Menschen als *animal rationale et sociale* heißt, »als die Tugend des von Natur aus auf die politische Gemeinschaft angelegten Lebewesens.« Dieser Einheitskern wird als »Wissenschaft (*ἐπιστήμη*) von dem, was zu tun und nicht zu tun, und von dem, was weder zu tun noch nicht zu tun ist«, zur sittlich gebundenen Klugheit (*φρόνησις*), als Wissen von dem, »was zu wählen und was zu meiden und was keins von beiden ist«, zur Tugend der Besonnenheit (*σωφροσύνη*), als Wissen, »das jedem zuteilt, was ihm gebührt«, zur Gerechtigkeit und als Wissen »von dem, was zu fürchten und nicht zu fürchten und was keins von beidem ist«, zur Tapferkeit konkretisiert²⁸. Wegen der Identität ihrer theore-

tischen Grundlagen (θεωρήματα κοινά) stehen alle Tugenden »miteinander in innerer Wechselbeziehung«, so dass der Tugendhafte alle Tugenden als eine in sich geschlossene und unaufbrechbare Einheit besitzt²⁹. Er kann deshalb gar nicht anders leben als so, dass er das, was er theoretisch als das Richtige erkennt, praktisch verwirklicht (DL VII 125).

In der Art und Weise, wie die Stoa den Begriff »Philosophie« definiert, zeigt sich ein entschiedener Wille zu ihrer Vereinheitlichung, Vereinfachung und damit zu ihrer äußersten Verstärkung. Dem liegt die Befürchtung zugrunde, dass eine Philosophie, die nach dem aristotelischen Grundsatz das Sein in verschiedener Weise aussagt, dazu neigt, die Bezugnahme auf das Eine zu vergessen, von dem sie das Verschiedene aussagen will. Gegen die Tendenz zu empirischer Forschung, wie sie die Arbeit im Peripatos in der Zeit nach Aristoteles bestimmt, und gegen die Tendenz zu detaillierter Fachdiskussion in der Akademie konzentriert sich die Stoa auf das, was für die Philosophie das eine Notwendige ist. Wie für den platonischen Sokrates ist dies die Einheit von Tugend und Wissen, also das Wissen und Realisieren des Guten, während das darauf bezogene Nicht-Wissen und Nicht-Realisieren das größte Übel darstellt. Die sokratisch-platonische Vorgabe wird dadurch vereinfacht, dass die Stoa den Begriff »Tugend« von vornherein theologisch-kosmologisch definiert, nämlich als die Kraft des göttlichen Logos, das materielle Ganze des Weltalls vollständig zu durchdringen und es damit als vollkommene, dauerhafte Einheit zusammen zu halten. Nur unter dieser Voraussetzung ist nachzuvollziehen, dass der zentrale ethische Imperativ der Stoa besagt: Folge der Natur! oder: Lebe der Natur gemäß!³⁰, und dass dies die Aufforderung bedeutet, das Sein der Natur nachzuahmen und ihm so ähnlich wie möglich zu werden. Natur wiederum ist das vollständige Geprägtsein vom göttlichen Logos und mehr noch der Logos selbst, der mit seiner »Tugend« das Weltall erzeugt, gestaltet und in seiner Konsistenz sichert. Zentrale Instanz der Nachahmung der Natur ist bereits für die klassische Philosophie

die ›Kunst‹³¹. ›Kunst‹ wird stoisch nicht primär im Sinne ihrer ästhetischen Bestimmung aufgefasst, sondern allgemeiner als ein streng methodisches Vorgehen, bei dem alle Tätigkeitsschritte kontinuierlich und in der richtigen Weise einander folgen³², wobei der ›Künstler‹ jeden dieser Schritte so begründen kann, dass er damit zugleich in seiner Kunst der allein kompetente Lehrer ist³³. Für die Stoa soll das Leben insgesamt die Angelegenheit einer ›Kunst‹ in diesem Sinne sein. In der Nachahmung der Natur, die sich selbst mit methodischer Strenge als ein sich differenziertes Ganzes konstituiert, soll die menschliche Lebenskunst das für sie allein Notwendige herstellen und damit garantieren, dass sie in konsequenter Analogie zur *rerum natura* ein vernünftig begründetes und vollkommen geordnetes Ganzes erzeugt und kontinuierlich erhält.

Das besondere Sein der *natura*, die von der menschlichen *ars vivendi* nachgeahmt werden soll, lässt sich im Blick auf den Zeus-hymnus des Kleanthes genauer bestimmen. Der Text entfaltet nämlich als Gebet zugleich eine Lobrede, die das Sein und das Tun des dem Kosmos zugrunde liegenden Logos so auszeichnet, dass er das Beste und deshalb auch das am meisten Nachahmenswerte von allem darstellt, was überhaupt ist.

45 · Kleanthes, *An Zeus* (SVF I 537)³⁴

-
- »Erhabenster der Unsterblichen, der du viele Namen hast,
 immer Allmächtiger (παγκρατὲς αἰεὶ),
 Zeus, Anführer (ἀρχηγέ) der Natur, der du mit dem Gesetz
 (νόμος = lex) alles lenkst,
 sei begrüßt! Es ist das Rechte (θέμις) für alle Sterblichen, dich
 feierlich anzusprechen;
 denn wir sind deines Geschlechts (γένος), die wir der Gottheit
 Abbild³⁵ erlangt haben
 5 als einzige von dem, was immer an Sterblichem lebt und sich
 bewegt auf der Erde.