

XVIII.

Die Telosformel des Stoikers Diogenes.

Die Stellung des Diogenes aus Seleucia in der Entwicklungsgeschichte der stoischen Philosophie gehört zu den schwierigsten Fragen auf diesem Gebiet. Wenn irgend eines der stoischen Schulhäupter unter der Spärlichkeit und Zufälligkeit der von ihm erhaltenen Fragmente zu leiden gehabt hat und dadurch in ein falsches Licht gerückt worden ist, so ist es der „Babylonier“ Diogenes gewesen. In meiner „Ethik des Stoikers Epiktet“ habe ich mich zwar bemüht, das Befremdliche, was uns über seine Auffassung des höchsten Gutes und seinen ethischen Standpunkt überhaupt überliefert ist, in plausibler Weise zu erklären und mit seiner historischen Stellung als des Nachfolgers des Chrysippos in Einklang zu bringen (p. 177 ff.). Jedoch diese Ausführungen waren im Anhang, in der loseren Form des Exkurses gegeben worden und haben wohl deshalb weniger Beachtung gefunden. Auch heute noch wird meistens die Ethik des Diogenes für eine mehr oder wenig inferiore gehalten, und einen besonders starken Ausdruck hat diese Beurteilung in der Geschichte der griechischen Philosophie von Döring gefunden (Bd. 2, p. 253 ff. Vergl. desselben Abhandlung „Zwei bisher nicht genügend beachtete Beiträge etc.“ in „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“ Bd. 128, 1906). Ich halte es deshalb für angezeigt, meine Auffassung, die in der Hauptsache sich gleich geblieben ist, noch einmal in geschlossener Form darzulegen und zugleich eingehender zu begründen. Glücklicherweise hat v. Arnim in seine Sammlung der *Stoicorum veterum fragmenta* auch die Reste der Schüler und Nachfolger Chrysipp's mit aufgenommen, so daß jeder das einschlägige Material in bequemster Weise

zur Nachprüfung einsehen kann. Von den umfangreichen Auszügen aus Philodem, die Arnim als Quelle für die Lehre des Diogenes seiner Sammlung einverleibt hat, glaube ich zunächst noch absehen zu dürfen, obwohl sich daraus manches Interessante und Neue für diesen Stoiker ergeben dürfte. Ich behalte mir vor, diese Zeugnisse später zu verwerten. Die Hauptfrage läßt sich, glaube ich, auch ohne Berücksichtigung dieses neuen Materials entscheiden. Die einzige Monographie über den Stoiker Diogenes (Thiery, *Dissertatio de Diogene Babylonio*, Lovan. 1830), die eigentlich nichts weiter ist als eine systematisch geordnete Fragmentsammlung, kann uns für den vorliegenden Zweck keine Handreichung tun, so verdienstlich sie für ihre Zeit war. In den neueren Werken über die stoische Philosophie ist er nirgends eingehender behandelt worden: Schmekels „Philosophie der mittleren Stoa“ beginnt erst bei Panätius, Dyroff's „Ethik der alten Stoa“ aber hört mit Chrysippus auf. Auch Döring, der den Diogenes und seinen Nachfolger Antipater als die Vertreter der „älteren Mittelstoa“ bezeichnet, behandelt ersteren ziemlich kurz. v. Arnim rechnet diese Männer, wie schon erwähnt, zu der alten Stoa, was mir auch richtiger erscheint, und urteilt über den Diogenes speziell, man habe sich ihn im Wesentlichen als treuen Chrysippeer vorzustellen. (Artikel „Diogenes“ bei Pauly-Wissowa.) Freilich findet auch er doch schon einzelne Abweichungen von der stoischen Orthodoxie, besonders in der Ethik. Viel weiter geht aber Döring, nach welchem die stoische Ethik in Diogenes ihren größten Tiefstand erreicht hat. Nun kann man m. E. von einem Tiefstand der stoischen Ethik überhaupt nicht reden: sie stand vielmehr zu jeder Zeit so hoch, wenn nicht höher als jede andere Ethik des klassischen Altertums. Will man aber vom Standpunkt der Stoa aus von einem Tiefstand reden, so ist er nicht durch Diogenes, sondern eher durch die Namen Panaetius u. Posidonius gekennzeichnet, Männer, welche ganz offen das höchste Ideal der Stoa, die Autarkie der Tugend, preisgegeben und in Anlehnung an Plato und Aristoteles eine eklektische Ethik begründet haben, die — ich denke dabei namentlich an Panaetius — vielleicht dem modernen Menschen verständlicher,

würdiger und sympathischer erscheint, als die der alten Stoa, aber doch einen wirklichen Abfall von derselben bedeutet¹⁾.

Welches sind nun aber die Zeugnisse, auf welche sich jenes abfällige Urteil stützt? Es ist erstens die Telosformel des Diogenes, zweitens der anscheinend unmoralische Standpunkt, den er in den von Cicero De officiis III, 51 ff. berichteten kasuistischen Fragen seinem Nachfolger Antipater gegenüber eingenommen hat. Ehe ich nun aber auf die Erörterung dieser Zeugnisse eingehe, zunächst zwei Vorbemerkungen! Auch Hirzel spricht im Hinblick auf den zweiten Punkt von einer Krämermoral des Diogenes (a. a. O. II, 597), meint jedoch, derselbe habe damit nur einen Grundsatz seines Lehrers Chrysipp in Anwendung gebracht, der die Erwerbsucht in alle Verhältnisse hineingetragen habe. Darnach hätte also den „Abfall“ nicht erst Diogenes, sondern schon Chrysipp inaugurirt, und wir täten besser, diesen der Mittelstoa zuzusprechen und von dem durch Zeno und Cleanthes vertretenen reinen, idealen Typus kräftig abzurücken. Sodann, wenn schon in der Telosformel der Abfall des Diogenes sich verrät, wie kommt es dann, daß Antipater, der jener „Krämermoral“ entgegentritt und (nach Hirzel) eine großherzige Lebensauffassung an den Tag legt, doch die Telosformel seines Lehrers unbedenklich übernommen, ja ihr eine Gestalt gegeben hat, die noch weit mehr eine Verleugnung des stoischen Ideals zu enthalten scheint?²⁾ Deutet das nicht darauf hin, daß er diese Formel jedenfalls nicht für so schlecht fand, daß man mit derselben nicht die strengsten moralischen Grundsätze verbinden könnte? Döring bemerkt diesen Widerspruch wohl, sucht ihn aber auf Kosten des Antipater abzuschwächen, indem er dessen moralischen Standpunkt viel zu niedrig einschätzt (Zeitschrift etc. p. 26: „er erhob sich zu einem etwas idealeren Standpunkte, indem er den eigenen Vorteil des Handelnden im Sinne des erleuchteten Egoismus mehr als Jener mit dem Gesamtwohl in Zusammenhang brachte“). Mit einer solchen Interpretation

¹⁾ Vgl. R. Hirzel, Unterss. zu Cicero's philos. Schriften, Bd. 2, p. 261: Ein neuer Geist war damit in die Stoa eingezogen, der die Kluft zwischen ihr und dem . . . Kynismus immer mehr erweiterte.

²⁾ Ζῆν ἐκλεγόμενους μὲν τὰ κατὰ φύσιν . . . διηγεσθῶς (fr. 57. 58 Arn.).

wird man jedoch dem Antipater nicht gerecht. Wenn er sagt: *tu cum hominibus consulere debeas et servire humanae societati eaque lege natus sis . . . , ut utilitas tua communis sit utilitas vicissimque communis utilitas tua sit, celabis homines etc.*?“ so mag man das immerhin einen erleuchteten Egoismus nennen, man muß sich aber dabei bewußt bleiben, daß dieser mit dem, was man sonst Egoismus heißt, nicht das Geringste zu tun hat; denn es handelt sich dabei gar nicht um die Förderung des eigenen äußeren Wohlseins, sondern lediglich um die innere, moralische Befriedigung, welche aus dem Bewußtsein fließt, dem Gesetz der Natur, den Göttern, der Vernunft zu folgen. Nur wenn man sich auf diesen Standpunkt stellt, daß auf das äußere Wohlsein gar nichts, auf das innere aber alles ankommt, nur dann hat der Satz Gültigkeit, daß, wer der menschlichen Gesellschaft dient, ebendamt seinen eigenen wahren Nutzen schafft und fördert. Das ist jene großartige Synthese des *utile* und *honestum*, des *συμφέρον* und *καλόν*, die Epiktet, ganz in Uebereinstimmung mit den Grundanschauungen seiner Schule, so klar und beredt zu preisen weiß³⁾. In Wirklichkeit ist dies der reinste Idealismus und Altruismus, wie ihn Kant nicht strenger fassen konnte, nur mit dem Unterschied, daß den Stoikern diese innere Befriedigung des sittlichen und vernünftigen Handelns genügte ohne die problematische Hoffnung auf eine über das irdische Leben hinausreichende Ausgleichung von Glück und Würdigkeit.

Nach diesen Vorbemerkungen können wir nun zur Betrachtung jener berufenen Telosformel des Diogenes übergehen. Sie lautet: *εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ καὶ [τῶν παρὰ φύσιν] ἀπεκλογῇ*. Döring sieht in dieser Fassung eine totale Umgestaltung der älteren stoischen Lehre „und zwar ist diese Umgestaltung ein völliges Herabsinken von der

³⁾ Diss. I, 19, 13 und 14: *τοιαύτην φύσιν τοῦ λογικοῦ ζῴου κατεσκεύασεν, [ὁ θεὸς], ἵνα μηδενὸς τῶν ἰδίων ἀγαθῶν θύναται τυγχάνειν, εἰ μὴ τι εἰς τὸ κοινὸν ὠφέλιμον προσφέρεται· οὕτως οὐκέτι ἀκοινωνήτων γίνεται τὸ πάντα αὐτοῦ ἕνεκα ποιεῖν. — II, 22, 15 ff.: πᾶν ζῴον οὐδενὶ οὕτως ὠφελεῖται ὥς τῇ ἰδίῳ συμφέροντι . . . διὰ τοῦτο ἂν μὲν ἐν τῇ αὐτῇ τις θῇ τὸ συμφέρον καὶ τὸ ὅσιον καὶ τὸ καλὸν καὶ πατριδὰ καὶ γονεῖς καὶ φίλους, σώζεται ταῦτα πάντα.*

idealen Höhe einer Hingabe an ein objektives Vernunftprinzip, eine grenzenlose Verwässerung der Vernunftfunktion als des Lebenszieles.“ Diese Umgestaltung soll durch die unwiderstehliche Schärfe der Kritik des Carneades veranlaßt worden sein, der schon die chrysippische Formel *ad absurdum* geführt habe. Ich muß gestehen, die Bedeutung des Carneades, nachdem sie mit Recht in der letzten Zeit wieder mehr ans Licht gezogen worden ist, scheint mir doch vielfach überschätzt zu werden. Er war ein scharfsinniger Kopf, ein glänzender Dialektiker, aber im Grunde doch ein unfruchtbarer Geist, der nur von der Negation lebte⁴⁾. Seine Polemik, für den oberflächlichen Verstand bestechend, vermochte der Stoa auf die Dauer nichts anzuhaben: die Skepsis verschwand, d. h. sie näherte sich mehr und mehr dem Dogmatismus und trat mit Antiochus beinahe ganz ins stoische Lager über. Wie wäre dies möglich gewesen, wenn es dem Carneades gelungen wäre, schon den Diogenes in seinen stoischen Grundanschauungen zu erschüttern! Ueberdies war ja der erstere wesentlich jünger, und Diogenes hatte seine Telosformel doch gewiß schon fixiert, ehe Carneades anfang, die Stoa zu bekämpfen. Indirekt geht dies auch aus der bekannten Stelle bei Plutarch *de comm. not. cap. 27* hervor, wo wohl von Antipater, nicht aber von Diogenes behauptet wird, er habe unter dem Drucke des Carneades zu Spitzfindigkeiten in der Definition des Telos seine Zuflucht genommen. Freilich ist nicht ganz sicher, worin nun gerade diese *εὑρεσιλογίαι* des Antipater bestanden haben sollen. Beziehen sie sich auf die ganze in *cap. 26* und *27* bekämpfte *εὐλογιστία ἐν τῇ ἐκλογῇ τῶν κατὰ φύσιν*, so würde freilich auch Diogenes von demselben Vorwurf getroffen, und es wäre dann schließlich gleichgültig, ob wir annehmen würden, er sei durch Carneades zu seiner Aenderung der Telosformel gedrängt worden oder durch einen uns unbekannten Vorläufer: sie wäre also in jedem Fall ein Notbehelf, eine gewisse Konzession an die gewöhnliche Lebensauffassung gewesen. Da aber nur Antipater genannt ist, so dürfen wir offenbar die *εὑρεσιλογία* nicht in der ganzen

⁴⁾ Und „Geister, die stets verneinen, sind im Grunde dumm“ sagt v. Wilamowitz in seiner *Griech. Lit. G.* mit Bezug auf Lukian.

Definition als solcher suchen, sondern nur in der zuletzt erwähnten Fassung, wonach der Begriff τὰ κατὰ φύσιν ersetzt ist durch den andern τὰ ἀξίαν ἔχοντα πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν. In dieser Fassung hatte allerdings die Definition einen stark sophistischen Anstrich und konnte mit einigem Rechte ad absurdum geführt werden, so wie wir es lesen (τέλος ἐστὶ τὸ εὐλογιστεῖν ἐν ταῖς ἐκλογαῖς τῶν ἀξίαν ἔχόντων πρὸς τὸ εὐλογιστεῖν).

Sehen wir uns nun die Telosformel des Diogenes näher an, so ist vor allem zuzugeben, daß sie von den bekannten Formeln der frühern Stoiker sehr verschieden zu sein scheint. Die Aufstellung einer eigenen Definition hat freilich nichts Auffallendes: die andern hatten ja auch die von dem Vorgänger überlieferte Formel mehr oder weniger modifiziert. Chrysipp hatte nicht bloß in die φύσις des Cleanthes die menschliche Natur ausdrücklich hineininterpretiert, sondern noch außerdem eine besondere Formel erfunden (ζῆν κατ' ἐμπερίαν τῶν φύσει συμβαινόντων), die nicht weniger als die früheren einer Erklärung bedarf. Die Geschichte der Philosophie zeigt zur Genüge, daß, auch innerhalb derselben Schule, immer wieder neue Definitionen solcher grundlegender Begriffe versucht werden. Mag die menschliche Eitelkeit hie und da mit im Spiele sein, in der Hauptsache entpringt dies einerseits einem berechtigten Drang nach geistiger Selbständigkeit, andererseits der Unfähigkeit einer jeden solchen Formel, die ganze Fülle dessen, was sie umspannen soll, in ihrer Kürze hinreichend zum Ausdruck zu bringen: das Beste muß man immer erst hineinlegen. Aus der Verschiedenheit der Formel darf man also noch keineswegs ohne weiteres auf eine Verschiedenheit der Anschauungen schließen. So haben denn die Stoiker die verschiedenen in ihrer Schule gebräuchlichen Telosformeln zum Teil selbst für gleichbedeutend erklärt, zum Teil läßt sich leicht von einer zur andern eine Brücke schlagen. Am weitesten geht in dieser Hinsicht F. Ogereau, der in seinem vorzüglichen Essai über das philosophische System der Stoiker (Paris 1885) die wesentliche Uebereinstimmung aller nachzuweisen sucht.

Freilich ist nicht jede Formel gleich brauchbar und ge-

lungen. Die eine trifft vielleicht den Kernpunkt, ist aber weniger unmittelbar verständlich. Dies gilt z. B. von der Urformel Zeno's *ὁμολογουμένως ζῆν*. Ganz abstrakt betrachtet würde ja auch die konsequente Selbstsucht oder mephistophelische Bosheit unter diesen Begriff gefaßt werden können. Das lag ja nun allerdings ganz außerhalb des Gesichtskreises der Stoiker. Aber gegen die Usurpation dieser Formel durch die Epikureer hätten sie kaum etwas einwenden können. Auch die Begründung, die Zeno seiner Formel gab (*ὥς τῶν μάχομένων ζώντων κακοδαιμονούντων*) hätte sich Epikur leicht aneignen können. Um sie als stoisch zu verstehen, muß man aber wissen, daß für die Stoa ein innerer Friede nur möglich war durch völlige Ausscheidung aller *πάθη*. So kann man in der Formel Zeno's wenigstens ein wichtiges Gebiet des sittlichen Verhaltens, die Unterdrückung der Affekte, die *σωφροσύνη* ausgedrückt finden. Das war ja auch in viel späterer Zeit dem Posidonius das Wichtigste in der Definition des Telos, nur daß er noch, echt platonisch und aristotelisch, die rein theoretische Befriedigung des Erkennens mit hinein nahm (*ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὄλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν καὶ συγκατασκευάζοντα αὐτὴν [αὐτόν?] κατὰ τὸ δυνατόν, κατὰ μηδὲν ἀγόμενον ὑπὸ τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς*)⁵⁾. Zeno soll nun aber bekanntlich neben jener kurzen Formel, in welcher die ethische Aufgabe des Menschen nur formalistisch oder subjektiv charakterisiert war, auch die längere, mehr inhaltlich bestimmte, einen objektiven Maßstab enthaltende Formel gebraucht haben (*ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*), die von Cleanthes und in gewissem Sinne auch von Chrysipp angenommen wurde und zweifellos die in der Stoa geläufigste und für sie am meisten charakteristische Telosdefinition geworden ist. Ob dieser Zusatz *τῇ φύσει* in Zeno's Sinn nur eine nähere Erläuterung jener kürzeren Formel oder eine wesentliche Aenderung, eine Korrektur derselben bedeutete — eine Frage, über welche die Ansichten auseinandergehen — will ich hier nicht entscheiden. Mir kommt es nur darauf an, festzustellen, daß, wenn — wie z. B. Döring glaubt — Zeno jene beiden

⁵⁾ Clem. Alex. strom. II, 129, p. 183 Stählin; vgl. Galen de plac. Hippocr. et Plat. p. 448 ff. M.

Formeln nebeneinander, folglich als wesentlich gleichbedeutend gebraucht hat, auch für Diogenes die Möglichkeit zugestanden werden muß, daß er durch seine eigene Definition, die in ihrem formalistischen Charakter unleugbar mit der Urformel Zeno's eine gewisse Aehnlichkeit hat, die überlieferte Formel vom naturgemäßen Leben nicht für ungültig erklären wollte, also eines Widerspruchs seiner Definition mit dem anerkannten höchsten Prinzip der Stoa sich nicht bewußt war. Man kann ja vielmehr versucht sein, in der Definition des Diogenes eine absichtliche Synthese beider Formulierungen zu sehen: die εὐλογιστία, die vernünftige Ueberlegung, entspräche der ὁμολογία Zeno's; denn die widerspruchslose Zusammenstimmung aller Handlungen ist nach antiker Anschauung nur möglich, wenn jede einzelne ein Ausfluß vernünftiger Ueberlegung ist, und umgekehrt, wer in den Anforderungen des praktischen Lebens seine Vernunft stets richtig gebraucht, dem wird damit von selbst die ὁμολογία zuteil. Die Vernunft aber hat zu ihrem notwendigen Korrelat die φύσις: nur was der Natur gemäß ist, ist vernünftig, und darum hat Diogenes in seine Definition auch den Begriff des Naturgemäßen, als des objektiven Maßstabs der Vernünftigkeit, mit aufgenommen. Insoweit hätte also diese Telosformel einen guten Sinn, ja sogar einen gewissen Vorzug vor den früheren. Denn daß das εὐλογιστεῖν nicht etwa eine inferiore Geistesfunktion, sozusagen eine Verstandestätigkeit zweiten Ranges sein soll, sondern eine Betätigung des höchsten Geistesvermögens, eine Funktion der Weisheit oder der Tugend, ist über jeden Zweifel erhaben. Die εὐλογιστία, die sonst wohl auch als Spezies der φρόνησις erscheint (Stob. ed. II, 7, 60 W), vertritt hier ganz und gar die Stelle der φρόνησις, diese aber ist eine der vier Kardinaltugenden und enthält — um dies gleich hier zu sagen — nach der bekannten Lehre der Stoiker von der untrennbaren inneren Einheit der Tugenden implicate die ganze ἀρετή in sich. Die εὐλογιστία des Diogenes ist nichts anderes als was z. B. Epiktet die ὀρθὴ χρῆσις τῶν φαντασιῶν nennt, das χρῆσθαι ταῖς φαντασίαις κατὰ φύσιν und wie er sich sonst ausdrückt. Uebrigens spielt auch der Begriff εὐλογιστεῖν und seine Derivate bei Epiktet eine Rolle, das εὐλόγιστον

nennt er ein καλόν, etwas an sich Gutes, wie die φιλοστοργία und jede andere Tugend (I, 11, 17). Ebenso vertritt bei Mark Aurel das εὐλόγιστον zuweilen die Stelle der φρόνησις, so steht es 8, 32 ebenbürtig neben dem δίκαιον und σῶφρον.

Will man aber etwa den Sprachgebrauch dieser späten Stoiker nicht gelten lassen, so verweise ich auf die Gegner der Stoa, welche jene von Diogenes aufgebrachte Telosformel bekämpfen und keine Spur davon verraten, daß etwa in dem Begriff des εὐλογιστεῖν selber schon ein Herabsteigen aus den Höhen der Weisheit zum gemeinen, utilitaristisch berechnenden Menschenverstand liege. Die Polemik in der Schrift de comm. not. (cap. 26 u. 27) befaßt sich ja speziell mit unserer Telosformel. So unbarmherzig der Kritiker sie zerzaust, so ist er doch so gerecht, zuzugeben, daß die Stoiker selbst sich alle Mühe gaben, dieser Formel eine höhere, mit dem ethischen Idealismus der Schule übereinstimmende Deutung zu geben; ja er zitiert ein stoisches Diktum, das gegen die Einwürfe der Gegner gerichtet ist: τῇ γὰρ ἐφέσει [τῶν κατὰ φύσιν], νῇ Δία, τὸ εὐλογίστως καὶ τὸ φρονίμως πρόσεστι. Hier wird also geradezu das εὐλόγιστον mit dem φρόνιμον identifiziert. Nicht anders ist es bei dem weit feineren Kritiker, von dem uns eine ausführliche Bekämpfung eben dieser [von ihm offenbar als herrschend betrachteten] Definition des Telos erhalten ist, bei Alexander von Aphrodisias (De anima libri mant. p. 159 ff. Bruns). Durchweg spricht er von dem ἐκλέγεσθαι τὰ κατὰ φύσιν nicht etwa als von einer niederen, des Weisen unwürdigen Tätigkeit, sondern als von einer ἐνέργεια der Tugend. Wenn man dies im Auge behält, mag man ja immerhin mit v. Arnim die Formel des Diogenes interpretieren als „die Fähigkeit richtiger Berechnung in der Auswahl der naturgemäßen Dinge“. Es handelt sich in der Tat dabei, was den äußeren Erfolg betrifft, nur um einen gewissen Grad der Wahrscheinlichkeit: eine Sicherheit des Erfolges kann es bei den äußeren Dingen, die nicht vom Willen des Menschen abhängen, naturgemäß niemals geben, auch wenn man alle vernünftige Ueberlegung anwendet. Aber

diese Ueberlegung selbst, die εὐλογιστία gilt den Stoikern als etwas unbedingt und unabhängig von dem äußeren Erfolg jederzeit Wertvolles, als eine vollwertige Betätigung der Weisheit und der Tugend, denn „auch dazu sind wir geboren“ (Epiktet Diss. II, 10, 6).

In dem ersten Teil der Definition, dem Begriff der εὐλογιστία liegt also nichts, was einen Abfall von dem Ideal der Stoa verraten würde. Wie steht es aber mit dem zweiten Teil, der ἐκλογή τῶν κατὰ φύσιν? Liegt nicht hierin eine Einschränkung und zwar eine Einschränkung des sittlichen Handelns auf ein Gebiet, das als ein ziemlich untergeordnetes betrachtet werden muß? Wohl erscheint hier der echt stoische Begriff der Naturgemäßheit, aber nicht in dem hohen, heiligen Sinne eines Zeno und Cleanthes, welche die Natur als Ganzes, als das Gesetz der Welt, als göttliches Prinzip zur Richtschnur des menschlichen Handelns gemacht hatten: an die Stelle der φύσις treten vielmehr τὰ κατὰ φύσιν, die naturgemäßen Dinge, also äußere, in der Hauptsache nur auf das leibliche Wohlbefinden sich beziehende Güter, welche die Stoiker bekanntlich zu den Adiaphora rechneten, selbst den Namen eines Gutes ihnen „eigensinnig“ verwehrend. Wollte man sagen, Diogenes fasse in dieser Definition den Begriff der κατὰ φύσιν in weiterem Sinne, so daß man auch geistige Vollkommenheit, seelische Schönheit u. dgl. subsumieren müßte, so scheitert diese schon an sich unwahrscheinliche Auslegung an dem Begriff ἐκλογή, der speziell nach dem stoischen Sprachgebrauch zu seinem Korrelat die ἀδιάφορα, genauer die προηγμένα κατὰ φύσιν hat. Sie scheitert ferner auch daran, daß die Formel des Diogenes und die ganz ähnlich lautende seiner Nachfolger häufig so wiedergegeben wird, daß die naturgemäßen Dinge genauer als τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν bezeichnet werden, worunter die ersten Objekte des Naturtriebs, Selbsterhaltung, Integrität der Sinne u. dgl., also nur Adiaphora zu verstehen sind. (De comm. not. c. 26; Galen, De plac. Hippocr. p. 450 M.)

Das ist nun allerdings im höchsten Maße befremdlich, daß der εὐλογιστία oder φρόνησις, in welcher das Wesen der Tugend beschlossen sein soll, ein so enges und dazu niederes

Gebiet als Betätigungssphäre zugewiesen wird. Deshalb hat auch diese Telosformel den schärfsten Tadel gefunden vom Altertum bis in unsere Zeit. Posidonius schon urteilt darüber, daß diejenigen, die das Telos so definieren, sich kaum unterscheiden von denen, welche in der Lust oder Schmerzlosigkeit oder sonst etwas Aehnlichem das höchste Ziel erblicken (Galen a. a. O.)⁶⁾. Döring sagt „das einzige Gut bleibt nach wie vor die Vernunfttätigkeit, aber eine Vernunfttätigkeit, die ihre als Objekte, ihren Stoff, nur die *προηγμένα* . . . hat und die somit zu einer bloßen Berechnung des dem Individuum am meisten Nützlichen herabsinkt“; und ähnlich mißbilligend äußert sich v. Arnim: „die Tugend, deren ganze Funktion in der Wertberechnung und entsprechenden Auswahl der Naturdinge besteht, sinkt hinab zu einem bloßen Mittel für die Aneignung jener Werte“.

Und doch, so begreiflich das Befremden ist, das man über diese Telosdefinition aus dem Munde eines Stoikers empfindet, so ist es mir wenigstens fast noch befremdlicher, wie man sich bei einer solchen Interpretation beruhigen kann. Zunächst ist mit aller Entschiedenheit zu betonen, daß diese Stoiker nicht in die Erlangung eines äußeren Vorteils oder Gewinns, sondern in die vollkommene Betätigung der Vernunft das Ziel gesetzt haben. Ob diese scharfe Trennung zwischen der subjektiven und objektiven Befriedigung durchführbar ist oder nicht, darüber haben wir nicht zu entscheiden: wenn es darauf ankommt, das moralische Niveau jener Telosformel zu beurteilen, so haben wir uns einfach daran zu halten, daß die Stoiker diese Trennung für durchführbar hielten und daß es ihnen Ernst damit war. Es geht also schlechterdings nicht an, ihnen Folgerungen unterzuschieben, die sie sich jederzeit auf's bestimmteste verboten haben. Man möge sich doch klar machen, was es heißt: der äußere Erfolg des auf die Erlangung der naturgemäßen Dinge gerichteten

⁶⁾ Eine befriedigende Erklärung dieser überaus schwierigen Stelle ist, wie ich sehe, bis jetzt niemand gelungen. Hirzel allein hat (a. a. O. p. 241 ff.) eine eingehende Interpretation versucht, aber seine äußerst beachtenswerten Bemühungen haben m. E. nur den Wert einer Vorarbeit. Möge uns der Scharfsinn der Philologen bald zu einem vollen Verständnis der Stelle verhelfen!

Handeln ist durchaus unwesentlich und irrelevant für das Glück, welches einzig und allein in der inneren Befriedigung liegt, in dem Bewußtsein, alles das Seine getan zu haben. Ist das nicht ein moralischer Standpunkt, der hoch über dem gewöhnlichen Egoismus steht, ja ihm geradezu entgegengesetzt ist, achtenswert in seiner Tendenz, selbst wenn er auf einer höchst ungenügenden und einseitigen Erkenntnis dessen, was wirklich Pflicht ist, beruhen würde? Nehmen wir z. B. — um das Betätigungsgebiet der εὐλογιστία noch mehr zu verengern — einen Menschen, der es als sein einziges Ziel erkennt, — nicht: gesund zu bleiben, sondern — alles das Seinige zu tun, um gesund zu bleiben, so wird er selbstverständlich, solange seine Bemühungen von Erfolg begleitet sind, neben der inneren Befriedigung der Pflichterfüllung auch des äußeren Erfolges sich freuen. Aber wenn ohne seine Schuld ein unheilbares Leiden ihn trifft, so wird er sich — das ist unleugbar jederzeit stoische Auffassung gewesen — nicht unglücklich fühlen, sondern sein Schicksal würdig und gelassen tragen. Das ist dann der Prüfstein, ob es ihm bei seiner Pflichterfüllung wirklich nur um diese, nicht um den äußeren Erfolg zu tun war. Ich meine aber, daß hiemit schon ein verhältnismäßig hoher sittlicher Standpunkt gegeben ist; denn man sieht leicht, daß dessen strenge Beobachtung notwendig gewisse Tugenden erzeugt oder vielmehr voraussetzt und ohne dieselben gar nicht denkbar ist, also in jedem Falle die Tugend der freudigen Ergebung in den Weltlauf: sie muß wenigstens potentiell vorhanden sein, um in Kraft treten zu können, sobald der äußere Erfolg ausbleibt. Aber auch andere Tugenden sind notwendig mit jenem Standpunkt verbunden, z. B. die σωφροσύνη, insofern, wer alles tun will, um gesund zu bleiben, alle Exzesse, alle seelischen Aufregungen und Leidenschaften meiden muß; auch die δικαιοσύνη, wenigstens insofern, als die ἀδικία unleugbar Gefahren für das körperliche Wohlbefinden mit sich bringt, während umgekehrt die durch gerechtes und wohlwollendes Verhalten gegen die Nebenmenschen erworbene Freundschaft in allerlei Nöten und Gefahren einem zu gut kommen kann. Gegen den Vorwurf, daß auf diese Weise die Tugend zu einem

Mittel des Egoismus degradiert würde, müßten wir wiederum auf den grundlegenden Unterschied hinweisen, daß der Stoiker bei allem, was er in dieser Richtung tut, nicht den äußeren Erfolg, sondern die vollkommene Befolgung eines inneren, moralischen Gesetzes als sein Ziel vor Augen hat.

Jedoch es gilt, die Telosformel des Diogenes noch gründlicher zu erklären und zu rechtfertigen. Auch wenn wir anerkennen, daß es immer noch ein verhältnismäßig hoher sittlicher Standpunkt ist, wenn man das höchste Ziel statt in der äußeren Glückseligkeit lediglich in der auf diese gerichteten pflichtgemäßen Tätigkeit sieht, bleibt doch die Behauptung, daß alles sittliche Handeln eben nur in der Auswahl der naturgemäßen Dinge bestehe, zunächst äußerst befremdlich. Sie verliert aber ihr Befremdliches, wenn wir uns daran erinnern, daß nach stoischer Lehre alles Handeln, folglich auch alles sittliche Handeln im letzten Grunde auf dem Wertunterschied der äußeren Dinge, auf der Tatsache, daß es *προηγμένα* und *ἀποπροηγμένα* gibt, beruht. Die Zeugnisse für diesen merkwürdigen Satz brauchen nicht mühsam zusammengesucht zu werden, denn er bildet einen der Hauptgedanken in der ganzen Schrift Cicero's *de finibus*, sowohl in den stoischen als auch in den antistoischen Partien des Buches. (II, 34: *ab isto capite fluere necesse est omnem rationem bonorum et malorum*; III, 31: *quid apertius quam, si selectio nulla sit... earum rerum, quae sint secundum naturam, tollatur omnis... prudentia*, III, 12: *cum enim virtutis hoc proprium sit, earum rerum, quae secundum naturam sint, habere dilectum, qui omnia... exaequaverunt... hi virtutem ipsam sustulerunt*; III, 50: *confunderetur omnis vita, ut ab Aristone, neque ullum sapientiae munus aut opus inveniretur...*; IV, 48 *quid autem minus consentaneum est quam, quod aiunt, cognito summo bono reverti se ad naturam, ut ex ea petant agendi principium, id est officii?* III, 23: *cum autem omnia officia a principiis naturae proficiscantur, ab isdem necesse est proficisci ipsam sapientiam*).

Also nicht bloß die officia, welche für Weise und Unweise gemeinsam sind, auch die prudentia, d. h. eine Tugend, ja nicht bloß sie allein, sondern die ganze Tugend und

Weisheit würde gleichsam in der Luft schweben, sie wäre gegenstandslos, wenn nicht in den äußeren Dingen selbst ein Wertunterschied läge, der den Menschen — positiv oder negativ — irritierte. Man vergleiche damit die anderen Stellen, die in v. Arnim's *Fragm. St. III*, p. 46 u. 47 verzeichnet sind, besonders die letzte (aus Fronto's *epistulae*), wo mit dürren Worten gesagt ist: *proprium sapientis officium est recte eligere, neque perperam vel postponere vel anteferre*, also in seinem Handeln die Proegmena und ihr Gegenteil richtig zu unterscheiden.

Das ist ja nun freilich selbst, wie es scheint, ein höchst befremdlicher Gedanke, und es hieße ein Rätsel durch das andere erklären, wenn wir annehmen müßten, daß alle diese Stellen sich nicht auf die alte Stoa beziehen, sondern daß erst Diogenes diese sonderbare Lehre in die Stoa hineingebracht habe. Jedoch diese Annahme ist unmöglich. Nicht bloß wird diese Lehre durchweg als die allgemein stoische gegeben ohne jegliche Andeutung ihres späteren Ursprungs, sondern sie wird ausdrücklich auf den Stifter der Schule, auf Zeno selbst zurückgeführt. Denn in demselben Zusammenhang, in welchem auseinandergesetzt wird, daß ohne die Annahme einer *differentia rerum* das ganze Leben in Verwirrung käme und die Weisheit jede Funktion und Aufgabe verlieren würde (*fin. III*, 50) lesen wir die Worte: *hinc est illud exortum, quod Zeno προηγμένον* contraque quod ἀποπροηγμένον nominavit. Also Zeno hat im Gegensatz zu der absoluten *Adiaphorie* des Skeptikers Pyrrho und des kynisierenden Aristo den Begriff des Proegmenon eingeführt, weil er einsah, daß ohne denselben ein *principium agendi*, eine praktische Tugend, eine vernünftige Regelung des Lebens unmöglich sei. Und dies ist auch in der Tat das eigentlich Charakteristische an der stoischen Ethik, dasjenige, was ihr neben den andern philosophischen Sekten ihre Existenzberechtigung gab, daß sie es verstand, die Autarkie, den absoluten Wert der Tugend mit den Trieben der Natur und den Anforderungen des praktischen Lebens in Einklang zu setzen. Jenes Prinzip war durch Pyrrho und den Cynismus, dieses durch die Hedoniker und Epikureer, beidemale in einseitiger Weise vertreten. Eine Verbindung beider Prinzipien

suchte Akademie und Peripatos, jede in ihrer Weise herzustellen, dem Zeno aber genügte diese Verbindung nicht, weil er fand, daß durch die Lehre von der wenn auch noch so minutiösen Notwendigkeit der äußeren Güter zum Glück jenes erste Prinzip in seiner Reinheit beeinträchtigt werde.

Ob nun Zeno selbst schon soweit ging, daß er die ganze Aufgabe der Weisheit in der vernünftigen Wahl des Naturgemäßen sich erschöpfen ließ, ist nicht mit Sicherheit zu sagen. Aber das ist gewiß, daß nicht bloß die späteren Stoiker, die jene Konsequenz zogen, sich keiner Abweichung von Zeno bewußt waren, sondern daß auch die Gegner der Stoa es nicht so auffaßten. Ueberall, wo das stoische Telos, speziell die ἐκλογὴ τῶν κατὰ φύσιν eingehend bekämpft wird (bei Cicero de fin. IV, Plut. de com. not. 26 u. 27 und Alex. Aphrod. de anima libri mant. p. 159 ff. Bruns) wird die Lehre der ἁρμεις, nicht die einzelner heterodoxer Stoiker bekämpft. Und wenn wir auch annehmen wollten, diese Gegner haben eben nur die zu ihrer Zeit herrschende Lehre im Auge gehabt und dieselbe mit Unrecht verallgemeinert, so fällt doch für eine solche Annahme jeder Grund weg, weil das, was sie gegen diese „mittelstoische“ Telosformel vorbrachten, nicht bloß einen Diogenes und Antipater, sondern ebenso sehr einen Zeno und Chrysipp traf und treffen sollte. Was sie dagegen einwenden, ist keineswegs das, daß bei solcher Fassung des Telos den äußeren Dingen, den Adiaphora ein übermäßiger Einfluß auf das Glück zugeschrieben werde, sondern immer nur das Eine, daß es törichter Eigensinn sei, diesen Dingen einen bestimmenden Einfluß auf das Handeln zuzuschreiben, ja, das ganze Handeln aus ihnen herzuleiten und auf sie zu beschränken, und doch zu leugnen, daß man ihren Besitz erstreben dürfe, und daß dieser Besitz, wenn auch in noch so geringem Grade zum vollkommenen Glück gehöre. Dieser Vorwurf wurde aber, wie sich jedermann aus de fin. IV überzeugen kann, auch dem Zeno, ja speziell ihm gemacht, weil er durch die Einführung des Begriffs der προηγμένα an dieser ganzen spitzfindigen Unterscheidung schuldig sei (fin. IV, 47: errare Zenonem, qui... cum ad beatam vitam nullum momentum cetera haberent, ad appe-

tionem tamen rerum esse in iis momenta diceret: quasi vero haec appetitio non ad summi boni adeptionem pertineret!) Hätten die akademischen und peripatetischen Gegner der Stoa die εὐλογιστία ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ so aufgefaßt, daß dadurch folgerichtig der gewöhnliche Egoismus auf den Thron gesetzt werde, so hätten sie es ja nicht nötig gehabt, diese Formel so eifrig zu bekämpfen: sie hätten vielmehr triumphieren müssen über die hochmütige Stoa, die so zu Schanden ward und aus ihrer angemaßten Höhe so tief herabsank. Daß sie das nicht getan, daß sie diese Definition des Telos erst recht heftig bekämpft haben, weil sie dem natürlichen Gefühl und Bedürfnis entgegenzukommen schien, um dann doch auf der „unnatürlichen“ Trennung zwischen Wählen und Erstreben, zwischen Wertung (für's Handeln) und Verachtung (für's Glück) zu beharren, ist ein unanfechtbarer Beweis dafür, daß sie dem Diogenes jene neuerdings angenommene niedrige Gesinnung nicht unterlegen konnten, weil seine wahre, treu stoische Auffassung durch seine Schriften, die wir eben leider nicht mehr haben, über jeden Zweifel erhaben war.

Immerhin ist auch das Wenige, was wir von Diogenes wissen, m. E. wohl geeignet, dieses argumentum e silentio einigermaßen zu unterstützen. Wäre er der Apostat gewesen, der das Heiligste der Stoa leichthin dem unbequemen Gegner preisgab, so würde er nicht, wie dies bei Cicero und sonst der Fall ist, neben Zeno, Cleanthes, Chrysippus unbefangen als würdiger Repräsentant der Schule genannt; er würde namentlich nicht von Epiktet in der Weise und in dem Zusammenhang zitiert, wie wir es II, 19, 14 lesen. Epiktet spricht dort von den schlechten Schülern, denen es nur darauf ankommt, die Theorie und Terminologie der Philosophie sich anzueignen, anstatt ihre Lehren ins Herz und in den Willen aufzunehmen. „Da leiern sie herunter: τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἀγαθὰ τὰ δὲ κακὰ τὰ δ' ἀδιάφορα u. s. w. Woher weißt du denn das? „Hellenikos sagt es in seinen Aegyptiaca“. Was macht's aus, wenn du so antwortest oder [wie es richtig wäre]: „Diogenes sagt es ἐν τῇ Ἠθικῇ oder Chrysippos oder Cleanthes“. Wir brauchen das nun natürlich nicht buch-

stäblich zu nehmen, als ob das Vorausgehende wirklich so in der Ethik des Diogenes stünde, obwohl es mir sehr wahrscheinlich ist⁷⁾. Aber wie könnte Epiktet, auch nur beispielsweise, da, wo es sich um die ethischen Grundlehren der Schule handelt, die Ethik des Diogenes und dazu als theoretisch gleichwertig derjenigen des Chrysipp oder Cleanthes erwähnen, wenn ihm etwas davon bekannt gewesen wäre, daß Diogenes in der Ethik wesentlich heterodox, ja sogar ein Apostat war? Einen solchen faux pas macht Epiktet nicht: Warum nennt er denn nie einen Panaetius oder Posidonius? es kann ja zufällig sein, das gebe ich zu. Aber welcher sonderbarer Zufall wäre es, daß er nun gerade den Diogenes, der diesen Ruhm nicht verdient hätte, als eine der dogmatischen Autoritäten der Schule zitiert, während er von den andern, die angeblich eine so viel edlere Moral vertreten, schweigt! Nein, wenn er diese nicht zitiert, so können wir uns einen Grund der absichtlichen Ignorierung denken, nämlich den, daß jene beiden ihm die stoische Moral nicht in ihrem genuinen Sinn und vollen Idealismus vertreten — obwohl ich den Epiktet nicht für so befangen oder fanatisch halte, daß er die relative Vortrefflichkeit dieser Männer und ihrer Lehre nicht anerkannt hätte. Aber daß er den Diogenes als Lehrmeister der Stoa erwähnt hätte, wenn er einen triftigen Grund gehabt hätte, ihn zu ignorieren, das glaube ich nicht.

Einiges Gewicht möchte ich sodann doch auch den sonstigen spärlichen Zeugnissen der antiken Literatur beilegen, in welchen Diogenes erwähnt und kurz charakterisiert wird. Cicero nennt ihn einen magnus et gravis Stoicus, was doch immerhin etwas besagen will, und zwar merkwürdigerweise gerade dort, wo er ihn uns von seiner schwächsten Seite zeigt, nämlich als den Vertreter jener vielgeschmähten „Krämermoral“ (off. III, 51 ff). Die kasuistischen Entscheidungen, die hier von Diogenes berichtet werden, sind allerdings weit mehr als die Telosformel geeignet, auf ihn und seine Ethik ein ungünstiges Licht zu werfen. Ich kann

⁷⁾ Auch v. Arnim faßt es so auf, weshalb er die Stelle geradezu unter die Diogenes-Fragmente aufnahm (fr. 39).

mich hier auf diese Frage nicht näher einlassen, sondern möchte nur soviel bemerken, daß diese Krämermoral des Diogenes jedenfalls viel höher steht als diejenige Moral, welche in der christlichen Welt von kleineren und größeren Krämern tatsächlich befolgt zu werden pflegt; sodann daß man, um die Differenz zwischen Diogenes und Antipater recht zu verstehen, nicht die sentimentale Betrachtungsweise der modernen Gefühls- und Gewissensethik mitbringen darf, sondern daran denken muß, daß die stoische Ethik von Haus aus einen intellektualistischen Charakter hat und nicht aus dem Herzen sondern aus dem Verstand geboren ist. Antipater vertritt in jenen Fragen den Standpunkt des guten Herzens, Diogenes den des nüchternen Verstandes, um schnöden Gewinn ist es dem einen so wenig zu tun wie dem andern⁸⁾. Aber darauf

⁸⁾ Zur Darstellung Cicero's (De off. III, 54 ff.) möchte ich nur Folgendes bemerken. 1. Diogenes betont ausdrücklich, dass der Verkäufer nicht nur keine illegale, sondern auch keine von dem allgemeinen moralischen Bewusstsein verurteilte Handlung begehen darf: er darf das Verkaufsobjekt nicht in lügnerischer Weise anpreisen und, sobald der Liebhaber nach bestimmten Schäden fragt, sie nicht verschweigen. Unterläßt es dieser, sich genauer von der Qualität desselben zu überzeugen, so geschieht ihm kein Unrecht. Die Gerechtigkeit, wenigstens im bürgerlichen Sinne, bleibt also gewahrt. 2. Es fällt dem Diogenes nicht ein, die edlen, humanen Grundsätze des Antipater prinzipiell abzulehnen. 3. Dieselben sind aber in diesem Falle nicht am Platz, denn sie würden konsequentermaßen dazu führen, allen Handel, alles Kaufen und Verkaufen aufzuheben. Diogenes sieht in der Sache offenbar klarer als Antipater. Er erkennt das Dilemma: entweder gar nicht verkaufen, sondern schenken [Standpunkt des Evangeliums], oder aber die erlaubten Mittel zur Erwerbung äusserer Güter anwenden. Da die Stoa ihren Standpunkt im Diesseits, nicht im Jenseits nimmt, so kommt für sie das Erstere nicht in Frage. Ist aber der Handel prinzipiell erlaubt, (er fällt unter den in der Stoa eine große Rolle spielenden Begriff der *συμπεριφορά*), so muß er auch vernünftig getrieben werden, denn die Vernünftigkeit alles Tuns, die *δολογία* ist dem Stoiker die oberste Forderung, Unvernunft ist ihm ein Greuel. Vgl. Epict. Diss. I, 7, 31: *ὁ μόνον τὴν κατὰ τὸν τόπον ἀμαρτίαν τοῦτο ἡμάρτησας*. — Auf einen bisher, scheint es, nicht beachteten Punkt muß ich noch hinweisen. Diogenes setzt den Unterschied zwischen celare und tacere auseinander und spricht in diesem Zusammenhang merkwürdigerweise auch von dem finis bonorum, dem Telos und anderen hochwichtigen Dingen, die man auch nicht jedem und bei jeder Gelegenheit offenbaren könne, und doch wäre das für den Käufer unendlich wertvoller zu wissen als die Billigkeit des Weizens. Wer also wirklich human handeln wollte, der müsste dem Käufer nicht bloß alles verraten, was ihm zu einem möglichst billigen Kauf verhälfe, sondern er müsste die Gelegenheit benützen, ihm die Lebensweisheit mitzuteilen und ihn dadurch wahrhaft glücklich zu machen. Das ist aber die Praxis des

möchte ich hinweisen, daß die Alten jene Differenz nicht so tragisch genommen haben, es fällt dem Cicero nicht ein, die Grundsätze des Diogenes als unedle zu verdammen, er begnügt sich einmal, ganz kühl zu sagen: *huic (Antipatro) potius assentior*. Er zitiert und betrachtet das Ganze als eine rein akademische Erörterung, die für die Praxis keine große Bedeutung hat, offenbar weil er wohl weiß, daß die Grundsätze des Antipater in der Praxis doch nicht befolgt werden, und andererseits des Diogenes Anforderungen an die sittliche Kraft des Menschen noch hoch genug sind. So bringt er es denn fertig, den Diogenes unmittelbar bevor er seine sündhaften Grundsätze entwickelt, einen *magnus et gravis Stoicus* zu nennen, während der edle, selbstlose Antipater mit dem Prädikat „*homo acutissimus*“ vorlieb nehmen muß.

Als ein *gravis Stoicus* hat sich Diogenes offenbar auch bewährt bei jener berühmten Philosophengesandtschaft in Rom i. J. 155. Gellius berichtet uns auf Grund des Zeugnisses von Rutilius und Polybius den Eindruck, den die Rede eines jeden der drei Vertreter der athenischen Philosophenschulen machte. *Violenta et rapida Carneades dicebat, seita et teretia Critolaus, modesta Diogenes et sobria*, offenbar eine treffende Charakteristik der Geistesart der drei Philosophen und — dürfen wir sagen — Philosophenschulen, bei der Diogenes, gerade auch nach der ethischen Seite keineswegs schlecht abschneidet. Wie wenig sich Carneades selbst einbildete, den damals schon hochbetagten Diogenes, seinen einstigen Lehrer, durch seine Polemik in seinen stoischen Ueberzeugungen wankend gemacht zu haben, zeigt die Anekdote, die Cicero von der Philosophendputation in *acad. pr. II, 137* zum besten gibt. Der Prätor Albinus sagt scherzend zu Carneades: „ich bin also in deinen Augen nicht Prätor, weil ich kein Weiser bin“, was diesem die erwünschte Gelegenheit gibt, seinen Kollegen von der Stoa zu foppen mit den Worten „*huic Stoico non videris*“. Wer aber das Odium eines solchen

Kynismus, welche der Stoiker als gegen die *εὐνομία* verstoßend prinzipiell ablehnt. Man sieht aber auch aus dieser Stelle deutlich, wie wenig Diogenes auch da, wo er in das Gebiet des gewöhnlichen Handels und Wandels hinabsteigt, sich bewußt oder gewillt war, irgend etwas von der Strenge seiner philosophischen Grundsätze nachzulassen.

stoischen Paradoxons auf sich nahm, von dem wird man nicht erwarten, daß er durch die windigen Einwürfe eines Carneades sich bewogen fühlte, seine Auffassung vom Telos so stark zu revidieren, daß die stoische Weltverachtung im Handumdrehen zum niedrigsten Egoismus und Materialismus wurde. Wie ernst es dem Diogenes damit war, nicht bloß in der Lehre, sondern auch im Leben als echter Stoiker sich zu zeigen, sehen wir aus einer andern Anekdote, deren Gewährsmann Seneca ist (*De ira* III, 38, 1). Wenn ein junger Bursche so frech war, den Philosophen, eben als er vom Zorn redete, anzuspeien, so müssen wir daraus schließen, daß dieser in der bekannten stoischen Weise den Zorn als einen Affekt, als vernunftwidrige Regung durchaus verworfen und geschildert hatte, wie auch die größte Beleidigung und Beschimpfung den Weisen nicht aus der Fassung, nicht in Affekt bringen könne. Nur dies kann das Motiv für die freche Tat gewesen sein. Daß er aber wirklich diese rohe Beschimpfung ruhig und gelassen ertrug und die Indignation, die er wohl auch empfinden mußte, in den Worten „non quidem irascor, sed dubito tamen, an oporteat irasci“ nur eben leicht andeutete, gibt uns doch das Bild eines Mannes, der in jeder Beziehung die Fahne der Stoa hochzuhalten bestrebt war.

Und mit diesem Bilde stimmt auch das, was wir über die Lehre des Diogenes wissen, ganz überein. Daß er den guten Ruf an sich, abgesehen, von dem etwa damit verbundenen Nutzen, als ein absolutes Adiaphoron ansah (*De fin.* III, 57), mag ihn ja freilich unserem Empfinden nicht gerade sympathisch machen, wird auch in der Tat von manchen als ein weiteres Indizium seiner Krätermoral betrachtet; in Wahrheit ist es aber ein Beweis seiner echt altstoischen Gesinnung, die, hierin dem Kynismus verwandt, den Menschen ganz auf sich selbst zu stellen sucht und darum auf Lob und Beifall der Menschen nicht den geringsten Wert legt. Ganz in derselben Linie liegt die entschiedene Ablehnung des Reichtums als eines Gutes (*ibid.* III, 49; *Epikt. Diss.* II, 19, 13), und es mag denen, die den ethischen Wert des Diogenes so ungünstig taxieren, nicht leicht werden, zu erklären, wie ein und derselbe Mann den Reichtum aus der Tafel der Güter streichen und doch

im Grunde die Gewinnsucht zum Prinzip des Handelns erheben kann. Die Argumentation des Diogenes, so wie sie Cicero an der genannten Stelle wiedergibt, ist allerdings nicht ganz klar. Es scheint, daß das *appetitionem movere* hier als Kennzeichen eines ἀγαθόν (im weiteren Sinne) gebraucht wird, während es sonst das Korrelat zu den προηγμένα bildet (z. B. De fin. IV, 47). Die artes nämlich werden hier dem Reichtum, der nicht zu den Gütern gehöre, gegenübergestellt, folglich müssen sie zu den bona gerechnet werden. Das können sie aber nach stoischer Lehre nur in beschränktem Sinne: die τέχναι gehören an sich zu den προηγμένα, haben jedoch die Anlage, gewissermaßen die Tendenz, ἀγαθὰ zu werden, nämlich im Weisen (Stob. ecl. II, 73 W. τὰς τέχνας τὰς ἐν τῷ σπουδαίῳ ἀνδρὶ ἀλλοιωθείσας [τελειωθείσας?] ὑπὸ τῆς ἀρετῆς καὶ γενομένης ἀμεταπτώτους, οἷονεὶ γὰρ ἀρετὰς γίγνεσθαι). Soviel ist jedenfalls gewiß, daß Diogenes die τέχναι als ἀγαθὰ (im weiteren Sinn) hoch über den Reichtum stellt. Wie viel höher überragt ihn an Wert erst die Tugend, welche nun im folgenden Satz von den artes scharf geschieden wird. Der erste Grund, warum die Tugend so viel mehr wert ist als die letzteren, ist allerdings wieder nicht ganz einleuchtend, denn *commentationis et exercitationis* bedürftig sind wahrlich auch die Künste, und es könnte sich hier also nur um einen Gradunterschied handeln; um so mehr aber der zweite Grund, *quod virtus stabilitatem, firmitatem, constantiam totius vitae complectatur, nec haec eadem in artibus esse videamus*. Da haben wir also wieder jene ὁμολογία, welche dem Zeno als höchstes Gut vorschwebte, und zwar in einer noch weit strengeren und energischeren Betonung. Und ein solcher Mann, der eine so hohe Vorstellung von der Tugend als der festen und harmonischen, absolut vernünftigen Ordnung des ganzen Lebens hat, der sollte von dem Ideal der Stoa kläglich abgefallen sein!

Ich denke, das Gesagte genügt, um die absolute Unmöglichkeit darzutun, daß in der Telosformel des Diogenes eine moralisch niedrige Gesinnung sich kundgebe. Freilich sollte ich nun auch noch den positiven Beweis erbringen, daß die anderweitig erwiesene gut stoische Ueberzeugung

unseres Philosophen auch in seiner viel angefochtenen Definition des Telos ausgedrückt sei oder wenigstens gefunden werden könne. Ich glaube, der Beweis läßt sich erbringen, er ist, für mich wenigstens, in der Hauptsache schon erbracht durch die ausgezeichnete Entwicklung der stoischen Teloslehre, die Ogereau a. a. O. gegeben hat und auf die ich hiemit nachdrücklich verweise. Freilich müßte noch etwas weiter ausgeholt werden, und dazu fehlt mir hier der Raum, auch eignet sich eine solche Ausführung mehr für eine philosophische Zeitschrift. Zur richtigen Beurteilung der Frage möchte ich nur folgende Punkte kurz hervorheben. Daß man den Begriff τὰ κατὰ φύσιν in einem weiteren Sinne nehmen dürfte, so daß er auch das höhere Naturgemäße, die Tugend, in sich befassen würde, habe ich bereits abgelehnt, weil das Wort ἐκλογή als Korrelat die Adiaphora, genauer die προηγμένα fordert. Immerhin kann ich jetzt, nach den zuletzt, aus Anlaß von de fin. III, 47, angestellten Betrachtungen, in Uebereinstimmung mit Ogerau darauf hinweisen, daß die sog. naturgemäßen Dinge im Sinne der Stoa zu den ἀγαθὰ nicht eigentlich einen Gegensatz bilden, sondern daß die Grenze zwischen ihnen gewissermaßen fließend ist. Die κατὰ φύσιν decken sich nicht mit den προηγμένα, denn diese, so stark sie auch die ὁρμή erregen mögen, sind und bleiben doch stets ἀδιάφορα. Unter den Begriff des Naturgemäßen dagegen fallen auch die ἀγαθὰ, die ἀρεταί, nämlich insofern sie τελείως κατὰ φύσιν sind. Es gibt, wie Seneca sagt, pusilla secundum naturam, die geringeren Wert haben als die προηγμένα, weil sie gar keine ὁρμή zu erregen im Stande sind, und es gibt perfecta secundum naturam, das sind die absoluten sittlichen Werte, das καλόν (honestum). Dieses καλόν wird wohl auch als τὸ τέλειον ἀγαθόν bezeichnet (Diog. L. VII, 100), wobei sich wiederum wie vorhin bei den artes die Tendenz geltend macht, den Begriff des ἀγαθόν zu erweitern und über die naturgemäßen Dinge zu erstrecken. Nun ist es aber gerade Diogenes, der das ἀγαθόν (im engeren Sinne, in welchem es mit dem καλόν identisch ist) definiert hat als das natura absolutum, als das τέλειον κατὰ φύσιν (De fin. III, 38). Wenn er also auch in seiner Telosformel dieses letztere nicht direkt

mit gemeint hat, so hatte für ihn der Begriff τὰ κατὰ φύσιν doch offenbar mehr eine dem ἀγαθόν verwandte, gleichsam zu ihm hinstrebende, als von ihm abliegende Bedeutung. — Ferner, wenn wir auch dabei bleiben, daß die κατὰ φύσιν, die gewählt werden, äußere „Güter“, also Adiaphora sind, so zeigt sich die εὐλογιστία nicht bloß darin, daß man diese Dinge wählt, sondern auch ebenso darin, daß man sie nicht wählt⁸⁾, sofern sie nämlich nicht in unserer Gewalt sind, und dazu gehört eben auch bereits eine sittliche Kraft des Verzichtenkönnens und der Ergebung, wie zur ruhigen Hinnahme des Mißglückens der auf die „wählbaren“ Naturdinge gerichteten Bestrebungen, wovon oben die Rede war. Auch die theoretische Seite der φρόνησις, die Einsicht in das Wesen der Natur, der Welt und des Menschen, ferner dasjenige Maß von Kenntnissen und Fertigkeiten, das nötig ist, um im Leben durchzukommen, findet zwar in dem Wortlaut der Telosformel keine Stelle, muß aber notwendig vorausgesetzt werden, als unerläßliche Bedingung eines wirklich vernünftigen Verhaltens in der Wahl des Naturgemäßen und Meidung des Naturwidrigen. Wie auch die übrigen Tugenden, außer der φρόνησις, bei dieser praktischen, aber auf idealem Grunde ruhenden Lebensklugheit zur Betätigung kommen können, ja müssen, habe ich oben schon angedeutet, und es ließe sich dies ins Einzelne hinein leicht weiter ausführen. Hier will ich nur noch einmal auf die stoische Lehre hinweisen, daß man eine einzelne Tugend, also die εὐλογιστία oder φρόνησις nicht gesondert besitzen kann, sondern in jeder einzelnen auch die anderen enthalten sind. Wenn wir also nur, was nicht mehr als billig ist und was auch von den antiken Gegnern der Stoa stets anerkannt worden ist, den Schwerpunkt der diogenischen Telosformel in dem Begriff der εὐλογιστία gelegen sein lassen, so kann man sie recht wohl auch aus einer streng stoischen Grundanschauung heraus begreiflich finden, womit ich freilich nicht sagen will, daß sie einen glücklichen Griff oder gar eine Verbesserung der kurzen und doch so viel sagenden Definition Zeno's bedeuten würde. Stellt sie aber keine prinzipielle Abweichung von dem Standpunkt Chrysipp's dar, so kann man auch nicht sagen, daß die Verbindung beider Formeln, die

wir bei Cic. de fin. zweimal und in zwei verschiedenen, nach allgemeinem Urteil nicht auf dieselbe Quelle zurückgehenden Büchern lesen (II, 34 u. III, 31), „ein wahres Kabinettstückchen eines verständnislosen Synkretismus“ sei (Döring, Zeitschr. f. Philos. Bd. 128, p. 22). Wir haben nachgewiesen, daß die ἐμπειρία τῶν κατὰ φύσιν συμβαινόντων, worin Chrysipp die Richtschnur des tugendhaften Lebens erblickt, eine notwendige Voraussetzung bildet für die vernünftige ἐκλογὴ τῶν κατὰ φύσιν, die dem Diogenes als Telos gilt. Warum sollen also die beiden Formeln sich nicht miteinander verbinden lassen? warum sollte nicht ein späterer Stoiker oder Cicero selbst auf den Gedanken gekommen sein, beide zu vereinigen und so die eine durch die andere zu verdeutlichen und zu ergänzen, da doch ohne Zweifel keine für sich, sowenig wie die anderen stoischen Formeln, unmittelbar alles das enthält, was ihre Urheber eigentlich damit sagen und in sie hineinlegen wollten? So wird es also dabei bleiben, daß wir uns den Diogenes „im Wesentlichen als treuen Chrysippeer vorzustellen haben“, und auch die Restriktion, die v. Arnim bezüglich der Ethik des Diogenes macht, hoffe ich als durch den Sachverhalt nicht gefordert nachgewiesen zu haben.

Stuttgart.

Adolf Bonhöffer.