

Digitales Brandenburg

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit

Gomperz, Heinrich

Jena, 1904

Die Stoa II. Zehnte Vorlesung.

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

DIE STOA II

ZEHNTE VORLESUNG

Geehrte Zuhörer!



IR haben in der letzten Vorlesung die stoische Lebensauffassung und das zu ihrem Ausdrucke konstruierte System kennen gelernt, soweit der Hauptpunkt der inneren Freiheit und die aus ihm sich ergebende Art des Erlebens in Betracht kommt: alle Erlebnisse sollen wir als unselbständige Teile des Allgeschehens auffassen, diesem mit freudiger Ergebung begegnen und so auch mit jenen in allen Fällen wunschlos zufrieden sein. Heute gilt es, die Kehrseite zu betrachten. Wir hörten ja: unser Wünschen soll stets mit der verwirklichten Gegenwart sich decken; unser Wollen aber soll in der Zukunft bestimmte Zwecke selbst verwirklichen. Es fragt sich, was für Zwecke dies sein mögen?

Und da sagte ich Ihnen schon neulich: was das innerlich freie Tun angeht, stand die Stoa unter dem Einflusse zweier entgegengesetzter Motive. Die Schwierigkeit aber, um die es sich handelt, ist unausweichlich, sobald das moralische Wertsystem von dem ethischen nicht durchaus getrennt wird. Denn jeder Versuch, die Normen des überlieferten Sittengesetzes aus der Forderung der inneren Freiheit abzuleiten, stellt den Denker, der ihn unternimmt, vor eine überaus bedenkliche Antinomie.

Zunächst muß für den Standpunkt der Stoa ein Gesichtspunkt ausgeschaltet werden. Dem unvollkommenen Menschen erwächst aus seiner Anerkennung eines ethischen Ideals selbstverständlicherweise die Pflicht der Vervollkommnung, und diese

kann auch da, wo es um sein Tun sich handelt, Geltung beanspruchen. Er wird vieles tun und vieles unterlassen müssen, um ethische Fortschritte zu erzielen und Rückschritte zu vermeiden. Aber diese ganze Betrachtungsweise ist durch die stoische Fassung des Idealbegriffes ausgeschlossen. Wir sahen ja, die Stoa fragt nicht: was müssen wir tun, um weise zu werden?, sondern sie fragt: was würden wir tun, wenn wir weise wären? Aber auf diese Frage kann es jedenfalls vom spezifisch ethischen Standpunkte aus keine Antwort geben. Denn aus der Pflicht der Vervollkommnung lassen sich keine Regeln ableiten, die für den schon Vollkommenen gelten könnten. Für den idealen Menschen von vollkommener innerer Freiheit kann das Ideal der inneren Freiheit offenbar keine Norm des Handelns an die Hand geben: alles, was er tun mag, muß ja dem Ideal entsprechen; sonst wäre er, gegen die Voraussetzung, nicht der ideale Mensch. Ethische Pflichten also können für den Weisen nicht in Frage kommen.

Ganz anders steht es mit den moralischen Pflichten. Daß der innerlich freie Mensch gegen seine Mitmenschen nur in bestimmter Weise handeln werde, ist eine an sich keineswegs sinnlose Behauptung. Dafür aber stellt sich eben an diesem Punkte um so bedrohlicher die erwähnte Antinomie ein.

Der „Weise“ nämlich ist, wie wir wissen, unabhängig von allen Schicksalen. Den Verlust von Ehre, Gut, Gesundheit und Leben faßt er nicht als Übel auf. Diese Dinge haben für ihn keinen wahren Wert. Dann aber, scheint es, können sie in seinen Augen auch für die Anderen keinen wahren Wert haben. Gesetzt also, er tastete durch seine Taten die Ehre, das Gut, die Gesundheit oder auch das Leben seiner Nebenmenschen an, so würde er ihnen damit doch keinen wahren Schaden zufügen: alles, worüber er Gewalt hat, ist ja für sie nur ein Äußeres; was aber für sie ein Inneres ist, ihre Tugend, Einsicht, Freudigkeit, das kann er durch sein Handeln gar nicht erreichen. Er kann also ihnen ebensowenig schaden wie sie ihm. Und daraus folgt, daß aus dem Gesichtspunkte der inneren Freiheit

alle möglichen Arten, wie der Weise gegen sich selbst oder andere handeln mag, als vollkommen gleichwertig sich darstellen.

Dagegen gründet sich das überlieferte Sittengesetz gerade auf die Voraussetzung, daß jenen äußeren Gütern ein Selbstwert zukomme. Denn es verpönt vor allen anderen jene Handlungsweisen, durch die ein Mensch Ehre, Besitz, Gesundheit und Leben seiner Mitmenschen gefährdet. Mit anderen Worten: die Moralität ist der kristallisierte Niederschlag der egoistisch-unfreien Wertungsweise, die sie nur zu einer altruistisch-unfreien verallgemeinert; die Ethik der inneren Freiheit dagegen beruht auf der grundsätzlichen Bekämpfung und Überwindung dieser Wertungsweise. Wie also sollte es möglich sein, eben jenes Gesetz aus dieser Forderung abzuleiten? In diese Antinomie verstrickt sich jeder Versuch einer praktischen Philosophie, der beide Gesichtspunkte anerkennt und sich dennoch nicht entschließen kann, sie durchgehends rein zu scheiden: die Ethik aufzufassen als eine ideale Forderung der Persönlichkeiten an sich selbst und aneinander zu gunsten innerlich freier Charaktergestaltung; die Moralität aber als eine praktische Forderung der Individuen aneinander, zu gunsten von Zwecken, die sie realisieren wollen — ganz ohne Rücksicht darauf, ob dieses ihr Wollen bei dem einen aus unfreier, bei dem anderen aus freier Gesinnung entspringen möge. Dieses Problem aber erwies sich auch für die Stoa als ein zentrales und unausweichliches.

Nur einer hat sich von all diesen Schwierigkeiten frei erhalten: des Schulgründers Zenon großer Schüler, Ariston von Chios. Dieser hielt, im Gegensatz zu seinem Lehrer und zu seinen Mitschülern, an der absoluten Wertlosigkeit aller äußeren Dinge unverbrüchlich fest, und zog daraus die Konsequenz, daß es unmöglich sei, ein den Weisen verpflichtendes Sittengesetz festzustellen¹. In dieser einseitigen, aber folgerechten Weise hat

¹) Vgl. hiezu Çankara (bei Deussen, Die Sutra's des Vedanta, S. 438): „Der Verpflichtete wird verpflichtet, weil ein zu Meidendes oder zu Er-

er zwar die Moralität und ihre Berechtigung völlig ignoriert, dafür aber die Ethik der inneren Freiheit in der Reinheit ihres Prinzipes durchgeführt.

Er leugnet, daß den menschlichen Handlungen ein verschiedener Wert zukommen könne, je nachdem sie gewisse äußere Güter realisieren oder nicht. Vielmehr erklärt er den Zustand der Indifferenz¹ gegenüber ihnen allen für das ethische Ziel². In ihm allein besteht die Tugend, und sie ist deshalb nur eine, wenn sie sich auch verschieden äußert. Verschiedene Tugenden aber gibt es ebensowenig wie verschiedene Moralgebote. Die einzige Tugend ist vielmehr die Erhabenheit über alles Äußere, also die innere Freiheit; und diese ist ebenso einheitlich wie die Sehkraft. Sowie man, sagt er³, diese, wenn sie etwas Weißes sieht, Weißsehen, wenn aber Schwarzes, Schwarzsehen nennen kann, so kann auch die eine Tugend Einsicht heißen, wenn sie Handlungen zum Gegenstande hat, und Selbstbeherrschung, wenn Gefühle usw. Einzelne sittliche Vorschriften aber sind

langendes vorhanden ist. Derjenige nun, ... für den nichts mehr besteht, was er vermeiden oder erlangen könnte, kann nicht verpflichtet werden.“ (Vgl. *ibid.* S. 27.) Sofort wird auch die Konsequenz des Ariston in Betracht gezogen, nämlich „daß derjenige, welcher die vollkommene Erkenntnis besitzt, weil auf ihn keine Verpflichtung mehr Anwendung findet, nun handeln wird, wie es ihm beliebt“. Diese Konsequenz nun wird zwar abgelehnt, mit der Begründung, daß „dasjenige, was zu allem Handeln antreibt, nur jener Wahn ist, und dieser Wahn besteht nicht mehr bei dem, welcher die vollkommene Erkenntnis besitzt“, d. h. also, es wird ihr begegnet durch die Behauptung, der Weise werde überhaupt nicht handeln. (Vgl. *ibid.* S. 42.) Allein es liegt auf der Hand, daß hier die Möglichkeit einer nicht aus Bedürftigkeit, sondern aus Kraftfülle entspringenden Tätigkeit übersehen wird — eine Möglichkeit, die doch derselbe Autor, wie ich anlässlich der Lehre des Heraklit gezeigt habe, sehr wohl beachtet hat, wo es sich um das Tun Gottes handelt. Sowie Gott müßte also auch der Weise folgerecht „bloß zum Spiel“ handeln „wie es ihm beliebt“ (wie übrigens *ibid.* S. 648 auch angedeutet wird) — und eben diese konsequente Lehre ist die des Ariston, wie sich im folgenden zeigen wird. 1) Ἀδιαφορία. 2) Cicero, *Acad. prior.* II. 42. 130; *De legg.* I. 21. 55; *De fin.* IV. 17. 47; *Diog. Laert.* VII. 160. 3) *Plut. De virt. mor.* 2, p. 440 f.; vgl. *Galen, Hippocr. et Plat.* V. 5 i. fin. und VII. 2 princ.

für den Weisen überflüssig und für den Toren unnütz: „Wenn ein Mensch, meint er¹, die Tugend als das alleinige Gut lieben und die Schlechtigkeit als das einzige Übel hassen gelernt, alles andere aber, wie Reichtümer, Ehren, Gesundheit, Kraft und Macht als ein Mittleres erkannt hat, das weder zu den Gütern noch zu den Übeln zu rechnen ist; dann wird er niemanden brauchen, der ihm sagt: So sollst du spazieren gehen, so sollst du essen, dies geziemt einem Manne, das einer Frau, dies einem Verheirateten, das einem Ledigen. ... Wer, fährt er fort², einem Wahnsinnigen Vorschriften geben wollte, wie er sprechen, wie er dahergehen, wie er sich in der Öffentlichkeit, wie im Privatleben benehmen solle, — der wäre verrückter als jener, dem er seine Ratschläge gibt: seine schwarze Galle muß man kurieren, und den Grund des Wahnsinns entfernen. Dasselbe gilt auch von diesem anderen Wahnsinn: ihn selbst muß man vertreiben.“ Wie aber wird denn nun der Weise handeln? Auch auf diese Frage gibt Ariston eine unzweideutige Antwort: wenn er wirklich vollkommen ist, dann kann er tun, was er will. „Wunderbar und herrlich, sagt er³, wirst du leben, wirst tun, was dir gerade einfällt, niemals eine Gier empfinden, und niemals eine Furcht.“ Dieses „Tun, was ihm einfällt“, bedeutet aber natürlich nicht ein planloses Tasten, sondern der Weise wird sich zur Auswirkung seiner Kraft bestimmte Zwecke setzen, und die zu ihrer Verwirklichung tauglichen Mittel anwenden. Auch dies weiß Ariston sehr wohl⁴: er werde die indifferenten Dinge je nach den Umständen vorziehen, gerade so, wie man D, I oder O voranstelle, je nachdem man Dion, Ion oder Orion schreiben wolle. Und für diese souveräne Erhabenheit des innerlich freien Menschen über die äußeren Dinge hat sich auch dem Ariston wieder, als ihr angemessenster Ausdruck, das Spielgleichnis aufgedrängt⁵: der Weise gleiche einem guten Schauspieler, der, ob er nun in der Rolle des Agamemnon auftrete oder in der

1) Seneca, Ep. 94. 8. 2) Seneca, Ep. 94. 17. 3) Cicero, De fin. IV. 25. 69; vgl. auch besonders IV. 16. 43! 4) Sext. Emp. adv. Math. XI. 64 ff. 5) Diog. Laert. VII. 160.

des Thersites, sie beide gleich gut durchführen werde. So wenig soll der moralische Wert des Lebensinhalts den ethischen Wert der Lebensführung berühren. Dieses Bild aber kennen wir schon von dem Kyrenaiker Bion her, der ein ganz ähnliches gebraucht hat. Und auch das ist beachtenswert, besonders, wenn wir erwägen, daß auch die übrigen Sätze des Bion („Wie das Greifen, so das Beißen“ usw.) eine ganz stoische Lebensauffassung bekunden. Auch waren Ariston und Bion so ziemlich genaue Zeitgenossen. Dies alles aber erwähne ich, weil uns von Ariston berichtet wird¹, er sei „zur Lustlehre abgefallen“. Was aber diese Nachricht besagen will, wird uns nun ziemlich klar sein: daß nämlich diese beiden Richtungen, die von so verschiedenen Seiten her das Ideal der inneren Freiheit am reinsten erfaßt hatten, sich dieser Übereinstimmung auch bewußt geworden sind, und daß etwa Ariston es nicht verschmäht haben wird, die „Freude“ des Theodoros als den Gefühlszustand des „Weisen“ anzuerkennen. Diese über die Grenzen der Sekten hinausgreifende Annäherung aber, die uns die Quellen gerade noch erraten lassen, und welche für die törichte Beschränktheit dogmatischer Schulstandpunkte als ein „Abfall“ erschien, wird uns in gewissem Sinne als der höchste Punkt gelten dürfen, den die Lebensauffassung der griechischen Philosophen überhaupt erreicht hat.

Die Stoa als Ganzes aber, geehrte Zuhörer, besaß nicht dieselbe Freiheit gegenüber dem allgemeinen Bewußtsein und der Tradition. Sie konnte sich keinen Weisen denken, der nicht zugleich ein guter Gatte, Vater und Bürger wäre². Auch für ihn also, so empfand sie, muß es noch eine bindende moralische Norm geben, die ihn hindert, sich über Leben, Gesundheit, Besitz und Ehre seiner Nächsten hinwegzusetzen. Allein wie diese Norm begründen, wenn doch der Weise diese selben Dinge gering achten soll, sofern sie ihn selbst betreffen? Hier glaubte Zenon einen Ausweg gefunden zu haben — ja, er hat in der Tat einen gefunden, dem nur freilich schwere Bedenken anderer

¹) Athen. VII. p. 281 c ff. ²) z. B. Frg. 697, 731 (Arnim III).

Art anhängen. Diese werden wir später zu berühren haben; jetzt aber ist die Lehre selbst darzustellen, die wir zwar aus einzelnen Äußerungen späterer Nachfolger uns rekonstruieren müssen, die aber doch ohne Zweifel schon dem Schulgründer angehört, da alle ihre Hauptbegriffe ausdrücklich auf ihn zurückgeführt werden¹. Ihr wesentlicher Inhalt aber ist der folgende.

Alle Organismen üben von Natur gewisse Funktionen aus, die in ihrer Selbsterhaltung gipfeln². Diese Funktionen heißen die ihnen „eigentümlichen Tätigkeiten“³, und zeigen sich schon bei Pflanzen und Tieren⁴ (weshalb man jenen Ausdruck keinesfalls durch „Pflichten“ wiedergeben darf). Sie richten sich auf die Herstellung gewisser „natürlicher“ Zustände, wie Leben, Gesundheit oder Kraft⁵, welchen eben deshalb ein „Wert“⁶ für den Organismus zukommt⁷; nur ist dieser biologische Wert streng zu unterscheiden, nicht nur vom ökonomischen, sondern auch vom ethischen Werte⁸. Er äußert sich aber bei selbstbewußten und vernünftigen Wesen, wie beim Menschen, darin, daß er der Gegenstand eines „Triebs“⁹ ist, oder, wie man auch sagen kann, einer „Wahl“¹⁰, indem der Mensch instinktiv die einen Zustände vorzieht, die anderen nicht. Jene heißen deshalb die „vorzüglichen“, diese die „unvorzüglichen“¹¹. Nun aber ist der Mensch nicht ein isoliertes Wesen, sondern steht mit allen anderen Geschöpfen in dem allgemeinen Weltzusammenhange, und lebt deshalb nur dann der Natur entsprechend, wenn er nicht nur seine eignen, sondern auch die fremden biologischen Werte zu realisieren sucht¹². Es gehört also zu seinen „eigentümlichen Tätigkeiten“ nicht nur die Sorge um sein eigenes Leben, seine eigene Gesundheit, seine eigene Kraft,

1) So das *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* bei Diog. Laert. VII. 87; die *ὁρμή* ibid. VII. 4; das *καθῆκον* ibid. VII. 25; die *προηγμένα* und *ἀποπροηγμένα* bei Stob. Ekl. II, p. 156 (Meineke) und Cicero, *de fin.* IV. 25. 69 ff. 2) Frg. 178—183, 187. 3) *Καθῆκοντα*: Frg. 186, 188, 497. 4) Frg. 493, 494. 5) Frg. 140, 141, 497. 6) *Ἀεΐα*. 7) Frg. 143. 8) Frg. 124—126. 9) *Ὁρμή*: Frg. 178. 10) *Ἐκλογή*: Frg. 118. Vgl. Frg. 142, 190—196. 11) *Προηγμένα, Ἀποπροηγμένα*: Diog. Laert. VII. 104—107. Vgl. Frg. 128—136. 12) Frg. 4. Vgl. Frg. 333—339.

seinen eigenen Reichtum, kurz, um seine eigenen „vorzüglichen“ Zustände, sondern auch die um die entsprechenden Werte seiner Eltern, Freunde, Mitbürger usw.¹: auch ihre biologische Wohlfahrt ist für ihn „vorzüglich“². Biologisch „wertvoll“ und „vorzüglich“ sind mithin gleichwertige Begriffe³, und der Inbegriff der unter sie fallenden Zustände bildet den Gegenstand der dem Menschen „eigentümlichen“ natürlichen Tätigkeit. Das Wissen nun (um diese „eigentümlichen“ Tätigkeiten) ist die Tugend⁴ (als die „Vollendung“ der menschlichen Natur⁵); und wenn jene Tätigkeiten aus diesem Wissen um ihre Bedeutung hervorgehen (und damit zugleich nicht als zufällige Einzelhandlungen, sondern als Glieder einer auf Grundsätzen beruhenden Lebensführung sich darstellen, mithin als „der Tugend gemäße Tätigkeiten“⁶, die durch „den Charakter des Sicherem und Habituellen und durch eine eigene Festigkeit“⁷ ausgezeichnet sind), dann heißen sie „richtige Tätigkeiten“⁸, im Gegensatz zu jenen nur äußerlich und zufällig der Norm konformen Akten, die nicht aus einem solchen Bewußtsein entspringen und darum nur als ethisch „indifferente eigentümliche Tätigkeiten“⁹ bezeichnet werden¹⁰. Es ist also dieselbe äußere Handlung, je nachdem sie jenes innere Wissen zur Voraussetzung hat und aus ihm entspringt, oder nicht, bald eine „indifferente eigentümliche“, bald eine „richtige“ Tätigkeit: das bloße „Spaziergehen“ zum Beispiel, oder das bloße „Schuldenzahlen“ gehört in die erste, das „vernünftige Spaziergehen“ aber, und das „gerechte Schuldenzahlen“ in die zweite Kategorie¹¹. Wer nun in jeder Lebenslage die „richtige Tätigkeit“ setzt, der lebt „in Übereinstimmung mit der Natur“¹², und diese Übereinstimmung ist das oberste ethische Ziel¹³, das einzig wahre Gut¹⁴ und der absolute Wert, das

1) Frg. 340—348, 495, 731. 2) Frg. 136. Vgl. Frg. 309, 318. 3) Frg. 122, 126, 145.

4) Frg. 265. Vgl. Frg. 198, 200 a, 264, 278, 283. 5) Frg. 257, 260. 6) Ἐνεργήματα κατ' ἀρετήν. 7) Frg. 510. Vgl. Frg. 542. 8) Κατορθώματα. 9) Μέσα καθήκοντα.

10) Frg. 494. Vgl. Frg. 284. 11) Frg. 498, 501. Vgl. Frg. 511, 512, 515, 516.

12) Ὁμολογουμένως τῇ φύσει. 13) Frg. 4—9. 14) Unter den Begriff des wahren Gutes fallen daher streng genommen nicht nur die Tugenden, sondern auch ihre Träger, Äußerungen, Wirkungen usw., wie denn Chry-

Glück¹. Aber nun beachten Sie wohl: dies alles gilt von den „richtigen Tätigkeiten“ als solchen, und ohne Rücksicht darauf, ob sie auch das „Vorzügliche“ realisieren². Denn die Setzung der Tätigkeit steht bei uns, ihr Erfolg aber nicht; und nur was bei ihm steht, ist für den Stoiker ein Gut. Es ist mithin zwischen dem Wahlwert und dem Glückswert auf das genaueste zu unterscheiden³: die biologischen Werte und Unwerte, das „Vorzügliche“ und „Unvorzügliches“ bestimmen den Inhalt des richtigen Handelns, aber ihr Besitz ist für das Glück vollkommen indifferent⁴. Denn gut ist nur, was nützt, schlecht, was schadet⁵; der Besitz jener äußeren Güter aber ist weder nützlich noch schädlich, vielmehr hinsichtlich der menschlichen Vortrefflichkeit durchaus gleichgültig⁶. Mit anderen Worten: diese Dinge haben einen relativen Wert, insofern sie den Inhalt der sittlichen Tätigkeit bestimmen; der einzig absolute Wert aber besteht in der Kenntnis und grundsätzlichen Ausübung dieser Tätigkeit selbst. Im Sinne dieser Lehre hat deshalb Antipater von Tarsos das ethische Ziel ganz richtig darein gesetzt⁷, man müsse „konsequent und unverbrüchlich alles, was bei einem steht, tun, um das von Natur Vorzügliche zu erlangen“; ebenso bestimmt auch der Skeptiker Karneades das ethische Prinzip der Stoa vollkommen korrekt, wenn er sagt⁸: „Alles zu tun, um das der Natur Entsprechende zu erlangen, auch wenn wir es nicht erreichen, sei nach der Meinung der Stoiker sittlich, allein um seiner selbst willen anzustreben, und das einzige Gut“; und endlich bezeugt dasselbe Plutarch mit den Worten⁹: „Denn das Ziel besteht in der vernünftigen Auswahl . . . jener (biologischen Werte¹⁰); diese selbst aber und ihr Besitz sind nicht das

sipp (Frg. 95—108) dies mit ebenso unfruchtbarer Spitzfindigkeit als unerträglicher Breite auseinandergesetzt hat. Ein Eingehen auf diese Aufzählungen und Einteilungen aber wäre hier nicht nur zwecklos, sondern zweckwidrig. 1) Frg. 126. 2) Frg. 504, 505, 507, 509. 3) Frg. 118. Vgl. Frg. 195. (Die *ἀεὶ ἐκλεκτικὴ* ist deshalb noch nicht *συμβλητικὴ πρὸς τὸν εὐδαίμονα βίον*). 4) Ἀδιάφορον. 5) Frg. 75, 76. 6) Frg. 117. 7) Antipater Frg. 57; vgl. Frg. 58 und Diogenes v. Babylon Frg. 44—46 (Arnim III). 8) Cicero, de fin. V. 7. 20. Vgl. Frg. 18, 497. 9) Frg. 195. 10) Πρῶτα κατὰ Φύσιν.

Ziel, sondern gleichsam nur der Stoff“ (an dem es verwirklicht werden soll). Ich wiederhole also noch einmal kurz die Lehre der Schule: es gibt „Vorzügliches“; die auf Verwirklichung desselben gerichtete Tätigkeit heißt die dem Menschen „eigentümliche“; das richtige Wissen um diese Tätigkeiten ist die „Tugend“; diese Tätigkeiten selbst aber, sofern sie aus diesem Wissen hervorgehen, sind das einzig wahre Gut, und zugleich das Glück.

Diese schwierige Konstruktion, mit ihrem doppelten Wertbegriffe, ist in älterer und neuerer Zeit vielfach mißverstanden worden. Man hat gemeint, sie bedeute ein Zugeständnis an die gewöhnliche Lebensauffassung: die äußeren Dinge, welche die Stoa als „Güter“ nicht habe anerkennen wollen, habe sie als „Vorzügliches“ doch wieder eingeführt, und so durch die bloße Änderung eines Wortes mit der Strenge der Grundsätze sich abfinden wollen. Cicero wird in seiner Schrift „von den Zielen“¹ nach dem Vorgange griechischer Autoren nicht müde, sich hierüber lustig zu machen; und auch Plutarch äußert sich in ähnlicher Weise², wenn er auch die stoische Lehre selbst mit weit größerem Verständnis auffaßt und darstellt, als der römische Kompilator. Auch in modernen Werken findet sich dieses ganze Lehrstück unter der Rubrik „Milderung des sittlichen Idealismus“. Allein diese ganze Betrachtungsweise ist der Absicht der Stoa durchaus unangemessen. Ihr zufolge soll das „Gute“ ein Wissen sein, nämlich die „Tugend“, das „Vorzügliche“ aber der Inhalt dieses Wissens. In diesem Zusammenhange die Frage aufwerfen, ob nicht neben der Tugend auch der Besitz der äußeren Güter einen Wert habe, ist nicht anders, als wollte man einer Lobpreisung der Geometrie durch den Einwand entgegentreten, dann müßte doch auch den Dreiecken ein selbständiger Wert zugestanden werden.

Freilich, wenn man einmal um jeden Preis den Versuch machen will, die auf einen doppelten Wertbegriff gegründete Lehre der Stoa unter Zugrundelegung einer einheitlichen Wertskala dar-

¹) De fin. IV. und V. ²) De comm. not. 4, p. 1060 cff. und 26, p. 1070 ff.

zustellen, dann entsteht die Schwierigkeit, daß dieselben Objekte einerseits „indifferent“, andererseits „wertvoll“ sein sollen¹. Aber an dieser Schwierigkeit ist dann nicht die kritisierte Lehre schuld, sondern der Kritiker, der es unternimmt, sie in unangemessenen Begriffen zu formulieren. Dieses Unternehmen aber ist allerdings schon früh, und keineswegs nur von gegnerischer Seite gewagt worden. Die korrekte Lehre ist die², man rede von Indifferenz in zweifachem Sinne³: einmal, sofern das Indifferente nichts zum Glück oder Unglück beitrage, und in diesem Sinne seien Reichtum, Gesundheit, Ehre usf. indifferent; sodann, insofern das Indifferente keinen natürlichen Trieb (des Begehrens oder Verabscheuens) erzeuge, und in diesem Sinne seien nur solche Dinge indifferent wie die Anzahl der Kopfhare, oder das Ausstrecken eines Fingers. Aber doch haben auch schon die alten Stoiker zugegeben⁴, dem „Vorzüglichen“ komme eine „zweite Stelle und ein sekundärer Wert zu, und es nähere sich in gewisser Weise der Natur des Guten“. Und sehr bedenklich wird diese Zweideutigkeit, wenn Seneca erklärt⁵, bei ihm nähmen die Reichtümer einen gewissen Rang ein, bei der Masse der Menschen aber den obersten.

In gewisser Weise liegt hier freilich ein Widerspruch vor. Aber er liegt nicht da, wo man geneigt ist, ihn zu suchen. Er entsteht nicht aus einer schwankenden Schätzung der äußeren Güter, sondern aus der Zwiespältigkeit der Gesichtspunkte, daß der Weise dieselben Dinge für nichts achten soll, sofern sein Besitz in Frage kommt, und sie doch wieder in Ehren halten, sofern es sich um ihren Besitz durch andere handelt. So wirft zum Beispiel Plutarch dem Chrysippos⁶ vor, er rechne auf der einen Seite das Leben nur zu den von Natur indifferenten Dingen, sage aber auf der anderen doch: es sei auch für den Toren besser zu leben als nicht zu leben, selbst wenn er nie weise werden sollte. Aber was hätte Chrysipp anderes sagen

1) Vgl. Chrysipp Frg. 137 (Arnim III). 2) Frg. 118—122. 3) Ein dritter Sinn der Indifferenz (Gleichwertigkeit) kann hier außer Betracht bleiben. 4) Frg. 128. 5) De vit. beat. 22. 5. 6) Frg. 760. Vgl. Frg. 761, 762.

sollen, wenn er doch nach der feststehenden Doktrin seiner Schule zwar das Ermordetwerden nicht für ein Übel halten durfte, wohl aber das Ermorden für ein solches erklären mußte? Derselbe Autor rückt dem Chrysipp¹ die Äußerung vor, der Weise werde die Rede- und Staatskunst so betreiben, als ob Reichtum, Ehre und Gesundheit Güter wären. Aber dies versteht sich von selbst, wenn er jene Künste gerecht ausüben soll. Denn die Gerechtigkeit beruht auf der Voraussetzung eines Wertes der äußeren Güter, und eben in diesem ihrem, durch den „Trieb“ offenbarten „Wert“ besteht jene „Natürlichkeit“ von Recht und Gesetz, die derselbe Chrysipp behauptet². Der Weise also muß — nichts anderes wird hier behauptet — als Staatsmann einen Wert der äußeren Güter für die Regierten voraussetzen; denn nur auf Grund dieser Voraussetzung kann er sowohl die Zivil- wie die Kriminaljustiz verwalten. Wollte er von dieser Voraussetzung abgehen, dann könnte er nur mit Ariston „tun, was ihm gerade in den Sinn kommt“, wäre somit an keine allgemein gültige Regel mehr gebunden. Die Anerkennung eines relativen Wertes des „Vorzüglichen“ und die eines allgemeinen Sittengesetzes sind eben logisch unzertrennlich: Ariston konnte jenen nur leugnen, weil er auch dieses bestritt³; so wie man aber das letztere beibehalten wollte, mußte man auch den ersteren in irgend einer Form einführen.

Der angebliche Widerspruch der stoischen Ethik ist ja in unserer heutigen Sittlichkeit genau so enthalten, weil auch wir die radikale Trennung der ethischen von der moralischen Beurteilung noch nicht durchgeführt haben. Wenn ich den Verlust einer größeren Geldsumme als indifferent empfinde, werde ich geachtet; nehme ich aber diese selbe Summe einem anderen

¹) Frg. 698. ²) Frg. 308 ff., 611. ³) Vgl. Frg. 26 u. 27 (Arnim III). An der letzteren Stelle sagt Chrysipp gegen Ariston (von seinem Standpunkt aus ganz konsequent): „Denn wer behauptet, allein die Sittlichkeit habe einen Wert, der hebt damit die Pflege der Gesundheit, die Verwaltung des Vermögens, die Regierung des Staates, die Regeln des geschäftlichen und die Formen des privaten Lebens auf, und gibt so schließlich auch jene Sittlichkeit selbst Preis, in der er alles aufgehen lassen wollte.“

weg, dann bin ich ein Gegenstand der Entrüstung. Wer eine Einbuße an Ehre geduldig erträgt, wird von der christlichen Moral wegen seiner Gottergebenheit gerühmt; wer aber dieselbe Einbuße einem andern zufügt, wird von ihr als Ehrabschneider verdammt. Wenn nun ein Marsbewohner auf die Erde herabkäme, bei uns eine einheitliche Wertskala voraussetzte, und uns fragte: gilt bei euch die Ehre als ein Gut? — was könnten wir ihm antworten? Auch wir müßten erwidern: ein Gut in dem Sinne, daß sich der Weise um ihren Verlust grämen würde, ist sie nicht; wohl aber in dem Sinne, daß die Menschen von Natur vorziehen, sie zu besitzen, und deshalb auch von dem Weisen verlangen, daß er sie ihnen nicht nehme. Nichts anderes aber drückt auch der stoische Wert-Dualismus aus: er ist das Ergebnis eines Kompromisses zwischen dem Ideale der inneren Freiheit und dem Postulat eines allgemeinen Sittengesetzes; und ich sehe nicht, wie ein solches Kompromiß vermieden werden könnte, solange wir an dem Freiheitsideale festhalten wollen, und doch in der Ethik vor dem Immoralismus des Ariston zurückschrecken.

Der stoischen Fassung dieses Kompromisses aber muß nachgerühmt werden, daß sie das Wesentliche des Freiheitsbewußtseins wahrt, ohne doch etwas psychologisch Widersprechendes zu verlangen. Denn die beiden Wertungsweisen können in der Tat nebeneinander bestehen: der stoische „Weise“ hätte seine „Triebe“ soweit unterdrückt, daß sie ihre Bedeutung für das Wunschverhalten verlieren, für das Willensverhalten aber bewahren. Er liebt die Reichtümer nicht, sagt Seneca¹, aber er zieht sie vor. Er „fühlt kein Mitleid, aber er hilft“². Und, so hörten wir schon neulich, während ihm das Wünschen verboten wird, wird ihm doch das Wollen gestattet³.

So gipfelt also die stoische Lehre, wie wir sie bisher dargestellt haben, in einer Lebensauffassung, für die allein das Tun Bedeutung hat, nicht aber dasjenige, was durch dieses Tun er-

¹) De vit. beat. 21. 4. ²) Seneca, de clem. II. 6. 4. Vgl. Frg. 450—452, 641.

³) Seneca, Ep. 116. 1. Vgl. Frg. 196!

reicht wird. Die Lebensgüter sind für den Menschen bloß der Stoff, an dem er sich zu betätigen hat¹; und ganz allein von der Art dieser Betätigung hängt ebenso sein Glück wie sein Wert ab. Diese Denkweise bezeugen uns die Quellen vielfach. „Der Ruhmsüchtige, sagt Marc Aurel², hält eine fremde Tätigkeit für ein eigenes Gut; der Genußsüchtige eine eigene Passivität; der Verständige sein eigenes Tun.“ Und ferner³: „Nicht im Erleiden, sondern im Wirken liegt Gut und Übel des vernünftigen, gesellschaftlichen Wesens, sowie auch seine Tüchtigkeit und Schlechtigkeit ...“ Ebenso Seneca⁴: „Du meinst, der Weise werde von den Übeln belästigt? Er gebraucht sie. So wie Phidias nicht nur in dem kostbaren Elfenbein, sondern auch in dem geringeren Marmor hätte arbeiten können, so wird auch der Weise zwar, wenn er kann, seine Vortrefflichkeit im Reichtum entfalten, wenn aber nicht, in der Armut.“ Ebenso verhalte es sich mit Vaterland und Exil, mit Feldherrn- und Soldatenstand, mit Stärke und Schwäche: „Welches Schicksal immer er empfangen, er wird etwas Bedeutendes daraus gestalten.“ Epiktet aber erklärt geradezu⁵: „Sowie der Stoff des Zimmermannes Holz ist, und der des Statuengießers Erz, so ist der Stoff der Lebenskunst das eigene Leben eines Jeden.“ Und näher führt er aus⁶: „Ist Gesundheit ein Gut, Krankheit ein Übel? Nein, Mensch! Sondern, in der rechten Weise gesund sein, ist ein Gut; in der unrechten ein Übel. So daß man sogar aus der Krankheit Vorteil ziehen kann. Bei Gott! Oder meinst du, aus dem Tode nicht? aus der Verstümmelung nicht? ... Aus Allem. Aber auch von dem, der Einen schmäh? Und welchen Vorteil hat der Athlet von dem, der ihn einübt? Den allergrößten! Und dieser übt mich ein: er lehrt mich das Ertragen, die Zornlosigkeit, die Sanftmut. ... Ein schlechter Nachbar? Ja, für sich selbst! Für mich aber gut: er lehrt mich Milde und Anstand. Ein schlechter Vater? Sich selbst; mir aber gut. Das ist der Zauberstab des Hermes. ... Trage Krankheit, Tod, Mittellosigkeit,

1) Frg. 195. 2) *Εἰς ἑαυτόν* VI. 51. 3) *Εἰς ἑαυτόν* IX. 16. 4) Ep. 85. 39f.; vgl. *De vit. beat.* 22. 1ff.! 5) *Diss.* I. 15. 1. 6) *Diss.* III. 20. 4ff.

Schmach, Todesurteil: durch den Stab des Hermes wird all das zu Vorteil Was immer du nennst, ich will daraus etwas Beseligendes, Beglückendes, Erhabenes, Beneidenswertes machen.“

Legt aber so die stoische Lebensauffassung alles Gewicht auf die Tätigkeit, und weder auf den Stoff, an dem diese vor sich geht, noch auf den Erfolg, den sie verwirklicht, so liegt auf der Hand, daß diese Tätigkeit jetzt nicht mehr gedacht werden kann als eine ernste, vielmehr gedacht werden muß als eine spielende. Denn wir wissen ja: eben das macht das Wesen des Ernstes aus, in seinem Gegensatze zum Spiel, daß bei ihm die Tätigkeit gleichgültiges Mittel ist für bestimmte Erfolge, bei jenem aber der Erfolg gleichgültige Wirkung einer beliebigen Tätigkeit. Die Gleichung: Leben=Spiel erscheint daher von vornherein als der angemessenste bildliche Ausdruck für jenes Begriffssystem. In der Tat wird sie in dieser Funktion reichlich verwendet. Schon Chrysipp¹ hat in ausführlicher Weise das Bild des Ballspiels herangezogen, um die rechte Weise zu erläutern, in der Wohltaten zu erweisen und zu empfangen sind, und schon dies kann kaum ohne die Absicht geschehen sein, im Gegensatze zu der „Indifferenz“ des zugewendeten äußeren Vorteils alles Gewicht auf die Art der Zuwendung, also der Betätigung an jenem gleichgültigen Stoffe, zu legen. „Die Stoffe, sagt dann weiter Epiktet², sind indifferent, ihr Gebrauch ist nicht indifferent. Wie also soll man zugleich die Ruhe bewahren und sich nicht erregen, und doch zugleich bei der Sache, nicht nachlässig und nicht flüchtig sein? Wenn man die Würfelspieler nachahmt. Die Spielmarken sind indifferent. Die Würfel sind indifferent. Wie kann ich wissen, was fallen wird? Aber die (geschehenen) Würfe mit Kunst und Sorgfalt verwerten — das ist meine Aufgabe.“ So auch im Leben. „Sei sorgfältig; denn was du tust, ist nicht gleichgültig. Aber doch zugleich ruhig und erregungslos; denn die Dinge sind gleichgültig. — — — Du wirst sehen,

¹) Frg. 725. ²) Diss. II. 5. 1 ff.

daß es so auch die geschickten Ballspieler machen. Keinem ist etwas an dem Ball gelegen, als ob der ein Gut oder ein Übel wäre; sondern am Schlagen und Auffangen. Darin besteht die Wohlgesetztheit, darin die Kunst, die Raschheit, die Gewandtheit, daß ich, ohne auch nur die Brust zu bewegen, ihn auffangen kann; und der andere ihn bekommt, wenn ich werfe. Wenn wir ihn aber mit Aufregung und Angst fangen und werfen, was ist das noch für ein Spiel? . . . Das ist eine Schlacht, aber kein Spiel! So konnte also auch Sokrates Ball spielen. — Wieso? — Im Gerichtssaal spielen. (Denn) er spricht . . . als ob er mit einem Ball spielte. Was für ein Ball ward da geworfen? Das Leben, die Freiheit, die Verbannung, der Verlust seines Weibes, das Zurücklassen von Waisenkindern. Damit spielte er; aber er spielte nichtsdestoweniger, und warf den Ball mit Anstand.“ Daß aber dieses Bild nicht nur zufällig einmal gewählt wird, sondern dem Philosophen als adäquater Ausdruck seiner Lebensauffassung stets gegenwärtig ist, das zeigen Stellen, wie die folgenden¹, an denen es bloß anspielungsweise herangezogen wird: Ich will ja gar nicht in den Kaiserpalast hineingehen², brauche mich also auch nicht aufzuregen, wenn mich die Garde nicht hineinläßt. — Aber warum versuchst du's denn überhaupt, und kommst her? „Weil mir scheint, ich müsse mitspielen, solange das Spiel dauert.“ Oder³: man soll sich gegen den Machthaber verhalten wie Sokrates gegen die dreißig Tyrannen. „Das Spiel durchführend gehe ich zu ihm und gehorche, solange er mir nichts Schlechtes oder Unanständiges befiehlt. Wenn er mir sagt: verhafte den Leon von Salamis!, da sag' ich: ich spiel' nicht mehr mit. — Verhaftet ihn selbst! — Da spiel' ich weiter.“

Die folgende Äußerung Jean Pauls⁴ entbehrt daher nicht der Komik: „Der, für den das äußere (bürgerliche, physische) Leben mehr ist als eine Rolle: der ist ein Komödiantenkind, das seine

¹) Vgl. auch Diss. I. 24. 20 — eine Stelle, die unten in anderem Zusammenhange anzuführen sein wird. ²) Diss. IV. 7. 19. ³) Diss. IV. 7. 30. ⁴) „Über die natürliche Magie der Phantasie“, 1. „Jus de tablette für Mannspersonen“, Anhang zum „Quintus Fixlein“ (Werke, Band III, S. 203).

Rolle mit dem Leben verwirrt und das auf dem Theater zu weinen anfängt. Dieser Gesichtspunkt... erhebt zu einer Standhaftigkeit, die erhabener, seltener und süßer ist als die stoische Apathie.“ Schiefer nämlich kann man die Lehre der Stoa nicht auffassen; denn eben dieser „Gesichtspunkt“ ist die stoische Apathie. Viel tiefer und verständnisvoller erscheint mir deshalb die Auffassung der stoischen Lebensansicht, die Adam Smith in folgende Sätze gekleidet hat, und die zwar im Sinne des achtzehnten Jahrhunderts einigermaßen hedonisch ausgeschmückt ist, dennoch aber das wesentliche dieses Standpunktes scharf und treffend hervorhebt: „Die Stoiker, sagt er¹, scheinen das menschliche Leben als ein Spiel angesehen zu haben, das großes Geschick erfordert, in dem aber auch ein Einfluß des Zufalles stattfindet, oder doch dessen, was gewöhnlich als Zufall gilt. Bei solchen Spielen pflegt der Einsatz eine Kleinigkeit zu sein, und die ganze Freude am Spiel beruht darauf, daß gut, loyal und geschickt gespielt wird. Sollte der gute Spieler trotz all seines Geschicks durch den Einfluß des Zufalls verlieren, so soll für ihn der Verlust mehr ein Gegenstand der Heiterkeit als ernstlicher Betrübniß sein. Er hat keinen falschen Zug gemacht; er hat nichts getan, dessen er sich schämen müßte; er hat die ganze Freude des Spiels vollständig genossen. Sollte umgekehrt der schlechte Spieler trotz all seiner Fehler in derselben Weise gewinnen, so kann ihm dieser Erfolg nur wenig Genugtuung bereiten. Er wird von der Erinnerung an alle Fehler, die er gemacht hat, verfolgt. Und auch während des Spiels kann er kaum einen Bruchteil des Genusses empfinden, den es zu gewähren vermag. Infolge seiner Unkenntnis der Spielregeln sind Angst, Zweifel und Zaudern die unangenehmen Empfindungen, die fast jedem seiner Züge vorhergehen; und wenn er ihn getan hat, vollendet das vernichtende Bewußtsein, ihn als groben Irrtum zu erkennen, den unerfreulichen Umkreis seiner Empfindungen. Das menschliche Leben, mit all den Vorzügen, die es möglicherweise auszeichnen können, soll, nach den Stoikern, als

¹) Theory of moral sentiments, P. VII, Sect. II, Chapt. 1 (11. Aufl., S. 492 ff.).

ein bloßes Zweifelnspiel angesehen werden: als eine Sache, die viel zu unbedeutend ist, um eine ernsthafte Sorge zu verdienen. Unsere einzige Sorge sollte sich nicht auf den Einsatz, sondern auf die richtige Methode des Spielens beziehen. Setzen wir unser Glück in den Gewinn des Einsatzes, so würden wir es in etwas setzen, was von Faktoren abhängt, die außer unserer Gewalt und unserem Einfluß entzogen sind, und würden uns ewiger Furcht und Unruhe, und oft traurigen und verzehrenden Enttäuschungen aussetzen. Setzen wir es aber in das gute, loyale, kluge und geschickte Spielen, kurz in die Angemessenheit unseres eigenen Verhaltens, so setzen wir es in das, was bei gehöriger Übung, Erziehung und Aufmerksamkeit durchaus unserer Gewalt und unserer Leitung unterworfen ist. Unser Glück ist völlig sicher, und über den Einfluß des Schicksals erhaben. Wenn der Erfolg unserer Handlungen unserer Macht entrückt ist, so ebenso auch unserer Sorge, und wir können seinetwegen nie Angst oder Furcht empfinden, noch auch je eine traurige, ja nicht einmal eine ernste Enttäuschung erleben.“

Gehrte Zuhörer! Wir sind mit diesen Zitaten, und mit den allgemeinen Gesichtspunkten, auf die sie sich beziehen, dem Punkte nahegerückt, an dem wir unser Urteil über die stoische Lebensauffassung abschließend werden zusammenfassen müssen. Doch muß ich vorher noch meine Darstellung durch einige Einzelzüge ergänzen. Wir sind nämlich bisher nicht über die allgemeine Feststellung hinausgegangen, daß die Stoa ein für alle Menschen gültiges Sittengesetz anerkannte. Sie werfen nun aber vielleicht noch die Frage auf, welchen Inhalt sie denn diesem im besonderen unterlegte. Da jedoch diese Frage für unsere Zwecke recht wenig Interesse besitzt, so kann ich meine Antwort sehr kurz fassen.

Über den Inhalt des Sittengesetzes, das heißt, stoisch gesprochen, über die Frage, was eine „eigentümliche“ Tätigkeit sei und was nicht, haben unter den Stoikern endlose Streitigkeiten stattgefunden. Von solchen Streitfragen, die über eine mehr rigorose und eine mehr laxer Auffassung zwischen Antipater

und Diogenes von Babylon verhandelt wurden, ist uns allerlei überliefert¹. Aber wenn Sie hören, daß sogar darüber gestritten wurde, ob es eine dem Weisen „eigentümliche“ Tätigkeit sei, in der Schule die Beine übereinander zu schlagen², so wird Ihnen wohl die Lust vergehen, sich in diese Mysterien einweihen zu lassen³. Interessanter ist, daß die Lüge unter Umständen als erlaubt galt⁴, und daß Zenon, wie wir aus einer biographischen Notiz⁵ schließen müssen, die geschlechtliche Enthaltamsamkeit als widernatürlich verwarf. Das meiste aber, was wir erfahren, sind Proteste gegen die Konvention, die Zenon aus dem kynischen Kampf gegen die „Einbildung“ herübergenommen hat.

1) Antipater Frg. 61, Diogenes Frg. 49 (Arnim III). 2) Frg. 711 (Arnim III).
 3) Diese Dinge haben freilich nicht nur eine komische Seite. Sie sind vielmehr die verzerrten Reste eines der liebenswürdigsten Züge der ältesten Stoiker: ihres feinen Taktgefühls. Von Zenon wird (Diog. Laert. VII. 23) berichtet, er habe einen jungen Schwätzer mit den Worten zurechtgewiesen: wir hätten doch wohl dazu zwei Ohren und nur Einen Mund, um mehr zu hören als zu reden. Und als (Diog. Laert. VII. 19) jemand zahlreiche Aussprüche des Antisthenes tadelte, entgegnete er: Antisthenes werde ja wohl auch einiges Gute geäußert haben; er frage also seinen geehrten Mitunterredner, ob er sich nicht auch derartiger Aussprüche erinnere? Als aber dieser die Frage verneinte, versetzte er: „Schämst du dich also nicht, wenn Antisthenes etwas Verfehltes gesagt hat, dieses herauszusuchen und im Gedächtnis zu behalten, dessen aber, was er Richtiges bemerkt hat, dich nicht einmal zu erinnern?“ Besonders aber möchte ich hier hervorheben das Gespräch zwischen Kleantes, Arkesilaos und einem Ungenannten, von dem uns ebenfalls Diogenes Laertios (VII. 171) erzählt. Als der Ungenannte dem Arkesilaos Immoralität vorwarf, hieß ihn Kleantes schweigen, indem er bemerkte: „Wenn auch seine Grundsätze die Moralität aufheben, so sind doch seine Taten von ihr erfüllt.“ Darauf Arkesilaos stolz: „Ich lasse mir nicht schmeicheln“; und dagegen Kleantes lächelnd: „Ist es denn eine Schmeichelei, wenn ich behaupte, daß dein Leben mit deinen Grundsätzen nicht übereinstimmt?“ Hier zeigt sich ein „Takt des Herzens“, der im Altertum recht selten ist. Der Unglücksmensch Chrysipp freilich hat alles verdorben. Denn der Takt ist vernichtet, wenn er in einzelne „Tugenden“ zerteilt und kunstgerechten Regeln unterworfen wird. Und dann entstehen Fragen wie die obigen. 4) Frg. 554, 555. 5) Diog. Laert. VII. 13.

Er sowohl wie Chrysipp leugnen, daß Kannibalismus¹, freie Liebe², Unzucht wider die Natur³ und Blutschande⁴ widernatürlich seien. Und für die letztere Behauptung führt Zenon⁵ ein Argument ins Treffen, das für den Kynismus zu charakteristisch ist, als daß ich es nicht (wenn auch in gemilderter Form) wiedergeben sollte: warum, fragt er nämlich, sollte gerade diese Berührung des Mutterleibes verpönt sein, da man ihn doch sonst auf so viele Arten ohne Tadel berühren darf? Allein, so bezeichnend derartiges für die kynische Denkweise sein mag, für die Stoa handelt es sich dabei doch wesentlich um eine geschichtliche Zufälligkeit: diese Bestimmungen haben auf die Folgezeit keinen nennenswerten Einfluß ausgeübt, und den Kern der stoischen Ethik nicht berührt.

Anders aber steht es mit einer Frage der speziellen Moral: mit der nach der Zulässigkeit des Selbstmords. In dieser Beziehung besagt die offizielle Version der stoischen Lehre⁶: der Selbstmord sei je nach den Umständen bald pflichtmäßig, bald pflichtwidrig; „natürlich“ nämlich sei er, wenn er im Interesse von Vaterland oder Freunden erfolge, oder auch bei heftigen Schmerzen, Verstümmelungen und unheilbaren Krankheiten. Aber schon diese Fassung des Lehrstücks ist nicht unbedenklich. Zwar die Aufopferung für Freunde und Vaterland liegt ganz in der Richtung des stoischen Universalismus, und daß der Teil dem Ganzen nachstehe, kann sehr wohl als „natürlich“ im Sinne der Schule gelten. Dagegen liegt die Sache anders hinsichtlich der drei übrigen Fälle. Denn wo bleibt hier der Grundsatz, daß wir das Leiden „gebrauchen“ müssen, um leiden zu lernen? Und so scheint Plutarch nicht so ganz Unrecht zu haben, wenn er fragt⁷, wie denn ein Mensch, der (nach stoischer Lehre) alle

1) Frg. 746—750; vgl. Diog. Laert. VII. 36. 2) Frg. 728; vgl. Diog. Laert. VII. 33.
 3) Frg. 706; vgl. Sext. Emp. Pyrrh. III. 200. 4) Frg. 743—746, 753. 5) Sext. Emp. Pyrrh. III. 205. 6) Frg. 757. Vgl. Frg. 691, 759, 765—767. Nur Frg. 768 geht etwas weiter, indem hier auch Tyrannenzwang, Armut und Wahnsinn als zureichende Gründe des Selbstmords zugelassen werden. Indes macht dies den Eindruck einer nachträglichen Rechtfertigung der stoischen Praxis in der Kaiserzeit. 7) De Sto. repp. 18, p. 1042d und de comm. not. 11, p. 1063c.

Güter besitze und von aller Furcht vor irgendwelchen Übeln frei sei, sich um einer indifferenten Sache willen umbringen könne? Nun erwidert Chrysipp auf solche Bedenken freilich¹: Leben und Tod seien ja gleichfalls indifferent, und es könne also offenbar „natürlich“ sein, den Tod den Schmerzen vorzuziehen. Und theoretisch ist dies ohne Zweifel richtig. Allein, wie soll bestimmt werden, welches dieser indifferenten Dinge im einzelnen Falle „vorzüglich“ sei. Denn dem Ermessen des Einzelnen die Entscheidung zu überlassen, dies wäre zwar selbstverständlich auf dem Standpunkte des Ariston, muß aber auf dem des Chrysipp durchaus unannehmbar erscheinen. Mit der Pflicht der Selbsterhaltung aber, oder mit den natürlichen „Trieben“ kann offenbar in einem solchen Falle kollidierender Instinkte nicht argumentiert werden. Und so erscheint es als ein ziemlich willkürlicher Machtspruch des Philosophen, wenn er in solchen Fällen den Schmerz für „unvorzüglicher“ erklärt als den Tod; und ein solcher scheint mit dem Anspruche der Schule, ein allgemein verpflichtendes Naturgesetz der Sittlichkeit zu kennen, schlecht vereinbar. Von einer einläßlicheren Kasuistik der möglichen Fälle aber ist uns gerade bei diesem Punkte nichts überliefert. Und so werden wir denn schon diese amtliche Fassung der Lehre als eine keineswegs einwandfreie und recht wenig befriedigende bezeichnen müssen.

Aber auch bei ihr ist weder die Praxis noch die Theorie der Stoa stehen geblieben. Beide zeigen sich vielmehr der Zulässigkeit des Selbstmords entschieden geneigter. Schon Zenon soll², als er sich im Alter den Finger brach, dies als ein Zeichen, daß die Natur ihn rufe, aufgefaßt und sich alsbald aufgehängt haben. Der Selbstmord des jüngeren Cato, den dieser aus Verzweiflung über den Umsturz der republikanischen Verfassung Roms verübte, hat seinem Heiligenschein keinen Abbruch getan, obwohl er unter eine jener Kategorien nicht ohne Gewalttätigkeit gebracht werden könnte. Seneca läßt³ ganz unbefangen die Wahl zwischen „Besiegung“ und „Beendigung“ der Übel. Marc Aurel

1) Frg. 759. 2) Diog. Laert. VII. 28. 3) Ep. 29. 12.

scheint¹ an den Selbstmord keine andere Bedingung zu knüpfen, als daß er mit innerer Freiheit geschehe. Und Epiktet erklärt geradezu²: „Erinnere dich, daß die Türe offen steht. Sei nicht feiger als die Kinder. So wie diese, wenn ihnen die Geschichte nicht gefällt, sagen: ich spiel' nicht mehr; so sag' auch du, wenn dir etwas so (!) erscheint: ich spiel' nicht mehr, und geh' von dannen; wenn du aber bleibst, so jammere nicht!“ Dem stehen nun freilich, und zum Teil von denselben Männern, entgegengesetzte Erklärungen und allerhand Kautelen gegenüber³. Aus alledem aber geht hervor, daß in dieser Beziehung wirkliche Klarheit nicht erzielt wurde. Und das ist begreiflich. Denn auf der einen Seite wird die Fähigkeit, das stärkste aller selbstischen Interessen zu unterdrücken, stets als ein Anzeichen großer innerer Freiheit sich darstellen; auf der anderen aber hatte der „Atheist“ Theodoros nicht umsonst gewarnt⁴: wie sollte das nicht ein Widerspruch sein, wenn man einerseits sagt, nur das Rechte sei ein Gut, nur das Unrecht ein Übel, und wenn dann der, der die menschlichen Schicksalswendungen so verachtet, sich von ihnen aus dem Leben hinausstoßen läßt?

In Wahrheit aber scheint es sich hiermit folgendermaßen zu verhalten. Wie immer es mit der Aufopferung für höhere Zwecke stehe: um eigenen Leiden zu entgehen, wird ein Mensch von vollkommener innerer Freiheit sich jedenfalls nie das Leben nehmen. Der Unvollkommene aber wird mit Recht so handeln, wenn er mit einem höheren Grade von innerer Freiheit sterben als weiterleben kann. Die Stoa aber hat den Begriff einer ethischen Pflicht des unvollkommenen Menschen überhaupt nicht erfaßt, und konnte deshalb auch die Lösung dieses Problems nicht finden⁵. Auch in dieser Beziehung also hat sich

1) *Εἰς ἑαυτόν* V. 29. 2) *Diss. I. 24. 20.* 3) Epiktet, *Diss. I. 9. 16* und *I. 1. 27.*
 4) *Stob. Floril. 119. 16* (Meineke); vgl. eine ganz ähnliche Äußerung des Diogenes (von Sinope) bei Aelian, *V. H. X. 11.* 5) Am nächsten ist ihr noch Musonius Rufus gekommen in der Mahnung (*Stob. Floril. 7. 24* Meineke): „Ergreife das schöne Sterben, wann du kannst, damit du nicht bald —

ihre unzulängliche Bestimmung des ethischen Idealbegriffes empfindlich gerächt.

Und diesen Mangel werden wir nun noch ein letztes Mal betonen müssen, indem wir zu einer zusammenfassenden kritischen Würdigung der stoischen Ethik uns wenden. Diese ist bei weitem das ausgeführteste und durchgebildetste ethische System der Griechen. Sie hat auch den gemeinsamen Grundgedanken der Selbsterlösung, das Ideal der inneren Freiheit ausdrücklicher und bewußter entwickelt als alle anderen Schulen. Die absolute Selbstgenügsamkeit des ethischen Wertes und die vollkommene Erhabenheit des idealen Menschen über alle Fügungen des Schicksals sind mit ihrem Andenken so innig verwachsen, daß diese Gedanken noch heute allgemein als spezifisch stoische gelten. Die Stoa hat ferner das Wesen dieses Erlösungszustandes durchaus richtig als Übereinstimmung unseres Begehrens mit der Wirklichkeit, somit als Wunschbejahung bestimmt. Sie hat gesehen, daß diese Wunschbejahung zustande kommt, indem jedes einzelne Erlebnis als unablässiges Glied des einheitlichen Weltgeschehens betrachtet wird. Und sie hat ihre gefühlsmäßige Äußerung darin erkannt, daß die uns knechtenden Affekte der Gier und Furcht beseitigt, und die Freudigkeit, als der Affekt der inneren Freiheit, an ihre Stelle gesetzt wird. Sie hat endlich den höchst wertvollen und fruchtbaren Gedanken ins hellste Licht gestellt, daß der erlöste Mensch seine Erlebnisse nicht als selbstwertig auffassen wird, sondern als ihm gestellte Aufgaben, daß er sein gesamtes äußeres Leben ansehen wird als den gegebenen Stoff seiner innerlich freien Betätigung; und sie hat in der Gleich-

sterben zwar dennoch müssest, schön sterben aber nicht mehr könntest.“ Originell ist übrigens dieser Gedanke nicht. Denn schon Sophokles (Aias v. 479) spricht ihn aus:

„Nein, schön zu leben oder schön zu sterben ziemt
Dem Adligen“;

und vielleicht noch besser die lakedaimonische Grabschrift (bei Plutarch, Vita Pelopidae 1), in der freilich an Selbstmord nicht gedacht ist:

„Nicht das Leben hielten für gut, nicht den Tod, die hier liegen,
Sondern den Mann nur, der gut sich in beidem bewährt.“

setzung von Leben und Spiel für diese Lebensauffassung den angemessensten bildlichen Ausdruck gefunden.

Dagegen hat es die Stoa nicht vermocht, jener innerlich freien Tätigkeit einen befriedigenden Inhalt zu geben; weder die ethisch geforderte Aktivität des vollkommenen noch die des unvollkommenen Menschen hat sie in genügender Weise bestimmen können. Von diesem letzteren verlangt das Ideal vor allem andern Selbstvervollkommnung. Aber dieser Begriff ist der Stoa fremd. Ihr Idealbegriff, der sich nicht auf eine postulierte, sondern auf eine irgendwie vorgefundene Realität bezieht, hat den Ergänzungsbegriff der Annäherung erdrückt, und sogar zur Folge gehabt, daß die chrysippische Scholastik den sittlichen „Fortschritt“ unter die ethisch indifferenten Dinge gezählt hat. Aber auch bei der Bestimmung der vollkommenen Aktivität geriet die Stoa auf einen Irrweg. Sophisten, Kyniker und Akademiker lockten sie auf den Boden der Voraussetzung, daß gewisse Handlungsweisen „natürlicher“ seien als andere. Aber wer auf diesem Grund sein Gebäude errichten will, um den ist es geschehen. Jene Bedeutung des „Natürlichen“, die man etwa zu Wertunterscheidungen verwenden könnte, hat mit Ethik oder Moralität nicht das mindeste zu tun: sonst müßte es die schwerste Sünde sein, nach rückwärts zu gehen, oder sich auf den Kopf zu stellen. In anderem Sinne aber ist alles Wirkliche gleich natürlich, und die mißbilligte Handlung um nichts unnatürlicher als das über sie gefällte Mißbilligungsurteil. Der Begriff der Natur wird dann zu einem bloßen Mantel, unter dem sich jede, wie immer motivierte Wertung verbergen kann. So hat auch die Stoa aus überlieferten Normen, kynischen Rationalismen und subjektiven Stimmungsbedürfnissen ein seltsames Geflecht bereitet, und mit diesem, als mit einer äußeren Regel seines Tuns, hat sie den Weisen gebunden. Darüber aber entgingen ihr die beiden inneren Prinzipien der freien Betätigung: die hingebende Liebe und die zeugende Schöpferkraft. Wohl wird, besonders in späterer Zeit, von Liebe viel gesprochen; Marc Aurel wäre hier vor allen zu nennen. Aber diese stoische

Liebe, die sich in einem „Helfen ohne Mitleid“ äußert, ist eine Weise des äußern Verhaltens, nicht ein innerliches Überströmen von Kraft. Und von der Produktivität wird kaum geredet. Dem Altertum waren eben, zwar gewiß nicht beide Zustände, wohl aber das Bewußtsein derselben fremd. Christentum und Romantik, St. Paulus und Fichte mußten kommen, ehe ihre begriffliche Formulierung möglich ward. Und damit hängt zusammen, daß der stoischen Affektenlehre der Begriff der Begeisterung fehlt; denn die „Freude“ an ihrem verhältnismäßig untergeordneten und bescheidenen Plätzchen kann ihn nicht ersetzen. Hier zeigt sich, Platon gegenüber, eine ausgesprochene Inferiorität. Die Folge aber ist der Dualismus der stoischen Wertlehre. Der „Weise“ ist die verkörperte sittliche Norm. Aber diese Norm heißt ihn lediglich solche Werte schaffen, die für ihn gar keine wahren Werte sind. Es fehlt ihm also jene innere Beziehung zum Objekt seines Tuns, die den Liebenden mit dem Geliebten und den Schaffenden mit seinem Werke verbindet. Diese handeln aus dem Drang ihres von Kraft überfließenden erlösten Innern; und darum ist ihr Tun im höchsten Sinne frei. Er handelt nach einer ihm von außen gegebenen Regel; und darum ist sein Tun, zwar nicht unfrei, aber doch gebunden. Dies ist, wie mir scheint, der tiefste Grund dafür, daß das stoische Ideal trotz allen seinen Vorzügen etwas Kahles und Ärmliches an sich hat. Die Freiheit führt den Stoiker nicht zur Auswirkung eines lebendigen Ich, sondern zum Aufgehen in einem toten Gesetz. Eine tiefe innere Verwandtschaft mit der Kant'schen Lebensauffassung läßt sich hier nicht verkennen. Aber eben deshalb, weil das enge, persönliche Ich hier nicht überwunden wird zugunsten eines ausgeweiteten, überpersönlichen Ich, sondern vielmehr ausgerottet wird, um einer abstrakten, unpersönlichen Formel Platz zu machen — eben darum ist die stoische Grundstimmung am Ende doch nur Resignation. Es stünde aber schlimm um das Ideal der inneren Freiheit, wenn dies sein letztes Wort bleiben müßte. Das muß es nicht. Und darum ist auch die stoische Ethik nicht das letzte Wort der Selbsterlösungslehre.