

## 2.6: Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhang dargestellt

von  
August Schmekel<sup>1</sup>

### II. Teil: System der Philosophie des Panaitios

#### Einleitung

Die Geschlossenheit des stoischen Systems, auf die ihre Anhänger so viel Gewicht legten, offenbart sich in der Konsequenz, mit der sämtliche Lehren mehr oder weniger streng aus der physikalischen Grundanschauung abgeleitet sind. Es ist daher unmöglich, Änderungen in den abgeleiteten Lehren vorzunehmen, ohne zugleich auch jene abzuändern; und ebenso ist es unmöglich, ohne jene zu kennen, diese richtig zu verstehen und zu würdigen. Zum vollen Verständnis der Lehre des Panaitios ist daher die physikalische Grundanschauung unerlässlich. Dieses beweist nicht nur der innere Zusammenhang des Systems selbst, sondern auch die historische Überlieferung, da Panaitios im Gegensatz zu den älteren Stoikern die Physik zum Ausgangspunkt der Darstellung machte<sup>2</sup>.

Doch erhebt sich sofort eine nicht unbedeutende Schwierigkeit: Seine >Physik< ist weder erhalten, noch besitzen wir ausführliche Referate über sie. Eine klare Einsicht in dieselbe zu erhalten, scheint daher unmöglich zu sein. Da er jedoch stets zu den Bekennern des stoischen Systems gerechnet wird, werden wir, zumal bei der eigentümlichen Überlieferung dieser Philosophie, vollkommen berechtigt sein, wenigstens das Allgemeinste derselben, auch ohne dass es besonders bezeugt wäre, für ihn in Anspruch zu nehmen. Verbinden wir hiermit die zahlreichen Abweichungen und Änderungen, die von ihm überliefert werden, so gelangen wir ohne Schwierigkeit zu dem gewünschten Ziel<sup>3</sup>.

#### Kapitel 1: Physik

##### § 1: Die letzten Gründe: die Welt

Die Annahme, dass nichts Unkörperliches wirklich sei, und die gleichzeitige Zurückweisung einer rein mechanischen Welterklärung schlossen die Einheit von Geist und Materie als Folgerung in sich und begründeten einen Monismus, der sowohl dynamischer Materialismus als auch Pantheismus<sup>4</sup> genannt werden kann. Diese Grundanschauung konnte naturgemäß kein Stoiker ändern, ohne sich vom Boden der Stoa zu entfernen; aber die Durchführung des Prinzips ließ Verschiedenheiten der Auffassung zu. Diese haben wir daher näher zu verfolgen.

Das eigentliche und ursprüngliche Sein ist also Geist und Materie zu gleicher Zeit, ein materieller Geist<sup>5</sup>. Dieser verwandelt sich zum Teil, zum Teil bleibt er, wie er ist, und so

---

<sup>1</sup> Erschienen: Berlin 1892.

<sup>2</sup> Laert. Diog. VII 33. 41.

<sup>3</sup> Diese Aushilfe würden wir nicht nötig haben, wenn sich mit Gewissheit feststellen ließe, dass Cicero für den Abschnitt de deor. nat. II 29, 73 bis 61, 153 des Panaitios Schrift >peri pronoiias< benutzt hätte; vgl. S. 8 A. 4 u. folg. S. A. 2.

<sup>4</sup> Anm. des Hrsg.: Natürlich ein atheistischer Pantheismus, denn für die Stoiker ist Gott gleich Naturgesetz.

<sup>5</sup> Anm. des Hrsg.: Siehe dazu weiter unten die angeblichen stoischen Curiosa.

bilden sich durch steigende Verdichtung die vier Elemente Äther, Luft, Wasser und Erde. Ihrem eigentlichen Wesen nach sind dieselben also nicht verschieden, sondern nur Modifikationen derselben einen „göttlichen“ Urmaterie oder des Urpneumas<sup>6</sup>. Diesem vollständig wesensgleich ist der Äther geblieben, die drei andern Elemente dagegen nehmen mit der Dichtigkeit der Massen in der Reinheit ihrer geistigen Natur ab. Aber eben diese „göttliche“ Natur, deren Modifikationen sie sind, verbindet sie alle zu einem einheitlichen Ganzen, dem Kosmos. Da nun diese dem Kosmos innewohnende „Gottheit“ als „Gottheit“ auch die Urquelle alles Lebens ist, so ist er naturgemäß auch vernünftig und beseelt<sup>7</sup>. Die Folge dieser Vernünftigkeit der Welt ist ihre möglichste Vollkommenheit und absoluteste Zweckmäßigkeit. Diese offenbart sich nicht nur in der ganzen Gestaltung des Weltgebäudes als solches, sondern auch in allem, was darinnen ist.

Da also diese „göttliche“ Natur ihm immanent ist und als solche auch wirkt, so ist sie ferner wie der Grund alles Daseins so auch der Grund seines Bestehens: Die Welt wird von ihrer Vorsehung verwaltet<sup>8</sup>. Dieses Walten ist naturgemäß vernünftig; es geschieht daher auch alles nach dem Gesetz der Vernunft, d. h. wie Ursache und Wirkung [bzw. nach Natur-Gesetzmäßigkeiten]. Da nun alles aufs Beste eingerichtet ist, so muss notwendig der Zustand der Welt der beste bleiben: Die Welt [das Universum] muss, so wie sie [es] ist, ewig sein. Deshalb muss auch die Wechselwirkung, welche zwischen dem Äther und den anderen Elementen stattfindet, durchaus gleichmäßig sein: Es kann nur ebenso viel Erde durch Verwandlung in Wasser und Luft zum Äther aufsteigen, wie umgekehrt Äther sich in Erde verdichtet, nicht mehr und nicht weniger; darum kann sich auch nicht die Welt periodisch in Feuer auflösen<sup>9</sup>. Findet nun eine solche Auflösung nicht statt, so ist auch die Annahme eines unendlichen leeren Raumes ausserhalb der Welt vollkommen unnötig<sup>10</sup>.

Durch die Mischung der Elemente sind die lebenden Wesen entstanden, die je nach der Art der Mischung - oder stoischer gesagt: nach dem Spannungsgrad des immanenten Pneumas - in Pflanzen, Tiere und Menschen zerfallen. In jeder dieser Arten tritt also wiederum, natürlich gemäß der Art, die „göttliche“ Natur in Erscheinung; daher ist es selbstverständlich, dass auch hier die selbe Zweckmäßigkeit und Vollkommenheit

---

<sup>6</sup> Fußnote des Hrsg.: Das „Urpneuma“, dessen Entwicklung die ganze Welt mit den Lebewesen bewirkte, ist mit der „Gottheit“ identisch. Urpneuma = Gottheit.

<sup>7</sup> Cicero, de leg. I. 7. 21 ff.

<sup>8</sup> Cicero, a. a. O.

<sup>9</sup> Diog. VII 1. 42; Ps. Philo de incorrupt. mundi II p. 298, 11 Bern. und Epiph. adv. haeres. 1090 D. (Diels dox. gr. p. 593). Stob. ecl. I. 171. 5 dagegen sagt, dass er die Ewigkeit der Welt nur für wahrscheinlich gehalten habe. Hierzu stimmt wesentlich auch Cicero >de deor. nat.< II. 46. 118. Da nach scheint er seine Meinung nur als Vermutung ausgesprochen zu haben; jedoch Stob. 1. 1 selbst zeigt, dass diese Vermutung ihm als Wahrheit erschien. Mehr also die Form als der Inhalt wird zu dieser vorsichtigen Nachricht Anlass gegeben haben. Zugleich erfahren wir aus letzterer Stelle, dass auch Panaitios, wie selbstverständlich, die anathymiasis anerkannt hat.

<sup>10</sup> Mit der periodischen Auflösung der Welt in Feuer hängt bei den Stoikern die Annahme eines unendlichen leeren Raumes ausserhalb des Kosmos notwendig zusammen. Wurde also eine solche Auflösung geleugnet so fiel damit auch die Notwendigkeit einen solchen leeren Raum anzuerkennen. Nun gibt es zwar keine Nachricht, welche direkt beweist, dass Panaitios diesen Schluss wirklich gezogen hat; doch haben wir allen Grund, dies anzunehmen. [...] Diese Polemik richtet sich gegen Stoiker, welche die ekpyrosis und mit ihr auch den leeren Raum verworfen hatten, und nicht gegen andere Philosophen. Denn gegen diese folgt sie erst am Schluss dieses Abschnittes p. 5. Da kein bestimmter Stoiker genannt ist, und nur Boethius und Panaitios die Weltverbrennung leugneten, sind wir berechtigt, diese Nachricht auf beide zu beziehen. Erinnern wir uns ferner, dass Cleomedes dies aus Posidonios abschreibt (cf. 1. II cap. 7. Schl.), so kann man erst recht auf Panaitios als den Gegner schließen.

herrscht wie vorher. Zugleich folgt hieraus auch ihr ewiger Bestand, wie der des Weltgebäudes; doch sind sie natürlich nicht an sich ewig, sondern nur in ihrer Art. Zu diesem Zweck liegt in jedem Wesen der Trieb zur Zeugung und die Fähigkeit der Fortpflanzung<sup>11</sup>. Von einer Unsterblichkeit im gewöhnlichen Sinne kann nicht die Rede sein, auch nicht von einer beschränkten, sobald eben der pantheistische Grundsatz streng, wie es hier geschieht, durchgeführt wird<sup>12</sup>. Da nun durch allzugroße Vermehrung ihr Fortbestand wiederum in Frage gestellt wird, so treten zu gewissen Zeiten große Erdrevolutionen, Überschwemmungen, Pest und Hungersnot ein, die fast alles organische Leben wegraffen. Hierauf beginnt alsdann von neuem die gesetzmäßige Entwicklung<sup>13</sup>.

So bleibt also alles in Ewigkeit bestehen, weil alles gut ist; gut aber ist es, weil alles Seiende in seiner unendlichen Mannigfaltigkeit, Schönheit und Zweckmäßigkeit nichts ist als die Entfaltung der [Natur-] „Gottheit“. Auf diesem Standpunkt ist es eigentlich unmöglich von einer Mehrzahl von „Göttern“ zu reden; denn in Wahrheit ist nur dies eine Urpneuma, dessen Entwicklung die Welt ist, die „Gottheit“. Jedoch ist auch in den auf Panaitios zurückgehenden Berichten von einer Mehrheit der „Götter“ die Rede; und wir haben keinen Grund, dies nur für eine Anlehnung an den Volksglauben zu halten. Denn gewiss mussten und konnten auch ihm namentlich der Äther und die darin befindlichen Gestirne für „göttlich“ gelten, da sie ja der „göttlichen“ Urmaterie ganz wesensgleich sind. Im Gegensatz zu der „Allgottheit“ also konnte er sie mit vollem Recht als „Götter“ bezeichnen. Die Annahme anderer „Götter“ aber weist er schlechthin ab: Diejenigen, welche gewöhnlich für „Götter“ gehalten werden, sind nichts als die Gebilde fabelnder Dichter oder berechnender Staatsmänner<sup>14</sup>.

## §. 2. Freiheit und Notwendigkeit

Alles Seiende erhält also durch das ihm innewohnende Pneuma die Fähigkeit des inneren Zusammenhangs, die ihm die Möglichkeit seiner Fortdauer verleiht. Je nach dem Grad und der Reinheit des Pneumas ist daher die henosis der verschiedenen Körper sehr verschieden: Eine andere ist die der Mineralien, eine andere die der Pflanzen, eine andere die der Tiere und Menschen<sup>15</sup>. Da nun der Kosmos weitaus das vollkommenste Wesen ist, so muss auch seine henosis viel vollkommener und wesentlich anders als die des Menschen sein. Auf der henosis beruht nun die sympatheia: Ebenso verschieden wie die henosis, muss also auch diese sein. Diese ist in dem tierisch-menschlichen Körper derart, dass, wenn ein Organ irgendwie eine Veränderung erleidet, auch alle übrigen Teile in bestimmter Weise in Mitleidenschaft gezogen werden. Das Gleiche kann demnach nicht auch bei dem Kosmos der Fall sein. Denn hätte er dieselbe Henosis und Sympathie wie der menschliche Körper, so würde er auch vergänglich sein wie der Mensch, was nicht der Fall ist.

Die Richtigkeit dieses Schlusses zeigt auch die Stellung des Panaitios zur Mantik. Der Kosmos wurde als Makrokosmos dem Mikrokosmos vollständig parallel gesetzt und darum auch die absolute Sympathie (sympatheia ton olon) in demselben wie beim Menschen anerkannt. Diese war der reale Grund für die gesamte Mantik; die Mantik

---

<sup>11</sup> De off. I. 4, 11 Anf.

<sup>12</sup> Vgl. das folgende Kapitel.

<sup>13</sup> Polyb. VI. 5, 5 vgl. S. 65.

<sup>14</sup> Augustinus, de civ. D. IV. 27 (vgl. ebds. VI. 5) vgl. S. 117 ff. 71. u. später. Ungenau ist Epiphanius, adv. haeres. 1090 D. (Diels dox. gr. p. 593, 6 ff.).

<sup>15</sup> Sext. Emp. adv. Phys. 1. 78 ff.; vgl. Zeller Philos. d. Gr. III. a S. 96. 2.

leugnete aber Panaitios<sup>16</sup>: Also muss er auch eine solche Sympathie verworfen haben. Was wir nun hier erschließen, das wird uns auch direkt überliefert. Diese absolute Sympathie ist der Grund wie für die Mantik überhaupt so speziell auch für die Astrologie. Denn die Annahme, dass der Mensch in seinem ganzen Bestand durch die Gestirne bedingt sei, setzt eben die absolute Sympathie zwischen dem Äther und der Erde voraus; diese Sympathie aber leugnete Panaitios rundweg: Bei der fast unendlichen Entfernung des Himmels könne von einem Einfluss desselben auf den Mond oder gar die Erde keine Rede sein: Also kann in Wahrheit nicht eine solche Sympathie und henosis, wie die des menschlichen Körpers ist, im Kosmos angenommen haben.

Als Wirkung der „Gottheit“ galt nun ferner die *sympatheia ton olon* auch als Vorsehung oder als Verhängnis und gerade deswegen, weil sie absolut gefasst wurde, auch als die unbedingte, unwandelbare Ursache alles Geschehens. Leugnete also Panaitios jene Sympathie, so leugnete er damit auch die Wirklichkeit des stoischen Fatums. Da er andererseits, wie wir gesehen haben, auch die unbedingte Wirkung des Kausalitätsgesetzes in der Welt und deswegen in ihr überall dasselbe gesetzmäßige Walten anerkannte, so folgt, dass er dieses gesetzmäßige Walten nicht als überweltlich, sondern als innerweltlich gefasst hat: Das Verhängnis ist keine Macht, die über den Menschen und Dingen stehend alles beherrscht, sondern vielmehr innerhalb der besonderen Erscheinungsformen und ihnen entsprechend wirkt. Daher wirkt auch die menschliche Vernunft nach der ihr immanenten Gesetzmäßigkeit und kein ausserhalb stehender Teil der Welt hat in dieser Beziehung irgendwelche zwingende Gewalt über sie: Sie selbst ist des Menschen Verhängnis. Dies ist die Konsequenz der vorher entwickelten Lehre und diese Konsequenz hat Panaitios gezogen. Dieses zeigt klar die schon genannte Verwerfung der Mantik überhaupt wie die der Astrologie im Besonderen, wenn wir dieselbe näher betrachten.

Berücksichtigen wir zunächst die Astrologie: Es findet keine Einwirkung des Äthers auf die Erde und speziell auf den Menschen statt, so dass durch denselben irgend ein Einfluss auf letzteren ausgeübt werden könnte: Also steht der Äther, das Hegemonikon des Alls, in dieser Beziehung neben dem Hegemonikon des Menschen, nicht über ihm, was an sich auch ganz natürlich ist, da sie ja beide gleichen Wesens sind. Dasselbe bestätigt noch eine andere Nachricht. Das Erscheinen der Kometen wurde [von den Theisten] als ein besonderes Zeichen angesehen, welches den Menschen von den „Göttern“ zum Vorauserkennen des Zukünftigen gesendet würde. Panaitios dagegen erklärte sie für Spiegelungen, die bei einer bestimmten Stellung der Gestirne zueinander entstanden. Da nun aber die Stoiker im strengsten Sinne des Wortes nichts für zufällig, also auch das

---

<sup>16</sup> Ebenso verschieden wie über seine Meinung von der Ewigkeit der Welt lauten auch die Nachrichten über seine Ansicht betreffs der Unwirklichkeit der Mantik. Denn während Diog. VII 149 und damit übereinstimmend Cicero, *de div.* 17. 12 und *Epiph. ad haer.* 1090 D sie ihn verwerfen lassen, berichtet Cic. *de div.* 1. 3, 6 und *acad. pr.* II. 33, 107, dass er sie nur angezweifelt, nicht aber geleugnet habe. Doch an beiden Stellen können wir deutlich die Absicht erkennen, weswegen er so schreibt. An der letzteren nämlich kommt es ihm gerade darauf an, die Unmöglichkeit eines sicheren Wissens und Erkennens zu beweisen. Hätte er also den Panaitios die Mantik gänzlich verwerfen lassen, so hätte er ihn nicht zum Beweise heranziehen können. Ähnlich verhält es sich auch *de div.* I. 3, 6. Hier spricht Cicero selbst, der nachher die Rolle des Akademikers vertritt und offenbar darum Zeugen unter den Philosophen für sich wünscht, während ebds. I 7, 12 sein Bruder Quintus die Mantik verteidigt und den Panaitios widerlegt. *Dieser* hatte keinen Grund, ihn zum bloßen Zweifler zu stempeln. Gerade diese Stelle aber beweist, dass Panaitios sich über sie einfach lustig gemacht hat, was sinnlos wäre, wenn er sie nur angezweifelt hätte. Er hat sie also sicher verworfen. Vgl. auch die nachfolgende Ausführung.

Senden eigentlich nicht für ein Senden, sondern für ewige Gesetzmäßigkeit hielten, so geht daraus mit Gewissheit hervor, dass Panaitios in Übereinstimmung mit seiner Schule nicht die ewige Gesetzmäßigkeit und Regelmäßigkeit ihres Erscheinens verwarf, wohl aber die gewöhnliche Erklärung und Bedeutung derselben für unmöglich und verkehrt hielt<sup>17</sup>. Er leugnete also wiederum jene Beziehung und Einwirkung der Gestirne auf die Geschicke und das Wesen der Menschen. Das Gleiche lehrt schließlich auch die Zurückweisung der übrigen Arten der Mantik. Diese alle beruhen, wie schon angedeutet ist, auf der Annahme, dass zwischen den bezüglichen Tatsachen und dem Menschen eine kausale Verknüpfung stattfindet<sup>18</sup>, die derart vermittelt gedacht wurde, dass die dem All immanente Gottheit entweder auf den Geist des Menschen oder auf die zur Offenbarung dienenden Wesen und Dinge einwirke, natürlich nicht willkürlich, sondern nach ewiger Gesetzmäßigkeit. Verwarf also Panaitios die Mantik, so leugnete er wiederum natürlich nicht die bezüglichen Tatsachen<sup>19</sup>, sondern diese kausale Verknüpfung der Ereignisse mit den Menschen vermittelt der „Gottheit“ und damit auch die absolute Abhängigkeit derselben von der Vorsehung oder dem Verhängnis: Die Sterne wandeln ihre Bahnen und die Kometen entstehen nach dem Naturgesetz allen Geschehens ohne irgendwelche Bedeutung für die Menschen; die Vögel fliegen nach ihrem Triebe, ohne dass ihr Flug für die Menschen irgend welche Bedeutung hätte; und ebenso gleichgültig ist es, ob Jupiter mit der rechten oder linken Hand Blitze schleudert<sup>20</sup>.

Die menschliche Vernunft ist also frei; somit muss auch das Handeln des Menschen von einem alles unerbittlich beherrschenden und von Ewigkeit her bestimmten Schicksal frei und nur von der eigenen Vernunft abhängig sein. Diese Konsequenz hat Panaitios ausdrücklich vertreten: Alles Gute und Schlechte hat der Mensch teils vom Leblosen, teils vom Belebten; aber der Nutzen sowohl wie der Schaden, den er von diesem zieht, ist doch immer nur *durch menschliche Tätigkeit vermittelt*. Um daher das Nützliche zu erlangen, muss man sich die Neigung der Menschen gewinnen<sup>21</sup>. Es ist klar, dass unmöglich mehr von einem alles bestimmenden Schicksal die Rede sein kann, wenn sich der Mensch selbst dadurch das Nützliche verschaffen und das Schädliche von sich abwehren kann, dass er sich die Neigung der Mitmenschen erwirbt. Der Mensch ist also in Wahrheit nicht dem Schicksal unterworfen, sondern frei<sup>22</sup>, doch nicht im absoluten Sinne, sondern als Teil des Urpneumas ist seiner Vernunft dieselbe Gesetzmäßigkeit immanent wie dem Urpneuma selbst.

Auf diesem Grundgedanken, dass die Vorsehung oder das Verhängnis überall nur in und gemäß den Erscheinungsformen des Urpneumas wirkt, beruht auch die Möglichkeit des Zufalls. Aus dem Vorgetragenen folgt nämlich notwendig, dass der Mensch auch nur

---

<sup>17</sup> Seneca, Nat. Quaest. VII. 30, 2. Dieser Bericht hebt übrigens die Gesetzmäßigkeit der Kometenerscheinungen, welche Panaitios geltend machte, stark hervor. Dass Panaitios ihnen eine Vorbedeutung nicht zuerkannte, geht schon aus der Lehre an sich hervor, aber auch aus dem ganzen Zusammenhang bei Seneca und namentlich aus dessen indirektem Vorwurfe des Mangels an heiliger Scheu vgl. a. a. O. § 1.

<sup>18</sup> Cic. de div. II. 14, 33 f.

<sup>19</sup> Manche mochte er ja auch leugnen, wie die wunderbaren Träume, doch wissen wir davon nichts; dass er aber die bezüglichen Tatsachen, wie das Fliegen der Vögel oder die bestimmte Beschaffenheit der Eingeweide, nicht leugnete, ist selbstverständlich.

<sup>20</sup> Cic. de div. I. 7. 12.

<sup>21</sup> Cic. de off. II. 3. 11 ff., vgl. S. 20 ff.

<sup>22</sup> Wenn Cic. de off. II. 5. 16 meint, Panaitios bewiese selbstverständliche Sachen viel zu weitläufig, indem er zu zeigen suche, dass der Mensch allen Nutzen nur durch Menschen habe, so hat er schwerlich den Grund dieser Ausführung verstanden.

in seiner Sphäre und soweit seine Kraft reicht, selbständig handeln kann; dass er aber aufhört seines Glückes Schmied zu sein, wo er mit Gebieten zusammentrifft, auf die sein Einfluss aufhört. Dies findet bei den Elementen und den wilden Tieren statt. Auch hier herrscht volle gesetzmäßige Entwicklung, das liegt in der Natur der Sache; dadurch jedoch, dass der Mensch unabhängig von ihnen nach dem Ermessen seiner Vernunft handelt, kann der Fall eintreten, dass sein Handeln mit dem ihrigen kollidiert. In solcher Kollision besteht der Zufall, aus dem sowohl Glück wie Unglück entstehen kann. In allen übrigen Fällen aber, in denen man gewöhnlich dem Zufall Glück oder Unglück zuschiebt, herrscht in Wirklichkeit kein Zufall, sondern volle Gesetzmäßigkeit<sup>23</sup>.

## Kapitel 2: Anthropologie

### § 1. Wesen der „Seele“

Mit unabwiesbarer Notwendigkeit folgt aus dem physikalischen Prinzip, dass nur die Verschiedenheit der Spannkraft des Pneumas die mannigfachen Arten und Gattungen der Wesen erzeugen kann. Denn ausser ihm [dem Pneuma] ist nichts; und wäre es überall in gleicher Reinheit und Stärke, so würde alles einander gleich sein. Naturgemäß erreicht diese Spannkraft [des Pneumas] im Menschen ihren höchsten Grad, ja in seiner Vernunft (hegemonikon) tritt sie in ursprünglicher Reinheit zu Tage. Die Substanz der „Gottheit“ ist daher auch die der Vernunft. Da nun aber die Seele nicht ganz Vernunft ist, sondern noch eine niedere Stufe des Lebens in sich schließt<sup>24</sup>, kann sie nicht durchweg reines Pneuma sein, sondern nur eine Verbindung des ätherischen Feuers und der Luft, eine *anima inflammata*<sup>25</sup>. Wie nun das Pneuma in den verschiedenen Gattungen und Arten verschieden auftritt, ebenso erscheint es auch innerhalb derselben Art in verschiedener Stärke. Diese Verschiedenheit des Spannungsgrades der Seelensubstanz bewirkt die individuelle Verschiedenheit der Menschen nicht nur in den niederen Seelenteilen, sondern namentlich auch im Hegemonikon. Dieses besitzt ein doppeltes Vermögen: Das eine ist das Vermögen des Denkens und Empfindens als solches, das andere das des individuellen Denkens und Empfindens. Denn wie die Körper aller Menschen als Körper zwar gleich sind, trotzdem aber bei den einzelnen eine so außerordentliche Mannigfaltigkeit obwaltet, ebenso und noch in erhöhtem Maße sind zugleich mit der allgemeinen Fähigkeit des Denkens und Empfindens auch die individuellen Unterschiede des Geistes gesetzt.

Mit gleicher Notwendigkeit und Leichtigkeit ergibt sich ferner aus der physikalischen Grundanschauung auch die Art der Entstehung der Seele im Menschen. Infolge der ursprünglichen Einrichtung und des durch das Kausalitätsgesetz beherrschten Fortbestehens derselben kann die Seele nur durch geschlechtliche Fortpflanzung vermittelt werden, indem von dem menschlichen Samen dasselbe gilt, was von allem Samen gilt, dass aus ihm wiederum solche Wesen entstehen, wie diejenigen sind, von denen er stammt<sup>26</sup>. Zugleich liegt hierin auch der Grund, dass und warum die Kinder körperlich sowohl wie geistig den Eltern so vielfach gleichen. Diese Tatsache würde sonst keine Erklärung finden, wenn der Geist von aussen in den Menschen hineinträte<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Cic. a. a. O. II. 6. 19 f.; er gesteht daher hier auch zu, dass solche Zufälle nicht zu vermeiden sind; vgl. S. 20.

<sup>24</sup> Vergl. den folgenden § 2.

<sup>25</sup> Cic. Tusc. I. 18. 42; vergl. hierzu T. III Kap. 2.

<sup>26</sup> Diog. VII 158.

<sup>27</sup> Cic. de div. II 45; vgl. auch weiter unten.

Wenn es nun aber auch Tatsache ist, dass die Kinder den Eltern vielfach nicht gleichen, so müssen wir bedenken, dass nicht nur der Same Gestalt, Charakter und Geist bedingt, sondern noch ein anderer Faktor dabei tätig ist, die Atmosphäre. Diese hat einen sehr wesentlichen Einfluss auf sie und offenbar nicht erst nach der Geburt, sondern schon während der fötalen Entwicklung: Je nach ihrer Reinheit und Klarheit oder Dicke und Nebelhaftigkeit wird sie das Wesen der Menschen ganz verschieden beeinflussen und gestalten; der reine Himmel wird klügere Menschen hervorbringen als der, welcher mit grauem Nebel bedeckt ist. Denn da mit der größeren Dichtigkeit der Luft die Spannung des immanenten Pneumas abnimmt, muss der Einfluss der Luft nach dem Verhältnis ihrer Dichtigkeit verschieden sein. Diese Ansicht vom Wesen und Ursprung der Seele hat naturgemäß die Leugnung der persönlichen Unsterblichkeit zur Folge. Der Geist tritt nicht von aussen in den Körper ein, sondern wird zugleich mit demselben geboren. Darum kann er auch nicht in irgendwelcher Trennung von ihm existieren, sondern muss zugleich mit ihm untergehen. Nur in den Kindern lebt er fort.

Das Gleiche folgt ferner auch aus dem Wesen der „Seele“. Infolge ihrer ganzen Natur ist sie den mannigfaltigsten Einflüssen ausgesetzt und darum auch nicht ohne Empfindung von Freude und Schmerz. Alles aber, was Schmerz empfindet, ist auch der Krankheit unterworfen; was krank werden kann, geht auch unter: Also geht auch die „Seele“ unter und wird den Tod des Körpers nicht überdauern<sup>28</sup>.

[...]

## Kapitel 4: Ethik

### § 1: Das Ziel

Das höchste Gut oder das Ziel der menschlichen Tätigkeit ist die Glückseligkeit [das Glück]. Dieselbe entspringt aus dem naturgemäßen Leben. Da nun ein naturgemäßes Leben ohne das naturgemäße Verhalten der „Seele“ [der Psyche] unmöglich ist, so ist dies das Ziel, nach dessen Erreichung gestrebt werden muss. Die menschliche „Seele“ [die Psyche] besitzt aber, wie wir gesehen haben, ein doppeltes Vermögen, das tierische und das spezifisch menschliche der Vernunft; diese hat ihrer natürlichen Bestimmung nach die Leitung: Das Vernunftgemäße ist daher notwendig das höchste Gut.

Wenn nun auch die Vernunft ihrem Wesen nach bei allen Menschen gleich ist, so sind doch die Grade ihrer Stärke sehr mannigfaltig. Diese Verschiedenheit entspricht offenbar dem Verhältnis der Mischung des feurigen und des luftartigen Elements der Seele. Daher sind auch zwei Arten hauptsächlich zu unterscheiden: Die vollkommene und die unvollkommene Vernunft. Die vollkommene Vernunft ist gleich der „göttlichen“, birgt die volle Erkenntnis in sich und macht ihren Träger zum vollendeten Weisen. Ob diese Stufe dem Menschen erreichbar ist, bleibe dahin gestellt; bei den Menschen der Wirklichkeit findet sie sich jedenfalls nicht. Ist nun aber die Vernunft so wesentlich verschieden, so muss auch das Vernunftgemäße in gleicher Weise verschieden sein. Es ergibt sich also ein doppeltes höchstes Gut und demnach auch ein doppeltes Ziel: Das vollkommene des vollendeten Weisen und das beschränkte, welches allen Menschen zu erreichen möglich ist<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Cic. a. a. 0.; dass es daher ein Irrtum Heines war, dem Panaitios, trotz dieser unzweideutigen Nachricht den Unsterblichkeitsglauben zuzuschreiben (cf. de fontib. Tusc. quaest. Weimar 1862 p. 8 ff.) ist offenkundig.

<sup>29</sup> Über eine solche Unterscheidung hat von einem anderen Gesichtspunkte aus Hirzel eingehend gehandelt, Unters. II. S. 271 ff. Eine derartige Unterscheidung zwischen dem Weisen und den anderen Menschen gibt Cicero nach Panaitios, wenn er die Menschen der Wirklichkeit und die vollkommenen Weisen gegenüberstellt und die ersteren nur simulacra virtutis nennt (de off. I. 15. 46). Ebenso beweist auch die Antwort des Panaitios über die Liebe des Weisen bei Seneca ep. 116.

Das erste dieser beiden Ziele ist seiner Natur nach durchaus gleich und einheitlich; denn begrifflich kann bei der vollendeten Vernunft und dem entsprechenden kalon ein Unterschied nicht mehr stattfinden. Anders dagegen verhält es sich mit dem zweiten. Da die Vernunft des Menschen nicht eine absolut vollkommene ist und deswegen, dem Mischungsverhältnis der Seelenelemente entsprechend, individuelle Unterschiede sowohl der Stärke wie der Art des Denkens und Empfindens nach vorhanden sind, so kann auch das Ziel nicht für alle seinem Inhalt nach dasselbe sein, sondern muss sich nach der individuellen Veranlagung verschieden gestalten. Indes betrifft diese Verschiedenheit nicht das eigentliche Wesen derselben; denn dies ist bei allen gleich, deswegen weil es nicht in dem individuellen Denken und Empfinden an sich begründet ist. Als höchstes Gut oder Ziel ergibt sich also die absolute Vollendung der Vernunft für den Weisen und für die gewöhnlichen Menschen die vernunftgemäße Vollendung ihrer individuellen Natur.

## § 2: Die Tugend

### a) Ihr Wesen

Das erreichte Ziel ist die Tugend. Es gibt also auch eine doppelte Tugend, eine vollkommene der Weisen und eine unvollkommene der anderen Menschen. In ihrer innersten Natur stimmen beide überein, weil sie beide aus derselben Quelle, der Vernunft, entspringen. Da sie aber beide nach dem Grad ihrer Vollkommenheit durchaus verschieden sind, kann die unvollkommene nur das Abbild der vollkommenen sein. Diesem Wesen entsprechend sind ferner beide ein Wissen und natürlich die vollkommene Tugend ein vollendetes, die unvollkommene aber ein ihrem individuellen Maße entsprechendes Wissen. Diese beiden Arten des Wissens sind jedoch wieder ihrem Wesen nach nicht verschieden. Denn da die Vernunft als solche stets gleich ist, kann auch das Wissen, das aus ihr entspringt, als solches niemals verschieden sein; nur der Umfang beider ist demnach ungleich.

Ist nun die Tugend ein Wissen, so folgt gleichzeitig, dass sie auch lehrbar ist. Hiermit ist die Möglichkeit sie zu erreichen vorausgesetzt, da beides innerlich zusammenhängt: Sie muss die freie Tat des Menschen sein, wenn sie angeeignet werden kann. Dies ist auch tatsächlich der Fall, weil ja die Vernunft, wie wir gesehen haben, in dem ganzen Gebiet ihres Wirkens nicht von einem alles beherrschenden Verhängnis bestimmt wird, sondern selbständig nach ihrer eigenen inneren Gesetzmäßigkeit handelt. Eine andere Frage ist es aber, ob Panaitios auch zugestanden hat, dass jeder jede Tugend in gleicher Weise erreichen könne. Diese dürfen wir wohl deswegen verneinen, weil jeder nur sein individuelles Ziel erreichen kann. Von selbst erhebt sich hier die Frage, ob es dem

---

5 diese Unterscheidung. Da nun die Tugend ihrem Wesen nach Vernunft ist, kann bei den Menschen, die nur simulacra virtutis sind, auch nicht die Vernunft vollkommen sein. Eben dies bedeutet auch die imbecillitas in dem angeführten Ausspruch des Panaitios über die Liebe. Ist dem so, dann muss folgerecht, wie gesagt, auch das sittlich Gute (kalon, honestum) doppelter Art sein, wie umgekehrt die tatsächliche Unterscheidung eines zweifachen kalon auch die Unterscheidung zweier Arten von Weisen notwendig voraussetzt. Dies wird auch durch die Überlieferung bestätigt. Den Widerspruch nämlich, zu welchem die Disposition des Panaitios de off. I. 3. 9 zu führen scheint, löst Cicero, wie wir gezeigt haben (vgl. S. 28 f), offenbar nach Posidonios. Diese Lösung unterscheidet ausdrücklich zwischen dem perfectum und secundum honestum, das sich mit jenem nicht deckt, sondern similitudo honesti ist, und ebenso zwischen dem vollkommenen Weisen und den anderen Menschen. Weiteres hierüber wird noch folgen.

Menschen möglich ist, die vollkommene Tugend zu erlangen und somit das Ideal des vollendeten Weisen zu verwirklichen. Eine bestimmte Äußerung liegt hierüber nicht vor, und gerade der Umstand, dass es erst der ausdrücklichen Auseinandersetzung seines Schülers bedurfte, um den wahren Standpunkt des Lehrers aufzuklären, lässt es als höchst wahrscheinlich erscheinen, dass er sich darüber überhaupt nicht bestimmt geäußert hatte. Wenn wir also auch nicht gerade annehmen können, dass er offen die Möglichkeit gelehrt hat, so können wir doch jedenfalls so viel aus seinem Verhalten erschließen, dass ihm dies Ideal sehr müßig erschienen ist.

Da also die Tugend auf der Vernunft beruht und alle der Vernunft teilhaftig sind, so folgt ferner, dass sie auch allgemein verbindlich, d. h. dass sie Pflicht ist. Höchstes Gut, Ziel, Tugend und Pflicht bedeuten ein und dasselbe und unterscheiden sich nur nach dem verschiedenen Standpunkt, den man zu dem Einen, dem Vernünftigen, einnimmt. Es muss somit auch wieder eine doppelte Pflicht geben, eine vollkommene (katorthoma) der Weisen, und die gewöhnliche oder mittlere (kathekon) für die anderen Menschen. Das katorthoma ist das schlechthin, das kathekon das bedingt Vernünftige. Dieses steht daher zu jenem in demselben Verhältnis wie die Tugend der übrigen Menschen zu der der Weisen.

Aus diesem Begriff des kathekon folgt zunächst, dass es sich inhaltlich ebenso verschieden gestalten wird, wie es die individuelle Veranlagung mit sich bringt. So ist z. B. für den einen der Selbstmord gestattet und berechtigt, für den anderen dagegen unter den gleichen Umständen nicht. Andererseits aber folgt auch, dass es als solches stets gleich ist. Es werden daher für die selben Personen mit den Umständen die Pflichten wechseln, indem andere Umstände andere Pflichten erfordern, aber niemals wird die Pflicht selbst verändert.

#### b) Ihre Einteilung

Da die Tugend<sup>30</sup> ihrem Wesen nach Vernunft ist, kann es auch nur eine Tugend geben. Aber je nachdem sich diese nur auf sich selbst oder die Erforschung der Wahrheit bezieht, oder ihre Verwirklichung im praktischen Leben zum Zweck hat, zerfällt sie in die theoretische und praktische. Diese Verschiedenheit bedingt auch eine Verschiedenheit ihrer Erscheinungsweise. Während nämlich die theoretische Tugend nur im Denken besteht, besteht die praktische aus Denken und dem entsprechenden Handeln. Insoweit sie nun Wissen ist, ist sie naturgemäß auch lehrbar; insoweit sie aber ein entsprechendes Handeln fordert, ist sie nur durch Übung zu erreichen. Näher betrachtet zerfällt diese letztere wieder in zwei Teile, je nachdem sie sich auf die eigene Persönlichkeit allein oder auf das Verhältnis derselben zu den Mitmenschen bezieht. Wir haben demnach im Ganzen eine dreifache Tugend: die theoretische oder die Tugend der Weisheit (sophia), die Tugend des eigenen Ichs in Bezug auf sich selbst (sophrosyne) und drittens die Tugend in Bezug auf die menschliche Gesellschaft. Die Weisheit ist das richtige Verhalten der Vernunft in Bezug auf sich selbst und hat die Erkenntnis der gesamten Wahrheit zum Inhalt. Diese umfasst die Dialektik, Physik und Ethik. Lehrt die erstere von diesen die Gesetze des Denkens zur Beurteilung der Wahrheit kennen, so geht die zweite auf das Verhältnis des Menschen zur „Gottheit“ [zu den Naturgesetzen], die dritte auf das zu den Menschen. Hieraus ergibt sich seine Stellung und Aufgabe in der menschlichen Gesellschaft. Die erste derselben ist die sophrosyne. Sie besteht in dem richtigen Verhalten der Seelenteile oder Seelenvermögen zu einander, also in der Unterordnung der Triebe unter die Vernunft. Die andere richtet sich auf die Erhaltung der menschlichen

---

<sup>30</sup> Wir berücksichtigen fortan nur die zweite Art der Tugend, nicht die vollkommene.

Gemeinschaft. Die richtige Betätigung für dieselbe ist natürlich nur auf Grund der vorigen möglich und umfasst die beiden anderen Haupttugenden, die Gerechtigkeit und Tapferkeit (andreia). Die Gerechtigkeit (dikaiosyne) zerfällt wiederum in die eigentliche Gerechtigkeit und die Wohltätigkeit (eleytheriones). Die Gerechtigkeit als solche ist die Tugend, welche jedem das Seine zuteilt, sie ist also wesentlich passiv. Ihre Ergänzung ist darum die Wohltätigkeit, die jedwede Art der Unterstützung eines anderen in sich schließt und nach Maßgabe der Würdigkeit und Bedürftigkeit geübt wird. Die Tapferkeit endlich ist die Hochherzigkeit, welche für die Verwirklichung der Gerechtigkeit im Frieden sowohl wie im Kriege eintritt und somit wesentlich in jedem Handeln erscheint<sup>31</sup>. Diese Auffassung der Tapferkeit ermöglicht es auch, dass jeder, natürlich nach seinem Maße, dieser Tugend teilhaftig sein kann, wie es auch im Begriff der Tugend liegt.

### c) Ihr Inhalt

Die Tugend als die vernunftgemäße Beschaffenheit der „Seele“ [der Psyche] offenbart sich also als das richtige Verhalten sowohl in Bezug auf die wissenschaftliche Forschung wie auch die praktische Tätigkeit. Dieses richtige Verhalten besteht nun allemal in dem Innehalten der Mitte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig. Dieses folgt zunächst aus dem Wesen des Vernunftgemäßen, welches nach beiden Seiten das richtige Maß zu überschreiten verbietet, und wird ferner auch bei den einzelnen Tugenden bestätigt. So ist zuerst die theoretische Tugend die Mitte zwischen dem sorglosen und übertriebenen Forschen; beides sind daher Fehler, die auf dem Verkennen des richtigen Wertes des Wissens beruhen. Gegenüber dem sorglosen und oberflächlichen Wissen und Forschen ist der hohe Wert desselben zu betonen, da gerade die Vervollkommnung der Einsicht und das Streben nach Erkenntnis der Wahrheit am meisten der menschlichen Natur entsprechen und allein das richtige Verständnis für unsere Stellung und Haltung bringen. Aber gegenüber einem unfruchtbaren Studieren und Grübeln über unnötige und zu schwierige Dinge muss man die Beschränktheit der menschlichen Erkenntnisfähigkeit bedenken, sowie auch dieses, dass unsere Aufgabe nicht nur im Erkennen, sondern auch im Handeln besteht, und dass demnach die praktische Pflicht nicht vernachlässigt werden darf.

Die sophrosyne zweitens erscheint in dem richtigen Verhalten der Seelenteile unter einander oder genauer gesagt in der willigen und völligen Unterordnung derselben unter die Vernunft. Diese findet nur dann statt, wenn die Triebe die richtige Mitte zwischen der zu heftigen und zu schwachen Tätigkeit, dem Begehren und Entsagen, innehalten. Sie zerfällt in vier Unterabteilungen: egkrateia, aidemosyne, kosmiotes und eytaxia.

Die egkrateia ist diejenige Tugend, welche den Menschen weder nach seiner tierischen noch nach seiner geistigen Natur das durch seine Individualität bestimmte Maß überschreiten lässt und so bewirkt, dass er weder den Leidenschaften fröhnt, noch auch danach trachtet, über seine geistige Fähigkeit hinauszugehen und etwas, selbst wenn es das Bessere ist, zu erstreben, wozu er von Natur nicht imstande ist. Sie verleiht daher das Gleichgewicht der „Seele“ und damit Ruhe und Standhaftigkeit.

---

<sup>31</sup> Vgl. den Abschnitt über die Tapferkeit S. 32 ff. Eine Geringschätzung der Tapferkeit ist hiermit keineswegs ausgesprochen; im Gegenteil ist die wahre Tapferkeit ja gerade so erhaben wie die Gerechtigkeit. Mit Hirzel, *Unters. II. S. 348 ff.* auf eine solche Geringschätzung aus *de off. I. 16. 50* zu schließen, ist abgesehen von der obigen Erörterung schon darum unmöglich, weil diese hier erwähnte Tapferkeit gar nicht auf der Vernunft beruht, also auch keine Tugend ist und mit der wahren Tapferkeit nur den Namen und den Schein gemeinsam hat; vgl. auch *T. III. Kap. 4 Schl.*

Das Spiegelbild derselben im äusseren Verhalten ist die *aidemosyne*. Schon dieser Grund bedingt es, dass auch sie wieder eine Mitte zwischen zwei Fehlern ist, wenngleich uns bei Cicero nur das eine Extrem vorliegt, die Schamlosigkeit. Diese weist jedoch ihrer Natur nach schon auf das andere Extrem, die Schüchternheit, hin. Und dass dies wirklich der Fall ist, beweist der Umstand, dass für die ihr untergeordneten Tugenden die Bestimmung der Mitten wieder vorliegt. Dies ist zunächst die *kosmiotes*, welche die Haltung und Unterhaltung umfasst. Sie ist die Mitte zwischen dem Weichlichen und Weibischen einerseits und dem Rohen und Bäurischen andererseits. Ebenso wie sie selbst werden dementsprechend auch alle ihre Unterabteilungen als Mitten zwischen zwei Fehlern bestimmt.

Die letzte hierher gehörige Tugend ist die *eytaxia*, welche die Vorschriften über das Handeln gibt. Auch in diesen erfahren wir sofort, dass man bei der Ausführung einer Handlung darauf Bedacht nehmen müsse, weder zu viel noch zu wenig Mühe zu verwenden. Und die Definition der *eytaxia* selbst betont gerade jedes nur am geeigneten Ort und zu geeigneter Zeit zu tun, worin augenscheinlich schon die Bestimmung enthalten ist, weder nach der einen noch nach der anderen Seite über das Maß hinauszugehen.

Wir kommen zur dritten Haupttugend, der Gerechtigkeit. Sie ist die Mitte zwischen der allgemeinen Menschenliebe, die das Wohl des Nächsten in gleicher Weise wie das eigene berücksichtigt, und der Eigenliebe, die nur den eigenen Vorteil sucht. Da nämlich die Vernunft allen Menschen zu Teil geworden ist, sind alle von Natur verwandt; und da dieselbe Vernunft auch das oberste Gesetz alles Handelns ist, so ist naturgemäß für alle Menschen ein und dasselbe recht und gut. Schlecht und völlig verkehrt ist daher die Selbstsucht, die nur auf den eigenen Nutzen bedacht ist und selbst mit bewusster Schädigung der Nebenmenschen nach eigenem Vorteil trachtet. Wenn nun diese demnach des Menschen unwürdig ist, so geht doch auch jene allgemeine Liebe, welche für das Wohl der anderen in gleicher Weise wie für das eigene sorgt, über das gewöhnliche Können der Menschen hinaus. Nur bei den wirklichen Weisen wird sie vorhanden sein, weil ihre Vernunft vollkommen und dementsprechend ihnen auch absolut alles gemeinsam ist. In der Natur der gewöhnlichen Menschen liegt es aber, zunächst und zumeist immer das zu fühlen, was sie selbst angeht. So ergibt sich als das Gesetz des Handelns die Billigkeit, welche in der Mitte zwischen beiden beide berücksichtigt, sowohl das eigene Wohl als auch das der anderen. Die Billigkeit aber deckt sich mit dem Wesen der Gerechtigkeit: Demnach ist in Wahrheit die Gerechtigkeit die Mitte zwischen der allgemeinen Liebe und der Eigenliebe oder Selbstsucht.

Innerlich mit dieser Tugend verwandt ist die Wohltätigkeit. Diese ist der Natur entsprechend die Mitte zwischen dem Geiz und der Verschwendung. Schimpflicher ist der Geiz; die Verschwendung aber ist deswegen verwerflich und verkehrt, weil sie die eigenen Mittel vernichtet und dadurch nicht nur die Unfähigkeit wohlzutun herbeiführt, sondern schließlich auch zum Stehlen Veranlassung wird.

Die vierte Haupttugend ist die Tapferkeit. Sie ist der mit Hochherzigkeit gepaarte Mut, welcher für das sittlich Gute eintritt. Doch ist nicht jeder derartige Mut als solcher schon Tugend, sondern nur der, welcher zwischen der Feigheit und Verwegenheit die Mitte bewahrt. Diese zu bewahren lehrt die Überlegung dessen, was allemal zu vollbringen ist.

### § 3: Glückseligkeit [das Glück]

Ist also die Tugend das naturgemäße Verhalten der Seele und beruht auf dem naturgemäßen Leben die Glückseligkeit, so folgt, dass die Glückseligkeit [das Glück] mit der Tugend notwendig verbunden ist und durch sie bewirkt wird. Es ist daher auch nichts

wahrhaft gut und nützlich, was nicht tugendhaft ist, und demgemäß wahrhaft schlecht auch nur das, was diesem entgegengesetzt ist<sup>32</sup>. Wenn es nun aber auch unzweifelhaft ist, dass die Tugend allein die Glückseligkeit bewirken kann, so bleibt noch die Frage offen, ob sie allein auch schon dazu genügt. Dies zu entscheiden lehrt die Natur der Seele. Diese besteht wesentlich aus zwei Teilen, der Vernunft und dem unvernünftigen Vermögen. Die erstere hat die Pflicht für die Bedürfnisse des letzteren zu sorgen, so weit solche berechtigt sind, und nur die Triebe, die darüber hinausgehen, zu unterdrücken. Die vernünftige Pflege des Körpers ist also naturgemäß. Der Zweck der naturgemäßen Pflege des Körpers ist die Gesundheit und die Mittel, für sie zu sorgen, einmal der Besitz und dann besonders die Neigung der Mitmenschen, durch welche aller Nutzen vermittelt und aller Nachteil verhütet wird. Diese selbst ist hinsichtlich ihrer Ausdehnung sehr verschieden und erstreckt sich, nach der geistigen Fähigkeit, bei dem einen nur auf einen engen Kreis, bei dem anderen ausser auf einen solchen auch mehr oder weniger auf die Gesamtheit der Angehörigen eines Staates. Soweit sie sich nur auf einen engen Kreis bezieht, ist sie Freundschaft; soweit sie aber die Gesamtheit des Staates oder noch weitere Kreise umfasst, ist sie der wahre Ruhm, die umfassendere Freundschaft. Gesundheit, Besitz und Freundschaft oder wahrer Ruhm sind also vollkommen naturgemäß und nicht ausserhalb der Tugend, sondern in gewisser Weise in ihr eingeschlossen.

Diese sind demnach zur Verwirklichung der Glückseligkeit [des Glücks] auch notwendig. Was dagegen der Tugend widerstreitet, ist, auch wenn es nützlich und gut zu sein scheint, doch nicht der Art und darum auch nicht im Stande durch seine Anwesenheit oder Abwesenheit das Leben gut und schön oder schlecht und unselig [unglücklich] zu machen.

Das naturgemäße Verhalten der Seele ist die Tugend und der Zweck der naturgemäßen Pflege des Körpers die Gesundheit. Von selbst führen uns diese Bestimmungen auf die Frage nach dem Wesen der Lust und ihrem Wert. Zunächst haben wir eine zweifache Lust zu unterscheiden, eine geistige und eine körperliche. Die geistige entspringt aus der Tätigkeit des Geistes und äussert sich wesentlich als Freude und Befriedigung. Sie ist eine edle und dem Menschen durchaus geziemende Empfindung; dass sie jedoch nicht Zweck und Ziel sein darf, braucht nicht mehr bewiesen zu werden. Die zweite Art ist die körperliche Lust, die ihren Sitz in den Sinnen hat, also auch mit der Tätigkeit der Sinne verbunden ist. Da nun die Befriedigung der Triebe, so weit sie berechtigt sind, naturgemäß und notwendig ist, so folgt, dass auch die sinnliche Lust ebenso ein Zuwachs der sinnlichen Tätigkeit ist, wie die geistige der geistigen. Deswegen ist auch die Ansicht derer ebenso falsch, welche sie ganz ausgerottet wissen wollen, wie die derjenigen, welche sie zum Ziel aller Tätigkeit erheben. Folgerecht wird daher auch der Schmerz für etwas Naturwidriges und deswegen mit Recht für etwas Unliebsames gehalten: Die Apathie und Analgesie sind nicht naturgemäß.

### Kapitel 5: Staatslehre

Alle Menschen sind unter einander und mit den „Göttern“ auf Grund ihrer Vernunft verwandt. Sie bilden daher ein großes Gemeinwesen, dessen oberste Leiterin eben die „göttliche“ Vernunft ist. Diese Natur der Vernunft bedingt nun ebenso wie das Verhalten der einzelnen zu einander so auch das gesamte staatliche Leben der Wirklichkeit. Der Staat hat sich also nicht etwa auf Grund eines Vertrages, sondern aus der Natur des Menschen heraus entwickelt: Die einende und Geselligkeit wirkende Kraft der Vernunft ist der zureichende Grund seiner Entstehung. Darum ist auch der naturgemäße Zweck

---

<sup>32</sup> Cicero, l. 1., III. 7. 34; de leg. I. 17. 46; de rep. III. 26. 38.

desselben die Verwirklichung des Zieles der Menschen oder mit anderen Worten: Die Verwirklichung der Tugend und dadurch der Glückseligkeit [des Glücks] seiner Bürger.

Die geistige Einheit des Staates kommt nun in der Verfassung zur Erscheinung. Die Güte einer solchen lässt sich also auch nur daran beurteilen, in welchem Maße sie den Grund und Zweck des staatlichen Lebens zur Geltung kommen lässt: Wo die Gerechtigkeit das leitende Motiv der Staatsverwaltung ist, da haben wir eine gute Verfassung; wo aber die Eigennützigkeit regiert, das Gegenteil. Die Verwaltung kann nun entweder einem Mann oder mehreren oder dem ganzen Volk übertragen werden, und daher kann es auch drei verschiedene Arten der Verfassung geben. Weil aber jede dieser drei Arten sowohl gut als auch schlecht sein kann, so sind im Ganzen sechs verschiedene Verfassungen möglich: Königtum, Aristokratie, Demokratie, Tyrannis, Oligarchie und Ochlokratie. Je nachdem diese also das Gute entweder fördern oder unterdrücken sind sie in ihrem Wert verschieden. Die beste von ihnen ist das Königtum, das über dem Wohl des Staates wacht, wie die Vernunft über dem Menschen. Den zweiten Rang nimmt die Aristokratie ein, die die königliche Gewalt auf mehrere verteilt. Ihr folgt die Demokratie. Umgekehrt kommen die drei schlechten, so dass von diesen die beste die Ochlokratie und die schlechteste die Tyrannis ist. Aber auch die guten sind nicht ganz fehlerlos. So verteilt die Königsherrschaft das Recht zu wenig gleichmäßig zwischen dem König und den Bürgern. In der Aristokratie besitzt der Bürgerstand kaum irgendwelche Freiheit, wenn auch sonst die Regierung nicht zum Schaden des Volkes handeln mag; aber auch die Freiheit ist notwendig. Die Demokratie dagegen hat die absolute Freiheit und Gleichmäßigkeit; aber eben hierin liegt wiederum ihr Fehler: Sie unterscheidet keine Grade des Wertes. Durch die Entwicklung des fehlerhaften Moments, das ihnen anhaftet, entarten sie allemal zu der entsprechenden schlechten: Das Königtum zur Tyrannis, die Aristokratie zur Oligarchie, die Demokratie zur Pöbelherrschaft. Da sich nun das staatliche Leben aus der Natur des Menschen heraus entwickelt, so ist es notwendig, dass sich ursprünglich überall dieselbe Verfassung gebildet hat. Hieraus ergibt sich folgende Entwicklungsgeschichte: Die älteste Verfassung ist das Königtum, welches unmittelbar dem nomadischen Leben folgt. Dieses wird zunächst zur Tyrannis, indem die königlichen Nachkommen die Tugend lockern, sich einem bequemen und schwelgerischen Leben ergeben und, um dieses zu können, die Untertanen drücken und plagen. Diese wird daher bald beseitigt, indem die übrigen Edlen des Staates sich unter einander verbinden und den Gewaltherrscher vertreiben. Auf gleiche Weise jedoch, wie aus dem Königtum die Tyrannis, entwickelt sich aus der Aristokratie die Oligarchie. Das Volk, das diese neue Last weder ertragen kann noch will, vertreibt sie und nimmt selbst die Zügel der Regierung in die Hand, wählt selbst die Beamten und hält selbst Gericht. So lange es nun verständig zu Werke geht, ist auch diese Verwaltung gut. Freilich dauert dies nicht lange, bald ist die Ochlokratie da. Doch auch diese hat nur einen kurzen Bestand. In der tausendköpfigen Menge treten Parteien auf, die sich gegenseitig befehlen und bekämpfen, bis ein Mann, der durch Schlaueheit überlegen ist, sich zum Tyrannen aufwirft und als solcher regiert<sup>33</sup>.

Da also allemal auch die guten Verfassungen den Keim der schlechten in sich tragen und auf natürlichem Wege zu diesen führen, so ist auch die beste dieser sechs Verfassungen nicht die beste Verfassung schlechthin. Denn diese muss die Aufgabe erfüllen, den Schwankungen nicht zu erliegen und unausgesetzt gut zu sein. Sie muss also

---

<sup>33</sup> Dieser Kreislauf ist natürlich nur in einer ganz normal sich entwickelnden Verfassung möglich, wozu in den griechischen Staaten vielfach Analogien vorlagen; dass die Entwicklung auch überall eine solche sein muss, ist damit noch nicht gesagt.

die Schäden meiden, die den einzelnen Verfassungsformen als solchen anhaften. Demnach kann sie nur eine gemischte sein und zwar selbstverständlich aus den drei guten. Denn nur infolge dieser Mischung wird allemal das Fehlerhafte der einen durch das Gute der anderen aufgehoben und so die nötige Gleichmäßigkeit für alle Bürger und die Festigkeit der Verfassung erzielt. Es muss demnach ein Staatsoberhaupt vorhanden sein, welches die königliche Gewalt repräsentiert, eine Vertretung der Aristokratie in einem Senat und für gewisse Rechte der Volkswille gelten. Näheres liegt hierüber nicht vor; nur über den Staatslenker und dessen Grundsätze finden sich noch einige Bemerkungen, die ihn als einen wirklichen Fachmann und tugendhaften Weisen charakterisieren<sup>34</sup>.

Seinen Zweck, die Glückseligkeit [das Glück] oder die Verwirklichung der Tugend, erreicht nun der Staat teils durch Institutionen, teils durch Gesetze. In welcher Weise sich diese gegenseitig ergänzen, entzieht sich unserer Erkenntnis. Unter den Institutionen aber, die hierher gehören, steht oben an die Religion. Die wahre Religion besteht in der Erkenntnis der Wahrheit, die nur durch Forschung, durch Philosophie erworben werden kann. Sie ist im Wesen des Menschen begründet und daher eine wesentliche Bedingung seiner Glückseligkeit. Die durch die Dichter und Staatsmänner aufgebraachte Volksreligion aber beruht durchweg auf Irrtum und Täuschung, denn sie schreibt den Göttern alle möglichen schändlichen Taten zu, die sich mit der Gottheit nicht vereinigen lassen. In dem besten oder idealen Staat ist daher kein Platz für sie; in ihm finden sich keine Tempel und Götterstatuen<sup>35</sup>. Aus demselben Grunde werden daher auch die Dichter keinen Platz in diesem Staate haben, welche unrichtige oder lockere und unsittliche Anschauungen verbreiten<sup>36</sup>.

Ein zweites wichtiges Institut ist die Ehe und der auf sie gegründete Hausstand. Die Güter- und Weibergemeinschaft haben in diesem Staat keinen Platz. Die Individualität bringt es mit sich, dass jeder sein Ziel nur erreichen kann, wenn er seine Individualität in richtiger Weise entwickelt, nicht aber abstreift, was die Güter- und Weibergemeinschaft verlangen würde. So haben wir denn auch schon früher gehört, dass der Staat sich in der Hoffnung bildet, dass jeder in demselben das Seinige erhalten und beschützen kann. Eine besondere Stellung innerhalb der Familie nehmen die Sklaven [heute: die Arbeitnehmer] ein. Da die Glückseligkeit der Menschen in der Tugend, diese aber in der vernunftgemäßen Entwicklung der individuellen Naturanlagen besteht, so werden alle diejenigen, deren Natur entweder zu schlecht oder zu schwach veranlagt oder durch sonstige Einflüsse verdorben ist, nicht im Stande sein, ihr eigenes Glück zu erreichen. Für diese ist die Sklaverei vollkommen berechtigt. Denn eben weil sie durch sich selbst ihr Glück nicht erreichen können, wird es für sie selbst nützlicher sein, der Selbständigkeit zu entbehren und der Leitung anderer unterstellt zu sein<sup>37</sup>; jede andere Sklaverei jedoch ist ungerecht und verwerflich<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> Cic. de off. I. 25. 85 ff. und im allgemeinen II. 6. 21 ff.

<sup>35</sup> Cic. a. a. O. II. 17. 60; vgl. im folgenden den Abschnitt über Scaovola und Varro.

<sup>36</sup> Cic. de rep. IV. 5. 5 (Nonius s. v. fingere); 9, 9 ff. Dies folgt auch unmittelbar aus dem Vorhergehenden.

<sup>37</sup> Cic. de rep. III. 24. 36; vgl. 25. 37. Natürlich ist damit eine vernünftige und gute Behandlung derselben eingeschlossen. Wenn also auch Cic. de off. I. 13. 41 dem Panaitios angehört, was jedoch nicht sicher erkennbar ist, so schließt diese Stelle doch gewiss keinen Widerspruch ein. Denn auch Aristoteles, welchem die obige Bestimmung entlehnt ist, heisst die Sklaven durchaus menschlich behandeln und erziehen, pol. I. Kap. 13. 1260 b, 3 u. oecon. Kap. 5. 1344 a, 23 ff.

<sup>38</sup> Cic. de rep. III. 25. 37: est enim genus iniustae servitutis, cum ii sunt alterius, qui sui possunt esse.

Dem allgemeinen Zweck und Wesen des Staates entsprechend sind überhaupt alle Einrichtungen und Gewohnheiten unstatthaft, welche darauf abzielen, die Menschen nicht zu ihrem Glück zu führen, sondern zu eigennützigen Zwecken zu gewinnen und auszubeuten. Und wie innerhalb des Staates die strengste Gerechtigkeit walten muss, wenn anders er bestehen soll, ebenso muss sie auch im Verkehr mit anderen Staaten voll und ganz Geltung haben. Denn bei der Verwandtschaft aller Menschen unter einander ist dieser Verkehr naturgemäß friedlicher Art und dazu bestimmt, das Glück gegenseitig zu fördern. Er äussert sich als solcher namentlich in den Gastfreundschaften, welche die Bürger verschiedener Staaten mit einander schließen, und in den Handelsverbindungen, welche angeknüpft werden, um durch gegenseitige Ein- und Ausfuhr das Leben bequemer und angenehmer zu gestalten<sup>39</sup>. Nur als äußerstes Mittel der Verhandlung ist daher der Verteidigungskrieg berechtigt, doch ist in ihm jede Grausamkeit zu meiden<sup>40</sup>.

[...]

---

<sup>39</sup> Cic. de off. II. 18. 64; 3. 13.

<sup>40</sup> Cic. a. a. O. I. 11. 34; rep. III. 23. 35.