



# Von Pflanzen und Pflichten

Zum naturalistischen Ursprung des stoischen *kathēkon*

MANUEL LORENZ



# Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft (SBA)

Band 50

Im Auftrag der Schweizerischen Vereinigung für Altertumswissenschaft

herausgegeben von Leonhard Burckhardt, Ulrich Eigler,  
Gerlinde Huber-Rebenich und Alexandrine Schniewind

Manuel Lorenz

# Von Pflanzen und Pflichten

Zum naturalistischen Ursprung des stoischen *kathēkon*

Schwabe Verlag

Die Druckvorstufe dieser Publikation wurde vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung unterstützt.

Erschienen 2020 im Schwabe Verlag Basel

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



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)  
Abbildung Umschlag: Schierling, Conium maculatum, Oso Flaco Lake, California;

Foto: Sandy/Chuck Harris; CC BY-NC 2.0

Umschlaggestaltung: icona basel gmbh, Basel

Satz: Kathrin Strohschnieder, Oldenburg

Druck: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Printausgabe 978-3-7965-4148-3

ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-4190-2

DOI 10.24894/978-3-7965-4190-2

Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche.  
Zudem sind Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

[rights@schwabe.ch](mailto:rights@schwabe.ch)  
[www.schwabe.ch](http://www.schwabe.ch)

# Inhalt

Danksagung .....	11
Zitierweise der Fragmente .....	13
I Einleitung .....	17
1 These .....	17
2 Positionierung .....	19
3 Quellenwahl .....	21
3.1 Ciceros <i>De finibus</i> , Buch 3 .....	23
3.2 Stobaios .....	25
3.3 Diogenes Laertios .....	28
4 Aufbau der Rekonstruktion .....	31
II Die Exposition des <i>kathēkon</i> .....	35
1 Die Definition und das Problem einer konsistenten Lesart .....	37
2 Eine kleine Problemgeschichte der Übersetzungen .....	38
2.1 Pflicht .....	39
2.2 Duty und fitness of behaviour .....	42
2.3 Proper function .....	43
2.4 Appropriate action, angemessene Handlung, le convenable etc. ....	44
2.5 Kurzes Fazit .....	46
3 Mögliche Auswege .....	47
3.1 Verwendeten die Stoiker <i>‘prattein’</i> in der Definition des <i>kathēkon</i> ? .....	47
3.1.1 Sollten wir Diogenes Laertios bei <i>‘proachthen’</i> trauen? .....	48
3.1.2 Was steht bei Stobaios? .....	51
3.2 Würde uns <i>‘proachthen’</i> zu einer konsistenten Lesart der <i>kathēkon</i> -Definition verhelfen? .....	53
3.3 Handelt es sich um eine <i>allgemeine</i> Definition? .....	55

III	Das <i>kathēkon</i> als <i>praxis</i> .....	59
1	Muss ' <i>prattein</i> ' ein Handeln bezeichnen? .....	59
1.1	Unterschiedliche Verwendungsweisen eines Ausdrucks. Ein Beispiel: 'nicht-rational' oder 'irrational' .....	61
1.2	' <i>Prattein</i> ' und ' <i>praxis</i> ' bei den Stoikern .....	64
2	Anknüpfungspunkte bei Aristoteles .....	65
2.1	<i>Praxeis</i> als Aktivitäten aller Lebewesen .....	67
2.2	<i>Praxis</i> als Bewegung in Richtung eines Bestzustands .....	70
2.3	Globale Teleologie bei Aristoteles? .....	73
2.4	Grenzen der gemeinsamen Basis .....	76
2.5	Selbsterhaltung als Bestzustand .....	79
2.6	Ein biologischer Ursprung des ethischen <i>praxis</i> -Begriffs bei Aristoteles? .....	85
3	Fazit: Merkmale des biologischen <i>praxis</i> -Begriffs bei Aristoteles .....	88
IV	Weitere Merkmale der naturalistischen Basis .....	91
1	<i>Eulogos apologismos</i> : eine <i>gut-begründete</i> Erklärung .....	92
1.1	Die Natur als Massstab für <i>gut-begründete</i> Erklärungen .....	92
1.2	' <i>Eulogos</i> ' als Bestandteil naturwissenschaftlicher Theoriebildung bei Aristoteles .....	95
1.3	<i>Gut-begründete</i> Erklärung und Empirie .....	96
1.4	<i>Gut-begründete</i> Erklärung und Teleologie .....	100
1.5	<i>NNU</i> und das Wesen des Lebewesens .....	103
1.6	Zur personifizierenden Sprache – Noch einmal: 'lokal' vs. 'global' .....	104
1.7	Kurze Zusammenfassung .....	105
2	Naturbeobachtung und <i>kathēkon</i> .....	106
2.1	Beobachtbarkeit und Objektivität .....	107
2.2	Die Vorzeitigkeit: « <i>nachdem</i> es getan wurde ( <i>prachthen</i> )» .....	108
3	Zum Ausdruck ' <i>kathēkon</i> ' und zur Etymologie ' <i>kata tinas hēkein</i> ' .....	111
3.1	Zenons Pionierleistung .....	111
3.2	Die Etymologie ' <i>kata tinas hēkein</i> ' .....	113

3.3	«Was bestimmten Menschen oder Personen zukommt» .....	115
3.4	«Was bestimmten Lebewesen (von Natur aus) zukommt» .....	119
3.5	Noch einmal: Anknüpfungspunkte bei Aristoteles? .....	121
4	Resümee .....	124
V	Die weiteren Bestimmungen des <i>kathēkon</i> : Wie weit trägt die naturalistische Basis? .....	127
1	Das <i>kathēkon</i> als «Betätigung, die den natürlichen Anlagen entspricht» .....	130
1.1	Die naturgegebene Ausstattung jedes Lebewesens .....	130
1.2	<i>Oikeiōsis</i> und <i>kathēkon</i> .....	132
1.3	Teleologischer Erfolg und Misserfolg .....	136
2	Aktivitäten ‘gegen das <i>kathēkon</i> ’ bei Pflanzen und Tieren .....	140
2.1	Fehler bei nicht-rationalen Lebewesen .....	140
2.2	Aktivitäten, die den natürlichen Anlagen zuwiderlaufen ..	142
3	<i>Kathēkon</i> , Bestzustand ( <i>aretē</i> ) und Ziel ( <i>telos</i> ) .....	146
3.1	<i>Kathēkon</i> und <i>aretē</i> .....	146
3.2	<i>Kathēkon</i> und <i>telos</i> : Komplexität des Lebewesens und teleologischer Erfolg .....	149
3.3	<i>Kathēkon</i> und globaler teleologischer Erfolg .....	152
4	Resümee .....	153
VI	Die <i>kathēkonta</i> auf der Stufe des Menschen .....	155
1	Das <i>kathēkon</i> als Aktivität in Folge eines rationalen Impulses .....	156
1.1	Der Handlungsimpuls ( <i>hormē</i> ) .....	156
1.2	Handlungsimpuls und <i>kathēkon</i> .....	158
2	Der Gegenstand der <i>kathēkonta</i> : die <i>proēgmena</i> .....	160
2.1	Wie motivieren <i>proēgmena</i> ein <i>kathēkon</i> ? .....	162
2.2	Anknüpfungspunkte .....	166
3	Der weise Naturbeobachter ist Massstab des <i>kathēkon</i> .....	168
3.1	Der Weise als «Archeget» beim «Finden» des <i>kathēkon</i> .....	169
3.2	Der Weise als «Exeget» des Naturgesetzes .....	172
3.3	Die Natur als «Lehrerin» der <i>kathēkonta</i> .....	175



4	Wie gut ist die <i>gut-begründete</i> Erklärung? .....	178
4.1	Der Weise weiss, was er tut .....	180
4.2	Kann ein Normalsterblicher sicher sein, dass eine Handlung ein <i>kathēkon</i> ist? .....	183
4.3	Weiss der Weise, was ihn erwartet? .....	186
VII	Zusammenfassung .....	191
VIII	Literaturverzeichnis .....	199
1	Primärliteratur (und Kommentare) .....	199
2	Sekundärliteratur .....	202





## Danksagung

Die folgende Arbeit ist die leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die ich an der *Universität zu Köln* (2015–2016) und der *Université de Fribourg* (2016–2018) verfasst und im Juli 2019 verteidigt habe. Allen voran gilt mein besonderer Dank den beiden Betreuern der Arbeit. Christoph Helmig und Filip Karfik haben sich in sämtlichen Belangen für mich eingesetzt, auch in solchen, die über die unmittelbare Forschungsarbeit hinausgingen. Die Arbeit an der Université de Fribourg war wissenschaftlich wie privat äusserst bereichernd, nicht zuletzt weil Filip Karfik in jeglicher Hinsicht ein so sorgsamer und grosszügiger Gastgeber war.

Für fachliche und persönlichen Unterstützung während der letzten Jahre – ob in Kolloquien, im Griechisch-Lesekreis oder ausserhalb der Universitäten – danke ich Nicolas D’Andres, Tiziano Dorandi, Ercole Erculei, Guy Guldentops, Kelly Harrison, Christoph Horn, Tamar Khubalava, Theo Kobusch, Simon Lozo, Giusy Margagliotta, Jörn Müller, Dominic O’Meara, Andreas Speer, Jacqueline Tusi und Denis Walter. Viele andere habe ich hier sicherlich vergessen anzuführen. Sie alle aber haben auf die eine oder andere Weise zum Gelingen und zur Freude an der Arbeit beigetragen, und mit einigen sind wertvolle Freundschaften entstanden. Zutiefst dankbar bin ich schliesslich meinen Eltern und nicht zuletzt meiner Frau Carmen, die das Wagnis eingegangen ist, gemeinsam in die Schweiz zu ziehen. Ihr ist diese Arbeit gewidmet.

Die Forschungsarbeit wäre in der nötigen Intensität zudem kaum möglich gewesen ohne die Stipendien der *a.r.t.e.s. Graduate School for the Humanities Cologne*, von *swissuniversities (cotutelle de thèse)* und des *Swiss European Mobility Programme*.

Leonhard Burckhardt, Ulrich Eigler, Gerlinde Huber-Rebenich und Alexandrine Schniewind danke ich für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe der *Schweizerischen Beiträge zur Altertumswissenschaft*, Arlette Neumann für die überaus versierte und freundliche Betreuung der Publikation im Schwabe Verlag. Für die Finanzierung der Veröffentlichung danke ich dem Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (SNF).



## Zitierweise der Fragmente

Die Textstellen werden aus der einschlägigen Edition des jeweiligen Werks zitiert. Wenn möglich, wird dabei angegeben, wo sich der Text in den am häufigsten verwendeten Fragmentsammlungen befindet (Long und Sedley 1987 und von Arnim 1902–1905). Um zu kennzeichnen, ob die zitierten Passagen mit denen in den Fragmentsammlungen identisch sind oder ob es sich um Ausschnitte handelt, werden Gleichheitszeichen und Mengensymbole verwendet. Die Symbole beziehen sich immer auf die zuvor genannte Angabe. Es folgen zwei Beispiele.

Die Angabe ‘Simplikios *In Arist. Phys.* Ed. Diels (1882) 420,6–11 (= SVF 2,339)’ bedeutet: Die genannte Passage findet sich im Physik-Kommentar des Simplikios, zitiert nach der Edition von Diels, auf S. 420, Zeilen 6–11. In von Arnims Fragmentensammlung (SVF) findet sich nur ein Teil dieser Passage, und zwar als Fragment 2,399. In der Fragmentensammlung von Long und Sedley findet sich die Stelle nicht.

Die Angabe ‘Diogenes Laertios 7,104 Ed. Dorandi (2013a) 534,748–750 (= SVF 3,119 = LS 58B)’ bedeutet: Die genannte Passage findet sich bei Diogenes Laertios Buch 7, Abschnitt 104, zitiert nach der Edition von Dorandi, auf S. 534, Zeilen 748–750. Diese Passage ist ein Teil des Fragments SVF 3,119 bei von Arnim. Das Fragment bei von Arnim ist wiederum identisch mit dem Fragment 58B bei Long und Sedley.

Bei besonders häufig zitierten Autoren (Diogenes Laertios oder Stobaios) kann die Angabe der Edition (Dorandi 2013 bzw. Wachsmuth und Hense 1884–1912) entfallen.



*Die Natur ist eine gerechte Lehrerin, weil man die Auswahl der angemessenen Handlungen (kathēkonta) anhand dessen treffen muss, was sich in Übereinstimmung mit der von ihr gegebenen Ausstattung befindet. Denn jedes Lebewesen lebt auf eine Weise, die seiner natürlichen Ausstattung folgt; und ja, beim Zeus, jede Pflanze macht es genau so.*

*(Hierokles, Über Heirat, Stobaios Ed. Wachsmuth /  
Hense 1884–1912, 4,67,22, 502,20–24)*





# I Einleitung

Die vorliegende Arbeit widmet sich einem zentralen Begriff der stoischen Ethik, dem *kathēkon*. Das *kathēkon* kann als Vorläufer des modernen Pflichtbegriffs gelten, auch wenn eine direkte Übersetzung von 'kathēkon' mit 'Pflicht' problematisch ist.<sup>1</sup> Die Stoiker, die den Begriff des *kathēkon* als erste in die Philosophie einführen, verstanden darunter eine Handlung, die eine *gut-begründete Rechtfertigung* (*eulogos apologismos*) besitzt und die es zu tun gilt.<sup>2</sup> Damit ist die grundlegende *Funktion* des Begriffs innerhalb der ethischen Terminologie grob umrissen – das, was der Begriff leisten soll. Aus philosophischer Perspektive stellt sich aber die Frage, *wie* der Begriff das leistet, was er leisten soll: Was macht eine Handlung zu einem *kathēkon*? Warum lassen sich bestimmte Handlungen den Stoikern zufolge mit guten Gründen rechtfertigen? Das Ziel der vorliegenden Studie besteht darin, die Antworten zu skizzieren, die die *frühen* Stoiker auf diese Frage gegeben hätten.

## 1 These

Was also qualifiziert den Stoikern zufolge eine Handlung als *kathēkon*? Das heisst: Wann verfügt eine Handlung über eine gut-begründete Rechtfertigung, sodass es als verbindlich angesehen werden kann, sie zu tun? Man mag erwarten, dass sich ein Blick auf die stoische Handlungs- und Erkenntnistheorie lohnt, um diese Frage zu beantworten. Das ist zwar richtig. Denn für die Begründung von *Handlungen* spielt es eine entscheidende Rolle, von welchen Zielen sich ein Mensch zum Handeln motivieren lässt (beziehungsweise motivieren lassen sollte) und was er über die Welt weiss (beziehungsweise wissen kann). So ist es nicht verwunderlich, dass der *kathēkon*-Begriff bis heute vorrangig vor dem Hintergrund handlungs- und erkenntnistheoretischer Fragen untersucht wurde. Die vorliegende Arbeit wird aber zeigen, dass dieser Blick auf das *kathēkon* nur die Spitze des Eisbergs erfasst.

- 1 Für eine knappe Diskussion der üblichen Übersetzungsvarianten siehe Abschnitt II.2. In dieser Arbeit bleibt der Begriff unübersetzt, um einen möglichst unvoreingenommenen Blick auf das zu gewährleisten, was die frühen Stoiker ursprünglich meinten.
- 2 Die Definition und ihre Begrifflichkeit werden in den folgenden Kapiteln ausführlich diskutiert. Ich werde gleich, nachdem ich die These dieser Arbeit genannt habe, dazu übergehen, von einer gut-begründeten *Erklärung* (statt *Rechtfertigung*) zu reden, da dann ein ethisch neutraler Ausdruck angemessen erscheint. Vgl. Anm. 3. 'Gut-begründet' wird mit Bindestrich geschrieben, um zu kennzeichnen, dass der *terminus technicus* 'eulogos' aus der Definition gemeint ist, bei dem 'gut' ('eu') Präfix ist.

Die hier vertretene These lautet nämlich, dass die Stoiker bei der Begründung des *kathēkon* nicht auf der Stufe der *menschlichen Natur* ansetzten und von dort aus mit den Eigenarten des menschlichen Erkenntnisvermögens und seines Lebensziels (*telos*) argumentierten. Sie setzten weitaus tiefer an und verankerten den Begriff des *kathēkon* in der *Natur des Ganzen* (Natur des Kosmos), und von hier aus legitimierten sie bestimmte menschliche Handlungen. Man kann etwas vereinfacht sagen: Ein *kathēkon* verfügt nicht in erster Linie über eine gut-begründete Rechtfertigung, weil es eine Handlung ist, die der *menschlichen* Natur entspricht. Es besitzt eine gut-begründete Rechtfertigung, weil es eine Aktivität ist, mit der ein Lebewesen – ob Pflanze, Tier oder Mensch – dem völlig rational und zweckmässig geordneten Ablauf der *kosmischen Natur* folgt.<sup>3</sup>

Man kann es auch so ausdrücken: Es gibt eine primäre Bedingung, die erfüllt sein muss, um von einem *kathēkon* reden zu können, und die eine Art *globale* Bedingung ist: Ein *kathēkon* ist diejenige Aktivität eines Lebewesens, mit der es dem als *teleologisch optimiert* gedachten Kurs einer rational verfahrenen Natur folgt. Insofern handelt es sich um einen *speziesübergreifenden* Begriff. Das primäre Interesse der Stoiker mag zwar darin bestanden haben, *menschliche* Handlungen innerhalb der Ethik zu begründen. Es geht ihnen nicht um die moralische Bewertung pflanzlicher oder tierischer Aktivitäten. Aber gerade dadurch, dass *kathēkonta* lediglich Spezialfälle naturgemässer Aktivitäten sind, die auf allen Stufen von Lebewesen vorkommen, verliehen die Stoiker den entsprechenden Handlungen auf der Stufe des Menschen die grösstmögliche Verbindlichkeit: Ein *kathēkon* trägt in sich immer die Autorität der *kosmischen* Natur. Das entscheidende Indiz für diese These und zugleich der Ausgangspunkt für die folgende Untersuchung ist der Umstand, dass die Stoiker *kathēkonta* auch nicht-rationalen Lebewesen zuschrieben und beispielsweise behaupteten, dass sich *kathēkonta* auch an Pflanzen und Tieren beobachten liessen. Es ist zwar bemerkt worden, dass im Hintergrund dieser Zuschreibung und somit hinter dem Begriff des *kathēkon* eine «naturalistische Basis» steht.<sup>4</sup> Der Versuch, dieses Fundament freizulegen und zu rekonstruieren, ist bislang jedoch ausgeblieben. Dieser Aufgabe widmet sich die vorliegende Arbeit.

Von dieser speziesübergreifenden, globalen Bedingung des *kathēkon* als Aktivität, die dem teleologisch geordneten Ablauf der kosmischen Natur Folge leistet, hängt dann eine sekundäre, gewissermassen *lokale* Bedingung ab, die erfüllt sein muss, um von einer gut-begründeten Erklärung reden zu können: Eine Aktivität ist ein *kathēkon*, wenn sie mit Verweis auf die spezifische Natur des jeweiligen Lebe-

3 Vor dem Hintergrund dieser These erscheint es daher angebracht, im Folgenden von einer gut-begründeten *Erklärung* (statt *Rechtfertigung*) zu reden. Der Begriff 'Lebewesen' wird hier in seiner heutigen Bedeutung verwendet, sodass Pflanzen, Tiere und Menschen gemeint sein können. (Mit 'Lebewesen' wird also nicht ausschliesslich das griechische 'zōon' wiedergegeben, mit dem nur Tiere und Menschen (= rationale Tiere) gemeint sein können.)

4 Gourinat (2014) 21. Dazu mehr in Abschnitt II.2.4.

wesens gut begründet werden kann. Diese Bedingung ist dahingehend sekundär, dass die spezifische Natur eines Lebewesens nicht isoliert gedacht wird. Vielmehr erfüllt das Lebewesen eine ihm zugeteilte Funktion innerhalb des vernünftig organisierten Ganzen, und zwar indem es seine spezifischen Anlagen betätigt, mit denen die zweckmässig verfahrenende Natur des Ganzen das Lebewesen ausgestattet hat. Dem Menschen kommt nur in der Hinsicht eine Sonderrolle zu, dass er das einzige Lebewesen ist, das den rational und zweckmässig organisierten Ablauf des Ganzen mit Hilfe seiner eigenen Rationalität erkennen und ihm wesentlich und willentlich folgen kann. Er kann die Zusammenhänge innerhalb der Natur beobachten, ihre Zusammenhänge begreifen, sich als Teil einer teleologisch organisierten Struktur erkennen und sich dieser Struktur dann auf Grundlage seiner Erkenntnisse bereitwillig unterordnen. Dies ist die Spitze des Eisbergs, an der der *kathēkon*-Begriff seine ethische Relevanz erhält. Die Basis aber ist ein Naturalismus der Art, dass die ethische Rechtfertigung menschlicher Handlungen auf eine globale Naturteleologie verweist und nicht primär auf die rationale Natur des Menschen. Soweit ein Abriss der These, die in den folgenden Kapiteln ausführlicher entfaltet wird.

## 2 Positionierung

Es ist un schwer zu erkennen, dass sich die skizzierte These innerhalb einer Diskussion positioniert, die das *Verhältnis von Physik und Ethik* betrifft. Eine als *kathēkon* qualifizierte Handlung sei, so wurde gerade behauptet, eine Aktivität, mit der ein Lebewesen – ob Pflanze, Tier oder Mensch – der kosmischen Natur folgt. Und auf der Stufe des Menschen setzt die *Begründung* (nicht der Vollzug) eines *kathēkon* Erkenntnisse über die Natur – also physikalische Kenntnisse – voraus. Denn die Frage, *warum* eine Aktivität ein *kathēkon* ist (oder nicht ist) kann von den genannten Lebewesen einzig der Mensch beantworten, und zwar indem er die Aktivität als naturgemäss innerhalb eines rational organisierten Ganzen erkennt. Hier wird also die These vertreten, dass die Physik in diesem Sinne das Fundament der Ethik ist.

Die Frage nach dem Begründungszusammenhang von Physik und Ethik hat die Forschung zur frühen Stoa der letzten zwei Jahrzehnte dominiert wie kaum ein anderes Problem. In den Siebziger- und Achtzigerjahren galt es als unproblematisch, die Physik als Fundament der Ethik aufzufassen.<sup>5</sup> Dagegen hatte Julia Annas dies Anfang der Neunziger Jahre in Frage gestellt und damit eine Debatte losgetreten.<sup>6</sup> Aufgrund zahlreicher neuerer Arbeiten zu diesem Thema scheint es

5 Vgl. etwa Long, A. (1971); Long, A. (1989); White (1979); White (1985); Inwood (1985) 211–215, Inwood (1986a) 554; Striker (1991).

6 Annas (1993) 159–179 und die daran anknüpfende Diskussion durch Cooper (1995); Cooper (1996) und Inwood (1995b) 653–661; dann wieder Annas (2007) mit Diskussion durch Boeri (2009). Was

heute zwar wieder weniger problematisch, zu behaupten, die Physik sei für die frühen Stoiker das Fundament der Ethik.<sup>7</sup> Dennoch besteht ein entscheidender Verdienst von Annas darin, dass sich die *'Physik-als-Fundament-der-Ethik'-These* nicht mehr pauschal zugrunde legen lässt, sondern jeweils für einen bestimmten Aspekt der stoischen Philosophie nachgewiesen werden sollte. So kann man beispielsweise diskutieren, wie die Annahme, die Physik sei das Fundament der Ethik, zu der stoischen Doktrin passt, dass sich die drei Teile der stoischen Philosophie doch eigentlich komplementär zueinander verhalten sollten.<sup>8</sup> Oder man kann einen zentralen Begriff der Ethik herausgreifen und systematisch untersuchen, wie er verwendet und begründet wird. Dies tut die vorliegende Studie für den Begriff des *kathēkon*.

Aus philosophiehistorischer Perspektive stellt sich bei Arbeiten zur frühen Stoa häufig die Frage, von wem die ersten Vertreter der Schule besonders beeinflusst worden sein könnten. Denn es ist klar, dass sie ihre Ansichten und Begriffe nicht in einem luftleeren Raum entwickelten, sondern in Anlehnung an, in Übereinstimmung mit oder in Abgrenzung zu anderen Denkern. Für die These, dass die Stoiker die Physik als Grundlage der Ethik erachteten, lassen sich Anknüpfungspunkte bei Platon entdecken, wie beispielsweise Betegh (2003) für die berühmte *telos*-Formel des Chrysipp gezeigt hat: Im ersten Buch seines Werks *Über die Ziele* (*peri telōn*) bestimmte Chrysipp das Ziel oder den Bestzustand des menschlichen Lebens als «ein Leben gemäss der Erfahrung der Dinge, die sich von Natur aus zutragen».<sup>9</sup> Und dieser Formel scheint, wie Betegh zeigt, eine Passage aus Platons *Timaios* (90b1–d7) zugrunde zu liegen, in der es heisst, der Mensch erreiche sein Ziel, die *eudaimonia*, indem er den rationalen Teil seiner Seele an der Harmonie und Ordnung ausrichte, die er in den Bewegungen der Himmelskörper beobachten könne.<sup>10</sup> Betegh zufolge sei also die Kosmologie Platons eine Inspirationsquelle für die Stoiker gewesen, aus der heraus sie ihre Vorstellungen zum Verhältnis von Physik und Ethik entwickelten. Während Platon wohl ein abstraktes Wissen über den mathematischen Aufbau der Realität im Blick gehabt habe, das einen Einblick

den Begriff des *kathēkon* angeht, so hatte Engberg-Pedersen (1986); Engberg-Pedersen (1990) die Auffassung vertreten, die Begründung einer solchen Handlung käme allein mit dem Verweis auf die *menschliche* Rationalität aus. Mit dieser Interpretation streitet er also ebenfalls ab, die Physik sei das Fundament der Ethik. Eine Zurückweisung seiner Interpretation folgt in Kapitel V.

7 Auf die eine oder andere Weise wird diese These in den folgenden einschlägigen Arbeiten vertreten: Menn (1995); Betegh (2003); Inwood (2009); Boeri (2009); Brouwer (2014) 24–29 (dort Anm. 65 mit weiterer Literatur); Brennan (2005); Brennan (2015); Klein (2016).

8 Dazu etwa Ierodiakonou (1993); Annas (2007); Boeri (2009).

9 Diogenes Laertios 7,87 Ed. Dorandi (2013a) 525,566–568 (= SVF 3,4 = LS 63C): *πάνιν δ' ἴσον ἔστι τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν, ὡς φυσικὸς Χρῦσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ τελῶν.*

10 Neben der *telos*-Formel des Chrysipp suggeriert auch eine Passage aus Ciceros *De nat. deor.* (2,153), dass die Stoiker kosmologischen Erkenntnissen eine gewisse Relevanz für die Ethik zuschrieben.

in das Wesen des Guten gewähren sollte, sei es den Stoiker eher um allgemeinere Zusammenhänge gegangen, und zwar um

[...] the awareness of the rationality, teleology, and providentiality of cosmic divine rationality [...] For the Stoics, [...] the cognitive basis of the wise person's rational ethical disposition is the understanding of the functioning of the cosmic divine rationality and the reflection on the relationship between cosmic and human rationality. This is how cosmology becomes eventually [...] a specific pantheistic conception of theology.<sup>11</sup>

Es ist gut möglich, dass die frühen Stoiker sich von der Kosmologie in Platons *Ti-maios* inspirieren liessen, als sie ihre allgemeine Kernforderung formulierten, dass menschliche und kosmische Rationalität korrespondieren sollten. Aber was ein konkretes Theoriestück, einen ethischen Kernbegriff wie den des *kathêkon* angeht, so stellt sich die Frage, ob sich nicht ein engerer Zusammenhang zwischen der Beobachtung naturwissenschaftlicher Phänomene einerseits und der Formulierung ethischer Forderungen nachweisen lässt. Von der Beobachtung der regelmässigen Bewegungen der Himmelskörper bis zur Begründung angemessener Handlungen ist es immerhin noch ein weiter Weg.

Was den Begriff des *kathêkon* angeht, so soll gezeigt werden, dass es in der Tat möglich ist, über die allgemeine Forderung hinauszugehen, dass die Rationalität des Menschen mit der des Kosmos in Übereinstimmung zu bringen ist. Angesichts der Behauptung, dass sich *kathêkonta* auch an Pflanzen und Tieren beobachten lassen, scheint es naheliegend, die *Biologie* als die Teildisziplin der Physik in den Blick zu nehmen, auf die die Stoiker bei ihrer Begründung zurückgegriffen haben könnten. Im Verlauf dieser Arbeit wird sich zeigen, dass sich einige interessante terminologische Anknüpfungspunkte zur naturwissenschaftlichen Theorie des Aristoteles finden lassen, auf die die Stoiker bei der Definition des *kathêkon* zurückgegriffen haben könnten. Aus ideengeschichtlicher Perspektive möchte die vorliegende Arbeit daher zumindest nahelegen, die naturwissenschaftliche Theorie des Aristoteles als mögliche Inspirationsquelle in Erwägung zu ziehen.

### 3 Quellenwahl

Ein entscheidender Faktor, der bei einer Arbeit zur stoischen Philosophie den Anfang und Ausgang der Untersuchung beeinflusst, ist die Auswahl der Quellen. Im Folgenden soll die Quellenwahl daher kurz begründet werden.

Wir besitzen drei Hauptquellen, die Kerninhalte der stoischen *Ethik* zusammenhängend und verhältnismässig ausführlich überliefern: (1.) Das dritte Buch aus Ciceros Werk *De finibus bonorum et malorum*, (2.) das siebte Buch aus Dioge-

11 Betegh (2003) 299–300.

nes Laertios Werk *Über die Lehrmeinungen berühmter Philosophen* und (3.) eine Doxographie zur stoischen Ethik, die Johannes Stobaios im zweiten Buch seiner umfangreichen Textsammlung zur griechischen Geistesgeschichte überliefert hat.

Neben diesen zusammenhängenden Darstellungen der stoischen Ethik können grundsätzlich auch Texte von anderen Philosophen wie Plutarch und Sextus Empiricus als wichtige Zeugnisse gelten. Einerseits können wir bei diesen Autoren eine bessere Kenntnis und ein tieferes Verständnis der Theorien und philosophischen Begrifflichkeiten voraussetzen als bei den oben genannten Autoren (insbesondere Diogenes Laertios). Andererseits haben wir es bei Plutarch und Sextus mit unterschiedenen Gegnern der stoischen Philosophie zu tun. Daher können Zitate nicht nur aus dem Zusammenhang gerissen, sondern ganz bewusst so organisiert sein, dass sie dem gegnerischen Argumentationsziel dienen. So hatte beispielsweise Annas (2007) gezeigt, dass einige Zeugnisse aus Plutarchs Werk *Über die stoischen Selbstwiderlegungen*, die oft angeführt werden, um eine *Physik-als-Fundament-der-Ethik*-These zu legitimieren, wenig aussagekräftig sind. So stellt Plutarch den entsprechenden Chrysipp-Zitaten, die diese These zu belegen scheinen, andere Chrysipp-Zitate gegenüber, die ihnen widersprechen sollen. Schliesslich verfolgt er das Ziel, die Selbstwidersprüchlichkeit der stoischen Lehre nachzuweisen.<sup>12</sup>

Es scheint am aussichtsreichen, die zusammenhängenden Darstellungen der stoischen Ethik (Cicero, Diogenes Laertios, Stobaios) als Ausgangspunkt zu nehmen und Fragmente, die andere Autoren überliefern, mit der nötigen Vorsicht ergänzend heranzuziehen. Aber auch zwischen diesen drei Hauptquellen ist zu differenzieren. So bemerkt Annas (2007) 85 durchaus nachvollziehbar, dass man bei der Frage, ob in der Stoa die Physik Grundlage der Ethik gewesen sei, zu verschiedenen Ergebnissen kommen wird, je nachdem, ob man die Überlieferungen aus Ciceros *De finibus* heranzieht oder die Doxographie des Diogenes Laertios:

In the scholarly literature there is something of a division between those who think that the key text to expound Stoic ethics is Cicero *De Finibus* III, which does not present Stoic ethics via cosmic nature, and those who foreground Diogenes Laertius VII 85–89, which does. My conclusion here, irenic if rather boring, is that both are right; each passage is, in its context, the appropriate way of presenting Stoic ethics to that audience.

Es soll kurz dargelegt werden, dass Annas hier eine Sache richtig einschätzt und eine andere höchstwahrscheinlich falsch. Richtig schätzt sie den Unterschied zwischen den Darstellungen von Cicero und Diogenes Laertios ein, falsch den Status der unterschiedlichen Darstellungen als gleichermassen angemessen.

Worauf bezieht sich Annas hier? Es geht um einen zentralen Punkt in der Debatte über die Frage, ob die Physik das Fundament für die Ethik liefert: die sogenannte *oikeiōsis*-Lehre und ihr Verhältnis zum höchsten Ziel (*telos*) des menschlichen

12 Gemeint ist hier das neunte Kapitel (1035A–F), vgl. Kap. VI, Anm. 47.

Lebens. Die *oikeiōsis*-Lehre, die später noch behandelt werden wird (Abschnitt V.1.2), ist, grob gesprochen, eine Theorie über die natürlichen Eigenschaften und Entwicklungsstadien der Lebewesen, die das höchste Ziel (*telos*) des menschlichen Lebens begründen und daraus ethische Grundsätze ableiten soll. Ob die Lehre ein solches Argument liefert und wie es genau ausgesehen haben soll, ist bis heute umstritten. Was hier entscheidend ist: Annas stellt zurecht fest, dass dieser Ansatz, ethische Grundsätze aus einer naturwissenschaftlichen (empirisch fundierten) Theorie abzuleiten, in der Überlieferung des Diogenes Laertios mit Verweis auf die *kosmische Natur* erfolgt. Denn dort tritt die Natur in personifizierter Form als Organisatorin der Welt auf, die sich im Verhalten der einzelnen Lebewesen erkennen lässt. Bei Cicero hingegen scheint die *Natur des Einzelwesens* bei der Ableitung ethischer Grundsätze im Vordergrund zu stehen. Diese Beobachtung von Annas ist im Grossen und Ganzen sicher richtig und scheint nicht weiter kontrovers.<sup>13</sup>

Aber Annas' Einschätzung, dass beide Versionen eine dem jeweiligen Kontext angemessene Darstellung der stoischen Ethik seien, ist sehr wahrscheinlich falsch. Bereits Inwood (1995b) 660 hatte vermutet, dass Cicero die kosmologische Begründung der Ethik unterschlägt, da er sein Publikum nicht überfordern wolle.

Cicero does set forth Stoic ethics without its cosmological foundation, but the best explanation of this lies not, as Annas proposes, in the nature of Stoic ethics itself, but rather in Cicero's own purposes in the work he is writing: he is offering his Roman readership a comparative account of Greek ethics, with a special emphasis on the framework shared by the different schools; for it is in the way that his project might best come across to his non-specialist audience. Stoic physics and cosmology consequently become peripheral in the *De Finibus* (though not invisible).

Inwood zufolge sollten wir also nicht glauben, dass die stoische Ethik ohne ein kosmologisches Fundament auskomme, bloss weil Ciceros Darstellung dies tut. Und wie zwei jüngere Arbeiten bestätigen, scheint Inwood mit dieser Einschätzung richtig gelegen zu haben, auch wenn der Hauptgrund nicht darin bestand, dass Cicero das physikalische Fundament bewusst aus Rücksicht auf sein Publikum unterschlug.

### 3.1 Ciceros *De finibus*, Buch 3

Brunner (2010) und Schmitz (2014) haben sich in ihren Dissertationen ausführlicher mit der Frage beschäftigt, wie authentisch Ciceros Darstellung der stoischen Ethik in *De finibus* 3 ist. Beide kommen unabhängig voneinander zu dem Ergebnis, dass wir es in *De finibus* 3 nicht mit einem authentischen Zeugnis der stoischen Lehre zu tun haben.

13 Boeri (2009) 189–190 hat in dieser Debatte allerdings zu Recht die Aufmerksamkeit noch einmal auf *De fin.* 3,73 gelenkt, in der ebenfalls eine *Physik-als-Fundament-der-Ethik*-These vertreten zu werden scheint.



Brunners Studie ist breiter angelegt und bezieht zum einen Ciceros eigene philosophische Bildung in die Untersuchung ein, andererseits das Verhältnis des dritten Buches zum Gesamtwerk, insbesondere die auf Antiochos zurückgehende Theorie in Buch 5. Seinem Ergebnis zufolge habe Cicero die ursprüngliche Lehre der Stoiker nie unvoreingenommen rezipiert, sondern sei in seiner Darstellung der stoischen Ethik stark durch die Akademie beeinflusst geblieben.<sup>14</sup> Zum anderen vertritt Brunner explizit die These, dass Cicero die Darstellung der vermeintlich stoischen Theorie, die ohne Referenz auf die kosmische Natur auskommen soll, von Antiochos übernommen habe.<sup>15</sup> Brunner zufolge überschätzen wir Cicero daher grundsätzlich in seiner Funktion als Kenner der authentischen Lehre der frühen Stoiker. Inwoods Vermutung, Cicero habe die physikalische Fundierung eher aus Kalkül als aus Unwissenheit unterschlagen, erscheint angesichts dieses Ergebnisses also noch zurückhaltend.

Schmitz fokussiert sich auf die *oikeiōsis*-Lehre und kommt zu dem Schluss, dass die in *De finibus* Buch 3, präsentierte Theorie (3,16–19 und 3,62–73) durch peripatetische Elemente verfälscht sei.<sup>16</sup> Neben der in Buch 5 vorgebrachten Theorie des Antiochos bezieht Schmitz in seine Untersuchung auch die Darstellung der peripatetischen Ethik mit ein, die sich in Stobaios' Doxographie findet. Schmitz' kommt vor allem mit Hilfe philologischer Untersuchungen zu dem Schluss, dass das dritte Buch von *De finibus* und die bei Stobaios überlieferte peripatetische Doxographie auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen und dass das dritte Buch aus *De finibus* «nicht mehr als eine Darstellung der Ethik der orthodoxen Stoa gelten» kann (S. 245).

Insbesondere diese beiden Studien und ihre Anerkennung in der Forschung lassen es derzeit praktisch unmöglich erscheinen, das dritte Buch von *De finibus* noch als authentische Darstellung der altstoischen Lehre zu betrachten.<sup>17</sup>

14 Vgl. etwa S. 304: «I do not see any reason to think that Cicero ever encountered and studied Stoic ethics independently, reading Stoic texts with eyes freed from the preconceptions and perspective ingrained in him by his Academic upbringing and strongly confirmed by Antiochus' lectures.»

15 Vgl. insbesondere S. 287–304. Es ist besonders das Konzept der Selbstliebe (*se diligere*), das Brunner als nichtstoische Erweiterung der Selbsterhaltung identifiziert und das Antiochos erlaubt haben soll, seine Theorie ohne Rückgriff auf die kosmische Natur zu entwerfen. Obwohl Brunner auch Annas' Argumente für eine heterodoxe Lesart (Physik ist nicht Fundament der Ethik) zurückweist (vgl. S. 187–226), verzichtet er darauf, selbst für die orthodoxe Lesart (Physik ist Fundament der Ethik) der stoischen Ethik zu argumentieren. Er möchte lediglich eine Erklärung dafür anbieten, warum Cicero den Bezug auf die kosmische Natur ignoriert haben mag, *falls* dieser Bezug ein fester Bestandteil der stoischen Theorie gewesen sein sollte (S. 322).

16 Wie auch Brunner stellt Schmitz fest (S. 27), dass die Selbstliebe «nicht Teil des [alt]-stoischen Systems [ist]; vielmehr fühlt man sich an die Lehre einer anderen Schule erinnert, nämlich an Aristoteles und den Peripatos». Es scheint ihm aber (S. 37), «als sei nach dem ersten vorchristlichen Jahrhundert die Selbstliebe Bestandteil der stoischen Lehre» gewesen.

17 Vgl. beispielsweise die Besprechung zu Schmitz von Dyck (2014): «When all of Schmitz' points are taken together [...] his case is overwhelming: it is hard to believe that anyone will again

Was nun im Speziellen die Fundierung des *kathēkon* angeht, so zeigt sich bei den Überlieferungen der Doxographen (Diogenes Laertios und Stobaios) ein weiterer Vorteil gegenüber Cicero. Während Cicero nur einen kurzen Paragraphen (3,20) über den Zusammenhang zwischen den natürlichen Antrieben eines Lebewesens und dem *kathēkon* einschleift, finden wir bei den Doxographen etwas, was man eine ‘*Exposition*’ nennen kann: eine systematische, handbuchartige Darlegung der Theorie, die mit einer allgemeinen Definition des *kathēkon* beginnt und den Begriff anschliessend näher ausdifferenziert.

Im Folgenden soll noch kurz dargestellt werden, mit welchen Autoren und Texten wir es bei diesen Zeugnissen zu tun haben. In diesem Zuge sollte auch deutlich werden, warum sich diese Texte gut als Ausgangspunkt für die dann folgende Untersuchung eignen.

### 3.2 Stobaios

Johannes Stobaios war ein alexandrinischer Gelehrter des frühen fünften Jahrhunderts, dessen Name vermutlich auf seine Herkunft in Stoboi (Makedonien) verweist.<sup>18</sup> Wie auch Diogenes Laertios gehörte er zu einer Tradition von Schriftstellern, die umfangreiche Sammelwerke über Geistesgrössen der griechischen Antike verfassten. Während sich Diogenes Laertios auf die Darstellung der Leben und Lehren grosser Philosophen konzentrierte, verarbeitete Stobaios eine Unmenge an Texten unterschiedlicher Gattungen, was ihn ebenso zu einer bedeutenden Quelle für die Dichtungen macht. Aus dem monumentalen Gesamtwerk ist uns aufgrund seiner grossen Popularität bis ins Mittelalter hinein viel erhalten geblieben. Nachdem im 9. Jahrhundert Kopisten einiges aussortiert zu haben scheinen, kursierte sein Werk seit dem 11. Jahrhundert in der bis heute üblichen Einteilung in zwei Bände zu je

claim a purely Stoic source for the doctrine of *oikeiosis* in *Fin.*» Inwood (2014) 67 verweist auf die Arbeit von Brunner, wenn er in Ciceros Darstellung Abweichungen zu stoischen Lehre festhält. Zudem hat Inwood (2012) selbst Zweifel an der Authentizität eines weiteren, bisweilen als wichtig erachteten Zeugnisses aus *De fin.* 3 geweckt, und zwar an 3,74, wo die These einer vermeintlich strengen Konsistenz des stoischen Systems angeführt wird. Dazu Inwoods Befund (S. 239–240): «I hope it is clear enough (at least enough to raise reasonable doubt) that the big claim about global consistency in 3.74 is exaggeration, fully explicable in the light of the relationships among the characters in the dialogue, and not sober reporting of Stoic theory.»

18 Im Allgemeinen geht man davon aus, dass die ethischen Doxographien, die Stobaios überliefert, von einem Areios Didymos stammen (s. u.). Die hier relevante Forschungsliteratur beschäftigt sich daher in der Regel mit Areios Didymos. Knappe Einführungen bieten etwa Inwood (1989) und Rosa/Runia (2001). Der Sammelband von Fortenbaugh (1983) konzentriert sich auf die stoische und peripatetische Doxographie. Wesentliche Aspekte der stoischen Doxographie fasst Viano (2005) zusammen. Ein breiter angelegter Sammelband zu Stobaios ist der von Reydams-Schils (2011).

zwei Büchern.<sup>19</sup> Die Bücher 1 und 2 werden in der Regel als *Eclogae*, die Bücher 3 und 4 als *Florilegium* bezeichnet.

Stobaios hatte bei der Auswahl des Materials offenbar die moralische Bildung seines Sohnes im Blick. Vermutlich ist es dieser Intention zu verdanken, dass wir im siebten Kapitel des zweiten Buchs (*Eclogae* 2,7) eine der wichtigsten Quellen für die Ethik der hellenistischen Zeit finden. Das Kapitel enthält drei Doxographien. Die erste, Doxographie A (37,18–57,12), trägt keinen Titel und enthält eine allgemein gehaltene Einführung. Die zweite, Doxographie B (57,13–116,18), trägt den Titel «Zenon und die übrigen Stoiker» und bietet einen Abriss der stoischen Ethik. Die dritte, Doxographie C (116,19–152,25), trägt den Titel «Aristoteles und die übrigen Peripatetiker» und bietet einen Abriss der peripatetischen Ethik. Da alle drei Darstellungen eine eigene, systematische Struktur aufweisen, kann man davon ausgehen, dass es sich nicht um eine von Stobaios zusammengestellte Sammlung kürzerer Zitate handelt. Vielmehr haben wir es mit Abschriften aus einem oder mehreren längeren Werken zu tun, die auf einen oder mehrere wesentlich ältere Autoren zurückgehen.

Die Frage nach der Urheberschaft der Doxographien ist zwar nicht abschließend beantwortet. Aber bereits seit dem 19. Jahrhundert existiert eine Theorie, die bis heute in weiten Teilen anerkannt wird. In ihrer umfangreichsten Version wurde diese Theorie von Meineke (1860–1864) entwickelt und von Diels (1879) bekräftigt. Diese sogenannte Meineke-Diels-Hypothese kann man grob in drei Kernaussagen zusammenfassen: (1.) Alle drei Doxographien stammen von ein und demselben Autor, vermutlich sogar aus demselben Werk. (2.) Dieser Autor hiess Didymos. (3.) Dieser Didymos war Areios Didymos, ein Stoiker aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert, der als Philosoph am Hofe des Kaisers Augustus (63 v. Chr. – 14. n. Chr.) wirkte.<sup>20</sup> Diese Hypothese lässt sich durch Einschränkungen der drei Kernaussagen

19 Vgl. Hahm (1990) 2941–2942. Dass das Werk ursprünglich deutlich umfangreicher gewesen sein dürfte, lässt sich aufgrund einer bei Photios überlieferten Liste von Kapitelüberschriften vermuten. Die bis heute nicht grundlegend überarbeitete Edition des griechischen Textes ist die von Wachsmuth/Hense (1884–1912). Sie nahmen in dieser Edition zahlreiche Änderungen am Text der beiden massgeblichen Handschriften vor. Unter Berufung auf Forschungsergebnisse des 20. Jahrhunderts weicht Pomeroy (1999) in seiner zweisprachigen Ausgabe an zahlreichen Stellen von Wachsmuth und Hense ab. Zur Kritik einiger dieser Abweichungen siehe Boeri (2000). Die Stellenangaben in der vorliegenden Arbeit beziehen sich wie üblich auf die Seiten und Zeilen in der Ausgabe von Wachsmuth und Hense. Ich nenne bei Stellenangaben die Buchnummer nur, wenn nicht aus dem zweiten Buch zitiert wird.

20 Das Argument der Meineke-Diels-Hypothese lässt sich ganz knapp wie folgt skizzieren: (1.) Die (vermeintliche) formale Ähnlichkeit der drei Doxographien spreche für einen gemeinsamen Autor, sogar für ein einziges zugrundeliegendes Werk. (2.) Doxographie C enthält eine Passage (129,9–130,12), die auch im vierten Buch wiederauftaucht (4,918,16–919,6) und dort die Überschrift «Aus dem Abriss (Zusammenfassung) des Didymos» trägt (918,15: *Ek tēs Didymou Epitomēs*). Daher sei auch der Autor der drei Doxographien ein gewisser Didymos. (3.) Aus anderen Quellen (vor allem Eusebius, *Praep. Ev.* 14,14,1–9 und 15,20,1–7) wissen wir, dass es eine Doxographie über

abschwächen. Hahm (1990) beispielsweise hat in seiner ausführlichen Neuauswertung der Zeugnisse die These in ihren Hauptpunkten bestätigt und hält einzig für zweifelhaft, dass alle drei Doxographien aus demselben *Werk* stammen.<sup>21</sup> Andere Forscher sind der Auffassung, dass zumindest die stoische und die peripatetische Doxographie (B und C) auf denselben Autoren zurückgehen.<sup>22</sup> Ferner lässt sich anzweifeln, dass der Autor dieser Doxographien tatsächlich der stoische Philosoph war, der mit Kaiser Augustus befreundet gewesen sein soll, sodass die Abfassung der Doxographien noch in eine spätere Zeit hätte fallen können.<sup>23</sup>

Was lässt sich angesichts dieser komplizierten Lage sagen? In jedem Falle haben wir es mit einer stoischen Doxographie zu tun, die die Ethik Zenons und seiner Nachfolger detailliert und zusammenhängend wiedergibt und die vermutlich aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert stammt. Ob der mutmassliche Autor, Areios Didymos, nun selbst stoischer Philosoph war oder nicht, lässt sich kaum beantworten. Er lässt jedenfalls keine Bemühungen erkennen, eine philosophische Debatte zu skizzieren oder gar Partei zu ergreifen. Dies könnte einerseits für die

stoische Lehren mit dem Titel «Abriss (*epitomē*) des Areios Didymos» gab. Dadurch lag es nahe, den Didymos aus Stobaios mit diesem Areios Didymos zu identifizieren. Zudem wissen wir von Plutarch und Cassius Dio, dass Kaiser Augustus sich gern mit einem befreundeten Philosophen namens Areios umgab. (Zu Stellen und Diskussion siehe Hahm (1990) 3035–3036.) Darüber hinaus findet sich der Name Areios in einer Liste stoischer Philosophen, die sich in zwei Manuskripten des siebten Buches von Diogenes Laertios' Werk *Über die Leben und Lehrmeinungen berühmter Philosophen* (s. u.) findet. Vor diesem Hintergrund schien nichts gegen die ökonomischste Erklärung zu sprechen und zu behaupten, dass die drei genannten Figuren, (1.) der Autor der Doxographien, (2.) der Verfasser der *Epitomē* und der Hofphilosoph des Augustus ein und dieselbe Person gewesen seien, nämlich Areios Didymos.

- 21 Hahm (1990) 3049: «The only place we cannot follow Meineke and Diels is in their attribution of all three doxographies to the same work.»
- 22 Giusta (1964–1967); Giusta (1986) meint, dass nur A aus der Feder des Areios Didymos stamme; vgl. die Diskussion in Hahm (1990). Giusta zufolge gehen B und C aber auf einen Kompilator zurück, der seinerseits auf Areios Didymos zurückgegriffen haben soll. Göransson (1995) 229 hat es vehement abgelehnt, Doxographie A Areios Didymos zuzuschreiben: «If we seek arguments produced by Meineke (1860) and Diels (1879) for attributing Doxography A to Arius Didymus, we shall find none at all». Mansfeld/Runia (1997) 242 betonen die erheblichen Unterschiede zwischen den Doxographien: «We readily agree with Göransson that the fact that this doxography [A] is organized in terms of subjects and not schools makes it *prima facie* unlikely that it comes from the same work as the other two accounts». Sie fügen dem Argument noch einen Verweis auf unterschiedliche Zitationsstile hinzu (S. 260): «It will be agreed that this style of citation is quite different to that found in the account of Stoic ethics».
- 23 Göransson (1995) hat zu zeigen versucht, dass diese vermeintlich sichere Identifikation fragiler ist, als oft angenommen. Er meint zwar, dass es sich bei dem von Diogenes Laertios genannten Stoiker um den Hofphilosophen des Augustus handele. Aber diese Person müsse nicht dieselbe sein, die auch die Doxographien abfasste. Göransson zufolge könne der Doxograph folglich noch irgendwann in den ersten drei nachchristlichen Jahrhunderten gelebt haben (S. 216). Für seinen Schluss liefert er aber kein positives Argument. Vgl. dazu Runia (1997b) 107: «In particular I noted the tendency to move from a 'probably is not' to a 'must not be', e. g. in the case of the identity of Arius Didymus.» Ähnliche Kritik von Inwood (1995a).

Neutralität und Zuverlässigkeit des Autors sprechen. Andererseits könnte man die Abwesenheit philosophischer Argumente oder Polemiken auch durch eklektische oder harmonisierende Tendenzen erklären. Areios Didymos scheint eine Lehre zu überliefern, die Unterschiede zwischen den einzelnen Stoikern – ob bewusst oder unbewusst – übergeht.<sup>24</sup> Das wiederum könnte seinen Wert als authentische Quelle für die Ethik der frühen Stoiker relativieren. Hahn (1990) 3050 hat diesen Umstand im Anschluss an seine ausführliche Analyse von Areios Didymos' Methode folgendermassen zusammengefasst:

The traditional assumption that Arius' Stoic doxography is merely a digest of the philosophy of Chrysippus and the Old Stoics may have to be revised in the light of Arius' principles of (a) subordinating traditional doxographic topics to a general integrating structure [...] and (b) harmonizing discrepancies among the individual Stoics, probably down to his own time. The Stoic doxography, therefore, would seem to resemble the Peripatetic in reflecting the thought of the school in the first century B. C. rather than the theories exclusively of its founders.

Die Frage, ob wir eine bestimmte Lehrmeinung den frühen Stoikern zuschreiben können, sollte also auch hier immer am Einzelfall und unter Berücksichtigung weiterer Zeugnisse geprüft werden. Was die Passage zum *kathēkon* angeht, so wird sich zeigen, dass sie vor dem Hintergrund der Ausführungen des Diogenes Laertios durchaus einen erheblichen Erklärungswert besitzt.

### 3.3 Diogenes Laertios

Den ausführlichsten zusammenhängenden Abriss zum *kathēkon*-Begriff liefert Diogenes Laertios. Über das Leben dieses Autors wissen wir so gut wie nichts, weder wo er herkam noch wo er lebte oder welche Ausbildung er genoss. Immerhin ist es recht sicher, dass er im dritten Jahrhundert n. Chr. lebte. Und ganz sicher gehörte er zur Tradition der doxographischen Schriftsteller, die ihrer Nachwelt die einflussreichsten philosophischen Theorien überliefern wollten.<sup>25</sup> Diogenes Laertios

24 Vgl. dazu Kahn (1983) 7: «The standard modern histories (such as Zeller and Pohlenz) represent Arius as an eclectic Stoic [...] pursuing a comprehensive vision of philosophy inherited from Antiochus of Ascalon. [...] Arius seems to have combined the 'edifying turn' in the Stoic tradition, prepared by Panaetius, with the revisionist harmonizing history of the Socratic schools initiated by Antiochus.» Für den bezeichnenden Umstand, dass sich die *oikeiōsis*-Lehre im Teil der peripatetischen und nicht der stoischen Ethik findet, hält Kahn folgende Erklärung für möglich: (1.) Die peripatetische Doxographie habe ursprünglich vor der stoischen gestanden. (2.) Areios Didymos habe die *oikeiōsis*-Lehre als eine universelle Theorie aufgefasst, die alle Philosophenschulen teilten. (3.) Folglich habe er keinen Grund gesehen, die Lehre in der stoischen Doxographie noch einmal zu wiederholen.

25 Kurze allgemeine Einführungen zu Diogenes Laertios bieten Mejer (1994), Runia (1997a) und Dorandi (2013b). Ausführlich und aufschlussreich, wenn auch nicht mehr ganz aktuell, ist immer noch Schwartz (1905). Einen kurzen Überblick über die Forschung der letzten Jahrzehnte zur

organisierte sein Material in zehn Büchern unter dem Titel *Über die Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Offenbar versuchte er sich in diesem Werk an einer umfassenden Darstellung der antiken Philosophen und Philosophien von den Vorsokratikern bis zu den hellenistischen Schulen. Das *siebte Buch* dieses Werks enthält neben biographischen Informationen zu den Protagonisten der Stoa die ausführlichste zusammenhängende Quelle zur stoischen Philosophie.

Was die Methode des Diogenes Laertios angeht, so scheint er eine Art Zettel-sammlung angefertigt zu haben, die er fortwährend ergänzte. Aus einer Vielzahl von Quellen trug er kontinuierlich Informationen über die Philosophen und ihre Lehren zusammen, um das Material nach und nach in einer Art «work in progress» zu einem grossen Ganzen zu ordnen.<sup>26</sup> Er sah also keineswegs im Philosophieren, sondern im Sammeln und Arrangieren von Zeugnissen seine Profession. Viel pointierter als schon Schwartz (1905) 763 kann man es vermutlich kaum sagen:

Diogenes kann nur sammeln; er [...] freut sich an den dümmsten Brieftäuschungen und geht auf so erlesene Documente aus wie die Testamente Platons und der Peripatetiker [...]. Individuell ist daran der Sammelfleiss [...]; individuell ferner, so paradox es klingt, eine gewisse kritische Ader in der Auswahl des Materials. [...] In das Los, ein Esel gescholten zu werden, muss er sich finden, wie alle Pedanten, unverdient ist es, dass man ihm nicht einmal seine Pedanterie hat glauben wollen.

Was hier nicht wirklich wertschätzend klingt, hat für die vorliegende Arbeit einen entscheidenden Wert: Aufgrund der fehlenden philosophischen oder pädagogischen (vgl. Stobaios) Ambitionen gilt für Diogenes Laertios etwas, das ich eine *philosophische Unschuldsvormutung* nennen will. Er scheint weder das Potential noch Interesse gehabt zu haben, das Material kritisch zu analysieren, selbst Stellung zu beziehen oder es gar bewusst zu verfälschen. Vielleicht sollte man daher nicht wie Runia (1997a) 603 davon reden, dass «trotz» sondern vielmehr *aufgrund* «der intellektuellen Mittelmässigkeit [...] sein Wert für die Geschichte der antiken Philosophie unübertroffen» bleibt. Was wir im Werk des Diogenes Laertios' finden, mag daher pedantisch erscheinen, bietet uns aber eine philosophisch weitgehend neutrale Sammlung von Lehrmeinungen.

Quellenlage des Diogenes Laertios' bietet jetzt Schorn (2018). Als Einführung zum siebten Buch eignen sich Goulet (2006). Ausführlichere Studien zum siebten Buch bieten Mansfeld (1986) und Hahn (1992). Was den griechischen Text betrifft, so galt lange Zeit die Edition von Long, H. (1964) (Oxford Classical Text) als (unausgereifte) Standardausgabe. Die neuere Edition von Marcovich (1999–2002) (Teubner) hat kaum Akzeptanz gefunden und wurde nicht als Fortschritt wahrgenommen. Vgl. Barnes (2002) 11: «So now we have two unsatisfactory editions of DL instead of one.» Die neueste und zweifellos beste Edition, die auch dieser Arbeit zugrunde liegt, ist die von Dorandi (2013a) (Oxford Classical Texts).

26 Vgl. Hahn (1992) 4172 und dazu die aktuelle Einschätzung von Schorn (2018) 354: «Wir müssen davon ausgehen, dass Diogenes so gearbeitet hat, wie Hahn vermutet, und dass er Werke verwendet hat, die dem seinen in Inhalt und Struktur sehr ähnlich waren.»

Wir können zwar nicht vollends ausschliessen, dass Diogenes Laertios auch auf verfälschende Quellen (etwa Berichte der Gegner einer bestimmten Strömung) zurückgreifen musste. Im Falle der stoischen Doxographie befinden wir uns allerdings in einer glücklichen Lage: Hier scheint er direkt auf Überblicksdarstellungen und Sammlungen von stoischen Lehren zurückgegriffen zu haben, die womöglich aus dem stoischen Umfeld selbst stammten. Die Quellenlage ist zwar alles andere als klar, aber man geht im Allgemeinen von drei Hauptquellen aus:<sup>27</sup> (1.) Eine *Philosophiegeschichte*, verfasst von Diokles von Magnesia (vermutlich frühes 1. Jahrhundert v. Chr.), (2.) ein *Einführungshandbuch* zur stoischen Philosophie, verfasst von einem anonymen Autoren (zweites oder frühes 1. Jahrhundert v. Chr.), (3.) eine *Sammlung von Lehrmeinungen* (Titel unsicher), verfasst von Apollodoros von Athen (Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr.). Bei der Komposition der stoischen Doxographie scheint sich Diogenes Laertios also auf Quellen konzentriert zu haben, die zum einen zeitlich nah am philosophischen Geschehen der hellenistischen Zeit waren und die zum anderen selbst aus der doxographischen Tradition stammten, d. h. denen wir bei Auswahl und Präsentation des Materials wiederum einen bestimmten Grad an philosophischer Neutralität unterstellen dürfen. Und was seine Ausführungen zur stoischen *Ethik* im Besonderen angeht, so haben wir mit Blick auf andere Überlieferungen keinen Grund zu bezweifeln, dass sie in den wesentlichen Punkten glaubwürdig und korrekt sind.<sup>28</sup>

Ein genereller Vorteil gegenüber der bei Stobaios überlieferten Darstellung könnte darin bestehen, dass Diogenes Laertios auf eine grössere Zahl von Quellen zurückgriff, aus denen er die stoische Doxographie zusammenstellte. Zudem lässt sich keine Intention erkennen, Lehren zu harmonisieren, wie dies bei der Vorlage des Stobaios (Areios Didymos) der Fall gewesen zu sein scheint. Sowohl die Darstellungen der verschiedenen Philosophenschulen und ihrer Lehrer als auch die der Philosophen *einer* Schule folgen einem Prinzip, bei dem Diogenes Laertios *auch Differenz und Entwicklung als strukturierende Merkmale* zulässt. Sicherlich ist auch hier nach Möglichkeit zu prüfen, inwieweit man der Überlieferung in einzelnen Punkten trauen kann.<sup>29</sup> Aber für die Rekonstruktion der *kathēkonta*-Lehre

27 Nach Hahm (1992) 4169.

28 Zur stoischen Doxographie vgl. bspw. Mejer (1994) 829: «La doxographie stoïcienne [de Diogène Laërc ...] est la meilleure présentation antique de la philosophie stoïcienne que nous possédions et la section sur l'éthique présente des affinités avec d'autres exposés comme *l'Épitome* d'Arus Didyme».

29 Wenn es beispielsweise um die stoische Seelenlehre geht, zu der wir zahlreiche andere Quellen besitzen, mag es als ein fragwürdiger Vorteil erscheinen, dass Diogenes Laertios sklavisch abschrieb und das Material nicht kritisch verglich. So urteilt zumindest Janáček (2008a) 314: «Hier [in den Abschnitten 7,58–159 zur Seelenlehre] sehen wir wieder einmal die Grenzen des arbeitsfreudigen DL: Er war nicht imstande, das zu tun, was wir aus anderen Zeugnissen bei von Arnim erfahren, eine leidliche Sichtung des Materials zu vollbringen, das ihm über den Kopf wuchs.» Diese Kritik lässt sich aber auf die *kathēkonta*-Lehre nicht übertragen, da wir hier keine Widersprüche zu anderen Zeugnissen finden.

scheint die ausführlichste Exposition des Diogenes Laertios, die sich in zentralen Punkten mit der Überlieferung bei Stobaios deckt (vgl. Abschnitt II.3.3), der beste Ausgangspunkt zu sein.

## 4 Aufbau der Rekonstruktion

In Kapitel 2 wird zunächst eine vollständige Übersetzung der *kathēkon*-Exposition aus Diogenes Laertios angeboten, die als Grundlage der gesamten Arbeit dient. Im Zentrum der darauffolgenden Analyse steht die *Definition* des *kathēkon* mit ihrem *erläuternden Zusatz*. Hier ergibt sich mit Blick auf die naturalistische Basis des Begriffs ein Problem: Einerseits scheint die Terminologie der Definition den Begriff auf menschliche Handlungen zu limitieren. Andererseits wird noch im selben Atemzug behauptet, der Begriff des *kathēkon* lasse sich ebenso auf Pflanzen und Tiere anwenden. Haben wir es also mit einem unpräzisen oder bloss metaphorischen Begriffsgebrauch zu tun? Zunächst wird anhand einer kurzen Problemgeschichte der Übersetzungen verdeutlicht, dass dieses Problem von den bisherigen Interpreten nicht angegangen, geschweige denn gelöst wurde. Daraufhin wird dafür argumentiert, dass wir die Definition keineswegs so verstehen müssen, als liesse sie sich ausschliesslich auf menschliche Handlungen anwenden. Vielmehr ist sie mit der Behauptung kompatibel, dass sich auch bei Pflanzen und Tieren von *kathēkonta* reden lässt. Das grösste Hindernis zu diesem speziesübergreifenden Verständnis des Begriffs ergibt sich durch den Umstand, dass das *kathēkon* in der Definition als ein ‘Handeln (*prattein*)’ definiert wird. Vor allem dieser Sachverhalt hat bislang alle Interpreten einstimmig zu dem Schluss kommen lassen, dass sich die Definition ausschliesslich auf Menschen beziehen könne. Zum Ende des ersten Kapitels werden drei Optionen zur Lösung des Problems erwogen: (1.) Möglicherweise stand bei Diogenes Laertios gar nicht ‘*prattein*’, wie Dorandi (2013a) in seiner neuen Edition behauptet. Sollten wir also das *prattein* aus der Definition streichen? (2.) Vielleicht beginnt die Exposition nicht mit einer allgemeinen Definition, sondern mit einer speziellen, die den Begriff für menschliche Handlungen definiert, bevor dann im erläuternden Nachsatz eine allgemeinere Begriffsbedeutung verwendet wird. (3.) Können wir den Forschungskonsens in Frage stellen, dass das *prattein* der Definition ein menschliches Handeln bezeichnen muss? Nachdem die ersten beiden Optionen verworfen wurden, wird im folgenden Kapitel für die letzte Option argumentiert.

In Kapitel 3 wird der Forschungskonsens in Zweifel gezogen, dass die Verwendung des Ausdrucks ‘*prattein*’ uns zwingt, die Definition auf menschliche Handlungen zu limitieren. Dazu wird nachgewiesen, dass ‘*prattein*’ oder ‘*praxis*’ systematisch in einer naturwissenschaftlichen (biologischen) Funktion verwendet werden kann, die für das Verständnis des stoischen *kathēkon*-Begriffs auf-



schlussreich sein könnte. Die entscheidenden Anknüpfungspunkte bieten die biologischen Schriften des Aristoteles. Anhand zahlreicher Passagen lässt sich zeigen, dass es zur Zeit der frühen Stoiker nicht nur möglich war, bei Pflanzen und Tieren von *prattein* (oder *praxis*) zu reden. Vielmehr scheint bislang nicht gesehen worden zu sein, dass diese Ausdrücke bei Aristoteles und womöglich in der naturwissenschaftlichen Theorie dieser Zeit *systematisch* verwendet wurden, um ganz bestimmte Aktivitäten auf sämtlichen Stufen von Lebewesen zu bezeichnen. Wie gezeigt werden soll, handelt es sich dabei um *zweckgerichtete* Aktivitäten, die durch das Streben nach einem *natürlichen Bestzustand* motiviert werden. Diesen Zustand sucht jedes Lebewesen durch die Betätigung seiner charakteristischen Vermögen zu erreichen, mit denen die teleologisch verfahrenere Natur es ausgestattet hat. Die Anschlussfähigkeit dieser naturteleologischen Konzeption an die stoische Philosophie ist augenfällig.

In Kapitel 4 wird anhand weiterer terminologischer Indizien die These untermauert, dass die frühen Stoiker ihr Konzept vom *kathēkon* in einem physikalischen Rahmen verankerten. Dazu wird der zweite tragende Begriff der Definition analysiert: die *gut-begründete* (*eulogos*) Erklärung, die jede als *kathēkon* qualifizierte Aktivität besitzt. Es wird zunächst gezeigt, dass auch dieses Element der Definition Anknüpfungspunkte in der naturwissenschaftlichen Theoriebildung des Aristoteles findet und keineswegs auf die Begründung menschlicher Handlungen zu reduzieren ist. Als Nächstes wird die Bedeutung von Zenons Pionierleistung diskutiert, das *kathēkon* als erster in die ethische Terminologie eingeführt zu haben, wie Diogenes Laertios im Anschluss an die Definition behauptet. In diesem Zusammenhang soll gezeigt werden, dass Zenons Verdienst nicht darin bestanden haben kann, den Ausdruck '*kathēkon*' als Erster im Sinne einer *angemessenen Handlung* verwendet zu haben. Denn in dieser Bedeutung war der Ausdruck zu Zenons Zeit bereits mehr oder weniger geläufig. Die Pionierleistung Zenons muss vielmehr darin bestanden haben, den Ausdruck auf ein philosophisches Fundament gestellt zu haben, das über die alltägliche Bedeutung hinausging. Und diese philosophische Fundierung scheint eben darin bestanden zu haben, die durchaus bekannte Bedeutung des *kathēkon* als *angemessene Handlung* aus einer *physikalischen* Theorie abzuleiten. Wie gezeigt werden soll, passt zu dieser These nicht zuletzt die stoische Etymologie des Begriffs, die Diogenes Laertios in diesem Zusammenhang überliefert.

In Kapitel 5 werden die weiteren Bestimmungen des *kathēkon* betrachtet, die auf die Definition, den erläuternden Zusatz sowie die Bemerkungen über Zenons Pionierleistung samt der Etymologie folgen. Es wird untersucht, wie weit die bis hierhin rekonstruierte, naturalistische Basis des Begriffs bei den folgenden Bestimmungen trägt. Es wird zunächst gezeigt, dass auch die Bestimmung des *kathēkon* als «Betätigung, die den naturgemässen Anlagen entspricht (*tais kata physin kataskeuais oikeion*)» auf die speziesübergreifende Basis des *kathēkon* verweist. Im Anschluss wird gefragt, inwieweit auch die von Diogenes Laertios (und Stobaios)

angeführten «Aktivitäten gegen das *kathēkon*» bei Pflanzen und Tieren vorkommen können. Insbesondere wird dabei diskutiert, inwieweit die Annahme solcher Aktivitäten mit der stoischen Vorstellung eines durch und durch gut organisierten Kosmos vereinbar ist, der im Ganzen vollkommen, d. h. fehlerfrei ist. Es wird die These vorgestellt, dass solche Aktivitäten gegen das *kathēkon* zwar prinzipiell auf allen Stufen von Lebewesen möglich sind. Sie gefährden aber die Ordnung des Ganzen nicht, da sie eher als Ausnahme gelten müssen. Von solchen Aktivitäten gegen das *kathēkon* ist der Fall zu unterscheiden, dass ein Lebewesen hinter seinem natürlichen Bestzustand (*aretē*) zurückbleibt und dennoch *kathēkonta* vollzieht. Die *Bestimmung* des *kathēkon* richtet sich zwar nach dem Bestzustand (*aretē*) des Lebewesens. Das bedeutet: Ein *kathēkon* ist die Aktivität, die ein Lebewesen im Bestzustand vollziehen würde. Der tatsächliche *Vollzug* eines *kathēkon* ist aber auch solchen Lebewesen möglich, die sich nicht im Bestzustand befinden. Und dies ist beim Menschen sogar der Normalfall. Vor diesem Hintergrund lässt sich die These wagen, dass die Ordnung des Kosmos dadurch erhalten bleibt, dass alle Lebewesen überwiegend *kathēkonta* vollziehen, ohne dass sie sich dabei selbst in einem Zustand der Vollkommenheit befinden müssen.

In Kapitel 6 werden auf Grundlage der erarbeiteten Ergebnisse schliesslich die Eigenarten *menschlicher kathēkonta* thematisiert. Es wird zu zeigen versucht, welche Rolle das *kathēkon* bei der Motivation und Rechtfertigung menschlicher Handlungen spielt. Dabei geht es insbesondere um die Frage, wie der Mensch zu dem Urteil kommt, dass eine bestimmte Handlung ein *kathēkon* ist, und wie gut die ‘gut-begründete Erklärung’ einer solchen Handlung ist. Zur Beantwortung dieser Fragen wird zunächst gezeigt, welche Rolle der Begriff des *kathēkon* in der stoischen Handlungstheorie spielt, bevor folgende These vertreten wird: Entsprechend der naturalistischen Basis des Begriffs, der zufolge sich die Bestimmung des *kathēkon* nach dem Bestzustand eines Lebewesens innerhalb eines gut organisierten Ganzen richtet, gilt für menschliche *kathēkonta*: Den Massstab für die *Begründung* einer Handlung als *kathēkon* setzt ein fehlerfrei rational agierender Akteur, d. h. der stoische Weise. Er hat das ewige Gesetz der Natur und seinen *schicksalhaften* Verlauf eingesehen und kann auf dieser Grundlage begründen, was die Natur als Nächstes für ihn vorgesehen hat. Man könnte auch sagen: Er erkennt, was die Natur von ihm will, sodass er die entsprechende Handlung wählen wird. Einerseits basiert diese Begründung auf Wissen. Das bedeutet, dass der Weise eine unumstössliche Begründung dafür geben kann, warum die Handlung ein *kathēkon* ist. Andererseits ist auch der Weise kein allwissendes Wesen, sondern unterliegt wie jeder Mensch erkenntnistheoretischen Einschränkungen. Daher kann er mit seiner gut-begründeten (*eulogos*) Erklärung lediglich eine höchst wahrscheinlich richtige Begründung für das liefern, was die Natur für ihn vorgesehen hat. Unumstösslich ist diese Begründung aber dahingehend, dass kein normaler Mensch

eine bessere Begründung geben kann, da der Weise das Optimum menschlicher Rationalität verkörpert.

## II Die Exposition des *kathēkon*

Hier ist die Exposition des *kathēkon* aus Diogenes Laertios (7,107–110). Der griechische Text folgt weitgehend der neuen Edition von Dorandi (2013a) 536,783–537,808.<sup>1</sup> Die darauf folgende Übersetzung basiert bereits auf den Erkenntnissen der vorliegenden Studie.<sup>2</sup>

(1.) ἔτι δὲ καθῆκόν φασι εἶναι ὁ πραχθὲν εὐλογόν {τε} ἴσχει ἀπολογισμόν, οἷον τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῆ, ὅπερ καὶ ἐπὶ τὰ φυτὰ καὶ ζῶα διατείνει· ὀράσθαι γὰρ κάπτι τούτων καθήκοντα. (2.) κατωνομάσθαι δὲ οὕτως ὑπὸ πρώτου Ζήνωνος τὸ καθῆκον, ἀπὸ τοῦ κατὰ τινος ἦκειν τῆς προσονομασίας εἰλημμένης. (3.) ἐνέργημα δὲ αὐτὸ εἶναι ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκεῖον. τῶν γὰρ καθ' ὄρμην ἐνεργουμένων τὰ μὲν καθήκοντα εἶναι, τὰ δὲ παρὰ τὸ καθῆκον, «τὰ δὲ οὔτε καθήκοντα οὔτε παρὰ τὸ καθῆκον». καθήκοντα μὲν οὖν εἶναι ὅσα λόγος αἰρεῖ ποιεῖν, ὡς ἔχει γονεῖς τιμᾶν, ἀδελφούς, πατρίδα, συμπεριφέρεσθαι φίλοις· παρὰ τὸ καθῆκον δέ, ὅσα μὴ αἰρεῖ λόγος, ὡς ἔχει τὰ τοιαῦτα, γονέων ἀμελεῖν, ἀδελφῶν ἀφροντιστεῖν, φίλοις μὴ συνδιατίθεσθαι, πατρίδα ὑπερορᾶν καὶ τὰ παραπλήσια· οὔτε δὲ καθήκοντα οὔτε παρὰ τὸ καθῆκον ὅσα οὔτε αἰρεῖ λόγος πράττειν οὔτε ἀπαγορεύει, οἷον κάρφος ἀνελέσθαι, γραφεῖον κρατεῖν, στλεγγίδα καὶ τὰ ὅμοια τούτοις. (4.) καὶ τὰ μὲν εἶναι καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως, τὰ δὲ περιστατικά. καὶ ἄνευ περιστάσεως τάδε, ὑγείας ἐπιμελεῖσθαι καὶ αἰσθητηρίων καὶ τὰ ὅμοια· κατὰ περίστασιν δὲ τὸ πηροῦν ἑαυτὸν καὶ τὴν κτήσιν διαρριπεῖν. ἀνὰ λόγον δὲ καὶ «ἐπὶ» τῶν παρὰ τὸ καθῆκον. ἔτι τῶν

- 1 Bei der *Definition*, mit der die Passage eröffnet, habe ich mich dafür entschieden, zwei Änderungen zu übergehen, die Dorandi gegenüber den älteren Editionen vorgenommen hat. (1.) Dorandi druckt ‘*proachthen*’ (Zeile 783), während die anderen Editionen ‘*prachthen*’ haben. Die Entscheidung, wird im weiteren Verlauf dieses Kapitels ausführlicher begründet. (2.) Dorandi verzichtet bei den *kathēkonta*, die immer gelten, auf die Ergänzung «gemäss der Tugend zu leben» und lässt die Lücke, die der Text hier aufweist (Zeilen 806–808). Damit ist er auf der sicheren Seite. Es ist aber klar, dass irgendetwas in die Lücke muss, und dass die folgenden Beispiele «zu fragen und zu antworten und spazieren zu gehen» sicherlich keine *kathēkonta* sind, die immer gelten. Wie später in dieser Arbeit klar werden wird, scheint es einen normalen Menschen tatsächlich kaum möglich, *kathēkonta* zu bestimmen, die immer gültig sind und sie gleichzeitig inhaltlich konkreter zu bestimmen als «gemäss der Tugend zu leben (oder zu handeln)». Daher ist die Ergänzung ‘gemäss der Tugend zu leben’ zumindest plausibel. Um diesen Umstand wird es im letzten Kapitel dieser Arbeit etwas ausführlicher gehen (Abschnitt VI.4.2).
- 2 Neben der weitgehend ethisch neutralen Sprache (bspw. ‘Aktivitäten’/‘Betätigungen’) könnte vielleicht die Entscheidung irritieren, das ‘*hoion*’ im erläuternden Nachsatz der Definition explanatorisch mit «und zwar» zu übersetzen. Dies ist nicht nur möglich (vgl. LSJ V.2.e «viz.», «that is to say»). Wie ich später zeigen werde, wird diese Lesart durch die Überlieferung der Definition bei Stobaios nahegelegt (vgl. Abschnitt II.3.3 und Anm. 42). Darüber hinaus wäre eine solch erläuternde Verwendung von *hoion* in der stoischen Doxographie des Diogenes Laertios kein Unikum, wie etwas die Definitionspassage zum Guten (*agathon*) belegt (7,94 = SVF 3,76).

καθηκόντων τὰ μὲν αἰεὶ καθήκει, τὰ δὲ οὐκ αἰεὶ. καὶ αἰεὶ μὲν καθήκει «τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν, οὐκ αἰεὶ δὲ» τὸ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι καὶ περιπατεῖν καὶ τὰ ὅμοια.

(1.) Ferner sagen sie, ein *kathēkon* sei das, was, nachdem es vollzogen wurde, eine gut-begründete Erklärung aufweist, und zwar das Folgerichtige im Leben, welches sich auch auf die Pflanzen und Tiere erstreckt; denn auch an diesen liessen sich *kathēkonta* beobachten. (2.) Das *kathēkon* sei als erstes von Zenon so benannt worden; die Benennung werde abgeleitet von 'kata tinas hēkein' (= 'was bestimmten Wesen zukommt'). (3.) Es sei eine Betätigung, die den natürlichen Anlagen entspricht. Denn von den Betätigungen, die in Folge eines Impulses ausgeführt werden, seien die einen *kathēkonta*, die anderen aber gegen das *kathēkon*, «wieder andere weder *kathēkonta* noch gegen das *kathēkon*. *Kathēkonta* seien demnach, was die Vernunft zu tun wählt, wie die Eltern, Brüder und das Vaterland zu ehren und mit Freunden Umgang zu pflegen. Gegen das *kathēkon* aber sei, was die Vernunft nicht zu tun wählt, wie folgende Dinge: die Eltern vernachlässigen, Brüdern gegenüber unbekümmert und Freunden gegenüber gleichgültig zu sein, das Vaterland zu verachten und dergleichen. Weder *kathēkonta* noch gegen das *kathēkon* sei, was die Vernunft weder zu tun wählt noch es zurückweist, wie zum Beispiel Reisig aufzulesen, einen Griffel in die Hand zu nehmen und einen Schaber und dergleichen Dinge. (4.) Und die einen *kathēkonta* gälten, sofern keine aussergewöhnlichen Umstände vorliegen, die anderen, sofern solche Umstände vorliegen. Und ohne das Vorliegen aussergewöhnlicher Umstände gälten diese: sich um die Gesundheit und Sinnesorgane zu kümmern und dergleichen. Unter besonderen Umständen gelte die Selbstverstümmelung und den Besitz aufzugeben (als *kathēkon*). Analog verhalte es sich auch «bei» den Dingen, die gegen das *kathēkon* seien. Ferner gälten die einen der *kathēkonta* immer, die anderen nicht immer. Immer gehöre es sich, «gemäss der Tugend zu leben; nicht immer», zu fragen und zu antworten, spazieren zu gehen und dergleichen.

Die Passage lässt sich grob wie folgt gliedern: Zunächst finden wir eine Exposition im Sinne einer geordneten Überblicksdarstellung: (1.) Diogenes Laertios gibt eine Definition mit einer kurzen Erläuterung. (2.) Es folgt eine kurze Bemerkung über die Pionierleistung Zenons, der den Begriff als Erster benannt haben soll, inklusive einer Etymologie. (3.) Dann werden *kathēkonta* (und das Gegenstück) noch einmal durch allgemeine Merkmale näher bestimmt, bevor schliesslich Beispiele für konkrete Handlungen aufgeführt werden. (4.) Zuletzt werden die *kathēkonta* noch weiter unterteilt, und zwar in solche, die unter besonderen Umständen gelten und solche, die immer gelten. Wie in der Einleitung beschrieben, analysiert die vorliegende Arbeit insbesondere die allgemeinen Bestimmungen des *kathēkon* und seine naturalistische Basis, d. h. den Umstand, dass *kathēkonta* auch bei Pflanzen und Tieren vorkommen. Diese Bezüge finden sich explizit am Anfang der Passage. Ihre implizite Tragweite wird später zu diskutieren sein.<sup>3</sup>

3 Im vierten Kapitel wird erwogen, inwieweit Zenons Pionierleistung und die Etymologie die naturalistische Basis aufgreifen könnten (Abschnitt IV.3). Im fünften Kapitel wird diskutiert inwieweit es auch Aktivitäten gegen das *kathēkon* bei nicht-menschlichen Lebewesen geben könnte (Abschnitt V.2). Im sechsten Kapitel schliesslich werden einige Konsequenzen für die menschl-

## 1 Die Definition und das Problem einer konsistenten Lesart

Die Exposition eröffnet mit einer Begriffsdefinition samt erläuterndem Zusatz, und hier ergibt sich ein terminologisches Problem. Um dieses Problem zu verdeutlichen, soll kurz von der soeben präsentierten Übersetzung abgewichen und stattdessen bewusst auf Ausdrücke zurückgegriffen werden, die sich in den bis heute gängigen Übersetzungen finden. Womit genau beginnt also die Exposition? (A) Der Definition zufolge sei ein *kathēkon* etwas, «das, nachdem es getan wurde (*prachthen*), eine gut-begründete Rechtfertigung (*eulogos apologismos*) aufweist.» (B) Dem erläuternden Zusatz zufolge sei dies «das Folgerichtige im Leben (*to akolouthon en zōē*), das sich auch auf Pflanzen und Tieren erstreckt, denn auch an diesen liessen sich [den Stoikern zufolge] *kathēkonta* beobachten.»<sup>4</sup> Der Begriff des *kathēkon* taucht also zweimal auf, einmal in (A) im Rahmen einer allgemeinen Definition und einmal in (B) im Rahmen des Zusatzes, der die Definition erläutert. Und hier ergibt sich das Problem.

Im erläuternden Zusatz (B) wird ausdrücklich gesagt, dass sich *kathēkonta* auch an Pflanzen und Tieren beobachten lassen. Dadurch entsteht eine deutliche Spannung, einerseits zum üblichen Verständnis des *kathēkon*-Begriffs, andererseits zur Definition (A). Das bedeutet im Einzelnen: *Zum einen* handelt es sich beim *kathēkon* um einen *Kernbegriff der Ethik*, in der es um *menschliches Handeln* geht, und nicht um einen Begriff, der primär auf das Verhalten von Tieren oder die vegetativen Prozesse in Pflanzen zielt. Ein *kathēkon* bezeichnet in diesem ethischen Sinne etwas, das man aus bestimmten Gründen *tun sollte* und dessen Unterlassung folglich eine irgendwie geartete, *ethische* Norm verletzt. Es geht also um die moralische Begründung und Beurteilung von Handlungen. Wenn die Definition des *kathēkon* einen solch ethischen Begriff meint, dann ist es aber abwegig, die Aktivitäten von Pflanzen und Tieren als *kathēkonta* zu bezeichnen. *Zum anderen* scheint auch der *Inhalt der Definition (A)* dafür zu sprechen, dass

chen *kathēkonta* diskutiert. In diesem Zusammenhang werden auch kurz die *kathēkonta* unter besonderen Umständen noch einmal thematisiert (Abschnitt VI.4.2).

- 4 Kurz zum Begriff des 'Folgerichtigen' (*to akolouthon*), der hier sicher nicht selbsterklärend ist. Wie ich später anhand der bei Stobaios überlieferten Exposition (Abschnitt II.3.3) zeigen werde, können wir das 'Folgerichtige' als Synonym oder als Kurzdefinition von *kathēkon* verstehen. Letztlich hätte ich '*to akolouthon*' daher genau so wie '*kathēkon*' unübersetzt lassen können; denn um was es sich inhaltlich genau handelt, wird erst im Rahmen der Arbeit gezeigt. Der in der Ethik verwendete terminus technicus für angemessene Handlungen ist aber das *kathēkon*. Das *akolouthon* ist ein Ausdruck, der in der stoischen Terminologie sonst eher die Folgerichtigkeit in der Logik bezeichnet (vgl. etwa Diogenes Laertios 7,74 und 7,191 p. 592,160, wonach Chrysipp ein Buch über die (logischen) Schlüsse (*pros to peri akolouthōn*) geschrieben haben soll). Der Begriff erklärt hier aber in gewisser Weise, warum ein *kathēkon* angemessen ist: weil es das ist, was das Lebewesen tut, wenn es *der Natur folgt* (seiner eigenen und der des Kosmos). Dies ausführlich zu zeigen, ist Absicht der gesamten Arbeit.

wir es mit etwas zu tun haben, das sich *nicht* ohne Weiteres auf Pflanzen und Tiere anwenden lässt. Denn es erscheint merkwürdig, bei Pflanzen und Tieren von «*tun*» oder «*handeln*» (*prattein*) und einer «*gut-begründeten Rechtfertigung*» (*eulogos apologismos*) zu reden.<sup>5</sup> Zumindest was das *prattein* angeht, sind sich alle Interpreten einig, dass die Stoiker dieses Wort ausschliesslich für Betätigungen rationaler Lebewesen verwenden konnten.

Die Beziehung zwischen Definition und erklärendem Zusatz ist also problematisch. In der Definition sieht es so aus, als hätten wir es mit einem normativen Begriff zu tun, der nur auf menschliche Handlungen angewendet werden kann. Im erklärenden Zusatz sieht es so aus, als hätten wir es mit einem ethisch neutralen Begriff zu tun, mit dem sich die Aktivitäten von Pflanzen und Tieren beschreiben lassen. Haben wir es also mit einer Inkonsistenz im Begriffsgebrauch zu tun?

Es scheint drei mögliche Auswege zu geben: (1.) Man könnte bezweifeln, dass in der Definition wirklich eine Form von *prattein* (handeln) stand. (2.) Man könnte bezweifeln, dass es sich um eine allgemeine Definition handelt, die sich auch auf Pflanzen und Tiere anwenden lässt. (3.) Man könnte bezweifeln, dass *prattein* exklusiv zur Bezeichnung menschlicher Handlungen verwendet werden konnte. In diesem Kapitel werden alle Möglichkeiten untersucht und gezeigt, dass man sich für die dritte Lösung entscheiden sollte. Zuvor wird eine kurze Problemgeschichte der populärsten Übersetzungen skizziert, die verdeutlichen soll, welche Unsicherheiten und Inkonsistenzen die bisherigen Interpreten bei dem Versuch in Kauf nahmen, das *kathēkon* einerseits als einen Terminus der Ethik zu begreifen und andererseits seiner naturalistischen Basis, d. h. der Anwendbarkeit auf Pflanzen und Tiere Rechnung zu tragen.

## 2 Eine kleine Problemgeschichte der Übersetzungen

Die bis heute populärsten Übersetzungen zeigen die ganze Bandbreite des Problems, den Begriff des *kathēkon* einerseits als ethischen, andererseits als ethisch neutralen Begriff zu verstehen. Die Übersetzungen reichen von Ausdrücken wie 'Pflicht' ('*duty*'/'*devoir*') bis hin zu neutral wirkenden wie '*proper function*' (angemessene/passende/korrekte Funktion). Wie im Folgenden deutlich wird, gehen aber alle Interpreten – unabhängig von ihrer Übersetzungsvariante – davon aus, dass sich die einleitende Definition exklusiv auf menschliche Handlungen bezieht. Damit nehmen sie die oben gezeigte Inkonsistenz in Kauf, dass es sich in der Definition und im erläuternden Zusatz nicht um denselben Begriff handeln kann.

5 Stobaios und Sextus Empiricus (*Adv. math.* 7,158) überliefern *apologia*, was im Vergleich zu *apologismos* eher moralisch konnotiert erscheinen mag. Die Frage nach einer ursprünglicheren Version lässt sich nicht klären.

## 2.1 Pflicht

Wir müssen nicht viel über die philosophischen Entwürfe zum Begriff der *Pflicht* wissen, um zu erkennen, dass dies keine passende Übersetzung für die stoische Verwendungsweise von '*kathēkon*' sein kann. Welche moderne Konzeption von 'Pflicht' man auch immer heranziehen mag, sie wird eine Handlung bezeichnen, die man beispielsweise einfordern kann oder für deren Unterlassung man sich zu verantworten hat.

Schon mit diesem groben Vorverständnis muss eine Übersetzung wie die noch immer weit verbreitete von Apelt (1921) Bd. 2, 46 scheitern:

*Pflicht (kathēkon)* ferner nennen sie dasjenige, was, *wenn man es handelnd vollzogen hat (prachthen)*, sich mit guten Gründen rechtfertigen lässt, wie das Naturgemässe im Leben, das sich auch auf Pflanzen und Tiere bezieht; denn auch an ihnen lassen sich *Pflichten (kathēkonta)* erkennen.

Nicht nur der Begriff der *Pflicht*, sondern auch die Formulierung «*wenn man es handelnd vollzogen hat*» lassen keinen Zweifel an Apelts Interpretation der Definition: Sie soll sich exklusiv auf menschliche Handlungen beziehen. Gleichzeitig geht er (mit einigem Recht) davon aus, dass die Stoiker Begriffe in solchen Expositionen streng terminologisch verwendeten: Es heisst zweimal '*kathēkon*', also müsse auch zweimal dasselbe gemeint sein, und zwar 'Pflicht'. Folglich bleibt Apelt nichts anderes als die zweifelhafte Aussage, dass auch Pflanzen und Tiere Träger von Pflichten seien. Ganz gleich, ob der Begriff des *kathēkon* auf der Stufe menschlicher Handlungen so etwas wie '*Pflicht*' bedeuten kann; die Stoiker benutzen den Begriff sicher nicht, um Pflanzen und Tiere zum Gegenstand moralischer Beurteilung zu machen.<sup>6</sup>

Nun wird die Behauptung, Pflanzen und Tiere seien Träger von Pflichten auch Apelt problematisch vorgekommen sein. Wenn er sich dennoch für diese Übersetzung entschied, dann scheint sich in dieser Wahl ein Dogma der philosophischen

6 Für einzelne Probleme der Identifikation von '*kathēkon*' mit 'Pflicht' auf der Stufe menschlicher Handlungen vgl. etwa Tsekourakis (1974) 4–11; dann Cooper (1996) (zum Verhältnis von Moral und Glück); Donini/Inwood (1999) (zum Problem der Universalität solcher Handlungsvorschriften). Ein grundlegendes Problem, das beispielsweise Brennan (1998a) oder Brennan (2003) 290–291 betont hat, ist handlungspsychologischer Natur: Wir können zu dem Schluss kommen, dass etwas unsere *Pflicht* ist, es aber dennoch *nicht* tun. Die Meinung, dass etwas unsere *Pflicht* ist, motiviert nicht zwangsweise zum Handeln. Anders beim *kathēkon*: Den Stoikern zufolge scheint der Schluss, dass etwas ein *kathēkon* ist, unweigerlich einen Handlungsimpuls (*hormē*) und damit bereits die Handlung in Gang zu setzen. (Im Allgemeinen wird angenommen, dass der menschliche Handlungsimpuls (*hormē*) in der stoischen Theorie bereits das *Resultat* eines *kognitiven* Prozesses ist und automatisch zur Handlung führt, sofern keine äusseren Umstände hindern. Ich werde im Rahmen des letzten Kapitels auf diesen Aspekt zurückkommen und die Rolle des *kathēkon* beim Zustandekommen einer *hormē* näher untersuchen.)



Terminologie seiner Zeit widerzuspiegeln: ‘Pflicht’ entsprach – etwa prominent bei Kant – dem lateinischen ‘*officium*’, das in der Antike wiederum – etwa prominent bei Cicero – zur Übersetzung des griechischen *kathēkon* verwendet wurde.<sup>7</sup>

Vor Apelt folgte schon Borheck (1807) in seiner bis dahin einschlägigen Übersetzung diesem Dogma. Doch weigerte er sich, Pflanzen und Tiere zu Trägern von Pflichten zu machen.<sup>8</sup> Er versuchte, das Problem zu umgehen, indem er unterstellte, die Stoiker hätten im erläuternden Zusatz gemeint, dass der Mensch «auch gegen diese [= Pflanzen und Tiere] Pflichten» habe (S. 57). Das widerspricht allerdings dem anthropozentrischen Weltbild der Stoiker. Nur wenig später berichtet Diogenes Laertios selbst (7,129), den Stoikern zufolge sei das Verhältnis zwischen Mensch und Tier «keine Angelegenheit der Gerechtigkeit»; und diese Meinung lasse sich sowohl bei Chrysipp belegen (in seinem Werk *Über die Gerechtigkeit*) als auch bei Poseidonios (in seinem Werk *Über die kathēkonta*).<sup>9</sup> Was machte Borheck also, als er bei seiner Übersetzung wenig später auf diese Stelle stieß? Er verstrickte sich noch weiter in die tierfreundliche Interpretation und unterstellte, den Stoikern zufolge hätten «wir gar kein Recht auf die anderen Thiere» (S. 65).

In Wahrheit aber machten die Stoiker auch an anderen Stellen keinen Hehl aus ihrer Absicht, dass die Tiere um der Menschen willen da seien. Einem Zeugnis Chrysipps zufolge lebt ein Schwein, um vom Menschen gegessen zu werden. Gott habe dem Schwein eine Seele (also Leben) nur als Konservierungsmittel mitgegeben, da totes Fleisch bekanntlich schneller verdirbt als lebendiges.<sup>10</sup> Und in diesen Kontext gehört auch die zuletzt genannte Passage aus Diogenes Laertios über das «Rechtsverhältnis» zwischen Mensch und Tier. Das bestätigt Cicero (*De finibus* 3,67):

7 Zu Ciceros Entscheidung, *kathēkon* mit *officium* zu übersetzen, vgl. Dyck (1996) 7: «In selecting *officium* to render καθήκον Cicero surely chose the nearest Latin equivalent to the Greek term». Dyck weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass der Ausdruck *officium* bereits bei Plautus geläufig war, um eine soziale Rolle zu bezeichnen und bei Terenz einen moralischen Einschlag erhielt (S. 6). Vgl. Atkins (2000) 505–506: «Unlike *kathēkon*, *officium* is intrinsically linked to a role or relationship: one might talk of the *officium* of a consul, or of a friend.» Mit dieser Einschätzung scheint mir Atkins allerdings falsch zu liegen. Wie später deutlich werden wird, ist auch das stoische *kathēkon* intrinsisch mit der Idee einer bestimmten *Rolle* verbunden, auch wenn es sich nicht um spezifisch menschliche und politische Rollen handeln muss.

8 Apelt kannte die Übersetzung von Borheck; siehe Apelt (1921) Bd. 1, iv.

9 7,129 p. 5491029–1032: ἔτι ἀρέσκει αὐτοῖς μηδὲν εἶναι ἡμῖν δίκαιον πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα, διὰ τὴν ἀνομοιότητα, καθὰ φησι Χρῦσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ δικαιοσύνης καὶ Ποσειδῶνιος ἐν πρώτῳ Περὶ καθήκοντος.

10 Porphyrios, *De abst.* 3,20,7–9: καὶ τῇ σαρκὶ τὴν ψυχὴν ὁ θεὸς οἶον ἄλας ἐνέμιξεν, εὐσψίαν ἡμῖν μηχανώμενος. Vgl. Clemens Alexandrinus *Strom* 7,6,33,3 Ed. Stählin (1905–1909) 25,17–18 (= SVF 1,516) und Cicero *De. nat. deor.* 2,160 (= SVF 2,1154).

Doch ebenso, wie sie daran festhalten, dass es zwischen den Menschen eine Rechtsordnung gibt, genauso gibt es, wie sie sagen, zwischen Mensch und Tier kein Rechtsverhältnis. Denn ausgezeichnet erklärt Chrysipp, dass alles andere um der Menschen und Götter willen entstanden sei und diese selbst um ihrer Gemeinschaft und Verbindung willen, was zur Folge hat, dass die Menschen sich der Tiere zu ihrem Nutzen bedienen können, ohne damit Unrecht zu tun.<sup>11</sup>

Es lässt sich also beim besten Willen nicht davon reden, dass wir den Stoikern zufolge «gar kein Anrecht auf die anderen Tiere» hätten. Und von Pflichten im Sinne eines Gerechtigkeitsverhältnisses kann daher genauso wenig die Rede sein. Denn wer an einem Gerechtigkeitsverhältnis teilhaben will, braucht den Stoikern zufolge Rationalität.<sup>12</sup> Um die übrigen Lebewesen muss der Mensch sich allenfalls kümmern, indem er darauf achtet, dass die Pflanzen nicht zu sehr wuchern und die Tiere sich nicht zu stark ausbreiten.<sup>13</sup>

Die Übersetzung Borhecks liefert also ein eindrückliches Beispiel für eine Fehlinterpretation stoischer Doktrinen, weil sie von dem Dogma ausgeht, bei einem *kathēkon* müsse es sich um so etwas wie eine *Pflicht* handeln. Und obwohl die hier gegebenen Beispiele aus alten Übersetzungen stammen, gehört dieses Problem nicht der Vergangenheit an. Denn wer sich heute nach einer deutschen Übersetzung von Diogenes Laertios umsieht, wird weiterhin den Ausdruck 'Pflicht' lesen, ob in der neu herausgegebenen Apelt-Übersetzung von Reich (2015) im Meiner-Verlag oder in der Neuübersetzung von Jürß (1998) im Reclam-Verlag.

- 11 *Sed quo modo hominum inter homines iuris esse vincula putant, sic homini nihil iuris esse cum bestiis. praeclare enim Chrysippus, cetera nata esse hominum causa et deorum, eos autem communitatis et societatis suae, ut bestiis homines uti ad utilitatem suam possint sine iniuria.* Übersetzung nach Gigon/Straume-Zimmermann (1988), die *enim* unübersetzt lassen. Vgl. zu der Stelle auch *De off.* 1,50.
- 12 Auch Sextus Empiricus (*Adv. math.* 9,131 = SVF 3,370) bezeugt die stoische Ablehnung eines Gerechtigkeitsverhältnisses zwischen Menschen und Tieren aufgrund der fehlenden Rationalität auf Seiten der Tiere: «Warum sagen also die Stoiker, dass die Menschen eine bestimmte Gerechtigkeitsbeziehung untereinander und zu den Göttern haben? Nicht aufgrund des Pneuma, das alle Dinge durchfährt, denn dann bliebe auch eine Gerechtigkeitsforderung (*ti dikaion*) von Seiten der nicht-rationalen Lebewesen gegenüber uns, sondern weil wir die Rationalität (*logos*) besitzen, die sowohl uns als auch die Götter durchzieht, wohingegen die nicht-rationalen Lebewesen, da sie nicht daran teilhaben, auch keine Gerechtigkeitsforderungen gegenüber uns haben dürften.»
- 13 Cicero *De nat. deor.* 2,99. (Laut 2,130 seien manche Pflanzen und Tiere ohne menschliche Fürsorge auch gar nicht überlebensfähig.)

## 2.2 Duty and fitness of behaviour

Eine vordergründige Abschwächung der Problematik findet sich bereits in der englischen, bis heute wohl am weitesten verbreiteten Übersetzung von Hicks (1925) Bd. 2, 213:

Furthermore, the term *Duty* (*kathēkon*) is applied to that for which, when done, a reasonable defence can be adduced, e. g. harmony in the tenor of life's process, which indeed pervades the growth of plants and animals. For even in plants and animals, they hold, you may discern *fitness of behaviour* (*kathēkonta*).

Hicks vermeidet in seiner Übersetzung den allzu offensichtlichen Widerspruch, Pflanzen und Tieren Pflichten (*duties*) zuzuschreiben. Stattdessen übersetzt er '*kathēkon*' in der Definition mit «*Duty*» und im erläuternden Zusatz mit «*fitness of behaviour*». Er bemerkt allerdings selbst:

«*Duty*», it should be noted, is a very inadequate rendering of καθήκον, which in the present passage applies to the proper behaviour of plants and animals no less than to that of human beings.

Die Variante beinhaltet also einen interpretatorischen Fortschritt gegenüber derjenigen von Apelt. Was auf der Ebene menschlichen Verhaltens zu einem ethischen Begriff (*duty*) wird, lässt sich auf der Ebene von nicht-rationalen Lebewesen als eine Art intaktes Verhaltensschema (*fitness of behaviour*) beschreiben. Es gibt aber auch einen Rückschritt. Hicks muss auf eine einheitliche Übersetzung des *kathēkon*-Begriffs verzichten und damit eine Inkonsistenz in Kauf nehmen. Denn selbst wenn sich *duty* auf der Ebene des Menschen als *fitness of behaviour* ausdrücken liesse, lässt sich *fitness of behaviour* auf der Ebene von Pflanzen und Tieren sicher nicht als *duty* beschreiben. Der Begriff der Definition kann dann nicht der Begriff sein, von dem bei Pflanzen und Tieren die Rede ist.

Einerseits weicht Hicks also zu Recht von dem Dogma ab, *kathēkon* durchweg als einen ethischen Begriff (*Pflicht/duty*) zu übersetzen. Andererseits geht er nicht so weit, eine einheitliche Übersetzung vorzuschlagen und eine gemeinsame begriffliche Basis zwischen menschlichen und nicht-menschlichen *kathēkonta* zu suchen.

### 2.3 Proper function

Somit bleibt noch die Möglichkeit einer einheitlichen Übersetzung, die sich sowohl auf Menschen als auch auf Pflanzen und Tiere anwenden lässt. Diesen Weg haben Long, A./Sedley (1987) in ihrer Fragmentsammlung gewählt (LS 59B):

*Proper function (kathēkon)* is so defined: [...] something, once it has been done, has a reasonable justification. [...] Proper function also extends to the non-rational animals.<sup>14</sup>

Mit *proper function* wählen Long und Sedley einen Ausdruck, der sich sowohl auf Menschen als auch auf Pflanzen und Tiere anwenden lässt. Diese Variante lässt sich wiederum als Weiterentwicklung dessen lesen, was Hicks bereits angedeutet hatte, als er *kathēkonta* im Bereich von Pflanzen und Tieren als *fitness of behaviour* bezeichnete. Denn Long und Sedley folgen dem Ansatz, die aussermoralische Basis hinter dem Begriff kenntlich zu machen und wenden dies nun konsequent auch auf den ersten Teil der Passage, d. h. auf die Definition an. Damit stellen sie die begriffliche Konsistenz wieder her, die Hicks aufgeben musste: Nun kann im erläuternden Nachsatz wieder der Begriff gemeint sein, der zuvor definiert wurde.

Einen gewissen Nachteil bringt diese Variante allerdings mit sich. Der Begriff *proper function* scheint wenig intuitiv, wenn es darum geht, menschliche *kathēkonta* oder Handlungen *gegen das kathēkon* einen irgendwie gearteten ethischen Wert beizumessen. Mit Handlungen, die einen 'irgendwie gearteten ethischen Wert' besitzen, sind hier schlicht Handlungen gemeint, die gerechtfertigt zum Gegenstand von Lob oder Tadel werden können. Und einen solchen ethischen Wert, worin auch immer er im Einzelnen bestehen mag, scheinen die entsprechenden Beispiele für *kathēkonta* (die Eltern oder das Vaterland zu ehren oder zu verachten) durchaus zu besitzen. Mit anderen Worten: Wenn jemand seine Eltern verachtet oder den Ruf des Vaterlandes beschmutzt, scheint es wenig intuitiv, dieses Verhalten immer als Dysfunktion zu beschreiben. Ein solcher Begriff würde es beispielsweise schwierig gestalten, dem Handelnden Verantwortung zuzuschreiben. Solche Einwände gegen die Übersetzung '*proper function*' ergeben sich aber lediglich, wenn wir von unserem intuitiven, alltäglichen Begriffsverständnis ausgehen. Wie im Verlaufe dieser Arbeit noch klar werden wird, ist eine solch neutrale Übersetzung zumindest besser geeignet als sie auf den ersten Blick erscheint, um zu beschreiben, was hinter der *kathēkon*-Theorie gestanden haben mag. In jedem Falle scheinen Long und Sedley auch davon auszugehen, dass in der einleitenden Definition menschl-

14 Dies ist die Übersetzung der Überlieferung nach Stobaios. Von der bei Diogenes Laertios überlieferten Exposition übersetzen Long und Sedley aufgrund der starken Ähnlichkeit erst den Teil, der auf die Definition folgt (59C).

che Handlungen gemeint sein müssen, da sie von dem was *getan (to do)* und einer vernünftigen Rechtfertigung (*justification*) reden.<sup>15</sup>

#### 2.4 Appropriate action, angemessene Handlung, le convenable etc.

Obwohl sich in aktuellen Beiträgen noch Übersetzungen mit ‘*Pflicht*’ (*duty, devoir*) oder *proper function* finden lassen, haben sich Ausdrücke durchgesetzt, die *zweideutig* sind. Dies scheint eine Art Kompromiss zwischen einem ethischen Begriff einerseits zu sein, den man nur auf menschliche Handlungen anwenden kann, und einem neutralen Begriff, der keine ethische Relevanz mehr erkennen lässt, dafür aber Pflanzen und Tieren zugeschrieben werden kann. Ausdrücke wie ‘*appropriate action*’, ‘*angemessene Handlung*’, ‘*das Angemessene*’ und ‘*le convenable*’ scheinen das Resultat der Suche nach einem solchen Kompromiss zu sein.

Problematisch wird es immer, wenn der Begriff der *Handlung* ins Spiel kommt. Unter einer ‘*appropriate action*’ kann man vielleicht noch eine angemessene Aktivität verstehen.<sup>16</sup> Dennoch bleibt es dabei, dass die englische (und französische) Übersetzung ein ernstzunehmendes Problem bestenfalls kaschieren kann: Der griechische Wortlaut der Definition legt den Begriff des *Handelns* tatsächlich nahe. Denn dort steht eine Form von ‘*prattein*’ und dies bedeutet nun mal in erster Linie ‘*handeln*’. Unter den Interpreten herrscht jedenfalls Konsens, dass mit ‘*prattein*’ ausschliesslich Handlungen rationaler Lebewesen gemeint sein können. Und solange dies der Fall ist, bringt es wenig, zweideutige Übersetzungen für den Begriff des *kathēkon* vorzuschlagen. Wenn das *kathēkon per definitionem* die Handlung eines rationalen Lebewesens sein soll, ergibt sich notwendigerweise eine Inkonsistenz in der Passage. Ich gebe ein letztes Beispiel, in dem dieses Problem auf der Ebene der Übersetzung gekonnt umgangen wird, bevor es in der anschliessenden Interpretation dafür umso deutlicher zu Tage tritt. Die folgende Übersetzung stammt aus dem aufschlussreichen Aufsatz «*Comment se détermine le kathekon? Remarque sur la conformité à la nature et le raisonnable*» von Gourinat (2014) 17, zweifellos einem der besten Kenner der stoischen Philosophie:

Ils disent que le convenable est ce dont l’accomplissement possède une justification raisonnable, par exemple ce qui est conséquent dans la vie, ce qui s’étend aussi aux plantes et même aux animaux (en effet on voit en eux des choses qui leur conviennent).

15 Zugutehalten könnte man Long und Sedley, dass sie die Definition (59B) aus der Stobaios-Überlieferung übersetzen, in der ‘*apologia*’ (statt ‘*apologismos*’ bei Diogenes Laertios) steht. Welches die ursprüngliche Variante ist, scheint sich aber nicht klären zu lassen (vgl. Anm. 5 und 14).

16 Im Englischen kann man laut Cambridge Dictionary beispielsweise von der «*action of the digestive system*» reden.

Auf der Ebene der Übersetzung ist das Problem entschärft: Erstens verwendet Gourinat mit *'le convenable'* einen Ausdruck, der (möglicherweise) mehr Spielraum als *'Pflicht'* (oder *'devoir'*) bietet, um ihn sowohl auf tierische und pflanzliche Aktivitäten anzuwenden als auch auf menschliche Handlungen, die eine gewisse ethische Relevanz besitzen.<sup>17</sup> Zweitens umgeht diese Übersetzung auch das Problem, den Begriff der *Handlung* ins Spiel zu bringen. *Le convenable* sei schlicht etwas, dessen *accomplissement* (etwa: Bewerkstelligung/Erfüllung) eine nachvollziehbare Rechtfertigung aufweise. Auf der Ebene der Interpretation wird es allerdings problematisch. Dort wird schnell deutlich, dass auch Gourinat eine Inkonsistenz zwischen der Definition einerseits und der Anwendung des *kathēkon*-Begriffs auf Pflanzen und Tiere andererseits in Kauf nehmen muss.

Zunächst stellt er noch völlig zu Recht fest, dass die Anwendung des Begriffs auf Pflanzen und Tiere die «naturalistische Basis» der stoischen Konzeption bezeichne und es sich daher nicht um einen originär ethischen Begriff handeln könne (S. 21):

*Le kathēkon*, parce qu'il s'étend aux plantes et aux animaux, n'est pas originellement une notion proprement éthique. C'est en revanche l'une des bases du naturalisme stoïcien, c'est-à-dire le fait que l'éthique prétend s'enraciner dans la nature, à la fois comme origine et comme fin.

Dann erklärt allerdings auch er das *prattein* der Definition zu einem Element, mit dem ausschliesslich menschliche Handlungen gemeint sein können (S. 23):

[...] ce qui reçoit une justification raisonnable, Diogène Laërce, Stobée et Cicéron sont unanimes à dire que c'est l'action (πραχθέν, *actus*, *factum*) – or l'action est propre aux animaux rationnels: les animaux irrationnels «ne feront qu'être actifs (*energein*), tandis que les animaux rationnels agissent (*praxein*)».

Von der Belegstelle, die Gourinat hier anführt und auf die sich auch alle anderen Interpreten berufen, wird später noch die Rede sein (Abschnitt III.1). Es bleibt in jedem Falle bis heute bei dem Problem, dass diese Interpretation der Definition in Widerspruch zu der Anwendung des Begriffs auf die Aktivitäten von Pflanzen und Tieren zu stehen scheint.

17 Allerdings lässt sich das Französische *'le convenable'* kaum von einer moralischen Konnotation (etwa: *'das Sittliche'*) trennen. Für diesen Hinweis danke ich Nicolas d'Andrès. Andererseits übersetzt Bénatouïl (2006) 121 ebenso, erkennt aber an: «[...] les stoïciens appliquaient le καθήκον aux plantes et aux animaux pour désigner les comportements de ceux-ci conformes à leur nature. Les normes rationnelles et morales de la conduite humaine ne sont ainsi qu'un degré (supérieur) d'élaboration d'une normativité présente dans toute la nature.» Dieser Behauptung ist zuzustimmen, und sie wird durch die Analysen im Rahmen dieser Arbeit in weiten Teilen bekräftigt. Auf die Frage nach der Anwendbarkeit der Definition auf Pflanzen und Tiere geht Bénatouïl allerdings nicht ein.

## 2.5 Kurzes Fazit

Auf der einen Seite lässt sich also anhand einer Problemgeschichte der populärsten Übersetzungen zeigen, dass es einen erkennbaren Fortschritt bei der Frage nach der naturalistischen Basis des *kathēkon*-Begriffs gibt. So ging man allmählich dazu über, das Dogma aufzugeben, das stoische *kathēkon* könne mit einem streng ethischen Begriff wie dem der *Pflicht* identifiziert werden. Zwar mag es aus philosophiehistorischer Perspektive zutreffen, dass sich eine Linie vom *kathēkon* über seine lateinische Übersetzung mit *'officium'* bis hin zum modernen Begriff der *Pflicht* (etwa bei Kant) zeichnen lässt. Aber wenn der *kathēkon*-Begriff in der stoischen Exposition ausdrücklich auf Pflanzen und Tiere angewendet wird, so ist schnell deutlich, dass sich diese Übersetzung nicht eignen, um dem naturalistischen Hintergrund der stoischen Konzeption gerecht zu werden. Long und Sedley entschieden sich in ihrer Quellensammlung (*Hellenistic Philosophy*), die bis heute zu Recht als Standardedition gelten darf, für das andere Extrem. Ihre Übersetzung mit *'proper function'* betont zwar einen naturalistischen Ursprung, macht es aber schwer, entsprechenden menschlichen Handlungen einen normativen Gehalt zuzuschreiben. Als einen Kompromiss kann man die heute weit verbreitete Übersetzung *«appropriate action»* (oder auch *«le convenable»*) auffassen. Mit diesen Ausdrücken lassen sich sowohl die Aktivitäten von Pflanzen und Tieren beschreiben als auch menschliche Handlungen, denen sich ein bestimmter ethischer Wert zuschreiben lässt.

Auf der anderen Seite haben diese Fortschritte auf der Ebene der Übersetzung und die zunehmende Sensibilität für eine naturalistische Basis dieses zentralen Begriffs der stoischen Ethik nicht dazu geführt, das Hauptproblem in den überlieferten Expositionen (Diogenes Laertios und Stobaios) anzugehen. Zum einen wird das *kathēkon* mit Hilfe des Ausdrucks *'prattein'* definiert, der sich sämtlichen Interpreten zufolge ausschliesslich auf Handlungen rationaler Lebewesen anwenden lässt. Zum anderen wird der *kathēkon*-Begriff unmittelbar im Anschluss an die Definition ausdrücklich auf Pflanzen und Tiere angewendet. Dadurch ergibt sich auf den ersten Blick eine erhebliche Inkonsistenz, über die hinwegzusehen angesichts der sonst so penibel durchgeführten Begriffsbestimmungen und Taxonomien in vergleichbaren Passagen schwerfallen muss. Vor dem Hintergrund dieses Problems ergeben sich drei mehr oder weniger plausible Möglichkeiten, mit dieser Inkonsistenz umzugehen, die im Folgenden kurz erörtert werden sollen, bevor die aussichtsreichste weiter verfolgt wird.

### 3 Mögliche Auswege

Erstens könnte man anzweifeln, dass *prattein* wirklich das Wort der Wahl war, das die Stoiker in der Definition des *kathēkon* verwendeten. Zweitens könnte man abstreiten, dass es sich um eine *allgemeine* Definition des Begriffs handelt, die sich auch auf Pflanzen und Tiere anwenden lassen muss. Drittens könnte man hinterfragen, ob die Stoiker '*prattein*' wirklich ausschliesslich für Handlungen rationaler Lebewesen reservierten und ob sich nicht ein positiver Grund dafür finden lässt, dass dieser Ausdruck auch in Bezug auf Pflanzen und Tiere verwendet wurde. Später wird ausführlich für diese letzte Möglichkeit argumentiert. Zuvor muss aber kurz begründet werden, weshalb die anderen beiden Optionen keine gute Wahl sind.

#### 3.1 Verwendeten die Stoiker '*prattein*' in der Definition des *kathēkon*?

War '*prattein*' wirklich das Wort der Wahl, mit dem die Stoiker das *kathēkon* definierten? Wirft man einen Blick in die einschlägigen Ausgaben, Übersetzungen und Interpretationen der Definition, scheint daran kein Zweifel zu bestehen.<sup>18</sup> Doch womöglich handelt es sich lediglich um die lange Geschichte eines Missverständnisses. In der neuen und bis heute zweifellos besten Edition des griechischen Textes entscheidet sich Dorandi (2013a) jedenfalls für '*proachthen*' statt '*prachthen*'.<sup>19</sup> Und er scheint einen guten Grund zu haben: In den drei ältesten Handschriften, die den ursprünglichen Text mit der grössten Wahrscheinlichkeit wiedergeben (sowie in der Quelle der Suda), steht '*proachthen*'.<sup>20</sup>

Zudem könnte es auf den ersten Blick auch inhaltlich naheliegend erscheinen, '*proachthen*' statt '*prachthen*' zu lesen. Denn '*proachthen*' stammt von '*proagein*' und heisst so viel wie '*präferieren*'. Die Definition würde dann in etwa lauten:

- 18 Hier nur eine Auswahl in chronologischer Reihenfolge: Hirzel (1877–1883) Bd. 2, 406; Bonhöffer (1894) 193; von Arnim (1903–1905) SVF 1,230 und 3,493; Hicks (1925) Bd. 2, 212: «The reading *πραχθέν* is now accepted in place of *προαχθέν*»; Grumach (1932) 40 und 78; Schäfer (1934) 61; Nebel (1935); Kilb (1939) 45; Long, H. (1964); Tsekourakis (1974) 26–28; Forschner (1981) 185 Anm. 14; Long, A./Sedley (1987) Bd. 2, 356 (Sie nehmen nur die Definition nach Stobaios auf [59B], da sie offenbar davon ausgehen, der Wortlaut bei Diogenes Laertios sei derselbe); Striker (1991) 39; Annas (1993) 96–97; Sedley (1999b); Marcovich (1999–2002) Bd. 1, 507; Brennan (2005) 170; Goulet (2006) 102; Gourinat (2014); Brennan (2015) 48 Anm. 23.
- 19 Ich danke Tiziano Dorandi für unsere Diskussionen im Oktober und November 2017, die mir bei der Abfassung dieses Abschnitts weitergeholfen haben. Mögliche Irrtümer liegen selbstverständlich allein in meiner Verantwortung.
- 20 Die drei Handschriften sind: Paris, Bibliothèque nationale de France, gr. 1759, 11./12. Jahrhundert (P); Neapel, Biblioteca Nazionale, III.B.29, 12. Jahrhundert (B); Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, plut. 69.13, 13. Jahrhundert (F). Vgl. dazu die ausführliche Einleitung in Dorandi (2013a) 1–57.



‘Ein *kathēkon* ist das, was eine gut-begründete Rechtfertigung hat, nachdem es präferiert wurde.’ Nun könnte man auf den stoischen *terminus technicus* für Dinge verweisen, die aufgrund ihrer naturgemässen Beschaffenheit ihren Gegenteilen vorzuziehen sind (beispielsweise die Gesundheit gegenüber der Krankheit). Diese vorzuziehenden Dinge, die sogenannten ‘*proēgmena*’, haben ihren Namen von eben diesem Verb. Und die Exposition des *kathēkon* folgt sowohl bei Diogenes Laertios als auch bei Stobaios unmittelbar auf eine Abhandlung zu diesen *proēgmena*.<sup>21</sup> Womöglich liesse sich also auch auf diesem Wege für ‘*proachthen*’ statt ‘*prachthen*’ argumentieren. Getan hat dies bislang aber noch niemand.<sup>22</sup> Im Folgenden soll kurz begründet werden, warum man sich diese Arbeit vermutlich auch sparen kann und warum wir weiterhin von ‘*prachthen*’ ausgehen sollten, obwohl es möglich ist, dass bei Diogenes Laertios tatsächlich ‘*proachthen*’ stand. Dazu werden im Folgenden zwei Gründe ausgeführt: (1.) Zum einen ist es zweifelhaft, ob wir der Überlieferung des Diogenes Laertios in diesem Punkt vertrauen sollten. Dies wird nun etwas ausführlicher begründet, indem verschiedene Überlieferungen der *kathēkon*-Definition betrachtet werden. (2.) Zum anderen scheint sich das oben erläuterte Problem der Inkonsistenz nicht lösen zu lassen, wenn man von ‘*proachthen*’ ausgeht, wohl aber, wenn man ‘*prachthen*’ annimmt. Dieser Punkt wird abschliessend kurz erläutert.

### 3.1.1 Sollten wir Diogenes Laertios bei ‘*proachthen*’ trauen?

Selbst wenn Diogenes Laertios (aus welchen Gründen auch immer) ‘*proachthen*’ und nicht ‘*prachthen*’ geschrieben haben sollte, bliebe er der einzige Zeuge. Dahingegen wissen wir, dass die Definition des *kathēkon* mit ‘*prachthen*’ geläufig war. Die Antwort auf die Frage, ob die Stoiker in der Definition ‘*prachthen*’ verwendeten, lautet also: Ja. Gab es demnach zwei Versionen, eine mit ‘*proachthen*’ und eine mit ‘*prachthen*’? Diese Frage ist zwar nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Angesichts der Tatsache, dass Diogenes Laertios der einzige Zeuge ist, ist dies aber schon *prima facie* unwahrscheinlich. Ausserdem handelt sich um eine für die stoische Ethik zentrale Definition, die von den *Philosophen* nur mit ‘*prachthen*’ überliefert wird. Wir dürfen davon ausgehen, dass die *Philosophen* mit der Terminologie und Bedeutung der Definition besser vertraut waren als Diogenes Laertios, auch wenn ihnen bei der Darstellung und Kontextualisierung einer Lehre manchmal aufgrund ihrer eigenen philosophischen Anliegen zu misstrauen ist.<sup>23</sup> Zudem

21 Stobaios nennt diesen Schritt sogar «konsequent» (85,12–13: Ἀκόλουθος δ’ ἐστὶ τῷ λόγῳ τῷ περὶ τῶν προηγμένων ὁ περὶ τοῦ καθήκοντος τόπος). Die Handschriften des Stobaios-Textes überliefern die Definition allerdings nicht mit ‘*proachthen*’ (s. u.).

22 Nachdem Cobet (1878) 182,24 ‘*proachthen*’ gedruckt hatte, lieferte Heine (1869) 627–628 einen eher dürftigen Ansatz eines Argumentes gegen ‘*proachthen*’, d. h. für die Rückkehr zu ‘*prachthen*’.

23 Unwahrscheinlich scheint, dass sich ‘*prachthen*’ als Überlieferungsfehler aus nur einer Quelle (Diogenes Laertios) zu den belesenen Autoren (etwa Sextus Empiricus und Cicero, s. u.) ausgebreitet

kommen *'proachthen'* und verwandte Partizipformen im Gegensatz zu *'prachthen'* (und verwandten Formen) in den übrigen Texten der klassischen und hellenistischen Philosophen praktisch nicht vor.

Schauen wir uns kurz die Überlieferung der Definition ausserhalb der doxographischen Tradition an. Hier ist die des Sextus Empiricus:

Das *katorthōma* (= *teleion kathēkon*) sei, was, nachdem es getan wurde (*prachthen*), eine wohlbegründete Rechtfertigung besitzt.<sup>24</sup>

Es braucht uns nicht zu irritieren, dass wir es hier mit der Definition des sogenannten *katorthōma* zu tun haben. Denn dabei handelt es sich lediglich um eine Form des *kathēkon*: das vollkommene (*teleion*) *kathēkon*, das den Stoikern zufolge nur der Weise (aus Wissen) vollziehen kann. Worin der Unterschied genau besteht, ist an dieser Stelle irrelevant. Es braucht uns auch nicht zu irritieren, dass dies die Definition des Akademikers Arkesilaos gewesen sein soll. Sextus Empiricus berichtet hier vermutlich aus einer Debatte zwischen Arkesilaos und seinem Zeitgenossen Zenon, in der der Akademiker das als vollkommenes *kathēkon* definierte, was sein stoischer Kollege nur als *normales* oder *mittleres* (*meson*) *kathēkon* anerkennen wollte.<sup>25</sup> Daher haben wir es hier in jedem Falle mit der Definition des *kathēkon* zu tun. Diese Passage aus Sextus Empiricus veranlasste Gilles Ménage im 17. Jahrhundert, das *'proachthen'* aus den Handschriften des Diogenes Laertios-Textes zu *'prachthen'* zu korrigieren, und auf diese Korrektur beriefen sich die Editionen bis zu Dorandi. Neben dem Hinweis auf Sextus Empiricus begründete Ménage seine Korrektur nicht weiter. Dennoch muss er damit nicht falsch gelegen haben.

Von Arnim (1903–1905) wies im Apparat zu SVF 1,230 darauf hin, dass Ménage nicht der erste war, der diese Korrektur vorgenommen hatte. Wir wissen zwar nicht, was die Kopisten vor Ménage veranlasst haben mag, *'prachthen'* zu schreiben. Aber der Kontext, in dem Sextus Empiricus die Definition überliefert, bestätigt, dass die Definition explizit herangezogen wurde, um Handlungen zu begründen (*kanonizein* [...] *tas praxeis tō eulogō*). Und in diesem Zusammenhang ist von *'bevorzugen'*, von *'proagein'*, *'proachthen'* oder den sogenannten *'proēgmena'*

hat und von ihnen unreflektiert übernommen wurde. Würde die Definition hier wirklich auf die *proēgmena* verweisen, hätten diese Autoren es wissen und berücksichtigen müssen.

24 τὸ δὲ κατόρθωμα εἶναι ὅπερ πραχθὲν εὐλογον ἔχει τὴν ἀπολογία. Ed. Mutschmann/Mau (1914–1961).

25 Die Interpretation beruht auf der Annahme, dass *eulogos* sowohl für die Stoiker wie für die Akademiker soviel wie *'wahrscheinlich'* bedeutet haben soll. Für die Stoiker, die sicheres Wissen für möglich hielten, habe demzufolge ein *eulogos apologismos* nur für die Definition des mittleren *kathēkon* gereicht. Für den Skeptiker Arkesilaos habe das Wahrscheinliche bereits als höchstmögliche Form der Sicherheit gegolten. Daher habe er *eulogos* als Kriterium des vollkommenen *kathēkon* (= *katorthōma*) akzeptiert. Vgl. etwa Vogel (1973) 199. Ich werde im letzten Kapitel (Abschnitt VI.4.2) auf diese Frage nach dem erkenntnistheoretischen Status von *'eulogos'* zurückkommen.

weit und breit keine Rede.<sup>26</sup> In der Überlieferung von Diogenes Laertios sieht dies, wie gesagt, anders aus. Dort folgt die Exposition des *kathēkon* unmittelbar auf die Theorie der *proēgmena*. Angesichts von Sextus Empiricus' Bericht sollten wir nun allerdings nicht mehr voreilig schliessen, dass die Definition des *kathēkon* auf dieses Wort anspielte. Denn wir besitzen nun einen Beleg, dass es explizit um die Begründung von *praxeis* ging, wenn vom *kathēkon* die Rede war.<sup>27</sup> Vielleicht hat sich der Autor, auf den der Archetypus des Diogenes Laertios-Textes zurückgeht – sei es Diogenes Laertios selbst oder seine Vorlage – schlicht dazu verleiten lassen, ein 'o' in die Definition einzubauen, nachdem er im vorhergegangenen Abschnitt nicht wenig als elf Mal 'pro' als Variante von 'proagein' hatte abschreiben müssen.

Es gibt einen weiteren Zeugen: Auch Cicero bestätigt, dass in der stoischen Definition des *kathēkon* 'prachthen' gestanden haben muss. Es ist eine Sache, zu bezweifeln, dass seine Darstellung der Zusammenhänge der stoischen Ethik in *De finibus* 3 authentisch ist (siehe oben Kap. I.3.1). Es ist aber eine andere Sache, ihm bei der Überlieferung von Definitionen zu misstrauen, zumal bei Definitionen von so bekannten und zentralen Begriffen wie dem des *kathēkon*, die man seinerzeit auch andernorts hätte nachschlagen können. In *De officiis* 1,8 beschwert er sich selbst, dass seine griechische Vorlage die Definition des *kathēkon* vermissen lässt.<sup>28</sup> Also ergänzt er die Definition, die er offenbar aus der Lehre früherer Stoiker kannte. Demnach sei das *kathēkon* etwas,

für das man eine vernünftige Rechtfertigung geben kann, warum es *getan* worden ist. (*quod cur factum sit ratio probabilis reddi possit.*<sup>29</sup>)

Das ist nicht der einzige Beleg. In *De finibus* 3,58 überliefert er die Definition so:

Ein *officium* (*kathēkon*) ist, was so getan worden ist, dass man für *dieses Getane* eine vernünftige Rechtfertigung geben kann. (*est autem officium quod ita factum est ut eius facti probabilis ratio reddi possit.*<sup>30</sup>)

Und im selben Abschnitt heisst es noch einmal:

Was aber aufgrund der Vernunft *getan worden ist*, das nennen wir *officium*. (*quod autem ratione actum est, id officium appellamus.*)

26 Sextus Empiricus kannte die stoische Lehre freilich (vgl. *Adv. math.* 11,62–66 und 11,73).

27 Bei Sextus Empiricus bieten auch die Handschriften keine alternative Lesart. Vgl. den Apparat bei Mutschmann/Mau (1914–1961) Bd. 2, 39.

28 Bei der Vorlage handelt es sich um das Werk *Über das kathēkon* von Panaitios aus dem 2. Jahrhundert v. Chr.

29 Ed. Winterbottom (1994).

30 Ed. Reynolds (1998).

Es ist hier irrelevant, wie Cicero die Definition in seinen Werken interpretiert und ob er beispielsweise *‘eulogos apologismos’* mit *‘probabilis ratio’* richtig übersetzt. Entscheidend ist hier nur: Er schreibt *factum* (beziehungsweise *actum*) und wird folglich in seinen Quellen *‘prachthen’* und nicht *‘proachthen’* vorgefunden haben.

### 3.1.2 Was steht bei Stobaios?

Zuletzt haben wir noch die Doxographie der stoischen Ethik, die Stobaios überliefert. In der bis heute aktuellen Edition korrigierten Wachsmuth/Hense (1884–1912) – wie üblich mit Verweis auf Ménage – zu *prachthen* (85,14).<sup>31</sup> Was aber stand in den Handschriften? Nicht wie bei Diogenes Laertios *‘proachthen’*, sondern *‘parachthen’*. Diese Form (*‘parachthen’*) stammt von *‘paragein’*, was nicht nur ‘vorbeiführen’ oder ‘verfehlen’ sondern auch ‘hervorbringen’ oder ‘vorlegen’ bedeuten kann. Wie lässt sich dies nun wieder erklären? Und handelt es sich um eine Alternative zu *‘prachthen’*? (1.) Einerseits lässt sich zwar zeigen, dass den Schreibern der Handschriften und womöglich schon Stobaios selbst diese letzte Bedeutung (‘vorlegen’) durchaus sinnvoll hätte erscheinen können. Wenn man in der Edition drucken möchte, was mit grosser Wahrscheinlichkeit bei Stobaios stand, dann könnte man folglich durchaus dafür argumentieren, *‘parachthen’* stehen zu lassen. (2.) Andererseits können wir dennoch sicher sein, dass dieses Wort keine Alternative ist, wenn es darum geht, die Definition zu erfassen, wie die frühen Stoiker sie verwendeten. Diese beiden Behauptungen sollen im Folgenden kurz begründet werden.

(1.) Warum hätten den Schreibern auch *‘parachthen’* sinnvoll erscheinen können? *‘Parachthen’* und verwandte Formen (des Aorists Passiv) sind in der Spätantike, insbesondere in der alexandrinischen Tradition, nicht ungewöhnlich. Nicht nur Theologen und Philosophen gebrauchten diesen Ausdruck, um etwas (von Gott, dem Einen oder dem Demiurgen) ‘Hervorgebrachtes’ zu bezeichnen.<sup>32</sup> Ein

31 Pomeroy (1999) folgt hier Wachsmuth/Hense (1884–1912).

32 Bei den Theologen etwa als παραχθήντα εἰς γένεσιν. So bei Gregor von Nyssa *Dialogus De anima et resurrectione* (Ed. Spira (2014) 92,12); vgl. auch im (möglicherweise unechten) *Liber de cognitione dei* (Migne (1857–1866) Vol. 130, 261,26–27); *De officio hominis* 129,6–7, Brill Edition: Hörner (im Erscheinen). Häufiger noch bei Johannes Chrysostomos. Die zahlreichen Stellen sollen hier nicht aufgelistet werden. Bei den Philosophen vor allem bei Proklos und Simplikios. Bei Proklos beispielsweise in *Plat. Tim.* Ed. Diehl (1903–1906) Vol. 3, 156,19–21 als die vom Demiurgen geschaffenen Götter: τοῦτο δ’ οὖν δεῖξομεν ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ πρὸς τε τούτους καὶ τοὺς ἄλλους πάντας ὡς ὑπ’ αὐτοῦ παραχθέντας εἰσω τοῦ παντός ποιεῖσθαι τοὺς λόγους. Vgl. *Theol. Plat.* Ed. Saffrey/Westerink (1968–1997) Bd. 5, 90,8–10: Τίς δὲ καὶ ὁ παράγων πάντα καὶ παραχθέντα συντάττων ἀλλήλοις εἰς τὴν τοῦ παντός εὐθημοσύνην; In *Plat. Parm.* Ed. Steel (2007–2009) Bd. 3, 172,23–25: εἰ μὴ ἄρα {τὸ πρὸ πάσης ἐνεργείας} τὸ πρῶτον ἅπ’ αὐτοῦ παραχθὲν ἐνέργειαν αὐτοῦ τις ἐθέλει καλεῖν ... . Zu Simplikios vgl. etwa in *Epict.* Ed. Hadot (1996) 380,477–478: πῶς γὰρ ἂν εἴη μείζον τὸ παραχθὲν τοῦ παράγοντος; sowie 483–485: ὥστε κατὰ πάντα τρόπον ἀδύνατον, μὴ προνοεῖσθαι ὑπὸ θεοῦ τὰ ὑπ’ αὐτοῦ παραχθέντα und in *Arist. De Cael.* Heiberg (1894) 138,16–17 ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ παραχθὲν ... .

Blick in die sogenannten *Basiliken* (eine byzantinische Gesetzessammlung) zeigt, dass der Ausdruck vor allem in juristischen Kontexten üblich war, um das vor Gericht ‘Vorgebrachte’ oder zur Rechtfertigung ‘Vorgelegte’ zu bezeichnen, beispielsweise Dokumente oder Zeugenaussagen.<sup>33</sup> Die Basiliken stammen zwar erst aus dem neunten Jahrhundert. Vielleicht würden aber weitere Auswertungen von Inschriften und Papyri zeigen, dass ‘*parachthen*’ und verwandte Formen in Rechtfertigungskontexten und in der juristischen Sprache auch etwas früher nicht ungewöhnlich waren. Jedenfalls wäre es nicht abwegig, wenn die Schreiber und späteren Abschreiber in Stobaios’ Umfeld (und vielleicht schon der alexandrinische Gelehrte selbst) annahmen, dass es das ‘Vorgebrachte’ oder das ‘Vorgelegte’ sein müsse, das über eine ‘gut-begründete Rechtfertigung’ (*eulogos apologia*) verfügt (oder zu einer solchen führt).

(2.) Warum können wir dennoch sicher sein, dass ‘*parachthen*’ sich nicht in der *kathēkon*-Definition fand, wie sie die frühen Stoiker verwendeten und wie man sie im ursprünglichen Text (Areiōs Didymos) hätte finden können? Die Antwort ist simpel: ‘*Parachthen*’ und verwandte Formen häufen sich erst ab dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert und kommen bei den klassischen und hellenistischen Philosophen nicht vor.<sup>34</sup> Daher sollte man differenzieren: Wer drucken will, was Stobaios vermutlich schrieb, kann erwägen, sich an die Handschriften zu halten und ‘*parachthen*’ stehen zu lassen. Aus Sicht einer konservativen philologischen Methode wäre dies ebenso gut zu rechtfertigen, wie in der Ausgabe des Diogenes Laertios ‘*proachthen*’ zu drucken.<sup>35</sup> Wenn es aber darum geht, die stoische Definition richtig wiederzugeben – und darum geht es hier – muss man ‘*parachthen*’ fallen lassen und korrigieren. Das wurde oben ausführlich anhand der Überlieferungen der Philosophen gezeigt. Es handelt sich bei ‘*parachthen*’ also sicher um einen Fehler. Was eine mögliche Fehlergenese angeht, so ist es ausserdem (zumindest im Falle einer Minuskelhandschrift) wahrscheinlicher, dass es sich bei dem, was der Kopist des Stobaios-Textes für ‘*parachthen*’ hielt, tatsächlich um ‘*prachthen*’ und nicht ‘*proachthen*’ handelte.<sup>36</sup>

33 Heimbach (1833–1850) 12, Tit. 1, 80,8: παραχθῆναι τὰ βρέβια und 22, Tit. 1, 79,2: τὸν χάρτην παραχθῆναι [...] εἰς τὸ δικαστήριον. Zeugen: 21, Tit. 1, 50,2: παραχθῆναι τοὺς μάρτυρας und 60, Tit. 1, 10,21: μάρτυρες παραχθέντες.

34 In der Bedeutung von ‘eine Klage vor Gericht bringen’ ist die Form einmal bei Antiphon belegt (vgl. LSJ III παραχθῆναι τὴν γραφήν).

35 Dorandis konservative Methode, die Autorität der ältesten Handschriften anzuerkennen und mit Konjekturen äusserst sparsam umzugehen, macht seine Edition zweifellos zu der bis heute besten. Zweifelhafte erscheint es, aus stilistischen Gründen zahlreiche Änderungen am Urtext vorzunehmen, wozu sich nicht nur Marcovich (1999–2002) verleiten liess. Zuletzt hat Lucarini (2017) nicht weniger als 132 Konjekturen an Dorandis Text vorgeschlagen.

36 Ich danke Tiziano Dorandi für diesen Hinweis aus persönlicher Korrespondenz: «Si on suppose une erreur dans une écriture minuscule *πραχθέν* semble plus vraisemblable. On aurait lu comme α de π α ce qu’en réalité était la boucle de l’haste horizontale du π.» Unwahrscheinlich erscheint mir, dass die bei Stobaios überlieferte Passage auf dieselbe Quelle

Zusammenfassend lässt sich also sagen: Wir sollten dem bei Diogenes Laertios überlieferten Ausdruck *'proachthen'* nicht ohne Weiteres trauen, auch wenn die Handschriften dafürsprechen, dass dieses Wort dort stand. Während Diogenes Laertios der einzige Zeuge für diese Version bleibt, belegen sowohl Sextus Empiricus als auch Cicero, dass die Version mit *'prachthen'* in philosophischen Kontexten gängig war. Zudem liesse sich ein Fehler beim Abschreiben von *'prachthen'* zu *'proachthen'* verhältnismässig einfach erklären. Denn unmittelbar bevor der Schreiber die *kathēkon*-Definition abschrieb, musste er in dem vorangehenden Abschnitt zu den *proēgmena* zahlreiche Varianten von *'proagein'* abschreiben. Die Handschriften der bei Stobaios überlieferten Version liefern keinen weiteren Hinweis auf *'proachthen'*, sondern eher auf *'prachthen'*. Hier hat sich mit dem für hellenistische Zeit nicht belegbaren Ausdruck *'parachthen'* ganz sicher ein Fehler eingeschlichen. Auch dieser Fehler ist recht einfach zu erklären. Denn für einen Schreiber im spätantiken, alexandrinischen Umfeld hätte *'parachthen'* in Rechtfertigungskontexten (*eulogos apologia*) durchaus Sinn ergeben. Fragt man zuletzt, ob ein Kopist, der irrtümlich *'parachthen'* schrieb, in seiner Vorlage eher *'prachthen'* oder *'proachthen'* fand, dann fällt die Wahl aus Gründen der philologischen Fehlergenese auf *'prachthen'*.

Nachdem mit Hilfe dieser Analyse gezeigt wurde, dass einiges dafürspricht, der bei Diogenes Laertios überlieferten Version nicht zu trauen, soll zuletzt kurz die Frage beantwortet werden, ob die Variante *'proachthen'* geholfen hätte, das Problem der Inkonsistenz zwischen Definition und erläuterndem Nachsatz aufzulösen.

### 3.2 Würde uns *'proachthen'* zu einer konsistenten Lesart der *kathēkon*-Definition verhelfen?

Liesse sich der Begriff des *kathēkon* besser auf Pflanzen und Tiere anwenden, falls die Definition *'proachthen'* im technischen Sinne der stoischen *'proēgmena'*-Theorie enthielte? Nein. Und man braucht nicht in die Details der Theorie zu gehen, um zu zeigen, dass der Begriff des *proēgmenon* sich nicht auf Pflanzen und Tiere anwenden lässt. Der bei Stobaios überlieferten Doxographie zufolge sei ein *proēgmenon* etwas, das «wir entsprechend einer leitenden Vernunfttätigkeit auswählen» (oder:

zurückgeht wie die bei Diogenes Laertios. Man muss davon ausgehen, dass Expositionen und Definitionen zu Kernbegriffen der stoischen Ethik weit verbreitet waren. Fast jeder Stoiker schrieb ein oder mehrere Werke über das *kathēkon*, und man darf folglich davon ausgehen, dass man die Definition in einer Unmenge von Quellen hätte finden können. Zudem weichen die Expositionen zu diesem Begriff bei Diogenes Laertios und Stobaios erheblich voneinander ab. Diogenes Laertios nennt beispielsweise die *teleia kathēkonta* nicht; auch nicht die bei Stobaios überlieferte Unterscheidung zwischen *akolouthos en zōē* und *akolouthos en biō*; dafür folgen auf die Definition andere Bestimmungen des *kathēkon* (etwa als *energēma tais kata physin kataskeuais oikeion*) sowie Beispiele für *kathēkonta* etc.

«entsprechend dem besten Argument»<sup>37</sup> Eine Passage, in der es heisst, dass sich ein analoger Mechanismus auch bei Pflanzen und Tieren beobachten lasse, ist mir nicht bekannt.

Ein entsprechendes Bild ergibt sich bei Diogenes Laertios. *Proēgmena* werden hier (7,105) als etwas bestimmt, das einen Wert (*axia*) besitzt, und zwar einen Wert für das *menschliche* Leben. Obwohl in der Passage drei Stufen von ‘Wert’ unterschieden werden, kann bei keiner dieser Unterscheidungen das Leben einer Pflanze oder eines Tieres gemeint sein. Denn immer ist vom ‘*bios*’ die Rede, und ‘*bios*’ bezeichnet in aller Regel das *menschliche* Leben im Sinne einer *Biographie* oder einer *Art zu leben*. Im Unterschied zum blossen biologischen Prozess des Lebens ist der *bios* etwas, das sich so oder so gestalten lässt, das bestimmte Entscheidungen beinhaltet und das – auf einen längeren Zeitraum betrachtet – ein möglichst gutes Ganzes ergeben sollte. In seinem Werk *Über die Arten zu leben (peri biōn)* diskutierte Chrysipp beispielsweise die Fragen, ob der Weise sich politisch betätige und heirate (7,121), ob er sich um die Jugend kümmerne (7,129), und ob er sich fortpflanze (7,188).<sup>38</sup> Wenn ‘Leben’ im allgemeineren Sinne gemeint ist, also das, was wir ‘lebendig sein’ nennen könnten, handelt es sich um den Oberbegriff des *zēn* (oder *zōē*), der sich auf alle Arten von Lebewesen anwenden lässt. Diese Unterscheidung wird gleich noch einmal relevant. An dieser Stelle genügt es aber, festzuhalten, dass sich die *proēgmena* auch bei Diogenes Laertios nicht auf Pflanzen und Tiere anwenden lassen, weil ihnen nur in Bezug auf das *menschliche* Leben ein Wert zugeschrieben wird. Und auch die entsprechende Passage bei Sextus Empiricus (11,62–66) liefert diesbezüglich kein anderes Ergebnis.

All diese Zeugnisse sprechen eine eindeutige Sprache: Der Weg zu einer konsistenten Lesart der *kathēkon*-Exposition ist versperrt, wenn man ‘*proachthen*’ in der Definition liest. Denn in diesem Falle kann der Begriff nicht auf Pflanzen und Tiere angewendet werden. Es soll gleich ausführlicher gezeigt werden, dass sich ein anderes Bild ergibt, wenn wir bei der gut bezeugten Variante mit ‘*prachthen*’ bleiben. Zuvor muss aber noch die zweite Möglichkeit diskutiert werden, mit der man versuchen kann, die Inkonsistenz aufzuheben: die Annahme, dass es sich gar nicht um eine *allgemeine* Definition handelt.

37 84,24–85,1: Προηγμένον δ' εἶναι λέγουσιν, ὃ ἀδιάφορον ὄν, ἐκλεγόμεθα κατὰ προηγούμενον λόγον. Ich komme im letzten Kapitel (Abschnitt VI.2) auf die Frage zurück, was die *proēgmena* mit dem menschlichen *kathēkon* zu tun haben.

38 Ich habe in der stoischen Doxographie bei Diogenes Laertios keine Abweichung von dieser Verwendungsweise für ‘*bios*’ gefunden.

### 3.3 Handelt es sich um eine *allgemeine* Definition?

Nachdem sich herausgestellt hat, dass der erste Lösungsansatz, in der *kathēkon*-Definition ‘*proachthen*’ statt ‘*prachthen*’ zu lesen, keine gute Option ist, soll die zweite Möglichkeit geprüft werden, die die Inkonsistenz auflösen könnte. Können wir nicht einfach davon ausgehen, dass die Passage mit einer spezifischen Definition des *kathēkon*-Begriffs einsetzt, die auf menschliche Handlungen limitiert ist, bevor der erläuternde Zusatz den Begriff in einer allgemeineren Bedeutung aufgreift?

Zunächst lohnt es sich, daran zu erinnern, dass die Passage in diesem Fall nicht an Qualität gewönne. Die Exposition setze dann mit einer Definition an, die schon im selben Satz ihre Gültigkeit verlöre. Die Definition würde einen Begriff verwenden, der das *kathēkon* ausschliesslich für den Bereich menschlicher Handlungen bestimmt. Und unmittelbar im Anschluss würde dann ein weiterer Begriff von *kathēkon* verwendet, der sich auch auf Pflanzen und Tiere anwenden lässt. Dies stünde aber in deutlichem Kontrast zu dem, was wir sonst von den Taxonomien der stoischen Lehrbücher erwarten können, die oftmals mit penibler Genauigkeit von allgemeinen zu spezielleren Definitionen, von Oberbegriffen zu Unterbegriffen fortschreiten.<sup>39</sup>

Wenn wir die Annahme aufgeben, dass die Exposition der Begriffe und Theorien diese methodische Qualität besitzen, bleibt uns angesichts der quantitativ äusserst schlechten Quellenlage nicht mehr viel zur Rekonstruktion der stoischen Theorien. Daher scheint es schon auf den ersten Blick keine gute Option, sich leichtfertig von der Prämisse zu verabschieden, dass wir es mit einer allgemeinen Definition zu tun haben, die in einem Nachsatz weiter erläutert wird. Dennoch könnte dies freilich der Fall sein, wenn es keinen positiven Beleg dafür gibt, dass wir es mit einer allgemeinen Definition zu tun haben. Einen solchen Beleg scheint es aber zu geben. Ein Blick auf die Überlieferung bei Stobaios legt nahe, dass wir an der Prämisse festhalten sollten, dass es sich um eine allgemeine Definition handelt, die sich auch auf nicht-rationale Lebewesen anwenden lassen muss.

Hier ist die entsprechende Exposition des *kathēkon*-Begriffs aus der Überlieferung von Stobaios (85,13–18):

‘Ὅρίζεται δὲ τὸ καθῆκον· ‘τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, ὃ πραχθὲν εὖλογον ἀπολογία ἔχει’ παρὰ τὸ καθῆκον δὲ τὸ ἐναντίως. Τοῦτο διατείνει καὶ εἰς τὰ ἄλογα τῶν ζώων, ἐνεργεῖ γὰρ τὶ κάκεινα ἀκολούθως τῇ ἐαυτῶν φύσει· ἐπὶ «δὲ» τῶν λογικῶν ζώων οὕτως ἀποδίδεται· ‘τὸ ἀκόλουθον ἐν βίῳ’.

Das *kathēkon* werde aber so definiert: ‘Das Folgerichtige im Leben; das, was, nachdem es getan wurde, eine wohlbegründete Rechtfertigung aufweist’; das, was gegen das *kathēkon* ist, werde entgegengesetzt definiert. Dieses erstreckt sich auch auf die

39 Dieses Schema lässt sich beispielsweise besonders gut in der gesamten stoischen Doxographie nachverfolgen, die Stobaios überliefert.



nicht-rationalen Lebewesen, denn auch sie tun etwas, was in Bezug auf ihre Natur folgerichtig ist. Bei den rationalen Lebewesen ‹aber› werde es so definiert: ‹Das Folgerichtige in der Lebensweise.›

Die Exposition bei Stobaios markiert eindeutig die Grenze zwischen allgemeiner und spezifischer Definition. Die allgemeine Definition lautet: ‹Das Folgerichtige *im Leben* (*en zōē*), das, was, nachdem es getan wurde, eine gut-begründete Rechtfertigung aufweist.› Die spezifische Definition, die ausdrücklich im Bereich *rationaler* Lebewesen zur Anwendung kommt, lautet: ‹Das Folgerichtige *in der Lebensweise* (*en biō*).› Erst im Anschluss an diese spezifische Definition folgen dann Bestimmungen, die sich nur auf menschliche *kathēkonta* anwenden lassen.<sup>40</sup> Wie im letzten Abschnitt kurz erläutert, kann der Begriff des Lebens (*to zēn/hē zōē*) auf sämtliche Lebewesen angewendet werden; der Begriff der Lebensweise (*ho bios*) hingegen lässt sich nicht ohne Weiteres auf Pflanzen und Tiere anwenden. Das *zēn* oder die *zōē* bezeichnet das Leben im allgemeinen Sinne des Lebendigseins, der *bios* das menschliche Leben als gestaltbares Ganzes, als eine Art Lebensweg, der eine neben anderen Optionen sein kann. Und wie Stobaios belegt, wurde genau mit dieser Unterscheidung zwischen *zōē* und *bios* auch die Grenze zwischen einem allgemeinen und einem speziellen Begriff des *kathēkon* gezogen. Das, ‹was, nachdem es getan wurde, eine gut-begründete Rechtfertigung besitzt›, entspricht dem *kathēkon*-Begriff in seiner allgemeinen Bedeutung. Denn diese Definition fällt in den allgemeinen Teil, zum ‹Folgerichtigen *im Leben*›, bevor mit der Bestimmung des ‹Folgerichtigen *in der Lebensweise*› zu den spezifischen *kathēkonta* des Menschen übergegangen wird.<sup>41</sup>

Ein Vergleich mit der Exposition bei Diogenes Laertios zeigt, dass es dort lediglich eine geringfügige Abweichung in der Reihenfolge gibt. Diogenes Laertios präsentiert zuerst die Definition des *kathēkon* als ‹das, was eine gut-begründete Erklärung aufweist, nachdem es getan wurde›, bevor er dies als ‹das Folgerichtige im Leben› bestimmt. Der Sache nach handelt es sich um dasselbe, und zwar um etwas, das sich auch an Pflanzen und Tieren beobachten lässt. Das Leben aller Le-

40 Es folgen dann Erläuterungen zu den *teleia* (vollkommenen) *kathēkonta*. Der Unterschied braucht uns hier nicht weiter zu kümmern. Hier ist nur wichtig, dass es sich um dezidiert menschliche *kathēkonta* handelt. Ich werde im letzten Kapitel (Abschnitt VI.4) auf den Unterschied zurückkommen.

41 Das *Folgerichtige* (*to akolouthon*; vgl. Anm. 4) ist so gesehen der weiteste Begriff für das *kathēkon*, der entweder das Leben im allgemeinen Sinne des Lebendigseins (*zōē*) oder im engeren Sinne der Lebensweise (*bios*) zum Objekt haben kann. In jedem Falle geht es darum, dass das Lebewesen entsprechend seinem jeweiligen Komplexitätsgrad einer Instanz folge leistet, an der sein Leben ausgerichtet ist; und dass diese Instanz den Stoikern zufolge die Natur ist, dürfte unzweifelhaft sein. Dass die Stoiker dabei aber nicht nur die spezifische Natur des Lebewesens, sondern ebenso die kosmische Natur (die Natur des Ganzen) im Blick hatten, wird im weiteren Verlauf der Arbeit anhand zahlreicher Aspekte gezeigt.

bewiesen ist auf irgendeine Weise sinnvoll geordnet. Es *folgt* gewissen Prinzipien, die sich aus der Natur ergeben.<sup>42</sup>

Folglich belegt die bei Stobaios überlieferte Exposition, was wir für die Definition bei Diogenes Laertios angenommen haben und wovon wir auch üblicherweise bei derartigen Passagen ausgehen dürfen: Die Exposition setzt mit einer allgemeinen Definition des *kathēkon* ein, die durch den Verweis auf Pflanzen und Tiere weiter erläutert wird, bevor der Begriff auf menschliche Handlungen eingegrenzt wird. Dieses Ergebnis lässt auch die zweite Option scheitern, mit der die Inkonsistenz der Passage schnell hätte aufgelöst werden können. Damit kommen wir zur dritten Option: Im Folgenden soll bezweifelt werden, dass das *prattein* der Definition allein auf menschliche Handlungen bezogen werden kann. Im Anschluss daran wird eine Erklärung angeboten, mit der es gerechtfertigt erscheint, diesen Ausdruck in der Definition zu verwenden, sodass die Definition auch auf Pflanzen und Tiere anwendbar ist.

42 Deshalb sollte man das '*hoion*', mit dem 'das Folgerichtige' bei Diogenes Laertios eingeleitet wird, auch explanativ verstehen (vgl. Anm. 2). Eine Übersetzung mit 'zum Beispiel' oder 'wie' erscheint mir angesichts der Stobaios-Überlieferung als unzulässige Abschwächung.



### III Das *kathēkon* als *praxis*

Es wurde gezeigt, dass die Stoiker das *kathēkon* einerseits als etwas definierten, das eine *gut-begründete Rechtfertigung* besitzt, nachdem es *getan* wurde – so zumindest die derzeitigen Übersetzungen und Interpretation. Andererseits erklärten sie die Definition, indem sie den Begriff auf Pflanzen und Tiere anwendeten. Damit stellt sich die Frage, ob sich die Elemente der Definition, die Verwendung von ‘*prattein*’ (und ‘*eulogos apologismos*’) überhaupt auf die Aktivitäten von Pflanzen und Tieren anwenden lassen. Was die Verwendung von ‘*prattein*’ angeht, weisen Interpreten immer wieder darauf hin, dass mit diesem Ausdruck nur das Handeln rationaler Lebewesen gemeint sein könne. Aber auch, was die Verwendung von ‘*eulogos apologismos*’ angeht, fehlt es bislang an einer Interpretation, die erklärt, inwieweit dieser Ausdruck sinnvoll auf die Aktivitäten nicht-rationaler Lebewesen angewendet werden kann. Gourinat beispielsweise behauptet, dass die Verwendung von ‘*eulogos*’ in Bezug auf die wählende Vernunft des Menschen zu erklären sei, d. h. dass der Ausdruck in der Definition durch die deutlich später folgende Bestimmung des *kathēkon* als «das, was der *logos* zu tun wählt» zu beziehen sei.<sup>1</sup> Obwohl die Interpreten und Übersetzer also eine «naturalistische Basis» hinter der Konzeption anerkennen, ist die Frage weiterhin offen, wie sich diese Basis aus der Definition heraus erklären lässt. Sobald es darum geht, die Definition zu erläutern, verweisen die Interpreten auf die Eigenarten menschlichen Denkens und Handelns.

Das grösste Hindernis auf dem Weg zu einer konsistenten Lesart scheint im Ausdruck ‘*prattein*’ zu liegen. Denn nicht nur entspricht das griechische Verb und das zugehörige Substantiv ‘*praxis*’ normalerweise dem, was wir als ‘*tun*’ oder ‘*handeln*’ bezeichnen. Vielmehr sollen die Stoiker den Ausdruck explizit für die Handlungen *rationaler* Lebewesen reserviert haben. Bevor eine alternative Lesart angeboten wird, muss daher zunächst diese Behauptung in Frage gestellt werden.

#### 1 Muss ‘*prattein*’ ein Handeln bezeichnen?

Die Grundlage für die Behauptung, dass es sich bei dem Ausdruck ‘*prattein*’ in der Definition des *kathēkon* ausschliesslich um Handlungen *rationaler* Lebewesen

1 Gourinat (2014) 23–24: «même s’il semble a priori que l’on puisse aussi donner une justification raisonnable des actes des animaux, la description du *kathēkon* précise qu’il est «ce que la raison enjoint de faire» et l’énumération qui suit vise clairement des actions humaines [...]». Ich komme in Abschnitt IV.1 auf dieses Problem zurück.

handeln könne, ist wesentlich dünner, als bisher gesehen wurde. Alle Interpreten berufen sich in erster Linie auf einen Satz aus Alexander von Aphrodisias' Werk *Über das Schicksal*, in dem es heisst, den Stoikern zufolge würden die einen Lebewesen sich «nur betätigen (*energein*), die rationalen aber handeln (*prattein*).»<sup>2</sup> Womöglich könnte man auch noch einen Satz aus Simplicios' Referat der stoischen Bewegungstheorie heranziehen, wo es heisst: «Eine andere (speziellere) Art des Tuns (*poiein*) [aus sich selbst heraus] aber ist die aus einem rationalen Impuls, was auch *handeln* (*prattein*) genannt wird.»<sup>3</sup>

Damit es keine Missverständnisse gibt: Es soll im Folgenden nicht bestritten werden, dass die Stoiker '*prattein*' verwenden konnten, um die Aktivitäten rationaler Lebewesen von denen nicht-rationaler Lebewesen abzugrenzen. (Im weiteren Verlauf wird dies eine '*strenge Verwendungsweise*' oder ein '*enger Begriff*' von *prattein* genannt.) Aber es soll bezweifelt werden, dass diese strenge Verwendungsweise die einzig mögliche war. Vielmehr lässt sich behaupten, dass die Stoiker einen guten Grund gehabt haben könnten, auch in Bezug auf nicht-rationale Lebewesen von *prattein* (oder *praxis*) zu reden. (Im weiteren Verlauf wird dies eine '*weite Verwendungsweise*' oder ein '*weiter Begriff*' von *prattein* genannt.)

Auf den ersten Blick könnte es so aussehen, als würde die Prämisse in Frage gestellt, die oben akzeptiert wurde: dass die Stoiker Begriffe in der Regel streng terminologisch verwendeten und dass es bei der Interpretation schwieriger Passagen die letzte Option sein sollte, einen terminologischen Patzer zu unterstellen. Das ist allerdings nicht die Absicht der folgenden Ausführungen. Hier sollten wir genauer differenzieren: Von einem terminologischen Patzer liesse sich reden, wenn ein Begriff definiert und im Anschluss kommentarlos falsch angewendet würde. Dies wäre der Fall, wenn das *kathēkon* als Handlung eines rationalen Lebewesens definiert und im selben Satz auf Pflanzen und Tiere angewendet würde. Aber dass

2 *De fato* Ed. Bruns (1892) Kap. 34, 205,28 = SVF 2,1002: καὶ τὰ μὲν τῶν ζώων ἐνεργήσει μόνον τὰ δὲ πράξει τὰ λογικά.

3 *In Arist. Cat.* Ed. Kalbfleisch (1907) 306,26 = SVF 2,499: ἕτερον δὲ ἀπὸ λογικῆς ὁρμῆς, ὃ καὶ πλάττειν καλεῖται. Die Überlieferung des griechischen Textes hat '*plattein*', aber der Korrekturvorschlag von Kalbfleisch (S. 574) scheint gerechtfertigt. Dennoch ist zu bedenken, dass diese Stelle nicht als zuverlässiges Zeugnis für die stoische Theorie gelten kann. Darauf hatte bereits Inwood (1985) 21–27 hingewiesen, als er die Passage mit der ähnlichen Überlieferung der stoischen Bewegungstheorie bei Origenes verglich (*De principiis* 3,2–3, Görgemanns/Karpp (1976) 464–467). Inwood, S. 24–25: «I think we must give greater credence to Origen. [...] One may guess that the report in Simplicius is the result of his attempt to interpret not an original Stoic text, but a text containing Stoic material as adapted by someone who was sympathetic to elements of Aristotle's doctrine and who performed a slight conflation of his sources.» Inwood würde die Bestimmung von *prattein* als *rationales Tun* mit Verweis auf Alexander allerdings als stoisch akzeptieren, und meint, Origenes sei in diesem Punkt lediglich «less informative» (S. 25). Für einen weiteren Vergleich der beiden Quellen siehe Hahm (1994), der für eine authentisch stoische Quelle in Simplicios argumentiert. Wiersma (1937) 222 führt noch Stobaios 2,86,17 als Beleg dafür an, dass '*prattein*' das Handeln rationaler Lebewesen bezeichne.

ein Begriff in einer weiteren und einer engeren Bedeutung verwendet wird, ist nicht mit einem terminologischen Patzer gleichzusetzen, wenn es sich in beiden Fällen um eine gleichermassen systematische Verwendungsweise handelt.

Für die strenge Verwendungsweise von 'pratein' gibt es jedenfalls eine plausible Erklärung, wie der oben zitierte Satz aus Alexander belegt: Der Ausdruck kann verwendet werden, um die Aktivitäten rationaler Lebewesen von denen nicht-rationaler Lebewesen abzugrenzen. Wenn man aber zudem zeigen kann, dass dies nicht die einzige Möglichkeit ist, sondern dass dies nur ein Spezialfall einer gleichermassen systematischen Verwendungsweise ist, wäre es falsch, von einem terminologischen Patzer zu reden. Zudem würde dieser Nachweis wertvolle Informationen über die naturalistische Basis der stoischen Ethik und insbesondere der *kathēkon* Definition liefern.

### 1.1 Unterschiedliche Verwendungsweisen eines Ausdrucks.

#### Ein Beispiel: 'nicht-rational' oder 'irrational'

Die Stoiker wären keine schlechteren Philosophen gewesen, wenn sie einen weiten und einen engen Begriff von *pratein* oder *praxis* gekannt und verwendet hätten. Offenbar gingen sie an manchen Stellen sogar noch weiter und verwendeten ein und denselben Ausdruck in unterschiedlicher Bedeutung, ohne dass man deshalb von einem terminologischen Fehler hätte reden müssen. Nehmen wir als Beispiel den Ausdruck 'alogos'.<sup>4</sup> Auf die im Folgenden erläuterten Zusammenhänge wird dann im letzten Kapitel zurückgegriffen, wo es um die Eigenarten menschlicher *kathēkonta* geht.

Der Ausdruck 'alogos' wird in der Psychologie als Gegenbegriff zu 'logikos' verwendet. Offenbar hat er etwas mit der Verneinung von Rationalität zu tun. Aber in welchem Sinne? Im Sinne von 'nicht-rational' oder von 'irrational'? Bezeichnet der Ausdruck etwas, das mit Rationalität *per se* nichts zu tun hat, wo die Rede von Rationalität also fehl am Platz wäre (= 'nicht-rational')? Oder bezeichnet er etwas, das sich nur vor dem Hintergrund seines Gegenstücks, der Rationalität, verstehen lässt, etwa das, was *gegen* die Prinzipien der Rationalität verstösst (= 'irrational')? Die Antwort lautet: Beides ist möglich. Es kommt auf den Zusammenhang an.

Wenn die Stoiker mentale Repräsentationen von Sinneseindrücken oder Vorstellungen in der Seele, die sogenannten *phantasiai* klassifizieren, dann nennen sie diese bei Tieren 'alogos', bei Menschen 'logikē'.<sup>5</sup> Solche Eindrücke können der

4 Im Folgenden werden einige psychologische Fachtermini (*phantasia*, *hormē*) gebraucht, die hier nicht näher diskutiert werden. Dies geschieht im letzten Kapitel (Abschnitt VI.1).

5 Vgl. etwa Diogenes Laertios 7,51 p. 505,146–148: ἔτι τῶν φαντασιῶν αἱ μὲν εἰσι λογικαῖ, αἱ δὲ ἄλογοι· λογικαὶ μὲν αἱ τῶν λογικῶν ζῴων, ἄλογοι δὲ αἱ τῶν ἀλόγων. In Diogenes Laertios 7,50 wird die *phantasia* auch allgemein als Eindruck in der Seele und als Veränderung der Seele definiert (nach

Ausgangspunkt für Aktivitäten oder Handlungen sein. Jeder Eindruck bei Tieren ist *alogos*, jeder bei Menschen ist *logikos*. Das bedeutet aber weder, dass die Aktivitäten, die auf solchen Eindrücken basieren, bei Tieren gegen die Prinzipien der Rationalität oder Vernunft verstossen, noch, dass sie bei Menschen automatisch in einem normativen Sinne rational oder vernünftig sind. ‘Nicht-*alogos*’ beziehungsweise ‘*logikos*’ zu sein, bedeutet in diesem Fall schlicht, dass die rationalen Eindrücke (die *logikai phantasiai*) in der Seele des Menschen durch einen wahrheitsfähigen, versprachlichbaren Ausdruck (*lekton*) repräsentiert und damit Teil von gedanklichen Prozessen (*noēseis*) werden.<sup>6</sup> Der Eindruck eines Baumes etwa kann in der menschlichen Seele von dem Satz ‘das ist ein Baum’ begleitet werden. In dieser deskriptiven Bedeutung gibt es keine *alogoi phantasiai* in der Seele des Menschen. Dass die *phantasiai* des Menschen *logikai* sind, ist in diesem Zusammenhang schlicht ein psychologisches Faktum. In der Seele des Tieres hingegen wird die *phantasia* nicht von einem versprachlichbaren Ausdruck begleitet und ist daher *alogos*. Hier meint *alogos* also schlicht die mentale Repräsentation in einer Seele, die nicht mit einem rationalen Vermögen ausgestattet ist und in der die Eindrücke nicht wie beim Menschen denkend weiterverarbeitet werden. Aber natürlich entspricht das nicht dem, was gegen die Prinzipien der Rationalität verstösst und was wir als ‘irrational’ oder ‘unvernünftig’ bezeichnen würden.

Da die *logikai phantasiai* in der Seele des Menschen aber die Form wahrheitsfähiger Sätze haben können, kann der Mensch ihnen zustimmen, und zwar richtigerweise oder fälschlicherweise. Wenn es nun um einen Handlungsimpuls (*hormē*) geht, der durch eine Zustimmung zu einer *phantasia* in Gang gesetzt wird, dann kann ‘*alogos*’ eine andere Bedeutung annehmen.<sup>7</sup> Der Ausdruck bezeichnet dann freilich nicht etwas, bei dem der Begriff der Rationalität *per se* fehl am Platz wäre, wie wenn man über die mentalen Vorgänge in Tieren redete. Wenn beim Menschen etwas ‘*alogos*’ ist, muss der Ausdruck zwar auch die Verneinung von Rationalität beinhalten, aber in einer anderen Bedeutung als in der rein deskriptiv-psychologischen.

Das wird am Beispiel einer bestimmten Form eines Handlungsimpulses deutlich, und zwar anhand des sogenannten *pathos*. Dieser Ausdruck wird häufig mit ‘Emotion’ oder ‘Leidenschaft’ (lateinisch: *passio*) übersetzt. Allerdings sind diese Übersetzungsversuche irreführend, da ein *pathos* in der stoischen Theorie etwas

Chrysipps Werk *Über die Seele*). Ich rede der Einfachheit halber im Folgenden von *Eindrücken*, auch wenn es sich nicht um Veränderungen in der Seele handeln muss, die unmittelbar durch Sinneseindrücke zustande kommen (vgl. Kap. VI, Anm. 3).

6 Sextus Empiricus *Adv. math.* 8,70 (= LS 33C = SVF 2,187): ἤξιουν οἱ Στωικοὶ ἐν λεκτῷ τὸ ἀληθὲν εἶναι καὶ τὸ ψεῦδος, λεκτὸν δὲ ὑπάρχειν φασὶ τὸ κατὰ λογικὴν φαντασίαν ὑφιστάμενον, λογικὴν δὲ εἶναι φαντασίαν καθ’ ἣν τὸ φαντασθὲν ἔστι λόγῳ παραστήσαι.

7 Ich rede hier vereinfacht davon, dass man einer *phantasia* zustimmt und nicht der versprachlichbaren Form, die eine *phantasia* in der Seele des Menschen besitzt. Auch in den stoischen Zeugnissen findet sich diese Redeweise (vgl. Kap. VI, Anm. 6).

ist, das nur bei *rationalen* Lebewesen vorkommen kann. Denn jedes *pathos* ist ein Impuls (*hormē*) eines rationalen Lebewesens und benötigt den Akt der Zustimmung. Es handelt sich um die Zustimmung zu einem versprachlichbaren und in diesem Sinne *rationalen* Eindruck, obwohl dieser Eindruck falsch und in diesem Sinne irrational (unvernünftig) ist. Ein Beispiel: Wenn jemand überlegt, ob er für sein Vaterland in die Schlacht ziehen und sein Leben riskieren sollte, könnte er dem Eindruck zustimmen 'der Tod ist ein Übel'. Der Eindruck ist im deskriptiv-psychologischen Sinne rational (*logikos*), da er versprachlicht und wahrheitsfähig ist. Die entsprechende Seelenregung ist aber in einem anderen (normativen) Sinne irrational: Es handelt sich um die Zustimmung zu einem inhaltlich falschen Eindruck, die auf einem falschen Urteil beruht. Und tatsächlich benutzen die Stoiker in diesem Fall auch den Ausdruck 'alogos'. Ein *pathos* ist eine irrationale (und naturwidrige) Bewegung der Seele, eine *alogos kinēsis tēs psychēs*.<sup>8</sup> Diesmal meint der Ausdruck also etwas wie 'durch die Prinzipien der Rationalität nicht gedeckt' oder 'gegen das, was in einem normativen Sinne rational wäre', und nicht etwas, das mit Rationalität *per se* nichts zu tun hat.

Man hat es hier also mit zwei unterschiedlichen Verwendungsweisen ein und desselben Ausdrucks (*alogos*) zu tun. Streng genommen ist es fraglich, ob sich der Unterschied zwischen einer *alogos phantasia* in einem nicht-rationalen Lebewesen und einem menschlichen Handlungsimpuls, der *alogos* ist, noch als Unterscheidung zwischen einem weiten und einem engen Begriff fassen lässt. Denn wie gezeigt meint 'alogos' im ersten Falle so viel wie: Es hat mit Rationalität nichts zu tun; hier ist die Rede von Rationalität fehl am Platz. Und im zweiten Falle meint es so viel wie: Es ist zwar der Akt eines rationalen, sprachbegabten Lebewesens, d. h. eine Zustimmung. Aber die Zustimmung ist nicht in dem Sinne rational, dass sie sich auf die fehlerfreie Betätigung des rationalen Vermögens stützen kann. Vielmehr hätte ein Mensch, dessen rationales Vermögen sich in bester Verfassung befindet, unter keinen Umständen zugestimmt.

In anderen Worten: Was bei Menschen *alogos* ist, scheint keine speziellere Form von dem zu sein, was beim Tier *alogos* ist. Dann handelt es sich streng genommen aber auch nicht um einen weiteren und einen engeren Begriffsgebrauch, sondern sogar um zwei verschiedene Bedeutungen. Dennoch haben wir es in diesem Fall nicht mit einem terminologischen Patzer zu tun, da diese Bedeutungen nicht einfach vermischt, sondern bewusst differenziert werden. Das bezeugt zum einen Stobaios, wenn er drauf hinweist, dass die Begriffsverwendung im Falle eines *pathos* von der gewöhnlichen (rein deskriptiven) abweiche; denn 'das Irrationale' (*to alogon*) bezeichne in diesem Kontext etwas, das dem *logos* nicht

8 Diogenes Laertios 7,110 p. 537,816–538,818 (= SVF 1,205 = SVF 3,412): ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἢ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὀρμὴ πλεονάζουσα. Die bei Diogenes Laertios überlieferte Definition findet sich auch bei Stobaios (88,8–10), wo Wachsmuth zu Recht ἄλογον einfügt.



gehorsche (und nicht etwas, das mit Rationalität nichts zu tun hat).<sup>9</sup> Zum anderen berichtet auch Plutarch, dass Chrysipp im Falle der *pathē* den Ausdruck ‘*alogos*’ nicht in der deskriptiven Bedeutung verwendete. Einerseits sei im Steuerzentrum der menschlichen Seele, im sogenannten *hēgemonikon* nicht *alogos*, andererseits sei ein *pathos* in dem Sinne *alogos*, dass es das *hēgemonikon* zu etwas forttrage, das *gegen* die Entscheidung des *logos* sei.<sup>10</sup>

Solche Berichte attestieren nicht eine fehlerhafte Begriffsverwendung, sondern eine ausgesprochene terminologische Sensibilität. Wenn die Stoiker ein und denselben Begriff in unterschiedlicher Weise verwendeten, dann taten sie dies in aller Regel bewusst und differenzierten ausdrücklich.

### 1.2 ‘*Prattein*’ und ‘*praxis*’ bei den Stoikern

Was nun die Verwendung von ‘*prattein*’ oder ‘*praxis*’ im Unterschied zu ‘*alogos*’ angeht, so besitzen wir, soweit ich sehe, zwar keine Zeugnisse, die belegen, dass die Stoiker explizit auf die unterschiedliche Verwendungsweise in Bezug auf nicht-rationale und rationale Lebewesen hinwiesen. Das kann natürlich der schlechten Quellenlage geschuldet sein. Immerhin gibt es aber einige Indizien dafür, dass die bei Alexander von Aphrodisias überlieferte, enge Verwendungsweise von *prattein* nicht die einzige gewesen sein muss. So können beispielsweise die ersten Aktivitäten eines Lebewesens, das den Mutterleib verlässt, als ‘*praxeis*’ bezeichnet werden.<sup>11</sup> Zudem deuten auch Zeugnisse aus der lateinischen Tradition darauf hin, dass ‘*prattein*’ (‘*agere*’) für tierische Aktivitäten verwendet werden konnte.<sup>12</sup>

9 89,4–5 (= SVF 3,389): Τὸ δὲ ἄλογον καὶ τὸ ἑκ φύσιν οὐ κοινῶς, ἀλλὰ τὸ μὲν ἄλογον ἴσον τῷ ἀπειθῆς τῷ λόγῳ.

10 Plutarch *De virt. mor.* 441c–d (= SVF 2,102 = LS 61B): καὶ μηδὲν ἔχειν ἄλογον ἐν ἑαυτῷ [ἐν τῷ ἡγεμονικῷ], λέγεσθαι δ’ ἄλογον, ὅταν τῷ πλεονάζοντι τῆς ὀρμῆς ἰσχυρῶ γενόμενῳ καὶ κρατήσαντι πρὸς τι τῶν ἀτόπων παρὰ τὸν αἰροῦντα λόγον ἐκφέρηται.

11 Hier handelt es sich um eine Passage aus Pseudo-Galens Schrift *Ob das in der Gebärmutter ein Lebewesen sei* (SVF 2,759): μόριον γὰρ καὶ ἀπόσπασμα ὄν τοῦ μεγάλου ζῴου τοῦ κόσμου μένον μὲν ἐν μητρὶ καὶ φωλεῦον συγκρίσεως ἔπχει λόγον, διακριθὲν δὲ καὶ γενόμενον ἔξω τούτου τοῦ βάθους οἷον χάους ἀσπάζεται τὴν ὁμόφυλον καὶ ὁμοίαν φύσιν ταῖς τῆς ἐνεργείας πράξεσιν· κινεῖσθαι γὰρ ταῖς ἐξ αὐτοῦ κινήσεσιν ἄρχεται. Mit Blick auf die stoische Unterscheidung der Bewegungsarten würde ich im letzten Satz zu ‘κινεῖσθαι γὰρ ταῖς ἐξ αὐτοῦ’ konjizieren (vgl. Simplicios *In Arist. Cat. Ed.* Kalbfleisch (1907) 306,18–27 (= SVF 2,499), Origenes *De principiis* 3,2–3 (= SVF 2,988 = LS 53A). Sowohl bei Origenes wie bei Simplicios gehört die *kinēsis ex heautou* zu den nicht-beseelten Dingen (zu Pflanzen, und Metallen [Origenes] oder zu einem Messer [Simplicios]). Eine komplette Übersetzung von Pseudo-Galens Schrift mit (knappem) Kommentar findet sich in Kapparis (2002) 201–213.

12 In Cicero *Acad.* 37 (= SVF 2,115) scheint das Kriterium für Handeln (*agere*) nicht Zustimmung, sondern bloss Sinneswahrnehmung zu sein. Vgl. die Anmerkung von Bächli und Graeser in Schäublin/Graeser/Bächli (1995) 221 Anm. 107: «Doch scheint dieses Verständnis von Handeln [das Zustimmung verlangt] enger als jenes, welches Lucullus in Anspruch nimmt: Da er von Lebewesen überhaupt spricht [...],

Wenn wir es aber nicht auf die schlechte Quellenlage schieben wollen, dann könnte es noch einen anderen Grund dafür geben, dass die Stoiker nicht explizit auf eine andere Verwendungsweise von *'prattein'* bei nicht-rationalen Lebewesen hinwiesen. Im Unterschied zu den beiden Bedeutungen von *'alogos'* wäre dies nicht nötig gewesen. Denn bei *'alogos'* besteht der Unterschied nicht in einem *weiteren* und *engeren* Begriffsgebrauch. Wie gezeigt, handelt es sich vielmehr um zwei grundverschiedene Bedeutungen ('ohne das Vermögen der Rationalität' und 'gegen das, was rational wäre'.) Im Falle von *'alogos'* ist also klar, dass die begrifflich präzise arbeitenden Stoiker auf die unterschiedliche Verwendungsweisen ein- und desselben Ausdrucks hinwiesen. Aber bei *'praxis'* beziehungsweise *'prattein'* könnte es sich schlicht um einen weiteren und engeren Begriffsgebrauch gehandelt haben. Die *praxis* von Menschen wären in diesem Falle nur eine Unterform eines allgemeinen *praxis*-Begriffs, der eine gemeinsame Basis für Aktivitäten auf allen Stufen von Lebewesen besitzt.

Wie im Folgenden deutlich werden soll, scheint es zur Zeit der Stoiker nichts Aussergewöhnliches gewesen zu sein, in *naturwissenschaftlichen* Kontexten bei den Aktivitäten aller Lebewesen von *'prattein'* oder *'praxeis'* zu reden, und zwar weil alle so bezeichneten Aktivitäten bestimmte Merkmale aufweisen, die sich auf allen Stufen der *scala naturae* beobachten lassen. Hier böte sich ein Anknüpfungspunkt, um einerseits eine möglichst konsistente Lesart der *kathēkon*-Definition zu gewährleisten und andererseits weitere wichtige Einblicke in die naturalistische Basis der *kathēkon*-Konzeption zu bekommen.

## 2 Anknüpfungspunkte bei Aristoteles

Es wäre also grundsätzlich kein Problem, wenn die Stoiker einen weiteren und einen engeren Begriff von *prattein* oder *praxis* verwendet hätten, solange sich für beide Verwendungsweisen eine Systematik nachweisen lässt. Für die enge Verwendungsweise liefert insbesondere die kurze Passage aus Alexander von Aphrodisias' *Defato* eine wenig überraschende Erklärung: *Prattein* konnte verwendet werden, um ausdrücklich Handlungen rationaler Lebewesen zu bezeichnen. Dies ist zum einen wenig überraschend, weil es der üblichen Verwendungsweise entspricht, die schon ein Blick ins Wörterbuch bestätigt; zum anderen, weil es sich um einen dezidiert ethischen Kontext handelt, in dem es um Fragen von Wahl- und Willensfreiheit geht.

scheint der Ausdruck *agere* hier eigentlich den weiteren Sinn von «sich betätigen» zu verlangen.» Des Weiteren liesse sich SVF 2,733 (Philon von Alexandria *De animalibus* p. 168 Aucher) anführen: *Illud enim (animal) nihil agit intellectu.* Oder SVF 2,800 (Longinus apud Eusebium *praep. evang.* 11 p. 823a), wo es sich bei den *praxeis peri psychēs* ebenfalls um Seelenregungen eines Tieres handeln könnte.

Für eine systematische Verwendungsweise von *prattein* oder *praxis* in Bezug auf nicht-rationale Lebewesen fehlt bislang eine Erklärung. Die wenigen stoischen Zeugnisse liefern zwar Indizien dafür, dass die Ausdrücke nicht nur gebraucht wurden, um Aktivitäten rationaler Lebewesen von denen nicht-rationaler Lebewesen zu trennen. Aber aus den wenigen Fragmenten lässt sich keine systematische Verwendungsweise rekonstruieren. Wie die folgende Untersuchung zeigen soll, existiert aber eine solche Verwendungsweise zur Zeit der frühen Stoiker. Sie lässt sich aus den naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles rekonstruieren.

Es sollen hier keine spekulativen Abhängigkeiten zwischen den frühen Stoikern und Aristoteles unterstellt werden, etwa ob und wie engen Kontakt ein Zenon oder Kleanthes mit welchen Schriften des Aristoteles gehabt haben mag.<sup>13</sup> Über den möglichen Einfluss von Aristoteles auf die frühen Stoiker wurde vor einigen Jahrzehnten stärker gestritten als heute. Nach aktueller Forschungslage scheint es legitim, mögliche Parallelen ernst zu nehmen, wenn sie helfen, offene Probleme der stoischen Theorie zu lösen.<sup>14</sup> Und im vorliegenden Fall scheint dies möglich: Ein Blick

- 13 Nachdem beispielsweise Long, A. (1967a) explizit nach dem aristotelischen Erbe in der stoischen Ethik gefragt und Hahn (1977) weitreichende Parallelen in der Kosmologie nachzuweisen versucht hatte, stritt Sandbach (1985) jegliche Abhängigkeit ab. Für einen allgemeinen Überblick über die bis dahin erfolgten Versuche, Abhängigkeiten nachzuweisen, siehe S. 29–30; im Ansatz auch schon Sandbach (1975) 21. Diese radikale Gegenthese hat sich allerdings nicht durchgesetzt. (Sandbach führt immer wieder dasselbe Argument an: Die vermeintlich von Aristoteles abhängigen Theoriestücke hätten, für sich genommen, ebenso gut unabhängig entstehen können. Zur Kritik siehe Inwood (1986b) und ausführlicher Hahn (1991). Dennoch sollte man, wie Sedley (2003), daran erinnern, dass Aristoteles für die Stoiker nicht das philosophische Schwergewicht gewesen sein muss, als das er uns heute gilt. Die Frage nach der Zugänglichkeit der Schriften scheint mir hier nicht entscheidend. Zum einen ist die prominente Geschichte Strabons (und Plutarchs) äusserst zweifelhaft, der zufolge jegliche schriftlichen Zeugnisse unzugänglich waren, nachdem Neleus die Bibliothek des Aristoteles nach dem Tod Theophrasts um 287 v. Chr. nach Skepsis gebracht habe, wo sie bis ins erste Jahrhundert v. Chr. in einem feuchten Raum verrottete. (Vgl. etwa Moraux (1973–1984) 3–31. Primavesi (2007) hat erneut darauf hingewiesen, dass die Geschichte schon zu Anfang des 18. Jahrhunderts von Dom Jean Liron scharfsinnig angezweifelt wurde.) Zum anderen hatten Zenon und Kleanthes zur Zeit von Theophrasts Tod ihr vierzigstes Lebensjahr bereits überschritten. Zeit genug also, um auch mit aristotelischen Schriften in Kontakt gekommen zu sein.
- 14 Direkte Abhängigkeiten wurden in jüngeren Arbeiten immer wieder angenommen; beispielsweise Bees (2008) in Bezug auf die stoische *scala naturae*. Nielsen (2012) greift den Ansatz von Long, A. (1967a) wieder auf und liest Zenons Versuch, den stoischen Weisen mit Hilfe der Tugend gegen Unglück durch äussere Umstände zu immunisieren, als Antwort auf Aristoteles' Position in *EN* 1,9, wo der Tugend einerseits eine ähnliche Kraft zugeschrieben, andererseits an der Abhängigkeit von äusseren Gütern festgehalten werde. Tieleman (2016) geht von Abhängigkeiten in der Moralpsychologie aus, die nahelegen sollen, dass die Stoiker direkten Zugriff auf Texte des Aristoteles (*DA*, *EN*) hatten. Bénatouïl (2016) 61 hat zumindest auf eine mögliche Abhängigkeit im Bereich der Biologie hingewiesen: «In his presentation of Stoic theology in the *On the Nature of the Gods*, the character Balbus notes that most of the examples of animal behaviour he lists as proof of nature's providential care for 'beasts' are taken from Aristotle. This is most probably a remark made by Cicero, but it could also be an echo of the acknowledgement by his Stoic sources of their indebtedness to Aristotle in these matters.»

auf den *praxis*-Begriff in den naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles löst das Problem der vermeintlichen Inkonsistenz in der *kathēkon*-Exposition und kann uns helfen, die naturalistische Basis der *kathēkon*-Theorie besser zu verstehen.

Bei dem folgenden Versuch, eine systematische Verwendungsweise von ‘*praxis*’ beziehungsweise ‘*prattein*’ in den naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles zu rekonstruieren, liegt der Schwerpunkt des Forschungsinteresses nicht so sehr auf Aristoteles, sondern auf möglichen Zusammenhängen zwischen Physik und Ethik im stoischen Denken. Es sollen daher auch keine Thesen über den Zusammenhang zwischen naturwissenschaftlichen Schriften und Ethik bei Aristoteles diskutiert werden. Einige jüngere Beiträge zu diesem Thema wurden vor allem mit der Absicht herangezogen, bei der folgenden Rekonstruktion grobe Fehler zu vermeiden.

Ein systematischer Gebrauch des *praxis*-Begriffs in den naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles scheint bislang weitgehend unerforscht.<sup>15</sup> Insofern mag der folgende Versuch einer groben Systematisierung auch als Impuls dienen, dieses Phänomen ausführlicher zu untersuchen. Auch Leser, denen eine mögliche (auch nur indirekte) Abhängigkeit des *praxis*-Begriffs in der stoischen *kathēkon*-Definition von dem naturwissenschaftlichen Gebrauch bei Aristoteles (oder in seinem Umfeld) zu spekulativ erscheint, werden daher hoffentlich einige interessante Beobachtungen machen können.

### 2.1 *Praxeis* als Aktivitäten aller Lebewesen

Die Stoiker wären nicht die ersten Philosophen gewesen, die ‘*prattein*’ oder ‘*praxis*’ systematisch in einer engeren *und* einer weiteren Bedeutung verwendeten. Die engere Bedeutung, in der Aristoteles den Ausdruck verwendet, dürfte in groben Zügen bekannt sein. Ein prominentes Beispiel für die Beschränkung von ‘*prattein*’/‘*praxis*’ auf das Handeln eines rationalen Akteurs findet sich in Buch 6 der *Nikomachischen Ethik* (Kapitel 2), wo Aristoteles die menschliche Tugend näher spezifiziert. Einerseits lasse sich beim Tugendbegriff (*aretē*) eine gewisse Kontinuität zwischen allen Dingen feststellen, da Tugend im weiteren Sinne die bestmögliche Verfassung (*beltistē hexis*) eines Dinges zur Ausübung seiner spezifischen Funktion sei. Andererseits greift Aristoteles dann ausdrücklich auf den *praxis*-Begriff zurück, um das Spezifikum tugendhafter Aktivitäten auf der

15 Der Umstand, dass Aristoteles manchmal auch Aktivitäten nicht-rationaler Lebewesen als ‘*praxeis*’ bezeichnet, wird zwar gelegentlich erwähnt, wenn es darum geht, seinen Handlungsbegriff zu klären; beispielsweise Buddensiek (2008) 30–31. Soweit ich sehe, hat aber bislang lediglich Morel (2002) (= Morel (2007) 141–176) dies etwas ausführlicher berücksichtigt, und zwar im Rahmen seines Versuchs, eine gemeinsame Basis hinter dem Begriff zu identifizieren, wie er in der *Metaphysik*, den naturwissenschaftlichen Schriften und den Ethiken (bzw. der *Politik*) verwendet wird.

Stufe des Menschen zu bestimmen. So reiche das Vermögen der Sinneswahrnehmung (*aisthēsis*) nicht aus, um von einer Handlung (*praxis*) zu reden, da auch Tiere über dieses Vermögen verfügten, nicht aber am Handeln teilhätten. *Prinzip (archē)* der *praxis* sei vielmehr das Vermögen vorheriger Überlegung oder Entscheidung (*prohairesis*).<sup>16</sup> Eine *praxis* in diesem Sinne setzt also das Vermögen voraus, Ziele durch rationale Planung zu verfolgen. Und in einer solchen Bedeutung scheint der Begriff auch in die stoischen Bedeutung von *‘prattein’* eingeflossen zu sein, wie Alexander von Aphrodisias in der oben zitierten Passage aus *De fato* bezeugt.<sup>17</sup>

Umso interessanter erscheint es mit Blick auf die stoische Definition des *kathēkon*, dass Aristoteles *‘prattein’* und *‘praxis’* auch verwendet, wenn er in naturwissenschaftlichen Zusammenhängen auf die Aktivitäten von Pflanzen, Tieren und Menschen zu sprechen kommt. Solche Passagen haben eine grundlegende Gemeinsamkeit: Sie finden sich in biologischen Kontexten, und zwar wenn Lebewesen gemäss ihren jeweiligen Vermögen und Funktionen auf einer natürlichen Stufenleiter (*scala naturae*) kategorisiert werden. Hier ist ein erstes Beispiel aus *Historia animalium* (7, 588b21–589a5):

Anhand kleiner Unterschiede zeigt ein Lebewesen nach dem anderen, dass es über mehr Leben und Veränderung verfügt. Und auf dieselbe Weise verhält es sich mit den *praxeis* des Lebens. Denn die Leistung/Funktion (*ergon*) der Pflanzen scheint keine andere zu sein als ein anderes Exemplar ihrer selbst hervorzubringen, wie es durch Samen geschieht. Ähnlich lässt sich auch bei der Fortpflanzung einiger Tiere keine andere Leistung feststellen. Daher sind die entsprechenden *praxeis* allen gemeinsam. Wenn aber die Sinneswahrnehmung (*aisthēsis*) hinzukommt, variieren ihre Lebensformen hinsichtlich der Fortpflanzung, die jetzt durch Lust gesteuert wird, und hinsichtlich der Geburt und Aufzucht der Jungen. [...] Die *praxeis* zur Produktion von Nachkommen machen einen Teil des Lebens aus, einen anderen aber die der Ernährung, denn im Bereich dieser beiden ereignen sich die Bemühungen (*spoudai*), die allen gemeinsam sind, und das Leben.<sup>18</sup>

16 1139a15–20: ληπτέον ἄρ' ἑκατέρου τούτων τίς ἢ βελτίστη ἔξις· αὕτη γὰρ ἀρετὴ ἑκατέρου, ἢ δ' ἀρετὴ πρὸς τὸ ἔργον τὸ οἰκεῖον. Τρία δὲ ἔστιν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἰσθησις νοῦς ὄρεξις. τούτων δ' ἡ αἰσθησις οὐδεμιᾶς ἀρχὴ πράξεως· δῆλον δὲ τῷ τὰ θηρία αἰσθησιν μὲν ἔχειν πράξεως δὲ μὴ κοινωνεῖν. [...] (31) πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις.

17 Vgl. Inwood (1985) 273–274: «This special sense of *praxis* is no doubt taken over from Aristotle.» Inwood zitiert hier *EE* 1222b19–20 und verweist ferner auf 1224a28ff.; *EN* 1139a17–b5 und 1111b2; 1094a21; *MA* 701a7–25. Man könnte noch *DA* 2,7 (431b6–10), 2,10 (432b und 2,11) ergänzen.

18 Αἰὶ δὲ κατὰ μικρὰν διαφορὰν ἕτερα πρὸ ἑτέρων ἦδη φαίνεται μᾶλλον ζωὴν ἔχοντα καὶ κίνησιν. Καὶ κατὰ τὰς τοῦ βίου δὲ πράξεις τὸν αὐτὸν ἔχει τρόπον. Τῶν τε γὰρ φυτῶν ἔργον οὐδὲν ἄλλο φαίνεται πλὴν οἷον αὐτὸ ποιῆσαι πάλιν ἕτερον, ὅσα γίνεται διὰ σπέρματος· ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ζῴων ἐνίων παρὰ τὴν γένεσιν οὐδὲν ἔστιν ἄλλο λαβεῖν ἔργον. Διόπερ αἱ μὲν τοιαῦται πράξεις κοιναὶ πάντων εἰσὶ· προσουσις δ' αἰσθήσεως ἦδη, περὶ τε τὴν ὄχειαν διὰ τὴν ἡδονὴν διαφέρουσιν αὐτῶν οἱ βίοι, καὶ περὶ τοὺς τόκους καὶ τὰς ἐκτροφὰς τῶν τέκνων. [...] Ἐν μὲν οὖν μέρος τῆς ζωῆς αἱ περὶ τὴν τεκνοποιαν εἰσὶ πράξεις αὐτοῖς, ἐστὶ δ' ἕτερον αἱ περὶ τὴν τροφήν· περὶ γὰρ δύο τούτων αἱ τε σπουδαὶ τυγχάνουσιν οὐσαῖ πάσαι καὶ ὁ βίος. Ich habe hier einen kleinen Teil (588b30–589a1) ausgeklammert, auf den ich später noch einmal zu sprechen kommen werde (Abschnitt 2.6). Die Zitation folgt der modernen Zählung der Bücher

Diese Stelle ist der Ausgangspunkt, um zu belegen, dass in biologischen Kontexten die Aktivitäten sämtlicher Lebewesen, Pflanzen eingeschlossen, als *praxeis* bezeichnet werden können, und dass eine bestimmte Systematik hinter dieser Verwendungsweise existiert. Wenn Aristoteles die Lebewesen hier auf einer *scala naturae* anordnet, dann weist er zunächst auf die Beobachtung hin, dass die verschiedenen Lebewesen unterschiedlich viel «Leben und Veränderung» zeigen. Wie gross dieser Unterschied jeweils ist, scheinen die unterschiedlichen «*praxeis* des Lebens» anzuzeigen.<sup>19</sup> Diese *praxeis* sind also keine willkürlichen Aktivitäten, sondern Ausdruck bestimmter Leistungen oder Funktionen, die sich nach dem Komplexitätsgrad des Lebewesens richten. Die fundamentale Funktion, die sich an allen Lebewesen beobachten lässt, ist die der Reproduktion. Und offenbar erfüllen die unterschiedlich komplexen Lebewesen diese Funktion auch mit unterschiedlich vielfältigen *praxeis*. Pflanzen beispielsweise reproduzieren sich, indem sie einfach aus Samen erwachsen; Tiere, die über das Vermögen der Sinneswahrnehmung verfügen, werden bei der Fortpflanzung durch Lust gesteuert. Entsprechend diesem höheren Vermögen erfüllen sie die Funktion der Fortpflanzung mit anderen *praxeis*, wobei noch weitere dazukommen, etwa die Geburt und Aufzucht von Jungen.

*Praxeis* bezeichnen hier also Aktivitäten, die bestimmte natürliche Funktionen erfüllen und die sich nach dem Komplexitätsgrad des Lebewesens richten. Diese Verwendungsweise setzt bereits auf der Stufe von Pflanzen an, d. h. bei der grundlegenden Funktion der Selbsterhaltung, die hier in den *praxeis* der Reproduktion und Ernährung zum Ausdruck kommen. Mit diesem funktionalen Aspekt scheint zudem ein naturteleologisches Element ins Spiel zu kommen. Denn wenn es ein Merkmal einer *praxis* ist, eine bestimmte natürliche Funktion des Lebewesens zu erfüllen, dann setzt dies die Rede von Zielen oder Zwecken voraus. Auch wenn uns die obige Passage nichts Näheres dazu sagt, scheinen *praxeis* also Aktivitäten zu sein, mit denen natürliche Zwecke oder Ziele verfolgt werden. Und im Falle der Selbsterhaltung würden sich alle *praxeis* auf ein gemeinsames Ziel, das fundamentale Merkmal allen Lebens beziehen; auch wenn die einzelnen *praxeis* entsprechend dem Komplexitätsgrad des Lebewesens variieren. Wenn diese Grundlage allen Lebens zugleich die unterste Stufe sein soll, auf der sich sinnvoll von *praxeis* reden lässt, d. h., wenn beispielsweise das, was ein Stein vollzieht, wenn er nach unten fällt, keine *praxis* ist, dann wäre der Begriff zudem ein *biologischer* Begriff.

Diese Merkmale scheinen mir das Maximum an Eigenschaften zu sein, die sich auf Grundlage der obigen Passage für den *praxis*-Begriff annehmen lassen.

aus Balme (1991), die wiederum der Zuordnung der Manuskripte entsprechen. Bis dahin folgte man der Zählungen aus der lateinischen Übersetzung von Theodorus Gaza, der Buch 7 zu Buch 8 machte; vgl. Balme (1991) 30–31.

19 Auffällig ist, dass Aristoteles 'bios' hier nicht für das Leben menschlicher Lebewesen reserviert, wohingegen die Stoiker in der *kathëkon*-Definition 'bios' und 'zōē' verwenden, um zwischen menschlichen und nicht-menschliche *kathëkonta* zu unterscheiden (siehe oben Abschnitt II.3.2 und II.3.3).

Wenn im Folgenden weitere Passagen herangezogen werden, dann dient dies vor allem zwei Zielen: *Erstens* soll gezeigt werden, dass die soeben skizzierte, grobe Struktur eines naturteleologischen (biologischen) Praxisbegriffs kein zufälliger Einzelfall, sondern verallgemeinerbar ist, d. h. dass die genannten Eigenschaften die Rede von einer *systematischen Verwendungsweise* rechtfertigen. *Zweitens* soll die teleologische Struktur näher bestimmt werden, d. h. es wird nach dem Ziel gefragt, auf das sich die als ‘*praxeis*’ bezeichneten Aktivitäten richten.

## 2.2 *Praxis* als Bewegung in Richtung eines Bestzustands

Um den Anwendungsbereich des *praxis*-Begriffs und das teleologische Prinzip im Hintergrund besser zu verstehen, eignet sich eine Passage aus Aristoteles’ *De caelo*. In Buch 2, Kapitel 12 beschäftigt sich Aristoteles mit einem Problem, auf das man bei der Beobachtung der Himmelskörper stösst: Weshalb nimmt der Bewegungsgrad der Himmelskörper nicht kontinuierlich zu, je weiter sie vom Erstbeweger entfernt sind? Wie ist es möglich, dass manche Planeten, die näher an der Fixsternsphäre sind, mehr Bewegungen aufweisen als manch andere, die weiter weg sind? Es wäre doch vielmehr zu erwarten, dass der Grad an Bewegung mit der Distanz zur äusseren Sphäre kontinuierlich zunimmt. Um dieses Problem zu lösen, schlägt Aristoteles vor, die Himmelskörper nicht als blosse Körper zu betrachten, sondern als *Lebewesen*.

Wie anhand der oben zitierten Passage aus *Historia animalium* gesehen haben, geht Aristoteles davon aus, dass die Lebewesen je nach ihrem Komplexitätsgrad unterschiedlich komplexe *praxeis* vollziehen, um natürliche Funktionen zu erfüllen. Es wurde auch schon erwähnt, dass die Annahme natürlicher Funktionen einer Lebensform die Rede von Zwecken oder Zielen voraussetzt. Und in *De caelo* 2,12 erklärt Aristoteles nun die Vielfalt von *praxeis* nicht allein dadurch, dass er auf die unterschiedlich komplexen Lebensformen verweist. Stattdessen beschreibt er die Vielfalt der *praxeis* als Resultat der Distanz von einem gemeinsamen Ziel. Grundsätzlich gelte hier zwar das Prinzip, das zu dem oben genannten Problem führt: Ein Lebewesen, das seinem Ziel näher ist, benötigt weniger beziehungsweise weniger komplexe Bewegungen, um es zu erreichen als ein Lebewesen, das weiter entfernt ist. Aber um die scheinbaren Unregelmässigkeiten zu erklären, müsse man noch ein weiteres Prinzip berücksichtigen: Bei hinreichend grosser Entfernung besteht keine Aussicht mehr, das Ziel (vollständig) zu erreichen. Aufgrund dieser Annahme (wir können sie ‘*Unerreichbarkeitsthese*’ nennen) müssen sich die Himmelskörper, die sich in dem entsprechenden Bereich befinden, mit dem für sie Erreichbaren zufriedengeben; und dazu seien eben weniger Bewegungen nötig.

Es soll hier nicht diskutiert werden, wie plausibel diese Annahme ist, und ob Aristoteles sie als vorläufige Überlegung oder als bestmögliche Erklärung

akzeptiert haben mag. Hier geht es um das, was unstrittig sein dürfte: Es wird ein universelles Ziel angenommen, das als Erklärungsmodell aller *praxeis* dient. Um dies zu verdeutlichen hier also im Wortlaut der Kern der Passage, die soeben referiert wurde (*De caelo* 2,12, 292b1–13):

Daher ist es nötig, anzunehmen, dass auch die *praxeis* der Sterne so beschaffen sind wie die von Tieren und Pflanzen. Denn auch hier [auf der Erde] sind die *praxeis* der Menschen am vielfältigsten. Denn er kann viele Güter erreichen, sodass er vieles tut, auch um anderer Dinge willen. Das, was sich aber im besten Zustand befindet, braucht keine *praxis*. Es ist nämlich selbst das, weswegen etwas getan wird (*to hou heneka*). Eine *praxis* hat nämlich immer zwei Seiten: Einmal beinhaltet sie das, weswegen etwas getan wird (*to hou heneka*) und einmal das, dessen [*praxis*] es ist (*to toutou heneka*). Geringer sind aber die *praxeis* der anderen [nicht menschlichen] Lebewesen, und die der Pflanzen ist vielleicht nur eine einzige und kleine. Denn entweder gibt es nur ein Ding, das sie erreichen dürften (wie eigentlich auch der Mensch) oder wenn viele, dann ist es ein [zu langer] Weg zum Ziel. [Zusammenfassend:] Eines besitzt das Beste und hat an ihm Teil, ein anderes erreicht es durch wenige Aktivitäten, ein weiteres durch viele, und wieder ein anderes nimmt es gar nicht in Angriff, sondern ist zufrieden, wenn es dem Letzten nahekommt.<sup>20</sup>

Die Erklärung für das oben beschriebene Problem basiert auf einem Vergleich, der in etwa wie folgt aussieht: Nach dem ersten Bewegter kommt zunächst die äusserste Sphäre, die Fixsternsphäre, die mit einer einzigen Bewegung ihr Ziel erreicht. Dann setzt der Vergleich mit den Lebewesen ein: Die Menschen wären nun mit den Planeten zu vergleichen, die mit vielfältigen Bewegungen nach dem Ziel streben, bevor das Prinzip einer Bewegungs*reduktion* aufgrund zunehmender Entfernung einsetzt. Die Tiere wären demzufolge mit Sonne und Mond zu vergleichen, die weniger Bewegungen vollziehen, und die Pflanzen, deren Bewegung «vielleicht nur eine einzige und kleine» sei, wäre mit der ruhenden Erde zu vergleichen.<sup>21</sup>

Was bedeutet dieser Vergleich für das erste Ziel der Rekonstruktion beziehungsweise für die erste Leitfrage: Lassen sich die skizzierten Merkmale verallgemeinern? Zunächst nutzt Aristoteles den *praxis*-Begriff hier zweifellos, um *zielgerichtete Bewegungen* zu beschreiben, die sich an allen Lebewesen beobachten lassen und die je nach Komplexitätsgrad des jeweiligen Lebewesens variieren. Offensichtlich

20 Διὸ δεῖ νομίζειν καὶ τὴν τῶν ἄστρον πρᾶξιν εἶναι τοιαύτην οἷα περὶ ἡ τῶν ζώων καὶ φυτῶν. Καὶ γὰρ ἐνταῦθα αἱ τοῦ ἀνθρώπου πλείστα πράξεις· πολλῶν γὰρ τῶν εὐδύναται τυχεῖν, ὥστε πολλὰ πράττειν, καὶ ἄλλων ἕνεκα. (Τῷ δ' ὡς ἄριστα ἔχοντι οὐθὲν δεῖ πράξεως· ἐστὶ γὰρ αὐτὸ τὸ οὐ ἕνεκα, ἢ δὲ πρᾶξις αἰεὶ ἐστὶν ἐν δυσίῃ, ὅταν καὶ οὐ ἕνεκα ἢ καὶ τὸ τούτου ἕνεκα). Τῶν δ' ἄλλων ζώων ἐλάττους, τῶν δὲ φυτῶν μικρὰ τις καὶ μία ἴσως· ἢ γὰρ ἐν τῇ ἐστὶν οὐ τύχοι ἄν, ὡσπερ καὶ ἄνθρωπος, ἢ καὶ τὰ πολλὰ πάντα πρὸ ὁδοῦ ἐστὶ πρὸς τὸ ἄριστον. Τὸ μὲν οὖν ἔχει καὶ μετέχει τοῦ ἀρίστου, τὸ δ' ἀφικνεῖται [ἐγγύς] δὲ ὀλίγων, τὸ δὲ διὰ πολλῶν, τὸ δ' οὐδ' ἔγγειρεῖ, ἀλλ' ἰκανὸν εἰς τὸ ἐγγύς τοῦ ἐσχάτου ἔλθειν.

21 Streng genommen sollte die Erde Aristoteles zufolge natürlich stillstehen. Für nähere Erläuterungen zur Analogie vgl. Leggatt (1995) 246 und Jori (2009) 454–457.



sind es genau diese Eigenschaften, die ihn veranlassen, den Begriff aus der Domäne der Biologie zu importieren, um eine Lösung für ein astronomisches Phänomen anzubieten. Man muss hier nicht so weit gehen, der Biologie ein Erklärungsprivileg zuzuschreiben. Es ist gut möglich, dass Aristoteles an dieser Stelle lediglich eine Hypothese oder eine vorläufige Lösung diskutiert. In jedem Falle aber ist der Anwendungsbereich des *praxis*-Begriffs auf Lebewesen beschränkt; ganz gleich, ob Aristoteles die Himmelskörper hier *als* Lebewesen betrachtet oder *als ob* sie Lebewesen seien.<sup>22</sup> Entsprechend redet Aristoteles bei der einförmigen Bewegung der Fixsternsphäre nicht von einer *praxis*, sondern erst, wenn der Vergleich der Planeten mit den Lebewesen einsetzt. Wir haben es also mit einem naturteleologischen Begriff zu tun, der aus der Domäne der Biologie stammt.

Was ergibt sich für die zweite Leitfrage: Wie lässt sich die teleologische Struktur hinter diesem Begriff näher bestimmen? Hier sind vor allem zwei Punkte interessant. *Erstens* ist jede *praxis* eine Bewegung, die einen *Bestzustand* zum Ziel hat. Das ergibt sich aus dem, was Aristoteles als eine Art Minimaldefinition von 'praxis' präsentiert: Jede *praxis* setzt die Rede von einem Ziel voraus, und zwar in zweifacher Hinsicht: Sie beinhaltet erstens das Ziel selbst, d. h. das, worauf sich jede *praxis* richtet (*to hou heneka*), sozusagen den Gegenstand des Strebens. Und da dieses Ziel selbst sich bereits im besten Zustand befindet, brauche es keine *praxis*. Damit wird das zweite Element jeder *praxis* verständlich:<sup>23</sup> Den ersten Teil dieser Analyse, das Ziel, auf das sich jede *praxis* richte, ist also ein Bestzustand, hinter dem der zweite Teil, das Agierende, zurückbleibt. Aus dieser Spannung zwischen der Vollkommenheit des Ziels und der Unvollkommenheit eines Lebewesens, für das es das Ziel ist, erklärt sich jede als 'praxis' bezeichnete Aktivität. Folglich lässt sich jede *praxis* als zielgerichtete Bewegung eines Lebewesens beschreiben, das sich in einem unvollkommenen Zustand befindet und nach einem Bestzustand strebt.

*Zweitens* muss eine *praxis* nicht mit einem direkten Bezug auf einen universellen Bestzustand erklärt werden. Denn von dem globalen Ziel scheinen untergeordnete Ziele abzuhängen, die zwar die jeweiligen *praxeis* motivieren, die aber nicht

22 Das 'hōs' liesse zwar beide Möglichkeiten zu. Aber die schwächere Variante ('als ob') würde genügen, um eine Erklärung anzubieten, und sie liesse die Möglichkeit offen, dass Aristoteles den Vergleich nur als vorläufige Lösung betrachtet. Vgl. Leggatt (1995) 259: «[...] one should remember that Aristotle offers a <tentative> solution (291b27), an i. o. u. [I owe you] that later will need to be discharged, perhaps by a thinker other than himself; this later account will discard talk of living stars, used here only so as to facilitate a solution.»

23 Die Variante mit *hō* findet sich zweimal in *DA* 2,4 (415b2–3 und 415b20–21). (Zur ersten Stelle gleich mehr in Abschnitt 2.5.) Die Variante mit *tini* findet sich in der prominenten Begründung für die Möglichkeit der Unbeweglichkeit des *telos* in *Metaph.* 12,7, 1072b1–3. (Vgl. ferner *GA* 2,6, 742a20ff. Dort wird *to toutou heneka* nochmals in (a) *to hothēn hē kinēsis* (= *gennētikon*) und (b) *to hō chrētai to hou heneka* (= *organikon*) unterteilt. Diese Differenzierung spielt für meine grobe Skizze keine Rolle.) Die zwei Seiten eines Zieles finden sich ohne die explizite Bestimmung der Teile auch in *Phys.* 2,2, 194a35–36. Eine ausführlichere Diskussion des zweifachen Ziel-Charakters bietet Johnson, M. (2005) 64–82, der allerdings den Zusammenhang zum *praxis*-Begriff nicht thematisiert.

als Etappenziele zum ultimativen Ziel misszuverstehen sind. Das ergibt sich aus der Annahme, die oben als *'Unerreichbarkeitsthese'* bezeichnet wurde. Denn dieser These zufolge ist das universelle Ziel nicht für alle Lebensformen gleichermaßen erreichbar. Daraus folgt nicht, dass diejenigen Lebewesen, die keine Aussicht haben, dieses Ziel zu erreichen, gar kein Ziel mehr haben. Wie Aristoteles sagt, richten sich ihre *praxeis* vielmehr auf das *für sie* erreichbare Ziel, d. h. auf einen Bestzustand, der ihren jeweiligen Vermögen entspricht. Dieser individuelle Bestzustand bleibt zwar von einem übergeordneten, globalen Bestzustand abhängig, ist aber kein Zwischen- oder Etappenziel zu diesem Ziel. Denn durch ihre jeweiligen *praxeis* verringern Erde, Mond und Sonne ihre Distanz zum primären Ziel genauso wenig, wie aus Pflanzen Tiere und aus Tieren Menschen werden könnten. Die Analogie bestätigt also einerseits, dass *praxis* Aktivitäten sind, die sich in erster Linie nach der jeweiligen Konstitution des Lebewesens richten und die auf einen lokalen Bestzustand zielen. Andererseits scheint im Hintergrund ein zweckmässig geordnetes Ganzes zu stehen, ein globaler Bestzustand, der jedem Lebewesen eine bestimmte Rolle zuweist, die es mit den ihm spezifischen *praxeis* erfüllen kann.

### 2.3 Globale Teleologie bei Aristoteles?

Die obigen Ausführungen sollen nicht darüber hinwegtäuschen, dass es eine ungeklärte und vermutlich nicht zu klärende Frage ist, ob und wie Aristoteles die Annahme eines globalen Bestzustands verwendet, um die zweckgerichteten Aktivitäten der einzelnen Lebewesen in der Biologie zu erklären. Sedley (2010)<sup>24</sup> ist der wohl prominenteste Vertreter der These, dass Aristoteles grundsätzlich von einer *kosmischen* Natur ausgehe, von der die zweckgerichtete Organisation der individuellen Lebewesen abhängt (S. 19):

Aristotle really does think there is, in addition to individual natures, a global nature, causally governed by the Unmoved mover. This global nature brings with it a global teleology, and here once again Aristotle is closer to his Platonic roots than is generally conceded.

Andere Interpreten haben dagegen argumentiert, dass es nicht nötig sei, von einer globalen Teleologie auszugehen, um die zielgerichtete Entwicklung und Bewegung von Lebewesen zu erklären. Dabei konzentrierten sie sich insbesondere auf Aristoteles' berühmten teleologischen Grundsatz, *dass die Natur nichts umsonst (und nichts Überflüssiges) tue*, sondern alles zum Besten (des Wesens eines Organismus) einrichte. Dieser Grundsatz (im Folgenden *NNU*) beziehe sich nicht auf die Natur des Kosmos, sondern auf die (formale) Natur des jeweiligen

24 Sedley (2010) ≈ Sedley (2007) 167–200.

Lebewesens (beziehungsweise der Gattung oder Art). Aristoteles gehe in den biologischen Schriften also ausschliesslich von einer lokalen Teleologie aus, die die zielgerichteten Prozesse in Pflanzen und Tieren erkläre.<sup>25</sup> Soweit ich sehe, bestreitet aber niemand, dass *NNU* von Aristoteles in bestimmten Kontexten im Sinne einer globalen Teleologie verwendet werden kann.<sup>26</sup> Henry (2015) meint, die Vertreter der lokalen Interpretation, zu denen er selbst gehört, hätten es zu weit getrieben, wenn sie eine globale Teleologie grundsätzlich zugunsten einer lokalen verwerfen. Für die Funktion der Reproduktion (in *De generatione animalium* 2,1) meint er beispielsweise eine Ausnahme gefunden zu haben (101–102):

In my view the collective reaction to Sedley's reading has had the effect of swinging the pendulum too far in the opposite direction. As a consequence, scholars have tended to ignore, or at least downplay, the cosmological features of Aristotle's biology. [...] If I am right, then what Aristotle is arguing in *GA* II.1 is that continuous animal generation exists, not (or not only) because of the contribution it makes to the individual's own good but because of the contribution it makes to the good of the universe as a whole.

Es scheint also nach wie vor keineswegs ausgemacht, dass Reproduktion beziehungsweise Selbsterhaltung in der biologischen Theorie des Aristoteles nur eine lokale, auf das Individuum beschränkte Funktion besitzen.<sup>27</sup> Die in dieser Arbeit präsentierte Rekonstruktion dessen, was man einen biologischen *praxis*-Begriff nennen könnte, berührt diesen sensiblen Punkt der Aristotelesforschung. Die obigen Ausführungen suggerieren, dass Aristoteles von einer globalen Teleologie ausgeht. So war von einem «globalen» oder «universellen» Bestzustand als Ziel aller *praxeis* die Rede und von «lokalen» Zielen, die auf der Stufe der einzelnen Lebewesen davon abhängen. Und in der Tat scheint zumindest die oben zitierte Stelle aus *De caelo* 2,12 dies nahezulegen. Denn der *Unerreichbarkeitsthese* scheint die Annahme zugrunde zu liegen, dass alle Lebewesen nach einem gemeinsamen Ziel streben, es aber nur in unterschiedlichem Masse erreichen. Aristoteles adaptiert dieses Prinzip aus der Biologie, weil er eine (vorläufige) Erklärung für ein Phänomen im Bereich der Himmelskörper sucht.<sup>28</sup> Zudem folgt aus dem Umstand, dass Aristoteles kein globales Teleologieprinzip in Anschlag bringt, um die Eigenarten ganz bestimmter Lebewesen zu erklären, nicht, dass er ein solches Prinzip grundsätzlich ausschliesst.

25 Jüngere Arbeiten, die *NNU* behandeln, sind Lennox (2001) 205–223 = Lennox (1997); Henry (2013); Henry/Nielsen (2015); Morel (2016); Gottlieb/Sober (2017). Die Interpreten stützen sich vor allem auf *De incessu animalium*.

26 Vgl. Morel (2016) 28: «Pour revenir, enfin, sur les débats concernant le finalisme aristotélicien, il apparaît que l'expression 'la nature ne fait rien en vain' doit sans doute s'entendre en plusieurs sens et à différents niveaux. Bien qu'elle soit susceptible de recevoir une interprétation forte dans certain cas, elle n'implique, ni nécessairement, ni en toute occurrence, une téléologie cosmique, ainsi que le montrent les passages cités de *IA*.»

27 Zu den Funktionen der Reproduktion und Selbsterhaltung später ausführlicher (Abschnitt 2.5).

28 Soweit ich sehe, kommt niemand der genannten Autoren auf diese Passage zu sprechen.

Es scheint nur zu belegen, dass Aristoteles sich in den biologischen Schriften nicht primär für die Frage interessiert, wie die ganzen Merkmale der einzelnen Lebewesen (ihrer formalen Natur) in einen globalen finalen Zusammenhang passen.<sup>29</sup>

Was die Rekonstruktion eines «biologischen *praxis*-Begriffs» angeht, so kann es natürlich auch hier sein, dass die Annahme eines globalen Zieles an einigen Stellen ebenso überflüssig ist wie zur Interpretation von Aristoteles' teleologischen Grundsatz (*NNU*) an einigen Stellen der biologischen Schriften entbehrlich. Diese Frage detailliert zu untersuchen liegt jenseits der Absichten und Möglichkeiten dieser Arbeit. Für das Ziel dieser Arbeit ist entscheidend, dass man die Naturteleologie des Aristoteles in einer globalen Lesart lesen *kann* und dass dies mit Sicherheit die stoische Lesart gewesen wäre oder war. Zum einen wissen wir, dass die Stoiker Aristoteles' *NNU*-Grundsatz kannten und vertraten. Das berichtet nicht nur Alexander von Aphrodisias.<sup>30</sup> Auch Hierokles verwendet diesen Grundsatz ausdrücklich in seiner Formulierung der *oikeiōsis*-Lehre.<sup>31</sup> Daneben findet sich *NNU* auch in Aristoteles' *Protreptikos*, den Zenon offenbar kannte.<sup>32</sup> Zum anderen ist klar, dass sie von einem globalen, teleologischen Prinzip ausgingen, das den gesamten Kosmos bestmöglich und intelligent organisiert, und dass sie 'Zeus', 'logos' oder eben 'Natur' nannten. Es ist zwar offensichtlich, dass dieses Credo ebenso von Platons *Timaios* inspiriert zu sein scheint.<sup>33</sup> Aber das ändert nichts daran, dass die Stoiker Aristoteles durch diese Brille gesehen und sich durch einige Passagen und Formulierungen in seinen naturwissenschaftlichen Schriften in ihren naturteleologischen Überzeugungen bestärkt gesehen hätten. Dies zu bestreiten scheint gänzlich abwegig; denn weder besitzen wir auch nur eine Passage in Aristoteles' Schriften, die explizit eine globale Teleologie verneint noch besitzen wir irgendeinen Hinweis darauf, dass es zur Zeit der Stoiker eine Debatte gab, die mit derjenigen der heutigen Aristotelesforscher (global vs. lokal) vergleichbar wäre.<sup>34</sup>

29 Vgl. in diesem Punkt auch schon eine gewisse Zurückhaltung in Henry (2013) 259: «Aristotle does not demand, as Plato clearly does, that we also *show* how each particular living thing contributes to the best possible state of the universe as a whole.» (Hervorhebung ML).

30 *De fato* Ed. Bruns (1892) 179,24–26 (= SVF 2,1140): προστεθέντος τοῦ αὐτοῖς γε τούτοις καὶ κοινῶς πᾶσι σχεδὸν τοῖς φιλοσοφοῦσι δοκοῦντος, τοῦ μηδὲν ὑπὸ τῆς φύσεως γίνεσθαι μάτην.

31 *El. Eth.*, col. 6,40–43 Ed. Bastianini/Long, A. (1992) 338: ἔχει δ' ἂν τὴν αἰτίαν καὶ ἡ φύσις, ὡς μάτην τὰ τοιαῦτα καμοῦσα φαίνεσθαι, εἰ μὴ μέλλει τὸ ζῶιον εὐθὺ γενόμενον ἀρέσειν ἑαυτῷ. Die *oikeiōsis*-Lehre wird in der vorliegenden Arbeit später thematisiert (Abschnitt V.1.2). Kühn (2011) 249 nennt noch Seneca *Ep.* 121,24 als Beleg dafür, dass die Stoiker *NNU* vertraten.

32 Ed. Hutchinson/Johnson, M. (2017) 47–48. Stobaios (4,32,21 p. 786,1–2) bezeugt Zenons Kenntnis der Schrift: Ζήνων ἔφη Κράτητα ἀναγινώσκειν ἐν σκυτείῳ καθήμενον τὸν Ἀριστοτέλους Προτρεπτικόν.

33 Sedley (2007) zufolge hätten die Stoiker ihre Kosmologie auf einer Lesart des *Timaios* gegründet, den sie von «non-Socratic features» befreit hätten (S. 209). Wie Sextus Empiricus (*Adv. math.* 9,88–110) belege, hätten sie sich bei der Doktrin eines intelligenten Designers auf Xenophons *Memorabilien* (1,4) gestützt.

34 Ich danke David Sedley, mir dies bestätigt zu haben.

Die Frage ist also nicht, ob die Stoiker von einem globalen, teleologischen Prinzip ausgingen, das die Welt organisiert; und die Frage ist auch nicht, ob sie die naturwissenschaftliche Theorie des Aristoteles im Sinne dieses Prinzip gelesen hätten, wozu es offensichtlich keiner allzu grossen Anstrengung bedurft hätte. Die Frage ist, ob sie ihren ethischen Kernbegriff, den des *kathēkon* in Hinblick auf dieses globale, teleologische Prinzip entwickelten. Und das könnte der Fall sein, wenn sie bei der Entwicklung des *kathēkon*-Begriffs auf bestimmte Merkmale zurückgriffen, die sich im naturwissenschaftlichen Denken des Aristoteles finden, beispielsweise auf einen speziesübergreifenden *praxis*-Begriff. Da die Stoiker dazu einige entscheidende Anknüpfungspunkte finden konnten, scheint dies zumindest nicht unwahrscheinlich. Der Vorteil dieser Hypothese besteht darin, eine möglichst konsistente Lesart der *kathēkon*-Definition zu ermöglichen.

#### 2.4 Grenzen der gemeinsamen Basis

Dass die Stoiker Aristoteles durch eine stoische Brille gelesen hätten, ist klar. Damit aber nicht der Verdacht entsteht, dass die Stoiker in dieser Arbeit durch eine aristotelische Brille gelesen werden, sollen kurz die Grenzen der bisherigen Rekonstruktion eines teleologischen *praxis*-Begriffs skizziert werden, über die hinaus die Stoiker Aristoteles nicht gefolgt wären. Aristoteles' Verwendung eines naturteleologischen *praxis*-Begriffs wurde als eine Spannung zwischen zwei Polen beschrieben: Auf der einen Seite gibt es einen Bestzustand und auf der anderen Seite einen Praktizierenden, der hinter diesem Bestzustand zurückbleibt. Hier scheint mir ein wichtiger Unterschied zur stoischen Philosophie augenfällig. Wie Aristoteles in der obigen Passage aus *De caelo* 2,12 schreibt, beinhaltet diese teleologische Konzeption, dass das, was sich im besten Zustand befindet, *keiner praxis* bedarf.<sup>35</sup> Eine *praxis* setzt also einen Mangel voraus, wobei das höchste Ziel in einem Bereich *ausserhalb* der *praxis* liegt. Dies scheint eine metaphysische Annahme mit ethischen Konsequenzen, die die Stoiker nicht unterschrieben hätten. Im Folgenden sollen die grundlegenden Unterschiede in aller Kürze skizziert werden.

Was den Bereich der Metaphysik angeht, so ist deutlich, dass Aristoteles' Analyse auf den unbewegten Bewegter als Ursache aller Bewegung abzielt. Seine Unbewegtheit entspricht der fehlenden Relation zwischen einem Besten und einem nicht-Besten. Ohne diese Relation gibt es keine *praxis*. Daher ist Gott nicht nur unbewegt, er handelt auch nicht.<sup>36</sup> Die erste Ursache aller Bewegung, die selbst

35 292b4–5: τῶ δ' ὡς ἄριστα ἔχοντι οὐθὲν δεῖ πράξεωσ. Vgl. auch schon innerhalb seines Vorschlags, die Himmelskörper als Lebewesen zu betrachten, 292a22–23: Ἐουκε γὰρ τῶ μὲν ἄριστα ἔχοντι ὑπάρχειν τὸ εὖ ἄνευ πράξεωσ.

36 Ich beziehe mich hier auf jede *praxis*, sofern sie eine Bewegung (*kinēsis*) ist. Ob Aristoteles wirklichlich jede *praxis* als Bewegung analysieren würde, scheint unklar. (1.) In den Ethiken scheint dies der

keine *praxis* vollzieht, der reine *nous*, ist damit selbst nicht Gegenstand der Physik. Anders bei den Stoikern: Die Theologie ist bei ihnen Bestandteil der Physik,<sup>37</sup> und eine ausser-physikalische Erklärung der Bewegung lehnen sie ab. Es existiere nichts Unbewegtes, das für die Bewegung physikalischer Prozesse verantwortlich sein könnte; vielmehr sei jede Bewegung selbst bewegt. Da zudem alle Bewegung auf materieller Interaktion basiere, kommen die Stoiker zu folgendem Schluss: Die göttliche Natur, die alles bewegt, ist selbst nicht unbewegt, sondern eine sich selbst in Bewegung haltende, materielle Kraft.<sup>38</sup>

Was die Ethik angeht, so hat der *praxis*-Begriff bei Aristoteles auch hier eine Grenze, und zwar am Ideal des theoretischen Lebens. Bekanntlich bestimmt Aristoteles im zehnten Buch der *Nikomachischen Ethik* (Kap. 6–9) das Leben in ununterbrochener Kontemplation als etwas, das jenseits jeder praktischen Betätigung liegt.<sup>39</sup> Dieses Ideal einer permanenten, kontemplativen Glückseligkeit, das zweifellos an das platonische Motiv der Weltflucht erinnert, ist für den Menschen nicht vollständig erreichbar, da er eben kein reiner, göttlicher *nous* ist, sondern sich

Fall (vgl. etwa *EE* 1220b26–27: ἡ δὲ πρᾶξις κίνησις. So auch 1222b29). Komplizierter sieht es in der *Metaphysik* aus. (2.) Einerseits scheint Aristoteles auch in *Metaph.* 3,2 zu bestätigen, dass das Ziel immer das Ziel einer *praxis* ist und dass alle *praxeis* mit einer Bewegung einhergehen (996a26–27: τὸ δὲ τέλος καὶ τὸ οὐ ἔνεκα πράξεώς τινός ἐστι τέλος, αἱ δὲ πράξεις πᾶσαι μετὰ κινήσεως). Vgl. dazu Natali (2002) 27–33, der darunter versteht, dass mit *praxeis* mehr als die Summe physischer Bewegungen gemeint seien. (3.) Andererseits sieht es in der viel diskutierten (und korrupten) Stelle aus *Metaph.* 9,6, 1048b18–35 so aus, als werde ein möglicher Gegensatz zwischen *praxis* und *kinēsis/energeia* behauptet. Hier steht allerdings die vollkommene (*teleia*) *praxis* im Vordergrund, nach deren Betätigung es kein Ziel mehr gibt. Morel (2002) 41 (= Morel (2007) 157) hat dafür argumentiert, dass man aber auch Gott eine solche *praxis* nicht zuschreiben könne, selbst wenn sie keine Bewegung sei, da eine solche *praxis* immer noch in der Zeit stattfinden müsse: «Le fait d'être dans le temps est en effet, pour l'action [*praxis*], positif ou constitutif, parce que l'action au sens strict, bien qu'elle s'oppose au mouvement, s'accomplit sur le mode de la durée. [...] L'extension du concept d'action n'est donc pas identique à celle du concept d'acte [*energeia*] car *praxis* désigne toujours un processus.»

Soweit ich sehe, ist die einzige Stelle, in der von *praxeis* in Bezug auf Gott geredet wird, das Ende von *Pol.* 7,3. Dort heisst es, Gott und der ganze Kosmos «hätten keine äusseren *praxeis* neben den ihnen eigenen» (1325b29–30: οἷς οὐκ εἰσὶν ἔξωτερικαὶ πράξεις παρὰ τὰς οἰκείας τὰς αὐτῶν).

37 Plutarch *De stoic. rep.* 1035A–B (= LS 26C = SVF 2,42): τῶν δὲ φυσικῶν [τοῦ φιλοσόφου θεωρημάτων] ἔσχατος εἶναι ὁ περὶ τῶν θεῶν λόγος.

38 Sextus Empiricus *Adv. math.* 9,76 (= SVF 2,311 = LS 44C): ἔστι τις ἄρα καθ' ἑαυτὴν αὐτοκίνητος δύναμις, ἥτις ἂν εἴη θεία καὶ ἀίδιος. Zur Ansicht, dass es nichts unbewegtes Bewegendes gebe und nur Materie bewege vgl. Simplicius *In Arist. Phys.* Ed. Diels (1882) 420,6–11 (= SVF 2,339): «Zurecht legt er [Aristoteles] dar, dass einige meinen, dass es nichts Bewegendes gebe, das unbewegt sei, sondern jedes Bewegte selbst bewegt werde (μὴ εἶναί τι κινουῦν ἀκίνητον, ἀλλὰ πᾶν τὸ κινουῦν κινεῖσθαι) [...]. Auch ist klar, dass diejenigen von den alten Naturphilosophen, die behaupteten, dass die Ursache körperlich sei, ob einfach oder mannigfach, dieser Meinung waren, wie auch von den jüngeren Philosophen die Stoiker.»

39 Ich muss mich hier auf eine grobe und prägnante Darstellung der Punkte beschränken, die einen Kontrast zur stoischen Ethik markieren. Einen ausführlicheren Überblick zur Einführung in Kap. 6–9 findet sich etwa bei Kullmann (1995); vgl. auch Wolf (2002) 242–256.

als Zusammengesetztes (*syntheton* 10,7,1177b28–29) nur vorübergehend theoretisch betätigen kann.<sup>40</sup> Auch das Glück des Weisen bleibt auf ein Leben in praktischer Tätigkeit angewiesen sowie auf ein Mindestmass an äusseren Gütern (Gesundheit, Nahrung), auf die sich praktische Tugend richtet. Kurz: Die höchste Form der Glückseligkeit aber liegt jenseits praktischer Betätigung im theoretischen Leben. Dem Menschen ist nur eine niedrigere Form der höchsten Glückseligkeit möglich, die auf Praxis angewiesen ist und allenfalls zeitweise theoretisch ist.

Die Stoiker, die die Unterscheidung zwischen einer theoretischen und einer praktischen Lebensform kannten, wollten eine solche Hierarchie vermeiden. Es scheint, dass sie diese beiden Lebensformen durch eine dritte miteinander verbunden wissen wollten, die sie *rational* nannten. Um gar nicht erst den Eindruck entstehen zu lassen, die praktische Lebensform könne eine Art Trostpflaster für ein körperlich verfasstes Lebewesen sein, behaupteten sie, *die Natur* habe das rationale Lebewesen, den Menschen, *absichtlich* zur theoretischen *und* zur praktischen Lebensform geschaffen.<sup>41</sup> Die praktische Lebensform sollte also nicht als Kontrast zu einer vollkommenen, theoretischen Lebensform verstanden werden und schon gar nicht auf einen Mangel zurückzuführen sein. Vielmehr scheint es buchstäblich *natürlich* für den Menschen, der sein höchstes Ziel erreicht hat (für den vollkommen rationalen Weisen), ein Leben in *theōria und praxis* zu führen. Und in Glückseligkeit und Tugend stehe er dabei Gott in nichts nach.<sup>42</sup>

Es ist nicht das Ziel dieser Arbeit, die hier angesprochenen Punkte zu vertiefen. Das Ziel besteht in dem Nachweis, dass der in den *naturwissenschaftlichen* Schriften des Aristoteles entwickelte Praxisbegriff eine geeignete Basis für die Begründung des stoische *kathēkon* abgeben haben kann. Um aber dem Missverständnis vorzubeugen, die hier präsentierte Rekonstruktion könne auf eine

40 Vgl. den immer noch bedeutenden Aufsatz von Sedley (1999a) zur These, dass Aristoteles' Bestimmung der höchsten menschenmöglichen Glückseligkeit als *eph' hoson endechetai athanatizein* (10,7, 1177b33) auf Platons Motiv der *homoiosis theō kata to dynaton* (*Theaitetos* 176b) zurückgeht.

41 Diogenes Laertios 7,130 p. 550,1043–1045 (= SVF 3,687): βίωον δὲ τριῶν ὄντων, θεωρητικοῦ, πρακτικοῦ, λογικοῦ, τὸν τρίτον φασὶν αἰρετέον· γεγονέναι γὰρ ὑπὸ τῆς φύσεως ἐπιτήδεις τὸ λογικὸν ζῶον πρὸς θεωρίαν καὶ πρᾶξιν.

42 Laut Plutarch *De comm. not.* 1076A–B soll Chrysipp behauptet haben, Zeus übertreffe den Weisen (hier: Dion) weder an Tugend noch an Glückseligkeit. Vielmehr nutzen beide einander. Obwohl der Weise von Krankheiten und Verstümmelungen nicht verschont bleiben müsse und es angesichts solcher Umstände sogar angemessen sein könne, aus dem Leben zu scheiden, befinde er sich in einem Zustand, der der Glückseligkeit Gottes gleichwertig ist: ἀλλὰ κατὰ Χρῦσιππον οὐδὲ τοῦτο περίεστιν αὐτοῖς· ἀρετῆ τε γὰρ οὐχ ὑπερέχει τὸν Δία τοῦ Δίωνος ὠφελῆσθαι θ' ὁμοίως ὑπ' ἀλλήλων τὸν Δία καὶ τὸν Δίωνα, σοφοὺς ὄντας, ὅταν ἄτερος θατέρου τυγχάνῃ κινουμένου. τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὃ καὶ παρὰ θεῶν ἀνθρώποις ἀγαθὸν ὑπάρχει καὶ θεοῖς παρ' ἀνθρώπων σοφῶν γενομένων, ἄλλο δ' οὐ. ἀρετῆς δὲ μὴ ἀπολειπόμενον ἀνθρώπων οὐδὲν ἀποδεῖν εὐδαιμονίας λέγουσιν ἀλλ' ἐπίσης εἶναι μακάριον τῷ Διὶ τῷ σωτήρι τὸν ἀτυχή, διὰ νόσους καὶ πηρώσεις σώματος ἐξάγοντα τοῦ ζῆν ἑαυτόν, εἴπερ εἴη σοφός. Zum Suizid als Paradebeispiel eines *kathēkon*, das der Weise vollziehen kann, vgl. Kap. VI, Anm. 23.

aristotelisierende Lesart der stoischen Philosophie hinauslaufen, die fundamentale Unterschiede ignoriert, erschien es wichtig, nach der oben analysierten Passage aus *De caelo* 2,12 die groben Grenzen des Vergleichs zu markieren. Daher wurde hier kurz skizziert, dass man schnell auf Unterschiede zur stoischen Philosophie stösst, sobald es um die Frage geht, wie der Praxisbegriff, den Aristoteles in den naturwissenschaftlichen Schriften verwendet, mit anderen Teilen seiner Philosophie zusammenhängt. So scheint der Praxisbegriff bei Aristoteles an metaphysische Annahmen und ethische Konsequenzen gebunden zu sein, die die Stoiker nicht geteilt hätten. Zum einen nimmt Aristoteles eine ausserhalb der Physik liegende, unbewegte Ursache als teleologischen Bezugspunkt jeder *praxis* an. Zum anderen liegt die höchste Form der Glückseligkeit ausserhalb der *praxis*, und zwar in der permanent theoretischen Lebensform. Die frühen Stoiker hingegen gehen zum einen davon aus, dass alle Bewegung auf eine sich selbst bewegende, materielle Ursache zurückgeht, die der Natur immanent ist; zum anderen, dass die theoretische Lebensform kein höheres Ideal als die praktische Lebensform darstellt, sondern dass die rationale Lebensform beide gleichermaßen einschliesst und dem Weisen völlige Autarkie beim Erlangen der höchstmöglichen Glückseligkeit garantiert.

Innerhalb dieser Grenzen aber lässt sich der *praxis*-Begriff rekonstruieren, wie er in der Biologie verwendet wird. Und diese Verwendungsweise scheint eine Systematik zu beinhalten, die erklären kann, weshalb die Stoiker auch bei Pflanzen und Tieren von *praxeis* oder *prattein* hätten reden können. Der bisherigen Analyse zufolge handelt es sich um alle zielgerichteten Betätigungen eines Lebewesens, die sich einerseits auf einen globalen Bestzustand richten und andererseits von der Konstitution des jeweiligen Lebewesens abhängen. Im Folgenden soll versucht werden, diesen Bestzustand inhaltlich näher zu bestimmen.

## 2.5 Selbsterhaltung als Bestzustand

Im Folgenden wird gezeigt, dass sich der Bestzustand, auf den eine als '*praxis*' qualifizierte Aktivität zielt, auch als *Selbsterhaltung* beschreiben lässt. Die Selbsterhaltung wiederum lässt sich so verstehen, dass sie sich auf das jeweilige *Wesen* des Lebewesens richtet. Das bedeutet, dass wir Selbsterhaltung *nicht* als das Streben nach blossem *Überleben* missverstehen sollten. Vielmehr geht es darum, das zu bewahren, was das jeweilige Wesen des Lebewesens ausmacht, d. h. seine spezifischen Eigenschaften und Vermögen.

Dieses Verständnis einer *praxis* als Selbsterhaltung im Sinne der *Wesenserhaltung*, lässt sich in *De anima* 2,4 nachzeichnen. Dies soll nun in drei Schritten erfolgen. Zunächst wird nachgewiesen, dass auch hier der *praxis*-Begriff nicht zufällig auf Pflanzen und Tiere angewendet wird. Dann wird demonstriert, dass sich Aristoteles zufolge alle naturgemässen *praxeis* auf das Ziel der *Selbster-*



*haltung* richten. Und schliesslich wird gezeigt, dass der Gegenstand dieser Selbsterhaltung das jeweilige *Wesen* des Lebewesens ist. Hier ist eine Passage aus *De anima* 2,4 (415a23–415b7), in der Aristoteles den biologischen *praxis*-Begriff so verwendet, wie er bisher rekonstruiert werden konnte:

Die ernährende Seele kommt nämlich auch den anderen [Lebewesen] zu und ist das erste und gemeinsamste Vermögen (*prōtē kai koinotatē dynamis*) der Seele, kraft dessen allen (lebendigen Wesen) das Lebendig-Sein zukommt. Die Leistungen (*erga*) dieses Vermögens sind zu zeugen und Nahrung zu gebrauchen. Denn für alle lebendigen Wesen [...] ist es die natürlichste ihrer Leistungen, ein anderes hervorzubringen, das so ist wie es selbst – ein Tier ein Tier, eine Pflanze eine Pflanze –, damit sie am Ewigen und Göttlichen teilhaben, soweit es ihnen möglich ist. Denn alle (lebendigen Wesen) streben nach jenem (Göttlichen), und um seinetwillen tun sie alles, was sie von Natur aus tun (*ekeinou heneka prattei hosa prattei kata physin*). Das Worum-willen bedeutet aber zweierlei: zum einen das Um-wessen-willen (*to hou*), zum anderen das 'Für-wen' (*to hō*). Da nun die Lebewesen nicht in der Lage sind, mit dem Ewigen und Göttlichen in kontinuierlicher Gemeinschaft zu sein, weil nichts Vergängliches es vermag, als der Zahl nach eines und als dasselbe fortzubestehen, geht ein jedes soweit mit ihm eine Gemeinschaft ein, wie es dazu in der Lage ist, an ihm teilzuhaben, das eine mehr, das andere weniger. Und nicht es selbst besteht fort, sondern eines so wie es selbst, zwar nicht der Zahl nach (*hen arithmō*) eines, aber der Art nach eines (*hen eidei*).<sup>43</sup>

Aristoteles identifiziert hier die ernährende Seele als fundamentales Kriterium allen Lebens. Ihre Leistungen oder Funktionen (*erga*) sind Ernährung und Fortpflanzung. Aristoteles' Überzeugung, dass diese beiden Funktionen alles Leben fundieren, wurde bereits in der oben (Abschnitt 2.1) zitierten Passage aus *Historia animalium* (7, 588b21–589a5) deutlich. Dort hiess es zu diesen Funktionen und den entsprechenden *praxeis*: «[...] im Bereich dieser beiden ereignen sich die Bemühungen (*spoudai*), die allen gemeinsam sind». Wenn man nun mit Blick auf die vorliegende Passage aus *De anima* fragt, ob diese fundamentalen Funktionen und die entsprechenden *praxeis* einem bestimmten Ziel dienen, so erhält man die Antwort: Es sei das «Ewige und Göttliche», das «alle [Lebewesen] erstreben und um dessen willen sie alles tun, was sie von Natur aus tun (*kata physin prattein*)».

43 ἡ γὰρ θρεπτικὴ ψυχὴ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει, καὶ πρώτη καὶ κοινοτάτη δύναμις ἐστὶ ψυχῆς, καθ' ἣν ὑπάρχει τὸ ζῆν ἅπασιν, ἧς ἐστὶν ἔργα γεννῆσαι καὶ τροφῆ χρῆσθαι· φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῶσιν, ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα, ἢ τὴν γένεσιν αὐτομάτην ἔχει, τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἶον αὐτό, ζῶον μὲν ζῶον, φυτὸν δὲ φυτόν, ἵνα τοῦ αἰεὶ καὶ τοῦ θεοῦ μετέχωσιν ἢ δύνανται· πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται, καὶ ἐκείνου ἔνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν. τὸ δ' οὐδ' ἔνεκα διττόν, τὸ μὲν οὐ, τὸ δὲ ᾧ. ἐπεὶ οὖν κοινωνεῖν ἀδυνατεῖ τοῦ αἰεὶ καὶ τοῦ θεοῦ τῇ συνεχείᾳ, διὰ τὸ μηδὲν ἐνδέχεσθαι τῶν φθαρτῶν ταῦτό καὶ ἐν ἀριθμῷ διαμένειν, ἢ δύναται μετέχειν ἕκαστον, κοινωνεῖ ταύτῃ, τὸ μὲν μᾶλλον τὸ δ' ἧττον, καὶ διαμένει οὐκ αὐτὸ ἀλλ' οἶον αὐτό, ἀριθμῷ μὲν οὐχ ἕν, εἶδει δ' ἕν.

Übersetzung Corcilius (2017a) mit kleinen Änderungen; griechischer Text von Förster (1912) (zitiert aus Corcilius).

Bevor näher auf die mögliche Bedeutung dieses Zieles eingegangen werden soll, zunächst zur ersten Leitfrage: Handelt es sich hier um eine systematische Verwendungsweise von *prattein* im Sinne der bisher erarbeiteten Merkmale eines weiten *praxis*-Begriffs oder ist die Ausdrucksweise in diesem Satz zufällig, unachtsam oder «clearly metaphorical», wie Polansky (2007) 205 meint? Vor dem Hintergrund der bisherigen Ergebnisse sollte die Antwort lauten: Es handelt sich um eine systematische, nicht-metaphorische Verwendungsweise. Denn zum einen wurde gezeigt, dass Aristoteles auch in der Passage aus *Historia animalium* die Aktivitäten aller Lebewesen als *praxeis* bezeichnet, und zwar sofern sie die beiden grundlegenden Funktionen (Reproduktion und Ernährung) erfüllen, um die es auch hier in *DA* geht. Zum anderen lohnt ein Blick auf den unmittelbar folgenden Satz: Direkt nachdem Aristoteles erklärt hat, alle Lebewesen würden um der Teilhabe am Göttlichen willen alles tun, was sie naturgemäss tun (*prattein*), fügt er hinzu: «Das *Worum-willen* bedeutet aber zweierlei: zum einen das Um-wessen-willen (*to hou*), zum anderen das Für-wen (*to hō*).» Dieser Satz mag auf den ersten Blick etwas unvermittelt erscheinen. Aber es handelt sich dabei um nichts anderes als um die Minimaldefinition von *praxis*, die sich auch in der Passage aus *De caelo* 2,12 (292b1–13) findet («Jede *praxis* hat zwei Seiten [...]» vgl. Abschnitt 2.2). Damit greift Aristoteles die oben beschriebene Eigenschaft einer *praxis* auf, das Resultat einer Spannung zu sein, und zwar zwischen der Vollkommenheit des Ziels und der Unvollkommenheit dessen, für das es ein Ziel ist. Folglich finden sich hier zwei wesentliche Eigenschaften des bisher rekonstruierten *praxis*-Begriffs wieder: *Erstens* die biologisch-teleologische Funktion jeder als *praxis* qualifizierten Bewegung, die sich anhand der Reproduktions- und Ernährungsleistungen aller Lebewesen beobachten lässt. *Zweitens* die Relation zwischen einem Bestzustand und einem Lebewesen, das diesen Bestzustand mit Hilfe von *praxeis* erreichen will. Wenn Aristoteles *prattein* in der vorliegenden Passage aus *De anima* also verwendet, um die Aktivitäten sämtlicher Lebewesen zu erklären, dann ist dies offenbar keine Metaphorik, sondern systematischer Begriffsgebrauch.

Nun zur zweiten Leitfrage: Wie lässt sich das Ziel der *praxeis* inhaltlich näher bestimmen? Die Antwort hängt davon ab, was sich hinter dem Streben nach Teilhabe am «Ewigen und Göttlichen» verbirgt. Denn Aristoteles sieht hier die Ursache aller naturgemässen *praxeis*. Abwegig erscheint der Reflex, an ein Leben in *theōria*, an eine Teilhabe am immerwährenden, göttlichen *nous* zu denken. Denn es ist alles andere als naheliegend, die fundamentalen Lebensfunktionen, wie sie sich an Pflanzen beobachten lassen, mit ihrem Streben nach Teilhabe am reinen Denken zu begründen.<sup>44</sup> Offensichtlich geht es Aristoteles hier um die Bestimmung

44 Vgl. aber Diamond (2015), der in seinem Buch die weitreichende These verfolgt, der *nous* liege allen Seelenvermögen als formale und finale Ursache zugrunde. Zu der hier zitierten Passage schreibt er entsprechend S. 81: «[...] I suggest the most plausible interpretation is the more general one: what is desired is to partake as much as is possible for such a being in the eternal and divine

von etwas, das *alle* Lebewesen, d. h. Pflanzen, Tiere und Menschen bis zu einem gewissen Grad erreichen können und das die Funktion des grundlegenden Seelenvermögens ausmacht, d. h. die Grundlage aller naturgemässen Aktivitäten der Lebewesen. Die fundamentalen Leistungen, die sich an allen Lebewesen beobachten lassen, sind, wie gesagt, die der Ernährung und Fortpflanzung.<sup>45</sup> Was die Lebewesen mit den entsprechenden Aktivitäten anstreben, ist also zunächst ganz schlicht die Teilhabe an *Unsterblichkeit*, für die das Göttliche hier quasi synonym steht.<sup>46</sup> Auf der Stufe des Individuums verfolgt ein Lebewesen dieses Ziel durch Nahrungsaufnahme. So erhält es seinen eigenen Organismus. Da die Lebewesen aber «nicht in der Lage sind, mit dem Ewigen und Göttlichen in kontinuierlicher Gemeinschaft zu sein, weil nichts Vergängliches es vermag, als der Zahl nach eines und als dasselbe fortzubestehen», verfolgen sie das Ziel auch auf der Stufe der Art, und zwar durch Fortpflanzung. So sichert das Lebewesen seinen Fortbestand über den Tod des Individuums hinaus. Das Ziel hinter diesen Funktionen, das die entsprechenden *praxeis* als naturgemäss qualifiziert, ist folglich die *Selbsterhaltung*, und zwar im Sinne des Überlebens.<sup>47</sup>

Damit nun zur letzten Frage, ob sich das Ziel der Selbsterhaltung bereits in dieser Funktion des Überlebens erschöpft. Die Funktionen der Nahrungsaufnahme und Reproduktion legen den Gedanken nahe, dass entsprechende *praxeis* auf allen Stufen von Lebewesen naturgemäss sind. Das ist grundsätzlich richtig. Aber ist dies alles, was Selbsterhaltung bedeuten kann? Bedeutet Selbsterhaltung beispielsweise auf der Stufe des Menschen nur Essen und Sex? Im dritten Kapitel

mode of being, that is, thinking.» Siehe dazu die Kritik von Corcilius (2017b): «The interpretive problem of how to reconcile Aristotle's science of living things with his theology is not adequately addressed by a raving Platonic interpretation of Aristotle's DA, but by giving a coherent account of the coexistence of two different methodological approaches in one and the same author, one of which is specific to given scientific domains, the other a global across genera investigation from a metaphysical viewpoint. This book misses that opportunity.»

45 Das Wachstum als weitere Leistung der ernährenden Seele spare ich hier der Einfachheit halber aus.

46 Wie Kommentatoren immer wieder angemerkt haben (vgl. Rodier (1900) Bd. 2, 228; Hicks (1907) 340; Hamlyn (1968) 95; Polansky (2007) 205; Shields (2016) 201), handelt es sich hier um den Gedanken der Teilhabe an Unsterblichkeit durch Reproduktion, wie ihn schon Platon im *Symposion* (206e ff.) und in den *Nomoi* (9, 721b–c) ausgeführt hatte. *Symp.* 207d1–3: «Die sterbliche Natur sucht, soweit sie kann, ewig und unsterblich zu sein. Sie kann es aber nur auf diese Weise, die der Produktion, indem sie immer ein anderes Neues anstelle eines Alten hinterlässt.» (ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατόν ἀεὶ τε εἶναι καὶ ἀθάνατος, δύναται δὲ ταύτη μόνον, τῇ γενέσει, ὅτι ἀεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ).

47 Vgl. Shields (2016) 201: «The generic function of self-preservation manifests itself in the individual qua individual by its eating, and in the individual qua member of an everlasting species by its reproductive activities. This propensity towards self-propagation or preservation is common to all living beings.» Das komplexe Verhältnis von Nahrungsaufnahme und Reproduktion als unterschiedliche Funktionen desselben (ernährenden) Vermögens ist für die Zwecke dieser Rekonstruktion nicht weiter von Bedeutung. Vgl. dazu etwa Johansen (2012) 93–115.

von *De anima*, Buch 2, hatte Aristoteles festgehalten, dass ein basaleres (*proteron*) Seelenvermögen in einem höheren immer potentiell enthalten sei (2,3, 414b29–31). Dies ist freilich eine komplexe Aussage, die hier nicht ausführlich interpretiert werden soll.<sup>48</sup> Aber zunächst einmal scheint unstrittig, dass damit Folgendes gemeint ist: Aristoteles begreift das ernährende Vermögen (oder die ernährende Seele) als eine Art existenzielle Voraussetzung für die höheren Vermögen; auf der Stufe der Tiere für das Vermögen der Sinneswahrnehmung und auf der Stufe der Menschen zusätzlich für das Vermögen des Denkens.<sup>49</sup>

Diese Kontinuität des Vermögens zur Selbsterhaltung scheint sich aber nicht in der banalen Tatsache zu erschöpfen, dass ein Tier essen muss, um Wahrnehmungsakte vollziehen zu können, und ein rationales Tier, um zu denken. Denn Aristoteles schreibt «das derartige Prinzip der Seele ist ein Vermögen, das seinen Besitzer als das erhält, was er ist; die Nahrung aber ermöglicht nur das Aktiv-Sein».<sup>50</sup> Die Selbsterhaltung bezieht sich also explizit auf das *Wesen* des Lebewesens, d. h. auf die Eigenschaften, die es zu dem machen, was es ist, und durch die es sich von anderen Lebewesen unterscheidet. Zum Wesen eines Tieres gehört sein Wahrnehmungsvermögen, zum Wesen des Menschen sein Denkvermögen. Demnach dürfte ein Lebewesen, das über höhere Vermögen verfügt, sich *nicht* schon in diesem umfänglicheren Sinne «als das, was es ist» erhalten, wenn es sich ernährt und fortpflanzt. Wenn Selbsterhaltung das Wesen des jeweiligen Lebewesens einschliesst, wie Aristoteles ausdrücklich behauptet, dann erhält sich ein Lebewesen erst dann als das, was es ist, wenn es sich gemäss seinen spezifischen Vermögen betätigt. Für ein Tier bedeutet dies, sich gemäss seinem Wahrnehmungsvermögen zu betätigen, um sich als das zu erhalten, was es *qua* Tier ist; für einen Menschen, sich gemäss seinem Denkvermögen zu betätigen, um sich *qua* Mensch zu erhalten. Das scheint auch Polansky (2007) 235 im Blick zu haben:

The key operation appears that sense-perceiving and thinking save the sorts of capacity for life of which they are the operations (see 426a17). Actualizing a kind of life function saves the kind of life by giving it fullest realization. Each of the principal operations of

48 Zu den Schwierigkeiten hinsichtlich der Frage, inwieweit ein Seelenvermögen einen Seelenteil ausmacht oder inwieweit die Teile (der Definition nach) abtrennbar sind, vgl. Corcilius/Gregoric (2010) und Johansen (2012) 47–72.

49 Vgl. Johansen (2012) 69: «[...] the point is not that the nutritive soul is merely potentially present in the animal soul [...]; rather it is by the animal actually having a nutritive soul in the first place that it can have the perceptual capacity, given the existential dependence of the perceptual on the nutritive.» Ich spare die Frage aus, inwieweit die reine Denkkaktivität des *nous* in diese biologische Konzeption passt. Vielleicht bleibt Aristoteles in diesem Punkt nicht zufällig vage.

50 416b17–19: ὥσθ' ἡ μὲν τοιαύτη τῆς ψυχῆς ἀρχὴ δύναμις ἐστίν οἷα σώζειν τὸ ἔχον αὐτὴν ἢ τοιοῦτον, ἡ δὲ τροφή παρασκευάζει ἐνεργεῖν. Mit ἢ τοιοῦτον ist das τὸδε τι καὶ οὐσία aus b13 gemeint. Vgl. dazu schon Rodier (1900) 243 und Hicks (1907) 348. Shields (2016) 31 übersetzt: «Consequently, this principle of the soul is a capacity of the sort which preserves the thing which has it, as the sort of thing it is.»

soul thus seems somehow to save a capacity of soul. Life is for the living to maintain the kind of living.<sup>51</sup>

Demnach ist das erste Vermögen der Selbsterhaltung nicht nur Voraussetzung für die Betätigung höherer Vermögen. Die Betätigung der jeweils spezifischen Vermögen ist Voraussetzung für die Selbsterhaltung des jeweiligen Lebewesens, und zwar als das, was es ist. Damit ergibt sich eine Antwort auf die Frage, worin das Ziel jedes Lebewesens besteht: in der *Wesenserhaltung*. Durch die Erhaltung seines Wesens strebt es nach dem Besten, und daher sind entsprechende *praxeis* naturgemäss. Welche *praxeis* dies jeweils sind, richtet sich nach dem Wesen des jeweiligen Lebewesens. Sämtliche als *praxeis* qualifizierten Aktivitäten lassen sich aber in Hinblick auf dieses Ziel erklären.

Wenn man die teleologische Struktur des biologischen *praxis*-Begriffs berücksichtigt, die Aristoteles in *De caelo* 2,12 heranzieht, um die unterschiedliche Komplexität der Bewegungen zu erklären, scheint sich Folgendes zu ergeben: Selbsterhaltung (Teilhabe am Ewigen und Göttlichen) lässt sich als ein globales Ziel beschreiben, als ein Bestzustand, der sämtliche *praxeis* auf allen Stufen von Lebewesen motiviert. Alles, was die Lebewesen naturgemäss tun, tun sie um dieses Zieles willen. Wenn man nun die Lesart eines kosmischen Zieles zugrunde legt und unter dem Göttlichen die Natur als globales teleologisches Prinzip versteht – wie zumindest die Stoiker es getan hätten –, dann wirkt jedes Lebewesen im Rahmen seiner ihm eigenen Möglichkeiten an der Realisierung dieses Bestzustands mit, und zwar indem es seine ihm spezifischen Aktivitäten vollzieht und sich in seinem Wesen erhält. Auf der Ebene der einzelnen Lebewesen hängen von diesem globalen Bestzustand also verschiedene lokale Ziele ab, die die Lebewesen durch unterschiedliche und unterschiedlich komplexe *praxeis* verfolgen. Und jedes Lebewesen kann das ihm eigene Ziel, seinen individuellen Bestzustand prinzipiell erreichen, indem es sich in seinem Wesen erhält, d. h. indem es sich auf eine Art und Weise betätigt, die seiner spezifischen Konstitution und seinen natürlichen Vermögen entspricht. Eine Pflanze kann sich als Pflanze erhalten, indem sie ihr vegetatives Vermögen betätigt; ein Tier als Tier, indem es sein Vermögen der Sin-

51 Vgl. auch S. 218: «In ii 5, especially 417b2–5, it will become clear that all operations of soul faculties will be ways of saving the faculty, since they bring the potentiality into fullest actuality [...]. The task of all life, nutritive, sensitive, intellectual, seems to be to save or preserve the kind of life.» Auch Hübner (1999) 20 argumentiert in diese Richtung (allerdings mit grösserer Zurückhaltung hinsichtlich des *nous*): «Die Präsenz von Wahrnehmungsfähigkeit und organischer Selbsterhaltung sind nicht zwei verschiedene Gegebenheiten, sondern die Wahrnehmungsfähigkeit ist die den wahrnehmenden Wesen eigene Version von organischer Selbsterhaltung. [...] Um der Behauptung des potentiellen Enthaltenseins gleichwohl Sinn abzugewinnen, lässt sich die soeben formulierte These einsetzen, daß die Wahrnehmungsfähigkeit und allgemein die höheren psychischen Fakultäten Versionen von organischer Selbsterhaltung sind.» Diesen Hinweis verdanke ich Klaus Corcilus.

neswahrnehmung (ästhetisches Vermögen) betätigt; und ein Mensch als Mensch, indem er sein Denkvermögen betätigt. Alle entsprechenden Aktivitäten sind *praxeis*; aber nur im Falle des Menschen können sie mit dem *praxis*-Begriff im engeren Sinne zusammenfallen, wie er in der Ethik verwendet wird. Als letztes soll kurz demonstriert werden, dass man bei Aristoteles auch auf diesen Übergang zwischen einem biologischen und ethischen *praxis*-Begriff stossen kann.

## 2.6 Ein biologischer Ursprung des ethischen *praxis*-Begriffs bei Aristoteles?

In seiner Schrift *Über die Teile der Lebewesen* (*De partibus animalium*), Buch 2, Kapitel 10, findet sich eine weitere Passage, in der Aristoteles die Lebewesen entlang ihrer jeweiligen Vermögen auf einer natürlichen Stufenleiter anordnet und dabei auf den *praxis*-Begriff zurückgreift. Im Folgenden wird kurz gezeigt, dass Aristoteles den Übergang zum engeren *praxis*-Begriff, wie er in den Ethiken und in der *Politik* verwendet wird, in dieser Passage mitgedacht zu haben scheint (655b37–656a8):

Was nun die Natur der Pflanzen betrifft, die ja ohne Ortsbewegung sind, so ist diese [...] nicht variationsreich. Denn für die wenigen Aktivitäten (*praxeis*) besteht nur ein Bedarf von wenigen Organen. Die Wesen aber, die zusätzlich zum Leben Wahrnehmung (*aisthēsis*) besitzen, haben eine vielfältigere Gestalt, und von diesen einige in höherem Maße als die anderen, und eine noch mannigfaltigere haben diejenigen Lebewesen, denen die Natur nicht nur am Leben, sondern auch am guten Leben (*eu zēn*) Anteil gegeben hat. Dieser Art ist das Geschlecht der Menschen. Denn von den uns bekannten Lebewesen hat es allein Anteil am Göttlichen oder doch am meisten von allen.<sup>52</sup>

Angesichts der bereits präsentierten Passagen lässt sich die erste Leitfrage schnell abhandeln: Haben wir es mit einer systematischen Verwendungsweise eines weiten, biologischen *praxis*-Begriffs zu tun? Sicherlich. Denn das wesentliche Merkmal ist auch hier erfüllt: *Praxeis* sind zweckmässige Aktivitäten aller Lebewesen (von Pflanzen, Tieren und Menschen), die eine bestimmte Funktion erfüllen und je nach Komplexität und Vermögen des jeweiligen Lebewesens variieren. So sagt Aristoteles ausdrücklich, dass für wenige *praxeis* (*pros oligas praxeis*) auch nur wenig Organe gebraucht würden.

Damit direkt zur zweiten Leitfrage: Was lässt sich zum Ziel der *praxeis* sagen? Es ist interessant, dass Aristoteles hier abermals auf das «Göttliche» als teleolo-

52 Η μὲν οὖν τῶν φυτῶν φύσις οὕσα μόνιμος οὐ πολυειδής ἐστὶ τῶν ἀνομοιομερῶν· πρὸς γὰρ ὀλίγας πράξεις ὀλίγων ὀργάνων ἢ χρῆσις· διὸ θεωρητέον καθ' αὐτὰ περὶ τῆς ιδέας αὐτῶν. Τὰ δὲ πρὸς τῷ ζῆν αἰσθησὶν ἔχοντα πολυμορφότεραν ἔχει τὴν ιδέαν, καὶ τούτων ἕτερα πρὸ ἐτέρων μᾶλλον, καὶ πολυχουστέραν, ὅσων μὴ μόνον τοῦ ζῆν ἀλλὰ καὶ τοῦ εὖ ζῆν ἢ φύσις μετεἴληφεν. Τοιοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος· ἢ γὰρ μόνον μετέχει τοῦ θείου τῶν ἡμῖν γνωρίμων ζώων, ἢ μάλιστα πάντων. Übersetzung von Kullmann (2007) mit kleinen Änderungen.

gischen Bezugspunkt der *praxis* zurückgreift. Hier hat er aber offenbar etwas anderes im Blick als in *De anima* 2,4. In der hier vorliegenden Passage bezeichnet die erstrebte Teilhabe am Göttlichen nicht primär den Motor hinter einer grundlegenden Funktion von Leben überhaupt. Teilhabe am Göttlichen soll hier die Grundlage eines *guten* Lebens sein. Was könnte das bedeuten?

Diesmal scheint es in der Tat naheliegend, bei der Teilhabe am Göttlichen an kognitive Prozesse zu denken, denn es geht ausdrücklich um den Menschen. Man sollte hier eher von 'kognitiven Prozessen' statt beispielsweise von einer 'Teilhabe am reinen Denken' oder 'an einem Leben in Kontemplation (*theōria*)' reden, weil Aristoteles offenbar etwas Praktisches im Sinn hat. Er sagt, der Mensch partizipiere «allein oder doch am meisten» von allen Lebewesen am Göttlichen. Folglich wird er hier nicht in erster Linie die Kontemplation der theoretischen Lebensform im Blick haben, sondern eben ganz basale kognitive Prozesse, die die Grundlage jeder sozialen Lebensform sind und die sich sogar an einigen Tieren beobachten lassen. In diesem Zusammenhang lohnt ein Blick auf die kurze Passage aus *Historia animalium* 7 (588b30–589a1), die am Ausgangspunkt dieser Untersuchung ausgeklammert wurde (Abschnitt 2.1):

Manche, wie die Pflanzen, vollziehen die eigene Fortpflanzung schlicht mit den Jahreszeiten (*kata tas hōras apotelei*). Andere nehmen Mühen auf sich, um ihre Jungen zu ernähren; wenn sie das vollzogen haben, trennen sie sich aber und pflegen keine weitere Gemeinschaft mehr. Die intelligenteren aber (*synetōtera*), die auch an Erinnerung teilhaben, zeigen darüber hinaus etwas Sozialeres (*politikōteron*) in Beziehung zu ihren Nachkommen.

Aristoteles bescheinigt also schon den Tieren eine Art basale soziale Intelligenz. Hier soll keine weitreichenden Thesen über die biologischen Grundlagen der Ethik und Politik bei Aristoteles vertreten oder geprüft werden.<sup>53</sup> Aber diese kurze Passage könnte erklären, warum es in *De partibus animalium* 2,10 heisst, der Mensch partizipiere allein «oder doch am meisten» von allen Lebewesen am Göttlichen. Womöglich hat Aristoteles hier eine gemeinsame Basis des sozialen

53 Dirlmeier (1937) 58–59 hat unter anderem aufgrund dieser Passage die Authentizität des ganzen ersten Kapitels dieses Buches bestritten und es Theophrast zugeschrieben: «Während Aristoteles im 1. Buch, 488b26, Wert darauf legt den grundlegenden Unterschied von *μημνεύειν* und *ἀναμνησκεισθαι* (cf. *περὶ μνήμης* 453a7) zu betonen, wird diese Scheidung zwischen Mensch und Tier im 8. Buch [in der modernen Zählung Buch 7, vgl. Anm. 18] vollkommen beiseitegelassen: 589a1. [...] Das 1. Kapitel des 8. Buches [...] ist ein Werk des Botanikers Theophrast.» Dazu Balme (1991) 7–8: «But this evidence is hardly substantial. For what *HA* I says (488b25), in agreement with *Mem.* 453a6, is that animals have memory but lack the ability to recall to mind, because the latter is a form of reasoning which requires intellect (*nous*)». Vgl. in diesem Zusammenhang Lennox (2015) 206 zu dieser Passage: «It is the central concern of all of these passages to determine precisely the right way to think about human intelligence in relation to the cognitive capacities of other animals.»

Lebens im Blick, und zwar in Form bestimmter, basaler kognitiver Fähigkeiten. Was allerdings die Teilhabe am *guten Leben* angeht, so lässt Aristoteles keinen Zweifel, dass er darunter eine Form des sozialen Lebens versteht, die für «das Geschlecht der Menschen» charakteristisch ist. Man könnte also davon sprechen, dass einige Tiere zwar die kognitiven Fähigkeiten aufweisen, die ihnen ein soziales Leben in bestimmten Gemeinschaftsformen ermöglichen; dass aber das *gute Leben* eine Form des sozialen Lebens ist, das allein dem Menschen möglich ist, da es höhere intellektuelle Fähigkeiten voraussetzt.<sup>54</sup>

Das *gute Leben* ist eine Lebensform, in der auch der *praxis*-Begriff im engeren Sinne zum Tragen kommt, d. h. eine Lebensform, die sich mit Hilfe des Vermögens vorausschauender Überlegung (*prohairesis*) organisiert (siehe oben Abschnitt 2.1). Einen systematischen Zusammenhang zwischen diesem *praxis*-Begriff und dem *guten Leben* könnte man vermutlich ausführlicher nachweisen. Hier genügt es aber, sich auf eine kurze Skizze zu beschränken: In der *Politik* etwa versteht Aristoteles das *gute Leben* ausdrücklich als Sache der *menschlichen* Lebensgemeinschaft, da es über die Sicherung des Lebensnotwendigen hinausgehe.<sup>55</sup> Und in solchen Zusammenhängen verwendet er nicht nur ethische Kategorien wie ‘das Gute und Schlechte’ oder ‘das Gerechte und Ungerechte’.<sup>56</sup> Vielmehr wird das gute Leben explizit von dem engen *praxis*-Begriff abhängig gemacht, der nur im Bereich der Menschen zur Anwendung kommt: So hätten Tiere (und Sklaven) am guten Leben ebenso wenig Teil wie an einem *zēn kata prohairesin* und einem Leben guter Handlungen (*kalai praxeis*).<sup>57</sup> Mit dem Begriff vom *guten Leben* wird also offenbar der

54 Dass Aristoteles mit der Teilhabe «am Göttlichen» eine höhere Art des Denkens im Blick hat, kann man auch aus dem Zusammenhang zeigen. In *PA* 2,10 rechtfertigt Aristoteles die Reihenfolge seiner weiteren Untersuchung. Aufgrund der buchstäblichen Sonderstellung des Menschen sei dabei mit ihm zu beginnen. Aristoteles verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass der Mensch den aufrechten Gang besitze, wodurch der obere Teil (der Kopf) zum oberen Teil des Ganzen (Himmel) gerichtet sei. Damit lasse sich auch erklären, warum der Kopf im Gegensatz zu den anderen Körperteilen nicht von Fleisch umgeben sei; denn ein befleischter Kopf wäre zu schwer für ein Lebewesen, das aufrecht gehen soll (656b7–11). Wenn Aristoteles dann in *PA* 4,10 auf diese Erklärung zurückkommt (686a27–32), heisst es ausdrücklich, der Mensch sei ein göttliches Wesen und die entsprechende Funktion des Göttlichen sei das Denken (686a29: ἔργον δὲ τοῦ θειοτάτου τὸ νοεῖν καὶ φρονεῖν). Wenn Aristoteles in 2,10 also von der Teilhabe am Göttlichen spricht, hat er vermutlich schon hier diese Denktätigkeiten im Blick. Zum platonischen Ursprung dieser auf das Göttliche ausgerichteten Körperhaltung vgl. *Tim.* 90a2–b1 und dazu Sedley (2010) 9 (= Sedley (2007) 172): «Virtually all of this is Platonic in origin.»

55 Vgl. bspw. 1,1, 1252b27–30; 1,3, 1257b38ff.; 3,5, 1280a31–34 und 1280b39ff.

56 So sei es für die Erreichung des guten Lebens etwa ausschlaggebend, dass der Mensch als einziges der Lebewesen über ein Wahrnehmungsvermögen (*aisthēsis*) des Guten und Schlechten, Gerechten und Ungerechten etc. verfüge. 1,1, 1253a15–18: τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δίκαιου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἰσθησιν ἔχειν· ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν.

57 3,5, 1280a31–34: εἰ δὲ μήτε τοῦ ζῆν μόνον ἔνεκεν ἀλλὰ μᾶλλον τοῦ εὖ ζῆν (καὶ γὰρ ἂν δούλων καὶ τῶν ἄλλων ζῶων ἦν πόλις· νῦν δ’ οὐκ ἔστι, διὰ τὸ μὴ μετέχειν εὐδαιμονίας μηδὲ τοῦ ζῆν κατὰ



*praxis*-Begriff aufgegriffen, wie man ihn beispielsweise in der *Nikomachischen Ethik* 6,2 findet, wo behauptet wird, Tiere hätten nicht eigentlich am Handeln teil, weil das Prinzip des Handelns die *prohairesis* sei.

Eine kurze Zusammenfassung: Einerseits spricht Aristoteles in der obigen Passage aus *De partibus animalium* 2,10 nicht nur auf allen Stufen der Lebewesen von ‘*praxeis*’. Wie anhand der anderen Beispiele gezeigt wurde, handelt es sich dabei auch *nicht* um eine metaphorische Redeweise, sondern um die systematische Anwendung eines biologischen *praxis*-Begriffs, der die zweckgerichteten Aktivitäten allen Lebens beschreibt. Andererseits kommt Aristoteles in dieser Passage auf die kognitiven Fähigkeiten und die Teilhabe am *guten* Leben zu sprechen, wenn er über das menschliche Leben redet. Während er durchaus bereit ist, auch Tieren basale kognitive Fähigkeiten als Voraussetzung sozialen Lebens zuzuschreiben, hat er mit dem *guten Leben* die spezifisch menschliche Lebensform im Blick. Wie skizziert wurde, verweist er damit zumindest implizit auf den engeren Begriff von *praxis*, wie er ihn in der *Politik* und in den Ethiken verwendet. Folglich denkt Aristoteles die ethisch-politische Dimension hier durchaus mit, wenn er die *scala naturae* mit Hilfe des biologischen *praxis*-Begriffs abschreitet und auf der Stufe des Menschen die Teilhabe am *guten* Leben hervorhebt. Dies scheint mir zu belegen, dass es sich tatsächlich um einen weiteren und engeren Begriff von *praxis* handelt. Das bedeutet: Die *praxeis* auf der Stufe des Menschen sind eine Sonderform zweckgerichteter Aktivitäten, die sich grundsätzlich auf allen Stufen von Lebewesen beobachten lassen. Ihr Ziel ist die Wesenserhaltung, d. h. die Betätigung der spezifischen Vermögen, mit denen die Natur die Lebewesen ausgestattet hat.<sup>58</sup>

### 3 Fazit: Merkmale des biologischen *praxis*-Begriffs bei Aristoteles

Die zentralen Punkte der Analyse lassen sich wie folgt festhalten: Aristoteles verwendet die Ausdrücke ‘*praxis*’ oder ‘*prattein*’, um bestimmte Aktivitäten auf sämtlichen Stufen der *scala naturae* zu beschreiben. Diese Verwendungsweise ist nicht ungenau oder metaphorisch, sondern systematisch. Systematisch ist die Verwendungsweise aufgrund von mindestens vier Merkmalen: (1.) Alle *praxeis* haben einen kleinsten gemeinsamen Nenner: Es sind zweckgerichtete Aktivitäten, die sich an *allen Formen von Lebewesen* beobachten lassen. In dieser Bedeutung

προαίρεσιν). 1281a1–4: τοῦτο δ' ἐστίν, ὡς φαμέν, τὸ ζῆν εὐδαιμόνωνς καὶ καλῶς. τῶν καλῶν ἄρα πράξεων χάριν θετέον εἶναι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν ἀλλ' οὐ τοῦ συζῆν.

58 Schon vor diesem knapp skizzierten Hintergrund wäre die Auffassung von Gotthelf (2012) Kap. 2 einzuschränken, dass Ausdrücke wie ‘*gut*’ oder ‘*besser*’ in den biologischen Schriften grundsätzlich nicht im ethischen Sinne verstanden werden sollten. Zutreffender erscheint mir die Feststellung von Kullmann (2007) 448, dass Aristoteles «in einer zoologischen Schrift nicht den adäquaten Ort sieht, seine in den Ethiken und der Politik entwickelten Vorstellungen, die er offenbar im Blick hat, auszubreiten.»

ist der *praxis*-Begriff ein Grundbegriff der *Biologie*, und zwar ein naturteleologischer Begriff. Er erfüllt eine *explanatorische* Funktion: Eine als *praxis* qualifizierte Aktivität lässt sich mit Verweis auf ein *Ziel* erklären, das ein Lebewesen mit Hilfe seiner spezifischen Vermögen verfolgt. (2.) Das *Ziel* sämtlicher *praxeis* ist ein *Bestzustand*. Dieser Bestzustand motiviert die als *praxis* qualifizierte Bewegung eines Lebewesens. Dabei resultiert die Bewegung aus der Spannung zwischen einem Bestzustand und dem konkreten Zustand des jeweiligen Lebewesens, das danach strebt, den Bestzustand zu erreichen. Dieses Ziel lässt sich einerseits als ein übergeordneter globaler oder kosmischer Bestzustand beschreiben, der die gemeinsame Ursache aller naturgemässen Aktivitäten ist; andererseits als ein davon abhängiger, lokaler Bestzustand, der sich nach dem jeweiligen Lebewesen richtet, d. h. nach seinen spezifischen Vermögen und das für es Erreichbare. (3.) Der Bestzustand, der die *praxeis* aller Lebewesen motiviert, ist die Teilhabe am Göttlichen, das die Lebewesen durch *Selbsterhaltung* erstreben. Nicht jedes Lebewesen kann diesen Bestzustand auf dieselbe Weise erreichen. Vielmehr ergeben sich auf der Ebene der einzelnen Lebewesen unterschiedliche Formen der Selbsterhaltung, die sich nach dem Wesen des jeweiligen Lebewesens richten. Jedes Lebewesen kann seinen individuellen Bestzustand erreichen, indem es sein Wesen erhält, d. h. indem es sich als das, was es ist, erhält und die *praxeis* vollzieht, die seiner jeweiligen Konstitution und seinen Vermögen entsprechen. (4.) Innerhalb dieses biologischen *praxis*-Begriffs ist Platz für die engere Bedeutung des Begriffs, wie sie auf der Stufe des Menschen in politischen und ethischen Kontexten relevant wird. Die spezifisch menschlichen *praxeis* teilen alle genannten Merkmale mit den *praxeis* aller anderen Lebewesen: Es sind auf einen Bestzustand gerichtete Aktivitäten eines Lebewesens, die in der biologischen Funktion der Wesenserhaltung zum Ausdruck kommen. Für den Menschen beinhaltet dies allerdings die Betätigung seiner kognitiven Vermögen: das Denken und Überlegen (*De partibus animalium* 4,10, 686a29: *to noein kai phronein*), das ihm die Teilhabe an einem guten Leben ermöglicht.

Wenn diese Skizze eines biologischen *praxis*-Begriffs bei Aristoteles auch nur in ihren Grundzügen richtig ist, gibt es keinen überzeugenden Grund für die Behauptung, dass '*prattein*' in der stoischen *kathēkon*-Definition im Sinne eines strengen Handlungsbegriffs gelesen werden muss, der menschliche Handlungen von den Aktivitäten anderer Lebewesen abgrenzt. Es ist zwar richtig, dass die Stoiker einen solch strengen Handlungsbegriff kannten und dass sie diesen Begriff von Aristoteles übernahmen (siehe oben Anm. 17). Aber es ist ebenso richtig, dass diese Bedeutung nicht die einzige war, die die Stoiker von Aristoteles hätten übernehmen können. Diese Möglichkeit wurde bislang übersehen. Wie anhand einiger Beispiele aus verschiedenen naturwissenschaftlichen Schriften (*Historia animalium*, *De caelo*, *De anima*, *De partibus animalium*) gezeigt wurde, hätten die Stoiker auf einen biologischen *praxis*-Begriff zurückgreifen können, um zweckge-

richtete Aktivitäten von Pflanzen, Tieren und Menschen zu bezeichnen.<sup>59</sup> Im Falle der *kathēkon*-Passage löst dieser Begriff ein entscheidendes Problem: Nun lässt sich erklären, wie die Stoiker das *kathēkon* einerseits als ein *prattein* definieren und andererseits behaupten konnten, *kathēkonta* liessen sich auch an Pflanzen und Tieren beobachten.

Da man die Stoiker nicht zu Peripatetikern machen sollte, wurden kurz die groben Grenzen des Vergleichs skizziert, die sich am Übergang zu metaphysischen Annahmen und ethischen Konsequenzen abzeichnen. Darüber hinaus ist aber nicht zu sehen, welches der vier grundlegenden Merkmale eines biologischen *praxis*-Begriffs die Stoiker abgelehnt haben sollten. Wer will bestreiten, dass den Stoikern zufolge alle Lebewesen Teil eines zweckmässig eingerichteten Ganzen sind und dass jedes Lebewesen mit Hilfe zweckgerichteter Aktivitäten nach einem Bestzustand strebt, der seiner jeweiligen Konstitution entspricht? Und was hätte die Stoiker davon abhalten sollen, neben dem engen *praxis*-Begriff auch einen solchen biologischen Begriff zu kennen und ihn in ähnlicher Weise zu verwenden?

Man sollte folglich den Schluss in Betracht ziehen, dass die stoische *kathēkon*-Theorie und damit die Ethik tiefer in einem naturwissenschaftlichen, und zwar biologischen Rahmen verwurzelt ist, als bisher gesehen wurde und dass die Stoiker hier auf Theorien aus der peripatetischen Tradition oder des Aristoteles zurückgriffen. Demnach wäre ein *kathēkon* nicht *qua kathēkon* etwas, das seine gut-begründete Erklärung aus der Perspektive der menschlichen Vernunft bezieht. An erster Stelle wäre ein *kathēkon* eine Aktivität, die in Bezug auf die teleologisch organisierte Natur eine gut-begründete Erklärung aufweist. Auf der Stufe des Menschen sind dies freilich Handlungen, die sich nach seiner natürlichen Rolle eines denkenden, sozialen Lebewesens richten. Aufgrund der Fähigkeit, zwischen alternativen Handlungen und Lebenswegen zu wählen, erhält der Begriff hier eine ethische Relevanz.<sup>60</sup> Wie gezeigt wurde, wäre es den Stoikern möglich gewesen, diese *praxis* (im engen Sinne) als Spezialfall von *praxis* zu betrachten, die sich an allen Lebewesen beobachten lassen und in denen die teleologische Struktur einer rational organisierten Natur zum Ausdruck kommt.

59 Im nächsten Kapitel wird zusätzlich noch eine Passage aus *De generatione animalium* angeführt (Abschnitt IV.1.4).

60 Die Stoiker waren freilich Deterministen. Auf die Frage, was der Stoiker wählt, wenn er sich für eine Handlung entscheidet, komme ich im letzten Kapitel zu sprechen.

## IV Weitere Merkmale der naturalistischen Basis

In diesem Kapitel sollen weitere Indizien für die These gesammelt werden, dass es den Stoikern darum ging, das *kathēkon* aus einem naturwissenschaftlichen, und zwar biologischen Rahmen heraus zu begründen. Dazu werden zwei zentrale Merkmale untersucht: (1.) Zunächst soll der Begriff der *gut-begründeten* (*eulogos*) Erklärung gedeutet werden. Wie für *'prattein'* beziehungsweise *'praxis'* lässt sich auch für *'eulogos'* zeigen, dass dieses tragende Element der Definition sich nicht ausschliesslich und nicht in erster Linie auf menschliche Handlungen beziehen muss. Vielmehr lässt sich der Ausdruck mit der naturalistischen Basis des *kathēkon*, mit seiner Anwendbarkeit auf Pflanzen und Tiere in Übereinstimmung bringen. Auch hier bietet sich ein Verweis auf Aristoteles an, da der Ausdruck bereits dort eine mehr oder weniger feststehende Funktion in der naturwissenschaftlichen Theoriebildung besitzt. Diese Funktion soll im Folgenden kurz skizziert werden, um zu zeigen, dass sie einen weiteren plausiblen Anknüpfungspunkt für die naturalistische Basis des stoischen *kathēkon*-Begriffs geboten haben könnte.

(2.) Im Anschluss wird der Teil der *kathēkon*-Exposition diskutiert, der sich an die Definition und den erläuternden Nachsatz anschliesst. Dort finden sich wiederum zwei Merkmale, die im Sinne der naturalistischen Basis des Begriffs gelesen werden können. (A) Zunächst erwähnt Diogenes Laertios Zenons Pionierleistung, das *kathēkon* als erster so benannt zu haben. (B) Dann überliefert er in diesem Zusammenhang die Etymologie *'kata tinas hēkein'*, mit der die Stoiker offenbar etwas Bestimmtes zum Ausdruck bringen wollten. Es soll zuerst gezeigt werden, worin Zenons Pionierleistung *nicht* bestanden haben kann und anschliessend, worin sie wahrscheinlich bestand: Sie kann nicht darin bestanden haben, das Verb als erster zur Bezeichnung angemessener Handlungen zu verwenden. Denn *'kathēkein'* war auch schon in der Zeit vor Zenon mehr oder weniger geläufig, um Handlungen zu bezeichnen, die der Stellung oder Position eines Menschen in einer bestimmten Situation entsprechen oder angemessen sind. Sie muss darin bestanden haben, das Partizip (*kathēkon* von *kathēkein*) als erster in die *ethische Terminologie* eingeführt und *philosophisch* begründet zu haben, und zwar mit Verweis auf das, was allen Lebewesen jeweils von Natur aus zukommt.

Für diese These, dass Zenon das *kathēkon* mit Verweis auf die Natur des Ganzen in die philosophische Terminologie einführte, spielt die Etymologie, die Diogenes Laertios überliefert, eine entscheidende Rolle. Da die Stoiker Etymologien verwendeten, um den verborgenen Sinn von Namen und Begriffen aus deren sprachlichen Bestandteilen abzuleiten, muss auch die Formel *'kata tinas hēkein'* mehr bedeuten

als bloss eine Handlung, die bestimmten Leuten entspricht oder gemäss ist. Die Etymologie muss über den Sprachgebrauch des Begriffs hinausgehen, der zu dieser Zeit bereits mehr oder weniger alltäglich war. Sie muss die im Hintergrund stehende Theorie auf eine bestimmte Weise philosophisch begründen. Wie zu zeigen ist, hätten die Stoiker auch hier auf eine Bedeutung des Partizips zurückgreifen können, die sich in den biologischen Schriften des Aristoteles findet. In dieser Bedeutung bezeichnet das Partizip etwas, das von einer höheren Instanz, nämlich von Seiten einer teleologisch verfahrenen Natur an die Lebewesen herantritt und ihr Leben in Hinblick auf ein grosses, zusammenhängendes Ganzes organisiert.

### 1 *Eulogos apologismos*: eine gut-begründete Erklärung

Auch anhand des zweiten tragenden Elements der *kathēkon*-Definition, der *gut-begründeten* Erklärung (oder Rechtfertigung) lässt sich der Eindruck bestätigen, dass ein *kathēkon* aus einem naturwissenschaftlichen Theorierahmen heraus begründet wurde. Zunächst gilt auch hier, was im letzten Kapitel für *prattein* gezeigt wurde: Es wäre ein Problem, wenn ein Element der Definition nur dann verständlich würde, sofern man es auf menschliche Handlungen anwendete. Es scheint zwar auf den ersten Blick weniger widersprüchlich, auch bei Pflanzen und Tieren von einer ‘gut-begründeten Erklärung’ ihrer Aktivitäten zu reden. Dennoch hat sich noch niemand näher mit der Frage beschäftigt, wie dieser zentrale Ausdruck in der *kathēkon*-Definition mit der naturalistischen Basis des Begriffs zusammenhängt, d. h. was der Ausdruck der gut-begründeten Erklärung vor dem Hintergrund bedeutet, dass *kathēkonta* sich auch an nicht-rationalen Lebewesen beobachten lassen. Im Folgenden wird kurz demonstriert, dass auch der Ausdruck ‘*eulogos*’ zur naturwissenschaftlichen Terminologie des Aristoteles gehörte und einen Anknüpfungspunkt geboten hätte, um die stoische Verwendung in der *kathēkon*-Definition widerspruchsfrei zu erklären.

#### 1.1 Die Natur als Massstab für *gut-begründete* Erklärungen

Bis heute herrscht eine Unsicherheit bei der Aufgabe, das tragende Element der *kathēkon*-Definition, den *eulogos apologismos*, in die naturalistische Basis des Begriffs zu integrieren. Folgendes Zitat aus Gourinat's Arbeit über die Bestimmung des stoischen *kathēkon* illustriert dieses Problem Gourinat (2014) 23:

[...] *l'eulogos* est essentiellement lié à la rationalité ou à la raison. Ainsi, même s'il semble *a priori* que l'on puisse aussi donner une justification raisonnable des actes des animaux, la description du *kathēkon* précise qu'il est «ce que la raison enjoint de faire» et l'énumération qui suit vise clairement des actions humaines [...]

Gourinat bemerkt, dass es nicht völlig unverständlich wäre, wenn man auch bei Tieren von einer ‘vernünftigen (*raisonnable*) Rechtfertigung’ ihrer Aktivitäten redete; andererseits meint er, der Ausdruck erkläre sich erst durch die wesentlich später folgende Präzisierung, dass ein *kathēkon* das sei, «was die Vernunft zu tun wählt» (*hosa logos hairi poiein*). An dieser Stelle folgen dann tatsächlich Beispiele menschlicher Handlungen. Aber sie gehört offensichtlich nicht mehr zur allgemeinen Definition, sondern zu dem Teil der Exposition, in der es um den Bereich *menschlicher kathēkonta* geht. Dieser Umstand sollte bereits Zweifel an der These wecken, dass sich der Ausdruck ‘*eulogos*’ in der allgemeinen Definition hinreichend mit Verweis auf die menschliche Vernunft erklären lässt, mit deren Hilfe bestimmte Handlungen gewählt werden.

Zwar ist die Behauptung plausibel, dass ein *kathēkon* auf der Stufe des Menschen eine *Handlung* ist, die etwas mit einer *gut-begründeten* Wahl zu tun hat.<sup>1</sup> Aber wenn Gourinat behauptet, dieser Verweis auf die menschliche Rationalität präzisiere erst den ‘*eulogos apologismos*’ aus der Definition, dann trennt er die Definition des *kathēkon* wieder von ihrer «naturalistischen Basis», die er selbst in dem Verweis auf Pflanzen und Tiere sieht.<sup>2</sup> Um die naturalistische Basis hinter dem Begriff zu verstehen, muss man aber die Frage beantworten, die Gourinat offenlässt: Wie lässt sich die gut-begründete Erklärung – das neben *prattein* zweite zentrale Element der *kathēkon*-Definition – in Bezug auf die Aktivitäten von Pflanzen und Tieren erklären?

Es ist klar, dass die als *kathēkon* qualifizierten Aktivitäten, die sich an Pflanzen und Tieren beobachten lassen, nicht das Resultat einer rationalen Wahl sein können, die das Lebewesen vollzieht. Es liegt vielmehr nahe, an die Zweckmässigkeit und Rationalität zu denken, die in den Abläufen der Natur zum Ausdruck kommt, und die unabhängig von kognitiven Prozessen in den Lebewesen eine gut-begründete Erklärung für ihre Aktivitäten liefert. Die Interpretation des *eulogos apologismos* von Brennan (2005) 170 in der *kathēkon*-Definition geht in diese Richtung:

[...] there is no reason to think that the reasonable justification that makes an action a befitting one need ever be articulated, uttered, or even contemplated by anyone, whether the person who performed the action or someone else. It must simply be available in principle. This point is reinforced by the passages that tell us that even irrational animals and plants perform befitting actions. For some of the things that plants and

- 1 Ich werde in Kapitel VI auf die Frage zurückkommen, welchen rationalen Standards ein *kathēkon* auf der Stufe des Menschen genügen muss.
- 2 Gourinat (2014) 21 (siehe oben Abschnitt II.2.4): «Le *kathēkon*, parce qu’il s’étend aux plantes et aux animaux, n’est pas originellement une notion proprement éthique. C’est en revanche l’une des bases du naturalisme stoïcien, c’est-à-dire le fait que l’éthique prétend s’enraciner dans la nature, à la fois comme origine et comme fin.»

animals do, there is a well-reasoned justification available, though of course they could never articulate it themselves.<sup>3</sup>

Brennan scheint also davon auszugehen, dass der Standard für die *gut-begründete* Rechtfertigung des *kathēkon* im vernünftig organisierten Ablauf der gesamten Natur liegt. Was dem *eulogos apologismos* der *kathēkon*-Definition zugrunde liegt, wäre demnach nicht in erster Linie die Rationalität, die im Denken des Menschen am Werk ist, sondern der *kosmische logos*, wie er in den zweckgerichteten Aktivitäten aller Lebewesen beobachtet werden kann.<sup>4</sup> Das bedeutet nicht, dass eine *eulogos*-Erklärung unfehlbar ist; denn sie wird immer noch von Menschen gegeben. Aber sie beansprucht Objektivität, indem sie mit dem rationalen, sinnvoll geplanten Ablauf der Natur argumentiert.<sup>5</sup>

Dieser Interpretationsansatz lässt sich vor dem Hintergrund des vorigen Kapitels stützen und weiter absichern. Denn neben *prattein* könnten die Stoiker auch dieses zweite Element der Definition, den *eulogos apologismos* in einer Bedeutung verwendet haben, die zu ihrer Zeit bereits systematische Züge erkennen lässt, und die sich in den naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles findet. Wie im Folgenden klar werden soll, stand den Stoikern eine Lesart des Begriffs offen, die man in etwa so zusammenfassen könnte: Die Frage, ob die Aktivität eines Lebewesens *eulogos* ist, lässt sich mit Blick auf den teleologischen Ablauf der Natur beantworten. Wie schon bei der Rekonstruktion des biologischen *praxis*-Begriffs, gibt es auch hier eine Doppelstruktur: Einerseits lassen sich die *praxeis* eines Lebewesens gut-begründet erklären, weil sie seinem Wesen, seiner jeweiligen natürlichen Konstitution entsprechen. Andererseits hat die Natur die Lebewesen auf bestimmte Weise konstituiert, weil die Natur teleologisch verfährt und die Funktionen und

3 Vgl. schon Long, A. (1967a) 76: «A καθήκον is an action [...], ‘something which when performed can be reasonably defended’ [...] though not necessarily (we may add) by the agent himself.»

4 Eine ähnliche Ansicht hat Brennan auch kürzlich noch einmal in Bezug auf die menschliche Tugend formuliert. Die Definition der Tugend als eine konsistente Disposition (*homologoumenē diathesis*, z. B. Diogenes Laertios 7,89 (= SVF 3,39 = LS 61A)) interpretiert er dementsprechend nicht als bloss interne Widerspruchsfreiheit im Denken, sondern als Übereinstimmung der menschlichen mit der kosmischen Rationalität, nach der die Natur organisiert ist. Brennan (2015) 40–41: «But however we develop the thought that virtue is a logically consistent disposition, it seems to me to be a misreading of the definition. [...] it encourages us to look for the standard of consistency or agreement inside the soul of the Sage, when in fact the standard is external to their soul. The standard of agreement, i. e. what a virtuous human disposition assents in agreement with, is nature in general, both human nature and cosmic nature [...] (41) in their understanding of what is right about the right reason of a virtuous human being, the Stoics are correspondence theorists, not coherence theorists.»

5 Auf die Frage, wie weit die Objektivität der gut-begründeten Erklärung geht, werde ich in Kapitel VI zurückkommen. Um Missverständnissen vorzubeugen, soll hier schon einmal festgehalten werden, dass die gut-begründete Erklärung nicht den Standard einer göttlichen Allwissenheit erfüllen muss. Es geht vielmehr darum, dass es sich um die bestmögliche Erklärung handelt, die ein rational fehlerfreier Akteur mit Blick auf sein Wissen über die Natur geben kann.

Aktivitäten der Lebewesen rational und zum Besten des jeweiligen Lebewesens ausgearbeitet hat. Die gut-begründeten Aktivitäten der Lebewesen sind in dieser Lesart lediglich Unterfunktionen einer gut organisierten kosmischen Natur.

Aus methodischer Perspektive ist eine *eulogos*-Begründung eine Erklärung, die auf empirischen Erkenntnissen beruht, eine Erklärung also, wie sie ein Naturbeobachter geben würde. Selbstverständlich muss eine solche Begründung den Standards der menschlichen Vernunft genügen, d. h. die empirischen Daten müssen sinnvoll aufeinander bezogen werden. Aber das erkenntnisleitende Prinzip für solche *eulogos*-Begründungen ist die Annahme oder Einsicht, dass die Vorgänge in der Natur sinnvoll zusammenhängende Phänomene einer rational und ökonomisch eingerichteten Natur sind – einer Natur, die nichts umsonst tut und alles bestens eingerichtet hat. Eine Begründung ist *eulogos*, wenn sie dem entspricht, was man vernünftigerweise vom rational geregelten Ablauf der Natur erwarten kann. Eine solche Verwendungsweise von *eulogos* scheint nicht nur grob in Übereinstimmung mit dem Weltbild der Stoiker zu stehen. Sie ermöglicht eine möglichst kohärente Lesart der *kathēkon*-Exposition, sodass das zweite tragende Element der Definition, der *eulogos apologismos*, auf die Aktivitäten von Pflanzen und Tieren bezogen werden kann.

## 1.2 ‘*Eulogos*’ als Bestandteil naturwissenschaftlicher Theoriebildung bei Aristoteles

Grob gesprochen verwendet Aristoteles ‘*eulogos*’, um Thesen oder Erklärungen zu kennzeichnen, deren Annahme aus bestimmten Gründen plausibel erscheint. Das lässt sich beispielsweise im unmittelbaren Umfeld der oben zitierten Passage aus *De caelo* 2,12 nachvollziehen (Abschnitt III.2.2): Die These, dass der Bewegungsgrad der Himmelskörper kontinuierlich mit der Distanz zur Fixsternsphäre zunimmt, hatte Aristoteles mit den Worten eingeleitet: «Es dürfte *eulogos* erscheinen, dass ... (291b31: *eulogon gar an doxeiein* ...)» Was könnte hier mit ‘*eulogos*’ gemeint sein?

Zunächst sollte man beachten, dass Aristoteles *nicht* behauptet, es *sei* gut-begründet (*eulogos*), dass ... . Er behauptet nur, es *dürfte* gut-begründet *erscheinen*, dass ... . Die These der kontinuierlichen Bewegungszunahme bezeichnet er also *potentiell* als gut-begründet. Aber wir wissen, dass Aristoteles selbst daraufhin erläutert, dass sich diese These in der Empirie nicht bestätigt: Der Blick in den Himmel zeigt, dass die Bewegungen der Himmelskörper mit der Distanz von der Fixsternsphäre nicht kontinuierlich zunehmen. Hieraus kann man zwar nicht schliessen, dass Aristoteles nur Thesen als tatsächlich (d. h. nicht nur potentiell) *eulogos* qualifiziert, die sich auch bewahrheiten. Aber man kann zumindest festhalten, dass etwas, das zunächst *eulogos* erscheinen dürfte, sich in der *naturwissenschaftlichen Beobachtung* eines Phänomens nicht bewahrheiten muss.



Eine weitere aufschlussreiche Passage findet sich in *De partibus animalium* 3,4 (667a30–b10). Dort beschäftigt sich Aristoteles mit dem Phänomen, dass das Herz das einzige Organ ist, das keine stärkere Krafteinwirkung oder Veränderung erleiden kann, ohne dass dadurch der Tod des Lebewesens verursacht wird. Aristoteles zufolge könne man dies mit gutem Grund (*eulogōs*) annehmen. Denn sobald der Ursprung oder die Quelle (*archē*) von etwas zerstört wird, erfahren auch alle abhängigen Teile keine Unterstützung mehr von dieser Quelle.<sup>6</sup> Damit ist die These allerdings noch nicht belegt.

Als nächstes verweist Aristoteles auf die Empirie: Ein Indiz (oder Beweis, *sēmeion*) sei, dass bislang an keinem Herzen eines Opfertiers ein so signifikanter Schaden beobachtet worden sei, wie er sich manchmal an den anderen Organen beobachten lasse (*horasthai epi tōn allōn splanchnōn*). Soll heißen: Es konnte noch nie ein Tier beobachtet werden, das, wenn es noch lebt (ein Opfertier bei der Schlachtung), ein beschädigtes Herz aufweist, wohingegen andere Organe lebender Tiere durchaus Schäden aufweisen können.<sup>7</sup>

Es gibt also eine Gemeinsamkeit mit der Verwendungsweise in *De caelo* 2,12: Auch hier geht es darum, eine Annahme mittels empirischer Beobachtung zu überprüfen. Aber es gibt auch einen Unterschied: Während in *De caelo* 2,12 etwas, das zunächst «als gut-begründet erscheinen dürfte (*eulogon an doxeien*)», sich in der Beobachtung *nicht* bestätigt, wird in *De partibus animalium* 3,4 etwas, das gut-begründet anzunehmen sei (*tout' eulogōs*), durch die Beobachtung bestätigt. Was hat diese Unterscheidung zwischen einer potentiell gut-begründeten Erklärung einerseits und einer tatsächlich gut-begründeten Erklärung andererseits mit der Widerlegung oder Bestätigung durch die Empirie zu tun?

### 1.3 Gut-begründete Erklärung und Empirie

Zunächst könnte man auf die Idee kommen, dass eine *eulogos*-Annahme eine Art Empirie-unabhängige Hypothese ist, die aufgestellt und im Anschluss durch Beobachtung überprüft wird. Bolton (2009) 65 vertritt eine solche Interpretation:

[...] the mode of inquiry that Aristotle labels as εὐλόγως, κατὰ τὸν λόγον, καθόλου, λογικῶς, etc. is just his dialectical mode of inquiry. The other is the more strictly scientific analytic procedure that Aristotle often contrasts with dialectic and describes as κατ' ἀλήθειαν as opposed to dialectic which, he says, proceeds κατὰ δόξαν (*Top.* 8,13, 162b20f.).

6 667a32–34: καὶ τοῦτ' εὐλόγως φθειρομένης γὰρ τῆς ἀρχῆς οὐκ ἔστιν ἐξ οὗ γένοιτ' ἂν βοήθεια τοῖς ἄλλοις ἐκ ταύτης ἡρτημένοις.

7 667a34–667b2: Σημεῖον δὲ τοῦ μὴ ἐν ἐπιδέχασθαι πάθος τὴν καρδίαν τὸ ἐν μηδενὶ τῶν θυομένων ἰερίων ὄφθαι τοιοῦτον πάθος περὶ αὐτὴν ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων σπλάγχνων.

Falls es eine einheitliche Verwendungsweise von ‘*eulogos*’ bei Aristoteles gibt, so scheint Bolton mit dieser Interpretation falsch zu liegen. *Erstens* lassen sich die beiden oben angeführten Stellen aus *De caelo* 2,12 und *De partibus animalium* 3,4 problemlos ohne die Annahme verstehen, dass eine *eulogos*-Erklärung eine Art nicht-empirisches Gegenstück zu einer streng wissenschaftlichen Erklärung ist, die auf Beobachtung beruht. *Zweitens* kann man auch argumentieren, dass die Empirie einen massgeblichen Anteil daran hat, ob eine These *eulogos* ist oder nicht. Diese beiden Punkte sollen kurz anhand der oben zitierten Passagen verdeutlicht werden.

(1.) Was *De caelo* 2,12 angeht, so ist es zwar richtig, dass die (vermeintliche) *eulogos*-These den Charakter eines allgemeinen Prinzips hat, das man so formulieren könnte: ‘Was weiter von seinem Ziel entfernt ist, bewegt sich stärker, weil es mehr tun muss, um es zu erreichen.’ Aber es ist nicht zu sehen, weshalb diese Annahme nicht selbst aus der Empirie stammen kann. Vielmehr handelt es sich um etwas, das man allorts beobachten kann. Beispielsweise muss jeder Bogenschütze, der weiter von seinem Ziel entfernt ist als ein anderer, seinen Bogen stärker spannen. Die These kann aber auch aus der Biologie stammen. Zumindest kann man sehen, dass Aristoteles die Widerlegung beziehungsweise Modifikation dieser Behauptung in *De caelo* 2,12, nämlich die Unerreichbarkeitsthese (was zu weit von seinem Ziel entfernt ist, zeigt wieder weniger Bewegung), aus der Biologie importiert. Es muss in dem Kapitel jedenfalls nicht, wie Bolton meint, darum gehen, dass Aristoteles eine *eulogos*-Hypothese mit einer entgegengesetzten, empirisch-wissenschaftlichen Sicht kontrastiert.<sup>8</sup> Vielmehr ist es genauso plausibel, dass die sogenannte *eulogos*-Hypothese (kontinuierliche Bewegungszunahme) selbst aus der empirischen Wissenschaft stammt.

(2.) Darüber hinaus scheint es möglich, dass Aristoteles die These der kontinuierlichen Bewegungszunahme aus *De caelo* 2,12 *nicht mehr* als ‘*eulogos*’ bezeichnen will, nachdem ein Blick in den Himmel gezeigt hat, dass dieses Prinzip nicht überall gilt. Dies würde erklären, warum er die These am Anfang des Kapitels nur potentiell und nicht tatsächlich als *eulogos* bezeichnet (*eulogon an doxeien*). Gleich zu Beginn des Kapitels fragt er nämlich, wie es sein könne, dass nicht die Himmelskörper, die am weitesten entfernt sind, die vielfältigsten Bewegungen aufweisen, sondern die, die sich auf einer mittleren Position befinden. Er präsentiert also gleich zu Beginn eine Beobachtung, die er bereits gemacht hat und die von vornherein belegt, dass das, was er daraufhin als potentiell ‘*eulogos*’ bezeichnen wird (die These der kontinuierlichen Bewegungszunahme) *nicht* zutrifft. Wenn er also daraufhin sagt, es könne ‘*eulogos*’ *erscheinen*, dass die Bewegung mit zunehmender Distanz kontinuierlich zunehme, weil der erste Körper (nach dem Unbewegten) nur eine Bewegung hat, dann ist dem Leser bereits klar,

8 Bolton (2009) 59: «In 2.12 [...] Aristotle contrasts one view that ‘would be held to be *eūloyon*’ on certain grounds (291b31ff.) with another opposite view based on ‘what has come to us by sight’ (292a3ff.).».

dass die These nicht richtig sein kann. Aristoteles fragt hypothetisch, was wohl jemand annehmen dürfte, der vielleicht erst den ersten oder zweiten Himmelskörper nach der Fixsternsphäre betrachtet hat, der jedenfalls noch nicht gesehen hat, dass das Prinzip der Bewegungszunahme ab einer bestimmten Entfernung nicht mehr zutrifft. Jemand auf diesem empirischen Erkenntnisstand dürfte die These der kontinuierlichen Bewegungszunahme als *eulogos* bezeichnen; nicht aber jemand, der bereits weiss, dass sie nicht zutrifft. Eine '*eulogos*'-Erklärung kann also durchaus auf Beobachtung basieren, ist aber nur solange tatsächlich *eulogos*, bis weitere Beobachtung sie widerlegen.

Was die Passage aus *De partibus animalium* 3,4 angeht, so gelten die beiden Punkte hier ebenfalls: (1.) Die *eulogos*-Behauptung hat zwar ebenfalls den Charakter eines allgemeinen Prinzips: 'Wenn die Quelle versiegt, erhalten die abhängigen Teile keine Unterstützung mehr'. Aber auch hier gibt es keinen Grund für die Behauptung, dass dieses Prinzip nicht selbst aus der Empirie stammen kann. Die Beobachtung, die diese These bestätigt, dass sich nämlich an keinem Opfertier ein beschädigtes Herz finden lässt, kann lediglich eine weitere von analogen, bereits getätigten Beobachtungen sein, auf deren Grundlage man zu dem Schluss gelangt ist: Wenn die Quelle versiegt, erhalten die abhängigen Teile keine Unterstützung mehr. Dieses Prinzip lässt sich jedenfalls ebenso allorts beobachten; sei es, dass Bäche vertrocknen, sobald die Quelle zu sprudeln aufgehört hat, oder dass das Glas sich nicht mehr füllen will, sobald der Weinschlauch leer ist.

(2.) In *De partibus animalium* 3,4 wird die These *nicht als potentiell*, sondern als *tatsächlich eulogos* präsentiert (*tout' eulogōs* [...]). Dies könnte man diesmal damit begründen, dass es keine Beobachtung gibt, die die These von vornherein widerlegt. Das bedeutet zwar nicht, dass die These grundsätzlich unwiderlegbar ist. Aber es passt zu dem, was sich bei der Interpretation von *De caelo* 2,12 anbot: Die *eulogos*-Erklärung ist die bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt beste Erklärung, die sich auf Beobachtung stützen kann. Und da bislang keine Beobachtung vorliegt, die die These widerlegt (und da die Beobachtung der Opfertiere die These bestätigt), gilt sie Aristoteles weiterhin als '*eulogos*'.

In diesem Zusammenhang könnte eine weitere Passage aufschlussreich sein, die die Bedeutung der Empirie für *eulogos*-Erklärungen betont. In *De caelo* I,10 thematisiert Aristoteles das Verhältnis von *eulogos*-Erklärung und Beobachtung ausdrücklich. Er setzt sich mit der Annahme auseinander, dass die Welt entstanden und gleichzeitig unvergänglich sei. Aristoteles' unmittelbarer Einwand lautet wie folgt:

Zu sagen, die Welt sei entstanden und zugleich ewig, gehört zu den unmöglichen Dingen. Denn nur das ist gut-begründet (*eulogōs*) anzunehmen, *was wir an vielen oder allen-Gegenständen beobachten* (*horasthai epi pollōn ē pantōn*). Aber in diesem Fall verhält es sich umgekehrt: Denn alles, was entsteht, zeigt sich auch als etwas, das vergeht.<sup>9</sup>

Wie schon im Falle der seziierten Opfertiere in *De partibus animalium* 3,4 (siehe oben Abschnitt 1.2) macht Aristoteles auch hier deutlich, dass es ihm darum geht, *was man an den Dingen beobachten kann*. Es geht um das ‘*horasthai epi ...*’, das hier wieder genannt wird.<sup>10</sup> Was Aristoteles hier offenbar mit der Verallgemeinerung ‘was wir an vielen oder allen Dingen beobachten’ sicherstellen will, ist Folgendes: Wir brauchen eine Hypothese gar nicht erst als ‘*eulogos*’ zu bezeichnen, wenn sie dem widerspricht, was wir ohnehin überall beobachten können. Im vorliegenden Fall handelt es sich allerdings nicht um eine Hypothese, die sich anhand direkter Beobachtung überprüfen lässt: Man kann nicht in die Vergangenheit schauen, um zu beobachten, ob die Welt entstanden oder ewig ist. Aber man kann prüfen, ob die These ‘die Welt ist entstanden und zugleich ewig’ dem widerspricht, was wir in analogen Fällen beobachten.<sup>11</sup> Und das ist klarerweise der Fall. Sie widerspricht dem, was sich überall beobachten lässt: Alles, was entsteht, vergeht auch wieder. Insofern hängt eine *eulogos*-Erklärung zumindest negativ von der Empirie ab: Bei Dingen, die man nicht beobachten kann, gilt: Damit eine Erklärung *eulogos* ist, darf sie nicht dem widersprechen, was sich in hinreichend analogen Fällen beobachten lässt.

Vielleicht sollte man aber noch einen Schritt weitergehen und Aristoteles’ Statement positiv auf Dinge übertragen, die man beobachten kann. Immerhin handelt es sich wie schon bei den Beispielen aus *De caelo* 2,12 und *De partibus animalium* 3,4 auch bei der vorliegenden Stelle aus *De caelo* 1,10 um ein allgemeines Prinzip, das sich allerorts beobachten lässt (*De caelo* 2,12: auf ‘Distanzzunahme’ folgt ‘Bewegungszunahme’; *De partibus animalium* 3,4: auf ‘Quelle-aus’ folgt ‘Versorgung-weg’; *De caelo* 1,10: auf ‘Entstehen’ folgt ‘Vergehen’).<sup>12</sup> Es geht daher vermutlich

9 279b17–21: Τὸ μὲν οὖν γενέσθαι μὲν αἰδίδιον δ’ ὁμῶς εἶναι φάναι τῶν ἀδυνάτων. Μόνα γὰρ ταῦτα θετέον εὐλόγως ὅσα ἐπὶ πολλῶν ἢ πάντων ὁρώμεν ὑπάρχοντα, περὶ δὲ τούτου συμβαίνει τοῦναντίον· ἅπαντα γὰρ τὰ γινόμενα καὶ φθειρόμενα φαίνεται.

10 *PA* 3,4, 667b1–2: *horasthai epi tōn allōn splanchnōn*.

11 Vgl. Falcon/Leunissen (2015) 229: «Aristotle’s argument here is that the posits we offer regarding the nature of the heavens should – as a methodological requirement – be at a minimum in agreement with what can always or for the most part be *observed* in parallel cases.»

12 Vgl. auch Karbowski (2014), der mit einer exemplarischen Analyse von *GA* 3,10 (gegen Bolton (2009)) zeigt, dass etwas, das *eulogos* ist, selbst empirisch-wissenschaftlicher und nicht-dialektischer Natur sein kann. Auch wenn es über das Ziel seines Aufsatzes hinausgeht, nimmt er an, dass dieses Ergebnis prinzipiell auch auf *De caelo* anwendbar sein müsse. Karbowski (2014) 34: «[...] the appeal to what is reasonable (*eulogos*) in the chapter is thoroughly empirical or scientific and non-dialectical in character. [...] I would like to conclude by suggesting that the sort of empirical

nicht nur darum, dass Erklärungen, die sich empirisch nicht überprüfen lassen, hinreichend analogen Fällen aus der Empirie nicht widersprechen dürfen. Es kann ebenso gemeint sein, dass im Bereich beobachtbarer Dinge gilt: Eine *eulogos*-Erklärung muss sich an vielen oder allen Dingen beobachten lassen, weil in dieser Regelmäßigkeit natürlicher Phänomene ein bestimmtes Prinzip zum Ausdruck kommt. Wie im Folgenden gezeigt wird, gibt es tatsächlich Hinweise darauf, dass *eulogos*-Erklärungen auf ein solches Naturprinzip verweisen können. Hier lässt sich an das anknüpfen, was im vorherigen Kapitel ausführlich für den biologischen *praxis*-Begriff demonstriert wurde: Es geht um ein teleologisches Prinzip; um das Prinzip, dass die Natur nichts umsonst, sondern alles zum Besten eingerichtet hat (*NNU*). Wenn die natürlichen Phänomene über eine *eulogos*-Erklärung verfügen, dann weil sie nach diesem Prinzip organisiert sind.

#### 1.4 Gut-begründete Erklärung und Teleologie

Die nächste Passage aus *De generatione animalium* 1,23 (731a21–29) soll illustrieren, dass eine *eulogos*-Erklärung einen teleologischen Aspekt besitzen kann. Aristoteles gibt im Folgenden eine Erklärung für das Phänomen, weshalb das Männliche und das Weibliche in Pflanzen vermischt vorkommen:

Und offensichtlich scheinen die Tiere wie geteilte Pflanzen zu sein; so, wenn man sie zerteilt, während sie ihren Samen austragen, und das enthaltene Weibliche und Männliche trennt. All diese Dinge arbeitet die Natur gut-begründet aus (*eulogōs dēmiourgein*). Denn es gibt keine andere Funktion (*ergon*) und keine andere *praxis* des pflanzlichen Wesens, als die Fortpflanzung aus dem Samen, sodass, weil dies passiert, wenn das Weibliche und das Männliche vereinigt werden, die Natur sie miteinander vermischt hat. Daher sind in den Pflanzen das Weibliche und Männliche nicht getrennt.<sup>13</sup>

Aristoteles zufolge verfähre die Natur *eulogōs*, wenn sie das Männliche und Weibliche in Pflanzen vermische. Die Begründung, die er dafür gibt, enthält einige interessante Aspekte. Zunächst ist auffällig, dass Aristoteles den teleologisch mo-

reasonable argumentation brought to light above is not a one-off occurrence confined to *GA* 3,10. There are strong reasons to think that it makes an appearance elsewhere in the Aristotelian corpus – even in the *De Caelo*, the focal treatise that Bolton had in mind when developing his dialectical interpretation of reasonable arguments.» Die von mir zitierte Stelle aus *DC* 1,10 berücksichtigen weder Bolton noch Karbowski.

13 *GA* 1,23, 731a21–29: καὶ ἀτεχνῶς ἔοικε τὰ ζῶα ὡς περ φυτὰ εἶναι διηρημένα, οἷον εἰ τις κάκεινα, ὅτε σπέρμα ἐξενέγκειεν, διαλύσειε καὶ χωρίσειεν εἰς τὸ ἐνυπάρχον θήλυ καὶ ἄρρεν. Καὶ ταῦτα πάντα εὐλόγως ἢ φύσις δημιουργεῖ. τῆς μὲν γὰρ τῶν φυτῶν οὐσίας οὐθέν ἐστιν ἄλλο ἔργον οὐδὲ πράξις οὐδεμία πλὴν ἢ τοῦ σπέρματος γένεσις, ὥστ' ἐπεὶ τοῦτο διὰ τοῦ θήλεος γίνεταί καὶ τοῦ ἄρρενος συνδεδασμένων, μίξασα ταῦτα διέθηκε μετ' ἀλλήλων· διὸ ἐν τοῖς φυτοῖς ἀχώριστον τὸ θήλυ καὶ τὸ ἄρρεν.

tivierten *praxis*-Begriff verwendet, wie er im vorigen Kapitel rekonstruiert wurde. Im vorliegenden Fall habe die Natur das Männliche und Weibliche in Pflanzen vermischt, weil die Pflanze «keine andere Funktion und keine andere *praxis*» besitze «als die Fortpflanzung aus dem Samen». Wenn die Fortpflanzung aber das *einzigste ergon* der Pflanze ist, und wenn die Pflanze diesen Zweck mit der *praxis* erfüllt, in der das Weibliche und Männliche zusammenkommen, dann lässt sich leicht erkennen: Es ist am effizientesten, wenn die Natur Weibliches und Männliches direkt zusammen in ein und demselben Organismus anlegt. Alles andere wäre unökonomisch.

Zudem dürfte nun deutlich werden, dass hinter dieser Erklärung Aristoteles' teleologischer Grundsatz steht, dass die Natur nichts umsonst und nichts Überflüssiges tue (*mēden matēn poiein mēde periērgon*, *NNU*, siehe oben Abschnitt III.2.3). Wenn die Natur in einem Lebewesen, dessen einzige Funktion in der Fortpflanzung besteht, Weibliches und Männliches voneinander getrennt hätte, dann hätte sie sich sozusagen «überflüssige Arbeit» gemacht (*periērgon*). Um ein analoges Beispiel für *NNU* aus Aristoteles zu verwenden: Weibliches und Männliches in Pflanzen getrennt voneinander anzulegen, wäre in etwa so überflüssig, wie ein und dasselbe Tier zugleich mit Schneide- und Stosszähnen auszurüsten, wo doch eines von beiden genüge.<sup>14</sup> Dass die Natur «all diese Dinge gut-begründet (oder gut-begründbar) ausarbeitet (*eulogōs dēmiourgein*)», liegt also daran, dass sie nach dem *NNU*-Prinzip verfährt. Für das Lebewesen bedeutet das: Seine *praxeis* sind gut-begründet (*eulogos*), wenn sie dem entsprechen, was die zweckrational und ökonomisch verfahrenende Natur als Bestes für das jeweilige Lebewesen vorgesehen hat.

Zuletzt dürfte deutlich sein, dass es sich wieder um einen Fall handelt, in dem es um empirische *Beobachtung* geht. Wie im Falle der Opfertiere aus *De partibus animalium* 3,4 hat Aristoteles offenbar auch hier das Messer angesetzt: Dass die Natur *eulogōs* verfährt, zeigt sich, wenn man eine Pflanze aufschneidet, während sie ihren Samen austrägt. Dann sieht man nicht nur, dass auch die Pflanzen sich fortpflanzen, indem Weibliches und Männliches zusammenkommen, sondern dass die Natur beides schon in ein und demselben Organismus angelegt hat, also nach dem *NNU*-Prinzip verfährt. Wie im Falle von *De caelo* 2,12 und *De partibus animalium* 3,4 lässt sich auch hier fragen: Dient die Beobachtung nur zur Bestätigung dessen, was hier behauptet wird (*NNU*), oder kann sie nicht ebenso die *Grundlage* für das sein, was behauptet wird? Anhand der obigen Passage lässt sich dies nicht entscheiden. Es könnte sich hier schlicht um eine Beobachtung handeln, die – wie viele andere – bestätigen, dass die Natur nichts umsonst tut. Aber andere Stellen, wie die folgende aus *De generatione animalium* 5,8 sprechen dafür, dass Aristoteles der Ansicht war, die Beobachtung der Natur *führe* zu der Einsicht, dass die Natur nichts umsonst tue:

14 PA 3, 661b22–24: Οὐδὲν δὲ τῶν ζῶων ἐστὶν ἅμα καρχαρόδου καὶ χαυλιόδου, διὰ τὸ μὴδὲν μάτην ποιεῖν τὴν φύσιν μὴδὲ περιεργόν.

Unsere Annahme, die wir aus dem, was wir beobachten (*ex hōn horōmen*), aufstellen, lautet, dass die Natur weder etwas verfehlt noch etwas umsonst tut (*mataion poiein*), soweit es zu dem jeweils Möglichen gehört. Für die Tiere, die nach der Phase des Säugens ihre Nahrung aufnehmen, ist es notwendig, dass sie Instrumente zur Verarbeitung der Nahrung besitzen.<sup>15</sup>

Aristoteles zufolge würde die Natur offenbar etwas verfehlen, wenn sie die Tiere nach der Säugephase nicht mit Zähnen ausstattete, damit sie selbstständig ihre Nahrung zerkleinern können. Dass dies nicht der Fall ist, *zeige*, dass die Natur weder etwas verfehle noch etwas Überflüssiges tue.<sup>16</sup> Entscheidend ist hier: Aristoteles sagt explizit, dass wir dieses Prinzip «aus dem, was wir beobachten (*ex hōn horōmen*)» haben. Womöglich liesse sich Ähnliches auch für andere Stellen behaupten, an denen Aristoteles sagt, «wir sehen», dass die Natur nichts umsonst tut.<sup>17</sup> Zumindest scheinen Gottlieb/Sober (2017) 266–267 für die vorliegende Passage aus *De generatione animalium* 5,8 zu Recht festzustellen:

The verb «to see» (from ὁράω) is not metaphorical [...] The principle is well supported [...] by its many successful applications. When applied correctly, it leads the Aristotelian scientist to seek out the teleological function that a biological structure has. When a plausible function is found, the general principle scores a success. Understood in this way, the NDNI [= *Nature Does Nothing in Vain*] principle is not prior to what we discover when we investigate nature; rather, it is a useful summary of what those investigations yield.

Übertragen auf die Erklärung aus *De generatione animalium* 1,23 kann man sich die Methode des Naturbeobachters wie folgt vorstellen: Bei der Beobachtung, dass die Natur Weibliches und Männliches in Pflanzen zusammen anlegt, fragt sich der Beobachter, weshalb sie dies tut. Da er bereits (durch andere Beobachtungen) herausgefunden hat, dass es die einzige «Funktion des Wesens der Pflanzen (*ergon tēs tōn phytōn ousias*)» ist, sich aus dem Samen fortzupflanzen, erkennt er: Wenn die Natur Weibliches und Männliches direkt zusammen in einem Organismus anlegt, dann tut sie nichts Überflüssiges, sondern «arbeitet all diese Dinge *eulogōs* aus». Aristoteles' Wortwahl «all diese Dinge» verrät, dass dies nicht die erste Entdeckung dieser Art war. In den Worten der *eulogos*-Bedingung aus *De caelo* 1,10 bedeutet

15 788b20–24: ἐπεὶ δὲ τὴν φύσιν ὑποτιθέμεθα, ἐξ ὧν ὁρῶμεν ὑποτιθέμενοι, οὐτ' ἐλλείπουσαν οὔτε μάταιον οὐθέν ποιοῦσαν τῶν ἐνδεχομένων περὶ ἕκαστον, ἀνάγκη δὲ τοῖς μέλλουσι λαμβάνειν τροφήν μετὰ τὴν ἀπογαλάκτισιν ἔχειν ὄργανα πρὸς τὴν ἐργασίαν τῆς τροφῆς.

16 Lennox (2001) 208 und 220 Anm. 4 meint, es handele sich um *zwei* Prinzipien, (1.) 'nichts verpassen' und (2.) 'nichts umsonst tun', wobei 'nichts verpassen' das Vorhandensein einer Eigenschaft erkläre (hier: Zähne) und 'nichts umsonst tun' das nicht-Vorhandensein einer Eigenschaft (zum Beispiel Abwesenheit von Stosszähnen bei Tieren mit Schneidezähnen und umgekehrt). Dagegen Gottlieb/Sober (2017) 250–252.

17 *Resp.* 10, 476a13–14: ὥστ' ἐπεὶ μάτην οὐδὲν ὁρῶμεν ποιοῦσαν τὴν φύσιν. Vgl. Lennox (2001) 221 Anm. 8. Ausserdem *Protreptikos* Ed. Hutchinson/Johnson, M. (2017) 47–48.

das: Es handelt sich um die Beobachtung eines Falles von dem, was sich an vielen oder allen Dingen beobachten lässt. Es ist aber das Prinzip, dass die Natur nichts umsonst tut, sondern die Dinge zum Besten des Lebewesens einrichtet, das erklärt, warum sich bestimmte Phänomene an vielen oder allen Dingen beobachten lassen. Eine *eulogos*-Erklärung verweist also auf diesen naturteleologischen Grundsatz.

### 1.5 *NNU* und das Wesen des Lebewesens

Der Grundsatz, dass die Natur nichts umsonst tut und alles zum Besten des Lebewesens einrichtet, lässt sich noch präzisieren: Es geht der Natur um das *Wesen* des Lebewesens, um seine spezifische Beschaffenheit. Ein Beispiel: Man könnte daran zweifeln, dass das Prinzip aus *De caelo* 1,10 ('alles was entstanden ist, vergeht auch wieder') durch *NNU* gut-begründet (*eulogos*) wird: Hätte die Natur es nicht eher zum Besten für das Lebewesen eingerichtet, wenn das Lebewesen gar nicht vergehen müsste, sondern ewig leben könnte, und zwar nicht nur auf der Stufe der Art (dort kann es durch Fortpflanzung gewissermassen unsterblich werden), sondern auf der Stufe des Individuums?

Aristoteles' Antwort wäre simpel: Individuelle Unsterblichkeit entspricht nicht dem Wesen eines Lebewesens. Und *NNU* bezieht sich ausdrücklich auf das Wesen, wie schon in der Passage aus *De generatione animalium* 1,23 angedeutet wurde: Die Natur verfährt *eulogōs* wenn sie Weibliches und Männliches zusammen in einem Organismus anlegt, weil (*gar*) es neben der Fortpflanzung aus dem Samen keine weitere Funktion des Wesens von Pflanzen gibt. Um ein Beispiel aus Aristoteles zu verwenden (*De incessu animalium*): Wäre es nicht zum Besten der Schlange, wenn die Natur sie mit Füßen ausgestattet hätte? Hat die Natur nicht etwas verpasst, wenn sie der Schlange Beine vorenthält? Immerhin gehört es doch wie bei (fast) jedem Tier auch zum Wesen der Schlange, sich fortbewegen zu können, und zwar möglichst effizient. Aristoteles' Antwort wäre, wie gesagt, zunächst ganz simpel: Zum Wesen des Tieres gehört es zwar, sich fortbewegen zu können; aber es gehört eben nicht zum Wesen der Schlange, Beine zu haben.<sup>18</sup> Aristoteles' eigenen Worten zufolge haben Schlangen keine Beine, weil ...

[...] die Natur nichts umsonst hervorbringt, sondern das Beste im Rahmen der Möglichkeiten für das jeweilige Lebewesen im Blick hat und sie das eigene Wesen eines jeden und das, was es ist, bewahrt.<sup>19</sup>

18 Ausführlicher zur These, dass der Natur durch das Wesen des jeweiligen Lebewesens gewissermassen Grenzen gesetzt sind: Henry (2013) 237–241.

19 *IA* 8, 708a9–12: τοῖς δ' ὄφασιν αἰτιον τῆς ἀποδίας τό τε τὴν φύσιν μηθὲν ποιεῖν μάτην, ἀλλὰ πάντα πρὸς τὸ ἄριστον ἀποβλέπουσαν ἐκάστῳ «ἐκ» τῶν ἐνδεχομένων, διασώζουσαν ἐκάστου τὴν ἰδίαν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν αὐτῷ εἶναι. Vgl. dazu Morel (2016) 22: «Quoi qu'il en soit, le point le plus important me paraît être celui-ci: la nature réalise le meilleur parce qu'elle «préserve», «œuvre à la



Der *NNU*-Grundsatz, dem zufolge die Natur alles zum Besten des Lebewesens tut, zielt also ausdrücklich auf die *Wesenserhaltung*. Dabei hat das Wesen der Art ‘Schlange’ hier gewissermassen Priorität vor dem Wesen der Gattung ‘(mobiles) Tier’, also das Spezifischere vor dem Allgemeineren. Eine Schlange ist ein mobiles Tier aber kein Tausendfüssler. Es wäre falsch, zu erwarten, dass sie auf Füssen umherläuft; denn das entspräche nicht ihrem Wesen *qua* Schlange. Was in der Beobachtung der Natur sichtbar wird, lässt sich also weiter präzisieren: Die Natur arbeitet die Dinge *eulogōs* aus, weil sie die Lebewesen zum Besten *ihres jeweiligen Wesens* ausstattet. Und dabei scheint das Spezifischere Priorität vor dem Allgemeineren zu haben. Das Lebewesen wiederum erhält sich in seinem Wesen, indem es *praxeis* vollzieht, die es in seinem jeweiligen Wesen erhalten und seiner jeweiligen Natur gemäss sind.

#### 1.6 Zur personifizierenden Sprache – Noch einmal: ‘lokal’ vs. ‘global’

Aristoteles lässt die Natur an der obigen Stelle aus *De generatione animalium* 1,23 personifiziert als intelligente Handwerkerin auftreten. Es sei die Natur selbst, die die Dinge nach dem *NNU*-Prinzip ausarbeite, sodass die beobachtbaren Phänomene über eine gut-begründete Erklärung verfügen (*eulogōs hē physis dēmiourgein*). Diese personifizierende Sprache, die sich noch an einigen anderen Stellen der naturwissenschaftlichen Schriften finden lässt, erweckt den Anschein, dass Aristoteles hier eine kosmische Natur im Blick habe, die die biologischen Prozesse global koordiniert. Wie bereits im letzten Kapitel angesprochen (Abschnitt III.2.3), ist diese Interpretation keineswegs unumstritten. Zu der häufigen Personifizierung der Natur äussert sich etwa Henry (2013) 230 wie folgt:

Such strong design language might be taken to suggest that what Aristotle is talking about here is some kind of Cosmic Nature on a par with Plato’s Demiurge. Yet, however tempting this inference may be, Aristotle’s personification of nature can only be metaphorical. For there is little evidence that he thinks of nature as an intelligent designer.<sup>20</sup>

Was die Personifizierung der Natur als Handwerkerin betrifft, so gibt es freilich Unterschiede zu Platons Demiurgen. Das spricht aber noch nicht gegen die Annahme einer kosmischen Teleologie. So ist etwa Sedley der Auffassung, dass es Aristoteles zwar nicht gepasst habe, wie sich Platons Demiurg (im Gegensatz zu seinem unbewegten *nous*) aktiv in das Naturgeschehen einmische. Dennoch habe Aristoteles die Handwerker-Redeweise nicht aufgeben wollen, weil er von einem

préservation› (διασώζουσιν). Si la nature ne fait rien en vain, c’est parce qu’elle vise la préservation de l’individu, c’est-à-dire avant tout de ce qui lui est essentiel.»

20 Vgl. auch schon Lennox (2001) 206: «I argued that this is in fact Aristotle’s formal nature, rather than what it appears to be at first glance – some Aristotelian equivalent of Plato’s Divine Craftsman, organizing the world for the best.»

hinreichend analogen, und zwar *globalen Teleologiekonzept* ausgegangen sei.<sup>21</sup> Und auch Interpretieren, die meinen, dass sich ‘die Natur’ in einigen Kontexten auf die Natur des Lebewesens und nicht auf eine kosmische Natur beziehe, geben zu, dass sich Aristoteles’ Erklärungen mit Hilfe von *NNU* keinesfalls an allen Stellen auf die Annahme einer bloss lokalen Finalität reduzieren lassen;<sup>22</sup> nicht einmal an allen Stellen der biologischen Schriften.<sup>23</sup>

Um Missverständnissen vorzubeugen, hier noch einmal der Hinweis: Für den ideengeschichtlichen Zugang der vorliegenden Arbeit spielt es keine grosse Rolle, wie stark man die Annahme einer globalen Naturteleologie bei Aristoteles machen kann. Es genügt die Feststellung, dass es möglich ist, Aristoteles als Vertreter einer solchen Naturteleologie zu verstehen, und vor allem: dass die Stoiker dies mit Sicherheit getan hätten. Denn zum einen streitet Aristoteles selbst die Abhängigkeit der einzelnen Phänomene von einer globalen Natur nirgends ab. Und zum anderen gibt es keine Hinweise, dass es zu seiner Zeit oder zur Zeit der Stoiker eine Debatte über die ‘lokal-vs.-global-Interpretation’ gab. Es gibt daher auch keinen Grund zu der Annahme, dass die Stoiker lange hätten überlegen müssen, was hinter Aristoteles’ personifizierenden Formulierungen steckt. Für sie wäre es ganz sicher die göttliche Intelligenz gewesen, die den gesamten Kosmos ordnet und die jeweiligen Wesen der Lebewesen, von den Pflanzen bis zu den Menschen ordne und aufeinander abstimme. Und diese göttliche Intelligenz sei eben die ‘Natur’ (oder ‘Zeus’ oder der ‘logos’); auch wenn dies für uns heute nach einer stark platonisierenden Lesart von Aristoteles aussehen mag.

## 1.7 Kurze Zusammenfassung

‘*Eulogos*’ ist ein wesentliches Element naturwissenschaftlicher Theoriebildung bei Aristoteles. Es besteht ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen einer Erklä-

- 21 Sedley (2010) 10–11: «The reason why in Aristotle’s view no directive mind can be at work in natural processes is not any preference on his part for ‘scientific’ over theological modes of explanation. It lies rather in the conviction that the Platonic account gets the theology *wrong*. God’s causality in the natural world is omnipresent, as Plato held, but must be such that all the operative drives and impulses belong to the natural entities, leaving god himself eternally detached and self-focused [...] Such then was Aristotle’s dilemma. He resolved it, as *Physics 2* eloquently attests, by developing his conviction that although nature is not divine craft, it is sufficiently *analogous* to craft [...] So wedded is he to the craft analogy that its characteristic language is ubiquitous in his biological writings, where he frequently, for example, speaks figuratively of nature as an agent ‘crafting’ (*dēmiourgeîn*, cognate with ‘Demiurge’) her products.»
- 22 Morel (2016) 28: «D’autres textes du corpus aristotélicien [que *De incessu animalium*] sont sans nul doute bien mieux placés pour fournir des arguments allant dans ce sens [d’une téléologie cosmique], en particulier les chapitres 7 et 10 du livre A de la *Métaphysique*.» Vgl. Kap. III, Anm. 26.
- 23 Deshalb scheint auch Henry (2015) selbst wieder ein Stück zurück gerudert zu sein (siehe oben das Zitat in Abschnitt III.2.3).

rung, die *eulogos* ist, und empirischer Naturwissenschaft. Dieser Zusammenhang enthält folgende Aspekte: (1.) Etwas, das als *eulogos* angenommen wird, kann sich in der Erfahrung als richtig oder falsch erweisen. Bei einer *eulogos*-Erklärung scheint es sich um die beste Begründung zu handeln, die bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt zur Verfügung steht. (2.) Es muss sich keineswegs um eine Empirie-unabhängige Hypothese handeln, die einer streng-wissenschaftlichen, empirischen Erklärung gegenübersteht. Vielmehr scheinen *eulogos*-Erklärungen oftmals selbst durch Empirie zustande zu kommen. (3.) Was *eulogos* ist, richtet sich nach dem, was man an den Gegenständen beobachten kann (*horasthai epi ...*). Im Falle von Phänomenen, die man tatsächlich beobachten kann, gilt: Nur was sich an vielen oder allen Gegenständen beobachten lässt, ist *eulogos*. Für den Fall, dass man etwas nicht direkt beobachten kann, gilt: Die *eulogos*-Erklärung darf analogen Fällen, die sich an vielen oder allen Gegenständen beobachten lassen, nicht widersprechen. (4.) Dinge, die sich an vielen oder allen Dingen beobachten lassen, sind *eulogos*, d. h. verfügen über eine gut-begründete Erklärung, weil sie Ausdruck eines naturteleologischen Prinzips sind: An ihnen lässt sich erkennen, dass die Natur nichts umsonst tut, sondern alles zum Besten des Wesens des jeweiligen Lebewesens ausarbeitet (*NNU*). (5.) Die Orientierung am Wesen des jeweiligen Lebewesens ist kein Zweck an sich oder muss zumindest nicht so verstanden werden. Vielmehr erweckt Aristoteles den Eindruck, dass das Wesen des jeweiligen Lebewesens Teil einer *global koordinierten Teleologie* ist. Sofern die Stoiker mit den hier skizzierten Theorien und dem *eulogos*-Begriff aus dem aristotelischen Denken in Kontakt gekommen sein sollten, hätten sie jedenfalls keinen Moment daran gezweifelt, dass hinter den Prozessen, für die sich eine *eulogos*-Erklärung finden lässt, eine solche global wirkende, rationale Natur steht.

## 2 Naturbeobachtung und *kathēkon*

Vor dem bis hierhin skizzierten Hintergrund lohnt sich ein erneuter Blick auf die *kathēkon*-Definition. Nun kann die Begrifflichkeit der Definition und des erläuternden Zusatzes kaum mehr als zufällig erscheinen. Zunächst wird das *kathēkon* als etwas bestimmt, «das eine gut-begründete (*eulogos*) Erklärung besitzt», bevor es heisst: «denn auch an Pflanzen und Tieren lassen sich *kathēkonta* beobachten (*horasthai gar epi toutōn ta kathēkonta*)». Der erläuternde Zusatz scheint den Zusammenhang von *eulogos*-Erklärung einerseits und empirischer Beobachtung andererseits (das '*horasthai epi*' + Genitiv) buchstäblich so aufzugreifen, wie er sich wiederholt in der naturwissenschaftlichen Theorie des Aristoteles findet und wie er dann in der (peripatetischen) Biologie des vierten und dritten Jahrhunderts

geläufig gewesen sein könnte.<sup>24</sup> Damit ergibt sich ein weiteres, deutliches Indiz, dass es sich in der stoischen *kathēkon*-Definition keineswegs um eine Unachtsamkeit im Begriffsgebrauch handelt oder dass Ausdrücke wie ‘*prattein*’ oder ‘*eulogos*’ metaphorisch zu verstehen sind, die ihre eigentliche Bedeutung erst auf der Stufe menschlicher Handlungen erhalten. Was ergibt sich nun für die Begründung des stoischen *kathēkon*, wenn man den Zusammenhang von *eulogos* und Beobachtung berücksichtigt, wie er sich für Aristoteles rekonstruieren lässt?

## 2.1 Beobachtbarkeit und Objektivität

Der erläuternde Zusatz soll offensichtlich etwas begründen (*gar*): *Weil sich kathēkonta* auch an Pflanzen und Tieren beobachten lassen, erstrecke sich das ‘*Folgerichtige im Leben*’ (*to akolouthon en zōē*) auch auf Pflanzen und Tiere. Wie oben gezeigt (Abschnitt II.3.3), ist ‘das Folgerichtige im Leben’ zunächst nur eine andere Formel für ‘das *kathēkon*’, wie es sich auf allen Stufen von Lebewesen findet.<sup>25</sup> Dem Begriff soll also offenbar eine speziesübergreifende Objektivität verliehen werden, indem darauf verwiesen wird, dass sich auch bei Pflanzen und Tieren Aktivitäten beobachten lassen, die eine gut-begründete Erklärung besitzen. Vor dem oben skizzierten Hintergrund des *eulogos*-Begriffs bei Aristoteles lässt sich nun ein Schritt weitergehen und sagen, warum das, was sich an Pflanzen und Tieren beobachten lässt, eine gut-begründete Erklärung besitzt.

Wie gezeigt wurde, ist nur das *eulogos*, was sich an vielen oder allen Gegenständen beobachten lässt (*De caelo* 1,10). Und offensichtlich lässt sich anhand dessen, was man an Pflanzen und Tieren beobachtet, geradezu paradigmatisch erkennen, was auf allen Stufen der Lebewesen gelten muss und wonach sich auch der Mensch zu richten hat: Die Natur hat alles rational und zum Besten der Lebewesen (und des Ganzen) eingerichtet. Sie hat sämtliche Lebewesen mit bestimmten Anlagen ausgestattet, die es ihnen erlauben, sich ihrem Wesen gemäss zu betätigen und ihre jeweilige Rolle im Ganzen zu erfüllen. Man kann also sagen: *Weil* es sich auch an Pflanzen und Tieren beobachten lässt, besitzt das *kathēkon* eine gut-begründete Erklärung. Und es lässt sich an Pflanzen und Tieren beobachten, *weil* es dem teleologischen Plan der Natur entspricht, die nichts umsonst tut, sondern alles vernünftig organisiert hat. In diesem Sinne ist das *kathēkon* als ‘das *Folgerichtige im Leben*’ eine Aktivität, die dem kosmischen Plan der Natur *folgt*. So hätten die Stoiker die objektive Autorität des *kathēkon* begründen können, indem sie auf den

24 Die unzähligen Stellen, an denen Theophrast den Ausdruck *eulogon* in *De causis plantarum* verwendet, könnten das Material für eine eigene Studie bieten. Ich nehme an, dass das Ergebnis in weiten Teilen dem entsprechen könnte, was hier für Aristoteles gezeigt wurde.

25 Stobaios 85,13–14: ‘Ὅριζεται δὲ τὸ καθήκον· τὸ ἀκόλουθον ἐν ζῳῇ’.

Zusammenhang von gut-begründeter Erklärung und Beobachtung zurückgriffen, der sich in der naturwissenschaftlichen Theoriebildung ihrer Zeit findet.

## 2.2 Die Vorzeitigkeit: «*nachdem* es getan wurde (*prachthen*)»

Was hat es mit dem Phänomen auf sich, dass die Stoiker das *kathēkon* als etwas definierten, das eine gut-begründete Erklärung besitzt, *nachdem* es vollzogen wurde? Dieser resultative Aspekt – sofern man ‘*prachthen*’ so übersetzen möchte –, den wir in allen Überlieferungen finden, lässt sich ebenfalls gut durch die hier vertretene Interpretation erklären.<sup>26</sup> Doch zuvor sollen kurz zwei Varianten vorgestellt werden, wie dieser resultative Aspekt bislang interpretiert wurde.

(1.) Man könnte den resultativen Aspekt mit einem Fokus auf die Motive eines Handelnden erklären: Die Aussage, dass ein *kathēkon* eine gut-begründete Erklärung hat, *nachdem* es getan wurde, bedeutet dann, dass der Handelnde die *Resultate* verschiedener Handlungsoptionen *gedanklich vorwegnimmt*. So liessen sich beispielsweise die *kathēkonta* erklären, die unter besonderen Umständen (*kata peristasin*) gelten: Wenn sich jemand dafür entscheidet, seinen Besitz aufzugeben, anstatt ihn zu behalten, oder sich selbst zu verstümmeln, anstatt gesund zu bleiben, dann hat er zuvor über die unterschiedlichen Resultate der Handlungsoptionen nachgedacht und erkannt, dass die Option, die normalerweise oder auf den ersten Blick wählenswert erscheint, kein wünschenswertes Resultat liefert.<sup>27</sup>

Diese Interpretation ist sicherlich nicht völlig abwegig. Denn im Falle menschlicher Handlungen könnte es in der Tat darum gehen, zu überlegen, welche Handlung welches Resultat bewirkt. Aber es ist auch klar, dass diese Erklärung nur einen Spezialfall von Handlungen abdeckt, nämlich den Fall *menschlicher kathēkonta*. Die Interpretation geht davon aus, dass mit dem ‘*prachthen*’ der *kathēkon*-Definition menschliche Handlungen gemeint sein müssen. Sie bezieht die gut-begründete (*eulogos*) Erklärung auf die menschliche Vernunft, den menschlichen *logos*, der vorausdenkend verschiedene Handlungsoptionen und deren Resultate abwägt.

(2.) Man kann den resultativen Aspekt auch mit Fokus auf die *Objektivität* des *kathēkon* erklären, bei der die Motive des Handelnden eine untergeordnete Rolle spielen: Wenn das Resultat im Vordergrund steht, dann muss es nicht primär um die Frage gehen, warum ein Handelnder in einer konkreten Situation dies oder jenes getan hat, sondern um die Frage, ob die Handlung unabhängig von diesen

26 Es wäre auch denkbar, den ingressiven Aspekt zu betonen und mit ‘[...] wenn (= in dem Moment, in dem) es getan wird’ zu übersetzen. Von Cicero (*factum/actum*) bis heute scheinen aber sämtliche Interpreten die Vorzeitigkeit in den Vordergrund gestellt zu haben. Und das scheint auch plausibel, wie im Folgenden deutlich werden soll.

27 So etwa Forschner (1981) 196: «Naturgemäßes Handeln, das in außergewöhnlichen Umständen Zwecke realisiert, die unter normalen Umständen als naturwidrig gelten, läßt sich als *eulogos* (wohlbegründet) zureichend *ex eventu*, von einem faktisch positiven Resultat her rechtfertigen.»

Motiven – also objektiv – eine gut-begründete Erklärung besitzt. Man kann beispielsweise etwas tun, das objektiv eine gut-begründete Erklärung besitzt, obwohl man selbst noch so zweifelhafte Motive gehabt haben mag. Der resultative Aspekt könnte also betonen, dass es darum geht, rückblickend zu beurteilen, ob eine Handlung eine gut-begründete Erklärung besitzt.<sup>28</sup>

Diese zweite Interpretation ist bis zu einem gewissen Grad mit der ersten kompatibel. Denn die erste bestreitet ja nicht, dass ein *kathēkon* eine objektiv gut-begründete Erklärung besitzen kann.<sup>29</sup> Sie betont nur, dass es darum geht, das Resultat bereits vor der Handlung gedanklich vorwegzunehmen. Im Unterschied zur ersten Interpretation, die die Vorzeitigkeit des *‘prachthen’* mit der gedanklichen Vorwegnahme begründen will und es damit auf menschliche Handlungen limitiert, scheint aber die zweite, die aus der rückblickenden Betrachtung einen Objektivitätsanspruch ableiten will, besser mit der naturalistischen Basis vereinbar. Denn hier muss es nicht primär darum gehen, dass ein Handelnder sich selbst Rechenschaft über seine Motive ablegt. Es kann auch gemeint sein, dass jemand die Perspektive eines Beobachters einnimmt, der zu gut-begründeten Erklärungen für die Aktivitäten von Lebewesen kommt, indem er auf die Zweckmässigkeit dieser Aktivitäten innerhalb der Natur verweist. Und hier lässt sich an die obige Analyse von *eulogos*-Erklärungen in naturwissenschaftlichen Kontexten anknüpfen.

(3.) Auch wenn die Interpretieren es bislang nicht erkannt zu haben scheinen, könnte die nachträgliche Erkenntnis einer Aktivität als ‘gut-begründet (*eulogos*)’ auf ein solch empirisches Modell verweisen, in dem objektive Erkenntnisse über die Natur aus der Beobachtung stammen. Wie gezeigt, basiert die gut-begründete Erklärung bei Aristoteles auf dem, was sich an vielen oder allen Dingen beobachten lässt. Und Pflanzen und Tieren geben einen geradezu paradigmatischen Beobachtungsgegenstand für das ab, was sich an vielen oder allen Dingen beobachten lässt: dass die Natur zweckmässig und ökonomisch verfährt und nichts umsonst tut. Aus der Perspektive des Naturbeobachters ergibt sich die gut-begründete Erklärung also *im Nachhinein*, nämlich im Anschluss an die Beobachtung. Bei jeder *praxis*, die er beobachtet, fragt er sich, weshalb die Pflanze oder das Tier dies tut. Dabei erkennt

28 So beispielsweise Tsekourakis (1974) 28: «In order to decide whether an act is a καθήκον or not, we must have its external results present, because they are of primary importance in the sphere of appropriateness, where what must count is the material of an act and not the disposition of the agent. It is also noteworthy that ἀπολογία or ἀπολογισμός are usually in use in ancient texts in a sense like ‘to give account of what has been done or has happened’, something which is in agreement with the meaning of πράχθέν and indicates that the external result of an act are present.» Vogt (2008) 173–174: «But even the fool very often acts appropriately, and in these cases, her actions can in *retrospect* be given a well-reasoned justification.» Gourinat (2014) 27: «Cela veut dire que l’action peut recevoir cette justification après coup. La possibilité de rendre raison porte sur l’acte lui-même, sur son accomplissement, pas sur les intentions ou les motivations. Ainsi, on peut accomplir objectivement un acte convenable pour des motifs parfaitement immoraux, et ceci n’entre nullement en considération dans la détermination objective de la justification.»

29 Ausführlicher zur Frage, *wie gut die eulogos-Erklärung sein kann*, in Abschnitt VI.4.

er, dass die Lebewesen über eine bestimmte Konstitution verfügen, die es ihnen erlaubt, bestimmte Zwecke zu realisieren. Und sobald er einen der Konstitution entsprechenden Zweck gefunden hat (oder gefunden zu haben glaubt), besitzt er eine gut-begründete Erklärung (oder meint, eine solche zu besitzen). Dann kann er behaupten: «Das ist ein *kathēkon*.»

Der resultative Aspekt des *'prachthen'* aus der Definition des *kathēkon* passt also zu der naturwissenschaftlichen Verwendungsweise von *eulogos*, wie man sie bei Aristoteles finden kann. Demnach könnte es den Stoikern darum gegangen sein, das *kathēkon* aus Naturbeobachtung abzuleiten. Wenn hier von 'ableiten' die Rede ist, so ist natürlich nicht gemeint, dass der Naturbeobachter sich anschaut, was Pflanzen und Tiere tun, um daraus unmittelbar zu bestimmen, was für eine Handlung für den Menschen angemessen ist. Es geht um die Begründung eines Prinzips aus Naturbeobachtung, und zwar um das Prinzip, dass die Natur jedes Lebewesens mit bestimmten Anlagen ausgestattet hat, durch deren Betätigung es seine Rolle im rational organisierten Kosmos erfüllt. Dieses teleologische Muster erkennt der Naturbeobachter anhand der zweckmässigen Aktivitäten aller Lebewesen. Damit bleibt natürlich vereinbar, dass es im speziellen Fall menschlicher Handlungen um die gedankliche Vorwegnahme von möglichen Handlungen gehen mag. Der Mensch kann mit Hilfe seiner Rationalität und auf Grundlage der Erkenntnisse, die er bisher über die Natur gewonnen hat, abwägen, ob eine bevorstehende Handlung dem Kurs der Natur entspricht oder nicht, d. h. ob sie das Folgerichtige (*to akolouthon*) im Leben ist.

Zum Abschluss dieser These lohnt es sich, die Definition des *kathēkon* in den erläuternden Zusatz einzusetzen, um einen letzten Hinweis auf die empirisch-naturwissenschaftliche Methode zu erkennen: «Aktivitäten, die eine gut-begründete Erklärung besitzen, nachdem sie vollzogen wurden (= *kathēkonta*), lassen sich an Pflanzen und Tieren beobachten.» Dieser Satz soll begründen, dass sich «das Folgerichtige im Leben» (*to akolouthon en zōē*), d. h. das *kathēkon* auf Pflanzen und Tiere erstreckt. Hier könnte als letzter Punkt der Unterschied von Plural und Singular auffallen: Während im erläuternden Zusatz von den Aktivitäten die Rede ist, die eine gut-begründete Erklärung besitzen, nachdem sie vollzogen wurden (*kathēkonta*), steht das, was er begründen soll (*to akolouthon* beziehungsweise *to kathēkon*) im Singular.<sup>30</sup> Wenn dieser Wechsel vom Singular in den Plural kein Zufall ist, dann kann dies ebenfalls als Indiz gelten, dass *aus einer Vielzahl von Beobachtungen ein Prinzip* abgeleitet werden soll, und zwar «*das Folgerichtige im Leben*» beziehungsweise «*das kathēkon*».<sup>31</sup>

30 Stobaios hat den Artikel (*to*) vor *kathēkon*, Diogenes Laertios nicht.

31 Ich kann mir vorstellen, dass diese Unterscheidung zwischen einer Vielzahl konkreter Aktivitäten (Plural) und einem übergeordneten Prinzip (Singular), später in der Exposition noch einmal absichtlich aufgegriffen wird: So seien einige Aktivitäten *kathēkonta*, andere gegen *das kathēkon*. Warum heisst es nicht, einige Aktivitäten seien *kathēkonta*, andere gegen die *kathēkonta*?

### 3 Zum Ausdruck *'kathēkon'* und zur Etymologie *'kata tinas hēkein'*

Als letztes soll in diesem Kapitel auf den Ausdruck *'kathēkon'* selbst sowie auf die bei Diogenes Laertios überlieferte Etymologie (*'kata tinas hēkein'*) eingegangen werden. Dabei wird gefragt, inwieweit sich auch in der Wahl des Begriffs seine naturalistische Basis widerspiegelt. Warum mögen die Stoiker diesen Ausdruck gewählt haben, um ihn zu einem zentralen Begriff ihrer Ethik zu machen? Welche Antworten auf diese Frage kann man aus Informationen ziehen, die Diogenes Laertios überliefert? Bei der Auswertung dieser Informationen ist Vorsicht und Sorgfalt geboten. Was behauptet Diogenes Laertios und was nicht? Er behauptet, (1.) das *kathēkon* sei als erstes von Zenon so benannt worden, und (2.) die Bezeichnung sei von *'kata tinas hēkein'* abgeleitet.<sup>32</sup> Er behauptet *nicht*, der Ausdruck *'kathēkon'* oder andere Formen von *'kathēkein'* seien vor Zenon mehr oder weniger unbekannt gewesen. Und er behauptet auch *nicht*, erst Zenon habe den Ausdruck in einer ähnlichen Bedeutung verwendet, d. h. um eine Handlung zu bezeichnen, die aus bestimmten Gründen angemessen ist. Im Folgenden soll zunächst untersucht werden, worin dann die Pionierleistung Zenons bestanden haben mag, um im Anschluss zu fragen, was die Etymologie dabei für eine Rolle gespielt haben kann.

#### 3.1 Zenons Pionierleistung

Diogenes Laertios sollte also nicht in der Weise missverstanden werden, als behauptete er, Zenon sei der erste gewesen, der den Ausdruck *kathēkon* verwendete, um so etwas wie angemessene Handlungen zu bezeichnen. Wollte Diogenes dies behaupten, hätte er zumindest über eine Anekdote stolpern müssen, die er im dritten Buch selbst überliefert und in der das Wort schon Platon in den Mund gelegt wird. Demnach soll Platon gewarnt worden sein, er könne sich durch die Verteidigung des zu Tode verurteilten Strategen Chabrias selbst ein Todesurteil einhandeln, woraufhin er erwidert haben soll: «Als ich zugunsten des Vaterlands in den Kampf zog, habe ich die Gefahren ertragen, und jetzt werde ich sie zugunsten dessen ertragen, was mir aufgrund des *kathēkon* obliegt, das mir durch die Freundschaft zukommt (*hyper tou kathēkontos dia philon*).»<sup>33</sup> Zwar ist alle Skepsis angebracht, dass Platon dies so gesagt haben soll. Denn das Verb *'kathēkein'* kommt

Vermutlich, weil es um ein *Prinzip* geht, dem eine Vielzahl von Aktivitäten entsprechen und andere widersprechen. Die Stoiker wollten hier womöglich betonen, dass es sich um den Verstoß gegen ein *objektives Prinzip* handelt und nicht gegen bestimmte Einzelhandlungen.

32 7,108 p. 536,786–788: κατωνομάσθαι δὲ οὕτως ὑπὸ πρώτου Ζήνωνος τὸ καθῆκον, ἀπὸ τοῦ κατὰ τινος ἦκειν τῆς προσονομασίας εἰλημμένης.

33 Diogenes Laertios 3,24 p. 255,265–268: καὶ ὅτε ὑπὲρ τῆς πατρίδος ἐστρατεύομην, ὑπέμενον τοὺς κινδύνους, καὶ νῦν ὑπὲρ τοῦ καθήκοντος διὰ φίλον ὑπομενῶ.



bei ihm überhaupt nur drei mal vor, und zwar ausschliesslich in der wörtlichen Bedeutung von ‘nach unten’ oder ‘hinabkommen (stellen/führen)’.<sup>34</sup> Trotzdem ist die Anekdote aufschlussreich, zeigt sie doch, dass der Terminus in den Quellen des Diogenes Laertios durchaus in der normativen Bedeutung ‘was man tun muss’ geläufig war. Auch in 9,43 überliefert der Doxograph eine entsprechende Anekdote, diesmal aus der Feder des Biographen Hermippos (3. Jh. v. Chr.), der den Ausdruck im Sinne des ‘Angemessenen gegenüber der Göttin’ (*to kathēkon tē theō*) verwendet.<sup>35</sup>

Aber man kann noch weiter zurückgehen, wodurch endgültig klar wird, dass es nicht Zenon war, der den Begriff in dieser Bedeutung etablierte, sondern dass er im 3. Jahrhundert v. Chr. bereits in dieser normativen Bedeutung geläufig war.<sup>36</sup> Während die frühen Dichter und Historiker das Verb *kathēkein* eher vereinzelt und meist in der schlichten Bedeutung von ‘hinabkommen, heranreichen, hineinstecken, niederstrecken, ...’ verwendeten, finden wir es im Sinne einer ‘angemessenen Handlung’ nicht erst bei Zenons Zeitgenossen Menander, sondern bereits bei Xenophon, mit dessen Schriften Zenon in Kontakt gekommen sein soll.<sup>37</sup> So komme es beispielsweise Soldaten zu (*kathēkein tini*), sich in einer Ebene zu sammeln; und Dinge, die man eines bestimmten Alters oder Amtes wegen tun muss, werden als *kathēkonta* bezeichnet.<sup>38</sup> Man kann schon hier eine ähnliche Bedeutung erahnen, wie die, in der die Stoiker den Ausdruck dann verwendeten:

34 *Phd.* 61c10–61d1, *Tim.* 77d3–4, 78c4–6. Diogenes Laertios muss die Anekdote aus einer Quelle übernommen haben, in der der Begriff des *kathēkon* bereits als ethischer Terminus geläufig war. Zur Platon-Rezeption des Diogenes Laertios vgl. beispielsweise das pointierte Urteil von Janáček (2008b) 337: «Er [Diogenes Laertios] ist arbeitsfreudig und grundnaiv [...] DL konnte das Platon-Buch schreiben, ohne eine Zeile aus Platons Dialogen gelesen zu haben.»

35 Die Anekdote spielt zwar zur Zeit Demokrits. Aber ich gehe davon aus, dass die Wortwahl von Hermippos stammt; zumal er in indirekter Rede berichtet.

36 Vgl. neben den folgenden Quellen ferner die Verwendung bei Epikur in 10,113 und 130.

37 Zur Verwendung bei den Dichtern etwa bei Aesop, Aischylos, Thukydides, Euripides. Soweit ich sehe, könnte man *kathēkein* nur ein einziges Mal im Sinne einer zukommenden Handlung deuten, und zwar bei Herodot 2,160: οἱ Αἰγύπτιοι ἐπυθάνοντο τῶν Ἡλείων λεγόντων ἅπαντα τὰ κατήκει σφέας ποιεῖν περὶ τὸν ἄφῶνα. Ansonsten findet es sich bei Herodot, neben der erwähnten örtlichen Bedeutung, als Beschreibung der Umstände einer Situation (etwa 5,49,7–8: τὰ γὰρ κατήκοντὰ ἐστὶ τοιαῦτα) und als das, was den Beteiligten widerfährt (8,19; 8,40; 8,102: ἐπὶ τοῖσι κατήκουσι πρήγμασι). Aber diese Verwendungsweise beschreibt in der Regel gerade *nicht* etwas, was für die entsprechenden Personen angemessen wäre.

Die Passage bei Menander (Körte/Thierfelder (1956) Fr. 523) lautet: σὺ μὲν παραινεῖς ταῦτα ἃ ὄσα σοι πρέπει, ἰ ἐμὲ δὲ ποιεῖν τὸ καθήκον οὐχ ὁ σὸς λόγος, ἰ εὐ ἰσθ' ἀκριβῶς, ὁ δ' ἴδιος πείθει τρόπος. Tieleman (2007) 137 führt das Fragment an, um zu belegen, dass die Frage nach dem, was ein *kathēkon* ist, schon zur Zeit der frühen Stoiker mit dem Verweis auf die jeweilige *Rolle* beantwortet wurde. Zur Rollentheorie siehe unten Abschnitt IV.3.3.

Zu Zenons Kenntnis von Xenophon vgl. Diogenes Laertios 7,2. Eine mögliche Inspiration der Stoiker durch Xenophon nimmt auch Sedley (2007) 210–225 an. Ihm zufolge habe *Memorabilien* 1,4 eine Vorlage für die stoische *Intelligent Design*-Kosmologie abgegeben.

38 *Anabasis* 1,9,7,3–4; *Kyropädie* 1,2,5,9–11; 8,1,4,3–5; 8,1,20,5–6; in ähnlicher Bedeutung auch bei Demosthenes *Exordia* 2.

Es geht um eine Handlung, die jemandem aufgrund seiner Position innerhalb eines bestimmten Systems zukommt.

Wenn man Diogenes Laertios wohlwollend liest, sollte man ihm also nicht unterstellen, er behaupte, dass erst die Gründerfigur der Stoa, Zenon, den Begriff zur Bezeichnung angemessener Handlungen verwendet hätte. Was er hervorheben will, scheint vielmehr Folgendes zu sein: Zenon war der erste, der den Begriff definierte und in die philosophische Terminologie einführte. Nach allem, was wir heute wissen, wäre das zumindest richtig. Denn während 'kathēkein' bei Platon und Aristoteles gar nicht in seiner ethischen Bedeutung auftaucht, wird das Partizip 'kathēkon' erst im Anschluss an Zenon zu einem festen Terminus der Ethik, zu dem so gut wie jeder Stoiker ein oder mehrere Bücher schrieb.<sup>39</sup> Man sollte also davon ausgehen, dass Diogenes Laertios diese Pionierleistung Zenons noch einmal würdigen will, nachdem er sie bereits im biographischen Teil über Zenon für erwähnenswert gehalten hatte.<sup>40</sup>

Was den Hinweis des Diogenes Laertios auf die Pionierleistung Zenons angeht, ergibt sich also folgendes Fazit: Während 'kathēkein' und 'kathēkon' schon zur Zeit Zenons mehr oder weniger verbreitet waren, um angemessene Handlungen zu bezeichnen, war Zenon der erste Philosoph, der den Begriff definierte und philosophisch begründete. Die Funktion der philosophischen Begründung übernimmt der erläuternde Zusatz mit seinem Verweis auf die naturalistische Basis, d. h. auf den Umstand, dass sich *kathēkonta* auch an Pflanzen und Tieren beobachten lassen. Damit zur zweiten Frage: Was könnten sich die frühen Stoiker von der Etymologie in Bezug auf die philosophische Begründung des Begriffs versprochen haben?

### 3.2 Die Etymologie 'kata tinas hēkein'

An dem Befund von Long, A./Sedley (1987) Bd. 2, 356, dass die Etymologie noch nicht zufriedenstellend erklärt wurde, hat sich bis heute nichts geändert, und es scheint auf Grundlage der heutigen Quellenlage auch kaum möglich.<sup>41</sup> Dennoch lassen

- 39 Eine Ausnahme könnte Aristoteles(?) *Staat der Athener* 53,5 sein (Übersetzung Chambers (1990) 55,34–36): «Denn das Gesetz bestimmt, daß jeder, der nicht Schiedsrichter wird, wenn er das entsprechende Alter erreicht hat (*tēs hēlikias autō kathēkousēs*), das Bürgerrecht verlieren soll [...]» (Ed. Chambers (1994) 48,10–11: ὁ γὰρ νόμος, ἂν τις μὴ γένηται δαιτητῆς τῆς ἡλικίας αὐτῶι καθήκουσης, ἄτιμον εἶναι κελεύει).
- 40 7,25 p. 490,325–327: φασὶ δὲ καὶ πρῶτον καθῆκον ὀνομακῆναι καὶ λόγον περὶ αὐτοῦ πεποικῆναι. Angesichts dieser Wiederholung mag es naheliegen, die Bemerkung über Zenon in der *kathēkon*-Exposition als einen Einschub zu betrachten. Das könnte auch erklären, warum der Abschnitt im Suda-Eintrag zum *kathēkon* fehlt. Daher sollte man auch vorsichtig sein, die gesamte Exposition schon Zenon zuzuschreiben.
- 41 «The etymology advanced here has never been satisfactorily explained [...]. Its key feature is presumably *κατά*, so basic a preposition in Stoic ethics, with *τινας* (unnecessary to the etymology) implying accordance with 'people's natures'.»

sich vor dem Hintergrund des naturalistischen Ursprungs der *kathēkon*-Theorie möglicherweise kleine Fortschritte erzielen.

Zunächst sollte man sich bewusst machen, dass eine Etymologie für die Stoiker mehr als eine sprachwissenschaftlich interessante Beobachtung war. Die Bestandteile eines Ausdrucks waren für sie nicht arbiträre oder konventionelle Bezeichnung für ein Phänomen, das auch ohne die jeweilige Bezeichnung als eben dieses Phänomen hätte existieren können. Ihnen zufolge waren die Namen, ihre Zusammensetzung und selbst ihr Klang von Natur aus untrennbar mit den Phänomenen verbunden, die sie repräsentierten.<sup>42</sup> Unseren Quellen zufolge war insbesondere Chrysipp dafür bekannt, philosophische Wahrheiten aus dem Wesen der Worte abzuleiten. Wie ernst es ihm damit war und wie einflussreich der etymologische Ansatz gewesen zu sein scheint, zeigt nicht zuletzt die Kritik, die Galen noch vierhundert Jahre später übte, obwohl seine Kritik, wie er selbst wiederholt betont, der Sache nach doch blosser Zeitverschwendung sei.<sup>43</sup>

Ob die Ableitung des *kathēkon* von *'kata tinas hēkein'* auf Zenon zurückgeht, erscheint unsicher. Zum einen, weil wir keine direkten Belege haben, dass schon Zenon mit Hilfe einer etymologischen Methode versuchte, tiefergehende Wahrheiten aus den Worten herzuleiten; zum anderen, weil auch Diogenes Laertios diese Etymologie nicht ausdrücklich Zenon zuschreibt. Dennoch bleibt es freilich möglich, dass schon Zenon die Formel *'kata tinas hēkein'* zur Erklärung seiner Definition verwendete. Vielleicht machten sich dann erst seine Nachfolger daran, eine etymologische Methode zu entwickeln, um die Begriffe und Theorien des Schulgründers zu untermauern. Wie dem auch sei: Wir wissen jedenfalls, dass spätestens Zenons unmittelbarer Nachfolger, Kleantes, die Dichter mit Hilfe von Etymologien interpretierte und dabei die Bedeutung der Götternamen mit Verweis auf *physikalische* Phänomene erklärte. So leitete er beispielsweise den homerischen Beinamen des Zeus *'ana Dōdōnaie'* ('Oh, Herr von Dodona') von *'anadidōmi'* ('hinaufsenden') ab und verknüpfte dies mit der Lehre aufsteigender Luft von der Erde.<sup>44</sup>

Selbst wenn es erst Chrysipp gewesen sein sollte, der eine stoische Systematik der Etymologie entwickelte und exzessiven Gebrauch davon machte, war es also

42 Vgl. etwa Origenes *Contra Celsum* 1,24 Ed. Koetschau (1899) 74,13–15 (= SVF 2.146): ὡς νομίζουσιν οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, φύσει, μιμουμένων τῶν πρώτων φωνῶν τὰ πράγματα, καθ' ὧν τὰ ὀνόματα, καθὸ καὶ στοιχεῖά τινα τῆς ἐτυμολογίας εἰσάγουσιν. Zur stoischen Methode der Etymologie und Sprachphilosophie sowie zum Einfluss von Platons *Kratylos* vgl. Allen (2005) und Long, A. (2005).

43 Vgl. etwa *PHP* (Ed. Lacy (1981–1984)): 2,2,4–23; 2,5,94–97; 3,5,25; 3,8,36. Ein Werk des Chrysipp über Etymologien wird in 3,5,23 erwähnt. Bei Diogenes Laertios 7,200 ist die Rede von sieben Büchern *Peri etymologiōn* und vier Büchern *Etymologikōn an Diokles*. Vgl. Stobaios 1,79,17–19 (= SVF 2.913), wo von einer *etymologikē exēgēsis* gesprochen wird. Ferner Cicero *Acad. post.* 8,32 Ed. Plasberg (1908) 50.

44 Long, A. (2005) 38 (zu SVF 1,535). Weitere Beispiele zu Kleantes in Long, A. (1996d) 81. Zur stoischen Dichter-Allegorese vgl. auch Steinmetz (1986) und Goulet (2005) 112–118 zur Etymologie als Teil der Allegorese.

schon für Kleantes und womöglich schon für Zenon üblich, in der Zusammensetzung von Begriffen philosophische (oder naturwissenschaftliche) Wahrheiten zu erkennen oder abzusichern.<sup>45</sup> Vorsichtshalber soll im Folgenden aber nicht von *'Zenons'*, sondern von der *'stoischen'* Etymologie des *kathēkon* die Rede sein, die sich wohl den frühen Vertretern der Schule zuschreiben lässt. Was also könnten die ersten Stoiker im Blick gehabt haben, wenn sie den Begriff *'kathēkon'* als *'kata tinas hēkein'* ausbuchstabierten? Was mag hinter dieser Formel stecken?

Es scheint aussichtslos, darüber zu spekulieren, wie die Stoiker sich den Zusammenhang von phonetischen Phänomenen und philosophischen Wahrheiten im Falle dieser Etymologie vorgestellt haben könnten. In der etymologischen Methode, wie Chrysipp sie entwickelte, mochte der Klang in bestimmter Hinsicht mit der Bedeutung korrespondieren; aber es ist unwahrscheinlich, dass die Stoiker einfach vom Klang auf die Bedeutung geschlossen hätten.<sup>46</sup> Wie das Beispiel von Kleantes zeigt, bestand eine Strategie darin, einen semantischen Zusammenhang zwischen einem Ausdruck (*'ana Dōdōnaie'* = 'Oh Herr von Dodona') und einem (vermeintlich) sinnverwandten Kompositum (*anadidōmi* = 'hinaufsenden') hervorzuheben, der auf ein naturwissenschaftliches Phänomen (hinaufsteigende Luft) Bezug nahm. Leider führt Diogenes Laertios nicht weiter aus, welchen Zusammenhang die Stoiker im Falle von *'kathēkon'* und *'kata tinas hēkein'* herstellten. Dennoch lässt sich eine mögliche Antwort vor dem bisherigen Hintergrund der Analyse des *kathēkon*-Begriffs zumindest eingrenzen.

### 3.3 «Was bestimmten Menschen oder Personen zukommt»

Zunächst lohnt ein Blick auf die gängigen Übersetzungen, um zu sehen, inwieweit sie bereits mit den bisherigen Ergebnissen der Begriffsanalyse kompatibel sind und was noch der Verbesserung bedarf. Hier also die im deutschen Sprachraum am weitesten verbreitete Übersetzung der Formel von Apelt (1921) Bd. 2, 46:

[...] und zwar ist die Bezeichnung daher genommen, daß sie (die Pflicht) sich als Forderung an gewisse Menschen richtet.

- 45 Was Zenon angeht, so wissen wir zumindest, dass er sich auch mit Allegorese beschäftigte und fünf Bücher über «homerische Probleme» und ein Werk über das «Hören von Poesie» schrieb (Diogenes Laertios 7,4: Προβλημάτων Ὀμηρικῶν und Περί ποιητικῆς ἀκροάσεως). Es wäre nicht weiter verwunderlich, wenn sich hierin auch ein etymologischer Ansatz gefunden hätte, zumal eine solche Methode philosophischer Wahrheitsfindung in der frühen Akademie aus Platons *Kratylos* bekannt gewesen sein muss.
- 46 Vgl. Long, A. (2005) 47 zum Beispiel von 'crux': «[...] the meaning of the word *crux* (cross) is not delivered or explained simply by its sound; rather, the word's sound is appropriate to but not fully constitutive of its significance.»

Dazu merkt Apelt an (S. 262 Anm. 82):

Wörtlich: «so kommen, wie es sich für die Betreffenden ziemt.»

Die Übersetzung «was sich als Forderung an gewisse Menschen richtet» schleppt offensichtlich den ganzen moralischen Ballast mit sich, der schon in der Übersetzung von *kathēkon* mit ‘Pflicht’ steckt. Es geht um «Menschen» und «Forderungen», die sie erfüllen sollen. Zur naturalistischen Basis des Begriffs, der die Etymologie doch irgendwie gerecht werden müsste, passt das nicht. Die Anmerkung Apelts ist etwas hilfreicher, da ‘hēkein’ zunächst so viel bedeutet wie ‘kommen’, ‘gekommen sein’, ‘ankommen’, ‘erreichen’ etc. Wirklich «wörtlich», wie Apelt behauptet, ist seine Übersetzung allerdings nicht. Denn zu behaupten, in ‘kata tinas hēkein’ sei bereits enthalten, was sich «ziemt», ist schon eine Interpretation, die einen genuin moralischen Begriff zugrunde legt. Daher eignen sich diese Übersetzungsversuche nicht, um die naturalistische Basis des Begriffs abzubilden.

Dass das *kathēkon* «gewisse» (*tinas*) Wesen (bei Apelt: Menschen) betrifft, gibt eine Eigenschaft des Begriffs allerdings treffend wieder: Es handelt sich um «die Betreffenden» einer bestimmten Situation, von denen der Inhalt des *kathēkon* abhängt. Diesen Aspekt fangen auch Long, A./Sedley (1987) Bd. 1, 360 in ihrer Übersetzung ein, die international am weitesten verbreitet ist:

[...] the name being derived from *kata tinas hēkein*, ‘to have arrived in accordance with certain persons’.

Es fällt auf, dass Long und Sedley im Gegensatz zu Apelt nicht von «Menschen», sondern von «Personen» reden, an die sich eine als *kathēkon* qualifizierte Handlung richtet. Einerseits bringt diese Entscheidung dasselbe Problem der Inkompatibilität zwischen naturalistischer Basis und Etymologie mit sich. Wenn die Etymologie den *kathēkon*-Begriff in seiner allgemeinsten Form als das *akolouthon en zōē*, das also, was sich auch an Pflanzen und Tieren beobachten lässt, fundieren soll, dann sollte man hier genauso wenig von *Personen* wie von *Menschen* reden. Andererseits ist die Entscheidung, von «persons» zu reden, aus einem bestimmten Grund raffiniert, auch wenn sie diese Inkompatibilität aufrechterhält. Das soll kurz erläutert werden, bevor eine Interpretation vorgeschlagen wird, die mit der naturalistischen Basis des Begriffs kompatibel ist.

Bestimmt wäre es abwegig, bei ‘persons’ an einen modernen Begriff der Person zu denken; nicht aber an das lateinische ‘persona’. Denn ‘persona’ kann so viel wie ‘Rolle’ bedeuten; und dieser Begriff ist tatsächlich eng mit der *kathēkon*-Theorie verbunden. Wie bereits gezeigt (Abschnitt 3.1), geht es bei der Frage, was ein *kathēkon* ist, schon im Sprachgebrauch vor Zenon um die Frage, welche Position jemand in einem bestimmten Systems spielt – etwa in der Familie, im Heer oder

im Staat. An diesen Gedanken knüpften die Stoiker nicht nur an. Sie entwickelten vielmehr eine differenzierte Theorie, in der sie die Abhängigkeit einzelner *kathēkonta* von der jeweiligen Position des Handelnden aus bestimmten. Das erste uns erhaltene Zeugnis einer solchen Rollentheorie, liefert uns Cicero im ersten Buch von *De officiis* (105–121). Er fand diese häufig diskutierte 'personae'-Theorie bei Panaitios, einem Stoiker des 2. Jahrhunderts v. Chr.<sup>47</sup> Dieser Theorie zufolge richten sich die *kathēkonta* (*officia*) eines Menschen nach der jeweiligen *persona*, also nach der Rolle, die er in den einzelnen Teilbereichen des Lebens spielt (oder nach der *Maske*, die auf der Bühne des Lebens trägt).<sup>48</sup> In der Version, die Cicero überliefert, gilt es zu berücksichtigen, (1.) dass der Mensch ein vernunftbegabtes Lebewesen ist, (2.) dass er individuelle körperliche und geistige Eigenarten besitzt, (3.) dass er in bestimmten kontingenten Umständen lebt (in einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort) und (4.) dass er einen bestimmten Lebensweg (etwa einen Beruf) gewählt hat. Dieser Ansatz, *kathēkonta* aus bestimmten Rollen abzuleiten, scheint so grundlegend für die Theorie gewesen zu sein, dass man ihn nicht nur bei Epiktet weiterverfolgen kann, sondern bis in den neuplatonischen Kommentar zu Epiktets Handbüchlein der Moral, den Simplicios im frühen sechsten Jahrhundert verfasst.<sup>49</sup> Obwohl unser erstes Zeugnis einer solchen *Rollentheorie* erst auf

47 Zur *personae*-Theorie: Pohlenz (1934) 68–74; Lacy (1977); Fuhrmann (1979) (zum römischen Rollenbegriff); Long, A. (1983); Gill, C. (1988); Dyck (1996) 238–300; Lefèvre (2001) 57–65; Tieleman (2007) 130–142; Johnson, B. (2014) 135–172; Machek (2016).

48 Das lateinische 'persona' gibt das griechische 'prosōpon' wieder. Vgl. zur Metaphorik in der *kathēkon*-Theorie schon Pohlenz (1933) 73; Pohlenz (1934) 68 und Pohlenz (1964) Bd. 1, 201. Pohlenz meinte, den Zusammenhang von *personae*- und *kathēkon*-Theorie schon bei Theophrast zu entdecken (Pohlenz (1934) 58; vgl. 68 und Pohlenz (1933) 71): So «spricht schon Theophrast mit deutlichem Anklang an seine rhetorische Theorie bei Gellius I 3, 28 davon, daß die καθήκοντα (Gellius: officia) durch Person, Sachlage, Zeitpunkt mitbestimmt werden.»

49 Epiktet verwendet unterschiedliche Ausdrücke, um auf die 'Rollen' zu verweisen. So beispielsweise 'onomata' in *Diss.* 2,10 mit dem Titel «Wie ist es möglich, die *kathēkonta* aus den *onomata* abzuleiten?» oder 'epangeliai' in 2,9,8–10. Es scheint bei Epiktet aber insbesondere der Begriff der 'schesis' zu sein, mit dem sich die *kathēkonta* anhand der Beziehung des Menschen zu anderen Wesen ableiten lassen. In *Ench.* 30 heisst es, die *kathēkonta* würden anhand der Beziehungen bemessen (τὰ καθήκοντα ὡς ἐπίπαν ταῖς σχέσεσι παραμετρεῖται) und diese Beziehungen seien zu untersuchen (τὰς σχέσεις θεωρεῖν).

Obwohl Kapitel 30 das einzige des ganzen Handbüchleins ist, in dem der Begriff des *kathēkon* fällt, nimmt Simplicios es in seinem Kommentar zum Anlass für eine ausgesprochen lange Abhandlung, in der sich eine geradezu scholastische Systematik der Ableitung von *kathēkonta* aus *schesis* findet. Vgl. dazu Brennan/Brittain (2013) Bd. 2, 135 Anm. 76. Ob sich diese Systematik bis in die Zeit Epiktets zurückverfolgen lässt, ist schwer zu sagen. Jedenfalls scheint mir Simplicios die Bedeutung des *schesis*-Begriffs für die Ableitung der *kathēkonta* bei Epiktet – soweit wir dies heute beurteilen können – richtig erkannt zu haben. Dazu lassen sich zahlreiche Belegstellen aus den Diatriben anführen; insbesondere 2,14,8; 3,2,4 und 4,8,20–21 zur Differenzierung von naturgegebenen und gewählten Beziehungen; daneben 3,3,5–10; 3,11,6; 3,18,8; 3,22,69; 3,24,79–80; 4,4,16; 4,6,36–37; 4,10,13–16; 4,12,16–17. Obwohl auch Epiktet individuelle Veranlagungen zu berücksichtigen scheint, steht die Rolle des Menschen als Vernunftwesen, die bei Cicero auffällig kurz abgehandelt wird, im

Panaetios zurückgeht, ist nicht ausgeschlossen, dass schon die ersten Generationen der Stoiker ähnliche Differenzierungen verwendeten, um *kathēkonta* mit Verweis auf die jeweilige Rolle eines Akteurs zu begründen.<sup>50</sup> Sie hätten damit, wie oben gezeigt (Abschnitt 3.1), nur das systematisiert, was im alltäglichen Sprachgebrauch ihrer Zeit bereits gängig war.

Die Entscheidung von Long und Sedley, von *'persons'* zu reden, fängt also einen wesentlichen Bestandteil der *kathēkon*-Theorie ein. Das ändert allerdings nichts daran, dass die Rede von *'persons'* zumindest äusserst missverständlich ist, da man immer Menschen damit assoziiert, die Etymologie aber den Begriff auf der allgemeinsten Stufe seiner naturalistischen Basis fundieren sollte. Die Übersetzung von *'kata tinas hēkein'* durch «was bestimmten Menschen (oder Personen) zukommt» gibt ausserdem lediglich die Bedeutung von *'kathēkein'* oder *'kathēkon'* wieder, wie sie sich bereits vor und zu Zenons Zeit nachweisen lässt und wie sie Zenon sicherlich kannte. Wenn man Hermippos oder Xenophon gebeten hätte, möglichst wörtlich zu erklären, was *'kathēkon'* beziehungsweise *'kathēkein'* eigentlich bedeutet, hätte man mit einer ganz ähnlichen Antwort rechnen können: Es ist das, was bestimmten Leuten (*tinās*) aufgrund oder gemäss (*kata*) ihrer jeweiligen Position oder Rolle in einem System zukommt (*hēkei*), beispielsweise was einem Menschen gegenüber den Göttern zu tun zukommt oder was jemandem aufgrund seines Alters oder Amtes wegen zu tun zukommt.<sup>51</sup> Damit leistet diese Übersetzung nicht, was eine etymologische Formel den Stoikern zufolge leisten soll, und zwar einen Begriff philosophisch zu fundieren, indem auf Merkmale verwiesen wird, die über das alltägliche Verständnis des Begriffs hinausgehen.

Vordergrund. Die Bemerkung in der Diatribe zur Lebenswahl, dass ein anderer Mensch auch eine natürliche Veranlagung zu etwas anderem habe (3,15,10: ἄλλος γὰρ πρὸς ἄλλο τι ἐφέουκεν), sollte meiner Meinung nach nicht darüber hinwegtäuschen, dass der richtige Gebrauch der *prohairesis* allen Menschen offensteht und das Einzige ist, was wirklich zählt.

50 Dass die Rollentheorie mit der Ethik der frühen Stoiker kompatibel sei, haben auch Long, A. (1983) und Tieleman (2007) behauptet. Long (191): «For all that we know, Panaetius was the first and only Stoic who specified four *personae* in the form that Cicero represents. Yet it can be shown that this approach to a functional view of human nature and identity is entirely within the main spirit of much earlier Stoicism. It is presupposed in the doctrines of καθῆκον and οἰκειῶσις, which are central to the philosophy of Chrysippus.» Tieleman (S. 142) geht noch einen Schritt weiter und will bereits bei den frühen Stoikern die einzelnen Rollen präfiguriert sehen: «It may well have been Panaetius who first drew up this list, which found its way into Cicero's discussion of appropriate forms of conduct and was saved for posterity. Even so it has proved possible to trace anticipations in Stoic (and other) sources for each of the four roles in the relevant sense and context, including the second one, individual character.» Was die staatsrechtliche Bedeutung der *kathēkonta*-Theorie bei Cicero und Panaetios angeht, so hat Griffin, M. (2011) (gegen Lefèvre (2001)) behauptet, schon Panaetios' (und nicht erst Panceros) Werk sei politischer Natur gewesen: «In fact, there is plenty of evidence that points to Panaetius' treatise being both far more practical and far more political than Lefèvre allows.»

51 Hermippos nach Diogenes Laertios 9,43 und Xenophon *Kyropädie* 1,2,5,9–11, 8,1,20,5–6.

## 3.4 «Was bestimmten Lebewesen (von Natur aus) zukommt»

Die entscheidende Frage ist nicht, ob die Rollentheorie, die wir zum ersten Mal bei Panaitios formuliert finden, sich schon in ähnlicher Form bei den ersten Stoikern hätte finden lassen. Die Voraussetzungen dafür gab es allemal. Denn wie gezeigt, war der Gedanke, angemessene Handlungen in Abhängigkeit von der jeweiligen Rolle eines Menschen in einem bestimmten System zu bestimmen und dazu das Verb *kathēkein* zu verwenden, gar nicht genuin stoisch. Er lässt sich schon im mehr oder weniger verbreiteten nicht-philosophischen Sprachgebrauch der Zeit nachweisen. Die entscheidende Frage lautet daher: Wie wollten die Stoiker den Begriff philosophisch fundieren? In welchen Prämissen wollten sie den alltags-sprachlichen Begriff verankern?

Vor dem Hintergrund der Analyse der Definition und des erläuternden Zusatzes ist deutlich geworden, dass das spezifisch Stoische der naturalistische Ansatz war: Ein *kathēkon* ist nicht einfach das, was einem bestimmten Menschen aufgrund seiner Rolle in der Familie oder im Heer zukommt. Ein *kathēkon* ist das, was jedem Lebewesen – ob Pflanze, Tier oder Mensch – aufgrund seines Wesens zukommt, d. h. gemäss der Rolle, die die teleologisch organisierte Natur selbst ihm innerhalb des Kosmos zugewiesen hat. Es geht darum, zweckmässige Aktivitäten zu vollziehen, die dem globalen, göttlichen Plan folgen, den der *logos* in Form der kosmischen Natur rational und gut ausgearbeitet hat. Diese Begründung sollte auch die Etymologie *'kata tinas hēkein'* abbilden können. Und das kann sie, wenn man *'kata tinas hēkein'* beispielsweise mit *'was bestimmten Lebewesen (von Natur aus) zukommt'* übersetzt. Im Folgenden soll kurz für diese Übersetzung argumentiert werden.

Zunächst gibt es ein kleineres Problem: Sollten wir aufgrund der männlichen (oder weiblichen) Form des Indefinitpronomens *'tinas'* nicht eher an Menschen oder Personen denken? Warum haben wir hier kein Neutrum? Man könnte die Auffassung vertreten, dass auch die Wahl des männlichen Pronomens in Frage kommt, wenn eine Gruppe aus Objekten unterschiedlichen Geschlechts (*phyta, zōa, anthrōpoi*) gemeint ist. Womöglich kann man auch zu *'tinos'* konjizieren, wie etwa Reiske vorschlug.<sup>52</sup> Es ist aber grundsätzlich fraglich, ob man dem Indefinitpronomen bei der Interpretation der Etymologie so viel Gewicht geben sollte. Long, A./Sedley (1987) Bd. 2, 356 etwa betrachten mit einigem Recht *'kata'* als *«key feature»* und *'tinas'* als *«unnecessary to the etymology»* (vgl. Anm. 41). Für das Kompositum jedenfalls genügen *'kata'* und *'hēkein'*. Da Diogenes Laertios der einzige Zeuge dieser Etymologie ist, kann man nicht ausschliessen, dass er womöglich ein Objekt vermisste und *'tinas'* (oder *'tinos'*) einfügte. Wichtiger scheint jedenfalls die Frage, welche Rolle die Stoiker dem *'kata'* in der Verbindung mit dem Verb *'hēkein'* zugeschrieben haben könnten, wobei *hēkein* so viel wie *'kommen'* oder *'ankommen'* (oder *'gekommen sein'*) bedeutet.

52 Siehe Diels (1889) 317.



‘*Kata*’ hat einerseits einen räumlichen *Richtungsaspekt* im Sinne von ‘*auf etwas zu*’, ‘*gegen etwas*’ oder ‘*auf etwas herab*’. Andererseits besitzt es einen abstrakteren, *relationalen Aspekt* im Sinne von ‘*gemäss*’ oder ‘*entsprechend*’. Auf den ersten Blick scheint vor allem dieser relationale Aspekt treffend das wiederzugeben, was mit *kathēkein* und *kathēkon* im Allgemeinen gemeint war und worauf auch der stoische Gebrauch hinausläuft: Eine Handlung, die der Position oder den Eigenschaften einer bestimmten Person *gemäss* ist, die jemand *entsprechend* seinem Amt, Alter, etc. tun sollte. Es ist zwar klar, dass die Stoiker diesen Aspekt im Blick hatten und er immer mitzudenken ist. Aber auch hier gilt: Dieser relationale Aspekt geht nicht über den alltäglichen Sprachgebrauch hinaus, wie er sich ohnehin schon in der nicht-philosophischen Sprache der Zeit findet. Man sollte den Richtungsaspekt nicht gegen den relationalen ausspielen.<sup>53</sup> Aber um den Sinn einer Etymologie zu erfüllen, den Begriff philosophisch zu begründen und einen Aspekt einzuführen, der über den alltäglichen Sprachgebrauch hinausgeht, bietet sich vielleicht folgende Lösung an: Der Richtungsaspekt des ‘*kata*’ sollte den relationalen Aspekt, der ohnehin für jeden selbstverständlich war, *begründen*. Wie passt dies zu den Ergebnissen der bisherigen Analyse?

Wie gezeigt, ist das *kathēkon* eine Aktivität, die sich nach den naturgegebenen Anlagen richtet beziehungsweise nach der Position, die die zweckmässig verfallende Natur dem Lebewesen zugeordnet hat. Vor diesem Hintergrund ist es kein grosser Schritt, daran zu denken, dass das *kathēkon* etwas ist, das dem Lebewesen von Natur aus, also gewissermassen von Seiten einer höheren Instanz aus zukommt. Vielleicht kann man daher so weit gehen, und die vertikale Richtung betonen, sodass die Stoiker daran dachten, dass ‘*kata*’ + ‘*hēkein*’ etwas bezeichnen müsse, das *von oben* auf das Lebewesen herabkommt, sozusagen von Seiten der übergeordneten Struktur der teleologisch organisierten Natur, der sich das Lebewesen durch den Vollzug des *kathēkon* unterordnet. In eine ähnliche Richtung hat, soweit ich sehe, als einziger Cooper (1996) 269 argumentiert:

Zeno [...] explained it etymologically along the following lines, yielding a quite different sense from that of what is simply ‘appropriate’ to do: he derived it from the phrase *kata tinas hēkein*; that is, it is what «comes down on a particular person» to do, what is your turn or your place to do. So an «appropriate act» [...] is incumbent upon the one doing it to do, because in those circumstances it is assigned to it by its nature and by the nature of things in general, which made it the way it is. If an act is «appropriate» to do and fits the circumstances, as indeed it does, that is because not only is it assigned

53 Vgl. schon den Streit am Ende des 19. Jahrhunderts, in dem Hirzel (1877–1883) Bd. 2, 406–410 (vgl. 416–417) ‘*kata* + *hēkein*’ als etwas «von außen an uns Herangetragenenes» verstanden wissen wollte, wohingegen Bonhöffer (1894) 208 ‘*hēkein*’ mit ‘*einai*’ (sein) gleichsetzen wollte, um es als das, «was einem Wesen gemäss ist», zu lesen. Gegen die Gleichsetzung mit ‘*einai*’ dann Dyroff (1897) 134 Anm. 2.

to you by nature to do in those circumstances, but since nature acts to further the life of its creatures, doing whatever it is «suitable» from the creature's own point of view.

Cooper ist insoweit zuzustimmen, dass sich das 'kata' nicht bloss im Sinn von 'gemäss' oder 'entsprechend' erschöpfen sollte, da die Etymologie auf etwas jenseits dieses gewöhnlichen Sprachgebrauchs abzielen muss.<sup>54</sup> Und der Richtungsaspekt des 'kata' im Sinne von 'aufetwas herab' erfüllt diese Bedingung, weil er begründet, warum eine bestimmte Aktivität einem Lebewesen gemäss ist oder ihm entspricht: Weil die Aktivität dem Lebewesen von Natur aus gewissermassen obliegt («incumbent»), um sich und das Ganze zu befördern. Dennoch verpasst auch Cooper, diese naturteleologische Begründung vollständig in die naturalistische Basis zu integrieren. Denn auch seiner Meinung nach sei die Etymologie als das, was «auf eine bestimmte Person herabkommt» zu übersetzen. Hier wäre es womöglich besser, von «Wesen» oder Ähnlichem zu reden, um auch Pflanzen und Tiere einzuschliessen. Damit stellt sich als letztes die Frage: Hatten die Stoiker womöglich auch bei der Etymologie nicht-rationale Lebewesen im Blick? Gibt es positive Indizien dafür, dass sie mit dem Ausdruck an ihr Argument anknüpfen konnten, dass sich *kathēkonta* auch an Pflanzen und Tieren beobachten lassen?

### 3.5 Noch einmal: Anknüpfungspunkte bei Aristoteles?

Die folgenden Indizien für einen möglichen Bezug zu Aristoteles sind weitaus schwächer als diejenigen, die im Zusammenhang mit dem *praxis*-Begriff und mit der *eulogos*-Erklärung angeführt wurden. Dennoch mag sich noch einmal ein Blick in die biologischen Schriften lohnen, um zu zeigen, dass Partizipien von *kathēkein* zur Beschreibung von Phänomenen verwendet werden können, anhand derer der vernünftig und teleologisch eingerichtete Ablauf der Natur sichtbar wird. So lasse sich beispielsweise beobachten, wie der Karpfen laicht, wenn es ihm von Seiten der Jahreszeiten aus zukomme (*en tē kathēkousē hōra*); und analog verhalte es sich auch beim Menschen, wo die Frau nach neun Monaten gebäre, weil dies die von Natur aus passende Zeit sei (*genomenou tou chronou tou kathēkontos*).<sup>55</sup> Auch lasse sich mit dieser naturteleologischen Begründung das Phänomen erklären, warum sich zwar die meisten aber nicht alle Tiere im Frühling fortpflanzen: Die Paarungszeit richte sich nicht nach der Jahreszeit als solcher, sondern nach der Zeit, die für das

54 Vgl. auch Cooper (1996) 281 Anm. 22 (mit Verweis auf LSJ, wo Epiktet *Ench.* 15 angeführt wird): «This seems the best way of understanding what Zeno intended, in part precisely because it does not attempt to derive the participle in such a way as to make it mean directly what everyone would automatically take it to mean anyhow ('appropriate'): such a derivation is intended to reveal something that is hidden.»

55 *HA* 568a16–17: ἐν τῇ καθηκούσῃ ὥρᾳ, vgl. 591a7–8: ὅταν οἱ χρόνοι καθήκωσιν οὔτοι. 585a17–18: γενομένου δὲ τοῦ χρόνου τοῦ καθήκοντος [...] ἔτεκε. Vgl. 585a16–19.

jeweilige Lebewesen zur Ernährung seiner Jungen am besten geeignet ist (*pros tēn ektrophēn [...] tois kathēkousi kairois*).<sup>56</sup>

Hier handelt es sich um einen Gebrauch des Partizips, der sich einwandfrei in die Rekonstruktion der naturalistischen Basis des *kathēkon* fügt: Es geht um Aktivitäten, die dem teleologisch gestalteten Ablauf der Natur entsprechen. Die Begründungen laufen darauf hinaus, dass es für unterschiedliche Lebewesen auch unterschiedliche Bedingungen gibt, unter denen sie das universelle Ziel der Selbsterhaltung (Teilhabe am Göttlichen) realisieren. Hier ist es der zeitliche Aspekt, in dem sich die teleologische Ordnung der Natur auf der Stufe aller Lebewesen zeigt. Die Natur hat alles so eingerichtet, dass es einen passenden Moment gibt, in dem es den jeweiligen Lebewesen zukommt, etwas Bestimmtes zu tun. Auch hier steht das Prinzip im Hintergrund, dass die Natur nichts umsonst oder nichts Überflüssiges tue (*NNU*), sondern alles zum Besten des jeweiligen Lebewesens einrichte; der Grundsatz also, mit dem sich die *praxis* der Lebewesen gut-begründet erklären lassen. Daran lässt Aristoteles keinen Zweifel, wie beispielsweise folgende Stelle aus *De generatione animalium* 2,6 illustriert:

Da die Natur nichts Überflüssiges und nichts umsonst tut, ist klar, dass sie auch nichts zu spät oder zu früh tut. Denn dann wäre das Geschehene entweder umsonst oder überflüssig.<sup>57</sup>

Nun wissen wir nicht nur, dass die Stoiker *NNU* kannten und vertraten (Abschnitt III.2.3); das Prinzip also, das auch die naturteleologische Verwendungsweise des Partizips von *kathēkein* bei Aristoteles fundiert. Zudem wissen wir, wie gezeigt wurde (Abschnitt 3.2), dass Kleantes eine Methode des Etymologisierens verwendete, bei der er auf physikalische Prozesse verwies. Vor allem aber wissen wir, dass Kleantes auch das Partizip *kathēkon* in der naturteleologischen Bedeutung kannte und verwendete, wie wir sie, soweit ich sehe, nur bei Aristoteles

56 HA 573a28–30: οὐ μὴν ἅπαντά γε ποιεῖται τὸν αὐτὸν καιρὸν τῆς ὀχείας, ἀλλὰ πρὸς τὴν ἐκτροφήν τῶν τέκνων ἐν τοῖς καθήκουσι καιροῖς. (Vgl. 591a7–9: Οἱ δ' ἰχθύες τοῖς μὲν κηΐμασι τρέφονται πάντες, ὅταν οἱ χρόνοι καθήκωσιν οὔτοι, τὴν δ' ἄλλην τροφήν οὐ τὴν αὐτὴν ποιοῦνται πάντες.) Obwohl solche Varianten im Sinne von 'zur gegebenen/passenden Zeit' sich nicht nur bei Aristoteles finden, wird es hier doch, soweit ich sehe, zum ersten Mal für Erklärungen in naturwissenschaftlichen Theorien verwendet. Bei anderen Autoren ist das, was die passende Zeit vorgibt, etwas Schicksalhaftes, Göttliches, das festlegt, wann der richtige Zeitpunkt gekommen ist (meist für rituelle oder religiöse Praktiken). In dieser Bedeutung bei Demosthenes *Philippica* 1,35; *In Aristocratem* 68; *Contra Macartatum* 67; *In Neaeram* 78; *Epistula* 3,31. Manchmal auch im profanen Sinne, wenn ein Redner an der Reihe ist (Aischines *De falsa legatione* 25; 34). Zum ersten Mal finde ich es in der Bedeutung als 'passende Zeit' bei Sophokles (allerdings nur ein einziges Mal, *Oedipus Z. 75*: πλεῖω τοῦ καθήκοντος χρόνου).

57 GA 2,6, 744a36–38: ἐπεὶ δ' οὐθὲν ποιεῖ περιεργὸν οὐδὲ μάτην ἢ φύσις δῆλον ὡς οὐδ' ὕστερον οὐδὲ πρότερον· ἔσται γὰρ τὸ γεγονός ἢ μάτην ἢ περιεργόν. Dazu Gottlieb/Sober (2017) 253: «In order for nature to do nothing in vain, the process must take place in a particular order at the appropriate time.»

finden. So erklärte er, wie alles im zyklischen Prozess von Werden und Vergehen der Welt aus samenartigen, vernünftigen Prinzipien (*spermatikoi logoi*) erwächst:

Denn wie alle Teile von irgendetwas von Natur aus in den passenden Momenten aus Samen erwachsen (*phyetai [...] en tois kathēkousi kairois*), so erwachsen auch die Teile des Ganzen (des Alls), zu denen auch die Tiere und die Pflanzen gehören, zu den passenden Momenten (*en tois kathēkousi chronois phyetai*).<sup>58</sup>

Kleanthes zufolge seien die Abläufe in der Natur also vernünftig geregelt, was sich in der zeitlichen Dimension des Naturgeschehens erkennen lasse: Alles entsteht von Natur aus zur passenden Zeit (*en tois kathēkousi kairois/chronois*). Die Verwendungsweise des Partizips deckt sich soweit mit derjenigen, die man in den biologischen Schriften des Aristoteles findet, wo ebenfalls naturteleologische Phänomene erklärt werden. Zudem lässt sich hier die vertikale Struktur erkennen, in der die kosmische Natur alles ordnet und für jedes Lebewesen bestimmt, was ihm gemäss ist oder ihm entspricht: Wie die Natur prinzipiell alle Teile von *irgendetwas* in den passenden Momenten entstehen lässt, so auch die Teile *des Alls*, von denen hier wiederum explizit *Tiere und Pflanzen* genannt werden.

Kleanthes verwendet in diesem Zusammenhang das Partizip von *kathēkein* also ebenfalls, um rational geregelte Abläufe in der Natur zu beschreiben – eine Verwendungsweise, die man so nur bei Aristoteles findet. Es gibt aber einen entscheidenden Unterschied zu Aristoteles: Das *kathēkon* ist für Kleanthes *zugleich* ein Begriff, den er aus der Ethik kennt und den sein Lehrer, Zenon, als erster definierte und philosophisch begründete. Kleanthes selbst schrieb nicht zuletzt selbst mindestens drei Bücher über diesen Begriff und diskutierte ihn mit Arkesilaos.<sup>59</sup> Sofern das obige Kleanthes-Fragment also authentisch ist, kannte und verwendete er den Begriff also in dieser Doppelbedeutung. Für Kleanthes (und vermutlich schon für seinen Lehrer Zenon) musste 'kata tinas hēkein' dann auch auf den teleologisch eingerichteten Ablauf der gesamten Natur referieren, wie er in der Formel der von Natur aus richtigen Zeitpunkte (*en tois kathēkousi chronois/kairois*) zum Ausdruck kommt, und wie er sich in diesem Zusammenhang explizit auch an «Pflanzen und Tieren» beobachten lässt.<sup>60</sup> Denken wir nun noch an die Tatsache

58 Stobaios 1,153,15–18 (= SVF 1,497): Ὅσπερ γὰρ ἐνός τινος τὰ μέρη πάντα φύεται ἐκ σπερμάτων ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις, οὕτω καὶ τοῦ ὅλου τὰ μέρη, ὧν καὶ τὰ ζῶα καὶ τὰ φυτὰ ὄντα τυγχάνει, ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις φύεται.

59 Diogenes Laertios 7,175 (= SVF 1,481) und 7,171 (= SVF 1,605).

60 Auf die Frage, wem man die Etymologie 'kata tinas hēkein' zuschreiben kann, habe ich oben zurückhaltend geantwortet: Obwohl es üblich ist, die Etymologie bereits Zenon zuzuschreiben, habe ich darauf hingewiesen, dass man die Methode des Etymologisierens philosophischer Begriffe in der Stoa erst bei Zenons Nachfolger Kleanthes nachweisen kann. Ich sehe allerdings nicht, was gegen die Annahme spricht, dass die zitierte Kleanthes-Passage die Auffassung Zenons wiedergeben kann. (Kleanthes schrieb ein Werk über Zenons Naturphilosophie in zwei Büchern, Diogenes Laertios 7,174 und 92 (= SVF 1,481): Περὶ τῆς Ζήνωνος φυσιολογίας δύο).

zurück, dass er den tieferen, ursprünglichen Sinn von Namen und Begriffen aus der etymologischen Zusammensetzung der jeweiligen Worte und mit Verweis auf physikalische Sachverhalte abzuleiten versuchte: So leite sich etwa der Beinamen des Zeus (*ana Dōdōnaie*) von aufsteigender Luft (*anadidōmi*) ab. Vor diesem Hintergrund wäre zumindest denkbar, dass das *kathēkon* als etwas aufgefasst wurde, das von Natur aus auf bestimmte Lebewesen (Pflanzen, Tiere oder Menschen als Teile des geordneten Ganzen) buchstäblich «herabkommt» (*kata hēkei*). Freilich ist die textliche Basis für diese Behauptung äusserst dünn und die Argumentation entsprechend spekulativ. Aber zumindest lässt sich in dieser äusserst dunklen Angelegenheit der stoischen Etymologie dieses blasse Licht bringen, auch wenn sich damit wohl kaum eine wirklich befriedigende Erklärung ergibt. Zieht man die hier hergestellte Verbindung jedoch in Erwägung, so wäre dem Ausdruck ‘*kathēkon*’ aus stoischer Sicht also bereits die Semantik einer rational organisierten und organisierenden, kosmischen Natur eingeschrieben, die jedem Lebewesen das zuordnet oder auferlegt, was seiner Natur entspricht.

#### 4 Resümee

Dieses Kapitel widmete sich der Frage, ob neben der Definition des *kathēkon* als *praxis* weitere tragende Elemente der Definition beziehungsweise Exposition die naturalistische Basis des Begriffs untermauern. Es wurde untersucht, inwieweit auch (1.) die gut-begründete Erklärung (*eulogos apologismos*) einer als *kathēkon* qualifizierten *praxis* und (2.) die stoische Etymologie (*kata tinas hēkein*) zu der Behauptung passen, dass *kathēkonta* keine spezifisch menschlichen Handlungen sind, sondern sich an Pflanzen und Tieren beobachten lassen. Die Antwort war positiv. Diese Merkmale bestätigen die naturalistische Basis des Begriffs. Die Ergebnisse lassen sich wie folgt zusammenfassen.

(1.) Die *eulogos*-Erklärung muss keineswegs und nicht in erster Linie auf die menschliche Vernunft im Sinne einer deliberativen Instanz bezogen werden, die bei der Wahl von Handlungen zum Zuge kommt. Vielmehr zeigt ein erneuter Blick in die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles, dass *eulogos*-Erklärungen feste Bestandteile der naturwissenschaftlichen Theoriebildung waren: Es handelt sich um Erklärungen für natürliche Phänomene, die ein Naturbeobachter auf Grundlage seines derzeitigen Erkenntnisstandes als plausibel annehmen kann. Dabei gibt es einen systematischen Zusammenhang zwischen *eulogos*-Erklärungen und naturwissenschaftlicher Beobachtung: Eine *eulogos*-Erklärung basiert – sofern möglich – auf der Beobachtung von Phänomenen, die eine *Regelmässigkeit* aufweisen. (*De caelo* 1,10: «Nur das lässt sich gut-begründet (*eulogōs*) annehmen, was sich an vielen oder allen Gegenständen beobachten lässt (*horasthai epi* [...]).» Vgl. *De partibus animalium* 3,4.) Die Regelmässigkeit wiederum ist Ausdruck des

teleologischen Grundsatzes, dass die Natur nichts umsonst tut, sondern alles rational und ökonomisch zum Besten des jeweiligen Lebewesens organisiert (*NNU*). Dieser Grundsatz stammt aus der Empirie, d. h. «aus dem, was wir beobachten (*ex hōn horōmen*)» (*De generatione animalium* 5,8). Die Beobachtung der *erga* und *praxeis* von Pflanzen und Tieren zeigt, dass die Natur nach diesem Prinzip verfährt und «all diese Dinge *eulogōs* ausarbeitet» (*De generatione animalium* 1,23).

Vor diesem Hintergrund kann es kaum als Zufall erscheinen, dass die Stoiker, die nachweislich *NNU* kannten und vertraten, das *kathēkon* als ein *prattein* definierten, das eine *eulogos*-Erklärung besitzt, weil sich *kathēkonta* an Pflanzen und Tieren beobachten lassen (*gar horasthai epi toutōn*). Die Definition des *kathēkon* und ihr erläuternder Zusatz scheinen vielmehr die naturwissenschaftliche Terminologie und Theorie aufzugreifen, wie sie sich für die Biologie des Aristoteles skizzieren lässt. Sollten die Stoiker mit der aristotelischen oder peripatetischen Theorie und dem entsprechenden Vokabular in Kontakt gekommen sein, dürfte für sie klar gewesen sein, dass die Personifizierung der Natur, die nichts umsonst tue und alles zum Besten der Lebewesen, d. h. *eulogōs* ausarbeitet (*dēmiourgein*), im Sinne einer kosmischen *logos*-Natur zu verstehen sei. Die *eulogos*-Erklärung der *kathēkon*-Definition scheint in diesem systematischen Begriffsverständnis also auf die rationale und zweckmässige Einrichtung der kosmischen Natur zu verweisen.

(2.) Die Indizienlage ist zwar im Falle der Etymologie deutlich dürftiger. Aber prinzipiell lässt sich auch die Formel '*kata tinas hēkein*' so lesen, dass allen Lebewesen von Seiten einer kosmisch organisierenden Natur bestimmte Aktivitäten zukommen. Für die Stoiker bestand der Zweck von Etymologien, wie sich schon für Kleantes nachweisen lässt, darin, den tieferliegenden Sinn von Namen und Begriffen auf ihre sprachlichen Bestandteile zurückzuführen, und zwar nicht selten unter Verweis auf physikalische Phänomene. Hätten die Stoiker mit '*kata tinas hēkein*' lediglich zum Ausdruck bringen wollen, dass für einen bestimmten Menschen eine bestimmte Handlung aufgrund seiner jeweiligen Rolle in einem System angemessen ist, dann wäre dies nicht über den alltäglichen Sprachgebrauch für '*kathēkein*' hinausgegangen, der sich schon vor Zenons Zeit nachweisen lässt. Die Etymologie muss vielmehr die Pionierleistung Zenons erklären, als erster das Partizip als feststehenden Terminus für solche Handlungen in die Ethik eingeführt und – vor allem – *philosophisch begründet* zu haben. Diese Bedingung ist nur erfüllt, wenn es gelingt, eine Bedeutung für das '*kata*' zu finden, die über '*gemäss*' oder '*entsprechend*' hinausgeht, d. h. über die Bedeutung, die ohnehin jeder in der Verbindung mit *kathēkein* assoziierte. Folglich geht es darum, eine Erklärung zu finden, mit der sich diese Bedeutung auf die zweite mögliche Bedeutung von '*kata*', d. h. den Richtungsaspekt '*auf etwas zu*' oder '*auf etwas herab*' zurückführen lässt.

Auch hierzu gibt es Anknüpfungspunkte in den biologischen Schriften des Aristoteles. Denn dort wird das Partizip von *kathēkein* verwendet, um zu erklären, weshalb sich bestimmte Lebewesen zu einer bestimmten Zeit fortpflanzen: weil es

die innerhalb des geregelten Ablaufs der Natur beste Zeit für diese fundamentale Aktivität der Selbsterhaltung ist. Wie sich nachweisen lässt, erklärt Aristoteles auch diese Beobachtung des von Natur aus passenden Zeitpunkts mit dem Grundsatz, dass die Natur nichts umsonst, sondern alles zum Besten der Lebewesen tue. Nun wissen wir, dass auch Kleantes, der für die ethische Dimension des *kathēkon*-Begriffs sensibilisiert war, diese Bedeutung des Partizips von *kathēkein* in naturwissenschaftlichen Zusammenhängen verwendete, um zu erklären, wie die Natur all ihre Teile (explizit auch die «Tiere und Pflanzen») in den passenden Momenten entstehen lasse. Das Modell, mit dem die Stoiker den alltäglichen Sprachgebrauch von *kathēkein* philosophisch, nämlich naturalistisch begründen wollten, könnte also wie folgt ausgesehen haben: Die rationale Organisation der Natur (nach dem *NNU*-Prinzip) reicht gewissermaßen in einem *top-down*-Verfahren durch die *scala naturae* auf die einzelnen Lebewesen hinab, und zwar bis auf die Stufe der Pflanzen und Tiere. So weist sie jedem Lebewesen eine Rolle zu, mit der Aktivitäten verbunden sind, die unter Verweis auf diese kosmische Struktur eine gut-begründete Erklärung besitzen.

Die Erkenntnis und Begründung dieser teleologischen Struktur selbst hingegen erfolgte empirisch, gewissermaßen in einem *bottom-up*-Verfahren: Ein Stoiker konnte in jedem Moment auf Tiere und selbst Pflanzen zeigen, um zu belegen, dass alle Aktivitäten bis hinab auf die niedrigsten Lebensformen von einem rationalen Prinzip teleologisch organisiert werden. Und da der Mensch nur ein Teil des Ganzen ist, dem wie allen anderen Lebewesen bestimmte Aktivitäten von Natur aus zukommen, muss auch er bestimmte Aktivitäten vollziehen, die dieser Struktur folgen und die daher in seinem Leben das Folgerichtige (*to akolouthon*) sind.

## V Die weiteren Bestimmungen des *kathēkon*: Wie weit trägt die naturalistische Basis?

Im Anschluss an die Definition des *kathēkon*, den erläuternden Zusatz und die Etymologie, finden sich weitere Bestimmungen: (1.) Das *kathēkon* sei etwas, «das den natürlichen Anlagen entspreche (*tais kata physin kataskeuais oikeion*)»; und (2.) «von den Betätigungen, die in Folge eines Impulses (*kath' hormēn*<sup>1</sup>) ausgeführt werden, seien die einen *kathēkonta*, die anderen gegen das *kathēkon* und wieder andere weder *kathēkonta* noch gegen das *kathēkon*». Daraufhin wird ein Merkmal eingeführt, um die zuletzt genannten Varianten zu unterscheiden: «(a) *Kathēkonta* seien, was die Vernunft (*logos*) zu tun wählt; (b) gegen das *kathēkon*, was die Vernunft nicht zu tun wählt (d. h. untersagt); und (c) weder *kathēkonta* noch gegen das *kathēkon* seien Aktivitäten, die die Vernunft weder zu tun wählt noch untersagt.» Wovon ist bei diesen Bestimmungen die Rede? Wie weit trägt die naturalistische Basis, und wo können nicht mehr Pflanzen beziehungsweise Tiere gemeint sein?

Der Umstand, dass hier von Betätigungen die Rede ist, «die in Folge eines *Impulses (hormē)* vollzogen werden», hat Engberg-Pedersen (1990) 127 dazu verleitet, Diogenes Laertios einen Fehler in der Überlieferung zu unterstellen und abzustreiten, dass auf der Ebene von Pflanzen (und Tieren) überhaupt *kathēkonta* existieren:

However, there appears to be something wrong in Diogenes. For he immediately goes on to *explain* this account of *kathekon* by saying that «of activities done (*energoumena*) in accordance with impulse (*horme*)» some are *kathekonta*, some the reverse and some neither the one nor the other. So he is in fact thinking of activities in accordance with *horme* — and plants are not active in accordance with *horme*. It is probable, therefore, that Diogenes is just wrong about there being *kathekonta* in relation to plants and that he has thoughtlessly «extended» the scope of *kathekonta* too far away from the area where the notion most properly belongs: with human beings.

Wie in der Einleitung erwähnt (Anm. 6), gehört Engberg-Pedersen (im Folgenden: 'E.-P.') zu den Interpreten, die behaupten, die Stoiker hätten sich beim *kathēkon* einzig auf die Vernunftnatur des Menschen bezogen und *praktische Überlegungen*

1 Ich übersetze mit «in Folge eines Impulses» in Anlehnung an die handlungstheoretische Prämisse, dass das, was einen Impuls in Gang setzt, ein Eindruck (Vorstellung) von einem *kathēkon* ist. Dazu mehr in Abschnitt VI.1.2. Eine Übersetzung von '*kath' hormēn*' mit 'gemäß einem Impuls' ist auch denkbar. Hier soll aber vermieden werden, eine ungerechtfertigte normative Konnotation ('gemäß' = 'so, wie es richtig ist') ins Spiel zu bringen.



überhaupt nicht auf Prämissen ausserhalb der menschlichen Sichtweise gegründet.<sup>2</sup> Wenn es bei Pflanzen und Tieren tatsächlich keine *kathēkonta* gäbe, würde dieser Umstand seine subjektivistische Interpretation sicher stützen (S. 127):

The question is not unimportant. For if I am right this is yet another indication of the importance attached by the Stoics to the notion of subjective seeing in this whole area. Although when looked at from the outside one might indeed speak of *kathēkonta* in relation to plants too (since they do have natural constitutions that will make certain «activities» appropriate to them), the Stoic interest lies in «activities», a notion of «appropriation» and of «following» one's nature that reflect some seeing on the part of the agent. It is within the area of seeing what is to be done that *kathēkonta* belong.

I conclude that the Stoics would not speak of *kathēkonta* in relation to non-rational animals (consistently with their theory of *oikeiosis*), the notion has its proper place with human beings.

E.-P.'s Buch zur *oikeiōsis*-Lehre, aus dem diese Passagen stammen, wurde bereits von verschiedenen Seiten kritisiert.<sup>3</sup> Aber soweit ich sehe, hat niemand seine Interpretation der *kathēkon*-Theorie ausdrücklich zurückgewiesen. Vielmehr ist bemerkenswert, dass beispielsweise Boeri (1995), der selbst eine 'Physik-ist-Fundament-der-Ethik'-Interpretation vertritt Boeri (2009), in seiner Rezension die *kathēkonta*-Interpretation von E.-P. als «interessanten Aspekt» bezeichnet und auf jegliche Kritik verzichtet.<sup>4</sup> Und in dem laufenden Projekt einer zweisprachigen Suda-Edition kommentiert Whitehead (2016) zum Eintrag '*kathēkon*', der weitgehend dem bei Diogenes Laertios überlieferten Text entspricht: «E.-P.' view [that Diogenes Laertius makes a mistake] has been widely accepted.» Vor diesem Hintergrund scheint es angebracht, zu zeigen, dass E.-P.'s Interpretation der *kathēkonta*-Lehre falsch sein dürfte und wir Diogenes Laertios keineswegs einen Fehler unterstellen sollten.

Die Analyse in den letzten Kapiteln hat gezeigt, dass die Stoiker *kathēkonta* bewusst nicht-rationalen Lebewesen zuschrieben, um dem Begriff und der Begründung entsprechender Aktivitäten auf der Stufe des Menschen eine bestimmte

- 2 Engberg-Pedersen (1990) 43: «[the alternative reading = E.-P.'s reading] lies in sketching a certain understanding of *human* practical thought as seen *from within*, i.e. in terms of its form and content as it is actually found and engaged in by individual, human deliberators right from the start: what they *take* to be valuable. [...] the alternative reading takes them [the Stoics] to be constructing wholly from within actual practical thought itself an argument proper for their view of the human telos that nowhere relies on any premiss outside human seeing.» (Alle Hervorhebungen im Original).
- 3 Vgl. insbesondere die ausführliche Kritik von Tieleman (1995); daneben die Postscripts, die Long seinen von Engberg-Pedersen kritisierten Aufsätzen hinzufügte: Long, A. (1996e) 152–155 und Long, A. (1996b) 177–178. Vgl. ferner Lee (2002).
- 4 Boeri (1995) 130–131: «Otro aspecto interesante del libro de EP a tener en cuenta es el que tiene que ver con su examen de los actos apropiados (*kathēkonta*). [...] Como es obvio, esta conclusión refuerza su tesis del predominio del aspecto subjetivo y particular del agente individual en la determinación de la moralidad sobre el objetivo (es decir, la naturaleza universal como parámetro que rige la moralidad).»

Autorität und *Objektivität* zu verleihen, die sich auf den teleologischen Ablauf der kosmischen Natur berufen kann. Und wie im Folgenden gezeigt werden soll, ist ein *kathēkon* keinesfalls *qua kathēkon* eine Betätigung, die in Folge eines Impulses (*hormē*) vollzogen wird. Um den Begriff des Impulses (*hormē*), der für die Handlungspsychologie zentral ist, geht es später noch, wenn handlungspsychologische Aspekte menschlicher *kathēkonta* thematisiert werden (Abschnitt VI.1). Hier genügt es, festzuhalten, dass die *hormē* etwas ist, das in der Seele (*psychē*) des Lebewesens entsteht und eine Aktivität oder Handlung nach sich zieht. Bei Tieren resultiert dieser Impuls sozusagen unmittelbar aus der psychischen Verarbeitung von Sinnesindrücken und Vorstellungen. Beim Menschen hingegen ist die Rationalität (der *logos*) am Zustandekommen der *hormē* beteiligt (siehe oben Abschnitt III.1.1). Nun verfügen Pflanzen den Stoikern zufolge weder über Sinneswahrnehmung noch über eine Seele und betätigen sich demnach auch nicht in Folge einer *hormē*. Bei den Betätigungen, die in Folge einer *hormē* vollzogen werden, kann es sich also nicht um *kathēkonta* von Pflanzen handeln. Damit hat Engberg-Pedersen also recht. Aber es ist übereilt, daraus zu schliessen, dass *kathēkonta per se* etwas mit psychischen Impulsen (*hormai*) zu tun haben, geschweige denn mit *rationalen* Impulsen, wie es beim Menschen der Fall ist.

Im Folgenden soll genauer untersucht werden, wie weit die naturalistische Basis des *kathēkon*-Begriffs in den Bestimmungen trägt, die auf die Definition und die Etymologie folgen. Dabei wird sich zeigen, dass die erste Bestimmung des *kathēkon* als etwas, das «den natürlichen Anlagen entspricht» nicht nur mit der Anwendung des Begriffs auf Pflanzen und Tiere kompatibel ist. Darüber hinaus spricht die Terminologie (*kataskēuē*) dafür, dass die Begründung des *kathēkon* nicht aus einer «subjektiven Sicht» auf die Dinge zustande kommen kann, wie E.-P. behauptet, sondern auf die rationale und zweckmässig eingerichtete Ordnung der kosmischen Natur verweist.

Im Anschluss soll diskutiert werden, inwieweit sich auch bei nicht-rationalen Lebewesen von Aktivitäten ‘gegen das *kathēkon*’ sprechen lässt. Zwar ist deutlich, dass das Unterscheidungskriterium zwischen ‘*kathēkonta*’ und Aktivitäten ‘*para to kathēkon*’, nämlich ‘was der *logos* zu tun wählt’ und ‘was der *logos* verbietet’, dazu dienen soll, *menschliche* Handlungen zu qualifizieren. Wirft man allerdings einen Blick auf andere Quellen, zeigt sich, dass nicht-rationale Lebewesen keinesfalls immer *kathēkonta* vollziehen müssen. Wenn wir Diogenes Laertios bei der Überlieferung einen Mangel unterstellen wollen, dann nicht, dass er – wie E.-P. meint – den Anwendungsbereich des *kathēkon*-Begriffs unzulässig erweitert habe, sondern im Gegenteil, dass er die Tragweite der naturalistischen Basis hier allenfalls nicht so weit ausführt, wie es anderen Quellen zufolge möglich gewesen wäre.

Es mag zwar auf den ersten Blick wenig intuitiv erscheinen, dass sich auch bei nicht-rationalen Lebewesen von Aktivitäten ‘gegen das *kathēkon*’ reden lässt. Auf einen zweiten Blick hin sollte diese Möglichkeit allerdings nicht verwundern.

Denn wenn ein *kathēkon* nicht schon *qua kathēkon* ein moralischer Begriff ist, muss es sein Gegenstück ‘*para to kathēkon*’ ebenso wenig sein. Dennoch wird sich die Frage stellen, wie die Möglichkeit solcher Aktivitäten zu den naturphilosophischen Grundsätzen der Stoiker passen. So wird zu besprechen sein, wie die Doktrin einer durch und durch rational und zweckgerichtet organisierten Natur zu der Annahme passt, dass Lebewesen Dinge tun können, die ihrer natürlichen Bestimmung zuwiderlaufen.

## 1 Das *kathēkon* als «Betätigung, die den natürlichen Anlagen entspricht»

### 1.1 Die naturgegebene Ausstattung jedes Lebewesens

Bevor überhaupt von Aktivitäten die Rede ist, die in Folge eines Impulses vollzogen werden, wird das *kathēkon* als Betätigung (*energēma*) bestimmt, die den natürlichen Anlagen entspricht (*tais kata physin kataskeuais oikeion*). Es scheint nichts dagegen zu sprechen, diese Bestimmung auf sämtliche Lebewesen anzuwenden. Zum einen lässt sich von *energēmata* (oder *energein*) nicht nur bei Tieren oder Menschen, sondern auch bei Pflanzen reden.<sup>5</sup> Zum anderen ist der zentrale Begriff hier die ‘Anlage’ oder ‘Ausstattung’ (*kataskeuē*), ein speziesübergreifendes Konzept, das nicht auf die Eigenschaften von Menschen oder Tieren limitiert ist. Die Stoiker konnten beispielsweise von der «pflanzlichen *kataskeuē*» reden oder sogar davon, dass ein Messer sein Vermögen des Schneidens aus einer ihm eigentümlichen ‘Ausstattung’ (*ek tēs oikeias kataskeuēs*) bezieht.<sup>6</sup>

- 5 Man findet entsprechende Stellen beispielsweise bei Galen, Theophrast, Alexander von Aphrodisias, Plotin, Simplicios, Johannes Philoponos. (Ein Blick in den TLG genügt.) Zur stoischen Verwendungsweise vgl. auch Hahm (1994) 210–211. Schon Nebel (1935) schreibt zur Bestimmung des *kathēkon* als Betätigung, die den natürlichen Anlagen entspricht: «Mit dieser Bestimmung des καθήκον ist das ἐνέργημα nicht auf menschliches Handeln eingeschränkt, sondern umfasst auch tierische und pflanzliche Bewegungen.» Was Nebel allerdings genauso wenig wie alle anderen Interpreten sah, ist der Widerspruch zur Definition: Denn auch er betrachtet die Definition (*hosa prachthen eulogon apologismōn ischei*) einerseits zu Recht als (446) «allgemeinste Bestimmung des καθήκον», lässt aber andererseits ‘*prattein*’ nur für rationale Lebewesen gelten (444): «Wenn wir jetzt zu den Definitionen des καθήκον übergehen, so ist die erste und weiteste Bestimmung die, daß es ein ἐνέργημα ist, Bewegtheit, Aktion des Lebens; noch nicht πράξις, Handlung, denn zur Handlung gehört λόγος.» Auch Sorabji (1993) 114–115 lässt die hier diskutierte Bestimmung des *kathēkon* sowie die Definition (*eulogon ischei apologismōn*) für Pflanzen und Tiere gelten. Gleichzeitig behauptet aber auch er mit Verweis auf die Alexander-Passage (vgl. Abschnitt III.1), den Stoikern zufolge sei das rationale Vermögen die Voraussetzung, um von ‘*prattein*’ zu reden.
- 6 In Mark Aurels *Selbstbetrachtungen* 9,41 ist ausdrücklich von der pflanzlichen Anlage (*hē phytikē kataskeuē*) die Rede. Ich zitiere diese Stelle in Abschnitt V.2.2 und argumentiere dafür, dass sie der

Der Begriff der *kataskeuē* verweist in der stoischen Terminologie also auf die spezifischen Eigenschaften eines Gegenstandes, mit denen er seine ihm eigentümliche Funktion erfüllt. Der Terminus ist nicht auf menschliche oder tierische Aktivitäten beschränkt. Entscheidend für das Argument, dass das *kathēkon* mit Blick auf die Natur des Kosmos begründet wurde, die alles rational und zweckmässig eingerichtet hat, scheint aber vor allem ein Aspekt, den Hahm (1994) 199 hervorgehoben hat:

By using an analogy of an artificial object, like a knife, Simplicius's Stoic source directed attention toward the artificial overtones inherent in the word *κατασκευή*. [...] The Stoic assertion that a knife has cutting from its own particular construction conveys two things: a knife derives its ability to cut from its particular shape and form [...] and a knife derives its ability to cut from its particular process of manufacture, which originally imposed the requisite shape upon the material from which the knife was constructed.

Die 'Anlage' oder die 'Ausstattung' im Sinne der stoischen *kataskeuē* beschreibt demnach nicht bloss die spezifische Eigenschaft eines Dinges, mit deren Hilfe es seine ihm eigentümliche Funktion erfüllt. Durch den handwerklichen Aspekt wird vielmehr betont, dass ein Gegenstand mit diesen Eigenschaften *ausgestattet wurde, um einen bestimmten Zweck zu erfüllen*.<sup>7</sup> Wenn die Stoiker von den *Anlagen* (*kataskeuai*) einer Pflanze, eines Tieres oder überhaupt eines Lebewesens reden, dann kommt darin also ihre *naturteleologische Überzeugung* zum Ausdruck, dass die funktionalen Eigenschaften eines Lebewesens nicht bloss zufällig vorliegen, sondern dass sie *das Werk eines zweckgerichtet verfahrenen Handwerkers* sind. Sie sind das Werk der Natur, die nichts umsonst tut, sondern jedes Lebewesen mit bestimmten Eigenschaften ausgestattet hat, damit es einen bestimmten Zweck bestmöglich erfüllen kann. Die Terminologie, in der das *kathēkon* als Aktivität bestimmt wird, die den naturgemässen Anlagen entspricht (*tais kata physin kataskeuais oikeion*), verweist also nicht nur auf ein speziesübergreifendes Konzept, das sich auf alle Stufen von Lebewesen anwenden lässt. Sie bestätigt zudem die bisherigen Ergebnisse der Arbeit, dass es den Lebewesen von aussen (von einer höheren Instanz aus) zukommt, Aktivitäten zu vollziehen, um bestimmte Zwecke innerhalb eines rational organisierten Ganzen zu realisieren.

orthodoxen Lehre entspricht. Zur *oikeia kataskeuē* des Messers siehe Simplicios *In Arist. Cat.* 306,20 Ed. Kalbfleisch (1907) (= SVF 2,499, vgl. Kap. III, Anm. 3).

7 In einer wichtigen Passage zur *oikeiōsis*-Lehre, die im nächsten Kapitel zitiert wird (Abschnitt VI.3.3), heisst es ausdrücklich, dass es sich um die von der Natur gegebene Ausstattung handelt (*par autēs* [= *tēs physeōs*] *kataskeuē*).

1.2 *Oikeiōsis* und *kathēkon*

Die allgemeine Bestimmung des *kathēkon* als ‘Betätigung, die den naturgemässen Anlagen entspricht’, verweist also auf die speziesübergreifende Grundlage, die es den Stoikern erlaubte, das *kathēkon* als objektive, naturgegebene Forderung zu etablieren, in etwa nach dem folgenden Argument: ‘Man kann an Pflanzen und Tieren beobachten, wie die Natur als intelligente Handwerkerin jedes Lebewesen mit bestimmten Anlagen ausgestattet hat, damit das Lebewesen seine ihm spezifische Funktion im Ganzen erfüllt. Also muss sich auch der Mensch entsprechend seinen Anlagen betätigen (= *kathēkonta* vollziehen), um seiner Rolle im Ganzen gerecht zu werden.’<sup>8</sup>

Diese Begründung erinnert vermutlich nicht zufällig an die berühmte und viel diskutierte *oikeiōsis*-Lehre, auf die auch die Bestimmung des *kathēkon* als ‘Betätigung, die den natürlichen Anlagen entspricht’ (*energēma tais kata physin kataskeuais oikeion*) anzuspielden scheint.<sup>9</sup> Es kann nicht das Ziel der folgenden Ausführungen sein, auf die zahlreichen Facetten und Schwierigkeiten der *oikeiōsis*-Lehre einzugehen. Das Anliegen der folgenden Ausführungen besteht lediglich in dem Nachweis, dass diese Lehre die naturalistische Basis der *kathēkon*-Theorie bestätigt, wie sie bis hierhin rekonstruiert wurde und wie sie in der allgemeinen Bestimmung des *kathēkon* als ‘Betätigung, die den naturgemässen Anlagen entspricht’ zum Ausdruck kommt. Bevor dieser Zusammenhang skizziert wird, scheinen ein paar allgemeine, einleitende Worte zur *oikeiōsis*-Lehre angebracht.

Mit Hilfe der *oikeiōsis*-Lehre wollten die Stoiker aus Beobachtungen an Lebewesen ethische Prinzipien ableiten. Dabei scheint es vor allem um die Begründung des Ziels (*telos*) des menschlichen Lebens gegangen zu sein. Man beabsichtigte,

8 Es sieht aus moderner Perspektive freilich nach einem klassischen Sein-Sollen-Fehlschluss aus. Aber aus stoischer Sicht wäre es unverständlich, die rational und zweckmässig erscheinende Natur *nicht* als Norm für menschliche Handlungen zu verstehen, also eine Lücke zwischen Sein und Sollen anzunehmen. Die Natur, die gleichbedeutend mit Gott oder Zeus ist, verfügt im stoischen Denken ausdrücklich über einen Willen, und der Mensch steht nicht als autonomes Wesen ausserhalb ihrer, sondern ist lediglich ein Teil, der ihrem Gang freiwillig oder unfreiwillig folgen kann.

9 Der Beginn der neueren Forschung zur *oikeiōsis*-Lehre lässt sich mit dem Aufsatz von Pembroke (1971) markieren. Zu den Veröffentlichungen, die ich für diese Arbeit berücksichtigt habe, gehören Engberg-Pedersen (1986); Engberg-Pedersen (1990); Blundell (1990); Long, A. (1996c); Striker (1996b); Radice (2000); Lee (2002); Algra (2003); Zagdoun (2005); Engberg-Pedersen (2006); Klein (2016); Gill, C. (2017).

Aus Ideengeschichtlicher Perspektive wird die *oikeiōsis*-Lehre heute als genuin stoisch angesehen. Von Arnim (1926) hatte sie auf Grundlage der peripatetischen Doxographie in Stobaios (siehe oben Abschnitt I.3.2) auf Theophrast zurückgeführt; ebenso Dirlmeier (1937); dagegen dann Pohlenz (1940) 1-47, der Zenon als ersten Vertreter ausmachte; so weiter dann Brink (1956); Pembroke (1971); Moraux (1973–1984) Bd. 1, 316–353; Long, A. (1996a); Radice (2000). Heute hält die Lehre – soweit ich sehe – kaum ein Forscher mehr für peripatetisch. Vgl. zuletzt Brittain (2017) für eine Untersuchung einer peripatetischen Adaption der Theorie in Alexander von Aphrodisias.

zu zeigen, wie die naturgewollte Lebensweise für den Menschen aussah, indem man auf andere Lebensformen zeigte und in ihnen *ein erstes natürliches Prinzip* identifizierte, das alles Leben von Anfang an steuert.<sup>10</sup> Von einem solchen *ersten* beziehungsweise *primären Charakteristikum* (*prōton oikeion*), das sich an jedem Lebewesen finden lassen soll, müsse sich dann letztlich auch das *telos* des spezifisch menschlichen Lebens ableiten lassen. Dass die *oikeiōsis*-Lehre ein Argument für die Begründung des *telos* liefern sollte, legt zumindest der Text nahe, der die Lehre nach heutigem Forschungsstand am zuverlässigsten repräsentieren dürfte: Diogenes Laertios 7,85–86.<sup>11</sup> Hier ist die Passage mit dem griechischen Text aus der Edition von Dorandi (2013a) 524,536–525,560:

[85] τὴν δὲ πρῶτην ὀρμὴν φασὶ τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτῷ, οἰκειούσης ἑαυτῷ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς, καθὰ φησὶν ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ τελῶν, πρῶτον οἰκεῖον λέγων εἶναι παντὶ ζῶῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν [... 86 ...] οὐδὲν τε, φασὶ, διήλλαξεν ἡ φύσις ἐπὶ τῶν φυτῶν καὶ ἐπὶ τῶν ζῴων, ὅτε χωρὶς ὀρμῆς καὶ αἰσθήσεως κάκεῖνα οἰκονομεῖ καὶ ἐφ' ἡμῶν τινα φυτοειδῶς γίνεται. ἐκ περιττοῦ δὲ τῆς ὀρμῆς τοῖς ζῴοις ἐπιγενομένης, ἧ συγχρώμενα πορεύεται πρὸς τὰ οἰκεῖα, τούτοις μὲν τὸ κατὰ φύσιν τὸ κατὰ τὴν ὀρμὴν διοικεῖσθαι· τοῦ δὲ λόγου τοῖς λογικοῖς κατὰ τελειοτέραν προσασίαν δεδομένου, τὸ κατὰ λόγον ζῆν ὀρθῶς γίνεσθαι· τοῦ τοῖς κατὰ φύσιν· τεχνίτης γὰρ οὗτος ἐπιγίνεται τῆς ὀρμῆς.

- 10 Diese Argumentationsform, das sogenannte «Wiegen-Argument» (*cradle argument*), war nicht genuin stoisch, sondern gehörte zur hellenistischen Debatte über das Ziel des Menschen. (Vgl. dazu den immer noch grundlegenden Aufsatz von Brunschwig (1986).) Den Epikureern zufolge konnte man beobachten, wie jedes Tier von Natur aus nach Lust strebe und Schmerz vermeide. Daher sei dies der ureigene, natürliche Mechanismus aller Lebewesen. Die Stoiker hingegen wollten Lust als Nebeneffekt beziehungsweise Folgeerscheinung (*epigennēma*) interpretieren, die entsteht, nachdem ein Lebewesen zu seiner wahren Natur gefunden hat. Diesen kurzen Abschnitt über die *hēdonē* als *epigennēma* lasse ich im Folgenden aus, wenn ich den Text zur *oikeiōsis* bei Diogenes Laertios zitiere. Denn es geht hier nicht um diesen Aspekt des Arguments gegen die Epikureer (vgl. aber Anm. 14).
- 11 Insbesondere die Authentizität von Ciceros Überlieferung, die lange Zeit als gleichermassen wichtige Quelle galt, ist in jüngerer Zeit durch ausführliche Studien in Zweifel gezogen worden (insbesondere Brunner (2010) und Schmitz (2014), siehe oben Abschnitt I.3.1). Gill, C. (2017) betrachtet die Darstellung in Cicero *De fin.* Buch 3 noch als orthodox stoisch. Zum Aspekt der Selbstliebe, den Brunner und Schmitz als genuin *nicht*-stoisch identifizieren, merkt er aber an: «[...] in fact, the stress on self-love, rather than self-preservation (e.g. LS 57A–D) is rather exceptional in Stoic accounts, as is the stress on the inherent desire for knowledge 3,17–18, cf. 5,48–54), as observed by Inwood 2014a: 66–7 [hier: Inwood (2014)]. Is Cicero's account coloured by Antiochean influence?» Die dritte Hauptquelle ist Hierokles' *Elementa moralia*. Der Text scheint zwar eine frühstoische Lehre wiederzugeben, ist aber leider nur sehr fragmentarisch erhalten. Ein Hierokles-Fragment, das die spezieübergreifende Argumentation für die *kathēkonta* ebenfalls bestätigt, zitiere ich im letzten Kapitel, Abschnitt VI.3.3. Die Überlieferung der *oikeiōsis* in Arius Didymos' peripatetischer Doxographie ist wohl am weitesten von einer stoischen Urfassung entfernt (dazu zuletzt Gill, C. (2017) 109–115). Klein (2016) 151 bewertet in der jüngsten ausführlicheren Studie zur *oikeiōsis*-Lehre den Text aus Diogenes Laertios als zuverlässigste Quelle: «Diogenes' account [...] probably gives us our most reliable glimpse of the main lines of the early Stoic doctrine.»

[85] Den primären Impuls (*prōtē hormē*), sagen sie, hat das Lebewesen zur Selbsterhaltung, weil die Natur es von Anfang an mit sich selbst vertraut macht, wie Chrysipp im ersten Buch seines Werks *Über Ziele* sagt; so sei das erste Eigene (*prōton oikeion*) für jedes Lebewesen seine eigene Konstitution und die Wahrnehmung (*syneidēsis*) dieser. [... 86 ...] Die Natur, sagen sie, hat keinen Unterschied zwischen Pflanzen und Tieren gemacht, wenn sie jene auch ohne Wahrnehmung (*aisthēsis*) und Impuls (*hormē*) verwaltet (*oikonomei*) und auch bei uns Menschen pflanzenartige Prozesse ablaufen lässt. Da sie in den Tieren zusätzlich noch den Impuls angelegt habe, durch dessen Gebrauch sie sich auf die für sie passenden Dinge (*ta oikeia*) richten, sei das Naturgemässe für sie, durch den Impuls gesteuert zu werden (*dioikeisthai*). Da sie (die Natur) aber den rationalen (Tieren) den *logos* als eine vollkommeneren, höhere Autorität (*teleiōtera prostasia*) gegeben habe, sei für sie das Leben gemäss dem *logos* das naturgemässe Leben. Denn dieser (der *logos*) komme als Bildner (*technitēs*) des Impulses hinzu.

Die *oikeiōsis*-Lehre geht von der Beobachtung aus, dass die Natur jedes Lebewesen von Beginn seines Lebens an mit dem grundlegenden Bestreben ausgestattet hat, sich selbst zu erhalten und Dinge anzunehmen (oder aufzusuchen), die sein Leben befördern, und Dinge abzulehnen (oder zu meiden), die ihm schaden.<sup>12</sup> Dass die Stoiker hier von einem primären Impuls (*prōtē hormē*) redeten, mag zeigen, dass sie vor allem auf das Verhalten von Tieren blickten. Und auch, dass als «erstes Eigenes (*prōton oikeion*)» nicht nur die eigene Konstitution, sondern auch das Bewusstsein oder die Wahrnehmung (*syneidēsis*) der eigenen Konstitution genannt wird, spricht für ihr besonderes Interesse an Tieren, da man diese Vermögen Pflanzen nicht zuschreiben kann.

Zum einen sollte dieses primäre Interesse an Tieren an dieser Stelle nicht überraschen, denn Tiere sind Menschen näher als Pflanzen. Sie verfügen ebenfalls über eine Seele, nehmen Gegenstände in der Aussenwelt (und sich selbst) wahr und betätigen sich in Folge von Impulsen. Es ist daher buchstäblich naheliegend, erst einmal auf Tiere zu zeigen, wenn man von einer gemeinsamen Basis aus argumentieren will, die sich die Menschen mit anderen Geschöpfen teilen. Zum anderen bedeutet das Interesse an tierischem Verhalten nicht, dass das grundlegende *Prinzip der oikeiōsis* erst auf der Stufe von Tieren aktiv ist. Wie im Folgenden klar werden soll, haben wir es hier vielmehr mit einem speziesübergreifenden Kriterium zu tun, das bis auf die Stufe von Pflanzen hinabreicht.<sup>13</sup>

12 Der Begriff der *kataskueē* taucht zwar nicht im Wortlaut auf. Es ist allerdings unschwer zu erkennen, dass es genau um den oben skizzierten Sachverhalt geht (vgl. oben Abschnitt V.1.1): Die Natur hat die Lebewesen mit bestimmten Anlagen ausgestattet, damit sie die für sie angemessenen Aktivitäten vollziehen können. In dem Hierokles-Fragment zur *oikeiōsis*, das in Abschnitt VI.3.3 zitiert wird, wird dieser Zusammenhang explizit mit Hilfe der Ausdrücke '*kataskueē*' und '*kathēkon*' wiedergegeben.

13 Womöglich kann man sogar von einer *oikeiōsis* bei Pflanzen reden, wie es beispielsweise Zagdoun (2005) 321–322 tut: «L'*oikeiōsis* existe aussi chez les plantes, qui sont toutefois dénuées d'*hormē* et de perception ou *aisthēsis*.» Zu Hierokles, bei dem vor allem der Aspekt der Selbstwahrnehmung betont wird, schreibt sie dann allerdings entsprechend (S. 327): «L'*oikeiōsis* [...] ne saurait en tout

Es ist bemerkenswert, mit welchen Worten die obige Passage nach der Einleitung, in der vom ersten Impuls (*prōtē hormē*) und der Wahrnehmung der eigenen Konstitution die Rede ist, noch einmal ganz unten auf der *scala naturae* ansetzt: Die Natur habe «*keinen Unterschied zwischen Pflanzen und Tieren gemacht*, wenn sie jene auch ohne Wahrnehmung und Impuls verwaltet und auch bei uns (Menschen) pflanzenartige Prozesse ablaufen lässt.» Hier wird selbstverständlich *nicht* behauptet, dass es keine Unterschiede zwischen Pflanzen, Tieren und Menschen gibt; vielmehr wird explizit auf die Unterschiede hingewiesen: Tiere verfügen im Gegensatz zu Pflanzen über Sinneswahrnehmung und agieren in Folge von Impulsen; und beim Menschen ist es schliesslich der *logos*, der als «Bildner des Impulses hinzukommt (*technitēs tēs hormēs epiginetai*)», wie es am Ende der Passage heisst, bevor dann die berühmte Liste mit den Formeln zum menschlichen *telos* folgt (Diogenes Laertios 7,87–88). Wenn diese Unterschiede zwischen den Lebewesen hier noch einmal angeführt werden, dann offensichtlich, um zu betonen, dass es *trotz* dieser augenfälligen *Differenzen hinsichtlich der Art und Weise*, wie sich Pflanzen, Tiere und Menschen in der Welt betätigen, eine *fundamentale Gemeinsamkeit gibt*: Die Natur verwaltet oder organisiert (*oikonomei*) alle Lebewesen nach *einem* Prinzip, das sich auf den unterschiedlichen Stufen ihrer Lebensformen nur als Unterschied in der Art und Weise zeigt: Jedes Lebewesen ist sich von Anfang an selbst zugeneigt und strebt danach, sich in seinem jeweiligen Wesen zu erhalten, sei es durch bloss vegetative Prozesse, Wahrnehmung und Impuls oder Rationalität.<sup>14</sup>

Die *oikeiōsis*-Lehre greift also den Gedanken auf, dass die spezifische Natur des einzelnen Lebewesens von einer höheren Ordnung abhängt, die hier in Form der personifizierten Natur die Lebewesen steuert und sie mit dem grundlegenden Mechanismus der Selbsterhaltung ausgestattet hat. Das deckt sich zum einen mit der Bestimmung der *kathēkonta*, als ‘Betätigungen, die bestimmten Anlagen (*kataskēuais*) entsprechen’, mit denen die Natur *alle* Lebewesen ausgestattet hat, damit sie einem bestimmten Zweck dienen (vgl. oben Abschnitt 1.1). Zum anderen deckt es sich mit der Begründung, dass die Natur nichts umsonst tut (*NNU*, vgl. oben Abschnitte III.2.3 und IV.1.5), wenn sie alle Lebewesen mit dem ersten Gemeinsamen, dem Streben nach Selbsterhaltung, ausstattet. Diesen Zusammenhang mit der *NNU*-Doktrin bestätigt explizit Hierokles in einem Fragment zur

cas se comprendre sans la sensation.» Zur Selbstwahrnehmung bei Hierokles vgl. insbesondere Long, A. (1996c).

- 14 Man beachte, dass die Pflanzen, denen in der Forschung zur *oikeiōsis*-Lehre für gewöhnlich keine Aufmerksamkeit geschenkt wird, unmittelbar nach der Aussage eingeführt werden, dass die Lust ein Nebeneffekt (*epigennēma*) eines harmonisch funktionierenden Lebewesens sei (Passage oben ausgelassen). Es ist gut denkbar, dass der Verweis auf Pflanzen den Stoikern ein *zusätzliches Argument* gegen die epikureische Behauptung bot, die *hēdonē* sei das höchste Ziel, weil sie von vornherein alle Lebewesen steuere. Indem die Stoiker in der *oikeiōsis*-Lehre bis hinab zu den Pflanzen argumentierten, konnten sie dieses Argument aushebeln, da man bei Pflanzen nicht von einer *hēdonē* reden kann.



*oikeiōsis*-Lehre, in dem er folgende *reductio ad absurdum* anführt: Wäre das Lebewesen sich *nicht* von Anfang an selbst zugeneigt, dann täte die Natur vor der Geburt des Lebewesens etwas umsonst.<sup>15</sup> Man kann auch sagen: Hätte die Natur Leben geschaffen, das sich selbst ablehnt, d. h. nicht nach Selbsterhaltung oder sogar nach Selbstzerstörung strebt, könnte man nicht behaupten, dass die Natur alles zum Besten des Lebewesens eingerichtet hat. Solches Leben zu schaffen, wäre gewissermassen überflüssige Arbeit.

Der grundlegende Mechanismus der Selbsterhaltung wird also auch im Kontext der *oikeiōsis*-Lehre mit Verweis auf eine kosmische Natur begründet, die nichts umsonst tut. Dieser universelle, naturteleologische Grundsatz muss aber nicht nur das speziesübergreifende Streben nach Selbsterhaltung erklären können, sondern auch die Unterschiede zwischen den einzelnen Stufen der *scala naturae*, wie sie in der *oikeiōsis*-Lehre angesprochen werden. Denn wäre die Selbsterhaltung schon ein Zweck in sich, dann hätte die Natur etwas Überflüssiges getan, wenn sie die Lebewesen mit unterschiedlichen Anlagen ausstattet. Man könnte dann behaupten, es wäre ökonomischer gewesen, nur Pflanzen zu schaffen. Es stellt sich die Frage, warum der universelle Mechanismus der Selbsterhaltung die Funktionen ganz unterschiedlicher Lebewesen steuert, wie in der Passage bei Diogenes Laertios hervorgehoben wird. Dieses Phänomen scheint nur dann plausibel, wenn Selbsterhaltung kein Selbstzweck ist, sondern jedem Lebewesen eine bestimmte Rolle innerhalb eines sinnvoll aufeinander abgestimmten Systems zukommt. Die jeweilige Ausstattung ist dem Lebewesen also zu einem bestimmten Zweck innerhalb eines Ganzen gegeben, und diesen Zweck erfüllt es, wenn es sich gemäss seiner ihm eigentümlichen Ausstattung (*kataskeuē*) betätigt, d. h. *kathēkonta* vollzieht und sich so in seinem Wesen erhält. Das bedeutet allerdings nicht, dass jedes Lebewesen, das *kathēkonta* vollzieht, dadurch bereits sein *telos* realisiert. Im Folgenden wird es ausführlicher um diese Zusammenhänge von *telos* und *kathēkon* gehen.

### 1.3 Teleologischer Erfolg und Misserfolg

Welche konkreten Aktivitäten ein Lebewesen vollzieht, das sich in seinem Wesen erhält, hängt von den spezifischen Anlagen ab, mit denen die Natur es ausgestattet hat. Bei einer Pflanze werden es Aktivitäten sein, die ihrer vegetativen Natur entsprechen, bei einem Tier Aktivitäten, die seiner ästhetisch-impulsiven Natur entsprechen, und bei Menschen Aktivitäten, die seiner rationalen Natur entsprechen. Allen gemeinsam ist aber, dass sie *kathēkonta* vollziehen, wenn sie sich in ihrem Wesen erhalten und damit einem übergeordneten, speziesunabhängigen

15 *El. Eth.* col. 6,40–43, Ed. Bastianini/Long, A. (1992) 338: ἔχοι δ' ἂν τὴν αἰτίαν καὶ ἡ φύσις, ὡς μάτην τὰ τοιαῦτα καμοῦσα πρὸ γενέσεως, εἰ μὴ μέλλει τὸ ζῶον εὐθὺς γενόμενον ἀρέσειν ἑαυτῷ.

*telos* folgen. Die *oikeiōsis*-Lehre macht noch einmal deutlich, dass die *kathēkonta* als Aktivitäten, die den naturgegebenen Anlagen entsprechen, nicht in Hinblick auf eine bestimmte Spezies und deren Eigenarten begründet werden. *Kathēkonta* zu vollziehen oder das Folgerichtige (*to akolouthon*) im Leben zu tun, bedeutet vielmehr, *der kosmischen Natur zu folgen*, die alles rational und ökonomisch organisiert hat. Diese Erkenntnisse der bisherigen Analyse bestätigen im Wesentlichen eine These, die Klein (2016) 161 kürzlich in seiner Rekonstruktion der *oikeiōsis*-Lehre vertreten hat:

[...] the Stoic argument can be seen to rest on a wider analysis of the conditions under which animate organisms quite generally achieve their *telos*. The key to its structure is the supposition that the Stoics apply a single criterion of teleological success to organisms at each level of the *scala naturae*. At each level of the cosmic order, the *hēgemonikon* is also a mode of *pneuma*, the direct vehicle of divine activity in the physical cosmos.

Klein formuliert den Gedanken eines speziesübergreifenden *telos* in Worten der stoischen *pneuma*-Lehre, der zufolge sich eine feinstoffliche Substanz (das *pneuma*) durch alle Dingen zieht und auf den unterschiedlichen Stufen der *scala naturae* einen jeweils anderen Zustand besitzt: In Steinen besitzt diese Substanz eine gröbere Struktur (*hexis*), in Pflanzen manifestiert sie sich als ‘Natur’ (*physis*<sup>16</sup>), in Tieren als ‘Seele’ (*psychē*) und in Menschen schliesslich als ‘Rationalität’ oder ‘Vernunft’ (*logos*).<sup>17</sup>

Der Selbsterhaltungsmechanismus eines Lebewesens wird dabei von einer Art Kontrollzentrum, dem *hēgemonikon* gesteuert, das selbst eine bestimmte Ausformung des *pneuma* ist. Klein meint nun, das Kriterium für den teleologischen Erfolg eines jeden Lebewesens bestehe darin, das *hēgemonikon* und damit sich selbst in seinem jeweils naturgemässen Zustand zu halten. Es mag zwar fraglich

16 Die Übersetzung ‘Natur’ mag hier Missverständnisse provozieren. Vermutlich wollten die Stoiker durch die Entscheidung, das *pneuma* ab der Stufe von Pflanzen als ‘*physis*’ zu bezeichnen auf die Verwandtschaft mit dem Verb ‘*phyein*’/‘*phyesthai*’ zurückgreifen, was so viel wie ‘hervorbringen’ oder ‘wachsen’ bedeuten kann. Damit würden sie zumindest auf eine Eigenschaft verweisen, die sich an Steinen nicht findet, sondern erst ab der Stufe von Pflanzen. Vgl. das exemplarisch in der nächsten Anmerkung zitierte Fragment, in dem die *physis* als «sich bereits bewegende *hexis kinoumenē*» beschrieben wird.

17 Vgl. etwa SVF 2,458 (Philon *Leg. Alleg.* 2,22–23 = LS 47P): «Das rationale Ordnungsprinzip (hier: ‘*nous*’) [...] hat viele Kapazitäten (*dynamēis*), die grob strukturierende (*hektikē*), die natürliche (*phytikē*), die seelische (*psychikē*), die rationale (*logikē*), [...] Die *hexis* ist auch den unbeseelten Dingen gemeinsam, Steinen und Stöcken [...]. Die *physis* erstreckt sich auch auf die Pflanzen; und auch in uns gibt es Dinge, die Pflanzen entsprechen, nämlich Nägel und Haare. Die *physis* ist aber eine sich bereits bewegende *hexis kinoumenē*. Die *psychē* aber ist eine *physis*, die darüber hinaus noch Vorstellung und Impuls (*phantasia kai hormē*) besitzt. Sie ist auch den nicht-rationalen Lebewesen gemeinsam. Es hat aber auch unser rationales Prinzip (*nous*) etwas Analoges zu der Seele eines nicht-rationalen Lebewesens [...].» Ich komme auf den Fortgang der Passage noch einmal im nächsten Kapitel zurück (Kap. VI, Anm. 67).

erscheinen, inwieweit sich diese Behauptung noch auf Pflanzen übertragen lässt, da das *hēgemonikon*, das die Selbsterhaltungsprozesse steuert, üblicherweise an den Besitz einer *psychē* gebunden zu sein scheint (also erst auf der Stufe von Tieren vorkommt). Aber es lassen sich auch Hinweise finden, dass die Stoiker ebenso bei Pflanzen von einem solchen Kontrollzentrum reden konnten.<sup>18</sup> Für den Zusammenhang von Teleologie und *kathēkon* bedeutet dies zunächst: Ein Lebewesen, in dem sich das *pneuma* beziehungsweise das *hēgemonikon* in einem funktionalen Bestzustand befindet, vollzieht gewissermassen automatisch *kathēkonta* – welche konkreten Aktivitäten das im Einzelfall auch immer sein mögen. Das primäre Ziel (*telos*) des Lebewesens besteht also darin, sich (oder sein *hēgemonikon* oder das *pneuma*) in seiner naturgemässen Verfassung zu halten. Klein (2016) 186 nennt dies einen «higher-order impulse», der dann auf den einzelnen Stufen der Lebewesen unterschiedliche *kathēkonta* bestimmt:

This way of understanding Stoic teleology assumes that although the range of activities appropriate to an animal (*kathēkonta*) will vary with its constitution, the preservation of its constitution remains, for each kind of organism, sufficient to achieve its end. [...]

Under this construal, the *telos* of a non-rational animal no more depends on external conditions than does the human *telos*. It rather consists in the integrity of the animal's *hēgemonikon*, which the animal's capacity for self-perception enables it to grasp. We might call this the higher-order interpretation of Stoic *teleology*: it implies that although the range of activities appropriate to an organism may vary from case to case, the *telos* depends, for each kind of organism, on the satisfaction of its higher-order impulse to preserve the constitution given to it by nature.

Diesem Ansatz einer ‘higher-order’ Interpretation zufolge besteht also schon das Ziel nicht-rationaler Lebewesen in erster Linie darin, das *hēgemonikon* in bester Verfassung zu halten, und nicht darin, Lust zu empfinden oder bloss zu überleben (sei es durch Nahrung oder Fortpflanzung). Das deckt sich weitgehend mit dem, was in dieser Arbeit als ‘Wesenserhaltung’ bezeichnet wurde und was sich im Ansatz

18 Dafür hat Powers (2012) mit Verweis auf Cicero *De nat. deor.* 2,29 (= LS 76C) und Sextus Empiricus *Adv. math.* 9,119–120 argumentiert. Wenn Cicero (2,29) behauptet, den Stoikern zufolge befinde sich der *principatus* bei Pflanzen in den Wurzeln, dann lässt er keinen Zweifel daran, dass er hier das griechische *hēgemonikon* übersetzt: *in aborum autem et earum rerum quae gignuntur e terra radicibus inesse principatus putatur. principatum autem id dico quod Graeci ἡγεμονικὸν vocant [...]*. Auch Sextus Empiricus zufolge lokalisierten die Stoiker das Kontrollzentrum in den Wurzeln der Pflanzen; auch wenn hier nicht das Wort *hēgemonikon* fällt, sondern von ‘*ti to kyrieuon*’ die Rede ist. Powers (2012) 262 hat daraus geschlossen: «In sum, I take it that the Stoics usually use the term *hēgemonikon* to denote the part of the soul that explains animal action *in so far* as it explains animal actions; but that the term can also be used more broadly to denote the very same part of the soul in so far as it explains (as it also does) facts about the animal's constitution in general (or to denote the analogous part of a plant's nature that will explain facts about its constitutions).» In seiner Dissertation redet Klein (2010) 76 selbst («in a way») von einem «non-perceptive *hēgemonikon* of plants».

bereits aus Aristoteles rekonstruieren lässt: Das natürliche Ziel eines Lebewesens besteht primär darin, sich in seinem Wesen, d. h. als das, was es ist, zu erhalten (siehe oben Abschnitte III.2.5 und IV.1.5).

Problematischer erscheint Kleins Behauptung, der teleologische Erfolg bei nicht-rationalen Lebewesen hänge gleichermassen von äusseren Umständen ab als bei rationalen Lebewesen. Denn *entweder* müsste man behaupten, dass nicht-rationale Lebewesen ausnahmslos ihr Ziel erreichen und ihre naturgegebene Konstitution permanent im besten Zustand erhalten können.<sup>19</sup> In diesem Falle ergäbe sich hier eine starke Diskontinuität zum Menschen, der fast ausnahmslos sein Ziel verfehlt. (Dazu gleich mehr.) *Oder* es bliebe die Frage offen, wo sonst die Ursache für ein teleologisches Scheitern bei nicht-rationalen Lebewesen sein soll, wenn nicht in äusseren Umständen. Es scheint nicht plausibel zu behaupten, dass der teleologische Erfolg eines Tieres in der Macht des Tieres liegt, selbst wenn die Ursache des Misserfolgs bis zu einem gewissen Grade im Organismus selbst liegt, d. h. in seinem *hēgemonikon*, sofern es nicht im besten Zustand ist. Denn als nächstes würde sich hier die Frage stellen, wie es denn zu dem nicht-optimalen Zustand des *hēgemonikon* kommen kann, wenn nicht durch eine äussere Ursache.

Im Folgenden soll diskutiert werden, inwieweit die Stoiker nicht nur von der Möglichkeit teleologischen Misserfolgs auf allen Stufen von Lebewesen ausgegangen zu sein scheinen. Es wird zudem gefragt, ob auch nicht-rationale Lebewesen Aktivitäten 'gegen das *kathēkon*' vollziehen können.<sup>20</sup> Zunächst mag diese Möglichkeit wenig intuitiv erscheinen. Man mag sich fragen, warum eine Natur, die alles bestens und zweckmässig eingerichtet hat, überhaupt die Möglichkeit zulässt, teleologisch zu scheitern; vor allem aber auf Stufen von Lebewesen, die sich weder für die eine noch für die andere Handlung entscheiden können, sondern automatisch agieren. Es scheint kaum möglich, diese Frage nach dem *Warum* abschliessend zu beantworten, aber man könnte zeigen, dass es im Denken der Stoiker prinzipiell auch für nicht-rationale Lebewesen möglich ist, teleologischen Misserfolg zu haben und 'gegen das *kathēkon*' zu agieren. Diese Möglichkeit sollte weniger verwundern, wenn wir uns das Ergebnis der bisherigen Untersuchung bewusst machen: dass nämlich das *kathēkon* kein genuin ethischer Begriff ist, der *per se* schon zur moralischen Beurteilung von Handlungen dient, sondern dass es sich um bestimmte Arten von zweckgerichteten Aktivitäten handelt, die

19 Klein (2016) 178 scheint selbst davon auszugehen, dass teleologischer Misserfolg auf allen Stufen der *scala naturae* möglich ist, wenn er schreibt: «As long as the *pneuma* that constitutes it as a living organism is maintained in its proper condition, each of an animal's activities will conform, like the content of its representations, to the patterns of nature itself.» Ich sehe aber nicht, wie er solche Fälle unabhängig von äusseren Umständen erklären kann.

20 Teleologischen Misserfolg zu haben, bedeutet nicht automatisch, etwas 'gegen das *kathēkon*' zu vollziehen. Zwar hat jedes Lebewesen, das 'gegen das *kathēkon*' agiert, teleologischen Misserfolg; aber nicht jedes Lebewesen, das teleologischen Misserfolg hat, agiert deswegen schon 'gegen das *kathēkon*'. Das soll im Folgenden klar werden.

sich auf allen Stufen von Lebewesen beobachten lassen. Vor diesem Hintergrund scheint es weniger überraschend, dass auch 'Aktivitäten gegen das *kathēkon*' bei Pflanzen und Tieren vorkommen könnten. Diese Möglichkeit soll im Folgenden näher untersucht werden.

## 2 Aktivitäten 'gegen das *kathēkon*' bei Pflanzen und Tieren

In der Exposition, die Diogenes Laertios überliefert, ist zum ersten Mal von Aktivitäten 'gegen das *kathēkon*' die Rede, wenn es um Aktivitäten geht, «die in Folge eines Impulses vollzogen werden (*energoumena kath hormēn*)». Damit scheint klar, dass es hier nicht mehr um pflanzliche Aktivitäten geht; denn erst auf der Stufe von Tieren lässt sich von Impulsen (*hormai*) reden. Zudem wird zur Unterscheidung zwischen '*kathēkonta*' und Aktivitäten 'gegen das *kathēkon*' das *logos*-Kriterium eingeführt (siehe oben Beginn Kapitel V): (a) *Kathēkonta* sind, was der *logos* zu tun wählt, (b) gegen das *kathēkon*, was der *logos* untersagt, und (c) weder (*kathēkonta*) noch (gegen das *kathēkon*), was er weder zu tun wählt noch untersagt.<sup>21</sup> Entsprechend diesem *logos*-Kriterium, bei dem es vermutlich um die Wahl bestimmter Handlungen geht, folgen dann Beispiele menschlicher Handlungen.

Diese Einteilung legt nahe, dass bei den Aktivitäten 'gegen das *kathēkon*' menschliche Handlungen gemeint sind. Dennoch könnte es voreilig sein, Aktivitäten 'gegen das *kathēkon*' für die tieferen Stufen der *scala naturae* prinzipiell auszuschliessen. Dies lässt sich zwar nicht direkt anhand des Textes belegen, den Diogenes Laertios überliefert. Aber im Folgenden soll mit Hilfe anderer Zeugnisse gezeigt werden, dass es nach stoischer Auffassung durchaus möglich scheint, auch bei nicht-rationalen Lebewesen von Aktivitäten 'gegen das *kathēkon*' zu reden, ohne dass dies freilich ein moralisches Urteil beinhaltet.

### 2.1 Fehler bei nicht-rationalen Lebewesen

Die Annahme, Pflanzen und Tiere könnten sich der stoischen Naturphilosophie zufolge einzig ihrer Natur gemäss betätigen, scheint ein weitverbreitetes Missverständnis, das auch die naturalistische Basis des *kathēkon*-Begriffs unnötig verengt.<sup>22</sup>

21 Ich werde die «weder noch»-Kategorie im Folgenden nicht mehr erwähnen, sondern mich auf '*kathēkonta*' und 'gegen das *kathēkon*' beschränken.

22 Vgl. bspw. Dierauer (1997) 22: «[...] selon eux [les Stoïciens], tous les animaux sont dirigés par la nature et, pour cette raison, se comportent tous de manière appropriée.» Ebenso Newmyer (2014) 523 (mit Verweis auf Dierauer): «because animal behaviour is entirely driven by nature, it is at all times appropriate to the animal.»

Im Folgenden werden zunächst ein paar terminologische Indizien für die These betrachtet, dass die Stoiker auch bei nicht-rationalen Lebewesen von Aktivitäten 'gegen das *kathēkon*' reden konnten. Im Anschluss soll gefragt werden, wie solche Aktivitäten vor dem Hintergrund der bisherigen Ergebnisse genauer bestimmt werden können. Es wird sich zeigen, dass es möglich ist, Aktivitäten 'gegen das *kathēkon*' ebenso wenig *per se* mit einem moralischen Urteil zu verbinden wie den Begriff des *kathēkon* selbst.

In der Exposition, wie sie Stobaios überliefert, ist ebenfalls vom '*para to kathēkon*' die Rede, und zwar bereits im allgemeinen Teil. Wie oben gezeigt wurde (Abschnitt II.3.3), beginnt die Exposition mit einer allgemeinen Definition des *kathēkon*, die sich auch auf nicht-rationale Lebewesen beziehen lässt. Denn in der Stobaios-Passage wird ausdrücklich zwischen dem *kathēkon* als *akolouthon en zōē* bei allen Lebewesen und dem *kathēkon* als *akolouthon en biō* bei rationalen Lebewesen unterschieden. Das '*para to kathēkon*' wird in diesem Zusammenhang unmittelbar nach der allgemeinen Definition genannt, d. h. im ersten Teil, bevor vom *kathēkon* bei rationalen Lebewesen die Rede ist. Gäbe es Aktivitäten 'gegen das *kathēkon*' nur im Bereich rationaler Lebewesen, dann wäre zu erwarten, dass diese Aktivitäten auch erst genannt werden, nachdem ausdrücklich vom *kathēkon* eines rationalen Lebewesens gesprochen wurde.

Mit dieser Beobachtung deckt sich ein weiteres Indiz, das sich wenig später in der bei Stobaios überlieferten Doxographie findet, wenn der Begriff des moralischen Fehlers (*hamartēma*) eingeführt wird. Was unter einem solchen Fehler genau zu verstehen ist, ist hier nicht weiter relevant. Entscheidend ist an dieser Stelle nur, dass solche Verfehlungen ausschliesslich Menschen zugeschrieben werden können; und entsprechend werden sie bei Stobaios auch erst genannt, wenn von menschlichen *kathēkonta* die Rede ist. Auffällig ist in diesem Zusammenhang nun, mit welchen Worten der Begriff des moralischen Fehlers eingeführt wird: «Jede Aktivität gegen das *kathēkon*, die *bei einem rationalen Lebewesen* auftritt, sei ein moralischer Fehler (*hamartēma*).»<sup>23</sup> An dieser Stelle war aber ohnehin längst vom menschlichen *kathēkon* die Rede. Warum also noch einmal erwähnen, dass es um rationale Lebewesen geht? Offenbar hielt der Autor es für nötig, explizit darauf hinzuweisen, dass nur bestimmte Betätigungen 'gegen das *kathēkon*' als *hamartēmata* zu bezeichnen sind, nämlich solche, die von *rationalen* Lebewesen vollzogen werden. Wenn nur rationale Lebewesen Betätigungen gegen das *kathēkon* vollziehen könnten, wäre dieser Hinweis schlicht überflüssig.

Oder sollten wir den Satz anders verstehen und übersetzen: «Jede Aktivität gegen das *kathēkon* ist ein *hamartēma*, weil sie [nur] bei rationalen Tieren auftritt?»<sup>24</sup>

23 Stobaios 86,10–11 (= SVF 3,499): Πᾶν δὲ τὸ παρὰ τὸ καθῆκον ἐν λογικῷ «ζῷω» γινόμενον ἀμάρτημα εἶναι.

24 In dem Satz Πᾶν δὲ τὸ παρὰ τὸ καθῆκον ἐν λογικῷ «ζῷω» γινόμενον ἀμάρτημα εἶναι, könnte man das Partizip *ginomenon* auch kausal statt konditional interpretieren ('weil es auftritt' vs. 'wenn es auftritt').

Obwohl das Griechische hier isoliert betrachtet diese Möglichkeit zulässt, sollte man sie verwerfen, wenn man einen Satz berücksichtigt, der das *hamartēma* einige Seiten später noch einmal mit den folgenden Worten aufgreift: «Ein moralischer Fehler (*hamartēma*) sei, was gegen die rechte Vernunft getan wird, oder wenn irgendein *kathēkon* von einem rationalen Lebewesen verfehlt wird». <sup>25</sup> Hier ist eindeutig, was gemeint ist: Ein *kathēkon* zu verfehlen, ist keine Eigenart rationaler Lebewesen; aber nur wenn ein rationales Lebewesen ein *kathēkon* verfehlt, darf man von einem moralischen Fehler (*hamartēma*) reden. <sup>26</sup>

Dies sind bereits textliche Indizien für die Behauptung, dass auch nicht-rationale Lebewesen ‘gegen das *kathēkon*’ agieren können, und wir sollten sie zum Anlass nehmen, nach der theoretischen Möglichkeit solcher Aktivitäten zu fragen: Unter welchen Bedingungen lässt sich auch bei nicht-rationalen Lebewesen von Aktivitäten ‘gegen das *kathēkon*’ reden? Bei der Beantwortung dieser Frage können wir auf die beiden allgemeinen Bestimmungen des *kathēkon* zurückgreifen: Zuletzt wurde das *kathēkon* als das bestimmt, «was den natürlichen Anlagen entspricht». Darüber hinaus haben wir die allgemeine Definition, die in den letzten Kapiteln ausführlich analysiert wurde, und der zufolge das *kathēkon* eine Aktivität sei, die eine gut-begründete Erklärung besitzt. Zu zeigen, dass es auch bei Pflanzen und Tieren Aktivitäten ‘gegen das *kathēkon*’ gibt, bedeutet also, zu zeigen, dass es bei Pflanzen und Tieren Aktivitäten gibt, die diese Bestimmungen nicht erfüllen. Aber widerspräche diese Möglichkeit nicht der stoischen Doktrin, dass die Natur alles rational und bestmöglich eingerichtet hat?

## 2.2 Aktivitäten, die den natürlichen Anlagen zuwiderlaufen

Wie soll eine Aktivität aussehen, die den natürlichen Anlagen des Lebewesens zuwiderläuft? Sollten derartige Aktivitäten nicht schon deswegen unmöglich sein, weil die Natur die Lebewesen mit ihren jeweiligen Anlagen ausgestattet hat, damit sie ihre Funktion innerhalb der besten aller Welten erfüllen? Warum sollte die göttliche Natur zulassen, dass Lebewesen gegen diese Anlagen agieren können, nachdem sie sie eigens damit ausgestattet hat?

Die Frage nach dem *Warum* scheint sich nicht abschliessend beantworten zu lassen, und es ist zweifelhaft, ob die Stoiker selbst eine befriedigende Antwort gehabt hätten. Aber wir können zumindest belegen, dass ihnen nicht entgangen

25 93,16–18 (= SVF 3,500 = LS 59K): ἀμάρτημά τε τὸ παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πραττόμενον, ἢ ἐν ᾧ παραλέλειπται τι καθήκον ὑπὸ λογικοῦ ζώου. Im Gegensatz zu dem ersten Satz lässt sich hier nicht mit unterschiedlichen Interpretationsmöglichkeiten eines Partizips argumentieren.

26 Auch ein Blick in andere Übersetzungen zeigt, dass diese Lesart wenig kontrovers erscheint. Inwood/Gerson (2008) 136 übersetzen die erste Stelle: «Every inappropriate action which occurs in a rational «animal» is a [moral] mistake». Pomeroy (1999) 53 übersetzt: «Every inappropriate act occurring in a rational «creature» is a wrong act».

zu sein scheint, dass es Dinge gibt, die Lebewesen an der fehlerfreien Ausführung ihrer naturgegebenen, spezifischen Anlagen hindern. Und das genügt, um zu zeigen, dass es prinzipiell auch Aktivitäten gegen das *kathēkon* bei solchen Lebewesen geben kann. In einer Passage aus Mark Aurels *Selbstbetrachtungen* (8,41) ist sogar von einem 'Übel' (*kakon*) die Rede, wenn ein Lebewesen gehindert wird, seine natürlichen Anlagen fehlerfrei zu betätigen:

Eine Behinderung (*empodismos*) der Sinneswahrnehmung ist ein Übel für die tierische Natur. Eine Behinderung des Impulses (*hormē*) ist ebenso ein Übel für die tierische Natur. Aber es gibt auch etwas anderes, das gleichsam für die pflanzliche Anlage (*phytikē kataskueē*) etwas Hinderliches und ein Übel darstellt. So ist also auch eine Behinderung des Denkens (*nous*) ein Übel für eine zum Denken veranlagte Natur (*noera physis*).<sup>27</sup>

Zunächst ist zu klären, ob man Mark Aurel hier als Zeugen für eine Auffassung der frühen Stoiker heranziehen kann. Auf den ersten Blick könnte die Rede von 'Übeln' hier aus mindestens zwei Gründen problematisch erscheinen: Zum einen scheint die Stelle zu suggerieren, dass Pflanzen, Tiere und Menschen gleichermaßen durch äussere Umstände 'Übel' erfahren können. Das widerspricht aber der Auffassung der (frühen) Stoiker, dass äussere Umstände keine Übel für den Menschen sein können, sondern einzig der falsche Gebrauch seiner Rationalität, der vollständig in seiner Macht liegt (Autarkie der Tugend). Zum anderen sollte es aus kosmischer Perspektive so etwas wie ein echtes Übel gar nicht geben, da die Natur nach stoischer Auffassung selbst alles zum Besten eingerichtet hat.

Zum ersten Problem der prinzipiellen Unabhängigkeit des Menschen von echten Übeln: Die Passage widerspricht nicht dem Diktum der frühen Stoiker, dass der Mensch hinsichtlich der Tugend (*aretē*) autark ist; der Lehre also, dass der Mensch aus eigener Initiative seinen Bestzustand erreichen und frei von allen Übeln leben kann. Denn wie aus dem weiteren Verlauf der Passage deutlich wird, geht es im Falle des Menschen um die *selbst verschuldete* Behinderung seiner spezifischen Anlage (des *nous*), und zwar für den Fall, dass sich der Mensch durch Schmerz oder Lust vom richtigen Gebrauch seiner Rationalität ablenken lässt. Es geht in der Passage also um echte Übel.<sup>28</sup> Der Punkt der Passage ist also: Wie bei Pflanzen und Tieren ist es auch auf der Stufe des Menschen ein Übel, wenn sich das Lebewesen nicht

27 Ἐμποδισμὸς αἰσθήσεως κακὸν ζωτικῆς φύσεως. ἔμποδισμὸς ὀρμῆς ὁμοίως κακὸν ζωτικῆς φύσεως. ἔστι δέ τι ἄλλο ὁμοίως ἔμποδιστικὸν καὶ κακὸν τῆς φυτικῆς κατασκευῆς. οὕτως τοῖνον ἔμποδισμὸς νοῦ κακὸν νοεράς φύσεως.

28 Eine Passage aus Chrysipps ersten Buch seines Werks *Über gute Dinge* soll belegen, dass er manchmal die Rede von 'quasi'-Übeln akzeptierte; etwa Dinge wie Armut oder Krankheit in einem Alltagssprachlichen Sinne 'Übel' zu nennen, obwohl diese Dinge nach stoischer Lehre für das Glück oder Ziel des menschlichen Lebens streng genommen indifferent seien. Plutarch *De stoic. rep.* 1048A (= LS 58H = SVF 3,137): ἐν δὲ τῷ πρώτῳ περὶ Ἀγαθῶν τρόπον τινὰ συγχωρεῖ καὶ δίδωσι τοῖς βουλομένοις τὰ προηγμένα καλεῖν ἀγαθὰ καὶ κακὰ τάναντία ταῦταις ταῖς λέξεσιν· «εἰ τις βούλεται κατὰ τὰς τοιαύτας παραλλαγὰς τὸ μὲν ἀγαθὸν αὐτῶν λέγειν τὸ δὲ κακὸν, ἐπὶ ταῦτα



gemäss seinen natürlichen Anlagen betätigen kann. Der entscheidende Unterschied besteht nur darin, dass das spezifische Vermögen des Menschen, seine Rationalität, nicht durch äussere Umstände gehindert werden kann.<sup>29</sup>

Zum zweiten Problem 'echter' Übel angesichts der Vollkommenheit des Kosmos: Wir wissen, dass auch Chrysipp bei bestimmten natürlichen Vorgängen wie Naturkatastrophen von «Übeln» redete. Und dies tat er im Bewusstsein, dass der Kosmos eigentlich durch und durch gut sein müsse: So meinte er im zweiten Buch seiner Schrift *Über die Natur*, dass Naturkatastrophen ein Übel darstellten, obwohl sie mit Blick auf den Kosmos einen Nutzen besässen und ohne sie das Gute nicht existieren könne.<sup>30</sup> Auch bei Krankheiten handele es sich nicht um etwas, was der eigentlichen Absicht der Natur entspreche, sondern sozusagen um Nebenwirkungen oder notwendige Übel in Form von «Begleitumständen» (*kata parakolouthēsin*), wie Chrysipp es in seinem Werk *Über Vorsehung* formuliert haben soll.<sup>31</sup> Er habe sogar einen nicht trivialen Mangel an Fürsorge von Seiten des Kosmos beklagt: Im dritten Buch seines Werkes *Über das Sein* soll er gefragt haben, ob entsprechende Ereignisse mit Unachtsamkeiten verglichen werden können, wie sie in grösseren Haushalten vorkommen, oder aber, ob sie auf böse Dämonen zurückzuführen seien. Seine Antwort, dass solche Fehler «auch viel mit Notwendigkeit zu tun haben», liefert jedenfalls keine befriedigende Erklärung.<sup>32</sup> Für Menschen können Naturkatastrophen und Krankheiten zwar keine echten Übel sein, da ihre Folgen, zum Beispiel der Verlust von Besitz, Verletzungen oder der Tod nicht in diese Kategorie fallen. Als echtes Übel kann für den Menschen nur gelten, die falsche innere Haltung zu

φερόμενος τὰ πράγματα καὶ μὴ ἄλλως ἀποπλανώμενος, ἀποδεκτέον ὡς ἐν μὲν τοῖς σηματουμένοις οὐ διαπίπτοντος αὐτοῦ τὰ δ' ἄλλα στοχαζομένου τῆς κατὰ τὰς ὀνομασίας συνηθείας.»

29 Um in den Worten der *pneuma*-Lehre zu mutmassen: Vielleicht ist das noetische *pneuma* im *hēgemonikon* des Menschen so fein, dass äussere Umstände ihm nichts anhaben können, sondern der Mensch jederzeit volle Kontrolle über seinen Zustand hat.

30 Chrysipp nach Plutarch *De stoic. rep.* 1050F (auch zitiert in *De comm. not.* 1065A–B; = SVF 2,1181 = LS 61R): ἡ δὲ κακία πρὸς τὰ δεινὰ συμπτώματα ἰδίον τιν' ἔχει ὄρον· γίνεται γὰρ αὐτὴ πῶς κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον καί, ἴν' οὕτως εἶπω, οὐκ ἀχρήστως γίνεται πρὸς τὰ ὅλα· οὐδὲ γὰρ ἂν τάγαθὸν ἦν.

31 Gellius *Noctes Atticae* 7,1,9 (= SVF 2,1170 = LS 54Q): *Existimat autem non fuisse hoc principale naturae consilium, ut faceret homines morbis obnoxios, nunquam enim hoc convenisse naturae auctori parentique omnium rerum bonarum. «Sed cum multa», inquit, «atque magna gigneret parereque aptissima et utilissima, alia quoque simul adgnata sunt incommoda his ipsis quae faciebat cohaerentia», eaque [neque] per naturam, sed per sequellas quasdam necessarias facta dicit quod ipse appellat «κατὰ παρακολούθησιν».*

32 Plutarch *De stoic. rep.* 1051B–C (= SVF 2,1178 = LS 54S): ἔτι περὶ τοῦ μηδὲν ἐγκλητὸν εἶναι μηδὲ μептὸν «ἐν τῷ» κόσμῳ, κατὰ τὴν ἀρίστην φύσιν ἀπάντων περαιομένων, πολλὰ κίς γεγραφώς, ἔστιν ὅπου πάλιν ἐγκλητὰς τινὰς ἀμελείας οὐ περὶ μικρὰ καὶ φαῦλα καταλείπει. ἐν γοῦν τῷ τρίτῳ περὶ Οὐσίας μνηθεῖς ὅτι συμβαίνει τινὰ τοῖς καλοῖς κάγαθοῖς τοιαῦτα, «πότερον» φησὶν «ἀμελουμένων τινῶν, καθάπερ ἐν οἰκίαις μεῖζοσι παραπίπτει τινὰ πύτρου καὶ ποσοὶ πυροὶ τινες τῶν ὅλων εὐοικονομουμένων, ἢ διὰ τὸ καθίστασθαι ἐπὶ τῶν τοιοῦτων δαμῶνια φαῦλα ἐν οἷς τῶ ὄντι γίγονται καὶ ἐγκλητέα ἀμέλεια?» φησὶ δὲ πολὺ καὶ τὸ τῆς ἀνάγκης μεμῖχθαι.

solchen äusseren Umständen einzunehmen, d. h. sein intellektuelles Vermögen (*logos*, bei Epiktet dann häufig *prohairesis*) falsch zu gebrauchen. Bei Katastrophen und Krankheiten liesse sich demnach nur von quasi-Übeln reden. Aber Umwelteinflüsse und Naturkatastrophen können Pflanzen und Tiere daran hindern, sich gemäss ihrer naturgegebenen Konstitution zu betätigen, und ziehen für sie gewissermassen echte Übel nach sich. Vielleicht sind solche notwendigen Übel daher nur auf der Stufe von Pflanzen und Tieren echte Übel, auf der Stufe des Menschen hingegen nicht.

Wie dem auch sei: Es ist kaum zu sagen, welchen Status solche notwendigen Übel im Denken der frühen Stoa hatten, und wie genau ein Argument ausgesehen hätte, das sie in einen durch und durch guten Kosmos integriert.<sup>33</sup> Es bleibt einigermassen unklar, wie sich solche Übel als Begleitumstände in die Theorie einer vollkommen guten Welt integrieren lassen. Aber will man angesichts des bis heute ungelösten Theodizee-Problems erwarten, dass die Stoiker eine überzeugende Lösung für das Problem des Übels formulierten? Der entscheidende Punkt ist an dieser Stelle lediglich, dass Chrysipp sich dieses Problems mehr als bloss bewusst war: Wenn man Plutarch glaubt, soll er in sämtlichen seiner physikalischen Schriften betont haben, dass die Behinderungen der einzelnen Wesen der Natur des Ganzen nichts anhaben könnten.<sup>34</sup> Mag dies Ausdruck eines verzweifelten Versuchs gewesen sein, die Prämisse einer durch und durch guten Welt zu retten oder nicht. Hier war allein ein Nachweis wichtig: Die Rede von «Übeln» oder «Behinderungen der Natur (*physis*)» eines Lebewesens oder von Behinderungen «der vegetativen Anlage (*phytikē kataskeuē*)» in der Passage aus Mark Aurel steht in Einklang mit der Lehre der frühen Stoa.

Es gibt also auf allen Stufen von Lebewesen Dinge, die der naturgegebenen Anlage zuwiderlaufen. Und in den Worten der obigen *kathēkon*-Bestimmung als '*energēmata tois kata physin kataskeuais oikeion*' handelt es sich dabei um nichts anderes als Aktivitäten 'gegen das *kathēkon*'. So lässt sich vielleicht auch erklären, was in den Passagen, die Stobaios überliefert, gemeint sein kann, wenn es heisst, ein *moralischer* Fehler liege vor, wenn ein *rationales* Lebewesen etwas 'gegen das *kathēkon*' tut beziehungsweise 'ein *kathēkon* verfehlt': Es kann auch bei nicht-rationalen Lebewesen vorkommen, dass sie sich nicht gemäss ihren naturgegebenen Anlagen betätigen, und zwar, wenn sie von äusseren Umständen davon abgehalten werden. Aber nur bei Menschen muss man solche Fehler *moralische* Fehler (*hamartēmata*) nennen, denn Menschen können nicht durch äussere Umstände davon

33 Zum Begriff des Übels in der Stoa siehe den immer noch aufschlussreichen Aufsatz von Long, A. (1968) (zu den hier zitierten Stellen besonders S. 331–333).

34 Plutarch *De stoic. rep.* 1056D (= SVF 2,935): οὐδὲ γὰρ ἅπαξ ἢ δις ἀλλὰ πανταχοῦ μάλλον δ' ἐν πᾶσι τοῖς Φυσικοῖς γέγραφε ταῖς μὲν κατὰ μέρος φύσεσι καὶ κινήσειν ἐνστήματα πολλὰ γίνεσθαι καὶ κωλύματα τῇ δὲ τῶν ὄλων μηδέν.

abgehalten werden, sich gemäss ihren naturgegebenen Anlagen zu betätigen, d. h. dem Schicksal der äusseren Umstände vernünftigerweise zuzustimmen.

### 3 *Kathēkon*, Bestzustand (*aretē*) und Ziel (*telos*)

Im Folgenden soll der allgemeine, speziesübergreifende Zusammenhang von *kathēkon* und teleologischem Erfolg beziehungsweise Misserfolg etwas genauer betrachtet werden. Dabei soll zum einen gezeigt werden, dass der Massstab für die *Begründung* des *kathēkon* der Bestzustand (*aretē*) eines Lebewesens ist; zum anderen, dass dieser Bestzustand keine notwendige Voraussetzung für den *Vollzug* von *kathēkonta* ist. Im Anschluss soll der Zusammenhang von teleologischem Erfolg und Misserfolg einerseits und der Komplexität der Lebewesen andererseits betrachtet werden. Hier scheint es naheliegend, dass die Wahrscheinlichkeit teleologischen Misserfolgs mit zunehmender Komplexität des Lebewesens steigt. Wie auf der Stufe des Menschen leicht erkennbar ist, scheint teleologischer Misserfolg kein seltenes Phänomen, sondern geradezu normal zu sein. Vor diesem Hintergrund soll noch einmal die Möglichkeit lokalen Scheiterns innerhalb eines durch-und-durch guten Kosmos thematisiert werden. Dabei soll eine mögliche Antwort auf die Frage gegeben werden, warum lokaler teleologischer Misserfolg der Vollkommenheit des Ganzen nichts anhaben kann: weil es möglich und geradezu der Normalfall ist, dass Lebewesen *kathēkonta* vollziehen, auch wenn sie sich nicht in ihrem Bestzustand befinden, d. h. ihr *telos* nicht realisieren.

#### 3.1 *Kathēkon* und *aretē*

Die Kontinuität teleologischen Erfolgs beziehungsweise Misserfolgs über alle Stufen der *scala naturae* hinweg, lässt sich im Begriff der *aretē* ausdrücken, der häufig missverständlich als ‘Tugend’ übersetzt wird. Sofern man beim deutschen Ausdruck ‘Tugend’ nicht an den Ursprung des Wortes im Sinne der ‘Tauglichkeit’ denkt, werden hier schnell moralische Assoziationen geweckt, die nicht ins Pflanzen- und Tierreich passen. Aber von ‘*aretē*’ lässt sich in der antiken Philosophie bekanntlich in einer allgemeineren (und ursprünglicheren) Bedeutung reden: Vor den Stoikern bestimmten schon Platon und Aristoteles die *aretē* als beste Verfassung eines Dinges, in der es die ihm eigentümliche Funktion am besten erfüllt; und es gibt keinen Grund zu der Annahme, dass die Stoiker von dieser Tradition abgewichen wären. Vielmehr definierten sie die *aretē* auch allgemein als Vollkommenheit oder Vervollkommnung eines jeglichen Wesens.<sup>35</sup>

35 Vgl. etwa Galen *PHP* 5,5,39 Ed. Lacy (1981–1984) Bd. 1, 326 (= SVF 3,257): μία γὰρ ἐκάστου τῶν ὄντων ἡ τελειότης, ἡ δ’ ἀρετὴ τελειότης ἐστὶ τῆς ἐκάστου φύσεως, ὡς αὐτὸς [Χρῆσιμος] ὁμολογεῖ.

Wir können davon ausgehen, dass für den Begriff der *aretē* Ähnliches galt, wie für den Begriff des Übels (*kakon/kakia*) und den des *kathēkon*: In einem weiteren, aussermoralischen Sinne lässt sich auch bei Pflanzen und Tieren von einer *aretē* reden, und zwar als Bestzustand, in dem sie ihre jeweiligen Vermögen fehlerfrei betätigen und ihre spezifischen Funktionen vollends erfüllen. Was für ein Zusammenhang besteht nun zwischen *kathēkon* und *aretē*, wenn beides Begriffe sind, die sich speziesübergreifend verwenden lassen? Brennan (2015) 42 hat die Beziehung wie folgt skizziert:

It is a fact of the first importance that, according to the Stoics, «befitting actions [= *kathēkonta*] extend also to plants and animals; for befitting actions can be observed in them as well.» Of course, no plant or animal could provide the sort of justification of what makes their action befitting that a Sage could offer for their own action. And likewise, no plant or animal can do something that is genuinely virtuous, when «virtue» [= *aretē*] is used strictly. But plants and animals can still perform their proper functions or befitting actions, and when they do so, they come as close as such organisms can come to being virtuous in the strict sense, and they are virtuous in the looser sense. So the fact that the Stoics stipulate that there is a general theory of the befitting action, which applies with the appropriate modifications up and down the scala of natural things, should reinforce our conviction that they also designed their definition of virtue so that it would apply up and down the same scala.

Brennan scheint völlig zu Recht aus der naturalistischen Basis des *kathēkon* zu schliessen, dass wir den Stoikern zufolge auch bei Pflanzen und Tieren von so etwas wie einer 'Tugend' im Sinne eines Bestzustands reden können. Wie und warum *kathēkonta* und Bestzustand korrelieren, scheint allerdings nicht ganz klar. Zu sagen, «wenn Pflanzen und Tiere *kathēkonta* vollziehen, dann kommen sie dem Bestzustand nahe», suggeriert, *kathēkonta* zu vollziehen sei ein Schritt auf dem Weg zum Bestzustand. Das ist denkbar, scheint aber nicht der naheliegendste Punkt zu sein, den die Stoiker bei der Annahme eines speziesübergreifenden Zusammenhangs zwischen *kathēkon* und Bestzustand im Blick hatten. Zumindest geht es bei dem Verweis auf die naturalistische Basis des *kathēkon* weniger darum, zu zeigen, dass Pflanzen und Tiere *besser werden*, wenn sie *kathēkonta* vollziehen. Wie ausführlich gezeigt wurde, geht es vielmehr darum, zu zeigen, dass jedes Lebewesen in Übereinstimmung nach einem kosmischen Plan agiert, wenn es sich gemäss seinen Anlagen betätigt, mit denen die Natur es ausgestattet hat. Es geht also eher um den umgekehrten Kausalzusammenhang: Wenn sich ein Lebewesen im Bestzustand befindet, dann betätigt es sich fehlerfrei gemäss seinen natürlichen Anlagen, d. h. dann vollzieht es garantiert *kathēkonta*.

Diogenes Laertios 7,90 p. 527,592 (= SVF 3,197): ἀρετὴ δὲ ἢ μὲν τις κοινῶς παντὶ τελείωσις. Auch für Epiktet ist es nicht unüblich, von der *aretē* eines Hundes oder eines Pferdes zu reden (z. B. *Diss.* 3,1,6-8), um zu illustrieren, dass jedes Lebewesen seinen eigenen Bestzustand hat, der sich nach seiner jeweiligen Natur richtet.

Nun wissen wir in diesem Zusammenhang, dass der Vollzug von *kathēkonta* kein sicheres Indiz dafür ist, dass sich ein Lebewesen im Bestzustand befindet; denn ein Lebewesen kann durchaus *kathēkonta* vollziehen, ohne sich im Bestzustand zu befinden. Im Falle des Menschen ist das sogar der Normalfall. Denn einzig der Weise befindet sich im Bestzustand; und dieses Ideal eines vollkommen rational agierenden Menschen ist bekanntlich seltener als der Phönix. Dennoch ist es möglich als nicht-Weiser sämtliche *kathēkonta* zu vollziehen.<sup>36</sup> Auch hier gibt es keinen Grund, diesen Zusammenhang auf menschliche Handlungen einzuschränken. Denn auch ein nicht-rationales Lebewesen kann hinter seinem Bestzustand zurückbleiben. Und dennoch kann man den Stoikern zufolge *kathēkonta* an Pflanzen und Tieren beobachten; mehr noch: *Kathēkonta* scheinen sogar das zu sein, was man in vielen oder allen Fällen beobachten kann und was dem Begriff letztlich auf der Stufe des Menschen seine normative Kraft verleihen soll. Es spricht nichts dagegen, für nicht-rationale Lebewesen dasselbe anzunehmen, was auf der Stufe des Menschen möglich ist: Eine Pflanze oder ein Tier, das sich *nicht* im Bestzustand befindet, kann dieselben Aktivitäten vollziehen wie ein anderes Exemplar seiner Art, das sich im Bestzustand befindet. Ich schlage vor, die entscheidende Abhängigkeit zwischen *kathēkon* und *aretē*, die sich über alle Stufen von Lebewesen hinweg erstreckt, so zu formulieren:

Eine zielgerichtete Aktivität (*praxis*) ist genau dann ein *kathēkon*, wenn sie dem entspricht, was ein Lebewesen der gleichen Art tut (oder täte), wenn es sich im Bestzustand befindet.

Das *kathēkon* lässt sich also vom Bestzustand des Lebewesens aus denken und begründen, und zwar kontrafaktisch: Die *aretē* ist der *Massstab für die Begründung* einer als *kathēkon* qualifizierten Aktivität. Sie ist gewiss eine hinreichende Bedingung für den Vollzug von *kathēkonta*: Ein Lebewesen, das sich im Bestzustand befindet, vollzieht mit Sicherheit *kathēkonta*. Die *aretē* ist aber *keine notwendige Bedingung* für den *Vollzug* eines *kathēkon*. Das heisst: Ein Lebewesen muss sich nicht *de facto* im Bestzustand befinden, damit seine Aktivitäten *von einem objektiven Standpunkt aus betrachtet* eine gut-begründete Erklärung besitzen, d. h. *kathēkonta* sind.

36 Stobaios 4, 906,18–907,5 (= LS 59I = SVF 3,510): Χρυσίππου. Ὁ δ' ἐπ' ἄκρον, φησί, προκόπτων ἅπαντα πάντως ἀποδίδωσι τὰ καθήκοντα καὶ οὐδὲν παραλείπει. Τὸν δὲ τούτου βίον οὐκ εἶναι πω φησὶν εὐδαίμονα, ἀλλ' ἐπιγίνεσθαι αὐτῷ τὴν εὐδαιμονίαν ὅταν αἱ μέσαι πράξεις αὐταὶ προσλάβωσι τὸ βέβαιον καὶ ἐκτικόν καὶ ἴδιον πῆξιν τινὰ λάβωσι. Ich komme in Abschnitt VI.4.1 auf dieses Fragment zurück, wenn es um die *kathēkonta* des Weisen geht.

### 3.2 *Kathēkon* und *telos*: Komplexität des Lebewesens und teleologischer Erfolg

Vor dem bis hier erarbeiteten Hintergrund lässt sich der Zusammenhang zwischen *kathēkon* und *aretē* auch in den Worten des Ziels oder Zwecks (*telos*) beschreiben: Das Ziel eines jeden Lebewesens ist es, in seinem jeweiligen Bestzustand zu leben (*kat' aretēn zēn*); und wenn es sich im Bestzustand befindet, erfüllt es seine naturgegebene Funktion und erreicht sein Ziel.<sup>37</sup> Ein Lebewesen hingegen, das sich nicht im Bestzustand befindet, verfehlt sein *telos*. Bekanntlich gibt es den Stoikern zufolge kein Mittelding zwischen diesen Optionen.<sup>38</sup> Wenn nun auch Lebewesen, die sich nicht im Bestzustand befinden und ihr *telos* demnach verfehlen, *kathēkonta* vollziehen, dann ist es offenbar ungewöhnlicher, das *telos* zu realisieren als *kathēkonta* zu vollziehen. Wie gesagt ist dies im Falle des Menschen sogar der Normalfall: Es ist zumindest nichts Ungewöhnliches, das ein Mensch *kathēkonta* vollzieht und beispielsweise sein Vaterland oder seine Eltern ehrt oder mit Freunden Umgang pflegt. Den Weisen aber, das einzige Exemplar dieser Spezies, das sich im Bestzustand befindet, hat noch niemand in freier Wildbahn gesehen.

Nun muss man bei Pflanzen und Tieren nicht so weit gehen und behaupten, dass es hier ebenfalls der Normalfall sei, dass sie ihr *telos* verfehlen und dabei *kathēkonta* vollziehen. Es dürfte auch angesichts der empirischen Strategie problematisch erscheinen, das *kathēkon* aus dem abzuleiten, was sich in vielen oder allen Fällen beobachten lässt und wofür Pflanzen und Tiere gewissermassen ein paradigmatischer Beobachtungsgegenstand sind: dass die Natur alles zweckmässig und rational eingerichtet hat und dass dies in der nahezu perfekten Regelmässigkeit zum Ausdruck kommt, mit denen Pflanzen und Tiere diesem Kurs der Natur folgen (vgl. Abschnitt IV.2).

Es ist denkbar, dass sich die Seltenheit des vollkommenen, tugendhaften Menschen als natürliche Konsequenz einer zunehmenden Komplexität von Stufe zu Stufe auf der *scala naturae* beschreiben lässt. Je komplexer die einzelnen Lebensformen werden, desto häufiger befinden sie sich *nicht* im Bestzustand, verfehlen also ihr *telos*. Die Fehleranfälligkeit nimmt mit dem Vermögen der Sinneswahrnehmung (bei nicht-rationalen Tieren) zu und steigt weiter mit dem rationalen Vermögen (bei Menschen). Nur würden, wie gesagt, nicht alle Fälle von *telos*-Verfehlungen auch *kathēkon*-Verfehlungen sein. Der Gedanke aber, dass *telos*-Verfehlungen mit der Komplexität der Lebewesen zunehmen, dürfte den Stoi-

37 Die allgemeine stoische Definition der *aretē* als 'teleiotēs' oder 'teleiōsis' (siehe Anm. 35) verdeutlicht den Zusammenhang von Bestzustand und *telos* als Vollkommenheit/Vervollkommnung noch auf sprachlicher Ebene. Das lässt sich im Deutschen leider nicht einfangen.

38 Beispielsweise Stobaios 65,7 (= SVF 1,566): Ἀρετῆς δὲ καὶ κακίας οὐδὲν εἶναι μεταξὺ. So auch Diogenes Laertios 7,127 p. 547,1000–548,1001 (= SVF 3,536 = LS 611): ἀρέσκει δὲ αὐτοῖς μηδὲν μεταξὺ τι εἶναι ἀρετῆς καὶ κακίας.

kern nicht fremd gewesen sein. Vielmehr haben wir Belege für die Beobachtung, dass Pflanzen am zuverlässigsten (gewissermassen automatisch) dem Pfad der Natur folgen, Tiere weniger zuverlässig und Menschen am häufigsten abweichen (Plutarch *De amore prolis* 493C–E):

Denn in ihnen [in den Tieren] bewahrt die Natur das Eigene (*to idion*) unvermischt und rein und einfach. In Menschen aber, unter dem Einfluss von Vernunft (*logos*) und Habitualisierung, [...] vermischt zu vielen Ansichten und abenteuerlichen Urteilen, ist sie bunt und gefällig geworden; das zur natürlichen Veranlagung Passende (*to oikeion*) aber hat sie nicht bewahrt. Und wir sollten uns nicht wundern, wenn die nicht-rationalen Tiere der Natur eher folgen als die rationalen und die Pflanzen eher als die nicht-rationalen Tiere. Denn den Pflanzen hat die Natur weder Vorstellung (*phantasia*) noch Impuls (*hormē*) gegeben, noch durch andere Dinge einen Trieb, der vom Naturgemässen (*to kata physin*) wegzieht, sondern wie in Fesseln gelegt verweilen sie und sind unter Kontrolle der Natur, indem sie immer dem einen Kurs folgen, den sie vorgibt. Die Tiere aber [...], obwohl sie nicht-rationale Impulse und Triebe haben und umherstreunen und oftmals im Kreis laufen, tun sie dies nicht gar zu sehr, weil sie in der Natur verankert bleiben, die ihnen den geraden Weg zeigt, wie einem Esel durch Zaum und Zügel. Die herrenlose und selbständige Vernunft im Menschen aber, die sich mal diese Umwege dann jene Innovationen ausdenkt, hat keine nachvollziehbare und klare Spur der Natur übriggelassen.<sup>39</sup>

Plutarch zeichnet hier vermutlich in polemischer Absicht eine pervertierte *scala naturae*, auf der die Menschen aufgrund ihrer *logos*-Natur am schlechtesten wegkommen: Je komplexer die Lebewesen werden, desto weniger folgen sie dem natürlichen Lauf der Dinge, der sich an Pflanzen gewissermassen in Reinform beobachten lässt.<sup>40</sup> Die Stoiker hätten vermutlich an verschiedenen Stellen dieser Darstellung Einspruch erhoben. So scheint Plutarchs Pointe darauf zu basieren, dass der Zweck der Natur beziehungsweise ein *naturgemäßes* Leben auf die primitivsten Funktionen wie Ernährung und Fortpflanzung reduziert wird, und die spezifischen Vermögen (Wahrnehmung bei Tieren, Vernunft beim Menschen) als blosse Instrumente zur Realisierung dieser vermeintlich speziesübergreifenden Güter gedeutet

39 ἀκρατον γὰρ ἐν ἐκείνοις ἡ φύσις καὶ ἀμιγῆς καὶ ἀπλοῦν φυλάττει τὸ ἴδιον, ἐν δ' ἀνθρώποις ὑπὸ τοῦ λόγου καὶ τῆς συνθείας [...] πρὸς πολλὰ μινυμένη δόγματα καὶ κρίσεις ἐπιθέτου ποικίλη γέγονε καὶ ἠδεῖα τὸ δ' οἰκεῖον οὐ τετήρηκε. καὶ μὴ θαυμάζωμεν, εἰ τὰ ἀλογα ζῶα τῶν λογικῶν μᾶλλον ἔπεται τῇ φύσει; καὶ γὰρ τὰ φυτὰ τῶν ζώων, οἷς οὔτε φαντασίαν οὔθ' ὄρμην ἔδωκεν ἢ ἐτέρων ὄρεξιν τοῦ κατὰ φύσιν ἀποσαλεύουσιν, ἀλλ' ὥσπερ ἐν δεσμῶ συνειργμένα μένει καὶ κεκράτηται, μίαν αἰ πορείαν ἦν ἡ φύσις αἰε πορευόμενα. τοῖς δὲ θηρίοις [...] ἀλόγουσ δ' ὄρμας καὶ ὀρέξεις ἔχοντα καὶ χρώμενα πλάναις καὶ περιδρομαῖς πολλακίς, οὐ μακρὰν ἀλλ' ὅς ἐπ' ἀγκύρας τῆς φύσεως σαλεύει ἢ καθάπερ ὄνη ὁδὸν ὑφ' ἠνία καὶ χαλινῶ βαδίζοντι δείκνυσι τὴν εὐθείαν. ὁ δ' ἀδέσποτος ἐν ἀνθρώπῳ καὶ αὐτοκρατῆς λόγος ἄλλας ἄλλοτε παρεκβάσεις καὶ καινοτομίας ἀνευρίσκων οὐδὲν ἶχνος ἔμφανές οὐδ' ἐναργῆς ἀπολέλοιπε τῆς φύσεως.

40 Die Intention und das Genre der Schrift ist kaum einzuordnen. Für einen kurzen Überblick der Schwierigkeiten siehe Roskam (2011) 175–178, der in der Schrift einen Angriff auf die Epikureer sieht (zu der hier zitierten Passage: S. 190).

werden. Nicht nur die Stoiker hätten freilich der Annahme widersprochen, dass sich ein naturgemäßes Leben bei allen Lebewesen auf Selbsterhaltung im Sinne eines blossen Überlebens (des Individuums durch Ernährung oder der Art durch Fortpflanzung) reduzieren lasse. Vielmehr geht es um die Erhaltung des Wesens, sodass die Betätigung höherer Vermögen berücksichtigt werden müssen.

Auch hätten die Stoiker nicht behauptet, dass ein Lebewesen, das sein *telos* nicht realisiert, deswegen schon das Gegenteil von dem tut, wozu die Natur es geschaffen hat, d. h. 'gegen das *kathēkon*' agiert. Es mag zwar richtig sein, dass Menschen häufiger ein *kathēkon* verfehlen als Tiere, und Tiere häufiger als Pflanzen; aber es spricht wenig für die These, dass Menschen normalerweise *kathēkonta* verfehlen. Die Beispiele (Eltern und Vaterland ehren, mit Freunden Umgang pflegen etc.) sprechen eher dafür, dass es der Normalfall ist, *kathēkonta* zu vollziehen, *obwohl* sich kaum ein Mensch im Bestzustand befindet.

Dennoch ist die Beobachtung, auf der Plutarch seine Pointe einer pervertierten *scala naturae* aufbaut, nicht neu und dürfte auch den Stoikern geläufig gewesen sein: In gewisser Weise erreichen Tiere und erst recht Pflanzen zuverlässiger ihr Ziel als Menschen.<sup>41</sup> Komplexere Lebensformen zeigen eine höhere Fehleranfälligkeit; sei es durch die Möglichkeit von Sinnestäuschungen bei Tieren oder die Möglichkeit von falschen Überzeugungen und Fehlentscheidungen (unter Umständen in Verbindung mit Sinnestäuschungen) bei Menschen.<sup>42</sup> Für die Stoiker wäre die Tatsache, dass der Mensch so gut wie nie seinen Bestzustand erreicht, natürlich kein Grund gewesen, ihn ans untere Ende der *scala naturae* zu verbannen. Es ist darin auch kein Nachteil gegenüber den anderen Lebewesen zu sehen. Im Gegenteil hat der Mensch aufgrund seines rationalen Vermögens einen entscheidenden Vorteil gegenüber den anderen Lebewesen: Er ist bei der Realisierung seines *telos* autark, d. h. er kann nicht wie Pflanzen oder Tiere durch äussere Umstände davon abgehalten werden (siehe oben Abschnitt 2.2) und steht den Göttern in nichts nach, wenn er den Zustand der Glückseligkeit erreicht hat (vgl. Kap. III, Anm. 42). Vielleicht erscheint es daher nur konsequent, dass dieser Vorteil nicht umsonst zu haben ist und nur die wenigsten ihn erreichen. All denjenigen, die diesen Zustand nicht erreichen, bleibt aber nichtsdestotrotz die Möglichkeit, dieselben Handlungen zu vollziehen wie diejenigen, die ihn erreicht haben; auch wenn sie es nicht mit derselben Beharrlichkeit und aus denselben Motiven tun.

41 Klein verweist wiederholt auf diese Stelle aus Plutarch, um zu belegen, dass auch die Stoiker dieser Auffassung waren. Vgl. Klein (2010) 75–76; Klein (2016) 794 Anm. 114.

42 Vgl. schon Aristoteles *Pol.* 7,12, 1332b3–8: «Die anderen Lebewesen leben weitgehend durch die Natur (*malista tē physei zē*), einige auch ein bisschen durch Gewohnheit, der Mensch aber durch die Vernunft. [...] Die Menschen tun aber wegen der Vernunft Vieles gegen die Gewohnheit und gegen die Natur, wenn sie überzeugt werden, dass es besser sei, sich anders zu verhalten.» τὰ μὲν οὖν ἄλλα τῶν ζώων μάλιστα μὲν τῇ φύσει ζῆ, μικρὰ δ' ἔνια καὶ τοῖς ἔθεσιν, ἄνθρωπος δὲ καὶ λόγῳ· μόνος γὰρ ἔχει λόγον [...] πολλὰ γὰρ παρὰ τοὺς ἔθιστους καὶ τὴν φύσιν πράττουσι διὰ τὸν λόγον, ἐὰν πεισθῶσιν ἄλλως ἔχειν βέλτιον.



### 3.3 *Kathēkon* und globaler teleologischer Erfolg

An diesem Punkt mag die Frage nach dem Verhältnis zwischen lokaler und globaler Teleologie noch einmal dringend erscheinen. Denn wie oben gezeigt, waren die Stoiker der Überzeugung, dass lokale Misserfolge den globalen teleologischen Erfolg des Kosmos nicht gefährden können. Bis zu einem gewissen Grad mag man diese Behauptung akzeptieren. Aber wie sich gezeigt hat, haben wir es offensichtlich mit einer ganzen Menge von Fällen zu tun, in denen Lebewesen ihr Ziel verfehlen: so gut wie alle Menschen, einige Tiere und ein paar Pflanzen. Angesichts eines solchen Ausmasses lokaler Misserfolge, stellt sich die Frage, wie der Kosmos insgesamt noch in bester Ordnung sein kann.<sup>43</sup>

Wie gesagt ist eine abschliessende Rekonstruktion des stoischen Arguments gegen die Existenz echten Übels kaum möglich. Aber hinsichtlich der Frage, wie eine grosse Menge lokaler teleologischer Misserfolge mit der Annahme eines ungestörten, globalen teleologischen Erfolgs kompatibel ist, scheint vor dem Hintergrund der obigen Analyse eine Antwort denkbar. Es erscheint zwar kaum plausibel, dass die Stoiker an der Behauptung festgehalten hätten, die Natur des Ganzen sei noch in bester Ordnung, selbst wenn eine grosse Zahl von Lebewesen das Gegenteil von dem tut, wozu die Natur sie mit bestimmten Anlagen ausstattete, d. h. Aktivitäten ‘gegen das *kathēkon*’ vollzieht. Aber genau diese Konsequenz hätten die Stoiker mit Hilfe der kontrafaktischen Bestimmung des *kathēkon* (siehe oben Abschnitt 3.1) vermeiden können. Denn der Bestzustand, die *aretē*, ist *keine* notwendige Bedingung, um *de facto* eine Aktivität zu vollziehen, die in der Welt *dasselbe Resultat* hat, wie eine Aktivität, die *von einem fehlerfrei funktionierenden Lebewesen* vollzogen wird. So gut wie jeder tatsächlich existierende Mensch verfehlt sein *telos*, weil man kaum einen Menschen finden wird, der weise ist und völlig rational denkt und handelt. Dennoch agiert er deswegen nicht schon ‘gegen das *kathēkon*’. Vielmehr scheint es offensichtlich, dass die überwiegende Zahl der Menschen *kathēkonta* vollzieht: Die meisten Menschen ehren *de facto* ihre Eltern, pflegen mit Freunden Umgang, ziehen für ihr Vaterland in den Krieg etc. Kurz: Die Mehrheit der Menschen tut das, was ein perfektes Exemplar eines rationalen, sozialen Lebewesens auch tun würde.

Wenn die Stoiker also mit der Frage konfrontiert worden wären, wie eine Welt *nicht* aus den Fugen geraten könne, in der eine beträchtliche Anzahl von Lebewesen ihr *telos* verfehlt, hätten sie eine Antwort gehabt: Ein Lebewesen, das hinter seinem individuellen Bestzustand zurückbleibt, kann dennoch Dinge tun, mit denen es seine Rolle im Ganzen erfüllt, d. h. die aus einer objektiven Perspektive eine gut-begründete Erklärung besitzen, weil sie dem entsprechen, was ein perfektes Exemplar seiner Art tun würde. In gewisser Weise könnte man also behaupten,

43 Selbst wenn man die Möglichkeit teleologischen Scheiterns auf der Stufe nicht-rationaler Lebewesen ablehnen sollte, ist dieses Problem ähnlich gravierend. Denn es bleibt dabei, dass ein Mensch, der sein *telos* realisiert, extrem selten ist.

dass die kosmische Ordnung und die Vollkommenheit der Welt durch den Vollzug von *kathēkonta* aufrecht erhalten wird, von Aktivitäten also, die ein Lebewesen im Bestzustand tun würde, und nicht von der kaum erfüllbaren Bedingung, dass sich sämtliche Lebewesen in ihrem jeweiligen Bestzustand befinden müssen.

Damit mag die Frage offenbleiben, ob sich die Lebewesen den Stoikern zufolge in einem solchen Ausmass von ihrer natürlichen Konstitution entfremden können, dass die Ordnung des Ganzen in Gefahr gerät. (Man stelle sich vor, kein Mensch pflegte mehr mit Freunden Umgang oder es wäre Krieg und keiner ginge hin.) Den uns erhaltenen Zeugnissen zufolge scheint die *kathēkon*-Theorie der *frühen* Stoiker jedenfalls weniger durch die Angst vor apokalyptischen Szenarien motiviert gewesen zu sein als durch die Möglichkeit moralischen Fortschritts und die Aussicht auf Perfektion. Im Gegensatz zu Cicero, der an Panaitios' *kathēkon*-Theorie womöglich die Hoffnung hängte, den bevorstehenden Untergang der Republik abzuwenden, scheinen die frühen Stoiker sich mit der Frage beschäftigt zu haben, wie jemand, der bereits alle *kathēkonta* vollzieht, noch den letzten Schritt zur Weisheit vollzieht, wie er aus den richtigen Motiven beziehungsweise aus Wissen heraus *kathēkonta* vollzieht.<sup>44</sup> Darum wird es im letzten Kapitel gehen.

#### 4 Resümee

In diesem Kapitel wurde untersucht, wie weit die naturalistische Basis in den Charakterisierungen des *kathēkon* trägt, die sich im Anschluss an die Definition und die Etymologie finden.

(1.) Es wurde gezeigt, dass die Bestimmung des *kathēkon* als «Betätigung, die den natürlichen Anlagen entspricht (*energēma tais kata physin kataskeuais oikeion*)» ebenfalls auf die naturalistische Basis verweist, der zufolge sich auch an Pflanzen und Tieren *kathēkonta* als Ausdruck einer zweckmässig eingerichteten Natur beobachten lassen. Zum einen verweist der Begriff der *kataskeuē* auf das speziesübergreifende Konzept der 'Anlage' oder 'Ausstattung', mit der ein Lebewesen von der zweckmässig verfahrenen Natur ausgerüstet wurde, um eine bestimmte Funktion zu erfüllen. Zum anderen deckt sich diese Lesart mit der Argumentation der *oikeiōsis*-Lehre, der zufolge die Natur «keinen Unterschied» zwischen Pflanzen, Tieren und Menschen gemacht habe, wenn sie diese mit jeweils verschiedenen Vermögen ausstattete. Dieser Argumentation zufolge soll die unterschiedliche Ausstattung der Lebewesen gerade *kein* Grund für die Annahme bieten, dass es bei den zweckgerichteten Aktivitäten des Menschen um etwas grundsätzlich Verschiedenes gehe als auf den anderen Stufen. Das *telos* aller Lebewesen besteht darin, sich in einem Bestzustand zu erhalten, indem es

44 Vgl. beispielsweise *De off.* 1,46; 3,13; 3,13–15; 3,69.

seine ihm eigentümlichen Anlagen fehlerfrei betätigt und damit dem teleologisch organisierten Ablauf einer kosmischen Natur folgt.

(2.) Es wurde gezeigt, dass es möglich ist, Aktivitäten ‘gegen das *kathēkon*’ prinzipiell für alle Stufen von Lebewesen anzunehmen. Obwohl die Unterscheidung zwischen *kathēkonta* und Aktivitäten ‘gegen das *kathēkon*’ bei Diogenes Laertios anhand des *logos*-Kriterium getroffen wird («*was der logos zu tun wählt/untersagt*»), finden wir in anderen Quellen Hinweise darauf, dass dies nicht das allgemeinste Kriterium ist. Grundsätzlich können alle Lebewesen Aktivitäten vollziehen, die ihren naturgegebenen Anlagen zuwiderlaufen, auch wenn sich solche Aktivitäten nur auf der Stufe des Menschen als *moralische Fehler (hamartēmata)* bezeichnen lassen. Aktivitäten ‘gegen das *kathēkon*’ scheinen aber verhältnismässig selten zu sein. Sie dürfen nicht mit teleologischem Misserfolg gleichgesetzt werden, sondern betreffen die Frage, wie sich überhaupt Defekte innerhalb eines guten Ganzen erklären lassen. Mit dieser Frage hatten offenbar auch die Stoiker zu kämpfen, ohne dass sie eine befriedigende Antwort hätten geben können.

(3.) Teleologischer Misserfolg hingegen kann in der stoischen Philosophie nichts Aussergewöhnliches gewesen sein und darf nicht mit Aktivitäten ‘gegen das *kathēkon*’ verwechselt werden. Denn ein teleologischer Misserfolg liegt bereits vor, wenn sich ein Lebewesen nicht im Bestzustand (*aretē*) befindet, in dem es seine Vermögen fehlerfrei betätigt. Entscheidend ist, dass ein Lebewesen einerseits im Bestzustand immer *kathēkonta* vollzieht, da es in diesem Zustand mit Sicherheit das tut, was den naturgegebenen Anlagen entspricht. Insofern ist die *aretē* hinreichende Bedingung für den Vollzug und der *Massstab für die Beurteilung* einer Aktivität als *kathēkon*. Andererseits ist die *aretē* keine notwendige Bedingung, um *kathēkonta* zu vollziehen, da auch ein Lebewesen, das sich nicht im Bestzustand befindet, dieselben Aktivitäten vollziehen kann wie ein fehlerfrei funktionierendes Exemplar seiner Art.

(4.) Obwohl der stoischen Theorie zufolge teleologischer Misserfolg auf der Stufe einzelner Lebewesen nichts Aussergewöhnliches ist, sondern mit dem Komplexitätsgrad der Lebensform zunehmen könnte, wird die Ordnung des Ganzen – sozusagen der *globale teleologische Erfolg* – nicht gefährdet. Eine mögliche Erklärung für dieses Phänomen könnte in der Differenzierung zwischen *aretē* und *kathēkon* liegen: Auch wenn manche Pflanzen, einige Tiere und nahezu alle Menschen hinter ihrem Bestzustand zurückbleiben, scheint es der Normalfall zu sein, dass sie *kathēkonta* vollziehen, wie sich allorts beobachten lässt. Die Auswirkungen ihrer Aktivitäten sind also weitgehend mit denen identisch, die ein perfektes Lebewesen vollzieht (oder vollziehen würde), sodass die Ordnung des Kosmos gewahrt bleibt.

## VI Die *kathēkonta* auf der Stufe des Menschen

In diesem letzten Kapitel sollen auf Grundlage der bisherigen Ergebnisse und mit Hilfe weiterführender Überlegungen die *kathēkonta* auf der Stufe des Menschen näher untersucht werden. Nachdem gezeigt wurde, wie weit die naturalistische Basis des *kathēkon* reicht, wäre es nicht abwegig, das *kathēkon* auf der Stufe des Menschen gewissermassen als Spitze des Eisbergs zu betrachten. Dennoch handelt es sich selbstverständlich um einen Begriff, der in erster Linie zur Begründung oder Rechtfertigung menschlicher Handlungen verwendet wurde. So sollen in diesem Kapitel die zentralen Fragen gestellt werden: Wie kommt der Mensch zu dem Urteil, dass eine Handlung ein *kathēkon* ist, und wie sicher kann dieses Urteil sein?

Um diese Fragen zu beantworten, müssen zunächst einige handlungs-psychologischen Voraussetzungen geklärt werden. Denn der Begriff des *kathēkon* spielte eine zentrale Rolle für die Motivation von Handlungen. Im Anschluss wird näher auf die Frage eingegangen, was der Mensch in seine Überlegungen einbezieht, um eine Handlung als *kathēkon* zu rechtfertigen, und wie er dies tut: Was betrachtet der Mensch, bevor er urteilt, dass eine Handlung ein *kathēkon* ist, und welchem erkenntnistheoretischen Standard muss die Begründung genügen?

Die erste Hauptthese des Kapitels, die Antworten auf diese Fragen liefert, lässt sich wie folgt zusammenfassen: Der Massstab für die Bestimmung des *kathēkon* ist der Weise, und zwar in seiner Funktion als Beobachter und Kenner der Natur. Diese Behauptung ist zum einen eine Konsequenz dessen, was die vorigen Kapitel gezeigt haben; zum anderen lässt sie sich mit Hilfe weiterer Zeugnisse absichern. Die These ist eine Konsequenz der bisherigen Ergebnisse, weil auch im Bereich menschlicher Handlungen das gelten sollte, was sich für die anderen Stufen der Lebewesen gezeigt hat: Der Massstab für die Begründung des *kathēkon* ist ein Lebewesen im Bestzustand (*aretē*); im Falle des Menschen also der Weise. Im Falle des Menschen handelt es sich zudem um ein Lebewesen, das den zweckgerichteten Ablauf der Natur einsehen kann und das aus dieser Einsicht heraus erkennt, welche Handlung ein *kathēkon* ist. Diese These wird im Folgenden weiter abgesichert, indem Passagen herangezogen werden, die in der Forschung zum *kathēkon*-Begriff bislang kaum oder gar nicht berücksichtigt wurden.

Vor dem Hintergrund der These, dass der Weise als Naturbetrachter die Autorität beim Bestimmen des *kathēkon* ist, wird abschliessend diskutiert, welche Konsequenzen dies für die gut-begründete Erklärung (*eulogos apologismos*) eines *kathēkon* besitzt. Hier stellt sich die Frage, *wie gut* die gut-begründete Erklärung des *kathēkon* letztlich sein kann. Einerseits muss sie unwiderlegbar sein, da der

Weise stets aus Wissen urteilt. Andererseits scheint die Annahme abwegig, dass der Weise ein vollumfängliches Wissen über alle Dinge in der Welt besitzt. Die zweite Hauptthese, mit der das Kapitel schliesst, lautet daher: Es geht bei der Begründung des *kathēkon* darum, eine unumstössliche Erklärung dafür zu liefern, was sich aus Sicht eines nicht-allwissenden Menschen über den Willen der kosmischen Natur sagen lässt.<sup>1</sup>

## 1 Das *kathēkon* als Aktivität in Folge eines rationalen Impulses

Wir wissen, dass *kathēkonta* auf der Stufe des Menschen Betätigungen sind, die (a) in Folge eines Impulses (*hormē*) ausgeführt werden und die (b) der *logos* zu tun wählt.<sup>2</sup> Die Rationalität, der '*logos*', von dem hier die Rede ist, muss bereits eine bestimmte Art der Normativität enthalten. Denn von einem deskriptiven Standpunkt aus betrachtet ist jeder Handlungsimpuls des Menschen in einem trivialen Sinne rational: Er ist immer das Resultat eines seelischen Prozesses, in den das Vermögen der Rationalität involviert ist. Aber selbstverständlich ist nicht alles, was in Folge eines Impulses getan wird, ein *kathēkon*. Wenn daher von einem *logos* die Rede ist, der am Zustandekommen eines Impulses beteiligt ist, der zum Vollzug eines *kathēkon* führt, dann muss dieser *logos* gewisse Standards erfüllen. Im Folgenden wird kurz der psychologische Prozess skizziert, an dessen Ende ein Impuls steht, damit anschliessend näher auf die rationalen Standards eingegangen werden kann, die für das *kathēkon* des Menschen charakteristisch sind.

### 1.1 Der Handlungsimpuls (*hormē*)

Jeder Handlungsimpuls (*hormē*) des Menschen ist in dem trivialen Sinne rational, dass er eine Zustimmung (*synkatathesis*) zu einem rationalen Eindruck (*phantasia*)

- 1 Vorweg eine Anmerkung zu den zahlreichen und teils sehr ausführlichen Anmerkungen in diesem Kapitel: Dort finden sich zum einen Verweise auf die *Forschungslage*, die im Themenbereich der *Psychologie*, *Handlungstheorie* und *Epistemologie* sehr umfangreich ist. Zum anderen Verweise, die meine Interpretation bisher vernachlässigter Passagen weiter absichern (insbesondere in Abschnitt VI.3). Ziel war es, den Haupttext so kompakt und gut lesbar wie möglich zu halten, die Darstellung und Argumentation aber gleichwohl gut zu fundieren. Ich empfehle daher, die Fussnoten vornehmlich zur *Vertiefung* oder *bei möglichen Einwänden* heranzuziehen.
- 2 Gemeint ist Diogenes Laertios 7,108 p. 536,790–793, wo die *kathēkonta* als *kath' hormēn energoumena* [...] *hosa logos hairei poiein* bestimmt werden. In Kapitel V wurde dafür argumentiert, dass die *hormē* keine notwendige Bedingung ist, um von einem *kathēkon* zu reden. Schon auf der Stufe von Pflanzen lässt sich vom *kathēkon* als Aktivität reden, die den natürlichen Anlagen entspricht (*tais kata physin kataskueuais oikeion*). Auf der Stufe der Tiere kommt der Impuls (die *hormē*) hinzu, und auf der Stufe des Menschen schliesslich eine durch den *logos* geformte *hormē* (der *logos* als *technitēs tēs hormēs*, vgl. Abschnitt V.1.2).

ist.<sup>3</sup> Im Unterschied zu den Eindrücken, die Tiere haben, werden rationale Eindrücke von einer Art Proposition (einem *axiōma*) begleitet; von einer Information, die in der Seele die Form eines versprachlichbaren Ausdrucks (*lekton*) annimmt (vgl. oben Abschnitt III.1.1).<sup>4</sup> Den Eindruck, den ein Mensch hat, wenn er jemanden (beispielsweise Sokrates) schreiben sieht (oder sich dies vorstellt), wird von einer Information begleitet, die in der Seele eine versprachlichte Form der folgenden Art annimmt: ‘Sokrates schreibt’ oder einfach ‘schreibt’. Im ersten Fall (‘Sokrates schreibt’) handelt es sich um ein vollständiges *lekton*, im zweiten Fall (‘schreibt’) um ein unvollständiges.<sup>5</sup> Der entscheidende Punkt ist, dass ein vollständiges *lekton* eine wahrheitsfähige Prädikation ist. Es handelt sich um einen Satz, der wahr oder falsch sein kann (im Falle von ‘Sokrates schreibt’ wohl falsch) und dem man daher seine Zustimmung (*synkatathesis*) erteilen oder verweigern kann.

Von der Zustimmung zu einem Handlungsimpuls ist es nicht mehr weit. Wenn ich dem Satz ‘Sokrates schreibt’ zustimme, folgt daraus zwar nicht schon ein Handlungsimpuls; genau so wenig, wie wenn ich dem Satz ‘2 + 2 = 5’ zustimme. Es braucht noch eine irgendwie geartete praktische Relevanz (dazu im nächsten Abschnitt mehr) und eine Handlungsoption. Aber es genügt für den Zweck dieser Arbeit, sich auf Eindrücke zu beschränken, bei denen wir eine solche praktische Relevanz und eine Handlungsoption voraussetzen können. Und unter dieser Voraussetzung lässt sich der handlungstheoretische Mechanismus, der zu einem Impuls führt, vereinfacht so beschreiben: Es liegt ein rationaler Eindruck (eine *phantasia*) vor, der eine wahrheitsfähige Form besitzt; d. h. er kann richtig oder falsch sein und man kann ihm zustimmen oder die Zustimmung verweigern. Wird einem solchen Eindruck zugestimmt, dann setzt das einen Handlungsimpuls (*hormē*) in Gang.<sup>6</sup>

- 3 Zu einigen Schwierigkeiten, die den Zusammenhang von *hormē* und *synkatathesis* betreffen, hier aber nicht entscheidend sind, vgl. Anm. 6. Die *phantasia* wird gerne buchstäblich als «Eindruck in der Seele (*typōsis en psychē*)» bezeichnet, so bei Diogenes Laertios 7,45 p. 502,84 und 7,50 p. 504,130 (= LS 39A); Plutarch *De comm. not.* 1084F (= SVF 2,847 = LS 39F). (Vgl. auch die Bezeichnung der *phantasiai* als *enapomemagmenē kai enapotetupōmenē kai enapesphagismenē* bei Diogenes Laertios 7,50 p. 504,135 und als Beschreibung der *katalēptikē phantasia* bei Sextus Empiricus *Adv. math.* 7,248 (= LS 40E) und Diogenes Laertios 7,46 p. 503,90 (= SVF 1,50). Auf diese Art der *phantasia* komme ich unten (Abschnitt VI.4.1) zurück.) Dennoch muss eine *phantasia* nicht rein perzeptiv durch unmittelbare Sinneswahrnehmung zustande kommen (vgl. dazu Brennan (2005) 74–75). Ich rede aber der Einfachheit halber im Folgenden von ‘Eindrücken’ (vgl. Kap. III, Anm. 5).
- 4 Zur Bestimmung der rationalen *phantasia* siehe etwa Diogenes Laertios 7,63 p. 512,282–283 (= LS 33F): «Sie sagen aber, der Ausdruck sei das, was aufgrund eines rationalen Eindrucks bestehe.» (φασί δὲ τὸ λεκτὸν εἶναι τὸ κατὰ φαντασίαν λογικὴν ὑφιστάμενον.) Vgl. Sextus Empiricus *Adv. math.* 8,70 (= SVF 2,187 = LS 33C).
- 5 Zu unvollständigen und vollständigen *lekta* vgl. Diogenes Laertios 7,63 (= LS 33F = SVF 2,181); Sextus Empiricus *Pyr.* 2,104 (= LS 35C).
- 6 An einer Kernstelle, Stobaios 88,1–6 (= SVF 3,171 = LS 33I), heisst es, alle Impulse seien Zustimmungen (*synkatatheseis*), wobei die praktischen Impulse noch das Bewegende (*to kinētikon*) enthalten; und die Zustimmungen würden auf die *axiōmata* gehen, die *hormai* aber auf die *katēgorēmata*, die wiederum in den *axiōmata*, denen dann zugestimmt werde, enthalten seien: Πάσας δὲ τὰς

1.2 Handlungsimpuls und *kathēkon*

Nun zu dem, was oben als «praktische Relevanz» bezeichnet wurde. Interessant ist, dass die Stoiker den *kathēkon*-Begriff verwendeten, um den skizzierten handlungstheoretischen Mechanismus zu kennzeichnen. Das geht aus dem folgenden, zentralen Satz hervor:

Was einen Impuls (*hormē*) in Gang setzt, sei nichts anderes, sagen sie [die Stoiker], als ein impulsiver Eindruck von dem, was von sich aus als *kathēkon* erscheint.<sup>7</sup>

Dies ist zwar nicht die einzige Möglichkeit der Übersetzung. Es liesse sich auch lesen: ‘Was einen Impuls in Gang setzt, sei ein Eindruck, der die Fähigkeit besitzt, ein *kathēkon* anzutreiben.’<sup>8</sup> Aber es besteht inzwischen weitgehend Konsens, dass das *kathēkon* der *Inhalt* des Eindrucks sein muss.<sup>9</sup> Der Grundgedanke zur prak-

ὁρμάς συγκαταθέσεις εἶναι, τὰς δὲ πρακτικὰς καὶ τὸ κινητικὸν περιέχειν. Ἡδὴ δὲ ἄλλω μὲν εἶναι συγκαταθέσεις, ἐπ’ ἄλλο δὲ ὁρμάς· καὶ συγκαταθέσεις μὲν ἀξιώμασι τισιν, ὁρμάς δὲ ἐπὶ κατηγορήματα, τὰ περιεχόμενά πως ἐν τοῖς ἀξιώμασιν, οἷς συγκατατίθεσθαι. Die Stelle enthält verschiedene Schwierigkeiten. Es stellt sich beispielsweise die Frage, ob es auch nicht-praktische Impulse gibt oder ob es Formen der Zustimmung gibt, die nicht zu Impulsen führen. (Vgl. zur Diskussion Inwood (1985) 287–288 Anm. 271, der die Möglichkeit nicht-praktischer Impulse ablehnt und eine Lücke im Text annimmt, sodass es andere Arten der Zustimmung geben müsse. Goulet-Cazé (2011) hingegen geht von einer Art nicht-praktischer Impulse aus, die der Zustimmung vorausgehen; vgl. Anm. 9.) Für den Zweck dieser Arbeit genügt aber eine Vereinfachung, zumal eine exakte Rekonstruktion kaum möglich scheint. Auch was den Träger des Wahrheitswertes angeht, ist nicht ganz klar, ob es (1.) das *lekton* ist, (2.) das *axiōma* oder (3.) die *phantasia* selbst. In unseren Zeugnissen finden sich alle Varianten. Zu (1.) vgl. Sextus Empiricus *Adv. math.* 8,70 (= SVF 2,187): «Die Stoiker behaupteten einstimmig, dass das Wahre und das Falsche im *lekton* liege.» (ἤξιουν οἱ Στωϊκοὶ κοινῶς ἐν λεκτῷ τὸ ἀληθὲς εἶναι καὶ τὸ ψεῦδος.) Zu (2.): Diogenes Laertios 7,65 p. 513,306–309 (= SVF 2,193 = LS 34A): «Ein *axiōma* aber ist das, was wahr oder falsch ist oder eine vollständige Sache, die für sich selbst genommen negiert werden kann; wie Chrysipp in seinen *Dialektischen Definitionen* sagt: «Eine Proposition ist das, was für sich selbst genommen negiert oder affirmiert werden kann.» (ἀξίωμα δὲ ἐστὶν ὃ ἐστὶν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος· ἢ πρᾶγμα αὐτοτελὲς ἀποφαντὸν ὅσον ἐφ’ ἑαυτῷ, ὡς ὁ Χρῆσσιππὸς φησὶν ἐν τοῖς Διλεκτικαῖς ὁρίσιν, «ἀξίωμα ἐστὶ τὸ ἀποφαντὸν ὅσον ἐφ’ ἑαυτῷ».) Zur Bedeutung von «für sich selbst genommen» vgl. Bobzien (2003) 856: «Assertibles [*axiōmata*] can be stated, but they are not themselves statements. They subsist independently of their being stated, in a similar way in which sayables [*lekta*] in general subsist independently of their being said.» Zu (3.) (wahren und falschen *phantasiai*) siehe Sextus Empiricus *Adv. math.* 7,243–244 (= SVF 2,65 = LS 39G), Alexander von Aphrodisias *De anima* 71,10–13 (= SVF 2,65), Aëtius *Plac.* 4,9,4 (= SVF 2,78).

7 Stobaios 86,17–18 (= LS 53Q = SVF 3,169): Τὸ δὲ κινεῖν τὴν ὁρμὴν οὐδὲν ἕτερον εἶναι λέγουσιν ἀλλ’ ἢ φαντασίαν ὁρμητικὴν τοῦ καθήκοντος αὐτόθεν.

8 Hier wird also *hormētikē* prädikativ zu *phantasia* und *tou kathēkontos* als Objekt von *hormētikē* gelesen. So hatten sich Long, A./Sedley (1987) Bd. 1, 317 entschieden: «What activates impulse, they [the Stoics] say, is precisely an impression capable of directly impelling a proper function.»

9 Demnach wäre *hormētikē* attributiv zu *phantasia* und *tou kathēkontos* als Objekt von *phantasia* zu lesen. Bereits Inwood (1985) 224 wählte diese Variante: «They say that what stimulates impulse is nothing but a hormetic presentation of what is obviously (or immediately; the sense of

tischen Relevanz eines Eindrucks scheint demnach folgender zu sein: Was eine *hormē* in Gang setzt, ist ein Eindruck mit dem Inhalt ‘das ist ein *kathēkon*’. Und auf der Stufe des Menschen wird eine *hormē* in Gang gesetzt, wenn dem Eindruck ‘x ist ein *kathēkon*’ die Zustimmung erteilt wird, wobei x eine Handlungsoption ist.<sup>10</sup> Diese Lesart entspricht auch dem, was wir in anderen Zeugnissen finden können. So berichtet beispielsweise Epikтет, es sei unmöglich, etwas als *kathēkon* zu beur-

*autothen* is uncertain) appropriate.» In ihrem Kommentar gingen Long, A./Sedley (1987) Bd. 1,322 trotz ihrer anders lautenden Übersetzung auch in diese Richtung: «A final and very important innovation is the explicit causal connexion between an animal’s appetite and its awareness of an objective suited to its natural constitution (‘proper function’).» Der Übersetzung von Inwood folgte dann Brennan (1998a) 12–13, der das Problem erstmals ausführlicher thematisierte und die Übersetzung von Long und Sedley kritisierte. Auch Pomeroy (1999) 53 wählt diese Variante in seiner englischen Übersetzung von Stobaios. Weitere einflussreiche Interpreten, die den Satz seitdem so lesen, sind etwa Brittain (2002) 262 und Gourinat (2017) 105 Anm. 1. Blackson (2017) hat den Ansatz, das *kathēkon* als Inhalt der *phantasia* zu verstehen, wieder vorsichtig in Frage gestellt, ohne allerdings für die Gegenseite zu argumentieren (110: «My aim [...] has been to take a first step by showing that the [conventional] interpretation is not inevitable.»). Warum sagten die Stoiker dann aber, es sei eine *hormētikē*-Vorstellung, die eine *hormē* in Gang setzt? Vielleicht wollten sie zum Ausdruck bringen, dass nicht jede Zustimmung zu einem Eindruck der Form ‘x ist ein *kathēkon*’ einen Impuls auslöst. Ein Stoiker kann beispielsweise ein Buch über *kathēkonta* schreiben, in dem er die Auffassung vertritt, eine bestimmte Handlung sei ein *kathēkon*, ohne dass er beim Schreiben einen Handlungsimpuls verspürt, die Handlung auszuführen. (Er kann beispielsweise dem Eindruck zustimmen, dass es ein *kathēkon* sei, für das Vaterland in den Krieg zu ziehen. Aber wenn gerade kein Krieg ist, wird er keinen Impuls haben, die Sandalen zu schnüren. Gleiches gilt für vergangene und zukünftige Ereignisse. Ich kann dem Eindruck zustimmen, dass es gestern ein *kathēkon* war, mich mit Freunden zu treffen, oder dass es morgen eines sein wird, Gymnastik zu treiben.) Eine *hormētikē phantasia* wäre dann eine *phantasia*, die eine Handlungsoption in der Gegenwart einschliesst. Ähnlich Goulet-Cazé (2011) 102: «Grâce au qualificatif d’*ὁρμητικῆ*, accolé à *φαντασία*, il est possible de distinguer entre une représentation qui ‘met en mouvement l’impulsion’ parce qu’elle instaure une relation entre le vivant et un bien apparent, et des représentations d’ordre purement perceptif et informationnel. Le concept de représentation *hormétique* présente en outre l’avantage de conférer à l’assentiment un double objet: celui-ci est donné à une représentation, mais il est donné aussi à l’impulsion à son tout premier stade, au moment où elle est déclenchée par la représentation.» Goulet-Cazé postuliert mit diesem ersten Stadium aber gegen Inwood (1985) (vgl. Anm. 6) etwas *Hormetisches*, das nicht-praktisch ist und der Zustimmung vorausgeht.

- 10 Von der Zustimmung ist in dem obigen Satz keine Rede, was dafürspricht, dass die Bestimmung der *hormē* dort nicht auf menschliche Handlungen reduziert werden muss, zumal die Impulse rationaler Lebewesen erst im weiteren Verlauf der Passage eingeführt werden. Vgl. auch schon Inwood (1985) 85 «Even without *lekta* irrational animals see the world in terms of their interests and needs and behave accordingly.» Tiere haben sicher so wenig einen Begriff vom *kathēkon*, wie sie selbst eine gut-begründete Erklärung für die Aktivität geben könnten. Dennoch können sie *Eindrücke* von einem *kathēkon* haben, denen sie mehr oder weniger automatisch zustimmen. Für eine eingehende Beschäftigung mit der Frage, wie Tiere von komplexen, obgleich nicht-propositionalen Eindrücken («*quasi concepts*») motiviert werden könnten vgl. Brittain (2002) (zu der oben zitierten Passage S. 262).



teilen und gleichzeitig einen Impuls zu etwas anderem zu haben; und auch jemand, der etwas Falsches tut, tue dies, weil er meine, es handele sich um ein *kathēkon*.<sup>11</sup>

Auf das Wesentliche heruntergebrochen lässt sich also sagen: Wenn ein Mensch von einer möglichen Handlung den versprochenen Eindruck erhält ‘das ist ein *kathēkon*’, dann ist dies der erste Schritt zu einem Handlungsimpuls. Der Handlungsimpuls selbst kommt schliesslich durch die Zustimmung zu diesem Eindruck zustande (oder: er *ist* die Zustimmung zu diesem Eindruck; vgl. Anm 6). Die *praktische Relevanz* liegt dabei im Begriff des *kathēkon*. Um nun genauer zu verstehen, worin diese praktische Relevanz eines *kathēkon* auf der Stufe des Menschen besteht, sollten wir fragen: Was für Dinge betrachtet der Mensch, um zu erkennen, ob eine Handlung ein *kathēkon* ist? Wie fliessen solche Dinge in die Überlegung ein und worüber geben sie Auskunft?

## 2 Der Gegenstand der *kathēkonta*: die *proēgmena*

Handlungsimpulse werden in der Regel, d. h. überwiegend durch Dinge initiiert, die nicht unmittelbar zu einem glücklichen Leben führen, die also in Hinblick auf das Ziel (*telos*) des menschlichen Lebens unerheblich oder, wie die Stoiker sagen, ‘indifferent’ (*adiaphora*) sind. Dennoch gibt es Unterschiede zwischen solchen indifferenten Dingen. Manche sind so unerheblich für eine mögliche Handlung, dass sie nicht einmal einen Handlungsimpuls in Gang setzen; beispielsweise die Frage, ob ich eine ungerade oder gerade Anzahl von Haaren auf dem Kopf habe.<sup>12</sup> Es gibt unter den *adiaphora* aber auch solche, die gegenüber anderen bevorzugenswert sind, die sogenannten *proēgmena*. Diese *proēgmena* sind es, die Impulse initiieren und folglich eine bestimmte *praktische Relevanz* besitzen.<sup>13</sup> Da es sich nach wie

11 *Diss.* 1,18,2: ἀμήχανον [...] ἄλλο μὲν κρίνειν καθήκον, ἐπ’ ἄλλο δὲ ὀρμῶν. Zudem *Ench.* 42: ὅταν σέ τις κακῶς ποιῆ ἢ κακῶς λέγῃ, μέμνησο, ὅτι καθήκειν αὐτῷ οἰόμενος ποιεῖ ἢ λέγει. Vgl. dazu Brennan (2003) 268. Ich bin mir allerdings nicht sicher, ob einer *hormē* wirklich immer die Vorstellung zugrunde liegen muss, dass etwas ein *kathēkon* sei. Immerhin wissen wir, dass es auch Betätigungen (*energoumena*) gibt, die weder *kathēkonta* noch gegen das *kathēkon* sind (Diogenes Laertios 7,108–109). Es wäre merkwürdig zu behaupten, dass immer ein falsches oder richtiges Urteil gefällt wird, wenn jemand einen Griffel oder Schaber in die Hand nimmt. Ich klammere diese unklare Klasse von scheinbar neutralen Handlungen hier aber weiterhin aus (vgl. Kap. V, Anm. 21).

12 Diogenes Laertios 7,104 p. 534,748–750 (= SVF 3,119 = LS 58B): ἄλλως δὲ λέγεται ἀδιάφορα τὰ μήτε ὀρμῆς μήτε ἀφορμῆς κινητικὰ, ὡς ἔχει τὸ ἀρτίας ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τρίχας ἢ περιττὰς [...]. Vgl. Stobaios 79,4–12 (= SVF 3,118).

13 Ich gehe im Folgenden nicht weiter auf die Frage ein, welche unterschiedlichen Formen von Impulsen von welchen unterschiedlichen Gegenständen der Betrachtung initiiert werden könnten. Brennan hat mit seinen Rekonstruktionsversuchen viel geleistet (vgl. Brennan (1998b); Brennan (2003); Brennan (2005) 82–114). Er untersuchte die drei Hauptklassen von *hormai* (*pathē*, *eklogai* und *eupatheiai*) in Abhängigkeit von dem Objekt, auf das sich die Zustimmung bezieht. Seiner Rekonstruktion zufolge unterscheiden sich die Arten der Impulse durch das (vermeintliche)

vor um *adiaphora* handelt, besitzen sie der stoischen Theorie zufolge zwar auch keinen unmittelbaren Wert für ein glückliches Leben. Die Stoiker klassifizieren sie aber als *naturgemäss* (*kata physin*) und dadurch als *wählenswert* oder eben als das, ‘was man vorzieht’ (*proēgmenon*).<sup>14</sup> Ein typisches Beispiel für ein *proēgmenon* ist die Gesundheit: Gesund zu sein, ist *naturgemäss* und daher bevorzugenswert; aber ob wir gesund oder krank sind, soll der stoischen Theorie zufolge für ein glückliches (oder unglückliches) Leben unerheblich sein. Das Gegenstück zu diesem *proēgmenon* wäre die Krankheit, ein sogenanntes *apoproēgmenon*.

Die *proēgmena* oder ‘das Naturgemässe’ (*to kata physin*) sind der Ausgangspunkt für die Frage, ob eine Handlung ein *kathēkon* ist oder nicht. In einem berühmten Chrysipp-Fragment (Plutarch *De communibus notitiis adversus Stoicos* 1069E), das sowohl von Arnim als auch Long und Sedley unter den Zeugnissen zum *kathēkon* einordnen, heisst es:

Wo also soll ich beginnen? Welchen Ausgangspunkt (*archē*) des *kathēkon* und welches Material (*hylē*) der Tugend (*aretē*) soll ich nehmen, wenn ich die Natur und das Naturgemässe (*to kata physin*) übergehe?<sup>15</sup>

Sofern hier menschliche *kathēkonta* und menschliche Tugend beziehungsweise Bestheit (*aretē*) gemeint sind, entspricht das Naturgemässe (*to kata physin*) den *proēgmena*.<sup>16</sup> Die *proēgmena* müssen also erstens irgendeine Schlüsselrolle bei

Objekt, das sie auslöst. In aller Kürze: Ein *pathos* ist die (falsche) Zustimmung zu der Annahme, der erstrebte Gegenstand sei ein Gut (oder ein Übel); eine *eklogē* die (richtige oder falsche) Zustimmung zu der Annahme, der erstrebte Gegenstand sei ein *proēgmenon*; eine *eupatheia* die (richtige und wissenschaftliche) Zustimmung (des Weisen) zu der Annahme, der erstrebte Gegenstand sei ein Gut. Durch die jüngeren Arbeiten zu den *proēgmena* von Klein (Klein (2010) 83–115; Klein (2015)), auf die ich gleich zu sprechen kommen werde, hat sich Brennan (2014) aber vor allem von seiner Rekonstruktion der *eklogai* distanziert. (Klein zufolge muss die Beurteilung einer Sache als *proēgmenon* nicht automatisch die Beurteilung einer Handlung als *kathēkon* und damit auch nicht unmittelbar einen Handlungsimpuls nach sich ziehen. Dem hat sich Brennan inzwischen angeschlossen.)

- 14 Eine passende Übersetzung für den Begriff des ‘*proēgmenon*’, den bereits Zenon eingeführt haben soll (Stobaios 84,18–85,11 = LS 58E = SVF 3,128), ist – wie sollte es anders sein – schwierig. Wörtlich könnte man mit ‘Vorgezogenes’ (oder ‘Vorziehendes’) beziehungsweise ‘Präferiertes’ übersetzen. Das *proēgmenon* hat allerdings wenig mit Präferenzen im Sinne von Vorlieben zu tun. Es bezeichnet eher etwas *objektiv* Naturgemässes. Manchmal wird im Englischen auch nicht von den «preferred indifferents», sondern von den «promoted indifferents» geredet (vgl. Brennan (2014) 41 Anm. 2 und Klein (2015) 227 Anm. 1).

Mit ‘*wählenswert*’ beziehe ich mich auf die *axia eklektikē*, die naturgemässen Dingen zukommt. Der Ausdruck ist zwar erst für Antipater bezeugt (Stobaios 83,10–84,2 (= LS 58D = SVF 3,124)), passt aber der Sache nach in die Theorie der frühen Stoiker.

- 15 Plutarch *De comm. not.* 1069E (= SVF 3,491 = LS 59A): Πόθεν οὖν, φησίν, ἀρξώμαι; καὶ τίνα λάβω τοῦ καθήκοντος ἀρχὴν καὶ ἕλνῃ τῆς ἀρετῆς, ἀφεις τὴν φύσιν καὶ τὸ κατὰ φύσιν;
- 16 Dafür sprechen nicht zuletzt die anderen Zeugnisse: Sowohl bei Diogenes Laertios als auch bei Stobaios folgt die Exposition des *kathēkon* auf ein Referat der *proēgmena*-Theorie. Stobaios

der Frage spielen, ob man einem Eindruck der Form ‘x ist ein *kathēkon*’ zustimmt und einen entsprechenden Handlungsimpuls ausbildet. Zweitens müssen die *proēgmena* irgendeine Bedeutung für die *aretē* und damit für das *telos* besitzen. Denn Chrysipp sagt ausdrücklich, dass sie das Material der Tugend seien, sozusagen das Holz, aus dem die *aretē* geschnitzt ist.

Damit verschiebt sich die Frage nach der praktischen Relevanz des Eindrucks ‘x ist ein *kathēkon*’ auf den Stoff, aus dem die *kathēkonta* sind, also auf die *proēgmena*. Es stellt sich also die Frage, wie man von der Betrachtung der *proēgmena* zu dem Schluss gelangt, dass eine bestimmte Handlung ‘x’ ein *kathēkon* ist. Und vor allem: Inwiefern lässt sich hier überhaupt von einer ‘praktischen Relevanz’ reden, wo doch das Material des *kathēkon*, die *proēgmena*, zu den Dingen gehören, die nach stoischer Auffassung für das *telos* indifferent sein sollen?

### 2.1 Wie motivieren *proēgmena* ein *kathēkon*?

Wenn man sich fragt, wie die Betrachtung der *proēgmena* eine Handlung motiviert, scheint folgendes Modell naheliegend: Man betrachtet ein oder mehrere naturgemässe Dinge, beispielsweise Gesundheit oder funktionierende Sinnesorgane. Dann schaut man, ob gerade etwas dagegenspricht, eine entsprechende Handlung zu wählen, die diese naturgemässen Dinge realisiert, beispielsweise eine Möhre zu essen. Spricht nichts dagegen, urteilt man, dass es sich um ein *kathēkon* handelt. Dadurch folgt der Handlungsimpuls, und sofern man eine Möhre zur Hand hat und keine äusseren Hindernisse dazwischenkommen, beisst man in eine Möhre und tut seiner Gesundheit und der seiner Augen etwas Gutes. In den Worten der *kathēkon*-Definition, sähe die Begründung für die Handlung x also grob wie folgt aus:

nennt es sogar «konsequent» (oder «folgerichtig», *akolouthos*; vgl. Kap. II, Anm. 21), dass auf die Abhandlung über die *proēgmena* die über das *kathēkon* folge. In diesen Kontext passt auch die Stelle bei Plutarch; und auch Ciceros Ausführungen in *De fin.* 3,20–22 (= LS 59D) bestätigen diesen Zusammenhang. Von Arnim zerpfückt die Paragraphen und ordnet sie in die Kapitel «*de fine bonorum*» (SVF 3,18 = *De fin.* 3,22), «*de indifferentibus*» (SVF 3,143 = *De fin.* 3,20), «*de appetitu et selectione*» (SVF 3,188 = *De fin.* 3,20–21) und schliesslich «*de actionibus*» (§1 «*de mediis officiis*» SVF 3,497 = *De fin.* 3,20).

Der Unterschied zwischen *to kata physin* und *proēgmenon* scheint lediglich darin zu bestehen, dass sich vom *kata physin* auch bei Pflanzen und Tieren reden lässt, während die *proēgmena* etwas mit der menschlichen Fähigkeit zu tun haben, rational zu wählen. Vgl. Stobaios 84,24–85,1 (= SVF 1,192 = LS 58E): Προηγμένον δ' εἶναι λέγουσιν, ὃ ἀδιάφορον ὄν· ἐκλεγόμεθα κατὰ προηγούμενον λόγον. Dazu würde passen, dass bei Diogenes Laertios den *proēgmena* ausdrücklich ein Wert für das menschliche Leben (*bios*) zugeschrieben wird (vgl. Abschnitt II.3.2).

x hat eine gut-begründete Erklärung (d. h. ist ein *kathēkon*), weil x etwas Naturgemässes, d. h. ein *proēgmenon* realisiert.<sup>17</sup>

So könnte man erklären, inwieweit ein *proēgmenon* der Ausgangspunkt (*archē*) des *kathēkon* ist. Aber der Teufel steckt im Detail: Wie soll die Beurteilung einer Sache als *proēgmenon* überhaupt eine Handlung motivieren können? Offenbar nur, wenn der Realisierung des *proēgmenon* ein praktischer Wert zugeschrieben wird, sodass es beispielsweise in irgendeinem weiteren Sinne *gut* ist, gesund zu sein. Durch diese Beurteilung besäße eine Handlung, die Gesundheit realisiert, eine gut-begründete Erklärung, d. h. sie wäre ein *kathēkon*. Allerdings ist klar, dass weder Gesundheit noch Besitz oder irgendein anderes *proēgmenon* im eigentlichen Sinne 'gut' ist; denn wirklich *gut* ist nur die Tugend. Daher war davon die Rede, dass das *proēgmenon* «in irgendeinem weiteren Sinne» gut ist. Was könnte damit gemeint sein? Man könnte behaupten, dass Gesundheit in einer bestimmten Situation besser ist als Krankheit, also einen *relativen* Wert gegenüber einem anderen *proēgmenon* (oder einem *apoproēgmenon*) besitzt. Aber auch diese Erklärung trifft auf ein grundlegendes Problem: Alles, was der Mensch tut, tut er um der *eudaimonia* willen, und die *eudaimonia*, d. h. ein tugendhaftes Leben, ist das einzige *telos*, das überhaupt zum Handeln motiviert.

Es gibt also ein Problem, das nicht erst den modernen Interpreten auffiel: Wenn die *proēgmena* wirklich *adiaphora*, also unerheblich für das Erreichen des *telos* sein sollen, bleibt die Frage offen, warum man sie überhaupt wählen sollte.<sup>18</sup> (A) Entweder müssen die Stoiker eingestehen, dass es neben der *eudaimonia* eine zweite Klasse von Zielen gibt, die einen Wert in sich besitzen, und daher Handlungen motivieren können. Das widerspräche aber dem Grundsatz, dass die *eudaimonia* das Einzige ist, um dessen willen alles getan wird. (B) Oder sie müssen behaupten, dass die *adiaphora* doch in irgendeiner Weise einen Beitrag zum Glück leisten, sozusagen *instrumentelle* Güter sind. Das würde aber die Autarkie der Tugend gefährden, da sich nun nicht mehr ohne Weiteres behaupten liesse, die *adiaphora* seien für das Erreichen des *telos* irrelevant.

17 Ich halte es so kurz wie möglich und spare mir den Zusatz, dass x eine gegenwärtige Handlungsoption sein muss und dass es keine überwiegenden Gründe gegen diese Option gibt.

18 Schon Zenons Zeitgenosse Ariston bestritt, dass es so etwas wie bevorzugenswerte *adiaphora* geben könne: entweder ganz oder gar nicht *adiaphoron* (vgl. Sextus Empiricus *Adv. math.* 11,63–65 = SVF 1,361 = LS 58F). Spätere ernstzunehmende Kritik kam dann vor allem von Karneades, der bestritt, dass Dinge, die, wie die Stoiker behaupteten, vom *telos* getrennt seien, eine praktische Relevanz haben können. Zu den wichtigsten Quellen zur Rekonstruktion der Debatte zählen Plutarch *De comm. not.* Kap. 26–27, Cicero *De fin.* 3,22 und Alexander von Aphrodisias *De anima* 2,159ff. Zur umfangreichen einschlägigen Literatur aus neuerer Zeit gehören die Beiträge von Döring (1906); Long, A. (1967b); Kidd (1971); Alpers-Gözl (1976); Inwood (1986a); Striker (1991); Ierodiakonou (1995); Striker (1996a); Barney (2003); Klein (2014).

Dieses Problem hat kürzlich Jacob Klein noch einmal aufgegriffen und zu lösen versucht.<sup>19</sup> Ohne hier in Details zu gehen, die weitere spezielle Probleme aufwerfen, denke ich, dass sich sein Ansatz grob wie folgt skizzieren lässt: Klein zufolge, trifft (A) nicht zu, d. h. die *proēgmena* besitzen für sich genommen keinen praktisch relevanten Wert und liefern keinen von der *eudaimonia* unabhängigen Grund zum Handeln. Es bleibt also dabei, dass die *eudaimonia* das einzige Ziel ist, um dessen Willen alles getan wird. Stattdessen besitzen die *proēgmena* aber einen bestimmten anderen Wert für das Erreichen der *eudaimonia*, der sich durchaus als eine Art instrumenteller Wert beschreiben lässt (B).<sup>20</sup> Die *proēgmena* (und *apoproēgmena*) haben einen *Erkenntniswert*: Sie liefern uns Informationen darüber, wie die Welt funktioniert, nach welchen Regeln die Natur sie eingerichtet hat und wie die Dinge in ihr ablaufen. Die *proēgmena* besitzen aber *keinen* praktischen Wert in dem Sinne, dass ihre *Realisierung* eine Rolle für das Erreichen des Glücks spielt und dadurch zum Handeln motiviert.<sup>21</sup>

Man kann in einer Situation betrachten, welche *proēgmena* (Gesundheit, Besitz, etc.) oder *apoproēgmena* (Krankheit, Armut etc.) gerade präsent sind oder in Aussicht stehen und was uns diese Phänomene über die Welt und ihren geordneten Ablauf sagen. Wenn man anhand der *proēgmena* und *apoproēgmena* erkennt, wie die Natur funktioniert und was wahrscheinlich als Nächstes kommt, dann erkennt man damit den Plan der Natur, d. h. was der kosmische *logos* vorhat und welche Handlung er verlangt. Auf diesem Wege erkennt man also anhand der *proēgmena*, welche Handlung eine gut-begründete Erklärung hat, also ein *kathēkon* ist.

Brennan (2014) 52 erläutert diese Interpretation anhand eines Beispiels, und zwar anhand der Anekdote über Zenons Tod aus Diogenes Laertios 7,28: Im hohen Alter von 72 Jahren verlässt Zenon seine Schule, stolpert und bricht sich dabei den Zeh. Nachdem er auf den Boden gestürzt ist, ruft er dem Schicksal (sinngemäss) zu: «Ich komme ja, warum schreist Du so?» Daraufhin hält er den Atem an und

19 Klein (2010) 83–115 und Klein (2015).

20 Ich denke, Kleins Ansatz wäre leichter verständlich und verlöre nicht an Originalität, wenn er konsequenter zugäbe, dass er in Wirklichkeit doch von einem instrumentellen Wert der *proēgmena* für die *eudaimonia* ausgeht. Einmal schreibt er selbst (Klein (2015) 234): «[...] if we ask whether indifferent objects and circumstances in general are a means to virtue, the Stoic reply is surely yes.» Warum also nicht durchgehend die Interpretation als modifizierte Variante der These bezeichnen, dass die *proēgmena* einen instrumentellen Wert für die *eudaimonia* besitzen?

21 Klein will das verständlich machen, indem er zwischen «*epistemic reasons*» und «*practical reasons*» unterscheidet. Brennan (2014) 43 redet lieber vom «*semiotic value*» der *proēgmena*: «Because I find the language of «reasons» somewhat artificial and hard to understand, I want to present Klein's proposal in different terms. Klein, I think, can be understood as proposing that selective value is semiotic value. Every indifferent item that we consider, when deciding what to do, gives us signs and indications, pointing us towards some actions and away from other actions.»

stirbt.<sup>22</sup> Zenons etwas trotzig Reaktion könnte illustrieren, dass die bisherigen Vorzeichen nicht reichten und dass Zeus zu einem etwas drastischeren Mittel greifen musste, um ihm zu signalisieren, dass seine Lebenszeit abgelaufen sei und welche Handlung als Nächstes für ihn anstehe. Fest steht aber, dass es hier um *Zeichen* geht, die ihm sagen, was Gott oder die Natur oder das Schicksal von ihm will. Und diese Zeichen lassen sich problemlos als *apoproēgmena* verstehen: Vielleicht waren seine Sinnesorgane nicht mehr gut genug, um unfallfrei aus der Schule zu kommen; in jedem Falle stolperte er, verletzte sich und verspürte Schmerzen. Den Stoikern zufolge sind das alles keine Dinge, die für das Glück relevant sind oder die das Leben verschlechtern. Es sind aber Dinge, die *Informationen* darüber liefern, was das Schicksal oder Zeus für Zenon vorgesehen hat. Es sind *apoproēgmena*, aus denen Zenon den Schluss zieht, dass es ein *kathēkon* sei, nun die Luft anzuhalten und zu sterben.<sup>23</sup> Er erkennt auf diese Weise den Willen des Zeus und geht seinerseits dem Schicksal bereitwillig einen Schritt entgegen.<sup>24</sup>

22 Diogenes Laertios 7,28,367–371 (= SVF 1,288): ἐτελεύτα δὴ οὕτως· ἐκ τῆς σχολῆς ἀπὼν προσέπταισε καὶ τὸν δάκτυλον περιέρρηξε· παίσας δὲ τὴν γῆν τῇ χειρὶ, φησι τὸ ἐκ τῆς Νιόβης, ἔρχομαι· τί μ' αὖτις; καὶ παραρῆμα ἐτελεύτησεν, ἀποπνίξας ἑαυτὸν.

23 Ich denke, es ist nicht schwer zu zeigen, dass es hier tatsächlich um ein *kathēkon* geht (oder das, was Zenon für ein *kathēkon* hält). Denn der Freitod ist ein mehrfach angeführtes Beispiel für das ultimative *kathēkon*. Vgl. etwa Cicero *De fin.* 3,60–61 (= LS 66G = SVF 3,763) oder Plutarch *De stoic. rep.* 1042D (= SVF 3,459). Ruft man sich die Definition des *kathēkon* als gut-begründete Handlung in Erinnerung, scheint es auch kein Zufall zu sein, dass es beispielsweise bei Diogenes Laertios 7,130 (= LS 66H = SVF 3,757) heisst: «Der Weise wird gut-begründet (*eulogōs*) selbst aus dem Leben scheiden, entweder zugunsten seines Vaterlandes oder seiner Freunde, und wenn er starke Schmerzen leidet, unter Verstümmelungen oder unheilbaren Krankheiten.» Zudem ist nicht nur «*eulogōs*» ein Stichwort für das *kathēkon*. Die Sorge um das Vaterland oder die Freunde sind klassische Beispiele für *kathēkonta kata peristasin* und Schmerz, Verstümmelung und Krankheit sind die *apoproēgmena*, die zu der gut-begründeten Erklärung führen. (Ähnlich Alexander von Aphrodisias *De anima* 2,168 (= SVF 3,764); Clemens von Alexandrien *Strom.* 4, 6 (SVF 3,765): *eulogon exagogēn*). Selbst Epiktet *Diss.* 1,28,28–29 greift den Topos des Freitods noch in Worten auf, die meiner Meinung nach eindeutig auf das *kathēkon* verweisen: «Solange die Vernunft noch nicht wählt (*mechris an hou logos hairē*; vgl. die Bestimmung des *kathēkon* als '*hosa logos hairēi poiein*' in Diogenes Laertios 7,108), dass ich mit dem Körper zusammenbleibe [...] Lass mich nur nicht unüberlegt (*alogistōs*) aus dem Leben gehen.» Einen nach wie vor informativen, ideengeschichtlichen Aufsatz zum Thema Suizid in der Antike hat Cooper (1989) verfasst (zu den Stoikern S. 24–29). Er verweist auch auf die Beziehung zu den *kathēkonta* (S. 24): «[...] the Stoics are simply applying to the special case of suicide their general theory of what a correct and appropriate action is in any given circumstances, and what the correct basis is for deciding what that is.»

24 Man kann den letzten Ausdruck '*apopnixas heauton*' unterschiedlich übersetzen: (A) 'nachdem er den Atem anhielt' (beziehungsweise 'nachdem er sich stranguliert hatte'; die Selbst-Strangulation stelle ich mir in diesem Zustand auf dem Boden eher kompliziert und wenig würdig vor) oder aber (B) 'wobei ihm die Puste ausging'. Man kann also die *Mitwirkung* Zenons an seinem Tod unterschiedlich gewichten. Vgl. dazu Brunschwig (2005) 371 Anm. 32: «le texte (ἀποπνίξας ἑαυτὸν) me paraît imposer la première solution [‘en retenant sa respiration’, pas: ‘la respiration lui manquant’]». Es scheint wenig dafürzusprechen, dass die Anekdote uns in gerichtsmedizinischer Manier darüber aufklären will, dass Zenon letztlich an Sauerstoffmangel gestorben sei. Naheliegender ist

Die *proēgmena* und *apoproēgmena* besitzen also keinen praktischen Wert in dem Sinne, dass ihre Realisierung oder ihr Eintreten in irgendeiner Weise ein Vorteil oder Nachteil für den Menschen wäre. Ob man gesund oder krank, tot oder lebendig ist, macht das Leben weder besser noch schlechter. Sie besitzen einzig einen Erkenntniswert: Sie liefern Informationen darüber, wie die Natur funktioniert, welchen Kurs sie eingeschlagen hat und welchen weiteren Gang der Dinge sie vorgesehen hat. So lässt sich verstehen, inwiefern die *proēgmena* der Gegenstand oder der Ausgangspunkt (*archē*) der *kathēkonta* und gleichzeitig das Material (*hylē*) für die *aretē*, d. h. für einen fehlerfrei funktionierenden, rationalen Akteur sind: Anhand der *proēgmena* kann der Mensch schliessen, was als Nächstes ansteht, d. h. welche Handlung eine gut-begründete Erklärung hat, nachdem sie vollzogen wurde beziehungsweise was buchstäblich *folgerichtig* (*akolouthon*) ist. Diese Dinge einzusehen und sich nicht mit Widerwillen, sondern aus Einsicht in ihre rationale Notwendigkeit dem natürlichen Gang der Welt zu fügen, ist das Ziel, das der Weise erreichen kann. Darin besteht das glückliche Leben.

## 2.2 Anknüpfungspunkte

Hier ist nicht der Ort, um Kleins Ansatz ausführlicher zu diskutieren.<sup>25</sup> Aber es bieten sich ein paar interessante Anknüpfungspunkte für die bisherigen Ergebnisse

vielmehr, dass der Fokus auf der *Schicksalsergebenheit* Zenons liegt, dass er also erkennt, was ihm blüht, dies begrüsst, bereitwillig die Luft anhält und dem Schicksal ein Stück entgegengeht. Diese Lesart scheint sich auch in Seneca *Ep.* 104,21 zu finden: «Wenn Du gern auch mit den Griechen leben willst, halte Dich an Sokrates und Zenon: Der eine wird Dich lehren zu sterben, wenn es sein muss, der andere bevor es sein muss.» Vgl. dazu ausführlicher Sedley (1993) 317–318 mit Anmerkungen, der die These vertritt, den Stoiker zufolge seien die groben Eckpunkte des Schicksals festgelegt, es bestehe aber die Freiheit, an diesen vorherbestimmten Ereignissen mitzuwirken. Den Ansatz, Zeichen zu deuten und sich dann dem göttlichen Plan zu fügen, führt Sedley jedenfalls auf einen Einfluss von Platons *Kriton* zurück (vgl. auch Sedley (2007) 232–233). Gemeint ist Sokrates' Traum, in dem ihm prophezeit wird, dass er erst in drei Tagen sterben soll. Dazu Sedley (2007) 233: «[...] he [Socrates] reminds Crito of the dream by saying, 'Let us act accordingly, since it is the way the god is pointing.' To a Stoic eye this meant that Socrates, thanks to his use of divination, already knew what was destined for him, namely an imminent death on a precisely predetermined day, and took this foreknowledge as a cue to develop his moral understanding, by working out *why* accepting his own execution must be the right choice to make. As a result, he was able to die willingly, in the morally exemplary way that history records.»

25 Nur ein Punkt, der mir problematisch erscheint: Wenn *proēgmena* und *apoproēgmena* keine praktischen Gründe im Sinne Kleins liefern, stellt sich die Frage, wie das berühmte Chrysipp-Fragment aus Epiktet *Diss.* 2,6,9 (LS 58J = SVF 3,191) zu interpretieren ist: «Solange mir die Zukunft unklar ist, halte ich mich *immer* (*echomai aei*) an die Dinge, die besser geeignet sind, um die naturgemässen Dinge zu erreichen (*pros to tunchanein*). Denn Gott hat mich so gemacht, dass ich immer diese wähle. Wenn ich aber wüsste, dass er mir jetzt beschieden hätte, krank zu sein, strebte ich auch danach (*hōrmōn an ep' auto*).» Klar: Sobald Chrysipp erkennt, dass der Gang

der vorliegenden Arbeit. Kleins Interpretation der *proēgmena*-Theorie beruht auf der These, dass es bei der Frage nach angemessenem Handeln darum geht, den Ablauf der Natur zu verstehen, um zu erkennen, was die Natur als Nächstes vorhat. In Bezug auf die Frage, wie ein *kathēkon* beim Menschen einen Handlungsimpuls motiviert, bedeutet das: Es ist die Zustimmung zu dem Eindruck, dass die Natur dies oder jenes für mich vorgesehen hat, weil sie so und so funktioniert und ich mich in dieser oder jenen Situation befinde. Ein *kathēkon* zu bestimmen, bedeutet also, Erkenntnisse über die Natur zu besitzen und zu gebrauchen, und zwar keinesfalls nur Erkenntnisse über die rationale Natur des Menschen, sondern vielmehr über die Gesetzmässigkeiten konkreter Phänomene, wie man sie um sich herum beobachtet; seien es nun die *proēgmena* und *apoproēgmena* oder andere Dinge, die uns mittels Zeichen Auskunft über den Willen der Natur geben. Auf Grundlage dieser Naturerkenntnis betrachtet der Mensch dann seine gegenwärtige Situation und gibt eine Art Prognose, was die Natur in diesem oder dem nächsten Moment für ihn vorgesehen hat.

Zum einen lässt sich dieser Ansatz auf Grundlage der Ergebnisse aus den vorigen Kapiteln stützen: Wie weit auch immer man den einzelnen Analysen dieser Arbeit in den Details zustimmen mag, so sollte hier auch ohne eine ausführliche Rekapitulation der Ergebnisse deutlich sein, dass sich ein kohärentes Gesamtbild ergibt, in dem sich die hier rekonstruierte Theorie und der Ansatz von Klein gegenseitig stützen: Die Stoiker entwickelten den ethischen Begriff des *kathēkon* auf einer naturalistischen Basis, da sie ihn speziesübergreifend als zweckgerichtete Aktivität innerhalb eines gut organisierten Ganzen verstanden.<sup>26</sup> Im Falle des Menschen, der mit Hilfe seiner Rationalität die gut organisierte Struktur des Ganzen einzusehen vermag, beinhaltet die Begründung des *kathēkon* naturwissenschaftliche Kenntnisse. Anhand dessen, was naturgemäss ist, kann der Mensch die Regeln erkennen, nach denen die Natur abläuft und sich mit seinem Handeln in diese Struktur fügen.

der Natur als Nächstes ein *apoproēgmenon* für ihn vorgesehen hat, wird er es wählen. Aber problematisch ist die Aussage davor: Warum wählt er immer die *proēgmena*, sofern er keine weiteren Erkenntnisse über den zukünftigen Ablauf der Natur besitzt? Hier scheint doch gemeint zu sein: In einem *epistemisch neutralen Zustand gibt es einen Grund*, die *proēgmena* zu wählen und nicht die *apoproēgmena*. Das scheint Klein nicht zu sehen. (Vgl. auch Stobaios 82,20–83,1 (= SVF 3,142 = LS 58C): «Alle naturgemässen Dinge sind zu nehmen (*lēpta*), alle naturwidrigen nicht zu nehmen (*alēpta*).»)

- 26 Ich erinnere nur ganz knapp an folgende Stichpunkte: (1.) den teleologisch-naturwissenschaftlichen *praxis*-Begriff; (2.) den empirischen Ansatz, anhand von Naturbeobachtungen zu einer *eulogos*-Erklärung zu kommen; (3.) die Vorzeitigkeit des *prachthen*, der zufolge einerseits die Konsequenzen einer Handlung gedanklich vorweggenommen werden, die andererseits auf den empirischen Charakter der gut-begründeten Erklärung verweisen kann; (4.) die Pionierleistung Zenons in Verbindung mit der stoischen *kathēkon*-Etymologie des Partizips von *kathēkein*, der zufolge ein *kathēkon* das ist, was dem Mitglied eines Systems aufgrund seiner naturgegebenen Position und Funktion 'zukommt'.



Zum anderen lässt sich der Ansatz Kleins vertiefen. Denn auf Grundlage der bisherigen Analyse des *kathēkon*-Begriffs lässt sich noch etwas mehr über die Art der gut-begründeten Erklärung sagen, wie sie auf der Stufe menschlicher *kathēkonta* zum tragen kommt. In diesem Zusammenhang sollen noch zwei Punkte weiter gefestigt werden, die die beiden Hauptthesen des Kapitels bilden: (1.) Der stoische Weise muss der Massstab bei der Begründung des *kathēkon* sein, und zwar in seiner Eigenschaft als *Naturbeobachter*. Denn wie im letzten Kapitel gezeigt wurde, ist es ein Lebewesen im Bestzustand, das den Standard für eine als *kathēkon* qualifizierte Aktivität setzt. Zudem wird es der Weise in seiner Eigenschaft als Naturbetrachter sein, der die gut-begründete Erklärung des *kathēkon* liefert. Denn die Erkenntnis des rationalen Naturgeschehens ist die Voraussetzung, um die Frage zu beantworten, was man gut-begründet als Nächstes vom gesetzmässigen Ablauf der Natur erwarten kann. (2.) Zudem stellt sich die Frage, welchen Standard die gut-begründete Erklärung des *kathēkon* auf der Stufe des Menschen erfüllen muss: Wie gut ist die gut-begründete Erklärung des Weisen? Einerseits erscheint dieser Standard äusserst hoch, da ein idealisierter, rationaler Akteur ihn setzt. Andererseits erscheint er begrenzt, da fraglich ist, ob der Weise den schicksalhaften Verlauf der Natur jemals exakt wird prognostizieren können. Hier lautet die These: Der Standard muss von einer Art fehlerfrei und absolut rational handelnden Akteur gesetzt werden, der als Mensch aber immer nur auf ein begrenztes empirisches Wissen zurückgreifen kann.

Diese beiden Punkte sollen in den nächsten zwei Abschnitten ausgeführt und vertieft werden. Dazu werden einige Passage herangezogen, die in den bisherigen Untersuchungen zum *kathēkon* wenig oder gar keine Beachtung gefunden haben und die insbesondere noch nicht als Teile eines stimmigen Gesamtbildes wahrgenommen wurden. Diese Passagen sollen im Folgenden nicht so ausführlich analysiert und kommentiert werden, wie es im Rahmen dieser Arbeit für die Textstellen zur naturalistischen Basis des *kathēkon*-Begriffs nötig war. Aber es sollte deutlich werden, dass sich ein roter Faden durch alle Passagen zieht: Der Weise setzt in seiner Eigenschaft als Naturbetrachter den Standard für die gut-begründete Erklärung des *kathēkon*, indem er die Notwendigkeit des rational organisierten Weltgeschehens einsieht und auf Grundlage dieser Einsicht erkennt, welche Handlung das Schicksal in einer bestimmten Situation verlangt.

### 3 Der weise Naturbeobachter ist Massstab des *kathēkon*

Für die Begründung des *kathēkon* ist der Weise der Massstab, weil er sich in dem Bestzustand (*aretē*) befindet, der für ein Exemplar seiner Art, des Menschen, charakteristisch ist. Diese Behauptung entspricht der naturalistischen Basis des *kathēkon*: Im letzten Kapitel wurde ausführlicher dargelegt, dass ein *kathēkon* eine Aktivität

ist, die ein Lebewesen vollzieht, wenn es sich im Bestzustand befindet und seine spezifischen, naturgegebenen Anlagen fehlerfrei betätigt. Das bedeutete nicht, dass nur diejenigen Lebewesen *kathēkonta* vollziehen können, die sich tatsächlich im Bestzustand befinden. Tatsächlich vollziehen viele Lebewesen regelmässig *kathēkonta*, ohne sich im Bestzustand zu befinden. Es bedeutete aber, dass der Massstab für die Frage, ob eine Aktivität ein *kathēkon* ist, der Bestzustand des Lebewesens ist. Dieser Ansatz lässt sich auf die Stufe des Menschen übertragen.

### 3.1 Der Weise als «Archeget» beim «Finden» des *kathēkon*

Den Stoikern zufolge sollte also der Weise der Massstab für die Begründung des *kathēkon* sein. Hier ist eine erste Passage, die diese These nicht nur belegt, sondern implizit einen wichtigen Hinweis darauf enthält, *wie* der Weise *kathēkonta* begründet (Proklos *In Alcibiadem commentaria*, Westerink (1954) 287,3–9 = SVF 3,543):

Zurecht pflegen die Anhänger der Stoa zu sagen, dass der Ungebildete für seinen unglücklichen Zustand andere beschuldigt und nicht sich selbst. Der aber, der bereits Fortschritte macht, führt die Ursache von allem, was er schlecht macht oder sagt, auf sich selbst zurück. Der Weise aber beschuldigt weder sich selbst noch andere für die eigenen Versehen. Denn er übersieht nichts von den geforderten Dingen, sondern er selbst ist die erste Instanz beim Finden des *kathēkon*.<sup>27</sup>

Bis auf den letzten Satz findet sich die Passage sinngemäss auch in Epiktets *Handbüchlein der Moral*.<sup>28</sup> Aber nicht nur dieser erste Teil, in dem die Menschen in drei Typen eingeteilt werden, die sich nach ihrem jeweiligen Erkenntnisfortschritt richten, kann als orthodox gelten.<sup>29</sup> Obwohl ungewiss ist, woher Proklos den letzten

27 Ὅρθως οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς λέγειν εἰώθασιν ὡς ὁ μὲν ἀπαιδευτος ἄλλους αἰτιᾶται, καὶ οὐχ ἑαυτὸν, τῆς αὐτοῦ κακοδαμονίας· ὁ δὲ προκόπτων εἰς αὐτὸν ἀναφέρει τὴν αἰτίαν ὧν ποιεῖ πάντων ἢ λέγει κακῶς, ὁ δὲ πεπαιδευμένος οὔτε ἑαυτὸν οὔτε ἄλλους αἰτιᾶται τῶν οἰκείων παροραμάτων, οὐδὲ γὰρ αὐτὸς παρορᾷ τῶν δεόντων οὐδὲν, ἀλλ' ἔστιν αὐτὸς τῆς τοῦ καθήκοντος εὐρέσεως ἀρχηγός.

28 Kap. 5b,1–3 Ed. Boter (2007) (zu Boters Entscheidung, das Kapitel in 5a und 5b zu teilen, vgl. Brandt (2015) 84–85): Ἀπαιδευτοῦ ἔργον τὸ ἄλλοις ἐγκαλεῖν ἐφ' οἷς αὐτὸς πράσσει κακῶς· ἡργμένου παιδεύεσθαι τὸ ἑαυτῷ· πεπαιδευμένου τὸ μῆτε ἄλλῳ μῆτε ἑαυτῷ. «Sache eines Ungebildeten ist es, andere zu beschuldigen, wenn es ihm selbst schlecht geht. Sache desjenigen, der begonnen hat, sich zu bilden, ist es, sich selbst zu beschuldigen; eines Gebildeten aber, weder einen anderen noch sich selbst zu beschuldigen.»

29 Segonds 1985–1986, Bd. 2, S. 441 Anm. 1 meint, eine parallele Stelle in Olympiodoros' Kommentar zum ersten Alkibiades (Westerink 1956, 101,8–12) und weitere Stellen spätantiker Platoniker belege, dass es sich um eine Adaption des Epiktet-Textes handelt. Er findet daher vielleicht nicht zu Unrecht, dass von Arnim den Text unglücklicherweise («malencontreusement») in die Chrysipp-Fragmente aufgenommen habe. Das ändert aber nichts daran, dass die Doktrin der Sache nach in die frühe Stoa passt. Denn die Theorie, dass es neben dem völlig Unwissenden und dem Weisen noch die Zwischenstufe desjenigen gibt, der bereits Fortschritte gemacht hat (*prokoptōn*), ist

Satz haben mag, dürfte seine Aussage, dass der Weise die erste Instanz oder der *Archeget* beim «Finden des *kathēkon*» sei, ebenfalls auf die frühe Stoa zurückgehen. Denn nicht nur bei Epiktet stösst man auf Stellen, in denen es darum geht, das *kathēkon* zu «finden».<sup>30</sup> Insbesondere heisst es in dem ausführlichen stoischen Tugendkanon, den Stobaios (59,4–62,14) überliefert, die Klugheit (*phronēsis*) sei die Tugend, die sich mit den *kathēkonta* beschäftige.<sup>31</sup> Und diese Tugend entspreche dem natürlichen Grundtrieb nach dem «Finden des *kathēkon*».<sup>32</sup> Die *phronēsis* steht also für das Vermögen, mit dem ein Mensch die «*kathēkonta* findet», und da nur der Weise über Tugend verfügt, ist es unmöglich, dass ein anderer ausser ihm es versteht, die *kathēkonta* sicher zu bestimmen.

Die Passage bestätigt aber nicht nur, dass der Weise die erste Instanz, der Anführer oder *Archeget* beim Begründen der *kathēkonta* ist. Der implizite Verweis auf die stoische Bestimmung der *phronēsis* erlaubt weitere Rückschlüsse darüber, wie der Weise es anstellt. Und zwar ist hier ein kurzer Blick auf die Untertugenden

eine der (paradoxen) Behauptungen der frühen Stoa. (Paradox, weil es streng genommen keine Zwischenstufen zwischen moralisch schlechten und guten Menschen gibt. Zu dem Problem mit Diskussion einiger wichtiger Passagen siehe beispielsweise Roskam 2005, 22–32, zu Epiktet insbesondere 111–124.)

30 *Ench.* 30 und *Diss.* 2,10.

31 Stobaios 60,12: Καὶ τὴν μὲν φρόνησιν περὶ τὰ καθήκοντα γίνεσθαι. (Vielleicht hat diese Zeile bislang wenig Beachtung gefunden, weil sie in LS 61H fehlt.) Eine vergleichbare Version des Tugendkatalogs aus Stobaios (59,4–62,14), in dem die Tugenden in Haupt- und Untertugenden aufgeschlüsselt werden, findet sich auch bei Pseudo-Andronikos (Ed. Glibert-Thierry (1977) 239,1–261,97 = SVF 3,266–270 und 272–273). Es gibt zwar strittige Punkte bei der Frage, ob alle Tugenddefinitionen auf Chrysipp zurückgehen (vgl. Glibert-Thierry (1977) Kap. 2). Der Teil aus Stobaios, in dem sich die Bestimmung der *phronēsis* als «Tugend, die sich mit den *kathēkonta* beschäftigt» findet, darf aber Chrysipp zugeschrieben werden (vgl. Anm. 33).

32 Stobaios 62,9–12: Ἐχειν γὰρ ἀφορμὰς παρὰ τῆς φύσεως καὶ πρὸς τὴν τοῦ καθήκοντος εὔρεσιν [= φρόνησιν] καὶ πρὸς τὴν τῶν ὁμῶν εὐστάθειαν [= σωφροσύνη] καὶ πρὸς τὰς ὑπομονάς [= ἀνδρεία] καὶ πρὸς τὰς ἀπονεμήσεις [= δικαιοσύνη].

Die Theorie der natürlichen Grundtriebe (*aphormai*) zur Tugend mag an Panaitios erinnern (Cicero *De off.* 1,11–14, vgl. *De fin.* 2,45–47), der bei Stobaios auch wenig später erwähnt wird. (Als Panaitios-Fragment findet sich die Passage aus Stobaios bei Alesse (1997) Fr. 54 und van Straaten (1962) Fr. 98.) Es lässt sich aber allenfalls annehmen, dass Panaitios diese Theorie weiter ausgearbeitet hat. Denn die These, dass alle Menschen Grundtriebe zur Tugend besitzen, wird wenig später eindeutig bereits Kleantes zugeschrieben (Stobaios 65,8–10: Πάντας γὰρ ἀνθρώπους ἀφορμὰς ἔχειν ἐκ φύσεως πρὸς ἀρετὴν [...] κατὰ τὸν Κλεάνθην). Panaitios soll das *telos* als «Leben gemäss der uns von der Natur gegebenen *aphormai*» bezeichnet haben. (Clemens von Alexandrien *Strom.* 129,1; Ed. Stählin (1905–1909) Bd. 2, 183,9–10 = Alesse (1997) Fr. 53: Παναίτιος τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῶν ἐκ φύσεως ἀφορμὰς ἀπεφώνητο). Den orthodoxen Charakter dieser *telos*-Bestimmung sowie der als «Leben, das der menschlichen Ausstattung folgt» (Ebd. Z. 13–14: τὸ ζῆν ἀκολούθως τῇ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῇ) hatte schon Rieth (1934) 45 erkannt: «Panaitios und jene Ungenannten haben also lediglich einen Grundgedanken Chrysipps in den Vordergrund gerückt.» Spuren einer Theorie der natürlichen Grundtriebe (*aphormai*) zur Tugend lassen sich in weiteren Fragmenten finden: *Anecdota graeca* Ed. Cramer (1839–1841) 171,24–30 (= SVF 3,214); Diogenes Laertios 7,89 p. 526,590–591 (= SVF 3,288); Origenes *De principiis* 3,1,3 (SVF 2,988); Epiktet *Diss.* 4,1,51.

aufschlussreich, in die die Stoiker die *phronēsis* aufschlüsseln.<sup>33</sup> Sie besitzen eine auffallende Gemeinsamkeit: Es handelt sich um eine Art *methodische* Kompetenzen, um Techniken, die mit Überlegung, Berechnung und Abschätzung von Zwecken und Mitteln zu tun haben.<sup>34</sup> Im Gegensatz zu den Untertugenden der anderen Haupttugenden findet man hier keine einzige, die eine konkrete Handlung oder Klasse von Handlungen nahelegt.<sup>35</sup> Man könnte also sagen, dass die *phronēsis* als Tugend, mit der der Weise das *kathēkon* findet, *inhaltlich unterbestimmt* ist. Sie zielt eher auf die Methodik, *wie* man das findet, was eine gut-begründete Erklärung besitzt, nachdem es vollzogen wurde.<sup>36</sup> Dazu gehört offenbar als intellektuelle Voraussetzung eine ausserordentliche kognitive Kompetenz, eine teilweise geradezu mathematisch wirkende Fertigkeit, die nur der stoische Weise besitzen kann.<sup>37</sup>

- 33 Die Einteilung der Tugenden in Haupt- und Untertugenden stammt mit Sicherheit aus der frühen Stoa. Sie ist nicht nur bei Pseudo-Andronikos mit «nach Chrysipp» überschrieben. Eine solche Aufteilung findet sich auch in anderen Zeugnissen, die sich der frühen Stoa zuschreiben lassen, etwa Sextus Empiricus *Adv. math.* 9,153 (= SVF 3,274), Clemens von Alexandrien *Strom.* 2,42 (= SVF 3,275); ähnlich auch bei Diogenes Laertios 7,92 (= SVF 3,265; vgl. Anm. 34).
- 34 Dieser intellektuelle Aspekt spiegelt sich schon in den Ausdrücken wider: *euboulia*, *eulogistia*, *anchinoia*, *nounecheia*, *eustochia*, *eumēchania*. Die exakten Bedeutungen und treffende Übersetzungen zu finden, scheint kaum möglich. Der methodische Aspekt wird aber beispielsweise gut bei der Bestimmung der *anchinoia* deutlich: Sie sei ein Wissen davon, «wie man das *kathēkon* aus dem Stegreif findet» (Stobaios 61,2–4: ἐπιστήμην εὐρετικὴν τοῦ καθήκοντος ἐκ τοῦ παραχρῆμα; vgl. Diogenes Laertios 7,92,630–631 als ἥξις εὐρετικὴ τοῦ καθήκοντος ἐκ τοῦ παραχρῆμα). Es geht also um eine Art Scharfsinnigkeit, eine Geistesgewandtheit oder Schnellrechnekompetenz.
- 35 Vgl. im Gegensatz dazu die Schicklichkeit (*kosmotēs*) als Untertugend der Besonnenheit (*sōphrosynē*), die ein Wissen davon ist, «welche Bewegungen sich ziemen und welche nicht» (61,9–10: κοσμιότητα δὲ ἐπιστήμην) πρεπουσῶν καὶ ἀπρεπῶν κινήσεων). Oder die Frömmigkeit (*eusebeia*) als Untertugend der Gerechtigkeit (*dikaiosynē*), die ein Wissen davon ist, «wie man die Götter verehrt» (62,2–3: εὐσέβειαν δὲ ἐπιστήμην θεῶν θεραπείας). Solche Tugenden zielen also eher auf eine bestimmte *Klasse von Handlungen*, und es fällt nicht schwer, sich ganz konkretere Verhaltensweisen vorzustellen. Die Zuversicht (*tharraleotēs*) als Untertugend der Tapferkeit (*andreia*), ist ein inhaltlich konkretisiertes Wissen: das Wissen, «dass wir bestimmt nicht in etwas Schlimmes geraten» (Stobaios 61,14–15: θαρραλεότητα δὲ ἐπιστήμην καθ' ἣν οἶδαμεν ὅτι οὐδενὶ δεινῷ μὴ περιπέσωμεν).
- 36 Für diese Behauptung spricht eine auffällige Asymmetrie zwischen den anderen Tugenden und der Klugheit. Die *sōphrosynē* ist das Wissen, «welche Dinge zu wählen und zu meiden sind»; die *dikaiosynē* das Wissen, «was einem jedem dem Wert entsprechend zuzuteilen ist»; die *andreia* das Wissen, «welche Dinge schrecklich sind und welche nicht». Die *phronēsis* hingegen, die sich mit den *kathēkonta* beschäftigt, ist so allgemein wie nur denkbar definiert: Sie ist das Wissen, «welche Dinge zu tun und welche zu unterlassen sind». Wenn man dann noch die Untertugenden vergleicht (siehe die vorigen Anmerkungen), scheint es so, als sei die Klugheit als mathematisch-methodische Kompetenz eine Art Master-Tugend, die eine bestimmte Situation unter den entsprechenden *Aspekten* der anderen Tugenden (Wählen, Zuteilen, Meiden) betrachtet.
- 37 Vielleicht ist es angesichts der teilweise mathematisch-berechnend anmutenden Sprache auch kein Zufall, dass das *katorthōma*, also das *kathēkon*, das ein Weiser vollzieht, auch als *kathēkon* bezeichnet wird, das «alle Zahlen umfasst». Stobaios 93,14–16 (= SVF 3,500 = LS 59K): Κατόρθωμα δ' εἶναι λέγουσι καθῆκον πάντας ἐπέχον τοὺς ἀριθμούς, ἢ καθάπερ προεῖπομεν, τέλειον καθῆκον.

Damit stellt sich nun die Frage, wie der Weise mit Hilfe seiner fehlerfrei funktionierenden *phronēsis* zu dem Urteil kommt, dass eine Handlung eine gut-begründete Erklärung besitzt. Die *phronēsis* ist gewissermassen das Instrument. Aber was ist der Gegenstand? Hier lautet die These, dass der Weise bestimmte Kenntnisse über die Gesetzmässigkeiten benötigt, nach denen die Natur verfährt. Der Gegenstand ist die Natur, und zwar nicht die rationale Natur des Menschen, sondern die des Kosmos. Die Physik führt ihn einerseits zu der allgemeinen Erkenntnis, dass die Natur alles rational und ökonomisch und daher gut verwaltet; andererseits zu dem Schluss, dass eine bestimmte, einzelne Handlung in einem konkreten Moment genau das ist, was die Natur für ihn vorgesehen hat, d. h. eine gut-begründete Erklärung besitzt, nachdem sie vollzogen wurde.

### 3.2 Der Weise als «Exeget» des Naturgesetzes

Hier ist eine Passage aus Stobaios, die als Ausgangspunkt für die These dienen soll, dass der Weise sich bei dem, was er tut und wie er dies begründet, nach dem Naturgesetz richtet, das er in den schicksalhaften und rational determinierten Abläufen des Kosmos beobachten kann (Stobaios 102,4–9 = SVF 3,614):

Weil aber das Gesetz gut ist, da wie wir sagten, die richtige Vernunft (*orthos logos*) einerseits vorschreibt, was man tun muss, und andererseits verbietet, was man nicht tun darf, sagen sie, dass nur der Weise gesetzeskonform sei, weil er praktiziert, was vom Gesetz vorgeschrieben wird, und dass nur er es auszulegen wisse, wodurch er gesetzeskundig sei.<sup>38</sup>

Der Weise hat also das Wesen des Naturgesetzes, das vorschreibt, was zu tun ist, eingesehen und versteht es daher auszulegen.<sup>39</sup> Gesetzeskonform (*nomimos*) zu sein, kann nicht einfach meinen, rein äusserlich alle *kathēkonta* zu tun. Denn dies kann auch der nicht-Weise.<sup>40</sup> Wenn es hier heisst, nur der Weise handele gesetzeskonform, dann muss dies folglich beinhalten, zu wissen, *warum* dies oder jenes zu tun ist. Die Gesetzeskonformität ist also nicht von der Eigenschaft zu trennen,

Zu der Stelle vgl. Long, A. (1996f), der in der Formulierung eine Anspielung auf die Terminologie der Musiktheorie und Harmonielehre sieht.

38 Τοῦ δὲ νόμου ὄντος σπουδαίου, καθάπερ εἶπομεν, ἐπειδὴ λόγος ὀρθός ἐστι προστακτικός μὲν ὡν ποιητέον, ἀπαγορευτικός δὲ ὡν οὐ ποιητέον, μόνον τὸν σοφὸν εἶναι λέγουσι νόμιμον, πρακτικὸν ὄντα τῶν ὑπὸ τοῦ νόμου προσταττομένων καὶ μόνον ἐξηγητικὸν τούτου, δι' ὃ καὶ νομικὸν εἶναι. Vgl. auch 96,10–17 = SVF 3,613.

39 Diese Ansicht wurde schon von Zenon vertreten; vgl. Cicero *De nat. deor.* 1,36 (= SVF 1,162): «Zenon schliesslich [...] glaubt, dass es ein natürliches Gesetz gebe, das göttlich sei und das die Kraft besitze, die richtigen Dinge zu fordern und die gegenteiligen zu verbieten.» (*Zeno autem [...] naturalem legem divinam esse censet, eamque vim obtinere recta imperantem prohibentemque contraria.*)

40 Siehe oben Abschnitt V.3.1 und unten Abschnitt VI.4.1.

gesetzeskundig (*nomikos*) zu sein, d. h. das Gesetz auslegen zu können (*exēgētikos* zu sein). Gesetzeskonformität ist demnach so etwas wie die praktische Seite der Gesetzeskunde, ihre Konsequenz auf der Stufe des Handelns.

Nun belegt diese Passage zwar nicht direkt, dass es sich bei dem «Gesetz» um ein physikalisch verstandenes Naturgesetz handelt, das die Abläufe des gesamten Kosmos ordnet. Aber es wäre ein grobes Missverständnis, es als eine Art inneres Vernunftgesetz zu interpretieren, das der Weise unabhängig von naturwissenschaftlichen Erkenntnissen einsehen kann. Denn es gibt weitere Stellen, die zeigen, auf welche Art Gesetz sich die *exegetischen* Qualitäten des Weisen hier beziehen. Der Schlüssel hierzu ist der oben verwendete Ausdruck ‘*exēgētikos*’, also die Eigenschaft, etwas auslegen oder interpretieren zu können. Dieser Begriff ist hier sicher nicht zufällig gewählt, sondern entspricht vielmehr der stoischen Auffassung, das Gesetz mit Gott beziehungsweise Zeus zu identifizieren. Denn traditionell bekleidet der *Exeget* ein theologisches Amt, das sich mit *Gesetzgebung* beschäftigt. Er legt das göttliche Gesetz aus und leitet daraus konkrete Handlungsweisungen ab.<sup>41</sup> Die Stoiker jedenfalls scheinen den Ausdruck bewusst verwendet zu haben, um auf das göttliche Gesetz in Form der schicksalhaft ablaufenden, physikalischen Prozesse im Kosmos zu verweisen, also auf ein objektives Naturgesetz. Hier ist eine Passage aus Epiktet (*Dissertationes* 1,17,15–19), die – wie später deutlich werden soll – den Ansichten der frühen Stoiker entspricht:

Aber bei Zeus, ich begreife den Willen der Natur nicht. Wer also legt ihn aus (*exēgeisthai*)? – Man sagt, Chrysipp. – Ich gehe also und bringe in Erfahrung, was dieser Exeget der Natur (*exēgētēs tēs physeōs*) behauptet. [Aber] ich fange nicht [einmal] an, zu begreifen, was er sagt. [Also] suche ich jemanden, der ihn [Chrysipp] interpretiert. [...] Aber was ist der Exeget denn so hochnäsiger? Nicht einmal bei Chrysipp selbst ist das gerechtfertigt, sofern er den Willen der Natur nur auslegt, selbst ihm aber nicht folgt. Wie viel weniger dann bei dessen [Chrysipps] Exegeten? Denn wir brauchen Chrysipp nicht um seiner selbst willen, sondern damit wir die Natur begreifen. [...] 28] «Diese Dinge finde ich» sagt er, «in den Opfern. Das zeigen sie dir an (*sēmainetai soi*). Wenn du willst, bist du frei. Wenn du willst, wirst du niemand anderen zu beschuldigen und dich bei niemandem zu beschweren brauchen. Alles wird in Übereinstimmung mit deiner und zugleich der Absicht Gottes sein.» Wegen dieser Prophezeiung gehe ich zu diesem

41 So schickt beispielsweise Euthyphrons Vater in dem gleichnamigen Dialog Platons einen Boten zum Exegeten, damit dieser sage, wie mit dem Arbeiter umzugehen sei, der im Zorn einen Sklaven tötete (4c–d, 9a). Auch in den *Nomoi* spielt der Exeget des göttlichen Gesetzes im Zusammenspiel mit den Priestern, Priesterinnen, Propheten und Gesetzeshütern (828b, 871d) eine zentrale Rolle bei der Frage, welche konkreten Handlungen in bestimmten Situationen zu tun oder zu unterlassen sind, etwa Ehe-Opfer (775a) und Beerdigungsrituale (958d), aber auch ein Betrugsversuch beim Hausverkauf (916c). Interessant ist, dass dieser Tatbestand nach Cicero *De off.* 3,54–55 auch vom Stoiker Antipater diskutiert worden sein soll.

Propheten beziehungsweise zum Philosophen, wobei ich nicht ihn seiner Exegeten wegen bewundere, sondern vielmehr jene Dinge, die er auslegt.<sup>42</sup>

Offenbar hadert der Dialogpartner mit dem Schicksal. Er versteht nicht, warum die Dinge so passieren müssen, wie sie passieren. Er erkennt die rationale Notwendigkeit der Ereignisse nicht, und deswegen sucht er jemanden, der ihm das göttliche Gesetz erklärt, einen Exegeten. Die erste Adresse ist Chrysipp, der anscheinend den Ruf hat, den Willen der Natur am ehesten zu kennen. Allerdings versteht der Hadernde diesen Exegeten ebenso wenig wie den Willen der Natur selbst. Daher geht er zum Exegeten des Exegeten und entfernt sich einen Schritt weiter von dem, worum es eigentlich geht: Den Willen der Natur zu verstehen, d. h. zu erkennen, dass alles, was geschieht, schicksalhaft und gut ist, da die Natur alles rational eingerichtet hat. Das macht Epiktet unmissverständlich klar, wenn er den Exegeten als hochnäsiger charakterisiert. Es geht darum, sich nicht auf Menschen zu fixieren, die das Theoretisieren und Interpretieren von Lehrmeinungen als Selbstzweck betrachten oder als Mittel, um zu Ansehen in den Augen anderer zu gelangen. Alle menschlichen Lehrer – und mag es der grösste aller Stoiker selbst, Chrysipp, sein – sollen *einzig um einer Sache* willen aufgesucht werden: «damit wir die Natur begreifen». Nicht der Philosoph ist für seine Exegese zu bewundern, sondern «jene Dinge, die er auslegt (*ekeina ha exēgeitai*)». Mag ein Normalsterblicher sie vollends verstehen oder nicht, die Natur selbst lehrt, warum die Dinge so passieren, wie sie passieren, nämlich nach Prinzipien, denen man nichts mehr vorzuwerfen hat, sobald man erkannt hat, dass sie das Fundament eines rationalen, gut organisierten Ganzen sind. Wer dies erkannt hat, wird nicht mehr mit dem Schicksal hadern, sondern alles, was es für ihn bereithält, willkommen heissen.

Das Gesetz offenbart sich also in den physikalischen Ereignissen, in den zweckmässigen und rational determinierten Vorkommnissen der Natur; es handelt sich um die Notwendigkeit des Schicksals. Alles, was einem Menschen möglich ist, besteht darin, die Wahl einer bestimmten Handlung möglichst gut zu begründen, sodass sie sich mit der grösstmöglichen Wahrscheinlichkeit mit dem deckt, was der Kosmos ohnehin für ihn vorgesehen hat. Dazu noch einmal Epiktet (*Disser-tationes* 4,3,11–12):

42 Ed. Schenkl (1916) 64,9–66,10: ἀλλὰ νῆ Δία οὐ παρακολουθῶ τῷ βουλήματι τῆς φύσεως. τίς οὖν ἐξηγεῖται αὐτό; λέγουσιν ὅτι Χρυσίππος. ἔρχομαι καὶ ἐπιζητῶ τί λέγει οὗτος «ὁ ἐξηγητῆς τῆς φύσεως. ἄρχομαι μὴ νοεῖν τί λέγει, ζητῶ τὸν ἐξηγούμενον. [...] ποῖα οὖν ἐνθάδ' ὄφρ' οὐκ ἐξηγούμενον; οὐδ' αὐτοῦ Χρυσίππου δικαίως, εἰ μόνον ἐξηγεῖται τὸ βούλημα τῆς φύσεως, αὐτὸς δ' οὐκ ἄκολουθεῖ; πόσῳ πλέον τοῦ ἐκείνου ἐξηγούμενον; οὐδὲ γὰρ Χρυσίππου χρεῖαν ἔχομεν δι' αὐτόν, ἀλλ' ἵνα παρακολουθήσωμεν τῇ φύσει. [...] 'ταῦτα εὕρισκω', φησί, 'ἐν τοῖς ἱεροῖς. ταῦτά σοι σημαίνεται. ἐὰν θέλῃς, ἐλεύθερος εἶ; ἐὰν θέλῃς, μέμψῃ οὐδένα, ἐγκαλέσεις οὐδενί, πάντα κατὰ γνώμην ἔσται ἅμα τὴν σὴν καὶ τὴν τοῦ θεοῦ.' διὰ ταύτην τὴν μαντείαν ἔρχομαι ἐπὶ τὸν θύτην τοῦτον καὶ τὸν φιλόσοφον, οὐκ αὐτὸν θαυμάσας ἐνεκὰ γὰρ τῆς ἐξηγήσεως, ἀλλὰ ἐκείνη ἃ ἐξηγεῖται. (Vgl. auch *Ench.* 49.)

Bewahre dein eigenes Gut bei jeder Sache, indem du dich bei den anderen Dingen, sowie eines zur Auswahl steht, auf das gute Begründen (*to eulogistein*) beschränkst. Wenn nicht, wirst du unglücklich sein, fehlgehen, gehindert und blockiert werden. Dies sind die von dort gesandten Gesetze, die Verordnungen. *Ihr* Exeget gilt es zu werden, sich ihnen zu unterstellen, nicht denen eines Masurius oder Cassius.<sup>43</sup>

### 3.3 Die Natur als «Lehrerin» der *kathēkonta*

Der Weise betrachtet also die Natur, die ihm Auskunft darüber gibt, nach welchen Prinzipien der Kosmos organisiert ist. Auf Grundlage dieser Erkenntnisse kalkuliert er mit Hilfe der *phronēsis*, was man erwarten kann. So findet er eine gut-begründete Erklärung für das, was innerhalb des rational determinierten Kosmos für ihn vorgesehen ist und welche Handlung das Schicksal demnach von ihm fordert.

In etwa so dürften sich die Stoiker wohl den Prozess der Exegese vorgestellt haben, die den Weisen zur Autorität, zum Archegeten beim Finden des *kathēkon* macht. Und es gibt eine weitere Metapher, die die Stoiker verwendeten, um diesen Zusammenhang zwischen der Naturbeobachtung und der Begründung von *kathēkonta* zu beschreiben, und die – soweit ich sehe – bislang keine Beachtung fand: Sie nannten die Natur auch die «Lehrerin der *kathēkonta*» und meinten damit nicht bloss die menschliche *logos*-Natur. Hier ist eine Passage aus Hierokles (Stobaios 4,502,20–503,10), die dies bezeugt:

Die Natur ist eine gerechte Lehrerin, weil man die Auswahl der *kathēkonta* anhand dessen treffen muss, was in Übereinstimmung mit der von ihr gegebenen Ausstattung (*hē par autēs kataskeuē*) steht. Denn jedes Lebewesen lebt auf eine Weise, die seiner natürlichen Ausstattung folgt (*hepomenōs tē heautou physikē kataskeuē zēn*); und ja, beim Zeus, jede Pflanze macht es genau so in Bezug auf das, was bei Pflanzen Leben genannt wird; ausser, dass sie keine Schlussfolgerung und Berechnung gebrauchen und keine Auswahl anhand von untersuchten Dingen treffen, sondern der blossen Natur folgen, weil sie einer Seele nicht teilhaftig sind. Die Tiere hingegen gebrauchen sowohl Eindrücke, die sie zu den angemessenen Dingen (*ta oikeia*) ziehen und Bestrebungen, die sie zu ihnen treiben. Uns aber hat die Natur den *logos* gegeben und all die anderen Dinge, und zusammen mit ihnen oder besser: anstelle von ihnen wird er [der *logos*] die Natur selbst betrachten (*autēn tēn physin katopsomenon*), sodass er, wenn er sich auf sie wie auf ein helles und fixiertes Ziel gerichtet hat, bewirkt, dass wir (*hēmeis*) angemessen leben (*kathēkontōs bioun*), indem er ein jedes auswählt, was in Harmonie mit ihr ist.<sup>44</sup>

43 Ed. Schenkl (1916) 392,15–393,6: τήρει τὸ ἀγαθὸν τὸ σαυτοῦ ἐν παντί, τῶν δ' ἄλλων κατὰ τὸ διδόμενον μέχρι τοῦ εὐλογιστεῖν ἐν αὐτοῖς, τούτῳ μόνῳ ἀρκούμενος. εἰ δὲ μή, δυστυχήσεις, ἀτυχήσεις, κωλυθήσῃ, ἐμποδισθήσῃ. οὗτοι εἰσιν οἱ ἐκεῖθεν ἀπεσταλμένοι νόμοι, ταῦτα τὰ διατάγματα; τούτῳ ἐξηγητὴν δεῖ γενέσθαι, τούτοις ὑποτεταγμένον, οὐ τοῖς Μασουρίοι καὶ Κασσιῶσι.

44 δικαία δὲ διδάσκαλος ἡ φύσις, ὅτι τῇ παρ' αὐτῆς κατασκευῇ σύμφωνον τὴν ἐκλογὴν χρῆσι γίνεσθαι τῶν καθηκόντων. ζῆ γούν ἕκαστον τῶν ζώων ἐπομένως τῇ ἑαυτοῦ φυσικῇ κατασκευῇ, καὶ νῆ Δία τὸ φυτὸν ἅπαν ὡσαύτως κατὰ τὸ ἐπὶ αὐτῶν λεγόμενον ζῆν, πλὴν οὐκ ἐκλογισμῶ καὶ ἀριθμῆσει



Hierokles nennt die Natur hier eine «gerechte Lehrerin», da sich die Auswahl der *kathēkonta* nach der Ausstattung (*kataskēuē*) richte, die einem Lebewesen von der Natur gegeben wurde. Vor dem Hintergrund des letzten Kapitels dürfte es nicht schwerfallen, zu erkennen, worum es hier geht: Auf Grundlage der speziesübergreifenden Eigenschaft eines jeden Lebewesens, eine bestimmte, naturgegebene Anlage zu besitzen, wird hier argumentiert, dass es auch für jede Klasse von Lebewesen bestimmte *kathēkonta* geben müsse. Ich zitiere diese Passage aber erst hier, wo es um menschliche *kathēkonta* geht, weil sie nicht nur für dieses naturalistische Argument interessant ist, sondern insbesondere für die These, dass die *Naturbeobachtung* der Ausgangspunkt für die Begründung der *kathēkonta* ist.

Hierokles ist hier informativer als Diogenes Laertios in seiner *oikeiōsis*-Passage, wo es heisst, dass dem Menschen neben (oder anstelle) des Vermögens, nach (nicht-rationalen) Impulsen handeln zu können, sozusagen *on top* der *logos* gegeben sei (siehe oben Abschnitt V.1.2). Wenn Hierokles von der «Lehrerin der *kathēkonta*» redet, dann gibt er entscheidende Hinweise zur Methode und zum Gegenstand der Betrachtung: Im Unterschied zu den anderen Lebewesen gebrauche der Mensch *Schlussfolgerung* (*eklogismos*) und *Berechnung* (*arithmēsis*) und treffe seine Auswahl anhand der *untersuchten Dingen* (*ta basanizomena*). Das erinnert nicht nur an die mathematisch-wissenschaftlich anmutenden Eigenschaften, mit denen die *phronēsis* als Tugend beschrieben wurde, die für das «Finden des *kathēkon*» zuständig ist. Hierokles gibt zudem einen Hinweis darauf, *was* wir Menschen mit Hilfe der berechnenden Vernunft, mit Hilfe des *logos* untersuchen, damit wir (in Abgrenzung zu den anderen Lebewesen: *hēmeis*) angemessen leben (*kathēkontōs bioun*): Der menschliche *logos* «betrachtet die Natur selbst (*kathorasthai autēn tēn physin*)».

Hierokles macht hier also nicht nur das rationale Vermögen des Menschen zum Ausgangspunkt für die Begründung der *kathēkonta*, sondern die Betrachtung der Natur mit Hilfe dieses Vermögens. Der Mensch kann mit Hilfe des *logos* die Natur selbst betrachten, ihre rationale Struktur erkennen und sich selbst als Teil

τινὶ χρώμενα καὶ ταῖς ἀπὸ τῶν βασανιζομένων ἐκλογαῖς, ἀλλὰ τὰ μὲν φυτὰ τῇ φύσει ψιλῆ, ψυχῆς γὰρ ἔστιν ἀμέτοχα, τὰ δὲ ζῶα φαντασίαις τε σπώσαις ἐπὶ τὰ οἰκεία καὶ ἐξελαυνούσαις προθυμίαις. ἡμῖν δὲ ἡ φύσις ἔδωκε τὸν λόγον τὰ τε ἄλλα πάντα καὶ σὺν πᾶσι, μᾶλλον δὲ πρὸ πάντων αὐτὴν κατοψόμενον τὴν φύσιν, ὅπως ὡς πρὸς τινα σκοπὸν εὐφραγῆ τε καὶ ἀραρότα τεταμένους ταύτην, ἐκλεγόμενός τε τὸ σύμφωνον αὐτῇ πᾶν καθηκόντως βιοῦντας ἡμᾶς ἀπεργάζοιτο.

Das Fragment findet sich nicht in LS, wurde dann aber von Long, A. (1996e) 153–154 in seinem Postscript zu Long, A. (1971) aufgegriffen. Auch Klein (2016) 180–181 zitiert die Passage in seinem Aufsatz zur *oikeiōsis*-Lehre. Keiner der Autoren geht jedoch auf die Metapher der «Lehrerin der *kathēkonta*» ein. Die Passage stammt aus einer Abhandlung mit dem Titel *Über Heirat*. Es ist ungewiss, ob diese Abhandlung eine abgeschlossene Schrift war oder ein Teil von Hierokles' Werk *Über die kathēkonta*. Vgl. Ramelli/Konstan (2009) xxvii: «[...] we do not know whether the Stobaeian extracts *On Marriage* (Περὶ γάμου) and *Household Management* (Οἰκονομικός) formed part of *On Appropriate Acts* as chapters or thematic sections or whether they were rather brief independent treatises.»

dieser Struktur begreifen. Durch Schlussfolgerung und Berechnung erkennt er dann, was in einer bestimmten Situation im Einklang mit der Natur (*to symphōnon autē*) steht und welche Handlung von ihm als Teil dieses Systems verlangt wird.

Ein letztes Fragment soll zum einen belegen, dass wir es bei dieser Interpretation keinesfalls mit Eigenarten späterer Stoiker zu tun haben; zum anderen, dass es bei der Metapher von der «Lehrerin der *kathēkonta*» tatsächlich darum geht, begründet Handlungen zu wählen, die sich in Übereinstimmung mit dem schicksalhaften, rational determinierten Geschehen der Physik befinden. Es handelt sich um ein Chrysipp-Fragment (Cicero *De natura deorum* 1,39–41 = SVF 2,1077), das in diesem Zusammenhang bislang ebenfalls keine Beachtung fand:<sup>45</sup>

[Chrysipp] sagt nämlich, die göttliche Kraft ruhe in der Vernunft und in der Seele der gesamten Natur und in ihrem Geist, und nennt die Welt selbst Gott und die umfassende Emanation seines Geistes. Göttlich sei aber auch das die Welt Lenkende, das sich im Geiste und in der Vernunft befinde, ebenso die allgemeine Natur, die «in ihrer Gesamtheit» alles umfasst, dann aber auch der Schatten des Schicksals und die Notwendigkeit der künftig sich ereignenden Dinge, ausserdem auch das Feuer und der Äther, den ich vorhin erwähnt habe, ferner das, was von Natur fliesse und ströme wie Wasser, Erde, Luft, Sonne, Mond, Sterne und die Gesamtheit der Dinge, in der alles enthalten sei. [... 40 ...] Er nennt Iuppiter auch die Kraft des dauernden und ewigen Gesetzes, welches gewissermassen der Führer im Leben und die Lehrerin der *kathēkonta* sei (*dux vitae et magistra officiorum*). Dieses Gesetz nennt er auch die Schicksalsnotwendigkeit «und» die ewige Wahrheit aller künftigen Dinge. [...] All dies sagt er im ersten Buch seiner Schrift Über die Götter.<sup>46</sup>

Diese Passage lässt vermuten, dass Chrysipp mit dem Gottesbegriff etwas inflationär umging, da er ihm eine erhebliche Vielzahl von Eigenschaften zuschrieb. In jedem Falle aber zeigt diese Stelle aus einem naturwissenschaftlichen Werk des Chrysipp<sup>47</sup>, in welcher Eigenschaft der Gottesbegriff für die Bestimmung der *ka-*

45 Das mag wieder daran liegen, dass der hier entscheidende zweite Teil des Fragments sich nicht in LS findet (der Anfang in LS 54B).

46 *ait enim vim divinam in ratione esse positam et in universae natruae animo atque mente, ipsumque mundum deum dicit esse et eius animi fusionem universam, tum eius ipsius principatum qui in mente et ratione versetur, communemque rerum naturam «universam» atque omnia continentem, tum fatalem umbram et necessitatem rerum futurarum, ignem praeterae et eum quem ante dixi aethera, tum ea quae natura fluerent atque manarent, ut et aquam et terram et aera, solem lunam sidera universitatemque rerum qua omnia continentur. [... 40 ...] idemque etiam legis perpetuae et aeternae vim, quae quasi dux vitae et magistra officiorum sit, Iovem dicit esse, eandemque fatalem necessitatem appellat «et» sempiternam rerum futurarum veritatem; [...] et haec quidem in primo libro de natura deorum. (Lateinischer Text und Übersetzung folgen Gigon/Straume-Zimmermann (1996).)*

47 Die Lehre *Über die Götter* gehörte innerhalb der Dreiteilung der Philosophie (Logik, Ethik, Physik) zum letzten (oder höchsten) Lehrgegenstand der Physik. Vgl. etwa Plutarch *De stoic. rep.* 1035B (Ed. Cherniss (1976): τρία γένη τῶν τοῦ φιλοσόφου θεωρημάτων εἶναι, τὰ μὲν λογικά τὰ δ' ἠθικά τὰ δὲ φυσικά· τῶν δὲ φυσικῶν ἔσχατος εἶναι ὁ περὶ τῶν θεῶν λόγος.) Im Umfeld dieser Passage geht es

*thēkonta* relevant war: Die «Lehrerin der *kathēkonta*» ist die «Kraft des dauernden und ewigen Gesetzes», und dieses Gesetz ist «*die Schicksalsnotwendigkeit*», «*die ewige Wahrheit aller künftigen Dinge*».

Diese Passage bestätigt nicht nur, dass die Metapher von der «Lehrerin der *kathēkonta*», die Hierokles verwendet, bereits in der frühen Stoa existierte. Sie bestätigt auch die orthodoxe Basis der Ausführungen zum Exegeten des Gesetzes (Abschnitt 3.2): Bei dem Gesetz, das der Gesetzeskundige einsieht und das vorschreibt, was zu tun und was zu unterlassen ist, handelt es sich um den rational und zweckmässig determinierten Ablauf der physikalischen Phänomene, mit denen das Handeln des Menschen sich in Übereinstimmung befinden soll. Das gut-Begründen (*to eulogistein*) der Handlungen muss sich an diesem rational geplanten Ablauf der Welt ausrichten, und zwar, wie das hier zitierte Chrysipp-Fragment belegt, in Form einer Prognose über das, was das Gesetz («*die Schicksalsnotwendigkeit*» beziehungsweise «*die ewige Wahrheit aller künftigen Dinge*») für den jeweiligen Menschen vorgesehen hat.

Ein *kathēkon* zu finden, bedeutet für den Menschen also, mit Hilfe der Klugheit (*phronēsis*), d. h. durch fehlerfreie Schlussfolgerung und Berechnung zu erkennen, nach welchen zweckmässigen Gesetzen die Natur verfährt, um auf Basis dieser Erkenntnisse zu begründen, mit welcher Handlung er dem göttlichen Willen der Natur folge leisten wird. Die hier präsentierten Zeugnisse geben also eine recht präzise Antwort auf die Frage, inwieweit die Physik im stoischen Denken der Massstab bei der Bestimmung der *kathēkonta* ist. Der Anführer, der *Archeget* beim «Finden des *kathēkon*», der das Gesetz der Natur einsieht, kann einzig der Weise sein; denn allein er verfügt über die *phronēsis*, mit deren Hilfe er das Gesetz auslegt und erkennen kann, welche Handlung eine gut-begründete Erklärung besitzt.

#### 4 Wie gut ist die *gut-begründete* Erklärung?

Der Befund, dass der Weise in seiner Eigenschaft als Naturbeobachter den Massstab für die Begründung der *kathēkonta* setzt, bestätigt einerseits die speziesübergreifende Kontinuität des Begriffs, wie sie in den letzten Kapiteln rekonstruiert wurde. Denn auf der Stufe des Menschen gilt analog, was für die anderen Stufen der *scala naturae* gezeigt wurde: Ein *kathēkon* ist genau dann ein *kathēkon*, wenn es dem entspricht, was auch ein Lebewesen in bester Verfassung in dieser Situation tun

auch um die Reihenfolge, in der Physik, Logik und Ethik gelehrt werden sollen. Obwohl das Kapitel Fragmente enthält, in denen Chrysipp die Physik zur Grundlage der Ethik erklärt, darf man nicht verkennen, dass dies Plutarch zufolge nur ein Teil der Wahrheit ist. Er will zeigen, dass Chrysipp mal dies, dann wieder jenes behauptete. Daher hat Annas (2007) zu Recht darauf hingewiesen, dass wir die Fragmente nicht ohne Weiteres als Beleg für die These verwenden können, dass die Physik schlechthin als Grundlage der Ethik aufgefasst wurde (vgl. Abschnitt I.3).

würde und was die Natur sozusagen von ihm verlangt. Andererseits führt dieses Ergebnis zu mindestens zwei Punkten, die auf den ersten Blick problematisch erscheinen könnten.

(1.) Zum einen scheint der Standard für die gut-begründete Erklärung eines *kathēkon* ausserordentlich hoch zu liegen. Wie kann man sich überhaupt sicher sein, dass bestimmte Handlungen *kathēkonta* sind? Und wie konnten die Stoiker überhaupt Beispiele anführen, ohne zu behaupten, dass diese Handlungen irgendwann einmal von einem stoischen Weisen als *kathēkonta* offenbart worden seien? Einerseits scheinen die Stoiker zu postulieren, dass solche Handlungen genau das sind, was ein fehlerfrei funktionierendes rationales und soziales Lebewesen tut oder tun würde. Andererseits ist ein fehlerfrei funktionierendes Exemplar dieser Art in freier Wildbahn nicht anzutreffen, weder wie es derlei Dinge tut noch wie es sie begründet. Der Standard für die gut-begründete Erklärung eines *kathēkon* scheint also so hoch zu sein, dass sich ein Normalsterblicher nie sicher sein kann, ob eine bestimmte Handlung wirklich ein *kathēkon* ist.

(2.) Zum anderen stellt sich die Frage, wie gut die gut-begründete Erklärung des Weisen überhaupt sein kann, wenn sie – wie oben argumentiert wurde – mit Prognosen über den Verlauf der Natur arbeitet. Angenommen es gäbe einen Weisen, der permanent *kathēkonta* vollzieht und dies mit Sicherheit auch im nächsten Moment tut: Wie kann er sich überhaupt sicher sein, dass er genau das tut, was der göttliche Wille als Nächstes für ihn vorgesehen hat, wenn wir ihm nicht hellseherische Fähigkeiten zuschreiben wollen?

Einerseits scheint also die gut-begründete Erklärung des *kathēkon* so gut zu sein, dass sie ein Normalsterblicher nicht geben kann. Andererseits scheint sie nicht gut genug zu sein, um als vollumfängliches Wissen im Sinne einer sicheren Prognose zu gelten, sodass selbst die Begründung des Weisen nicht garantieren kann, dass die Handlung tatsächlich dem entspricht, was die Natur für ihn vorgesehen hat. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass diese beiden Konsequenzen durchaus plausibel sind und für die stoische Theorie kein Problem darstellen müssen. Dazu wird es zunächst nötig sein, kurz darzulegen, wie sich die Stoiker das Wissen des Weisen vorstellten, wenn er einem Eindruck zustimmt und in Folge eines Impulses handelt. Auf dieser Grundlage sollte deutlich werden, dass ein Normalsterblicher diesem Standard nicht entsprechen kann, und dass wir die Beispiele für *kathēkonta* wohl auch nicht als immer gültige Handlungsanweisungen missverstehen sollen. Zum Schluss soll dann gezeigt werden, dass die Stoiker sich den Weisen wohl auch nicht als allwissende Instanz bei der Begründung der *kathēkonta* vorstellten.

## 4.1 Der Weise weiss, was er tut

Nur der Weise verfügt über Wissen, und alles was er tut, tut er auf Grundlage von Wissen. In den Worten der psychologischen Analyse (siehe oben Abschnitt 1) aller Handlungsimpulse bedeutet das: Wenn ein Weiser dem Eindruck 'x ist ein *kathēkon*' zustimmt und dadurch ein Handlungsimpuls in Gang gesetzt wird, dann beruht diese Zustimmung auf *Wissen*; und um von 'Wissen' zu reden, müssen den Stoikern zufolge einige strenge Bedingungen erfüllt sein. Diese Bedingungen werden im Folgenden kurz erläutert.

Damit ein Weiser dem Eindruck 'x hat eine gut-begründete Erklärung (= ist ein *kathēkon*)' zustimmt, muss zunächst der Eindruck bestimmte Eigenschaften aufweisen. Er muss (1.) von etwas tatsächlich Existierendem stammen, (2.) dieses Existierende so repräsentieren, wie es tatsächlich ist und (3.) deutlich und distinkt sein, d. h. er darf nicht von etwas anderem als von eben diesem Existierenden stammen können. Diese Bedingungen sollen gewissermassen die Wahrheit oder Korrektheit des Eindrucks, d. h. seine Korrespondenz mit der Wirklichkeit garantieren. Einen solchen Eindruck nennen die Stoiker einen *kataleptischen* Eindruck (*katalēptikē phantasia*).<sup>48</sup> Aber einen kataleptischen Eindruck zu haben und ihm zuzustimmen, ist noch nicht hinreichend, um von Wissen zu reden. Die Bedingungen, die einen Eindruck zu einem kataleptischen Eindruck machen, scheinen eher Eigenschaften auf Seiten des Eindrucks zu sein und weniger von der rationalen Disposition desjenigen abhängig, der diesen Eindruck hat. Jedenfalls können auch normale, nicht-weise Menschen kataleptischen Eindrücken zustimmen und sie erfassen, d. h. eine *katalēpsis* (wörtlich ein 'Erfassen' oder 'Begreifen') von ihnen haben. Diese Zustimmungen fallen den Stoikern zufolge aber immer noch in den Bereich der Meinung und nicht in den des Wissens. Damit es sich um Wissen handelt, muss eine weitere Bedingung erfüllt sein: Das Erfassen (die *katalēpsis*) des Eindrucks beziehungsweise die Zustimmung (*synkatathesis*) muss *sicher* oder *unumstösslich* sein. Das bedeutet, dass sie durch keinen *logos* (durch kein Argument, sophistischen Trick oder Gedankengang) widerlegbar sein darf.<sup>49</sup> Über Wissen zu

48 Zu den klassischen Textstellen gehören Diogenes Laertios 7,46 (= SVF 2,53 = LS 40C) und Sextus Empiricus *Adv. math.* 7,248 (= SVF 2,65 = LS 40E). Der Ausdruck *katalēptikē (phantasia)* lässt sich wieder einmal kaum treffend übersetzen. Das zugehörige Verb *katalambanein* kann einerseits bedeuten, etwas schlicht zu *ergreifen* beziehungsweise zu *begreifen*. Andererseits scheint auch ein unpersönlicher Aspekt eine Rolle zu spielen, bei dem die Ursache des Begreifens eher von aussen kommt, und zwar mit zwingender Kraft (vgl. LSJ). Zu den drei Bedingungen vgl. Brennan (2005) 67 und zu ihrer Entwicklung aus der Auseinandersetzung mit den Skeptikern Hankinson (2003).

49 Stobaios 73,19–21 (= LS 41H = SVF 1,68): Εἶναι δὲ τὴν ἐπιστήμην κατάληψιν ἀσφαλῆ καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου. Diogenes Laertios 7,47,100–102 (= LS 31B = SVF 1,68): αὐτὴν τε τὴν ἐπιστήμην φασὶν ἢ κατάληψιν ἀσφαλῆ ἢ ἔξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου. Sextus Empiricus *Adv. math.* 7,151 (= LS 41C = SVF 1,68): ἐπιστήμην μὲν εἶναι τὴν ἀσφαλῆ καὶ βεβαίαν καὶ ἀμετάθετον

verfügen, bedeutet also nicht nur, einen richtigen oder wahren Eindruck zu haben, der die Wirklichkeit so repräsentiert, wie sie tatsächlich ist, und diesem Eindruck zuzustimmen. Es bedeutet, eine unwiderlegbare Begründung für die Richtigkeit dieses Eindrucks geben zu können. Diese Bedingung ist bei jedem Urteil des Weisen erfüllt, denn nicht nur stimmt er ausschliesslich kataleptischen Eindrücken zu, sondern sein Urteil ist immer auch sicher oder unumstösslich. Daher *meint* er nie, sondern *weiss* immer, was er tut.<sup>50</sup>

Wenn der Weise also ein *kathēkon* vollzieht, dann hat er nicht nur dem wahren Eindruck 'x ist ein *kathēkon*' zugestimmt. Er hat dies wissentlich getan, d. h. er kann eine unwiderlegbare Begründung dafür geben, warum es sich um ein *kathēkon* handelt. Das ist der Unterschied zwischen den blossen (oder mittleren) *kathēkonta*, die auch normale Menschen vollziehen, und den vollkommenen (*teleia*) *kathēkonta* des Weisen, den sogenannten *katorthōma*. Rein äusserlich kann es sich bei ihnen um ein und dieselbe Handlung handeln, mit identischem Resultat in der Welt; aber der Weise *weiss* im strengen Sinne der oben genannten Bedingungen, was er tut. Das heisst, er kann unwiderlegbar begründen, warum diese Handlung richtig ist.

Vor diesem Hintergrund ist auch das im letzten Kapitel erwähnte Chrysipp-Fragment (Abschnitt V.3.1) zu verstehen, in dem es heisst, auch derjenige, der «alle *kathēkonta* erfüllt und keines auslässt», sei noch nicht glücklich (also tugendhaft oder weise). Damit sein Leben glücklich werde, müssten diese (mittleren) Handlungen *Festigkeit* und eine bestimmte *Stabilität* annehmen.<sup>51</sup> Brennan (2005) 178 schreibt zum Unterschied der Handlungen des nicht-Weisen und denen des Weisen zumindest missverständlich:

The difference lies neither in their actual actions nor in their actual thoughts, but in the thoughts they would have been having, and the actions they would have been performing, in sufficiently altered circumstances. That is what the focus on fixity and firmness shows us.

Es stimmt zwar, dass eine Zustimmung des Weisen auch in dem Sinne stabil ist, dass sie über eine beliebig grosse Zahl von zukünftigen Ereignissen hinweg immer ein Maximum an Sicherheit aufweisen wird. Dahingegen kann der nicht-Weise in einer ganz ähnlichen Situation zu einem ganz anderen Schluss kommen und

ὑπὸ λόγου κατάληψιν. Zur berühmten Metapher des *Erfassens*, die schon Zenon benutzt haben soll, siehe etwa Cicero *Acad.* 2,145 (= LS 41A = SVF 1,66).

50 Stobaios 111,18–112,2 (= LS 41G = SVF 3,548): Ψεῦδος δ' ὑπολαμβάνειν οὐδέποτε φασὶ τὸν σοφόν, οὐδὲ τὸ παράπαν ἀκαταλήπτῳ τινὶ συγκατατίθεσθαι, διὰ τὸ μηδὲ δοξάζειν αὐτόν [...] Μηδὲν δ' ὑπολαμβάνειν ἀσθενῶς, ἀλλὰ μᾶλλον ἀσφαλῶς καὶ βεβαίως, διὸ καὶ μηδὲ δοξάζειν τὸν σοφόν.

51 Stobaios 4,906,18–907,5 (= LS 59I = SVF 3,510): Χρυσίππου. Ὁ δ' ἐπ' ἄκρον, φησί, προκόπτων ἅπαντα πάντως ἀποδίωσι τὰ καθήκοντα καὶ οὐδὲν παραλείπει. Τὸν δὲ τούτου βίον οὐκ εἶναι πω φησὶν εὐδαιμόνα, ἀλλ' ἐπιγίγνεσθαι αὐτῷ τὴν εὐδαιμονίαν ὅταν αἰ μέσαι πράξεις αὐτὰ προσλάβῃσι τὸ βέβαιον καὶ ἐκτικὸν καὶ ἰδίαν πῆξιν τινὰ λάβῃσι.

dann dem falschen Eindruck 'x ist ein *kathēkon*' seine Zustimmung geben (oder dem richtigen Eindruck die Zustimmung verweigern). Aber im Gegensatz zu dem, was Brennan sagt, muss es auch einen *Unterschied im Denken* geben, wenn der Weise und der nicht-Weise ein und dasselbe *kathēkon* vollziehen, nachdem sie dem richtigen Eindruck 'x ist ein *kathēkon*' zugestimmt haben. Denn wenn der Weise anders als der nicht-Weise eine unwiderlegbare Begründung für dieselbe Handlung geben kann, dann wohl nur, weil sich diese Begründung letztlich von der des nicht-Weisen unterscheidet.

Das bedeutet nicht, dass die beiden oberflächlich betrachtet dieselbe Erklärung geben können, die sie für richtig halten. (Beispielsweise in der Situation aus der Anekdote über Zenons Tod (siehe oben Abschnitt 2.1): Zeus will, dass ich gleich sterbe, weil ich schon zweiundsiebzig Jahre alt bin und mir nach der Vorlesung den Zeh gebrochen habe. Also sollte ich umgehend die Luft anhalten.) Aber es wäre schräg, zu behaupten, der Weise könnte diese Begründung deshalb unwiderlegbar geben, weil er sie überzeugender vorträgt. Er ist ja kein Sophist. Es muss einen Unterschied *im Denken* geben. Dem nicht-Weisen muss entweder an irgendeiner Stelle seines Gedankengangs ein Fehler unterlaufen sein oder er hat nicht bis zum Ende gedacht. Und vermutlich kann er das auch nicht, sodass ihm spätestens ein Fehler unterliefe, wenn ein Weiser die Belastbarkeit der Begründung auf die Probe stellte und immer weiter nachbohrte. An irgendeiner Stelle risse dann die Kette aus Begründungen.<sup>52</sup> Der nicht-Weise und der Weise unterscheiden sich also nicht nur hinsichtlich der Gedanken, die sie *hätten, wenn man sie einer hinreichend veränderten* Situation aussetzte. Das Wissensmerkmal der unwiderlegbaren Begründung scheint eher darauf abzuzielen, dass sich die Gedanken *in derselben Situation unterscheiden*.<sup>53</sup>

Vor dem Hintergrund des letzten Abschnitts zu der Frage, wie der Weise ein *kathēkon* begründet, können wir es auch so formulieren: Die *Überlegungen* und *Berechnungen* beim «Finden des *kathēkon*» unterscheiden sich, weil der Weise nun mal über die nötige Tugend, die Klugheit (*phronēsis*) verfügt, mit deren Hilfe er die untersuchten Dinge (die Natur) betrachtet; oder wie es in einem anderen Fragment heisst: Der Weise und der nicht-Weise ehren die Eltern *nicht* «auf andere Weise» (*allōs*), aber der Weise tut dies «aus Klugheit» (*apo phronēseōs*).<sup>54</sup>

52 Vogt (2012) scheint mir in diesem Zusammenhang zu Recht zu betonen, dass *Wissen* den Stoikern zufolge immer auch als «systematic body of knowledge» zu verstehen sei.

53 Hier ist ein weiteres Fragment, das diese Interpretation stützt: Plutarch *De stoic. rep.* 1061E (= SVF 3,542): ἀγαθῶν μὲν εἶναι μέγιστον τὸ ἀμετάπτωτον ἐν ταῖς κρίσεισι καὶ βέλαιον. Die Stelle zeigt, dass die oben (SVF 3,510; siehe oben Anm. 51) genannte glückbringende Eigenschaft der Festigkeit (*to bebaion*) mit der Eigenschaft in der Wissensdefinition zu identifizieren ist, durch keinen *logos* widerlegbar (*ametaptōtos*) zu sein.

54 Sextus Empiricus *Adv. math.* 11,200 (= SVF 3,516 = LS 79G): οὐ γὰρ τὸ ἐπιμελεῖσθαι γονέων καὶ ἄλλως τιμᾶν γονεῖς τοῦ σπουδαίου ἐστὶν ἔργον, ἀλλὰ σπουδαίου τὸ ἀπὸ φρονήσεως τοῦτο ποιεῖν.

#### 4.2 Kann ein Normalsterblicher sicher sein, dass eine Handlung ein *kathēkon* ist?

Diesen hohen Standard einer unwiderlegbaren Begründung kann ein Normalsterblicher nicht erfüllen. Wenn aber nur der Weise aus Wissen handelt und eine wasserdichte Begründung für seine Zustimmung zu dem Eindruck 'x hat eine gut-begründete Erklärung' geben kann, dann stellt sich die grundsätzliche Frage, wie die Stoiker überhaupt behaupten konnten, dass bestimmte Handlungen *kathēkonta* seien. Wie kann man sich sicher sein, dass die Eltern zu ehren ein *kathēkon* ist?

Ich denke, die Antwort lautet: Man kann sich gar nicht sicher sein. Und es scheint auch tatsächlich nicht in der Konzeption des *kathēkon* angelegt zu sein, dass ein Normalsterblicher eine bestimmte Handlung in einer bestimmten Situation ohne Wenn und Aber als *kathēkon* erkennen und begründen kann.<sup>55</sup> Wir können nicht viel mehr sagen, als: Nur wenn es das ist, was ein Weiser in der Situation tun würde, ist eine bestimmte Handlung ein *kathēkon*. Aber bei keiner Handlung kann ein Normalsterblicher sich sicher sein, ob sie ein Weiser in einer bestimmten Situation tun würde, da kein normaler Mensch über die dazu nötige Klugheit verfügt. Es gibt ein paar Indizien für diese These, dass die frühen Stoiker zum einen die Auffassung vertraten, einzig der Weise könne mit Gewissheit sagen, ob eine bestimmte Handlung ein *kathēkon* ist oder nicht, und dass die als *kathēkonta* angeführten Beispiele demnach nicht den Status ausnahmslos geltender, allgemeiner, unter allen Umständen gültiger Regeln besitzen.

Ein erstes Indiz ist, dass wir keine positiven Beispiele für Handlungen besitzen, die «immer *kathēkonta*» sein sollen. Wie im ersten Kapitel kurz erwähnt (Anm. 1) hat der Text des Diogenes Laertios ausgerechnet an der Stelle eine Lücke, wo eine Einteilung in «*kathēkonta*, die immer gelten» und solche, die «nicht immer gelten» vorgenommen wird (7,109,807). Der Plural (*ta men ... ta de*) legt zwar nahe, dass mehrere Beispiele für Handlungen in die Lücke gehören.<sup>56</sup> Aber es fällt nicht schwer, sich vorzustellen, dass hier (in Analogie zu den zahlreichen *telos*-Formeln) eine Mehrzahl von Dingen stand, die ähnlich allgemein formuliert wurden, wie

55 Die Frage, ob es universelle und immer gültige *kathēkonta* in Form von inhaltlich konkretisierten Handlungsanweisungen ('niemals lügen!') gibt oder geben kann, ist gelegentlich debattiert worden. Für einen guten Überblick siehe Inwood (1999) 97 Anm. 5. Inwood argumentiert selbst gegen die Existenz universeller Regeln. Vgl. auch schon Inwood (1986a) 553: «But, just as the events of the deterministic world are in fact inscrutable to men, even to the sage, so the virtuous actions that are the commands of that law are impossible to formulate in the form of rules.» Die Debatte kann hier nicht im Ganzen referiert werden. Aber es dürfte im Folgenden klar werden, dass die hier präsentierte Rekonstruktion des *kathēkon*-Begriffs ebenfalls gegen die These spricht, die Stoiker hätten konkrete, inhaltlich bestimmte Handlungsanweisungen als ausnahmslos und allgemeingültig zu etablieren versucht.

56 Vgl. schon Gercke (1902) 429: «[...] auch lässt der Pluralis τὰ μὲν αἰεὶ καθήκει die Anführung mehrerer Pflichten erwarten».



«gemäß der Tugend zu leben», beispielsweise ‘gemäß der Natur zu leben’, ‘Handlungen gut zu begründen (*eulogistein*)’ oder aber ‘aus Klugheit die Eltern zu ehren und mit Freunden Umgang zu pflegen’ etc.<sup>57</sup> Es zwingt uns jedenfalls nichts zu der Annahme, dass die Stoiker irgendwelchen konkreten Handlungen den Status von *kathēkonta*, die immer gelten, zuschreiben wollten.

Ein weiteres Indiz sind einige wenig konventionelle Thesen über angemessenes Verhalten, die Zenon und Chrysipp geäußert haben sollen. Beispielsweise soll Chrysipp Inzucht und Kannibalismus als Beispiele angemessener Handlungen genannt haben. Und Zenon soll in seiner Schrift *Über das kathēkon* argumentiert haben, dass es angemessen sein könne, seine verstorbenen Eltern buchstäblich wie Dreck zu behandeln, sich um sie nicht weiter zu kümmern und sie unbeerdigt wegzuwerfen. Allerdings selbstverständlich nur, sofern ihr Fleisch noch nicht verdorben sei; denn sonst könne man sie ja noch essen.<sup>58</sup> Vielleicht mag man andere Möglichkeiten finden, einzelne dieser provozierenden Thesen zu erklären.<sup>59</sup> Aber

- 57 Dafür spricht auch der Fortgang der Passage nach der Lücke. Dort heisst es: «zu fragen und zu antworten und spazieren zu gehen (*peripatein*)». Wenn dies Beispiele für *kathēkonta* sind, die «nicht immer gelten», was durchaus naheliegt, dann wären bei den *kathēkonta*, die «immer gelten», entsprechend tugendhafte Handlungen zu ergänzen, also etwa: ‘klug zu fragen und zu antworten und klug spazieren zu gehen’ etc. Zumindest sind das bekannte Beispiele aus der Einteilung in ‘*katorthōma* (*teleia kathēkonta*)’, ‘*hamartēmata*’ und ‘*weder noch*’, die Stobaios 96,18–97,5 (= SVF 3,501 = LS 59M) überliefert: «*Katorthōmata* seien die folgenden Dinge: Klugsein [...] klug spazieren zu gehen; alle Dinge, die gemäß dem *orthos logos* getan werden. [...] weder noch seien diese: reden, fragen, antworten, spazieren gehen, [...]» Auch lässt sich eine gewisse Ähnlichkeit dieser Beispiele zur stoischen Bestimmung der Tugend als *Dynamis* kaum leugnen. Siehe etwa Simplicios *In Arist. Cat.* Ed. Kalbfleisch (1907) 224,22–24 (= SVF 3,203): «Denn wenn, wie die Stoiker sie definieren, die *Dynamis* das ist, was mehrere Eigenschaften hervorbringt, wie die Klugheit das kluge Spaziergehen und das kluge Sich-unterhalten [...].» (εἰ μὲν γάρ, ὡς οἱ Στωικοὶ ἀποθιδοῦσιν, ἡ δύναμις ἐστὶν ἡ πλειόνων ἐποιστικῆ συμπερωμάτων, ὡς ἡ φρόνησις τοῦ τε φρονίμως περιπατεῖν καὶ τοῦ φρονίμως διαλέγεσθαι [...].)
- 58 Sextus Empiricus *Pyr.* 3,243–249 und *Adv. math.* 11,188–196 (= SVF 1,254–256 = LS 67G); vgl. ähnliche radikale Brüche mit gesellschaftlichen und sittlichen Selbstverständlichkeiten (Abschaffung der konventionellen Bildung, von Tempeln, Gymnasien und Geld, Feindschaft zwischen Kindern und Eltern) bei Diogenes Laertios 7,32–34 (= SVF 1,226; 257; 259; 267–268; = LS 67B); bei Diogenes Laertios 7,121 auch Kannibalismus (= SVF 3,747 und 2,254 = LS 67M); zu Chrysipp auch Kannibalismus und Inzucht bei 7,187–189 (= SVF 2,1071; 3,747; 1,254; 3,744). Ich verzichte darauf, die Stellen hier zu zitieren und zu diskutieren. Vogt (2008) 20–64 hat die Passagen näher untersucht und diese Lehrmeinungen als «*disturbing theses*» bezeichnet. Sie hat auch dafür argumentiert, dass man nicht einfach von einer frühen (kynischen) Phase Zenons ausgehen sollte (etwa gegen Rist (1969) 64–67; vgl. Rist (1977) 169), sondern diese Lehrmeinungen vor dem Hintergrund der stoischen Weisheitslehre interpretieren müsse. S. 22: «[...] the disturbing theses are most plausibly interpreted as reflecting Stoic thought on wisdom and as illustrations of more abstract arguments about appropriate and lawful action.»
- 59 Möglicherweise wollte Zenon beispielsweise nur sagen, man solle die Eltern nicht mit ihren toten Körpern identifizieren. Etwas platonisch inspiriert scheint in dem Zusammenhang seine Bemerkung «als wenn ihr Körper, gleichsam wie Nägel oder Haare, uns nichts angehe» (Sextus Empiricus *Adv. math.* 11,194: ὡς ἂν τοῦ σώματος καθάπερ ὄνυχος ἢ τριχῶν οὐδὲν ὄντος πρὸς ἡμᾶς).

sie erscheinen eher als Beispiele, die ganz bewusst in krassem Gegensatz zu dem stehen, was üblicherweise als *kathēkon* gilt. Daher ist es äusserst fraglich, ob man die Beispiele für *kathēkonta*, die Diogenes Laertios überliefert, als immer gültige Handlungsanweisungen verstehen darf.<sup>60</sup>

Angesichts der provozierenden Gegenbeispiele scheinen die üblichen Beispiele für *kathēkonta* eher als Regeln für Handlungen verstanden worden zu sein, die die Natur in den meisten Fällen von einem rationalen und politischen Lebewesen fordert und die die Ordnung des grossen Ganzen zusammenhalten (vgl. oben Abschnitt V.3.3). Wie schon anhand der naturalistischen Basis gezeigt, müssen sich Lebewesen nicht im Bestzustand befinden, und tun dennoch häufig das, was ein Exemplar in Bestform normalerweise auch tut. Das lässt sich auch für menschliche *kathēkonta* feststellen: Menschen, die keine unwiderlegbare Begründung für jede ihrer einzelnen Handlungen geben können, ehren normalerweise die Eltern, kümmern sich um Freunde und ziehen für die Vaterstadt in den Krieg. Sie tun das, was die Natur normalerweise für politisch-rationale Lebewesen vorgesehen hat und was auch der Weise normalerweise täte.<sup>61</sup> Dass es manchmal auch ein *kathēkon* sein kann, das Gegenteil zu tun, spricht aber für die These, dass letztlich nur der Weise weiss, ob eine Handlung in einer bestimmten Situation tatsächlich eine gut-begründete Erklärung besitzt. Nur er kann sicher entscheiden, wann es gerechtfertigt ist, von den üblicherweise geltenden Normen abzuweichen.<sup>62</sup> Den frühen Stoikern scheint es in ihrer *kathēkon*-Theorie also nicht primär darum gegangen zu sein, bestimmte konventionelle Normen zu befürworten oder abzulehnen, sondern sie von einem philosophischen Standpunkt aus zu hinterfragen. Und dabei vertraten sie offenbar die Überzeugung, dass es einzig Sache des vollkommenen Philosophen, des weisen Naturbeobachters ist, zu urteilen, ob eine Handlung in einer bestimmten Situation mit dem Gesetz des Kosmos in Übereinklang steht oder nicht.

Der Unterschied zu den Skeptikern mag kleiner erscheinen als manchmal behauptet wird; er bleibt aber deutlich: Die Stoiker halten es *prinzipiell für möglich*, dass der Mensch seine naturgegebene Rationalität perfektionieren kann, um eine unumstössliche Rechtfertigung für die Richtigkeit von Handlungen zu liefern, für

60 Die Beispiele sollten daher allenfalls in die Kategorie der *kathēkonta* fallen, die «ohne das Vorliegen besonderer Umstände (*aneu peristaseōs*)» gelten.

61 Also das, was die Stoiker von ihrem imaginären Weisen erwartet hätten. Vgl. etwa die Beispiele aus Diogenes Laertios 7,121 p. 543,932–544,935 (= SVF 1,270 und 3,697), die den Weisen als mehr oder weniger normalen Bürger darstellen sollen: «Sie sagen, der Weise werde sich politisch betätigen (*politeusesthai*), wenn ihn nichts davon abhalte, wie Chrysipp im ersten Buch von *Über Lebenswege* (*Peri biōn*) sagt. [...] Auch werde er heiraten und Kinder zeugen, wie Zenon in seiner *Politeia* sagt.»

62 Vgl. auch das Fazit von Vogt (2008) 58 zu ihrer Analyse der *disturbing theses*: «But such general rules are not perfect – while they are adequate for the most part, they are unable to account for very exceptional situations. The sage, able to rely fully on his knowledge, can determine whether a situation is the exceptional one in which it is appropriate to eat his arm or marry his mother.»

die es kein gleich gutes oder besseres Gegenargument gibt. Damit stellt sich als letztes die Frage, *wie gut* die gut-begründete Erklärung des *kathēkon* ist, wenn der Weise dem Eindruck zustimmt, dass eine bestimmte Handlung ein *kathēkon* sei.

#### 4.3 Weiss der Weise, was ihn erwartet?

Wenn der Weise dem Eindruck 'x ist ein *kathēkon*' (also: 'x hat eine gut-begründete Erklärung') zustimmt, dann auf Grundlage von Wissen. Das bedeutet zum einen, dass x garantiert eine gut-begründete Erklärung (*eulogos apologismos*) besitzt (Bedingung für *katalēpsis*), und zum anderen, dass der Weise über eine unwiderlegbare Begründung dafür verfügt, *warum* x garantiert eine gut-begründete Erklärung besitzt (Bedingung für *epistēmē*; siehe oben Abschnitt 4.1). Es bedeutet aber noch nicht, dass der *eulogos apologismos* aus der *kathēkon*-Definition selbst einen Sachverhalt beschreibt, der garantiert wahr ist.<sup>63</sup> Der Weise kann eine unwiderlegbare Begründung für den (garantiert) wahren Eindruck haben, dass etwas gut-begründet ist, wobei gut-begründet (*eulogos*) hier soviel heisst, dass etwas *wahrscheinlich* der Fall sein wird. Im Folgenden soll diese Interpretation kurz begründet werden.

Das wohl wichtigste Zeugnis, um die Frage nach dem Status von 'eulogos' in der *kathēkon*-Definition zu klären, ist eine Anekdote, die Diogenes Laertios und Athenaios überliefern. Es geht um die Frage, ob der Weise tatsächlich all seine Aussagen auf Wissen gründen kann und niemals meint, wie die Stoiker behaupten (vgl. Anm 50). In der Anekdote will der König Ptolemaios Philopator den Stoiker Sphairos, der hier als Weiser auftritt, widerlegen und ihm nachweisen, dass auch ein Weiser manchmal «meinen» müsse:

Als aber die Rede darauf kam, dass der Weise meinen werde (*doxasein*), und Sphairos behauptete, dass der Weise nicht meinen werde, wollte der König ihn widerlegen und ordnete an, Granatäpfel aus Wachs zu servieren. Und als Sphairos sich dadurch täuschen liess, rief der König, dass Sphairos einem falschen Eindruck (*pseudēs phantasia*) zugestimmt habe. Darauf erwiderte Sphairos treffend, indem er sagte, er habe zwar

63 Dieser Umstand ist nicht immer sauber getrennt worden, wie die lange Debatte um den Status von 'eulogos' («wohlbegründet» oder «wahrscheinlich») in der *kathēkon*-Definition zeigt. Schon Hirzel (1877–1883) Bd. 2, 45–55 meinte, «dass er [der Weise] nicht immer auf Grund von zweifelloser Erkenntnis und sicherem Wissen handeln kann, sondern gelegentlich das Wahrscheinliche aushelfen muss.» Bonhöffer (1894) 194 wies darauf hin, dass *eulogos* auch die *kathēkonta* des Weisen (also die *katorthōma*) qualifizieren müsse. Nebel (1935) 446 Anm. 3 zufolge sei die Debatte «ein bloßer Streit um Worte». Vgl. ferner Kilb (1939) 52 und Pohlenz (1964) Bd. 2, 47; für einen knappen Überblick Rist (1969) 107–111. Brennan (1996) schliesslich hat in seinem einflussreichen Aufsatz darauf hingewiesen, dass der Eindruck 'x ist eulogos' selbst nicht 'eulogos' im Sinne von 'wahrscheinlich' sein kann, wenn der Weise ihm zustimmt. Ich werde im Folgenden die wesentlichen Punkte seiner Argumentation ganz knapp aufgreifen.

zugestimmt, aber nicht, dass es Granatäpfel seien, sondern dass es gut-begründet (*eulogon*) ist, dass es Granatäpfel seien. Kataleptischer Eindruck und das Gut-begründete (*to eulogon*) seien aber verschieden. Denn der kataleptische Eindruck sei nicht falsifizierbar, das Gut-begründete hingegen könne sich als anders herausstellen.<sup>64</sup>

Zum einen stimmt Sphairos also dem Eindruck ‘x ist *eulogos*’ (‘es ist *eulogos*, dass dies Granatäpfel sind’) zu, und da er der Anekdote zufolge auf diese Weise dem Widerlegungsversuch des Königs entgeht, kann diese Zustimmung nur auf Wissen und nicht auf Meinung basieren. Es handelt sich also um die unwiderlegbare Zustimmung zu einem kataleptischen (garantiert richtigen) Eindruck. Zum anderen bezeichnet ‘*eulogos*’ hier etwas, das sich in der Zukunft offensichtlich anders herausstellt, als angenommen. Der Eindruck ‘das sind Granatäpfel’ ist ‘*eulogos*’, aber wird sich in der Zukunft offensichtlich als falsch erweisen. Schliesslich bedeute ‘*eulogos*’, dass die Sache auch «anders ausgehen (*allōs apobeinein*)» könne.

Diese Verwendungsweise entspricht einem anderen Zeugnis über die technische Verwendungsweise von ‘*eulogos*’ in der stoischen Logik. Dort heisst es, ein gut-begründeter Satz (*eulogon axiōma*) sei das, was mehr in Richtung Wahrheit weist, beispielsweise der Satz: «Ich werde morgen (noch) leben».<sup>65</sup> Offensichtlich kann sich auch dieser Sachverhalt anders herausstellen, auch wenn heute mehr dafür als dagegen spricht. Also beschreibt der Ausdruck ‘*eulogos*’ etwas Wahrscheinliches, und der Weise gibt seine auf Wissen basierende Zustimmung dem Eindruck, dass etwas wahrscheinlich der Fall sein wird.<sup>66</sup>

64 Diogenes Laertios 7,177,4–12 und Athenaios 8,354e (= LS 40F = SVF 1,624–625): Λόγου δέ ποτε γενομένου περί τοῦ δοξάσειν τὸν σοφὸν καὶ τοῦ Σφαίρου εἰπόντος ὡς οὐ δοξάσει, βουλόμενος ὁ Βασιλεὺς ἐλέγξει αὐτόν, κηρίνας βόας ἐκέλευσε παρατεθῆναι· τοῦ δὲ Σφαίρου ἀπατηθέντος ἀνεβόησεν ὁ βασιλεὺς ψευδεῖ συνκατατεθεῖσθαι αὐτὸν φαντασίᾳ. πρὸς δὲ τὸν Σφαῖρον εὐστοχῶς ἀπεκρίνατο, εἰπὼν οὕτως συγκατατεθεῖσθαι, οὐκ ὅτι βόαι εἰσίν, ἀλλ’ ὅτι εὐλόγον ἔστι βόας αὐτάς εἶναι· διαφέρειν δὲ τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν τοῦ εὐλόγου τὴν μὲν γὰρ ἀδιάψευστον εἶναι, τὸ δ’ εὐλογον «κᾶν» ἄλλως ἀποβαίνειν· τὴν μὲν γὰρ ἀδιάψευστον εἶναι, τὸ δ’ εὐλογον «κᾶν» ἄλλως ἀποβαίνειν. Der letzte Satz stammt aus Athenaios. Long und Sedley ergänzen ebenfalls den letzten Satz aus Athenaios. Ihre Übersetzung (von ‘*to u eulogō*’ beziehungsweise ‘*to d’ eulogon*’) scheint allerdings falsch, denn sie gehen von einer *eulogos phantasia* aus: «He pointed out that the cognitive impression is different from the reasonable one [...] The former is incapable of deceiving, but the reasonable impression can turn out otherwise.» Für eine ausführliche Analyse Brennan (1996), der argumentiert, dass es sich hier *nicht* um eine *eulogos phantasia* als Gegenstück zur kataleptischen handeln könne. Der Weise stimmt immer kataleptischen *phantasiai* zu. Wäre hier eine *eulogos phantasia* gemeint, hätte man zudem eine feminine Ellipse ‘*tēs eulogou*’ und ‘*tēn d’ eulogon*’ erwartet. Vgl. Brennan (1996) 323 Anm. 11.

65 Diogenes Laertios 7,76 p. 519,431–432 (= SVF 2,201): εὐλογον δὲ ἔστιν ἀξίωμα τὸ πλείονας ἀφορμάς ἔχον εἰς τὸ ἀληθὲς εἶναι, οἷον ‘βιώσομαι αὔριον’.

66 Hier lohnt sich vielleicht noch einmal der Hinweis, dass wir es nicht mit einer skeptischen Position zu tun haben: Der Weise *weiss*, dass etwas *eulogos* ist; d. h. er kann eine *unwiderlegbare Erklärung* dafür geben, dass etwas mit höherer Wahrscheinlichkeit der Fall als nicht der Fall sein wird. Die (orthodoxen) Skeptiker hingegen würden behaupten, dass nicht einmal dies möglich sei, sondern

Der Weise ist also nicht allwissend. Er weiss weder, ob der König ihm Granatäpfel hinhält, noch, ob er morgen noch leben wird. Es wäre abwegig, den Stoikern die Behauptung zu unterstellen, der Weise wisse genau, wie die Zukunft aussieht. Um eine infallible Aussage über die Zukunft treffen zu können, würde es nicht genügen, ein perfekter Physiker zu sein, d. h. ein vollumfängliches Wissen über eine abgeschlossene Menge von Gesetzmässigkeiten erlangt zu haben, nach denen natürliche Phänomene ablaufen. Es genügt auch nicht, dass der Weise sich dank seiner *phronēsis* keinerlei kognitive Fehler bei den Berechnungen und Schlussfolgerungen leistet, wenn er diese Prinzipien untersucht. In einer Welt, in der alles mit allem kausal verknüpft ist, müsste der Weise ein vollumfängliches Faktenwissen über alle möglichen Dinge besitzen, die sich zu einem Zeitpunkt ereignen. Wir haben aber keine Hinweise darauf, dass die Stoiker so etwas hätten behaupten wollen.<sup>67</sup>

Was bedeutet es also, wenn der Weise ein *kathēkon* begründet? Der Weise weiss, ob eine Handlung ein *kathēkon* ist oder nicht. Wenn er dem Satz 'x hat eine gut-begründete Erklärung' zustimmt, dann kann kein Mensch diese Behauptung widerlegen; denn niemand kann eine bessere oder auch nur gleich gute Begründung dafür geben, dass diese Handlung dem folgen wird, was die Natur für ihn vorherbestimmt hat. Der Weise besitzt ein vollumfängliches Wissen über die Prinzipien der Natur und leistet sich bei Berechnung und Schlussfolgerung keine Fehler. Er hat erkannt, nach welchen rationalen Gesetzmässigkeiten alles vor sich geht und warum alles so passiert, wie es innerhalb einer gut-geordneten Welt passieren muss. Im Bereich des Faktenwissens sind aber auch dem Weisen natürliche

dass es zu jedem Zeitpunkt ein gleich gutes Gegenargument gebe, sodass nicht die Zustimmung, sondern einzig die Urteilsenthaltung rational sei.

67 Vgl. Kerferd (1978) 127: «For the Sage to be omniscient would involve him in knowing everything that is the case – future as well as past, the contents of other people's minds, the minutest details about the most trivial facts – whether the total number of the stars or the number of hairs on each man's head is odd or even, and so on. This would involve the Wise Man's reason becoming coextensive in its content with the content of the rational principle in the universe. The wise man would have to be the ultimate computer memory bank, the repository of all the information there is, and there is nothing to suggest that the Stoics thought of their Wise Man in these terms.»  
Je nachdem, für wie glaubwürdig wir ein Fragment von Philon einschätzen, besitzen wir auch Hinweise darauf, dass der Weise keinen göttlichen Wissensstand erlangen kann. (Es ist aber gut möglich, dass Philon diesen Unterschied zwischen Gott und den Menschen in diese Zeilen gebracht hat.) So heisst es im weiteren Verlauf der oben (Kap. V, Anm. 17) zitierten Passage (SVF 2,458 = Philon *Quod deus sit immutabilis* 22–23; nicht mehr in LS 47P) zu den *unterschiedlichen Zuständen des pneuma* in Steinen, Pflanzen, Tieren und Menschen, wird explizit zwischen dem *pneuma* unterschieden, wie es sich im rationalen Vermögen des Menschen findet, und dem *pneuma* auf der Stufe des Göttlichen: «Dann wieder ist das Vermögen des Denkens für den *nous* charakteristisch. Zwar ist das Rationale (das rationale Vermögen / die rationale Seele?) vielleicht auch etwas, das (uns und) den göttlicheren Naturen gemeinsam ist; aber bei einem Menschen ist es so, wie es in sterblichen Wesen vorkommt.» (Text nach SVF 2,458: πάλιν ἡ διανοητικὴ δύναμις ἰδίᾳ τοῦ νοῦ ἐστὶ, καὶ ἡ λογικὴ κοινὴ μὲν τάχα καὶ θειοτέρων φύσεων, ἰδίᾳ δὲ, ὡς ἐν θνητοῖς, ἀνθρώπου.)

Grenzen gesetzt. Daher kann selbst der Weise sich nicht sicher sein, was genau ihn im nächsten Moment erwartet. Er kann sich nur sicher sein, dass es das ist, was ein vollkommen rationaler Akteur mit einem erschöpfenden Faktenwissen für ihn vorgesehen hat. Für die Anekdote über Zenons Tod, sofern wir Zenon hier als Weisen betrachten dürfen, würde dies bedeuten: Zenon weiss zwar nicht, dass er bald sterben wird. Aber er weiss aufgrund der Zeichen, die Zeus ihm gegeben hat, dass es keine bessere (oder gleich gute) Erklärung für eben diese Annahme gibt: dass der Kosmos es für ihn vorgesehen hat, bald zu sterben. Und da er weiss, dass Zeus ohnehin nur das Beste für ihn will, spürt er keinerlei Widerstand, diesem Schicksal zu folgen. Er weiss, dass er die Luft anhalten und damit sein letztes *kathēkon* vollziehen soll. So geht er seinem bevorstehenden Schicksal bereitwillig ein Stück entgegen.



## VII Zusammenfassung

In dieser Arbeit wurde der Ursprung des *kathēkon*-Begriffs ausführlich untersucht; ein Begriff, der nicht nur in der stoischen Ethik zentral ist, sondern sich gleichermassen durch die Geschichte der Ethik zieht (als *'officium'* oder *'Pflicht'*). Auch wenn gelegentlich angemerkt wurde, dass der Begriff eine aussermoralische Bedeutung haben müsse, die auf eine «naturalistische Basis» verweise<sup>1</sup>, fehlte es bislang an einem Versuch, diesen Ursprung zu erforschen und zu fragen, inwieweit diese naturalistische Basis Aufschluss über das Verhältnis von Physik und Ethik im Denken der frühen Stoiker liefert. In erster Linie wurde das *kathēkon* als ethischer Terminus im strengen Sinne betrachtet, d. h. als ein Begriff, der *menschliche Handlungen* bezeichnet, die es aus bestimmten Gründen zu tun gilt. Entsprechend konzentrierte man sich bei der Beantwortung der Frage, aus welchen Gründen denn ein *kathēkon* zu tun sei, auf handlungs- und erkenntnistheoretische Aspekte, also auf die spezifisch menschliche Natur. Dahingegen wurde in dieser Arbeit gezeigt, dass die frühen Stoiker, als sie den Begriff als erste in die philosophische Terminologie einführten, eine als *kathēkon* qualifizierte Handlung mit Verweis auf die Natur des Ganzen (die kosmische Natur, Gott, der alles verwaltende *logos*, ...) begründeten und keineswegs nur die spezifisch menschliche Natur im Blick hatten. Die Begründung lässt sich grob so zusammenfassen: Eine als *kathēkon* qualifizierte Aktivität verfügt über eine gut-begründete Rechtfertigung, weil sie dem entspricht, was die rational und zweckmässig organisierte Natur des Ganzen für das Lebewesen vorgesehen hat, und zwar für das Lebewesen in seiner Eigenschaft als Teil dieses sinnvoll geordneten Ganzen, in dem es bestimmte Funktion zu erfüllen hat.

Diese Begründung kann man als Kern der naturalistischen Basis des Begriffs bezeichnen, wobei gezeigt wurde, dass es sich um eine ausgesprochen breite Basis handelt: Ein *kathēkon* ist nicht primär eine Handlung, die der Natur des Menschen entspricht, sondern in erster Linie eine Aktivität, mit der ein Lebewesen die ihm zugewiesene Funktion innerhalb des Ganzen erfüllt. So lässt sich auch auf der Stufe von Pflanzen oder Tieren sinnvoll von *kathēkonta* reden. Erst auf Grundlage dieser breiten naturalistischen Basis richtet sich die Begründung eines *kathēkon* dann nach der spezifischen Konstitution des jeweiligen Lebewesens. Die *kathēkonta*

1 Gourinat (2014) 21. Vgl. auch die Bemerkung von de Vogel (1973) 154: «The καθήκον is connected with the *πρῶτα κατὰ φύσιν*, and as such, not yet of the moral level». Ganz richtig auch Bénatouïl (2006) 121: «[...] les stoïciens appliquaient le καθήκον aux plantes et aux animaux [...] Les normes rationnelles et morales de la conduite humaine ne sont ainsi qu'un degré (supérieur) d'élaboration d'une normativité présente dans toute la nature.»



des Menschen lassen sich also als Spezialfälle solcher Aktivitäten betrachten, mit denen ein Lebewesen entsprechend seiner naturgegebenen Konstitution dem gut organisierten Gang des Ganzen Folge leistet («Folge leistet» im Sinne des *akolouthon* der *kathēkon*-Definition). Dieser Befund stützt zuletzt die Auffassung der Forscher, die behaupten, dass die Physik in der frühen Stoa als Grundlage oder Fundament der Ethik galt und dass ethische Grundsätze mit Verweis auf die kosmische Natur begründet wurden.

Dieses Ergebnis ist das Resultat einer Analyse des ausführlichsten zusammenhängenden Zeugnisses zur *kathēkon*-Theorie, das Diogenes Laertios überliefert, das aber in den wesentlichen Punkten mit anderen Zeugnissen (etwa Stobaios) übereinstimmt. Der Ausgangspunkt der Analyse war die Behauptung, dass es auch im Bereich nicht-rationaler Lebewesen *kathēkonta* gibt (Stobaios) oder, wie es bei Diogenes Laertios ausdrücklich heisst, dass «sich *kathēkonta* auch an Pflanzen und Tieren beobachten lassen». Diese entscheidenden Hinweise auf eine breite naturalistische Basis des Begriffs wurden bislang kaum thematisiert und nicht ausführlich gewürdigt. Dahingegen wurde in der hier angestellten Untersuchung diese Basis des *kathēkon*-Begriffs wie folgt rekonstruiert.

In Kapitel 2 wurde gezeigt, dass es bislang keine Interpretation gibt, die die Definition des Begriffs («das, was eine gut-begründete Erklärung hat, nachdem es vollzogen wurde») mit dem erläuternden (und begründenden) Zusatz in Übereinklang bringen kann («das Folgerichtige im Leben, was sich auch auf Pflanzen und Tiere erstreckt; denn auch an ihnen lassen sich *kathēkonta* beobachten»). Das Hauptproblem, das in der Forschung bislang übergangen wurde, bestand in der Terminologie der Definition: Insbesondere die Verwendung von *'prattein'*, ferner die Rede von einer gut-begründeten Erklärung (*eulogos apologismos/apologia*) haben die bisherigen Interpreten als Beleg dafür gedeutet, dass in der Definition nur menschliche Handlungen gemeint sein können. Wäre dies richtig, liesse sich die Definition einzig auf menschliche Handlungen anwenden und der Begriff verlöre seine Gültigkeit im Bereich nicht-rationaler Lebewesen. Die ausführlichsten und zuverlässigsten Zeugnisse zur *kathēkon*-Theorie enthielten dann einen recht schwerwiegenden terminologischen Patzer und wiesen eine Inkonsistenz auf. Denn unmittelbar im Anschluss an die Definition wird die Anwendbarkeit des Begriffs auf nicht-rationale Lebewesen behauptet (bei Diogenes Laertios noch im selben Satz).

In Kapitel 3 wurde das terminologische Hauptproblem beseitigt. Der üblichen Deutung, dass *'prattein'* in der *kathēkon*-Definition ausschliesslich menschliche Handlungen meinen könne, wurde die Grundlage entzogen. Dazu wurde gezeigt, dass die Begriffe *'prattein'* und *'praxis'* bereits bei Aristoteles – also unmittelbar vor der Zeit der ersten Stoiker – systematisch in biologischen Kontexten verwendet wurden, um Aktivitäten sämtlicher Lebewesen zu charakterisieren. Anhand zahlreicher Passagen aus Aristoteles' naturwissenschaftlichen Schriften lässt

sich diese systematische Verwendung eines biologischen *praxis*-Begriffs wie folgt rekonstruieren: Als *praxeis* gelten sämtliche zweckmässigen Aktivitäten eines Lebewesens, die auf einen natürlichen Bestzustand zielen, den das Lebewesen durch die Betätigung seiner naturgegebenen Vermögen zu erreichen strebt. Dieser Bestzustand lässt sich als Selbsterhaltung bestimmen, wobei sich «Selbsterhaltung» auf das jeweilige *Wesen*, d. h. auf die Spezifika des Lebewesens bezieht. Für einen Menschen beinhaltet eine *praxis* daher die Betätigung seines rationalen Vermögens. Eine menschliche *praxis* bleibt aber aus naturwissenschaftlicher Perspektive ein Spezialfall jeder zweckmässigen Aktivität, die ein Lebewesen gemäss seinen jeweiligen Vermögen vollzieht und die sich an allen Formen von Lebewesen beobachten lässt.

Wie weitgehend die frühen Stoiker mit Aristoteles' Lehren vertraut waren und mit welchen seiner Schriften, lässt sich nicht sagen. Daher wurde in dieser Arbeit auch darauf verzichtet, weitreichende Spekulationen über eine Abhängigkeit herzustellen. Dass es aber Abhängigkeiten gab, erscheint heute wenig kontrovers und wird weithin akzeptiert. Zudem ist es eine legitime Methode, mögliche Parallelen ernst zu nehmen, wenn sich dadurch Probleme der stoischen Theorie lösen lassen. Das ist hier der Fall; denn eine naturwissenschaftliche Verwendungsweise von '*praxis*' beziehungsweise '*prattein*' löst das Problem der Inkonsistenz in der *kathēkon*-Exposition bei Diogenes Laertios und Stobaios. Gleichwohl wurde auf Grenzen der gemeinsamen Basis des naturwissenschaftlichen *praxis*-Begriffs in der aristotelischen und einer möglichen stoischen Verwendungsweise hingewiesen. In jedem Falle hätten die Stoiker die zweckgerichteten Aktivitäten aller Lebewesen als Eigenschaft einer *global* organisierten Teleologie begriffen, die auf einen universellen, kosmischen Bestzustand ausgerichtet ist; für die teleologischen Erklärungen in Aristoteles' naturwissenschaftlichen Schriften scheint dies kontroverser.

In Kapitel 4 wurde gezeigt, dass weitere zentrale Merkmale des *kathēkon* auf einen naturwissenschaftlichen Bezugsrahmen des Begriffs hindeuten: (1.) die gut-begründete (*eulogos*) Erklärung, (2.) der Bericht über Zenons Pionierleistung, das *kathēkon* als erster in die philosophische Terminologie eingeführt zu haben, und möglicherweise auch (3.) die stoische Etymologie des *kathēkon* (*kata tinas hēkein*).

(1.) Für die Verwendung von '*eulogos*' lässt sich ganz ähnlich wie für die Verwendung von '*prattein*' zeigen, dass der Begriff systematisch in naturwissenschaftlichen Zusammenhängen verwendet wurde. Auch hier finden sich entscheidende Anknüpfungspunkte in Aristoteles' naturwissenschaftlichen Schriften. Eine *eulogos*-Erklärung stützt sich auf die beobachtbare Regelmäßigkeit der Natur. Was sich an vielen oder allen physikalischen Gegenständen (Lebewesen) beobachten lässt (*horasthai epi ...*), ist *eulogos* und offenbart den naturteleologischen Grundsatz, dass die Natur nichts umsonst tut (*NNU*), sondern alles ökonomisch und zweckmässig eingerichtet hat. Es ist gut möglich, dass die Passage zum *kathēkon*

auf diesen Begriffsgebrauch zielt. Die Stoiker vertraten nicht nur nachweislich den genannten naturteleologischen Grundsatz (*NNU*). Sie begründeten das *kathēkon* auch explizit mit dem Hinweis, dass sich entsprechende Aktivitäten an Pflanzen und Tieren beobachten lassen (*horasthai epi ...*).

(2.) Die Pionierleistung Zenons kann nicht darin bestanden haben, mit '*kathēkon*' einen neuen Ausdruck verwendet zu haben, um Handlungen zu bezeichnen, die man tun sollte, weil man diese oder jene Rolle innerhalb eines bestimmten Systems zu erfüllen hat. Denn es lässt sich belegen, dass das Verb *kathēkein* (zukommen / herabkommen) bereits zu Zenons Zeit in dieser normativen Bedeutung mehr oder weniger geläufig war: Es bezeichnete, was jemandem seiner sozialen Stellung, seines Amtes oder Alters wegen zu tun '*zukommt*'. Als Zenon das substantivierte Partizip '*kathēkon*' als feststehenden Begriff in die philosophische Terminologie einführte, muss seine Pionierleistung darin bestanden haben, über diesen alltäglichen Sprachgebrauch hinausgegangen zu sein. Das bedeutet: Er muss eine weiter reichende, *philosophische* Begründung entsprechender Handlungen geliefert haben. Die These zu dieser Pionierleistung Zenons lautete wie folgt: Das *kathēkon* sollte sich als Teil eines grösseren natürlichen Plans, gewissermassen als *naturgewollt* rechtfertigen. Ein *kathēkon* sollte eine angemessene Handlung sein, weil die Natur dem Menschen wie jedem anderen Lebewesen in bestimmten Situationen bestimmte Aktivitäten auferlegt, mit denen es seine Rolle innerhalb einer natürlichen Ordnung erfüllt.

Diese These fügt sich nicht nur in die Ergebnisse der Begriffsanalysen aus Kapitel 3 und 4 (zu *prattein* und *eulogos*), sondern kann auch durch einen Zusammenhang zwischen der Verwendungsweise von '*kathēkein*' selbst und der stoischen Etymologie gestützt werden: Wie gezeigt wurde, bietet sich womöglich auch hier ein Anknüpfungspunkt an eine Verwendungsweise von *kathēkein* bei Aristoteles: In seinen biologischen Schriften verwendet Aristoteles Partizipformen von '*kathēkein*', um einen bestimmten Zeitpunkt oder eine bestimmte Situation innerhalb des sinnvoll geordneten Naturgeschehens zu kennzeichnen (*en tē kathēkousē hōra*; *kathēkōn chronos*; *kathēkontes kairoi*). Es handelt sich um die Situation, in der bestimmte Bedingungen für ein Lebewesen besonders günstig sind, damit es Ziele realisiert, die seiner Natur entsprechen. Beispielsweise richtet sich die Paarungszeit unterschiedlicher Arten danach, zu welcher Zeit die jeweilige Art besonders günstige Bedingungen vorfindet, um den Nachwuchs zu ernähren. Aristoteles zufolge komme in dieser Abstimmung der natürlichen Prozesse der naturteleologische Grundsatz zum Ausdruck, dass die Natur nichts umsonst tue (*NNU*). Von dieser Verwendungsweise bei Aristoteles lässt sich eine (zugegebenermassen schwache) Verbindung zum stoischen *kathēkon* ziehen: Eine entsprechende Verwendungsweise des Partizips lässt sich auch für Kleantes belegen, wenn er behauptet, dass alle Teile des Ganzen, «zu denen auch die Pflanzen und Tiere gehören, (von Natur aus) in den passenden Momenten erwachsen (*phyetai en tois kathēkousi kairois*)». Nun

kannte Kleantes, der Etymologien nachweislich mit physikalischen Erklärungen verknüpfte, nicht nur diese Bedeutung. Vielmehr war das *kathēkon* für ihn ein Kernbegriff der Ethik, den er von seinem Lehrer Zenon übernahm und über den er selbst mindestens drei Bücher schrieb. Es ist daher möglich, dass die frühen Stoiker mit ihrer Etymologie (*kata tinas hēkein*) auf eben diese rationale Ordnung der Natur verweisen wollten, sodass jedem Lebewesen von Natur aus bestimmte Aktivitäten «*zukommen*» oder: von der höheren, physikalischen Ordnung des Kosmos bestimmte Aktivitäten «*auf das Lebewesen herabkommen*», mit denen es dem zweckmässigen Plan des Ganzen folgt.

In Kapitel 5 wurde geprüft, wie weit diese naturalistische Basis bei den weiteren Bestimmungen des *kathēkon* trägt. Dabei zeigte sich, dass die Bestimmung des *kathēkon* als 'Betätigung, die den natürlichen Anlagen entspricht' (*energēmatas kata physin kataskeuais oikeion*) eine Formulierung ist, die für ein speziesübergreifendes Konzept spricht. Zum einen verweist der Begriff der 'Anlage' (*kataskeuē*) auf eine Art massgeschneiderte 'Ausstattung' oder 'Ausrüstung', die die Natur *jedem Lebewesen* mitgegeben hat, damit es bestimmte Zwecke erfüllt. Zum anderen spiegelt dieser Verweis auf die eigentümliche Anlage jedes Lebewesens die Argumentation der stoischen *oikeiōsis*-Lehre wider, die (in der Überlieferung von Diogenes Laertios) von einem gemeinsamen, globalen Ziel (*telos*) aller Lebewesen ausgeht. Denn ausdrücklich heisst es dort, «die Natur habe keinen Unterschied zwischen Pflanzen und Tieren gemacht, wenn sie jene (Pflanzen) auch ohne Wahrnehmung und Impuls verwaltet und auch bei uns Menschen pflanzenartige Prozesse ablaufen lässt». Hier wird auf ein erstes Gemeinsames aller Lebensformen verwiesen, das ihnen allen trotz ihrer Unterschiedlichkeit zugrunde liegt: Jedes Lebewesen ist sich von Natur aus selbst zugeneigt und strebt nach Selbsterhaltung, d. h. es strebt danach, sich als das zu erhalten, was es ist; sei es durch bloss vegetative Prozesse, durch Aktivitäten, die die Betätigung von Sinneswahrnehmung und Impuls einschliessen, oder durch die Betätigung des rationalen Vermögens. (Hinter dieser Theorie steht, wie sich anhand eines Hierokles-Fragmentes zeigen lässt, einmal mehr der teleologische Grundsatz, dass die Natur nichts umsonst tut.) Die Bestimmung des *kathēkon* als eine Betätigung, die den eigentümlichen Anlagen entspricht, verweist also auf die *oikeiōsis*-Lehre und damit auf ein speziesübergreifendes Konzept, dem zufolge die unterschiedlichen Aktivitäten der Lebewesen von einem globalen Mechanismus gesteuert werden. Die spezifischen Unterschiede unterstehen immer dem übergeordneten Zweck, eine bestimmte, naturgegebene Funktion im Ganzen zu erfüllen.

Im Anschluss wurde gezeigt, dass der stoischen Theorie zufolge auch Aktivitäten 'gegen das *kathēkon*' auf allen Stufen von Lebewesen möglich sind, auch wenn solche Aktivitäten eher eine Ausnahme darstellen. Dieses Ergebnis sollte nicht überraschen, wenn, wie zuvor ausführlich gezeigt wurde, das *kathēkon* nicht *per se* ein moralischer Begriff ist. Zunächst wurden anhand einiger Textstellen Indizien

dafür angeführt, dass es Aktivitäten ‘gegen das *kathēkon*’ auch bei nicht-rationalen Lebewesen gibt: Es scheint, dass die Stoiker solche Aktivitäten explizit nur bei rationalen Lebewesen (Menschen) als moralische Fehler (*hamartēmata*) bezeichnen wollten. Dann wurde gezeigt, dass solche Aktivitäten auch in den theoretischen Rahmen des Begriffs passen: Aktivitäten ‘gegen das *kathēkon*’ sind der stoischen Theorie zufolge auf allen Stufen von Lebewesen möglich, weil es auf allen Stufen Aktivitäten geben kann, die den natürlichen Anlagen zuwiderlaufen. Es handelt sich gewissermassen um kleine (notwendige) Fehler im System, die aber – wie Chryssipp nicht zu betonen müde wurde – der Vollkommenheit des Ganzen nicht schaden.

Zuletzt wurde in diesem Kapitel der Zusammenhang von *kathēkon*, Bestzustand (*aretē*) und Ziel (*telos*) vor dem Hintergrund der naturalistischen Basis, d. h. für alle Stufen von Lebewesen diskutiert. Es wurde gezeigt, dass der Bestzustand eines Lebewesens der Massstab zur Begründung der *kathēkonta* ist, nicht aber für ihren Vollzug: Ein Lebewesen im Bestzustand vollzieht zwar garantiert *kathēkonta*, da es sich immer fehlerfrei gemäss seinen naturgegebenen Anlagen betätigt. Daher kann der Bestzustand als Standard zur Begründung der *kathēkonta* eines Lebewesens gelten. Aber ein Lebewesen, das hinter seinem Bestzustand zurückbleibt, kann dennoch *kathēkonta* vollziehen, d. h. es kann dieselben Betätigungen vollziehen, die ein Exemplar seiner Spezies im Bestzustand tut oder tun würde. Daher ist der Bestzustand keine notwendige Bedingung für den Vollzug von *kathēkonta*. Es spricht nichts dagegen, diesen Zusammenhang für alle Stufen von Lebewesen anzunehmen. Das beste Beispiel ist aber vermutlich der Mensch: Der Weise, der den Bestzustand (die *aretē*) erreicht und dadurch das menschliche *telos* realisiert, ist ein äusserst seltenes Exemplar. Dennoch vollziehen zahlreiche Menschen *kathēkonta*. Teleologischer Misserfolg (hinter seinem *telos* zurückzubleiben) ist demnach nichts Ungewöhnliches. Auf der Stufe des Menschen ist dies sogar der Normalfall, sorgt aber nicht automatisch dafür, dass ein Lebewesen ‘gegen das *kathēkon*’ agiert. Aktivitäten ‘gegen das *kathēkon*’ sind demnach ein verhältnismässig seltener Fall von teleologischem Misserfolg.

Diese Differenzierung zwischen Aktivitäten ‘gegen das *kathēkon*’ und individuellem teleologischem Misserfolg könnte eine Antwort auf die Frage liefern, wie die Stoiker einerseits behaupten konnten, dass das Ganze (der Kosmos) vollkommen sei, andererseits aber zahlreiche Individuen (so gut wie alle Menschen) ihr jeweiliges *telos* verfehlen, indem sie hinter ihrem Bestzustand zurückbleiben: Was die natürliche Ordnung zusammenhält, ist nicht der Umstand, dass sich genügend Individuen in ihrem individuellen Bestzustand befinden; es ist vielmehr die Tatsache, dass *de facto* genügend Individuen *kathēkonta* vollziehen (und nicht ‘gegen das *kathēkon*’ agieren). Denn diese Lebewesen bewirken dasselbe, was ein artgleiches Exemplar im Bestzustand tut oder tun würde. So ist die äussere Ordnung nicht gefährdet, auch wenn die Ordnung (das *pneuma*) innerhalb des Individuums sich nicht in vollkommenem Zustand befindet. Die Frage, inwieweit die Ordnung

des Ganzen oder die soziale Ordnung der Menschen gefährdet wäre, wenn eine grosse Zahl von Individuen 'gegen das *kathēkon*' agierten, scheint in der frühen Stoa nicht im Mittelpunkt gestanden zu haben. Diese Fragen mögen spätere Denker wie Panaitios und Cicero umgetrieben haben. Die frühen Stoiker scheinen sich eher dafür interessiert zu haben, wie jemand, der bereits alle *kathēkonta* vollzieht, noch den letzten Schritt zur (inneren) Vollkommenheit geht, d. h. wie er aus den richtigen Motiven und aus Wissen heraus *kathēkonta* vollzieht.

In Kapitel 6 wurden schliesslich die Eigenarten menschlicher *kathēkonta* auf Grundlage der erzielten Ergebnisse beurteilt. Es wurde die These vertreten, dass der Massstab für die Begründung der *kathēkonta* der stoische Weise ist, und zwar in seiner Funktion als fehlerfrei rational denkender Naturbetrachter. Der Weise kann aufgrund seiner vollkommenen Rationalität die rationale Ordnung des Kosmos einsehen und auf Grundlage dieser Einsicht erkennen, wie sich der Lauf der Natur (wahrscheinlich) fortsetzen wird. Das bedeutet, er kann erkennen, was die Natur für ihn vorgesehen hat, was sie als Nächstes von ihm verlangt und mit welchen Handlungen er diesem Plan folgt. Zum einen entspricht diese These vom Weisen als Massstab für die Begründung der *kathēkonta* der naturalistischen Basis des Begriffs, der zufolge ein Lebewesen im Bestzustand den Standard für die Bestimmung (nicht den Vollzug) der *kathēkonta* setzt. Zum anderen wurde anhand einiger Fragmente, die bislang kaum oder keine Beachtung fanden, gezeigt, dass die Stoiker den Weisen als erste Instanz (*Archegeten*) beim «Finden des *kathēkon*» erachteten, und dass die Natur dabei die Rolle der «Lehrerin der *kathēkonta*» übernimmt. Zuletzt wurde gefragt, wie gut die gut-begründete Erklärung (*eulogos apologismos*) des Weisen ist, wenn er eine Handlung als *kathēkon* erkennt. Einerseits muss diese Begründung den stoischen Kriterien für Wissen genügen, d. h. sie muss unumstösslich, durch kein Argument (*logos*) zu widerlegen sein. Andererseits ist der Weise in seiner Funktion als Naturbeobachter nicht allwissend. Er mag zwar ein allumfängliches Wissen von Gesetzmässigkeiten besitzen und wird immer die richtigen Schlüsse aus Phänomenen ziehen, wie sie sich ihm zeigen. Aber als Mensch kann er keine Perspektive einnehmen, die alles Gegebene zu einem bestimmten Zeitpunkt berücksichtigt. Daher gibt auch er immer nur eine Rechtfertigung, die aus dieser menschlichen Perspektive unwiderlegbar ist, die aber den zukünftigen Gang der Dinge nicht mit Sicherheit voraussagen kann.



## VIII Literaturverzeichnis

### 1 Primärliteratur (und Kommentare)

#### **Alexander von Aphrodisias**

Bruns, I., *Alexandri Aphrodisiensis. Praeter Commentaria Scripta Minora. Quaestiones. De Fato. De Mixtione* (Berlin 1892).

Sharples, R. W., *Alexander of Aphrodisias on Fate. Text, translation and commentary* (London 1983).

#### **Ps. Andronikos von Rhodos**

Gilbert-Thirry, A., *Pseudo-Andronicus de Rhodes «Περί παθῶν»*. Édition critique du texte grec et de la traduction latine médiévale (Leiden 1977).

#### **Aristoteles**

Balme, D. M., *Aristotle. History of Animals. Volume III. Books VII–X*, LOEB Classical Library 439 (Cambridge Mass., London 1991).

Chambers, M., *Aristoteles. Staat der Athener* (Berlin 1990).

Chambers, M., *Aristoteles. ΑΘΗΝΑΙΩΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑ. Editio correctior* (Leipzig 21994).

Corcilius, K., *Aristoteles. Über die Seele. De anima* (Hamburg 2017a).

Förster, A., *Aristoteles. De anima libri tres* (Budapest 1912).

Hamlyn, D. W., *Aristotle's De Anima. Books II and III* (Oxford 1968).

Hicks, R. D., *Aistotle. De Anima. With translation, introduction and notes* (Cambridge 1907).

Hutchinson, D. S./Johnson, M. R., *Aristotle: Protrepticus or Exhortations to Philosophy. Citations, fragments, paraphrases, and other evidence* (2017), online: <http://www.protrepticus.info/protr2017x20.pdf> (Zugriff am 21.08.2018).

Jori, A., *Aristoteles. Über den Himmel* (Berlin 2009).

Leggatt, S., *Aristotle. On the Heavens I and II. with an Introduction, Translation and Commentary* (Warminster 1995).

Polansky, R., *Aristotle's De anima* (Cambridge 2007).

Rodier, G., *Traité De L'Ame*. 2 Bde. (Paris 1900).

Shields, C. J., *Aristotle. De Anima. Translated with an Introduction and Commentary* (Oxford 2016).

#### **Cicero**

Dyck, A. R., *A Commentary on Cicero, De Officiis* (Ann Arbor 1996).

Griffin, M. T./Atkins, E. M., *Cicero: On Duties* (Cambridge 1991).

Plasberg, O., *M. Tulli Ciceronis Academicorum Reliquiae cum Lucullo, Opera 1* (Leipzig 1908).

Reynolds, L. D., *M. Tulli Ciceronis De Finibus Bonorum et Malorum Libri Quinque* (Oxford 1998).



Schäublin, C./Graeser, A./Bächli, A., *Marcus Tullius Cicero: Akademische Abhandlungen. Lucullus* (Hamburg 1995).

Winterbottom, M., *M. Tulli Ciceronis De Officiis* (Oxford 1994).

### **Clemens von Alexandrien**

Stählin, O., *Clemes Alexandrinus*. 3 Bde. (Leipzig 1905–1909).

### **Diogenes Laertios**

Apelt, O., *Diogenes Laertius. Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. 2 Bde. (Hamburg 1921).

Borheck, A. C., *Diogenes Laertius. Von den Leben und den Meinungen berühmter Philosophen*. 2 Bde. (Wien, Prag 1807).

Cobet, C. G., *Diogenis Laertii. De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus* (Paris 1878).

Dorandi, T., *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers* (Cambridge 2013a).

Goulet, R., *Diogène Laërce. Vies et doctrines des Stoïciens* (Paris 2006).

Hicks, R. D., *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*, LOEB Classical Library 184–185. 2 Bde. (Cambridge Mass., London 1925).

Jürß, F., *Diogenes Laertios. Leben und Lehre der Philosophen* (Stuttgart 1998).

Long, H. S., *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum* (Oxford 1964).

Marcovich, M., *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*. 3 Bde. (Stuttgart, Leipzig 1999–2002).

Reich, K., *Leben und Meinungen berühmter Philosophen. In der Übersetzung von Otto Apelt unter Mitarbeit von Hans Günter Zekl, neu herausgegeben sowie mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Klaus Reich* (Hamburg 2015).

### **Epiktet**

Boter, G. J., *Epictetus. Encheiridion* (Berlin 2007).

Brandt, U., *Kommentar zu Epiktets Encheiridion* (Heidelberg 2015).

Oldfather, W. A., *Epictetus. Discourses Books 1–2*, LOEB Classical Library 131 (Cambridge Mass., London 1925).

Oldfather, W. A., *Epictetus. Discourses Books 3–4. Fragments. The Encheiridion*, LOEB Classical Library 218 (Cambridge Mass., London 1928).

Schenkl, H., *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae. Accedunt fragmenta; enchiridion ex recensione Schweighaeuseri, gnomologiorum Epictetorum reliquiae* (Leipzig 21916).

### **Fragmentsammlungen**

Cramer, J. A., *Anecdota graeca. e codd. manuscriptis Bibliothecae regiae parisienses*. 4 Bde. (1839–1841).

Diels, H., *Doxographi Graeci* (Berlin 1879).

Inwood, B./Gerson, L. P., *Hellenistic Philosophy. Introductory Readings* (Indianapolis 21997).

Inwood, B./Gerson, L. P., *The Stoics Reader. Selected Writings and Testimonia* (Indianapolis 2008).

Long, A. A./Sedley, D., *The Hellenistic Philosophers*. 2 Bde. (Cambridge 1987).

Vogel, C. J. de, *The Hellenistic-Roman Period*, Greek Philosophy. A collection of texts with notes and explanations. 3 Bde. (Leiden 31973).

Von Arnim, H. F. A., *Stoicorum Veterum Fragmenta*. 3 Bde. (Leipzig 1903–1905).

Von Arnim, H. F. A., *Hierokles: Ethische Elementarlehre (Papyrus 9780): Nebst den bei Stobäus erhaltenen Ethischen Exzerpten aus Hierokles* (Berlin 1906).

### **Galen**

Lacy, P. H. de, *Galen: On the Doctrines of Hippocrates and Plato. Edition, Translation and Commentary*. 3 Bde. (©1981–1984).

### **Gregor von Nyssa**

Hörner, H., *Gregorii Nysseni Opera. De hominis opificio*. (Leiden im Erscheinen).

Migne, J.-P., *Patrologiae cursus completus* (Paris 1857–1866).

Spira, A., *Gregorii Nysseni de anima et resurrectione. opera dogmatica minora, Pars III* (Leiden 2014).

### **Hierokles (Stoiker)**

Bastianini, G./Long, A. A., «Hierocles», *Corpus dei papiri filosofici greci e latini 1* (1\*\*) (1992) 268–451.

Ramelli, I./Konstan, D., *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts* (Atlanta 2009).

### **Menander**

Körte, A./Thierfelder, A., *Menandri quae supersunt. Pars altera: Reliquiae apud veteres scriptores servatae* (Leipzig 1956).

### **Olympiodoros**

Griffin, M. J., *Olympiodorus On Plato First Alcibiades 10–28* (London, Oxford, New York 2016).

### **Origenes**

Chadwick, H., *Origen: Contra Celsum* (Cambridge 1953).

Görgemanns, H./Karpp, H., *Origenes vier Bücher von den Prinzipien* (Darmstadt 1976).

Koetschau, P., *Buch I–IV gegen Celsus*, Origenes Werke 1 (Leipzig 1899).

### **Panaitios**

Alesse, F., *Panezio di Rodi – Testimonianze. Edizione, traduzione e commento* (Napoli 1997).

Van Straaten, M., *Panaetii Rhodii fragmenta* (Leiden 1962).

### **Platon**

Burnet, J., *Platonis opera*. 5 Bde. (Oxford 1900–1907).

Duke, E. A./et al., *Platonis opera. Vol. I* (Oxford 1995).

### **Plutarch**

Cherniss, H., *Plutarch. Moralia. Volume XIII, Part II*, LOEB Classical Library 470 (Cambridge Mass., London 1976).

Helmbold, W. C., *Plutarch. Moralia VI*, LOEB Classical Library 337 (Cambridge Mass., London 1939).

**Proklos**

- Diehl, E., *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*. 3 Bde. (Leipzig 1903–1906).  
 Saffrey, H. D./Westerink, L. G., *Proclus. Théologie platonicienne*. 6 Bde. (Paris 1968–1997).  
 Steel, C., *Procli in Platonis Parmenidem commentaria*. 3 Bde. (Oxford 2007–2009).  
 Westerink, L. G., *Proclus Diadochus. Commentary on the first Alcibiades of Plato* (Amsterdam 1954).

**Sextus Empiricus**

- Mutschmann, H./Mau, J., *Sexti Empirici Opera*. 3 Bde. (Leipzig 1914–1961).

**Simplikios**

- Brennan, T./Brittain, C., *Simplicius – On Epictetus Handbook 1–26* (London, New York 2013).  
 Diels, H., *In Aristotelis Physicorum Libros Quattuor Priores Commentaria* (Berlin 1882).  
 Hadot, I., *Commentaire sur le Manuel d'Épictète* (Leiden 1996).  
 Heiberg, J. L., *Simplicii in Aristotelis De Caelo Commentaria* (Berlin 1894).  
 Kalbfleisch, K., *Simplicii In Aristotelis Categorias Commentarium* (Berlin 1907).

**Stobaios**

- Meineke, A., *Ioannis Stobaei Eclogarum physicarum et ethicarum libri duo*. 2 Bde. (Leipzig 1860–1864).  
 Pomeroy, A., *Arius Didymus. Epitome of Stoic Ethics* (Atlanta 1999).  
 Wachsmuth, K./Hense, O., *Ioannis Stobaei Anthologium*. 5 Bde. (Berlin 1884–1912).

**Weitere**

- Heimbach, C. W. E., *Basilicorum libri LX* (Leipzig 1833–1850).

## 2 Sekundärliteratur

- Algra, K., «The Mechanism of Social Appropriation and its Role in Hellenistic Ethics», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 25 (2003) 265–296.  
 Allen, J., «The Stoics on the origin of language and the foundations of etymology», in: D. Frede/B. Inwood (Hg.), *Language and Learning. Philosophy of Language in the Hellenistic Age* (Cambridge 2005).  
 Alpers-Gözl, R., *Der Begriff ΕΚΟΠΙΟΣ in der Stoa und seine Vorgeschichte* (Hildesheim 1976).  
 Annas, J., *The Morality of Happiness* (Oxford 1993).  
 Annas, J., «Ethics in Stoic Philosophy», *Phronesis* 52 (2007) 58–87.  
 Atkins, E. M., «Cicero», in: C. Rowe/M. Schofield (Hg.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought* (Cambridge 2000) 477–516.  
 Barnes, J., «Review of Marcovich (1999–2002)», *The Classical Review* 52 (1) (2002) 8–11.  
 Barney, R., «A Puzzle in Stoic Ethics», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 24 (2003) 303–340.  
 Bees, R., «Rezeption der aristotelischen Scala naturae in der Stoa», *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption* 18 (2008) 33–61.  
 Bénatouïl, T., *Faire usage: la pratique du stoïcisme* (Paris 2006).

- Bénatouil, T., «Aristotle and the Stoa», in: A. Falcon (Hg.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity* (Leiden, Boston 2016) 56–75.
- Betegh, G., «Cosmological Ethics in the Timaeus and Early Stoicism», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 24 (2003) 273–302.
- Blackson, T. A., «Impulsive Impressions», *Rhizomata* 9 (2017) 91–112.
- Blundell, M. W., «Parental Nature and Stoic Oikeiōsis», *Ancient Philosophy* 10 (2) (1990) 221–242.
- Bobzien, S., «Stoic Logic», in: B. Inwood (Hg.), *The Cambridge companion to the Stoics* (Cambridge 2003) 85–123.
- Boeri, M. D., «Review zu Engberg-Pedersen: The Stoic Theory of Oikeiōsis», *Méthexis* 8 (1995) 129–131.
- Boeri, M. D., «Review zu Pomeroy (1999)», *Bryn Mawr Classical Review* 2000.02.37 (2000), online: <http://bmcr.brynmawr.edu/2000/2000-02-37.html> (Zugriff am 20.10.2017).
- Boeri, M. D., «Does Cosmic Nature Matter?», in: R. Salles (Hg.), *God and Cosmos in Stoicism* (Oxford 2009) 173–199.
- Bolton, R., «Two Standards for Inquiry in Aristotle's De Caelo», in: A. C. Bowen/C. Wildberg (Hg.), *New Perspectives on Aristotle's De Caelo* (Leiden 2009) 51–82.
- Bonhöffer, A., *Die Ethik des Stoikers Epictet* (Stuttgart 1894).
- Brennan, T., «Reasonable Impressions in Stoicism», *Phronesis* 41 (3) (1996) 318–334.
- Brennan, T., «Demoralizing the Stoics» (1998a), online: [https://www.academia.edu/22956010/Demoralizing\\_the\\_Stoics](https://www.academia.edu/22956010/Demoralizing_the_Stoics) (Zugriff am 20.11.2017).
- Brennan, T., «The Old Stoic Theory of Emotions», in: J. Sihvola/T. Engberg-Pedersen (Hg.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy* (Dordrecht 1998b) 21–70.
- Brennan, T., «Stoic Moral Psychology», in: B. Inwood (Hg.), *The Cambridge companion to the Stoics* (Cambridge 2003) 257–294.
- Brennan, T., *The Stoic Life. Emotions, Duties, & Fate* (Oxford 2005).
- Brennan, T., «The KATHEKON. A Report on Some Recent Work at Cornell», *Philosophie Antique* 14 (2014) 41–70.
- Brennan, T., «The Stoic Theory of Virtue», in: L. Besser-Jones/M. Slote (Hg.), *The Routledge Companion to Virtue Ethics* (New York 2015) 31–49.
- Brink, C. O., «Οικείωσις and Οικειότης. Theophrastus and Zenon on Nature in moral theory», *Phronesis* 1 (2) (1956) 123–145.
- Brittain, C., «Non-rational Perception in the Stoics and Augustine», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22 (2002) 253–308.
- Brittain, C., «Peripatetic Appropriations of Oikeiōsis: Alexander, Mantissa Chapter 17», in: T. Engberg-Pedersen (Hg.), *From Stoicism to Platonism. The Development of Philosophy, 100 BCE – 100 CE* (Cambridge 2017) 322–347.
- Brouwer, R., *The Stoic Sage. The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates* (Cambridge 2014).
- Brunner, Á., *Totas Paginas Commovere? Cicero's Presentation of Stoic Ethics in De Finibus Book III* (Budapest 2010), online: [www.etd.ceu.hu/2011/fphbra01.pdf](http://www.etd.ceu.hu/2011/fphbra01.pdf) (Zugriff am 17.10.2017).
- Brunschwig, J., «The cradle argument in Epicureanism and Stoicism», in: M. Schofield/G. Striker (Hg.), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic ethics* (Cambridge 1986) 113–144.
- Brunschwig, J., «Sur deux notions de l'éthique stoïcienne: de la «réserve» au «renversement»», in: J.-B. Gourinat (Hg.), *Les Stoïciens* (Paris 2005) 357–380.

- Buddensiek, F., «Was sind Aristoteles zufolge Handlungen?», in: K. Corcilius/C. Rapp (Hg.), *Beiträge zur Aristotelischen Handlungstheorie* (Stuttgart 2008) 29–51.
- Cooper, J. M., «Greek Philosophers on Euthanasia and Suicide», in: B. A. Brody (Hg.), *Suicide and Euthanasia. Historical and Contemporary Themes* (Dordrecht 1989) 9–38.
- Cooper, J. M., «Eudaimonism and the Appeal to Nature in the Morality of Happiness: Comments on Julia Annas, The Morality of Happiness», *Philosophy and Phenomenological Research* 55 (3) (1995) 587–598.
- Cooper, J. M., «Eudaimonism, the Appeal to Nature, and “Moral Duty” in Stoicism», in: S. P. Engstrom/J. Whiting (Hg.), *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking happiness and duty* (Cambridge 1996) 261–284.
- Corcilius, K./Gregoric, P., «Separability vs. Difference: Parts and Capacities of the Soul in Aristotle», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 34 (2010) 81–119.
- Corcilius, K., «Review of Diamond (2015)», *Notre Dame Philosophical Reviews* (2017.05.10) (2017b), online: <http://ndpr.nd.edu/news/mortal-imitations-of-divine-life-the-nature-of-the-soul-in-aristotles-de-anima/> (Zugriff am 16.11.2017).
- Diamond, E., *Mortal Imitations of Divine Life. The Nature of the Soul in Aristotle's De Anima* (Evanston Illinois 2015).
- Diels, H., «Reiskii animadversiones in Laertium Diogenem», *Hermes* 24 (2) (1889) 302–325.
- Dierauer, U., «Raison ou instinct? Le développement de la zoopsychologie antique», in: B. Cassin/J.-L. Labarrière/Romeyer Dherbey (Hg.), *L'animal dans l'Antiquité* (Paris 1997).
- Dirlmeier, F., *Die oikeiosis-Lehre Theophrasts*, *Philologus Supplementband XXX* (Leipzig 1937).
- Donini, P./Inwood, B., «Stoic Ethics», in: K. Algra/J. Barnes/J. Mansfeld/M. Schofield (Hg.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Cambridge 1999) 675–738.
- Dorandi, T., «Diogenes Laertius», in: R. S. Bagnall/K. Brodersen/C. B. Champion/A. Erskine/S. R. Huebner (Hg.), *The Encyclopedia of Ancient History* (Malden 2013) 2116–2117.
- Döring, A., «Zwei bisher nicht genügend beachtete Beiträge zur Geschichte der Güterlehre aus Cicero de Finibus», *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 128 (1906) 16–33.
- Dyck, A. R., «Review zu Schmitz (2014)», *Bryn Mawr Classical Review* 2014.11.12 (2014), online: <http://bmcrr.brynmawr.edu/2014/2014-11-12.html> (Zugriff am 20.10.2017).
- Dyroff, A., *Die Ethik der alten Stoa* (Berlin 1897).
- Engberg-Pedersen, T., «Discovering the Good: oikeiōsis and kathēkonta in Stoic Ethics», in: M. Schofield/G. Striker (Hg.), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic ethics* (Cambridge 1986) 145–183.
- Engberg-Pedersen, T., *The Stoic Theory of Oikeiosis* (Aarhus 1990).
- Engberg-Pedersen, T., «Filling Pembroke's Lacuna in the Oikeiōsis Argument», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 88 (2006) 216–220.
- Falcon, A./Leunissen, M., «The scientific role of eulogos in Aristotle's Cael II 12», in: D. Ebrey (Hg.), *Theory and Practice in Aristotle's Natural Science* (Cambridge 2015) 217–240.

- Forschner, M., *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System* (Stuttgart 1981).
- Fortenbaugh, W. W. (Hg.), *On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus* (New Brunswick 1983).
- Fuhrmann, M., «Persona. Ein römischer Rollenbegriff», in: O. Marquard/K. Stierle (Hg.), *Identität* (München 1979) 83–106.
- Gercke, A., «Die Überlieferung des Diogenes Laertios», *Hermes: Zeitschrift für klassische Philologie* 37 (1902) 401–434.
- Gigon, O./Straume-Zimmermann, L., *Marcus Tullius Cicero: Über die Ziele des menschlichen Handelns. De finibus bonorum et malorum* (München, Zürich 1988).
- Gigon, O./Straume-Zimmermann, L., *Marcus Tullius Cicero – Vom Wesen der Götter* (Darmstadt 1996).
- Gill, C., «Personhood and Personality: The Four-Personai Theory in Cicero, De officiis I», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6 (1988) 169–199.
- Gill, C., «Oikeiōsis in Stoicism, Antiochus and Arius Didymus», in: T. Engberg-Pedersen (Hg.), *From Stoicism to Platonism. The Development of Philosophy, 100 BCE – 100 CE* (Cambridge 2017) 100–119.
- Giusta, M., *I dossografi di etica* (Turin 1964–1967).
- Giusta, M., «Ario Didimo e la diairesis dell'etica di Eudoro di Alessandria», *Atti della Accademia delle Scienze di Torino* 120 (1986) 97–132.
- Göransson, T., *Albinus, Alcinous, Arius Didymus* (Göteborg 1995).
- Gotthelf, A., *Teleology, First Principles, and Scientific Method in Aristotle's Biology* (Oxford 2012).
- Gottlieb, P./Sober, E., «Aristotle on “Nature Does Nothing in Vain”», *Ancient Philosophy* 7 (2) (2017) 246–271.
- Goulet, R., «La Methode Allégorique chez Les Stoïciens», in: J.-B. Gourinat (Hg.), *Les Stoïciens* (Paris 2005) 93–119.
- Goulet-Cazé, M.-O., «A propos de l'assentiment stoïcien», in: M.-O. Goulet-Cazé (Hg.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action* (Paris 2011) 73–236.
- Gourinat, J.-B., «Comment se détermine le kathekon? Remarque sur la conformité à la nature et le raisonnable», *Philosophie Antique* 14 (2014) 13–39.
- Gourinat, J.-B., *Les stoïciens et l'âme* (Paris 2017).
- Griffin, M. T., «The politics of virtue: three puzzles in Cicero's De Officiis», in: B. Morrison/K. Ierodiakonou (Hg.), *Episteme, etc. Essays in Honour of Jonathan Barnes* (Oxford 2011) 310–327.
- Grumach, E., *Physis und Agathon in der Alten Stoa* (Berlin 1932).
- Hahm, D. E., *The Origins of Stoic Cosmology* (Columbus 1977).
- Hahm, D. E., «The Ethical Doxography of Arius Didymus», *ANRW II.36.4* (1990) 2935–3055.
- Hahm, D. E., «Aristotle and the Stoics: A Methodological Crux», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 73 (1991) 297–311.
- Hahm, D. E., «Diogenes Laertius VII: On the Stoics», *ANRW II.36.6* (1992) 4076–4182.
- Hahm, D. E., «Self-Motion in Stoic Philosophy», in: M. L. Gill/J. G. Lennox (Hg.), *Self-Motion. From Aristotle to Newton* (Princeton 1994) 175–225.
- Hankinson, R. J., «Stoic Epistemology», in: B. Inwood (Hg.), *The Cambridge Companion to the Stoics* (Cambridge 2003) 59–84.

- Heine, O., «Kritische Beiträge zum siebenten Buche des Laertios Diogenes», *Jahrbücher für Classische Philologie* 15 (1869) 611–628.
- Henry, D., «Optimality Reasoning in Aristotle's Natural Teleology», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 45 (2013) 225–263.
- Henry, D., «Aristotle on the cosmological significance of biological generation», in: D. Henry/K. M. Nielsen (Hg.), *Bridging the Gap Between Aristotle's Science and Ethics* (Cambridge 2015) 100–118.
- Henry, D./Nielsen, K. M. (Hg.), *Bridging the Gap Between Aristotle's Science and Ethics* (Cambridge 2015).
- Hirzel, R., *Cicero's philosophischen Schriften*. 3 Bde. (Leipzig 1877–1883).
- Hübner, J., «Die Aristotelische Konzeption der Seele als Aktivität in de Anima II 1», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 81 (1999) 1–32.
- Ierodiakonou, K., «The Stoic Division of Philosophy», *Phronesis* 38 (1) (1993) 57–74.
- Ierodiakonou, K., «Alexander of Aphrodisias on medicine as a stochastic art», in: P. J. van der Eijk/H. F. J. Horstmannshoff (Hg.), *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context*, 2 Bde. (Leiden 1995) 473–485.
- Inwood, B., *Ethics and Human Action in Early Stoicism* (Oxford 1985).
- Inwood, B., «Goal and Target in Stoicism», *The Journal of Philosophy* 83 (1986a) 547–556.
- Inwood, B., «Review of "Aristotle and The Stoics" by F.H. Sandbach (1985)», *The Philosophical Review* 95 (3) (1986b) 470–473.
- Inwood, B., «Aereios Didymos», in: R. Goulet (Hg.), *Dictionnaire des philosophes antiques* (Paris 1989) 345–347.
- Inwood, B., «Review of Goeransson: Albinus, Alcinous, Arius Didymus», *Bryn Mawr Classical Review* 95.12.08 (1995a), online: <http://bmcr.brynmawr.edu/1995/95.12.08.html> (Zugriff am 13.12.2016).
- Inwood, B., «Review of J. Annas' The Morality of Happiness», *Ancient Philosophy* 15 (1995b) 647–666.
- Inwood, B., «Rules and Reasoning in Stoic Ethics», in: K. Ierodiakonou (Hg.), *Topics in Stoic philosophy* (Oxford 1999) 95–127.
- Inwood, B., «Why Physics?», in: R. Salles (Hg.), *God and Cosmos in Stoicism* (Oxford 2009) 201–223.
- Inwood, B., «How Unified is Stoicism Anyway?», *Oxford Studies in Ancient Philosophy Supplementary Volume* (2012) 223–344.
- Inwood, B., *Ethics After Aristotle* (Cambridge Mass., London 2014).
- Janáček, K., «Aus der Werkstatt des Diogenes Laertios», in: K. Janáček, *Studien zu Sextus Empiricus, Diogenes Laertius und zur pyrrhonischen Skepsis*, hg. von J. Janda/F. Karfik (Berlin 2008) 310–315.
- Janáček, K., «Das neue Bild des Diogenes Laertios», in: K. Janáček, *Studien zu Sextus Empiricus, Diogenes Laertius und zur pyrrhonischen Skepsis*, hg. von J. Janda/F. Karfik (Berlin 2008) 316–337.
- Johansen, T. K., *The Powers of Aristotle's Soul* (Oxford 2012).
- Johnson, B. E., *The Role Ethics of Epictetus. Stoicism in Ordinary Life* (Lanham 2014).
- Johnson, M. R., *Aristotle on Teleology* (Oxford 2005).

- Kahn, C., «Arius as a Doxographer», in: W. W. Fortenbaugh (Hg.), *On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus* (New Brunswick 1983) 3–13.
- Kapparis, K., *Abortion in the Ancient World* (London 2002).
- Karbowsky, J., «Empirical Eulogos Argumentation in GA III 10», *British Journal for the History of Philosophy* 22 (1) (2014) 25–38.
- Kerferd, G. B., «What does the Wise Man Know?», in: J. M. Rist (Hg.), *The Stoics* (Berkeley, Los Angeles 1978) 125–136.
- Kidd, I. G., «Stoic Intermediates and the End for Man», in: A. A. Long (Hg.), *Problems in Stoicism* (London 1971) 150–172.
- Kilb, G., *Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre Übertragung durch Cicero* (Freiburg 1939).
- Klein, J., *Nature and Reason in Stoic Ethics* (Diss. Cornell University 2010), online: <https://ecommons.cornell.edu/bitstream/handle/1813/17104/Klein,%20Jacob.pdf;sequence=1> (Zugriff am 28.11.2017).
- Klein, J., «Of Archery and Virtue: Ancient and Modern Conceptions of Value», *Philosophers' Imprint* 14 (19) (2014) 1–16.
- Klein, J., «Making Sense of Stoic Indifferents», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 49 (2015) 227–281.
- Klein, J., «The Stoic Argument from Oikeiōsis», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 50 (2016) 143–200.
- Kühn, W., «L'attachement à soi et aux autres», in: M.-O. Goulet-Cazé (Hg.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action* (Paris 2011) 237–366.
- Kullmann, W., «Theoretische und politische Lebensform bei Aristoteles (X 6–9)», in: O. Höffe (Hg.), *Aristoteles, Die Nikomachische Ethik* (Berlin 1995) 253–276.
- Kullmann, W., *Aristoteles: Über die Teile der Lebewesen* (Darmstadt 2007).
- Lacy, P. H. de, «The Four Stoic Personae», *Illinois Classical Studies* 2 (1977) 163–172.
- Lee, C.-U., *Oikeiōsis. Stoische Ethik in naturphilosophischer Perspektive* (Freiburg, München 2002).
- Lefèvre, E., *Panaitios' und Ciceros Pflichtenlehre. Vom philosophischen Traktat zum politischen Lehrbuch* (Stuttgart 2001).
- Lennox, J. G., «Nature does nothing in vain», in: H.-C. Günther/A. Rengakos (Hg.), *Beiträge zur antiken Philosophie. Festschrift für Wolfgang Kullmann* (Stuttgart 1997) 199–214.
- Lennox, J. G., *Aristotle's Philosophy of Biology. Studies in the Origins of Life Science* (Cambridge 2001).
- Lennox, J. G., «Aristotle on the biological roots of virtue: the natural history of natural virtue», in: D. Henry/K. M. Nielsen (Hg.), *Bridging the Gap Between Aristotle's Science and Ethics* (Cambridge 2015) 193–213.
- Long, A. A., «Aristotle's Legacy to Stoic Ethics», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 15 (1) (1967a) 72–85.
- Long, A. A., «Carneades and the Stoic Telos», *Phronesis* 12 (1) (1967b) 59–90.
- Long, A. A., «The Stoic Concept of Evil», *The Philosophical Quarterly* 18 (1968) 329–343.
- Long, A. A., «The Logical Basis of Stoic Ethics», *Proceedings of the Aristotelian Society* 71 (1971) 85–104.
- Long, A. A., «Greek Ethics After MacIntyre and The Stoic Community of Reason», *Ancient Philosophy* 3 (1983) 184–199.



- Long, A. A., «Stoic eudaimonism», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 4 (1989) 77–101.
- Long, A. A., «Arius Didymus and the exposition of Stoic ethics», in: A. A. Long (Hg.), *Stoic Studies* (Cambridge 1996a) 107–133.
- Long, A. A., «Greek ethics after McIntyre and the Stoic community of reason», in: A. A. Long (Hg.), *Stoic Studies* (Cambridge 1996b) 156–178.
- Long, A. A., «Hierocles on oikeiōsis and self-perception», in: A. A. Long (Hg.), *Stoic Studies* (Cambridge 1996c) 250–263.
- Long, A. A., «Stoic readings of Homer», in: A. A. Long (Hg.), *Stoic Studies* (Cambridge 1996d) 58–84.
- Long, A. A., «The logical basis of Stoic ethics», in: A. A. Long (Hg.), *Stoic Studies* (Cambridge 1996e) 135–155.
- Long, A. A., «The harmonics of Stoic virtue», in: A. A. Long (Hg.), *Stoic Studies* (Cambridge 1996f) 202–223.
- Long, A. A., «Stoic linguistics, Plato's Cratylus, and Augustine's De dialectica», in: D. Frede/B. Inwood (Hg.), *Language and Learning. Philosophy of Language in the Hellenistic Age* (Cambridge 2005).
- Lucarini, C. M., «Dorandis neue Ausgabe von Diogenes Laertios», *Mnemosyne* 70 (2017) 689–717.
- Machek, D., «Using our Selves: An Interpretation of the Stoic Four-personae Theory in Cicero's De Officiis I», *Apeiron* 49 (2) (2016) 163–191.
- Mansfeld, J., «Diogenes Laertius on Stoic Philosophy», *Elenchos* 7 (1986) 295–382.
- Mansfeld, J./Runia, D. T., *AËTIANA – The Method and Intellectual Context of a Doxographer. Volume One: The Sources* (Leiden 1997).
- Mejer, J., «Diogène Laërc», *Dictionnaire des philosophes antiques* II (1994) 824–833.
- Menn, S., «Physics as a Virtue», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 11 (1995) 1–34.
- Moraux, P., *Der Aristotelismus bei den Griechen. Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*. 2 Bde. (1973–1984).
- Morel, P.-M., «Action Humaine et Action Naturelle chez Aristote», *Philosophie* 73 (2) (2002) 36–57.
- Morel, P.-M., *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant* (Paris 2007).
- Morel, P.-M., ««La nature ne fait rien en vain». Sur la causalité finale dans la Locomotion des animaux d'Aristote», *Philosophie Antique* 16 (2016) 9–30.
- Natali, C., «Actions et Mouvements chez Aristote», *Philosophie* 73 (2) (2002) 12–35.
- Nebel, G., «Der Begriff des KAΘHKON in der alten Stoa», *Hermes* 70 (4) (1935) 439–460.
- Newmyer, S. T., «Being the One and Becoming the Other: Animals in Ancient Philosophical Schools», in: G. L. Campbell (Hg.), *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life* (Oxford 2014) 507–534.
- Nielsen, K. M., «The Nicomachean Ethics in Hellenistic philosophy. A hidden treasure?», in: J. Miller (Hg.), *The Reception of Aristotle's Ethics* (Cambridge 2012) 5–30.
- Pembroke, S. G., «Oikeiōsis», in: A. A. Long (Hg.), *Problems in Stoicism* (London 1971) 114–149.

- Pohlenz, M., «Τὸ πρόπον. Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Geistes», *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen* (Berlin 1933) 53–92.
- Pohlenz, M., *Antikes Führertum. Cicero De officiis und das Lebensideal des Panaitios* (Leipzig 1934).
- Pohlenz, M., *Grundfragen der stoischen Philosophie* (Göttingen 1940).
- Pohlenz, M., *Die Stoa. Geschichte einer Geistigen Bewegung*, 2 Bde. (Göttingen 31964).
- Powers, N., «The Stoic Argument for the Rationality of the Cosmos», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 43 (2012) 245–269.
- Primavesi, O., «Ein Blick in den Stollen von Skepsis: Vier Kapitel zur frühen Überlieferung des Corpus Aristotelicum», *Philologus* 151 (1) (2007) 51–77.
- Radice, R., «Oikeiosis». *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi* (Milano 2000).
- Reydams-Schils, G. (Hg.), *Thinking through Excerpts: Studies on Stobaeus* (Turnhout 2011).
- Rieth, O., «Über das Telos der Stoiker», *Hermes* 69 (1) (1934) 13–45.
- Rist, J. M., *Stoic Philosophy* (Cambridge 1969).
- Rist, J. M., «Zeno and Stoic Consistency», *Phronesis* 22 (2) (1977) 161–174.
- Rosa, M. P./Runia, D. T., «Stobaios», *Der Neue Pauly* Bd. 11 (2001) 1006–1010.
- Roskam, G., «Plutarch Against Epicurus on Affection for Offspring. A Reading of De amore proli», in: G. Roskam/L. van der Stockt (Hg.), *Virtues for the People. Aspects of Plutarchan Ethics* (Leuven 2011) 175–201.
- Runia, D. T., «Diogenes Laertios», *Der Neue Pauly* Bd. 3 (1997a) 601–603.
- Runia, D. T., «Review of Göransson: Albinus, Alcinoüs, Arius Didymus», *Vigiliae Christianae* 51 (1997b) 100–107.
- Sandbach, F. H., *The Stoics* (Bristol 1975).
- Sandbach, F. H., *Aristotle and the Stoics* (Cambridge 1985).
- Schäfer, M., *Ein frühmittelstoisches System der Ethik bei Cicero: Untersuchung von Ciceros drittem Buche de finibus bonorum et malorum nach Aufbau und Zugehörigkeit auf Grund griechischer Quellen zur stoischen Ethik* (München 1934).
- Schmitz, P., »Cato Peripateticus« – stoische und peripatetische Ethik im Dialog. Cic. »Fin.« 3 und der Aristotelismus des ersten Jh. v. Chr. (Xenarchos, Boethos und »Aereios Didymos«) (Berlin, Boston 2014).
- Schorn, S., *Studien zur hellenistischen Biographie und Historiographie* (Berlin, Boston 2018).
- Schwartz, E., «Diogenes Laertios», *RE* Bd. 5 (1905) 735–764.
- Sedley, D., «Chrysippus on psychophysical causality», in: J. Brunschwig/M. C. Nussbaum (Hg.), *Passions & Perception. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind* (Cambridge 1993) 313–331.
- Sedley, D., «The Ideal of Godlikeness», in: G. Fine (Hg.), *Plato 2* (Oxford 1999a) 309–328.
- Sedley, D., «The Stoic-Platonist Debate on kathêkonta», in: K. Ierodiakonou (Hg.), *Topics in Stoic philosophy* (Oxford 1999b) 128–152.
- Sedley, D., «The School, from Zeno to Arius Didymus», in: B. Inwood (Hg.), *The Cambridge companion to the Stoics* (Cambridge 2003) 7–32.
- Sedley, D., *Creationism and Its Critics in Antiquity* (Berkeley 2007).
- Sedley, D., «Teleology, Aristotelian and Platonic», in: R. Bolton/J. G. Lennox (Hg.), *Being Nature and Life in Aristotle. Essays in Honor of Allan Gotthelf* (Cambridge 2010) 5–29.

- Sorabji, R., *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate* (London 1993).
- Steinmetz, P., «*Allegorische Deutung und allegorische Dichtung in der alten Stoa*», *Rheinisches Museum für Philologie* 129 (1) (1986) 18–30.
- Striker, G., «*Following Nature. A Study in Stoic Ethics*», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 9 (1991) 1–73.
- Striker, G., «*Antipater, or the art of living*», in: G. Striker (Hg.), *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics* (Cambridge 1996a) 298–315.
- Striker, G., «*The role of oikeiōsis in Stoic ethics*», in: G. Striker (Hg.), *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics* (Cambridge 1996b) 281–297.
- Tieleman, T., «*Review of Engberg-Pedersen (1990)*», *Mnemosyne* 48 (1995) 226–235.
- Tieleman, T., «*Panaetius' Place in the History of Stoicism with Special Reference to his Moral Psychology*», in: A. M. Ioppolo/D. Sedley (Hg.), *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers. Hellenistic Philosophy in the Period 155–86 BC* (Napoli 2007) 104–142.
- Tieleman, T., «*The Early Stoics and Aristotle's Ethics*», *Frontiers of Philosophy in China* 11 (1) (2016) 104–121.
- Tsekourakis, D., *Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics* (Wiesbaden 1974).
- Viano, C., «*L'Épitomé de l'éthique stoïcienne d'Arius Didyme (Stobée, Eclog. II, 7, 57, 13–117, 18)*», in: J.-B. Gourinat (Hg.), *Les Stoïciens* (Paris 2005) 335–355.
- Vogt, K. M., *Law, Reason, and the Cosmic City* (Oxford 2008).
- Vogt, K. M., *Belief and Truth: A Skeptic Reading of Plat* (Oxford 2012).
- Von Arnim, H. F. A., *Arius Didymus' Abriss der peripatetischen Ethik* (Leipzig 1926).
- White, N. P., «*The Basis of Stoic Ethics*», *Harvard Studies in Classical Philology* 83 (1979) 143–178.
- White, N. P., «*The Role of Physics in Stoic Ethics*», *The Southern Journal of Philosophy* 23 (1985) 57–74.
- Whitehead, D., *Eintrag 'καθῆκον' in: Suda Online*: <http://www.stoa.org/sol-entries/kappa/77> (Zugriff am 27.09.2017).
- Wiersma, W., «*TEΛΟΣ und ΚΑΘΗΚΟΝ in der alten Stoa*», *Mnemosyne* 5 (3) (1937) 219–228.
- Wolf, U., *Aristoteles' »Nikomachische Ethik«* (Darmstadt 2002).
- Zagdoun, M.-A., «*Problèmes concernant l'oikeiōsis Stoïcienne*», in: J.-B. Gourinat (Hg.), *Les Stoïciens* (Paris 2005) 319–334.





Das Signet des Schwabe Verlags ist die Druckermarke der 1488 in Basel gegründeten Offizin Petri, des Ursprungs des heutigen Verlags-  
hauses. Das Signet verweist auf die Anfänge des Buchdrucks und stammt aus dem Umkreis von Hans Holbein. Es illustriert die Bibelstelle Jeremia 23,29:  
«Ist mein Wort nicht wie Feuer, spricht der Herr, und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeisst?»

## Von Pflanzen und Pflichten

Diese Studie untersucht einen zentralen Begriff der antiken Ethik, der als Vorläufer des modernen Pflichtbegriffs Ideengeschichte geschrieben hat: das *kathēkon* (lat. *officium*). Die Untersuchung zeigt, wie die frühen Stoiker, die diesen Begriff in die ethische Terminologie einführten, das *kathēkon* philosophisch begründeten. Demzufolge ist ein *kathēkon* eine Handlung, die es aus guten Gründen auszuführen gilt. Aber unter welchen Umständen ist eine solche Handlung gut begründet? Die Analyse kommt zu dem Ergebnis, dass als Massstab nicht in erster Linie die menschliche Vernunft gilt. Vielmehr ist der primäre Bezugspunkt für die Begründung die Natur, die alle Prozesse im Kosmos zweckmässig organisiert. Ein *kathēkon* ist demnach eine Aktivität, mit der ein Lebewesen – ob Pflanze, Tier oder Mensch – dem teleologisch gedachten Willen der Natur Folge leistet.

**Manuel Lorenz** hat an den Universitäten Köln und Fribourg zur Philosophie der Antike promoviert. Sein ideengeschichtlicher Interessenschwerpunkt liegt im Bereich ethischer Theorien.

**SCHWABE VERLAG**

[www.schwabe.ch](http://www.schwabe.ch)

ISBN 978-3-7965-4148-3



9 783796 541483