

Digitales Brandenburg

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit

Gomperz, Heinrich

Jena, 1904

Die Kyniker. Sechste Vorlesung.

urn:nbn:de:kobv:517-vlib-8057

DIE KYNIKER

SECHSTE VORLESUNG

Geehrte Zuhörer!



IN den letzten Vorlesungen haben wir uns mit dem Ausgangspunkte der philosophischen Ethik der Griechen bekannt gemacht: mit der Persönlichkeit und Lehre des Sokrates. Wir gehen nun daran, ihre Fortbildungen kennen zu lernen, wie sie bedingt sind einerseits durch das in jener Persönlichkeit verkörperte Ideal der inneren Freiheit und das dieser Lehre zugrunde liegende Postulat des Tugendwissens, andererseits durch das individuelle Temperament und die theoretischen Voraussetzungen ihrer Hauptvertreter. Von den philosophischen Richtungen, die auf diese Weise entstehen, und die man, je nach dem Vorwiegen des religiösen oder des philosophischen Interesses, als Sekten oder als Schulen bezeichnen kann (das Griechische kennt für beides nur ein Wort¹⁾), fassen wir zunächst die kynische ins Auge.

Ihr Begründer ist Antisthenes, des Sokrates unmittelbarer Jünger; ihr bekanntester Vertreter dessen Schüler Diogenes von Sinope; in mancher Beziehung wichtig wiederum des Diogenes bedeutendster Nachfolger Krates. Die Folge dieser Namen ist zugleich charakteristisch für die äußere Entwicklung des Kynismus. Die kynische Lehre von der Mühe, Bedürfnislosigkeit und Entbehnung als dem einzigen Wege zu Tugend und Glück scheint Antisthenes nur theoretisch vorgetragen zu haben²⁾, wenn er auch, seiner Armut entsprechend, in den dürf-

¹⁾ αἰρεσις. ²⁾ Diog. Laert. VI. 2.

tigsten Verhältnissen gelebt hat. Ob schon er, oder erst Diogenes, die typische Kynikertracht (Mantel, Ranzen und Stab¹⁾ angenommen hat, ist zweifelhaft², sicher dagegen scheint es, daß dieser letztere zuerst sein Leben durch Betteln gefristet hat. Bei Krates endlich erscheint das Bettlerleben, das bei jenem sich noch von selbst aus seiner Mittellosigkeit ergeben hatte, als Gegenstand freier Wahl; denn es ist überliefert³, er sei ursprünglich ein reicher Mann gewesen und habe seines Vermögens freiwillig sich entäußert. Damit stellt sich der kynische Philosoph, als eigentlicher Bettelmönch, gleichberechtigt neben die beiden anderen weltgeschichtlichen Hauptformen dieser Erscheinung: neben den buddhistischen Bhikschi und den Fraternen des Hlg. Franciscus von Assisi. Auch die buddhistischen Nonnen und der von der Hlg. Clara gestiftete zweite Orden des Hlg. Franz finden in Hipparchia, der Gattin und Bettelgenossin des Krates, ihr Gegenbild. Auf diese Verwandtschaft gleich anfangs hinzuweisen, schien mir in mancher Beziehung vorteilhaft; die Besonderheiten, nicht nur der Lehre, sondern auch der Grundstimmung werden sich im folgenden von selbst herausstellen.

Wie sich schon aus dem Gesagten ergibt, nehmen auch hier, wie bei Sokrates, neben den Lehren die Persönlichkeiten ein besonderes Interesse in Anspruch; daß man jene nur aus diesen recht verstehen kann — dieses Zusammenstimmen von Denken und Leben ist ja ein Hauptreiz so vieler griechischer Philosophen. Aber auch hier haben wir mit einigen äußeren Schwierigkeiten zu kämpfen. In bezug auf Antisthenes empfinden wir schmerzlich die Dürftigkeit persönlicher Nachrichten. Immerhin läßt sich vermuten, wenn die kynische Lehre überhaupt einen fortwährenden siegreichen Kampf gegen die eigenen Naturinstinkte fordert, so habe bei ihrem Urheber das Moment des Kampfes mehr im Vordergrund gestanden als das des Sieges: seine innerlich zwiespältige Natur habe nach jener Selbstüberwindung mehr sich gesehnt und gerungen, als sie stetig erkämpft und voll-

1) τρίβων, πήρα und βάκτρον. 2) Diog. Laert. VI. 13 u. 22. 3) Diog. Laert. VI. 87.

zogen; und es hätten darum Bitterkeit und Pathos wesentliche Elemente seiner Lebensstimmung ausgemacht. Ganz anders bei Krates und vor allem bei Diogenes. Bei ihm erscheint dieselbe Lehre als der Ausfluß einer geschlossenen Individualität, die, des Sieges gewohnt und bewußt, in jenem Selbstkampf ihr eigentümliches Leben auswirkt, und darum, von unerschütterlicher Ruhe und Zuversicht getragen, eine hinreißende Fröhlichkeit und einen sprudelnden Übermut entwickelt. Er ist deshalb die rechte Inkarnation des kynischen Ideals. Und unsere Kenntnis seiner Person leidet weniger unter dem Mangel als unter dem Überfluß an Berichten. Denn diese bestehen, von vereinzelt Zitaten abgesehen, hauptsächlich in einer Fülle jener Anekdoten, in deren Hervorbringung das Altertum ebenso unerschöpflich wie unbedenklich war, und die uns zumeist in späten Sammlungen, speziell für die älteren Philosophen in der Kompilation des Diogenes Laertios erhalten sind. Von diesen Geschichtchen nun kann kaum eine einzige als absolut authentisch gelten. Dennoch darf, wie ich glaube, an dergeschichtlichen Treue des Bildes, das sie in ihrer Totalität uns zeigen, nicht gezweifelt werden: so lebensvoll und charakteristisch ist es. Denn in sich vollendete Gestalten bringt nur entweder die Natur oder aber die Phantasie eines großen Dichters hervor. Der zweite Fall aber ist hier ausgeschlossen. Sollten also sogar (was durchaus unglaublich ist) alle einzelnen Züge, aus denen sich für uns das Bild des Diogenes zusammensetzt, erfunden oder von anderen auf ihn übertragen sein, so müßten wir dennoch dieses Gesamtbild selbst für historisch zutreffend halten, und annehmen, daß die einzelnen ungeschichtlichen an die Stelle analoger, originaler Details getreten sind — ähnlich wie ein Schiff seiner Form nach dasselbe bleiben kann, wenn auch im Laufe der Zeit all seine einzelnen, stofflichen Bestandteile durch andere ersetzt worden wären. Diese Betrachtungsweise (die wir auch auf den Charakter des Aristipp werden anwenden müssen) ermöglicht uns, von den Kynikern eine einigermaßen lebensvolle Anschauung zu gewinnen und ihre Lebens-

auffassung bis zu einem gewissen Grade von innen heraus zu verstehen.

Um nun zu diesem Verständnis zu gelangen, wird es, glaube ich, am besten sein, wenn Sie sich einen Menschen denken, der zwar das sokratische Ideal der inneren Freiheit als das seine anerkennt, in sich aber nicht jene Loslösung von aller subjektiven Stellungnahme vorfindet, die das Eigentümliche der sokratischen Persönlichkeit ausmacht, sich vielmehr durch sein „Haften“ an den Dingen an der Erreichung jenes Ideals, an der Erhabenheit über alles Äußere, an der Wunschbejahung jeder Lebenslage verhindert fühlt. Ein solcher Mensch wird zwar ebenfalls davon überzeugt sein, daß der ideale, also der „gute“ Mann des Glückes völlig gewiß sei, daß es für ihn kein Übel geben könne, ja er wird sogar diesen Satz, der für ihn nicht die Beschreibung seines ihm geläufigen und darum uninteressanten Zustandes, sondern die eines ersehnten Zieles darstellt, allererst mit Entschiedenheit aussprechen; aber er wird hinzufügen müssen, daß diese richtige Seelenverfassung, diese „Tugend“, nicht schon durch eine bloß theoretische Einsicht verbürgt wird, daß sie vielmehr innerlich erkämpft werden muß und den Siegespreis dieses Kampfes ausmacht. In dieser Lage befindet sich der Kyniker. Hinsichtlich der näheren Bestimmung dieses Kampfes ergaben sich aber für ihn zwei sehr verschiedene Denkmotive. Einerseits mußte er, der Natur der Sache entsprechend, feststellen, daß zur Überwindung jener triebhaften subjektiven Instinkte, welche sein „Haften“ an den Dingen bedingten, deren Ausrottung erfordert wird; und diese Umbildung des Willens, diese Aneignung der „sokratischen Kraft“¹ faßten die Kyniker auf als „Bildung“ oder „Erziehung“², als „Übung“³, als „Mühe“ oder „Arbeit“⁴. Andererseits aber standen sie viel zu sehr im Banne des allgemein griechischen und des speziell sokratischen Intellektualismus, um nicht diesen selben Erlösungsprozeß auch wieder als das Gewinnen einer befreienden „Einsicht“⁵ ver-

1) Antisthenes (Diog. Laert. VI. 11). 2) Παιδεία. 3) Ἀσκήσις. 4) Πόνος.
5) Φρόνησις.

stehen zu wollen. Diese Einsicht aber konnte nicht mehr einfach das formale Wissen des Sokrates sein, das ganz außer aller Beziehung zu den Aufgaben des ethischen Kampfes stand, sondern es mußte nun einen ganz bestimmten Inhalt bekommen. Die zu lösende Aufgabe war ein Umwollen: es sollte nicht mehr das Eine (die genußreiche Befriedigung der Begierden), sondern nur mehr das Andere (die Tugend) erstrebt werden. Dieser Vorgang, ins Theoretische übertragen, ergibt die Forderung, es solle der Unwert des Einen und der Wert des Anderen eingesehen werden. Für diese Begriffe nun fanden die Kyniker auf der einen Seite den Ausdruck, der Mensch müsse das, was seinen inneren Wert begründe, als ihm zugehörig und notwendig, kurz als wesentlich¹, das was jenen Wert nicht berühre, als ihm fremd und zufällig, kurz als unwesentlich² erkennen³. Auf der anderen Seite aber knüpften sie an den aus der sophistischen Zeit stammenden, neulich besprochenen Gegensatz von Natürlich und Konventionell an: sie postulierten den ausschließlichen Wert des Natürlichen, und erklärten alles andere für bloße Konvention und Illusion, oder, wie der Kyniker sagt, für „Einbildung“ (wenn wir seinen schwer übersetzbaren Kunstaussdruck⁴, der einerseits einen ungreifbaren, nichtigen Dunst, andererseits ein aufgeblasenes, hohles Wesen bedeutet, durch dieses Wort unzulänglich genug wiedergeben dürfen). Insoweit nun der Kyniker imstande war, diese „Einbildung“ zu überwinden, ergab sich für ihn eine höchst eigentümliche Lebensansicht. In dem Bestreben, alle gefühlsmäßigen Beziehungen zu den Dingen abzustreifen, mußte er sich allein an den nackten Tatbestand halten, und alle Werte, die wir auf Grund unserer Empfindungen in sie hineinverlegen, alles, was wir Pietät und Sentiment nennen, negieren. Daher kommt, wie Sie sehen werden, eine ganz besondere Art von Witz; daher eine hochgemute, auf das Gefühl der inneren Freiheit von all diesen Einbildungen und der in sich beruhigten Sicherheit gegründete

1) Οἰκεῖον. 2) Ἀλλότριον. 3) Beide Termini auch bei Platon, Conviv. p. 205e, also wohl echt sokratisch. 4) Τῦφος.

Freudigkeit; eben daher aber auch jener Gegensatz gegen unsere angestammten Gefühlsweisen, dem der Name „Cynismus“ mit einem gewissen Rechte geblieben ist. So klar aber dieser Begriff des Eingebildeten ist, der des Natürlichen ist nicht ganz frei von Mehrdeutigkeit. Denn wenn die Kyniker auf der einen Seite nur die Tugend als wertvoll gelten lassen wollen, nur das Sittliche gut und das Schimpfliche schlecht nennen, alles andere aber als „indifferent“¹ bezeichnen, so hat es auf der anderen doch wiederum den Anschein, als würden sie auch jenes Minimum von Bedürfnissen für natürlich erklären, das jedermann allezeit befriedigen kann, und das deshalb dem äußeren Schicksal entrückt ist und der inneren Freiheit nicht im Wege steht. Und damit hängt zusammen, daß sie auch das jenem Minimum entsprechende Verhalten als ein „natürliches“ für ethisch wertvoll erklärt und so einen Grundstock positiver moralischer Normen anerkannt zu haben scheinen, wenn auch freilich dieser Gesichtspunkt in ihrer Praxis wie in ihrer Theorie recht wenig hervortritt. Wir werden später sehen, daß an diese beiden Punkte die Stoa angeknüpft und sich dadurch in die größten Schwierigkeiten verstrickt hat. Auf diese Gelegenheit versparen wir daher auch die sachliche Würdigung dieses Problems. Der Grundgedanke des Kynismus aber bleibt die Herstellung der inneren Freiheit, das heißt der Unabhängigkeit vom Schicksal, durch die theoretische Einsicht in den Unterschied der natürlichen, unverlierbaren und der bloß eingebildeten, haltlosen Werte, und durch die praktische Übung in der Entbehrung. Ich stelle im folgenden einige Nachrichten zusammen, die sowohl dieses systematische Gerippe mit Fleisch und Blut umkleiden, als auch Ihnen das Wesen des Kynikers anschaulich machen sollen.

Da es sich hierbei vornehmlich um Äußerungen des Diogenes handeln wird, so möchte ich Ihnen gleich vorweg drei Anekdoten mitteilen, aus denen Sie den Witz und Geist des Mannes kennen lernen können, ohne daß sie mit seiner ethischen

1) Ἰδιόμορον.

Lehre in näherem Zusammenhange stünden. „Als sich jemand,“ erzählt Diogenes Laertios¹, „darüber wunderte, daß in Samothrake so viele Weihgeschenke (von solchen) aufgestellt seien (die infolge ihres Gelübdes gerettet wurden), meinte er: es wären noch viel mehr, wenn auch die nicht Geretteten welche aufgestellt hätten.“ „Auf die Frage,“ wird weiter berichtet², „warum die Leute den (gewöhnlichen) Bettlern etwas schenkten, den Philosophen aber nicht,“ antwortete er: weil sie zwar darauf gefaßt sind, lahm und blind, nicht aber darauf, Philosophen zu werden.“ „Einst führte ihn,“ hören wir endlich³, „einer in ein luxuriös eingerichtetes Haus und ersuchte ihn, nicht zu spucken. Als er sich nun räusperte, spuckte er dem anderen ins Gesicht, und meinte, einen schlichteren Fleck habe er nicht gefunden.“

Dieser sprühende Witz ist aber durch die ganze Art des Kynikers bedingt. Er ist der Ausfluß, sowohl des Gefühles der Überlegenheit, das ihm das Durchschauen der „Einbildung“ gewährt, wie auch der Empfindung der Freudigkeit, die er dem Bewußtsein der inneren Freiheit verdankt.

Für dieses letztere haben wir Zeugnisse die Menge. Abgesehen davon, daß es wohl zunächst die Kyniker sind, die Aristoteles im Auge hat, wo er⁴ gegen jene polemisiert, die den guten Menschen für glücklich erklären, auch wenn er gefoltert würde oder anderen großen Schicksalsschlägen anheimfiele, wird uns z. B. von Antisthenes der Satz überliefert⁵: die Tugend sei hinreichend zur Glückseligkeit, und der andere⁶: vollkommen werde man, wenn man einsehe, daß man den Übeln entfliehen könne. Aber auch Diogenes sagt uns⁷: wenn nichts anderes, so habe er doch dieses der Philosophie zu danken, daß er gegen jedes Schicksal gewappnet sei. Es blicke ihn an⁸ und spreche den homerischen Vers: „Diesen wütenden Hund vermag ich nimmer zu treffen.“ Reichtum⁹, Ruhm, Lust, Leben müsse man verachten, über ihr

¹) VI. 59. ²) Diog. Laert. VI. 56. ³) Diog. Laert. VI. 32. ⁴) Eth. Nic. VII. 14, p. 1153 b 19. ⁵) Diog. Laert. VI. 11. ⁶) Diog. Laert. VI. 8. ⁷) Diog. Laert. VI. 63. ⁸) Stob. Ekl. II. p. 348 (Meineke). ⁹) Stob. Floril. 86. 19 (Meineke).

Gegenteil aber, über Armut, Schande, Schmerz und Tod erhaben sein. Dieser letztere ist¹ kein Übel, denn er ist nichts Schimpfliches. „Der Besitz² gehört nicht zu mir; Verwandte, Hausgenossen, Freunde, Ruhm, vertraute Orte, Lebensweise — all das ist unwesentlich.“ „So wird man frei.“ Darum sagt er³: „Seit mich Antisthenes befreit, habe ich nicht wieder gedient.“ Dieser „Freiheit zieht er nichts vor“.⁴ Ja, er fühlt sich nicht nur als frei, sondern auch als Befreier. Den Herakles, läßt ihn Lukian⁵ sagen, ahme er nach; statt des Löwenfelles trage er den Mantel, statt der Keule den Stab; aber wie jener (nach kynischer Deutung) ziehe er zu Felde gegen die Lüste, entschlossen, das Leben zu reinigen: „Ein Befreier bin ich der Menschen, und ein Arzt der Leidenschaften.“ Und bei Krates lesen wir⁶: Als Kyniker „wirst du leicht das Beutelchen öffnen und mit deiner Hand etwas herausnehmen und geben können, und nicht, so wie jetzt, dich winden und zaudern und zittern, als ob deine Hand schlagrührig wäre. Aber (ferner): wenn's voll ist, so wirst du's gleichmütig sehen, und wenn's leer ist, dich nicht betrüben, und wenn du's gebrauchen willst, wirst du's leicht können, und wenn du's nicht hast, dich nicht danach sehnen, sondern leben, zufrieden mit dem, was da ist, kein Verlangen tragen nach dem, was nicht da ist, und an dem, was dir begegnet, dich nicht ärgern.“

Aus diesem Bewußtsein der Erlösung vom Übel aber entspringt, wie Sie schon bemerken, eine herzerwärmende Freudigkeit. Derselbe Krates, von dem ich eben sprach, hat⁷ in lustigen, Homer parodierenden Versen die Stadt „Ranzen“ gepriesen, als Insel im Meere der „Einbildung“, auf die sich kein Schmarotzer und kein Weichling verirren könne, die Brot, Feigen, Zwiebel und Knoblauch in Fülle hervorbringe und wo es keinen Kampf gibt um Geld oder um Ruhm. Und von eben demselben sagt uns Plutarch⁸, er habe „mit seinem Bettelsack

1) Epiktet, Diss. I. 24. 6. 2) Epiktet, Diss. III. 24. 68. 3) Epiktet, Diss. III. 24. 67. 4) Diog. Laert. VI. 71. 5) Vit. auct. 8, p. 548. 6) Teles S. 28 (Hense). 7) Diog. Laert. VI. 85. 8) De tranquill. anim. 4, p. 466e.

und seinem Mantel unter Scherzen und Lachen sein Leben wie ein Fest verbracht“. Der Kyniker Metrokles soll sich¹, der im Winter in den Schafhürden, im Sommer in den Tempelhallen schlafe, für glücklicher erklärt haben als den persischen Großkönig mit seiner babylonischen Winter- und seiner medischen Sommerresidenz. Und die anekdotische Illustration hierzu liefern die bekannten Geschichten von Diogenes und Alexander: als dieser auf jenen zutrat und ihm sagte: ich bin Alexander, der große König, soll er² erwidert haben: und ich bin Diogenes, der Kyniker. Und der Aufforderung, sich etwas auszubitten, habe er³ mit den Worten entsprochen: geh' mir aus dem Licht! Von Diogenes sind uns aber auch ausdrücklich die beiden Definitionen bezeugt⁴: „Glück ist allein die wahre Fröhlichkeit und (der Zustand, in dem) man sich niemals betrübt, in welchem Orte und in welchen Umständen man sich auch befinde“, und: „Nur das erkläre ich für das wahre Glück, wenn Einer seiner Vernunft und Seele stets Ruhe und Heiterkeit bewahrt.“ Dabei betone ich: einen Widerspruch mit der kynischen Verachtung der Lust darf man in solchen Äußerungen nicht erblicken wollen. Die „Lust“, welche der Kyniker bekämpft, ist die durch die Vorstellung äußerer Dinge bewirkte Gemüts-erregung, die uns von eben diesen Dingen abhängig macht. Die „Fröhlichkeit“, die er zuläßt, ist das Lustgefühl, das aus dem Bewußtsein der Unabhängigkeit von diesen selben Dingen, also aus dem Gefühle der eigenen Kraft entspringt. Wir werden später sehen, daß auf dieser Unterscheidung eine ganze Richtung des antiken Hedonismus beruht, und daß sie der stoischen Affektenlehre zugrunde liegt. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Antisthenes zwar einerseits die Lust für ein Übel erklärt⁵, andererseits aber doch die „Lust nach der Mühe“ für erstrebenswert⁶ und die „nicht hinterher bereute Lust“ für ein Gut⁷ hält.

1) Plutarch, an vit. ad inf. 3, p. 499 a f. 2) Diog. Laert. VI.60. 3) Diog. Laert. VI. 38. 4) Stob. Floril. 103. 20—21 (Meineke). 5) Diog. Laert. VI. 3; IX. 101; Gellius, N. A. IX. 5. 3; Euseb. praep. Ev. XV. 13. 7. 6) Stob. Floril. 29. 65 (Meineke). 7) Athenaeus XII. p. 513a.

Um nun aber zu diesem Zustande der Freiheit und Freudigkeit zu gelangen, ist, wie eben ausgeführt, jene radikale Änderung der Gefühls- und Begehrungsweise erforderlich, die wir mit einem neueren Ausdrucke die „Umwertung aller Werte“ zu nennen pflegen. Aber auch dieser Ausdruck selbst ist — kynisch! Denn in seinem „Panther“ hat Diogenes von sich gesagt¹, er habe „die Werte umgeprägt“, woraus dann wohl die Legende entstanden ist, er habe, ein also lautendes Orakel mißverstehend, Falschmünzerei getrieben. In anderer, mehr populärer Form wird ihm derselbe Gedanke beigelegt, wenn man ihm die Äußerung zuschreibt², das Wertlose halte man für wertvoll, das Wertvolle für wertlos; denn für eine Statue bezahle man 3000, für eine Portion Mehl aber nur 2 (Münzeinheiten). Und förmlich programmatisch zugespitzt klingt der Ausspruch³: „Dem Schicksal setze ich den Mut entgegen, der Konvention die Natur, der Leidenschaft die Vernunft.“

Diese radikale Umwertung nun kann praktisch nur durch die „Übung“ vollzogen werden. Denn sowie⁴ das Leben im Genuß die Entbehrung schmerzlich empfinden läßt, so macht die Übung in der Entbehrung die Verachtung des Genusses leicht. „Schlechterdings nichts im Leben kann ohne Übung recht gemacht werden, sie aber ist imstande, alles zu besiegen.“ So ist denn das ganze Leben des Kynikers „Übung“. Indem er es freiwillig mit Entbehrung und Mühe erfüllt, reißt er sich seine Neigung zu Bequemlichkeit, Wohlleben und Genuß, die ihn zum „Sklaven“ der Verhältnisse machen würde, gewaltsam aus dem Herzen, und Herakles, der vielgeplagte Heros, wird sein Schutzheiliger, — der Patron der „Mühe“. Darum ist der Mantel sein einziges Kleid, das Betteln sein einziges Gewerbe, die öffentlichen Plätze und Hallen seine einzige Lagerstätte, Bohnen, Zwiebeln und Knoblauch seine einzige Nahrung, Wasser sein einziges Getränk. Und diese äußerste Bedürfnislosigkeit geht stellenweise geradezu in dasjenige über, was wir mit

¹) Diog. Laert. VI. 20. ²) Diog. Laert. VI. 35. ³) Diog. Laert. VI. 38. ⁴) Diog. Laert. VI. 71.

seinem Worte Askese nennen. Diogenes soll¹ im Sommer sich in durchglühtem Sande gewälzt, und im Winter verschneite Statuen umarmt haben. Und von Krates wird erzählt², er habe absichtlich mit öffentlichen Dirnen Streit gesucht, um sich im Ertragen der gemeinsten Schimpfreden zu üben.

Mit dieser Pflege der „Übung“ aber geht der Kultus der „Vernunft“ Hand in Hand. Sie soll dieselbe Umwertung theoretisch begründen, die jene praktisch verwirklicht. „Die Einsicht, sagt Antisthenes³, ist die sicherste Schutzmauer: sie kann nicht einstürzen, und nicht durch Verrat verloren gehen.“ Ebenso Diogenes⁴: „Nur durch Unvernunft ist man unglücklich.“ Und mit einem Wortspiel, das nur annäherungsweise wiederzugeben ist, sagt er⁵, man müsse sich entweder auskennen oder aufhängen.

Die Leistung der Vernunft aber besteht darin, das wahre Wesen der Dinge von dem trügerischen Scheine der Illusion, der „Einbildung“ zu scheiden. Darum erklärte Antisthenes⁶ die Illusionslosigkeit⁷ für den letzten Zweck, und rühmte Menander von Monimos⁸, dieser habe ein Wort gesprochen, das dem Delphischen „Erkenne dich selbst!“ nichts nachgebe:

„Einbildung“, sprach er, „sei jedwede Wertung nur.“

Die Menschen sind so voller Einbildung, daß sie auch zwischen geistiger Krankheit und Gesundheit nur eine konventionelle Grenze ziehen. Denn, meint Diogenes⁹, wenn Einer den Zeigefinger ausstreckt, so findet man's ganz in der Ordnung; streckte er aber statt dessen den Mittelfinger aus, so würde man ihn für verrückt halten. Nur „um eines Fingers Breite“ seien also die Menschen vom Wahnsinn entfernt. „Einbildung“ ist es insbesondere, wenn man meint, zwei gleiche Dinge oder Vorgänge würden verschieden, weil sie durch einen besonderen Ort oder eine besondere Zeit oder sonst einen nebensächlichen Umstand

1) Diog. Laert. VI. 23. 2) Diog. Laert. VI. 90. 3) Diog. Laert. VI. 13. 4) Diog. Laert. VI. 71. 5) Diog. Laert. VI. 24. 6) Clem. Alex. Strom. II. 130, p. 498. 7) Ἀτυφία. 8) Diog. Laert. VI. 83. 9) Diog. Laert. VI. 35.

näher bestimmt sind. Wer kümmert sich darum, wenn Verrückte Lärm machen? Was aber ist die gute Nachrede anders¹? Ist es nicht gleich, zu welcher Stunde man ißt? Auf die Frage, zu welcher Zeit man frühstücken solle, erwidert deshalb Diogenes²: „Wenn du reich bist, wann du willst; wenn du arm bist, wann du kannst.“ Was soll es ausmachen, ob man seine Bedürfnisse an diesem oder jenem Orte befriedigt? „Er pflegte deshalb³ alles öffentlich zu tun, auch dasjenige, was der Göttin des Düngers und jener der Liebe heilig ist.“ Und wenn er auf dem Markte aß, so sagte er wohl: wenn das Frühstücken (an sich) nicht ungehörig ist, so ist es auch auf dem Markte nicht ungehörig. Die Menschen sind auch so toll⁴, daß sie sich zwar gar nicht scheuen, das wirklich Schimpfliche, wie Mord, Diebstahl und andere Verbrechen beim Namen zu nennen; aber das Natürliche und Unvermeidliche, was die Notdurft des Leibes und der Liebe betrifft — gerade davon soll man nicht öffentlich reden. Zur „Einbildung“ gehört es weiter, wenn man sich einredet, es liege etwas daran, wie und von wem der eigene Leib bestattet werde. So wurde Diogenes einmal gefragt⁵, ob er einen Diener oder eine Dienerin habe? Auf seine verneinende Auskunft nun fragte der Andere voll Mitgefühl: „Wer wird dich also hinaus-tragen, wenn du tot bist?“ Er aber gab zur Antwort: „Der, der in meine Wohnung wird einziehen wollen.“ Er meinte ferner⁶, es wäre gar nichts dabei, Menschenfleisch zu essen: es seien ja doch nur dieselben Stoffe, die der Betreffende vorher in seiner Nahrung zu sich genommen habe. Ist es also nicht „Einbildung“, den Stoff, den ich als Brot ohne weiteres esse, als Menschenfleisch nicht zu essen? Und ebensowenig wird ein Ding dadurch heiliger, daß es in einem Tempel aufgestellt wird.

Diese ganze Betrachtungsweise gilt nun auch insbesondere für die geschlechtlichen Beziehungen. Diese sind zwar an und für sich etwas Natürliches, und wir haben schon gesehen, daß Diogenes deshalb für sie die Öffentlichkeit nicht scheute. Eben-

¹) Epiktet, Diss. I. 24. 6. ²) Diog. Laert. VI. 40. ³) Diog. Laert. VI. 69. ⁴) Cicero, de off. I. 35. 128. ⁵) Diog. Laert. VI. 52. ⁶) Diog. Laert. VI. 73.

so wird von Krates und Hipparchia berichtet¹, sie hätten ihre eheliche Intimität den Blicken der Welt nicht entzogen; und in der Tat sieht man nicht, wie das Paar, wenn es ohne Haus im Freien lebte, dies leicht hätte vermeiden können. Aber sich nun vorzustellen, es sei etwas Besonderes um den Verkehr mit einer schönen Frau, oder immer mit derselben, oder gar mit einer bestimmten — das ist „Einbildung“! Die Liebe wird deshalb hier ausschließlich unter dem Gesichtspunkte der pathologischen Störung betrachtet. Eine derartig prononcierte gefühlsmäßige Stellungnahme kann der Kyniker nicht dulden, und die Vernunft zeigt ihm ja auch, daß in bezug auf den Geschlechtsverkehr die Eine nicht tauglicher ist als die Andere. Es handelt sich also hier um eine fixe Idee, die unnachsichtlich ausgerottet werden muß. Wenn ich, sagt Antisthenes², der Aphrodite habhaft werden könnte, so würde ich sie erschießen. Diogenes nennt³ die Liebe die Beschäftigung der Müßigen. Und Krates „dichtet“⁴:

„Die Liebe heilt der Hunger, und, wenn nicht, die Zeit.
Kannst diese du nicht brauchen, nun, so häng dich auf!“

Aber auch die Ehe ist Sache der bloßen Konvention. Diogenes proklamiert deshalb die „freie Liebe“ in des Wortes weitester Bedeutung: „Die Weiber müßten gemeinsam sein⁵; die Ehe sei gar nichts; es solle der Mann, der die Frau dazu bringen könne, mit der verkehren, die sich dazu bringen lasse.“ Einstweilen aber rühmt sich Antisthenes⁶, er gehe nur mit solchen Weibern um, die allen anderen zu schlecht seien, und die infolgedessen mit ihm eine Riesenfreude hätten. Diogenes aber fand, daß der Weise, auch wenn ihm kein Weib zur Hand sei, seinen Trieb befriedigen könne⁷; er befolgte dieses Rezept auf offenem Markte und bedauerte nur, daß er sich den Hunger nicht ebenso leicht vertreiben könne⁸. Dabei ist es nicht weniger

1) Diog. Laert. VI. 97; Sext. Emp. Pyrrh. I. 153; Clem. Alex. Strom. IV. 121, p. 619 usw. usw. 2) Clem. Alex. Strom. II. 107, p. 485. 3) Diog. Laert. VI. 51. 4) Diog. Laert. VI. 86. 5) Diog. Laert. VI. 72. 6) Xenophon, Conviv. IV. 38; Diog. Laert. VI. 3. 7) Galen, de loc. aff. VI. 5. 8) Diog. Laert. VI. 46; Athenaeus IV, p. 158f.

charakteristisch für den „Aufklärungs“-Eifer unseres Kynikers als für die allezeit mythenbildende Kraft des hellenischen Denkens, daß er diese seine Methode für eine Erfindung des Hermes ausgab¹, und bemerkte, wenn die Menschen sie befolgt, und sich nicht verblendeter Weise in unnütze Weibergeschichten eingelassen hätten, wäre weder Troja gefallen noch Priamos getötet worden.

Ebenso aber, wie die einseitige Wertschätzung Eines Menschen in der Liebe, gehört auch die einseitige Wertschätzung Eines Volkes oder Landes im Patriotismus zur „Einbildung“. Daß ich an einem Orte geboren bin, verleiht diesem doch gar keinen Vorzug vor allen anderen Orten! Darum antwortet Diogenes² auf die Frage, wo er her sei (zum erstenmal in der Weltgeschichte), er sei ein „Weltbürger“³. Und Krates jubelt in schönen und feierlichen Versen⁴:

„Nicht Eine Vaterstadt, Ein Vaterhaus
Nur kenn' ich: wo in irgend einem Land
Ein Stadtort und ein Haus errichtet ist,
Stehen sie für uns bereit, uns aufzunehmen.“

Der Kyniker ist aber nicht damit zufrieden, selbst den täuschenden Schein der Illusion zu durchschauen, und sich so zur inneren Freiheit durchzuringen. Er will auch seine Mitmenschen aufklären und befreien. Sie erinnern sich an das dem Diogenes beigelegte Wort, er sei ein Befreier der Menschen und ein Arzt der Leidenschaften. Als man ihm vorwarf, daß er an unreine Orte gehe, erwiderte er⁵: „Das tut auch die Sonne, aber sie wird nicht verunreinigt.“ Und scherzhaft wird ihm die Äußerung zugeschrieben⁶: „Die anderen Hunde tun den Feinden weh; ich aber den Freunden — um sie zu retten.“ Krates aber soll es⁷ soweit getrieben haben, daß er in fremde Häuser hineinging, um die ihm unbekanntem Einwohner „zurechtzuweisen“ und in seinem Sinne zu bessern — wovon ihm denn der Beiname des „Türaufreißers“⁸ zuteil geworden ist.

1) Dio Chrys. or. VI. 16ff. 2) Diog. Laert. VI. 63. 3) Κοσμοπολίτης. 4) Diog. Laert. VI. 98. 5) Diog. Laert. VI. 63. 6) Stob. Floril. 13. 27 (Meineke). 7) Diog. Laert. VI. 86. 8) Θυρεπανοίκτης.

Fragen Sie mich nun zum Schlusse nach dem ethischen Werte des Kynismus und nach der wissenschaftlichen Haltbarkeit seiner Lehre, so muß meine Antwort einigermaßen eingehend ausfallen. Zunächst liegt eine unzulängliche theoretische Voraussetzung des Systems auf der Hand. Ich meine den sophistisch-demokritischen Gegensatz von Natur und Kultur. Denn der kynische Kampf gegen die „Einbildung“ ist ja im wesentlichen eine Negation der Kulturwerte. Allein es widersteht unserer heutigen Denkweise durchaus, den Kulturfortschritt anders aufzufassen, denn als eine Etappe, und zwar als eine Fortsetzung der Naturentwicklung. Es ist nicht wahr, meinen wir, daß der Geschlechtstrieb ein natürliches, die Liebe ein eingebildetes Bedürfnis sei; sondern diese erscheint uns nur als eine besondere, und zwar als eine fortgebildete, differenzierte Form jenes Grundtriebes. Es ist auch nicht wahr, daß das Weltbürgertum natürlich, das Staatsbürgertum illusionär sei; sondern hier ist (gerade umgekehrt) die erstere Gefühlsweise eine Fortbildung und Erweiterung der letzteren. Die Zubereitung gekochter Speisen fassen wir nicht als den Gegensatz, sondern als eine besondere Form der allgemein animalischen Ernährung auf. Und das Wohnen in Häusern steht dem tierischen Unterschlupf nicht entgegen, sondern setzt ihn fort. Dieser Anschauungsweise, die freilich auch noch in neuerer und neuester Zeit ihre eifrigen Gegner gefunden hat (z. B. Rousseau und Tolstoi), werden wir uns schwerlich entziehen können und wollen. In ihrem Sinne ist aber auch die innere Freiheit selbst nicht ein reiner Gegensatz gegen die Totalität der natürlichen Instinkte, sondern entwickelt sich selbst aus ihnen, wie auch der ihr zugrundeliegende Kraftüberschuß aus dem jenen zugrundeliegenden Kraftminimum hervorwächst. Die „Umwertung der Werte“ muß sich deshalb durchaus nicht durch bloße Ausrottung der auf die Außendinge gerichteten Impulse vollziehen; sie kann vielmehr auch in der Weise vor sich gehen, daß diese letzteren, die uns allerdings von Außenwelt und Schicksal abhängig machen, mehr und mehr neben jenen Affekten zurücktreten, die dem bloßen, unverlierbaren und gesicherten Besitze an

Kraft entspringen, und die wir seinerzeit unter der allgemeinen Bezeichnung der Freudigkeit zusammengefaßt haben. Die Kyniker selbst waren hier auf dem besten Wege. So wie sie die Lust der gestillten Begierde mit Recht als knechtend verwarfen, und ihr die Heiterkeit der selbstsicheren Freiheit entgegensetzten, ebenso hätten sie folgerecht die ganze, unser Wünschen und Begehren nach der Außenwelt orientierende Subjektivität von der nur dem eigenen Innern entquellenden Subjektivität, also von der Freudigkeit allgemeinsten Wunschbejahung ablösen lassen, und der knechtenden und ins Übel verstrickenden Kraft der egoistischen Interessen die erlösende Macht der inneren Freiheit entgegenstellen müssen. Diese Konsequenz haben zum großen Teil die Stoiker gezogen. Daran aber, daß die Kyniker dies nicht getan haben, ist zum einen Teile eben jene unhaltbare theoretische Voraussetzung schuld.

Zum andern allerdings die unleugbare praktische Einseitigkeit der ganzen Richtung. Daß der ideale Mensch mit innerer Freiheit müßte entbehren können, ist ohne Zweifel richtig. Aber ebenso richtig ist, daß er auch mit innerer Freiheit muß genießen können. Das rechte Entbehren ist nur die eine Seite des rechten Erlebens; das rechte Genießen ist die andere. Jenes muß geübt werden, aber auch dieses. Die Kyniker haben nur die eine Seite gesehen, die andere nicht. Sie konnten sich der inneren Freiheit annähern, aber nur auf dem Wege der Entbehrung. Derjenige, der auf den beiden möglichen Wegen — je nachdem ihn das Schicksal auf den einen oder den anderen stellt — eben dahin gelangen könnte, müßte (vom Standpunkte des Ideales selbst aus) ethisch höher gewertet werden. Wir werden nächstens sehen, inwiefern dies für die rivalisierende Schule der Kyrenaiker zutrifft.

Deswegen sollten wir gegen die Kyniker nicht ungerecht sein. Es hat zu allen Zeiten Naturen gegeben, und es wird zu allen Zeiten solche geben, deren egoistische Instinkte so stark sind, daß sie die Oberhand erlangen, sobald sie nicht systematisch bekämpft werden. Solche können nur im steten Streite gegen die Begierde, und

das heißt: in freiwilliger Entbehrung, dem Ideale zustreben. Zu allen Zeiten hat deshalb, wo immer das Erlösungsbedürfnis stark und tief war, auch eine gewisse Gruppe von Charakteren nur in der freiwilligen Armut dasselbe befriedigen können. Und was in der Vergangenheit für Buddha, Krates und Franziskus gegolten hat, wird auch in der Zukunft gelten. Wo immer wiederum das Ideal der inneren Freiheit Anhänger finden wird, wird es unter diesen auch wieder Bettelmönche geben. Und für sie wird Diogenes für alle Zeiten ein Vorbild bleiben: das Vorbild eines Mannes, der zwar das gemeinsame Ideal nicht in eine tadellose Theorie gekleidet hat; der ihm auch nur in immerwährendem Kampfe mit sich selbst, und nur auf dem ihm allein gegebenen Wege der Entbehrung sich annähern konnte; der ihm aber bei alledem so nahe gekommen ist, wie kaum ein anderer, von dem wir wissen.