

Adolf Bonhöffer
Epictet und die Stoa

Untersuchungen zur stoischen Philosophie

Faksimile-Neudruck
der Ausgabe Stuttgart 1890

Stuttgart - Bad Cannstatt 1968
Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog)

Faksimile-Neudruck der Ausgabe Stuttgart 1894
mit freundlicher Genehmigung des © Ferdinand Enke Verlages Stuttgart.

Stuttgart - Bad Cannstatt 1968
Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog)

EPICTET UND DIE STOA.

UNTERSUCHUNGEN

ZUR STOISCHEN PHILOSOPHIE

VON

ADOLF BONHÖFER.



STUTTGART.

VERLAG VON FERDINAND ENKE.

1890.

Vorwort.

Das vorliegende Buch hat zu seiner Grundlage eine vor mehreren Jahren auf Anregung meines hochverehrten Lehrers Professor v. Sigwart in Tübingen von mir ausgearbeitete philosophische Promotionsschrift über die Psychologie des Stoikers Epictet. Ich fühlte mich von da an getrieben, mich noch eingehender mit der Lehre dieses Philosophen zu beschäftigen. Zwar philosophischen Tiefsinn und spekulativen Schwung der Gedanken darf man bei Epictet wie überhaupt bei der Stoa nicht suchen. Was mich anzog, das war einmal die imponierende Einheitlichkeit und Geschlossenheit seines Systems, sodann noch viel mehr die Wärme der persönlichen Ueberzeugung, mit welcher er eine vom höchsten sittlichen Ernst erfüllte Weltanschauung predigt, die bei aller Strenge und Herbigkeit der Grundsätze doch sehr frei und weitherzig, verständig und massvoll ist.

Meine Absicht ging ursprünglich nur dahin, die Philosophie Epictets mit möglichster Treue, Gründlichkeit und Vollständigkeit zur Darstellung zu bringen. Jedoch da er nicht etwa ein eigenes System erdacht hat, sondern vielmehr sich durchweg zur Lehre der Stoa, und zwar in ihrer alten, strengen Form, bekennt, so würde eine Monographie über Epictet, die sich nur an dessen eigene Schriften resp. an die Aufzeichnungen seines Schülers Arrian hielte, kaum einen wissenschaftlichen Wert beanspruchen können. Zudem sind solche mehr oder weniger populär gehaltene und für einen weiteren Leserkreis bestimmte Darstellungen der Epictetischen Philosophie bereits in beträchtlicher Anzahl vorhanden, darunter einzelne recht brauchbare, unter welchen in erster Linie die treffliche Abhandlung von H. Grosch („Die Sittenlehre Epictets“, Gymn.-Progr. Wernigerode 1867), sodann der freilich nicht speziell von Epictet handelnde Aufsatz von A. Haake („Die Gesellschaftslehre der Stoiker“, Gymn.-Progr. Treptow 1887), endlich der betreffende Abschnitt in dem geistreichen Werke von Martha („Les moralistes sous l'empire romain“) zu nennen sind. Weniger bedeutend sind die Aufsätze von Braune („Epictet und das Christentum“, Zeitschrift für kirchl. Wiss., 1884) und von Kruszewski („Epictets Ethik“, Gymn.-Progr. Aachen 1883).

In Frankreich, wo der Stoizismus von jeher viel Bewunderung fand, steht auch Epictet in hohen Ehren, und seine Dissertationen wie

sein Enchiridion sind dort in den letzten 15 Jahren merkwürdig oft übersetzt und bearbeitet worden, so von Turot, Courdaveaux, Fouillé, Joly, Montargis, Guyau etc. Doch wird die Berücksichtigung dieser Kommentare erst bei der Darstellung der stoischen Ethik geboten sein.

Wissenschaftlich gehalten sind die im einzelnen nicht unnützlichlichen, im ganzen aber noch sehr unvollkommenen deutschen Arbeiten von Steinhart (bei Ersch-Gruber s. Epictet), Spangenberg (Gymnas.-Progr. Hanau 1846) und Winnefeld (Fichtesche Zeitschr. f. Philos., 1870/71). Als wissenschaftlich giebt sich aus die „philosophische Monographie“ von E. M. Schranka („Der Stoiker Epictet und seine Philosophie“, Frankfurt a./O., 1885), das Schlechteste, was je über Epictet geschrieben worden ist. Der Verfasser dieses Büchleins, der die deutsche Sprache fast so wenig kennt als die griechische (letzteres ersieht man schon zur Genüge an dem verstümmelten Motto „ἐνα σε δεῖ ἀνθρώπων“ — vergl. diss. III, 15, 13), ist von Wendland (Berliner philol. Wochenschr., 1886, 2) gebührend abgefertigt worden, und ich hätte das Schriftchen gar nicht erwähnt, wenn es nicht dem Titelblatt zufolge von dem philosophischen Dokorenkollegium der Universität Prag mit dem I. Preis gekrönt worden wäre.

Eine sehr klare und anziehende Schilderung der Epictetischen Philosophie und ihrer Stellung zum Stoizismus wie überhaupt zur nacharistotelischen Philosophie giebt Zeller („Philosophie der Griechen“ III, 1 u. 2), dessen Darstellung der stoischen Lehre meines Erachtens immer noch den ersten Platz einnimmt, wenn auch seine Aufstellungen im einzelnen vielfach der Berichtigung oder Ergänzung bedürfen. In mehr oder weniger ausgiebiger Weise ist Epictet als Quelle der stoischen Philosophie benutzt und seine Lehre herbeigezogen in den höchst wertvollen Schriften Heinzes („Die Lehre vom Logos“ — „Zur Erkenntnislehre der Stoiker“ — „Stoicorum de affectibus doctrina“), ferner von Krische („Die theol. Lehren“), Siebeck („Geschichte der Psychologie“), Prantl („Geschichte der Logik“), Ziegler („Geschichte der Ethik“), L. Schmidt („Ethik der Griechen“), Schwegler-Köstlin („Geschichte der griech. Philosophie“) und anderen Bearbeitern der griechischen Philosophie, namentlich auch von Hirzel („Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften“). In dem neuesten, gross angelegten Werke über die Stoa von Stein („Psychologie der Stoa“, 2 Bände — der dritte steht noch aus), auf welches ich ganz besonders Bezug zu nehmen genötigt war, ist die Bedeutung Epictets in mancher Hinsicht richtiger erkannt und besser gewürdigt als zuvor; andererseits dagegen zeigt Stein gerade in seiner Behandlung des Epictet und in den Citaten aus dessen Schriften eine bedenkliche Flüchtigkeit. Ueberhaupt wenn ich über den Wert dieses Werkes, das ja unleugbar von grossem Sammelfleiss und ausgebreiteter Gelehrsamkeit zeugt, mich äussern soll, so muss ich mich in vollem Umfang dem Urteil H. v. Arnims (Deutsche Literaturzeitung 1888, 16) anschliessen, dass Stein wohl ein umfangreiches Material geliefert habe, dass es ihm aber noch nicht gelungen sei, es allseitig zu durchdringen, weshalb man das Werk nur mit Vorsicht gebrauchen dürfe. Ja ich muss noch ein herberes Urteil fällen: so freudig ich den I. Band begrüste, von dem ich auch jetzt noch überzeugt bin, dass er die Kenntnis der stoischen Physik erheblich zu fördern geeignet ist, so fest steht es mir, dass der II. Band, welcher die stoische Erkenntnistheorie behandelt, in der Haupt-

sache misslungen ist und in seinen Ergebnissen gegenüber Zeller und Heinze einen Rückschritt bezeichnet. Es musste daher, nicht gerade zu meinem Vergnügen, ein beträchtlicher Teil meines Buches der Widerlegung Steins gewidmet werden; dabei habe ich übrigens das Bewusstsein, dass ich bestrebt war, den Ausdruck meines kritischen Unwillens nach Kräften zu mildern. Ich habe bei der Ausarbeitung meines Buches die Quellen der stoischen Philosophie nicht in dem Umfang wie Stein berücksichtigt; aber ich glaube den Beweis geliefert zu haben, dass durch gründliche Untersuchung der zuverlässigsten Hauptquellen mehr erreicht wird als durch grösstmögliche Häufung von Belegstellen, insbesondere wenn die Verwendung derselben eine so unzuverlässige, flüchtige und sehr oft unrichtige ist wie bei Stein! — Von wissenschaftlichen Einzeluntersuchungen sind noch zu nennen die Dissertation von J. Stuhrmann („De vocabulis notionum philosophicarum in Epicteti libris“, Neustadt 1885), sowie die bahnbrechenden litterarkritischen Untersuchungen von R. Asmus und H. Schenkl über die Echtheit der epictetischen Fragmente. Auf die Resultate dieser beiden letztgenannten Forscher habe ich stets in der Weise Rücksicht genommen, dass ich nur die unzweifelhaft echten Fragmente als massgebende Belege für meine Aufstellungen verwendete.

Wie schon der Titel anzeigt, habe ich mir in der vorliegenden Schrift die Aufgabe gestellt, das Verhältnis Epictets zur Stoa festzustellen, speziell nachzuweisen, dass derselbe nicht bloss ein überaus schätzenswerter und zuverlässiger, ja für gewisse Lehrstücke (wie z. B. die *πρόληψις*, die *φαντασία καταληπτική* etc.) geradezu unentbehrlicher Gewährsmann der Stoa ist, sondern dass in seinen Dissertationen, im geraden Gegensatz zu der in Posidonius ihren Höhepunkt erreichenden Kontamination der Stoa mit Akademie und Peripatos, die ursprüngliche Weltanschauung der Stoiker so klar und lebendig uns entgegentritt wie in keiner der anderen sekundären Quellen der stoischen Philosophie, auch Seneca nicht ausgenommen. Ich stehe daher nicht an, den Epictet als die Hauptquelle der stoischen Lehre zu bezeichnen, wenigstens was die Psychologie und die Ethik betrifft. Seine Begeisterung für den Kyniker Diogenes, überhaupt für den alten Kynismus beschränkt sich durchaus auf diejenigen Elemente, welche der letztere mit der alten Stoa gemein hatte, beeinträchtigt somit seine stoische Grundrichtung in keiner Weise. Ja wenn man bemerkt, wie Epictets ganzes Denken und Fühlen im schroffen Gegensatz steht zu dem, was den alten Kynismus so unvorteilhaft unterscheidet von der Stoa und was ihn uns so widrig macht, zu seiner Schamlosigkeit und Bildungsfeindlichkeit, zu seinem marktschreierischen Wesen und seinen possenhaften Auswüchsen, so möchte man fast glauben, er habe gar nicht gewusst, was für Dinge man, doch sicherlich nicht ganz mit Unrecht, seinen gepriesenen kynischen Helden nachsagte. Unbestreitbar ist, dass er dieselben bedeutend idealisiert hat: sein Diogenes insbesondere ist weit mehr Phantasiebild als historische Person. Wenn also Epictet speziell für die Physik, überhaupt für rein theoretische Fragen weniger Interesse zeigt als ein Zenon oder Kleanthes, so darf man dies nicht aus einer bewussten kynisierenden Abweichung von seiner Schule, sondern lediglich aus seiner spezifischen, ethisch-pädagogischen Veranlagung, weiterhin aus der seine Zeit überhaupt charakterisierenden Erlahmung

des wissenschaftlichen Geistes und Prävalenz der praktischen Philosophie erklären.

Was die Form meines Buches betrifft, so muss ich bemerken, dass ich in dem Bestreben möglichster Kürzung sehr häufig unterlassen habe, den Inhalt der hergesetzten Citate vorher oder nachher kurz herauszustellen und zusammenzufassen, ebenso, dass ich mir erlaubt habe, häufig, doch, wie ich hoffe, nie in eigentlich störender Weise, deutsche und griechische Worte in der Konstruktion aufeinander zu beziehen. — Im Citieren der alten Schriftsteller habe ich folgende Abkürzungen gebraucht: die Bücher des Sextus (Pyrrh. Hypotyp. I—III; adversus Dogmaticos VII—XI) habe ich einfach mit den Ziffern I. II. III. VII. VIII. IX. X. XI bezeichnet, bei D. Laertius, wenn es sich nicht um ein anderes Buch handelte, die Ziffer VII weggelassen, ebenso den Titel bei der galenischen Schrift „De Hippocr. et Plat. decretis“ (Kühn, V) sowie bei der des Nemesius „De natura hominis“ (Matthäi). Die pseudoplutarchische Schrift de placitis philosophorum, als deren Verfasser nun allgemein Aëtius anerkannt ist, bezeichne ich kurz mit plac. — Clemens Alex. benutzte ich in der Tischendorfschen Ausgabe, citiere ihn aber nach Potter; das florilegium des Stobäus lag mir vor in der Ausgabe von Meinecke, die eclogae in derjenigen von Wachsmut. Die Zahlen bedeuten die Seiten. Die Schrift des Andronikus „περί παθῶν“ habe ich in der Ausgabe von Schuchhardt, die philosophischen Schriften Ciceros in der von Müller, den Seneca in der von Haase benutzt.

In einem zweiten Bande gedenke ich die Ethik Epictets zu behandeln, in welcher ja seine Philosophie ihren Schwerpunkt hat. Uebrigens lassen sich schon aus diesem ersten Bande die Grundzüge seiner Weltanschauung und damit auch seiner Sittenlehre deutlich erkennen.

Belsenberg, im Mai 1890.

Dr. Adolf Bonhöffer.

Inhalt.

Erster allgemeiner Teil.

Die Philosophie.

	Seite
1. Das Wesen und die Bedeutung der Philosophie	1
2. Die Einteilung der Philosophie	13

Zweiter Teil.

Die Anthropologie und Psychologie Epictets und der Stoa.

A. Die Anthropologie.

I. Die Bestandteile des Menschen	29
II. Der Leib	33
III. Die Seele	40
1. Die Körperlichkeit der Seele	40
2. Die Substanz der Seele	42
3. Der Sitz der Seele	45
4. Die Entstehung der Seele	48
5. Die Fortdauer der Seele	54
IV. Der Unterschied des Menschen vom Tier	67
V. Die Verwandtschaft des Menschen mit Gott	76
Die Lehre vom Dämon	81

B. Die Psychologie.

I. Die Organisation der Seele	86
1. Die Teile der Seele	86
2. Das ἡγεμονικόν und sein Verhältnis zu den übrigen Seelenteilen	94
a) Das ἡγεμονικόν	94
b) Das Verhältnis des ἡγεμονικόν zu den übrigen Seelenteilen	98
3. Das Verhältnis des ἡγεμονικόν zur ψυχή	105
4. Weitere Gesamtbezeichnungen der menschlichen Seele	113
a) Die διάνοια	113
b) Der λόγος	116

	Seite
c) Die προαίρεσις	118
d) γνώμη, νοῦς, ἡθός, καρδιά	120
II. Die einzelnen Funktionen der Seele	122
1. Das Erkennen	122
a) Die αἰσθησις	122
b) Die φαντασία	138
c) Die συγκατάθεσις	168
Das Verhältnis der συγκατάθεσις zur φαντασία	176
Das Verhältnis der συγκατάθεσις zur κατάληψις etc.	178
d) κατάληψις und ἐπιστήμη	182
e) πρόληψις und ἔννοια	187
α) πρόληψις und ἔννοια bei Epictet	188
β) πρόληψις und ἔννοια bei den Stoikern	199
γ) πρόληψις und ἔννοια bei Cicero	208
f) Die Kriterien der Wahrheit	222
Der ὀρθὸς λόγος als Kriterium	223
Die φαντασία καταληπτική als Kriterium	228
2. Der Wille	232
a) Die ὄρεξις	233
b) Die ὁρμή	250
Das Verhältnis der ὄρεξις zur ὁρμή	255
c) ἐπιβολή, πρόθεσις, παρασκευή	257
d) Die προαίρεσις	259
3. Das Gefühl	261
a) Die Lehre vom πάθος	262
b) Die Lehre von den ἐπάσθαιαι	284
α) Die βούλησις	285
β) Die ἐλάβεαι	291
γ) Die χαρά	293
c) Gefühle, welche weder πάθη noch ἐπάσθαιαι sind	298
α) Gefühle, welche den ἐπάσθαιαι ähnlich sind, aber nicht auf vernünftiger Erkenntnis und freier Selbstbestimmung beruhen	298
β) Gefühle, welche eigentlich zu den πάθη gehören, aber doch relativ erlaubt und nützlich, ja gewissermassen notwendig sind	301
γ) Gefühle, welche scheinbar Affekte, in Wahrheit aber naturgemäss und unvermeidlich sind	307
d) Das sinnliche Gefühl	311

Die Philosophie.

1. Das Wesen und die Bedeutung der Philosophie.

Die Philosophie wird von den Stoikern bald als Streben nach Weisheit (ἐπιτηδεύσεις σοφίας, Sext. IX, 13; Clem. Al. strom. I, 333; amor et affectatio sapientiae, Sen. ep. 89, 4), bald als Streben nach Tugend definiert (studium virtutis, studium corrigendae mentis, Sen. ep. 89, 5; καλοκἀγαθίας ἐπιτηδεύσεις, Musonius bei Stob. flor. II, 275). Beide Definitionen sind jedoch im Grunde gleichbedeutend: denn unter der Weisheit verstanden die Stoiker hauptsächlich die praktische Lebensweisheit; andererseits rechneten sie zur Tugend nicht bloss das richtige praktische, sondern auch das richtige intellektuelle Verhalten. Die ἀρετὴ ist nun allerdings ein umfassenderer Begriff als die σοφία, insofern die Stoiker auch äussere, nicht von der sittlichen Thätigkeit des Menschen abhängige Vorzüge, wie Gesundheit, Kraft u. dergl., Tugenden nannten. In diesem Sinne haben die Stoiker die ἀρετὴ eingeteilt in eine ἀθεώρητος und in eine θεωρηματικὴ (D. Laert. 90). Die letztere ist aber nicht identisch mit der θεωρητικὴ ἀρετὴ des Panätius (D. Laert. 92): denn während diese einen Gegensatz bildet zu der πρακτικὴ ἀρετὴ, umfasst die θεωρηματικὴ ἀρετὴ, wie die beigefügten Beispiele beweisen, nicht bloss die logischen, im engeren Sinne „theoretischen“ Tugenden, sondern auch die ethischen oder praktischen, bedeutet also wesentlich dasselbe wie die Weisheit. Es ist aber klar, dass, wenn die Philosophie studium virtutis genannt wird, nur diejenige Tugend gemeint ist, die überhaupt erstrebt und durch eigenes Thun gewonnen werden kann, also die ἀρετὴ θεωρηματικὴ (γῆθικὴ und λογικὴ), kurz die ἀρετὴ der Seele oder des Geistes. Diese ist aber auch zweifellos identisch mit der Weisheit, welche nach Seneca (ep. 89, 4) nichts anderes ist als das perfectum bonum mentis humanae.

Die Philosophie selbst ist nun aber nicht identisch mit der Weisheit oder Tugend, sondern, wie die obigen Definitionen zeigen, nur das Streben danach (vergl. noch Ps. Gal. hist. phil. 5, Diels 602 ἄσκησις ἀνθρώποις ἐπιτηδεύσας τέχνης; Sen. ep. 89, 5 appetitio rectae rationis; Epict. IV, 8, 12 das τέλος des Philosophen ist ῥηθὼν ἔχειν τὸν λόγον). Uebrigens haben die Stoiker, wie dies leicht zu begreifen ist, diesen

im Worte φιλόσοφος selbst angedeuteten Unterschied zwischen Philosophie und Weisheit (oder Tugend) oft ignoriert und unter dem φιλόσοφος annähernd dasselbe verstanden, wie unter dem Weisen oder Tugendhaften (Musonius bei Stob. flor. III, 94 Philosoph sein und αγαθός sein ist dasselbe). Ja nach Seneca (ep. 89, 8) haben etliche Stoiker geradezu erklärt, Tugend und Philosophie lasse sich nicht äusserlich trennen als das Ziel und das Streben nach dem Ziel, da ja zum Streben nach der Tugend auch schon Tugend gehöre (ad virtutem venitur per ipsam), und andererseits die Tugend immer zugleich auch Streben nach der Tugend sei. Diese im Wesen der Tugend selbst begründete Antinomie wurde nun aber in der bekannten paradoxen Weise von den Stoikern auch so ausgedrückt, nur der Weise habe Lust zur Tugend (προσεταιρῆσθαι πρὸς ἀρετήν, Stob. ecl. II, 104), so dass man also schon weise sein müsste, um Philosophie treiben zu können. Natürlich hat auch dieses Paradoxon, wie so viele andere, in praxi keine Bedeutung gehabt: insofern man das Ziel, dem der Philosoph zustrebt, gewissermassen als potentiellen Besitz vorausnahm, konnte man unbedenklich die Worte σοφός (oder καλοκάγαθος) und φιλόσοφος als gleichbedeutend gebrauchen. Dabei blieb man sich jedoch des ursprünghchen Unterschieds beider Begriffe stets bewusst.

Bei Epictet finden wir keine der üblichen stoischen Definitionen der Philosophie, wie es ihm überhaupt in seinen Reden um schulmässige Definitionen nicht zu thun war. Das Wort σοφός kommt bei ihm nur einmal vor (III, 22, 67), ebenso σοφία, letzteres überdies in einem unsicheren Fragment (151). Die Weisheit wird in demselben bezeichnet als ἐπιστήμη περὶ θεοῦ, was nahe hinstreift an die bekannten stoischen Definitionen der Weisheit (ἐπιστήμη τῶν θεῶν καὶ ἀνθρώπων πραγμάτων, Sext. IX, 13; Clem. strom. I, 333; Ps. Gal. hist. phil. 5, Diels 602, wo ἐπιστήμη statt κατάληψις steht; Sen. ep. 89, 5 scientia divinarum et humanorum, nosse divina et humana et eorum causas)¹⁾. In diesem Zurücktreten des Begriffs σοφός ist nun aber, wenigstens was den Epictet betrifft, nicht etwa ein Herabsteigen von dem alten stoischen Tugendideal zu erblicken (vergl. Hirzel II, 271 etc.), sondern Epictet stellt an seinen σπουδαῖος oder καλοκάγαθος (auch φιλόσοφος im weiteren Sinne) ganz dieselben hohen Anforderungen wie die älteren Stoiker an den σοφός, nämlich einfach die Anforderung sittlicher Vollkommenheit. Darüber, dass die sittliche Vollkommenheit oder die Weisheit nur in ganz wenigen Exemplaren der menschlichen Gattung zur Erscheinung komme, waren alle Stoiker einig, von Kleantes (Sext. IX, 90), ja von Zeno an (Stob. flor. III, 233; vergl. über Chrysippus Plut. st. rep. 14 u. 31; Sext. VII, 432) bis auf Epictet (II, 19, 24 etc.). Ebenso einig waren aber andererseits die Stoiker in der entschiedenen Behauptung der Möglichkeit, innerhalb dieses irdischen Lebens zur sittlichen Vollkommenheit zu gelangen. Die nähere Ausführung und Begründung dieser Sätze, insbesondere des Verhältnisses der Begriffe προκόπων und σοφός oder σπουδαῖος gehört jedoch in die Ethik. Was den Epictet betrifft, so könnte man eher

¹⁾ Die letztgenannte Definition stimmt merkwürdig überein mit Clem. strom. I, 333. Den Zusatz et eorum causas erklärt übrigens Seneca mit Recht für überflüssig.

sagen, dass er über das altstoische Tugendideal noch hinausgehe, insofern er den *Κονικός* über den Weisen stellt (III, 22, 67 etc.). *Σοφός* zu werden ist das allgemeine sittliche Ideal, dem jeder nachstreben soll; der Kyniker aber hat zur sittlichen Vollkommenheit hin noch besondere, individuelle Vorzüge (und zwar nicht bloss geistige, sondern auch körperliche, siehe III, 22), die ihn eben zu diesem allerhöchsten Beruf, ein Zeuge und „Prophet“ Gottes zu sein, befähigen: er ist ein *ἐξαιρέτων*, keine Norm für alle (I, 2, 33; III, 1, 23).

Was uns bei Epictet zunächst bedeutsam entgegentritt, das ist seine ausgesprochen praktische Auffassung der Philosophie: sie ist ihm nichts anderes, als das Mittel zur Tugend und Glückseligkeit (vergl. Musonius bei Stob. flor. II, 272 etc. und ecl. II, 244). Den Menschen tugendhaft und ebendamit glücklich zu machen, ist nicht etwa eine ihrer Wirkungen neben anderen, sondern ihr eigentlicher und einziger Zweck. Darum nennt er sie Kunst oder Wissenschaft des Lebens (I, 15, 2 *ἡ περὶ βίον τέχνη*; IV, 1, 118; vergl. III, 21, 9 ein *ἐφόδιον* fürs Leben). Alles Bücherstudium hat nur einen Wert, wenn es als Vorbereitung für das Leben getrieben wird (IV, 4, 11 *πρακτικὴ ἐπὶ τὸ βιῶν*). Die philosophische Bildung ist nicht eine besondere Art der menschlichen Bildung, sondern die Bildung schlechthin: philosophieren heisst *παιδεύεσθαι* (I, 12, 5; I, 22, 9 u. ö.)¹⁾, und mit Vorliebe gebraucht Epictet das Wort *πεπαιδευμένος* zur Bezeichnung des tugendhaften Menschen (I, 27, 2; II, 1, 25 u. ö.). Dementsprechend ist dann der eigentliche Weise, speziell der Kyniker, ein Erzieher des Menschengeschlechts (III, 22, 17 *ὁ κοινὸς παιδευτὴς* oder *παιδαγωγός*; vergl. Sen. ep. 89, 13 *paedagogus generis humani*; Musonius bei Stob. flor. III, 4 *διδάσκαλος καὶ ἡγεμὼν πάντων τοῖς ἀνθρώποις τῶν κατὰ φύσιν προσηκόντων*).

Worin besteht nun aber diese Bildung? Es finden sich bei Epictet drei Definitionen der „Bildung“, die alle auf dasselbe hinauskommen: *παιδεύεσθαι* heisst „lernen das Eigene und das Fremde“ (IV, 5, 7), oder „lernen alles so zu wollen, wie es geschieht“ (I, 12, 15), endlich „lernen die natürlichen *προλήψεις* auf die einzelnen Dinge naturgemäss anzuwenden“ (I, 22, 9). Die Bildung besteht also, kurz gesagt, in der Aneignung des richtigen Urteils über die Dinge, insbesondere des richtigen Werturteils, mit welchem, nach allgemein stoischer Ansicht, die richtige Gemütsverfassung, sowie das richtige Wollen und Handeln unmittelbar gegeben ist. Auch dem Epictet ist also die Philosophie, trotz ihrer rein praktischen Abzweckung, eigentlich ein Wissen, aber freilich ein Wissen, das zugleich Gefühl und Wille ist.

Ist die Philosophie ein Wissen, so muss sie natürlich durch Lernen angeeignet werden. Ueber den Stufengang des philosophischen Lernens finden sich nun bei Epictet sehr interessante Aeussierungen. Das erste Werk des Philosophen ist *ἀποβαλεῖν οἶκτον* (II, 17, 1), das Abwerfen des Dünkels, des Wahnes, als wisse man alles, als besitze man die rechte Lebensanschauung und Lebensart. Es ist nämlich bei Epictet eine feststehende Voraussetzung, dass jeder Mensch, obwohl er von Natur die Anlage zur Tugend und die Mittel zur Weisheit besitzt,

¹⁾ Schon Kleantes hat den Ausdruck *ἀπαιδευτοί* gebraucht, offenbar als Gegensatz zu den philosophisch Gebildeten, den Philosophen (Stob. ecl. II, 212).

durch die verkehrte Erziehung, durch die Macht der Gewohnheit und des schlechten Beispiels auf einen Irrweg geraten ist, so dass er die Dinge anders ansieht und beurteilt, als sie in Wahrheit sind. Die Uebereinstimmung mit der grossen Menge erzeugt in ihm nun dazu noch die *οἴσις*, den dunkelhaften Wahn, er habe recht und sei auf dem richtigen Wege. Diese *οἴσις* muss er zuallererst abwerfen, was natürlich nur geschehen kann auf Grund der gewonnenen Einsicht, dass seine bisherige Lebensanschauung sich im Widerspruch mit der Vernunft befindet. Der erste Anfang dieser Einsicht besteht in der Erkenntnis des Widerspruchs der menschlichen Urteile und Anschauungen (II, 11, 13 *αἰσθησις μάχης τῆς πρὸς ἀλλήλους τῶν ἀνθρώπων*). Diese Erkenntnis treibt dann weiter zu einem Nachforschen über die Gründe dieses Widerspruchs, wie sie zugleich eine Verurteilung des blossen Meinens resp. ein Misstrauen gegen dasselbe bewirkt (*κατάρνωσις καὶ ἀπιστία πρὸς τὸ ψιλῶς δοκῶν*). Insofern aber die *μάχη* nicht bloss in der umgebenden Welt, sondern im eigenen Inneren wahrgenommen wird, kann Epictet als die *ἀρχὴ τῆς φιλοσοφίας* bezeichnen die *συναίσθησις τῆς αὐτοῦ ἀσθενείας καὶ ἀδυναμίας περὶ τὰ ἀναγκαῖα* (II, 11, 1; I, 4, 10 *τῶν αὐτοῦ κακῶν*)¹⁾. Der Mensch muss also zuerst seinen bisherigen Standpunkt, den Standpunkt des blossen Meinens, und dementsprechend seine bisherige Lebensführung verurteilen. Andererseits darf er nun aber auch an der Möglichkeit einer Besserung überhaupt, sowie speziell an der Möglichkeit seiner eigenen Besserung nicht verzweifeln (IV, 9, 14 *εἴτα καταγνοῦς μὴ ἀπογνῶς σεαυτοῦ*), er muss neben der *οἴσις* auch abwerfen die *ἀπιστία*, die schwachherzige Ansicht, als ob das Ideal der Glückseligkeit, die *εὐροια* des Lebens, unerreichbar wäre (III, 14, 8)²⁾. Vielmehr muss nun zur negativen Arbeit die positive hinzutreten, die Auffindung eines Kanons der Wahrheit (II, 11, 13). Freilich denkt sich Epictet die Sache nicht so, als ob der Mensch, wenn er diesen Kanon gefunden hat resp. von den Philosophen sich sagen liess, dann auf einmal völlig bekehrt wäre; vielmehr findet nach seiner Ansicht ein mehr oder weniger langes unseliges Schwanken zwischen der alten und neuen Anschauung statt, ein schmerzliches unruhvolles Suchen und Ringen, weswegen er den angehenden Philosophen einen *ὠδίνων*, ja einen *μαϊνόμενος* nennt, der nicht weiss, was er will und gewissermassen ausser sich ist (I, 22, 17). Erst wenn er die neuen Anschauungen innerlich sich angeeignet hat, hört dieser Zustand der Unseligkeit auf. So ist denn das rechte Studium der Philosophie nichts anderes als ein Heilungsprozess, der natürlich nicht ohne Schmerzen und Entsagungen verlaufen kann. Auch Epictet wendet den schon in der alten kynischen Schule gebräuchlichen (Zeller III, 1, 733²⁾) und seit Zeno auch in der Stoa beliebten Vergleich der Philosophie mit einer Heilanstalt oder Arznei gerne an. Die Philosophie bringt uns zur Erkenntnis der Krankheit unseres *ἡγεμονικόν* (I, 26, 15), die Schule des Philosophen ist ein *ἱατρεῖον*, in das man eintreten sollte in keiner

¹⁾ Einen ganz ähnlichen Ausspruch schreibt Seneca (ep. 28, 9, siehe Usener, Epicurea p. 318) dem Epicur zu: *initium est salutis notitia peccati*. Natürlich hat derselbe in seinem Munde einen wesentlich anderen Sinn.

²⁾ Die überraschende Aehnlichkeit dieser epictetischen Gedanken mit der christlichen Lehre vom Heilsweg (Busse — Glauben) springt in die Augen.

anderen Absicht, als um sich heilen zu lassen (II, 21, 15)¹⁾, und aus welchem man kommen sollte nicht vergnügt, sondern Schmerz empfindend, teils infolge der Wahrnehmung seiner inneren Schäden und Gebrechen, teils infolge der mit ihrer Heilung verbundenen Schmerzen des Verzichtes und der Entsagung (III, 23, 30; III, 21, 20). Den Kyniker insbesondere vergleicht Epictet mit einem Arzte, der bei den Menschen herumgeht, ihnen den Puls fühlt und ihr Leiden sowie die Art der Heilung offenbart (III, 22, 73).

Auch Cicero bekennt, im Sinne der Stoa, „est profecto animi medicina philosophia“ (Tusc. III, 6), und M. Aurel nennt die Philosophie ein *φάρμακον*, das freilich nur bei denen wirke, die es freiwillig annehmen (V, 9)²⁾. Seneca aber dehnt diese Auffassung der Philosophie auch auf die Peripatetiker aus, wenn er sagt (const. sap. 1, 1), zwischen den Stoikern und den anderen Philosophen sei ein Unterschied wie zwischen Männern und Weibern: diese wollen geheilt sein nicht auf die zweckmässigste und rascheste, sondern auf die angenehmste Art, die Stoiker aber, *virilem ingressi viam*, seien nicht sowohl darauf bedacht, dass die Kur angenehm sei, sondern möglichst rasch und vollständig.

Die Leiden und Gebrechen, deren Heilung die Philosophie verspricht, bestehen in nichts anderem als in den falschen Meinungen und verkehrten Grundsätzen, aus welchen alle Leidenschaft und Sünde, überhaupt die innere Unseligkeit entspringt. So wirkt denn die Philosophie wahre Freiheit, dauerndes Glück und inneren Frieden, indem sie die *πάθη* beseitigt (III, 13, 11), das verkehrte Begehren (III, 14, 8) und Handeln (IV, 8, 6) aufhebt, welches der einzige Grund der Unseligkeit ist. Dass die Philosophie eine völlige sittliche Erneuerung, eine Umgestaltung des ganzen Lebens nach aussen und nach innen bezweckt, sagt auch Seneca gar oft in beredten Worten: ep. 16, 3 „*animum format et fabricat, vitam disponit, actiones regit*“; er nennt sie (ep. 38, 1; frag. 421, 17) *bonum consilium, recta vivendi ratio, honeste vivendi scientia, lex bene honesteque vivendi, regula vitae*. Und M. Aurel drückt den Gedanken, dass die Philosophie die Heiligung des ganzen Lebens bedeutet, in seiner Weise aus, wenn er sagt (II, 17), *φιλοσοφείν* sei *τηρεῖν τὸν ἐνδον δαίμονα ἀνέβριστον καὶ ἀτινῇ*.

Auf welchem Wege erfolgt nun aber diese Heilung und Umwandlung? Da die Krankheit der Seele darin besteht, dass sie falsche *δόγματα* hat, so geschieht die Heilung durch Ausrottung der falschen und Einpflanzung neuer, richtiger *δόγματα* (I, 11, 35 u. ö.). Es handelt sich vor allem darum, dass man den wahren Sinn der *δόγματα* erforscht, wie ja auch schon Antisthenes und Sokrates die *ἀρχή* der

¹⁾ Keinen Widerspruch hiergegen enthält die Stelle II, 21, 22, wo Ep. sagt, dass die Schüler zuvor ihre Wunden heilen lassen sollen, ehe sie in die Schule kommen. Er will damit nur sagen, dass der Schüler allerdings eine gewisse Empfänglichkeit, einen ernstern, auf das wahre Ziel der Philosophie hingerichteten Sinn mitbringen muss, wenn der Vortrag des Lehrers heilsam auf ihn wirken soll. In diesem Sinne muss er freilich auch selbst mithelfen an seiner Heilung.

²⁾ Wenn der stoische Kaiser an derselben Stelle sagt, die Philosophie sei nicht anzusehen als *paedagogos*, so fasst er an diesem Begriffe das Moment des Zwanges ins Auge: die Philosophie, will er sagen, ist kein lästiges Joch, sondern ein wohlthuender Balsam. Dass er trotzdem in anderem Sinne die Philosophie als *paedagogos* der Menschen sich dachte, versteht sich von selbst.

Die Anthropologie und Psychologie Epictets und der Stoa.

A. Die Anthropologie.

I. Die Bestandteile des Menschen.

Eine Trichotomie des menschlichen Wesens ist in doppeltem Sinne denkbar, entweder so, dass die das Mittelgebiet zwischen Seele und Leib darstellenden physiologischen Vorgänge, wie Atmung, Blutumlauf, Wachstum, Ernährung etc., auf eine besondere Kraft zurückgeführt werden, oder dass die Seele selbst in einen höheren und niederen Teil geteilt, beziehungsweise von dem νοῦς, als dem Geiste, unterschieden wird, wobei dann die physiologischen Funktionen teils dem Gebiet des Leibes teils dem der Seele zugeteilt werden können. Beide Arten der Trichotomie haben innerhalb der Stoa Vertreter gefunden, doch nur solche, welche die stoische Lehre mit platonischen und peripatetischen Anschauungen vermengten, wie Posidonius und Mark Aurel. Von Hause aus haben die Stoiker das Wesen des Menschen dichotomisch gefasst: der Mensch besteht nach ihnen nur aus Leib und Seele, jener ist das Niedere, die Seele dagegen, welche auch πνεῦμα, νοῦς, λόγος, ἡγεμονικόν genannt wird (Stein I, 96), das Höhere am Menschen. Bekanntlich haben die Stoiker auch die Seele des Menschen als σῶμα, d. h. als Stoff, aufgefasst: insofern wäre eigentlich das ganze Wesen des Menschen σῶμα. Jedoch den Stoff, welcher die Substanz der Seele bildet, dachten sie sich so sehr erhaben über den groben, sichtbaren und greifbaren Stoff, aus welchem der Leib gebildet ist, dass derselbe einen kaum weniger schroffen Gegensatz zum Leibe darstellt als der νοῦς des Plato oder Aristoteles.

Bei Epictet finden wir durchweg die dichotomische Ansicht vom Wesen des Menschen. Er definiert denselben als ζῶον λογικὸν θνητόν (II, 9, 2) oder θνητόν ζῶον χρηστικὸν φαντασίαις λογικῶς (III, 1, 25). Seine Bestandteile sind σῶμα und λόγος (I, 3, 3 *δοῦ ταῦτα ἐν τῇ γενέσει ἡμῶν ἐγκαταμέμικται, τὸ σῶμα μὲν κοινὸν πρὸς τὰ ζῷα, ὁ λόγος δὲ καὶ ἡ*

γνώμη κοινὸν πρὸς τοὺς θεοὺς); jenes nennt er eine ἀτυχὴς καὶ νεκρά συγγένεια, dieses eine θεία καὶ μακαρία. Ähnlich sagt er I, 12, 26: κατὰ τὸ σῶμα sind wir ein verschwindender Teil des Alls, κατὰ τὸν λόγον aber den Göttern ebenbürtig, denn λόγου μέγεθος οὐ μήκει οὐδ' ὄψει κρίνεται, ἀλλὰ δόγμασιν (vergl. leg. I, 24 quum alia, quibus cohaerent homines, e mortali genere sumpserint, quae fragilia essent et caduca, animum esse ingeneratum a deo). Dieses Höhere, Göttliche an uns, die δύναμις λογική (I, 1, 7), ist unser wahres Eigentum, denn es ist frei; dagegen das andere, nämlich den Leib (samt den äusseren Gütern) konnten die Götter nicht in unsere Macht (ἐξ' ἡμῶν) stellen, weshalb wir von demselben unser Glück in keiner Weise abhängig machen dürfen.

In demselben Sinne wie der λόγος wird von Epictet auch die ψυχὴ als das Höhere, Geistige, dem Leib gegenübergestellt: der Tod ist nichts anderes als die Trennung der Seele vom Leibe (III, 10, 14). Dass Epictet wirklich die Seele als das Höchste, was der Mensch besitzt, als den Träger des Selbstbewusstseins aufgefasst hat, ersieht man aus I, 29, 28, wo er das Leben als ein Zusammensein des Ich mit dem Leibe bezeichnet: dieses Ich ist eben nichts anderes als die ψυχὴ, welche im Augenblick des Todes vom Leibe sich trennt. Ob und wie dieselbe fort dauert, davon wird später die Rede sein.

Die Vergleichung von III, 10, 14 und II, 1, 17 zeigt, dass auch der Begriff πνεῦμα gleichbedeutend ist mit ψυχὴ: denn wie dort der Tod als Trennung der Seele, so wird er hier als Trennung des Pneuma vom Leibe bezeichnet. Uebrigens kommt das Wort Pneuma als Bezeichnung für das geistige Wesen des Menschen bei Epictet sonst nur noch einmal vor, nämlich III, 3, 22, wo es als Substrat der τέχνη und ἀρσται, also offenbar identisch mit ἡγεμονικόν oder ψυχὴ erscheint. Ausserdem ist II, 23, 3 von dem Sehpneuma die Rede, welches zwar nicht identisch mit dem ἡγεμονικόν ist, aber nach stoischer Ansicht doch zu demselben gehört (Stein I, 128). In einer dritten Bedeutung endlich steht das Wort πνεῦμα III, 13, 15. Hier heisst es: „Der Tod ist nichts Arges, er ist nur die Rückkehr zu den στοιχεῖα, aus welchen du entstanden bist; was an dir Feuer war, geht zurück zum Feuer, was Erde, zur Erde, was Pneuma, zum Pneuma, was Wasser, zum Wasser.“ Bei dieser wichtigen Stelle ist festzuhalten, dass Epictet offenbar den ganzen Menschen, nicht etwa bloss den niederen Teil desselben, aus den vier Elementen bestehen lässt. Hätte er das geistige Wesen des Menschen von diesen stoicheiodischen Bestandteilen unterschieden, so hätte er nicht sagen können: „du gehst εἰς τὰ στοιχεῖα,“ sondern er hätte gesagt: „dein Leib geht zu den στοιχεῖα, du aber zu den Göttern“ — oder was man dann ergänzen will. Ist aber auch die Seele in den vier στοιχεῖα enthalten, so ist dieselbe nicht im πνεῦμα allein zu suchen — denn was sollte dann das Feurige bedeuten? — sondern in diesen beiden Elementen, dem Pneuma und dem Feuer, zusammen. Denn nach stoischer Lehre ist die Seele ein aus beiden Elementen — und zwar in ihren feinsten Potenzen — gemischtes Wesen, ein πνεῦμα ἐνθερμον oder διάπορον.

Hier tritt nun auch der ganze Unterschied der epictetischen Anthropologie von derjenigen des Mark Aurel zu Tage. Auch dieser sagt, dass unserer φύσις die vier Elemente, das πνευματικόν und πυρώδες,

sowie das ὄργον und γεῶδες eingemischt sind (ἐγκέκραται, XI, 20); aber er unterscheidet nun von diesen vier stoicheiodischen Bestandteilen das νοερόν μέρος, die Vernunft, welche er hiermit, in offener Abweichung von der Stoa, als etwas Nichtstoffliches, ja dem Stoffe Entgegengesetztes bezeichnet (vergl. IV, 4). Dies ist also wohl auch eine Art Dichotomie, insofern das Geistige und das Stoffliche am Menschen unterschieden wird, aber nicht die stoische. Ob M. Aurel die zwei nach oben strebenden Elemente (Pneuma und Feuer) auch zum Leibe gerechnet, oder ob er sie als Träger einer zwischen σῶμα und νοῦς in der Mitte stehenden seelischen Kraft gedacht hat, ist aus den angeführten Stellen nicht zu entnehmen, wird aber im folgenden sich herausstellen. Gleichbedeutend mit der Gegenüberstellung des νοερόν μέρος und der στοιχεῖα ist die Unterscheidung des αἰτιώδες und des ὀλικόν (V, 13 ἐξ αἰτιώδους καὶ ὀλικοῦ συνέστηκε): das αἰτιώδες entspricht offenbar dem νοερόν, das ὀλικόν den στοιχεῖα. Jedoch wenn es gleich darauf von dem αἰτιώδες heisst, dass es, wie überhaupt jeder Teil des Menschen, κατὰ μεταβολὴν εἰς μέρος τι τοῦ κόσμου übergehe, so scheint es, als ob das αἰτιώδες, welches jedenfalls die geistige Seite repräsentiert, auch stofflich aufzufassen sei. Das αἰτιώδες wäre demnach nicht in demselben Sinne Gegensatz zum ὀλικόν, wie das νοερόν μέρος zu den στοιχεῖα; es müsste vielmehr angenommen werden, dass dasselbe, wie das ὀλικόν, auch aus στοιχεῖα, nämlich den zwei oberen, besteht. Auch Epictet stellt einmal die ὅλη des Menschen seinem προηγούμενον gegenüber (III, 7, 25). Unter der ὅλη versteht er die σὰρξ, unter dem προηγούμενον das geistige Wesen; aber es versteht sich nach III, 13, 15 von selbst, dass er das letztere damit nicht in einen Gegensatz zum Stofflichen überhaupt, sondern nur zum grob Stofflichen bringen will¹⁾. Dass dagegen dem M. Aurel dieses widerspruchsvolle Schwanken zwischen der materiellen und immateriellen Auffassung des Geistes (des αἰτιώδες) wohl zuzutrauen ist, werden wir in der Folge noch zur Genüge sehen. Gar manchen seiner Aeusserungen liegt zweifellos die materialistische Ansicht der Stoa zu Grunde. Zwar wenn er (III, 3) als die beiden Bestandteile des Menschen νοῦς καὶ δαίμων einerseits, γῆ καὶ λῦθος andererseits bezeichnet, so darf man daraus noch nicht schliessen, dass er das Göttliche am Menschen mit den beiden ἀνωφερῇ στοιχεῖα (Feuer und Pneuma) identifiziert habe. Denn er kann ja auch diese στοιχεῖα zum Niedrigeren gerechnet haben, das er dann eben e parte viliori als γῆ καὶ λῦθος bezeichnet hätte. Dagegen wenn er (X, 7) den Tod, zwar nur hypothetisch, eine Zerstreuung der στοιχεῖα nennt, aus welchen wir gemischt sind, so hat er offenbar den ganzen Menschen mit diesen στοιχεῖα bezeichnen wollen, sonst hätte er notwendig andeuten müssen, was denn das Schicksal des nicht stoicheiodischen Teiles sein werde. Etwas Besseres als die Aufnahme in den Logos des Alls könnte aber wohl auch dem νοερόν μέρος nicht begegnen, so dass es also auch von hier aus wahrscheinlich wird, dass er an der genannten Stelle das Geistige unter die στοιχεῖα subsumiert hat (vergl.

¹⁾ Natürlich darf man sich die Sache nicht so vorstellen, dass der Leib lediglich aus dem Feuchten und Erdigen gebildet sei; auch er enthält vielmehr das πνευματικόν und πορώδες, nur nicht in jener feinsten Potenz, in welcher es Bestandtheil der vernünftigen Seele ist.

II, 17). Die dichotomische Ansicht vom Wesen des Menschen, und zwar im stoischen, nicht-dualistischen Sinne, liegt ferner allen denjenigen Stellen bei M. Aurel zu Grunde, an welchen zweifellos die *ψυχή* das Höchste am Menschen, den Geist, bezeichnet, resp. in sich befasst. Da die Bedeutung des Wortes *ψυχή* später eingehender erörtert werden muss, so führe ich hier die wichtigsten Stellen nur kurz an: X, 36 (Tod = Trennung der Seele vom Leib, vergl. Sen. prov. 6, 9); VI, 32 (ich bestehe aus Leib und Seele; vergl. III, 7; V, 33; XII, 7); XII, 30 (*νοερά ψυχή*); IX, 27 (die *ψυχή* identisch mit dem Hegemonikon; IX, 18). Aber nicht bloss das Wort *ψυχή*, sondern auch das Wort *πνεῦμα* gebraucht M. Aurel zur Bezeichnung des Geistigen gegenüber dem Leib, z. B. IX, 24, wo er sich den Spruch Epictets aneignet: „wir sind *πνευμάτια νεκροῦς βασιάζοντα*.“

An einigen Stellen dagegen unterscheidet M. Aurel ganz bestimmt drei Bestandteile des Menschen, indem er das Pneuma (II, 2; XII, 3) oder die *ψυχή* (III, 16) zwischen *σῶμα* (*σάρξ*) und *νοῦς* (*ἡγεμονικόν*) in die Mitte stellt. Dass diese beiden Trichotomieen mit der stoischen Anthropologie unvereinbar sind, leuchtet ein. Aber auch unter sich selbst sind sie verschieden: das Pneuma ist dem M. Aurel hauptsächlich der Träger der sinnlichen Empfindung (IV, 3 *ἡ διάνοια οὐκ ἐπιμύνηται λείως ἢ τραχέως κινουμένῳ πνεύματι*; vergl. Epict. II, 1, 19, wo übrigens an Stelle des Pneuma die *σάρξ* steht); die *ψυχή* aber stellt er III, 16 als Substrat der *όρμαι* dar, während er gleichzeitig die *αἰσθήσεις*, also eben das, was er IV, 3 dem Pneuma zuteilt, als Funktionen des Leibes bezeichnet. Offenbar folgt M. Aurel in der einen Trichotomie den Medizinern, die das *πνεῦμα* als Lebensgeist oder Nervenfluidum verstanden und es zur Erklärung der physiologischen Vorgänge verwendeten (Siebeck, Gesch. d. Psych. I, 134). Die andere Trichotomie aber ist eine philosophische, und zwar im wesentlichen die platonische. Höchst wahrscheinlich hat M. Aurel da, wo er dem Leib die *αἰσθήσεις* zuteilt, denselben als einen vom Pneuma durchzogenen sich gedacht, so dass es also auch von hier aus sich bestätigt, dass die Begriffe *πνεῦμα* und *ψυχή* sich in den beiden Trichotomieen nicht decken. Es ist auch ganz natürlich, dass das *πνεῦμα* im medizinischen Sinne leicht als etwas zum Leibe Gehöriges angesehen werden konnte, während dies bei der *ψυχή* nicht möglich war. Ein eklatantes Beispiel für das unvermittelte Nebeneinanderhergehen verschiedener anthropologischer Anschauungen bei M. Aurel sei zum Schluss noch erwähnt. Während er III, 16 die *όρμαι* und *δόγματα* schroff voneinander trennt, indem er die einen der Seele, die anderen dem Nus zuweist, spricht er VIII, 1 ganz beruhigt die stoische Ansicht aus . . . *δόγματα, ἀπ' ὧν αἱ όρμαι καὶ αἱ πράξεις*. Etwas zu viel ist es aber gesagt, wenn Zeller (III, 2, 240) urteilt, die Anthropologie des M. Aurel sei viel mehr platonisch als altstoisch: trotz des sichtlichen Schwankens zwischen der platonischen und stoischen Anschauung fühlt er sich unverkennbar in der letzteren heimischer.

II. Der Leib.

Die Ansicht Zellers über die Entwicklung der stoischen Philosophie, dass nämlich dieselbe von Posidonius an eine zunehmende Annäherung an den Platonismus aufweise, und dass bei Epictet bereits die Grenzen der stoischen Lehre überschritten seien, ist bereits im Begriff der entgegengesetzten Auffassung zu weichen, wonach vielmehr bei den Jungstoikern, schon bei Seneca, insbesondere aber bei Musonius und Epictet, eine kräftige Reaktion gegen die von Panätius und namentlich von Posidonius vorgenommene Vermengung der stoischen Lehre mit akademisch-peripatetischen Elementen zu bemerken ist. Ja es lässt sich kecklich behaupten, dass wir in Epictets Lehre, von unwesentlichen Abweichungen oder Fortbildungen abgesehen, den reinsten Ausdruck der altstoischen Lebens- und Weltanschauung vor uns haben. Hirzel hat sein über die Jungstoa gefälltes Verdikt (II, 827 „jene späteren Stoiker können . . . nicht als Quelle zur Erkenntnis des reinen, ursprünglichen Stoizismus dienen“) tatsächlich selbst zurückgenommen, da er gar oft (z. B. II, 405 etc.), wo es ihm passt, des Epictet als zuverlässigen Gewährsmannes für die Lehre der Stoa sich bedient. Stein aber hat das Verhältnis der jüngeren Stoiker zur alten Stoa einerseits und zu den heterodoxen Stoikern andererseits (denn so darf man füglich die Schule des Panätius und Posidonius nennen) richtig erkannt, wenn er auch seinen Gegensatz zur Auffassung Zellers nicht entschieden genug hervorgehoben hat.

Einer der hauptsächlichsten Gründe, worauf Zeller seine Ansicht baut, ist die geringschätzige, ja oft wegwerfende Art, mit der diese jüngeren Stoiker vom Leibe sprechen. Die Tatsache kann allerdings nicht in Abrede gezogen werden: Epictet z. B. nennt den Leib *πῆλός* (I, 1, 11; IV, 1, 78 u. 100; IV, 11, 27) oder *γῆ* und *βάραθρος* (I, 13, 5; III, 22, 41); besonders eigentümlich ist ihm die Bezeichnung des Leibes als eines *νεκρόν* (I, 13, 5; II, 19, 27; III, 10, 15; III, 22, 41; fr. 176; vergl. I, 3, 3 *ἀνθρώπος καὶ νεκρὸν σὺγγένεια*). Noch häufiger finden sich solche wegwerfende Ausdrücke bei M. Aurel: er nennt den Leib *γῆ καὶ λῦθρος* (III, 3) *γῆρας καὶ λῦθρος ἐν θυλάκῳ* (VIII, 37), ein *περιτρεθραμμένον φάρμακον* (VII, 68), die Glieder des Leibes *σκέπαρνα προσφυῆ*, die wertlos seien ohne die bewegende *αἰτία* (X, 38). Auch der Gebrauch des Wortes *σάρξ* (wofür Persius das noch verächtlichere *pulpa* anwendet, sat. II, 62), sowie die Vorliebe für die Diminutiva *σωμάτιον* und *σαρκίδιον* ist bezeichnend für die Geringschätzung des Leibes. Dass der Leib nicht zum eigentlichen Wesen des Menschen gehört, ist angedeutet in der Bezeichnung desselben als *κέλυφος* (Ep. I, 20, 17; I, 23, 1) oder *ἀγγεῖον* (Aur. III, 3): das *ὕποστατικόν καὶ οὐσιώδες* des Menschen ist die Seele (Ep. I, 20, 17). Ja der Leib wird sozusagen ganz vom Wesen des Menschen ausgeschlossen, wenn es heisst: „der Leib ist nicht dein“ (I, 1, 11), „du bist nicht *σάρξ*, sondern *προαίρεσις*“ (III, 1, 40; vergl. I, 1, 23; IV, 7, 32), „wir sind *λόγος, δόγματα, ἐνέργειαι*“ (IV, 11, 33), „nicht ich werde getötet, sondern mein *σωμάτιον*“ (III, 13, 17), „*ἄνθρωπος οὐ δακτύλῳ δεικνύται*, sondern wenn einer seine *δόγματα*

zeigt, alsdann hat er ihn als Menschen gezeigt (III, 2, 12)¹⁾. Dass jedoch ähnliche Aussprüche auch frühere Stoiker gethan haben, zeigt die mit der letztgenannten Stelle merkwürdig übereinstimmende Aeusserung des Cicero (somm. Scip. 8 nec enim tu is es, quem forma ista declarat, sed mens cujusque is est quisque, non ea figura, quae digito demonstrari potest). Man könnte nun freilich sagen, dass Cicero diesen Gedanken bei Posidonius vorgefunden habe, dessen Anschauung auch sonst in dieser Schrift vorzuliegen scheint. Dasselbe Urtheil könnte man fällen über die Stelle Ciceros (frag. phil. V, 96), wo vom Leibe gesagt ist, er sei ein appendix der Seele nihilque esse in eo magnum (vergl. Ep. III, 22, 41 „der Leib ist nichts μέγα ἢ ἀξιώλογον“, und Sen. ep. 23, 6, corpusculum res magis necessaria quam magna). Aber wenn auch diese Aeusserungen Ciceros dem Posidonius entnommen sein sollten, so ist damit doch weder gesagt, dass ähnliche Aussprüche bei den älteren, echten Stoikern undenkbar sind, noch dass Posidonius sich über die Wertlosigkeit des Leibes nicht auch in einer darüber wesentlich hinausgehenden, platonisierenden Weise ausgesprochen haben kann. Was das erstere betrifft, so findet sich bei Epiphanius (Diels 592) die Notiz: „Kleanthes ἀνθρώπον ἐκάλει μόνην τὴν ψυχὴν“. Epiphanius ist nun freilich der denkbar schlechteste Gewährsmann für die Lehre der Stoa; sein Bericht über die Stoiker strotzt von gehässigen Lügen und Entstellungen, schiebt er doch sogar dem guten Kleanthes die lästerliche Ansicht in die Schuhe, er habe das καλὸν καὶ ἀγαθὸν in die ἡδονή gesetzt. Darum kann aber doch jene Notiz über Kleanthes auf guter Quelle beruhen, und eine Präsumtion hierfür liegt eben darin, dass dieselbe nichts für Kleanthes Blossstellendes hat²⁾. Man muss deshalb dem Urtheil Steins (I, 200) vollständig beipflichten, dass in jener Anschauung Epictets, wonach das eigentliche Wesen des Menschen nur die Seele ist, nichts enthalten sei, was den älteren Stoikern fremd wäre. Auch Hirzel (II, 651) bekennt sich zu dieser Ansicht, wenn er sagt: „die beiden Teile des Menschen haben in den Augen der Stoiker nur successiv, nicht nebeneinander Bedeutung: wie er im Anfang ausschliesslich Tier ist, so später ausschliesslich Geist.“

Auch der orthodoxeste Stoiker konnte sich also über die Wertlosigkeit des Leibes in ganz ähnlicher Weise ausdrücken wie ein Schüler des Plato. Jedoch trotz der nahen Berührung der Stoa mit dem Platonismus in diesem Punkt giebt es gewisse Merkmale, welche den prinzipiellen Unterschied der stoischen Anthropologie von der platonischen deutlich bezeichnen: die Stoiker verstanden die Nichtigkeit des Leibes nicht metaphysisch wie Plato, der nur den Ideen Realität zuerkennt, sondern ethisch, nicht absolut, sondern nur relativ, nämlich insofern das Interesse des Leibes mit dem der Seele konkurriert. Dem Stoiker ist der Leib nicht etwas der Seele von Hause

¹⁾ Vergl. Seneca const. sap. 6, 4: „der Weise achtet als sein Eigentum nur sich und zwar nur nach seinem besseren Teil“; ad Marc. 25, 1: „dein Sohn ist totus et integer aus dem Leben geschieden“; M. Aurel XII, 3: „nur der νοῦς ist κυρία σόν“; X, 38: „das ἔνδον ἐγχεκρομμένον ist sozusagen der Mensch“; VIII, 40: „du selbst, d. h. der λόγος“.

²⁾ Freilich in den Augen des christlichen Ketzerrichters liegt auch in dieser Behauptung eine Frivolität, weil dieselbe dem Dogma von der Auferstehung des Leibes widerspricht.

Statuen des Pheidias so wie er sie gestaltet hat, unverändert bleiben allezeit, sind Gottes Werke *κινούμενα, ἔμπνοα, χρηστικά φαντασιῶν, δοκιμαστικά*. Zu den Erfordernissen des Kynikers gehört es, dass derselbe auch durch seine leibliche Erscheinung imponiert und zeigt, wie man auch bei der rauhesten und kärglichsten Diät ein *σῶμα στέλβον καὶ συναστραμμένον* haben kann (I, 24, 8; III, 22, 88). So rühmt es Epictet auch an Sokrates (IV, 11, 23), dass er nicht bloss *ἡδὺς* zu hören, sondern auch *ἡδὺς* zu sehen war. Auf die Reinhaltung des Körpers legt er grossen Wert: die Pflicht der Reinlichkeit leitet er nicht bloss aus ethischen, sondern auch aus ästhetischen Gründen ab (*ἵνα τὰ τοῦ ἀνθρώπου ποιῆς*, IV, 11, 14). Zwar völlig rein kann die *οὐσία* des Leibes nicht sein, *ἐκ ταιαύτης ὕλης κεκραμένη*, aber den Logos haben wir unter anderem auch dazu erhalten, den Leib wenigstens nach Möglichkeit rein zu bewahren und zu gestalten. Der eitle Zierbengel ist unserem Philosophen noch viel lieber als der Unsaubere; denn an jenem ist doch eine *φαντασία τοῦ καλοῦ καὶ ἔφρασις τοῦ εὐσχήμονος* ersichtlich, während bei dem Unsauberen jeder Anknüpfungspunkt für die Bekehrung fehlt: denn *πάντα ἀποστροφῇ ἀπὸ τίνος ἀνθρωπικοῦ γίνεται, αὕτη δ' ἐγγὺς ἐστὶ τοῦ μὴ ἀνθρωπικῆ εἶναι* (IV, 11). Beiläufig gesagt ein interessantes Beispiel, wie die dem griechischen Naturell eigentümliche Verquickung der Ethik und Aesthetik noch in den letzten Ausläufern derjenigen Philosophie sich geltend macht, deren Hauptbedeutung eben darin liegt, die Ethik des Sokrates und seiner Schüler von ihrer nationalen Beschränktheit befreit zu haben.

III. Die Seele.

Die Seele, als der andere Bestandteil des menschlichen Wesens, kommt hier, wo es sich um die anthropologische Betrachtung derselben handelt, nicht nach ihrer inneren Organisation und ihren Funktionen, sondern nur nach ihrem allgemeinen Wesen in Betracht. Die Fragen, die hier zu erledigen sind, beziehen sich auf die Substanz, den Sitz, die Entstehung und Fortdauer der Seele, woran dann noch die Lehre von der Verwandtschaft der Seele mit Gott, sowie von ihrem Verhältnis zur tierischen Seele angereicht werden soll.

1) Die Körperlichkeit der Seele.

Zu den hervorragendsten Eigentümlichkeiten der stoischen Philosophie gehört ihre materialistische Auffassung der Seele. Von ihrem metaphysischen Satze aus, dass alles, was eine Wirkung hervorbringen und eine Veränderung erleiden könne, ein Körper sei, wurden die Stoiker mit Notwendigkeit auf die Ansicht geführt, dass auch die Seele ein *σῶμα* sei (hinsichtlich der Belegstellen verweise ich auf die gründliche Erörterung bei Stein). Wie allgemein diese Lehre von der Körperlichkeit der Seele in der Stoa herrschend war, sieht man schon daraus, dass sogar Panätius, trotz seiner Bewunderung des Plato, die Seele als *inflammata anima* bezeichnete (Tusc. I, 42). Posidonius dagegen suchte auch in diesem Punkte zwischen Stoa und Platonismus zu vermitteln.

Doch hat seine Ansicht von dem Wesen der Seele nicht den Eindruck gemacht, als ob er den stoischen Materialismus überwunden habe: wenigstens sagt Plutarch von ihm (de an. procr. 22), dass er in dem Bestreben, die Seele τῶν νοητικῶν τὸ ἀίδιον καὶ τῶν αἰσθητικῶν τὸ παθητικόν in sich vereinigen zu lassen, dieselbe der ὕλη nicht völlig entzückt habe (ὅ μὴ μακρὰν τῆς ὕλης ἀπέστησε). Dass Posidonius mit seiner Ansicht Anklang gefunden hat bei manchen Stoikern, beweist der Ausdruck des Plutarch „οἱ περὶ Ποσειδώνιον“. Seneca dagegen bekennt sich zur orthodoxen stoischen Lehre, dass die Seele ein Körper sei; ja sogar die abgeschmackte Behauptung gewisser Stoiker, die Seele sei ein ζῶον, findet er noch annehmbar, während er über die weiteren Konsequenzen, dass z. B. auch die Tugenden Lebewesen seien, mit Recht sich lustig macht (ep. 113). Freilich drückt sich Seneca andererseits oft genug skeptisch aus über das Wesen der Seele, z. B. nat. quaest. VII, 25, 2: „was die Seele ist und wo, kann dir niemand erklären; der eine nennt sie spiritus, der andere concentum quendam, der dritte vim divinam et dei partem, der vierte tenuissimum aërem, der fünfte incorporealem potentiam; ja es giebt auch solche, welche sagen, sie sei Blut oder Wärme.“ Auch M. Aurel schwankt, wie bereits in dem Abschnitt von den Bestandteilen des Menschen gezeigt wurde, zwischen der stoischen und platonisch-peripatetischen Auffassung der Seele. Merkwürdigerweise finden sich aber gerade bei ihm solche Äusserungen, in welchen der stoische Materialismus in seiner grössten Form vertreten ist: er nennt die Seele ἀναθρομίαις ἀπ' αἵματος (V, 33) und legt ihr gar, nach dem Vorgang gewisser Stoiker, die Kugelgestalt bei (XI, 12). Jedoch sowohl Seneca als M. Aurel, wenn sie von dem stoischen Materialismus abweichen, bekennen sich dann nicht etwa zu einer den stoischen Materialismus mit dem platonischen Spiritualismus vermittelnden Ansicht, wie sie Posidonius, nach der Angabe des Plutarch, aufgestellt hat, sondern stellen sich geradezu auf den Standpunkt der Akademie oder des Peripatos, so dass die beiden Anschauungen unvermittelt nebeneinander hergehen. Demnach kann man nicht einmal sagen, dass diese jüngeren Stoiker zwischen der orthodox stoischen und der posidonischen Ansicht hin und her schwanken, geschweige denn, dass sie die von Posidonius versuchte Annäherung der stoischen Metaphysik und Psychologie an die platonische weitergeführt hätten.

Bei Epictet vollends findet sich davon keine Spur, ja nicht einmal das eklektische Schwanken Senecas. Vielmehr steht er ganz auf dem Standpunkt des stoischen Materialismus: er rechnet offenbar die Seele auch zur ὕλη¹⁾, wenn er das Sterben definiert als Auflösung der ὕλη in ihre Bestandteile (IV, 7, 15), und den Menschen aus nichts anderem bestehen lässt als aus den vier στοιχεῖα (III, 13, 15). Seine materialistische Auffassung der Seele ersieht man ferner aus III, 3, 20 etc., wo er das Hegemonikon als Pnéuma und dieses als Träger, resp. Substrat der ἀρεταί im buchstäblichen Sinne bezeichnet. Ausserdem sei erinnert an die materialistische Art, wie bei Epictet die Bewegungen und Zustände der Seele geschildert werden: die unvernünftige

¹⁾ Es wird kaum nötig sein zu bemerken, dass das Wort ὕλη hier in einem anderen Sinne gebraucht ist als da, wo Epictet die Seele als das προηγούμενον dem Leib als der ὕλη gegenüberstellt (III, 7, 25).

Seelenregung wird als eine Verschiebung des ἡγεμονικόν von seinem Platze und ihr Aufhören als Rückkehr desselben in seine normale Lage bezeichnet (II, 18, 8; vergl. die ähnlichen Ausdrücke bei M. Aurel, z. B. XI, 19 τροπαὶ τοῦ ἡγεμονικοῦ und VI, 8 τὸ ἡγεμονικόν τὸ ἑαυτὸ τρέπον). Die unvernünftige, leidenschaftliche Erregung der Seele wird auch als eine wirbelnde Bewegung des ἡγεμονικόν, als ein σκοτωθῆναι dargestellt (III, 3, 22; vergl. die bei M. Aurel beliebten Ausdrücke ῥόμβος ψυχῆ II, 17; ῥέμβεσθαι II, 7; ῥιπτάζεσθαι und ὀχλεῖσθαι τῇ ψυχῇ V, 5; VI, 52), dementsprechend der Eintritt der vernünftigen Stimmung als ein Zurruhekomen des ἡγεμονικόν (III, 3, 22; vergl. die Ausdrücke γαλήνη und εὐδία ἐν ἡγεμονικῷ II, 18, 30). Hierher gehören auch die Stellen, wo von einem ῥεύμα, κλίμα oder τόνος ψυχῆς die Rede ist (II, 15 passim; II, 18, 26; fr. 57), von einem Sichausdehnen der Seele (III, 2, 10 γέγονέ σου τὸ ψυχάριον ἀντὶ δακτυλίου διπλῆν — vergl. die stoische Definition der ἡδονή = ἄλογος ἔπαρσις), von ἔχνη, μῶλωπες, ἔλκη (II, 18, 10), oder τύποι und χαρακτηρισες in der ψυχῇ oder διάνοια (I, 14, 8; IV, 5, 16). Schliesslich mag auch noch die Redensart von der Verdauung der Theoreme und der hierdurch erfolgenden μεταβολή des ἡγεμονικόν erwähnt werden (III, 21, 3), sowie die des M. Aurel (V, 16): βάπτεται ἡ ψυχὴ ἀπὸ τῶν φαντασιῶν. Alle diese und ähnliche Ausdrücke sind im Munde eines Stoikers nicht etwa bloss bildliche Bezeichnungen, sie bestätigen vielmehr, was bei Stob. ecl. I, 372 von denen, welche die Seele für ein σῶμα halten, gesagt ist, dass sie nämlich alle die Bewegungen der Seele als körperartige beschreiben (σωματοειδεῖς τὰς κινήσεις αὐτῇ ἀποδιδόασιν). Und so wird man auch umgekehrt daraus, dass ein Stoiker (wie Epictet) die Bewegungen der Seele in solch ausgesprochener Weise körperartig darstellt, den Schluss ziehen dürfen, dass er die Seele für einen Körper gehalten hat¹⁾.

2) Die Substanz der Seele.

Fragt man, aus welchem Stoffe die Stoiker die Seele bestehen liessen, so scheint es, als ob die Ansichten hierüber geteilt gewesen seien, insofern bald das Feuer, bald die Luft (das Pneuma) als Substanz der Seele angegeben wird. Man wird aber Stein im allgemeinen darin recht geben müssen, dass die Seele, nach der Ansicht der Stoiker, weder blosses Feuer noch blosses Pneuma, sondern ein Mittelding zwischen Feuer und Luft ist, wie das Urpneuma selbst (Stein I, 110). Soviel ist jedenfalls sicher, dass diejenigen Stoiker, welche die Seele für Pneuma erklärten, den Begriff des Warmen, Feuerigen stets damit verbanden, wie denn auch das seelische Pneuma gewöhnlich als πνεῦμα ἑνθερμον oder διάπυρον bezeichnet wird (Nemes. 67). Doch angesichts so bestimmter Zeugnisse wie Tusc. I, 19 (Zenoni Stoico animus ignis videtur) und Tusc. I, 40 (animos, sive illi sint animales, id est spirabiles, sive ignei, sublimis ferri) wird man nicht umhin können anzu-

¹⁾ Dass Simplicius (zu Ench. 33, p. 260 Schweigh.) den Epictet nicht zu denen zu zählen scheint, welche die Seele für ein σῶμα gehalten haben, beweist natürlich nichts, da Simplicius auch sonst dem Epictet irrtümlich unstoische Anschauungen zuschreibt.

auch den Dämon nicht in seiner ursprünglichen Reinheit und Göttlichkeit verharrend denken, sondern waren genötigt, ihn in die Schwankungen des wirklichen sittlichen Lebens hineinzuziehen. Die letzte Konsequenz dieser Anschauung wäre, dass der *δαίμων* durch Verwahrlosung und Misshandlung ein *κακὸς δαίμων* würde. Ob die Stoiker diese Konsequenz gezogen haben, ist fraglich; doch bei M. Aurel X, 13 scheint dieselbe gezogen zu sein: er spricht dort seinen Abscheu aus über das erbärmliche Treiben der Menschen, wie sie „zu den schmächtigsten Thaten missbrauchen ihr kostbarstes Teil, *ὃ γίνεται, ὅταν θέλῃ, πίστις, αἰδώς, ἀλήθεια, νόμος, ἀγαθὸς δαίμων*“. Der letztere Ausdruck kann wohl hier nicht anders übersetzt werden, als „guter Charakter, gute Gesinnung oder Stimmung“. Jedenfalls ist an dieser Stelle der Dämon nicht als identisch mit dem kostbarsten Teil des Menschen (der Vernunft), sondern als eine Wirkung desselben hingestellt: der richtige Gebrauch der Vernunft wirkt also einen guten Dämon, der falsche Gebrauch aber — so muss man notwendig ergänzen — einen schlechten Dämon. Wenn die Stoiker also von bösen Dämonen geredet haben, so thaten sie es offenbar in diesem ethischen Sinne.

B. Die Psychologie.

I. Die Organisation der Seele.

1) Die Teile der Seele.

Trotzdem dass die Stoiker eigentlich nur eine vernünftige Seelenkraft im Menschen annahmen, haben sie einzelne Teile der Seele unterschieden, nämlich das *ἡγεμονικόν* (oder *λογιστικόν*), die fünf Sinne, das *φωνητικόν* und *σπερματικόν*. Diese Einteilung der Seele in acht Teile war die gewöhnliche (Stein I, 123); auch die abweichenden Berichte lassen sich meistens auf dieselbe zurückführen. Wird nämlich das *αἰσθητικόν* als Allgemeinbezeichnung an die Stelle der fünf *αἰσθήσεις* gesetzt, so ergeben sich statt der acht Teile nur vier (Ps. Gal. hist. phil. 24, Diels 615); wird dagegen das *ἡγεμονικόν* nicht als besonderer Seelenteil, sondern als Quelle und Sammelpunkt aller übrigen seelischen Pneumata ins Auge gefasst, so kommen nur sieben Seelenteile heraus (plac. IV, 21). Ähnlich wird wohl auch die Notiz des Tertullian (de an. 14) zu erklären sein, dass Zeno nur drei Teile der Seele angenommen habe. Lässt man nämlich das *ἡγεμονικόν* als die in allen übrigen Teilen wirkende Grundkraft ausser Berechnung, so wären die drei Teile der Seele das *αἰσθητικόν*, *φωνητικόν* und *σπερματικόν*. Dies ist jedenfalls wahrscheinlicher als die Vermutung Wellmanns (Fleck. Jahrbücher 107, p. 476), dass das *αἰσθητικόν* in dem *ἡγεμονικόν* begriffen sei; denn in diesem Falle liesse sich kein vernünftiger Grund denken, warum nicht auch die zwei übrigen Teile in dem *ἡγεμονικόν* begriffen sein sollten. Jedenfalls unrichtig aber ist es, wenn Kreutner (Andronikus περὶ παθῶν p. 30) auf Grund der Notiz des Tertullian annimmt, Zeno habe wohl die platonische Dreiteilung gebilligt. Wie

kann man nur dem offenbar tendenziösen Bericht des Tertullian so viel Wert beimessen, da doch die Thatsache, dass die Achtteilung der Seele von Zeno stammt, durch Nemesius (211) und Stobäus (ecl. I, 369)¹⁾ hinreichend bezeugt ist. Auf die Zahl der Seelenteile kommt übrigens bei den Stoikern nicht so viel an: die Hauptsache ist einmal das, dass sie keinen unvernünftigen Seelenteil statuiert, sodann dass sie das Sprach- und Zeugungsvermögen als Teile der Seele betrachtet haben. Dies sind die beiden charakteristischen Merkmale der stoischen Einteilung der Seele: wo diese sich vorfinden, da hat man es, mögen nun drei oder vier, sieben oder acht Teile gezählt sein, mit einer echt stoischen Einteilung zu thun. Dagegen wenn von gewissen Stoikern berichtet wird, dass sie entweder das *φωνητικόν* und *σπερματικόν* als Seelenteile gestrichen oder einen unvernünftigen Seelenteil eingeführt oder gar beide Aenderungen zumal vorgenommen haben, so liegt die Heterodoxie auf der Hand.

Es lässt sich nun auch in der That nachweisen, dass in der stoischen Schule diese beiden charakteristischen Merkmale nacheinander fallen gelassen wurden. Der erste, der hierin eine Aenderung vornahm; ist Panätius, dessen Hinneigung zu Plato und Aristoteles bekannt ist²⁾. Von ihm berichtet Nemesius (211), dass er das *φωνητικόν* nicht als selbständigen Seelenteil, sondern als Teil der *καθ' ὅρμην κίνησις* rechnete, dagegen das *σπερματικόν* gar nicht als Seelenteil gelten liess, sondern zur *ψόσις* zählte. Daraus, dass Panätius das *σπερματικόν* dem Gebiet der *ψόσις* zuwies, folgt nun zwar noch nicht, dass er den stoischen Materialismus ganz aufgegeben hat: nach Cicero (Tusc. I, 42) hat er die Seele echt stoisch als *inflammata anima* definiert. Aber das Bestreben, den Geist von der Materie mehr zu trennen, resp. die Materie geistiger zu fassen, lässt sich in dieser Streichung des *σπερματικόν* aus der Zahl der Seelenteile nicht verkennen. Was aber die Anzahl der Seelenteile betrifft, so ist es höchst auffallend, dass man sich ohne weiteres bei der Annahme beruhigt hat, der Bericht des Nemesius stimme überein mit der Notiz des Tertullian, dass Panätius sechs Seelenteile angenommen habe³⁾. Dabei hat man offenbar übersehen (vergl. Zeller III, 1, 571²⁾), dass Panätius nur das *σπερματικόν*, nicht

¹⁾ Es heisst hier allerdings nur *οἱ ἀπὸ Ζήνωνος ὀκταμερῆ τὴν ψυχὴν διαδοῦσά-ζουσιν*. Aber da an dieser Stelle die Anhänger des Zeno denen des Plato entgegengesetzt werden, so kann Zeno keinesfalls die platonische Einteilung der Seele sich angeeignet haben. Dies geht auch aus Cic. acad. I, 39 hervor, wo ausdrücklich gesagt ist, Zeno habe im Gegensatz zu den Alten keine unvernünftige Seelenkraft angenommen. Wie Kreuttnr (a. a. O.) behaupten kann, diese Stelle beweise nichts gegen seine Ansicht, weil Cicero hier aus Antiochus schöpfe, ist mir unverständlich: gerade Antiochus, der Stoiker der Akademie, hätte ja eher ein Interesse daran gehabt, die Differenz Zenos von Plato zu verwischen, als sie so deutlich hervorzuheben.

²⁾ Es ist gewiss nicht zufällig, dass Nemesius, nachdem er kurz zuvor die Ansicht Zenos „des Stoikers“ berichtet hatte, fortfährt: „Panätius aber der Philosoph“; er verrät damit unwillkürlich, dass er den Panätius nicht als eigentlichen Stoiker, sondern als einen selbständigen, keiner Schule ausschliesslich zugehörigen Philosophen betrachtete.

³⁾ Fowler (Panaet. et Hecat. fragm. p. 17) scheint die Schwierigkeit gefühlt zu haben, da er das Zeugnis des Tertullian verwirft und sich dahin ausspricht, Panätius habe acht Seelenteile angenommen, ohne jedoch anzugeben, ob er die bekannten acht Teile meint oder nicht.

aber auch das *ψωνητικόν* vom Gebiet der *ψυχή* ausgeschlossen hat. Denn dass die *καθ' ὁρμὴν κίνησις* etwas Psychisches ist, wird niemand bestreiten. Man könnte nun freilich sagen, Panätius rechne die *καθ' ὁρμὴν κίνησις* zum Hegemonikon. Aber dann hätte Nemesius sich wohl anders ausgedrückt; überdies wissen wir aus Cic. off. I, 101, dass gerade Panätius die *ὁρμή* als selbständige Seelenkraft von der Vernunft oder dem Hegemonikon unterschieden hat. Man müsste also, unter der Voraussetzung, dass Panätius sonst nichts geändert hat, auf sieben Seelenteile kommen. Jedoch die *καθ' ὁρμὴν κίνησις* will zu den übrigen Seelenteilen nicht recht passen, der Ausdruck deutet vielmehr darauf hin, dass Panätius seiner Einteilung ein ganz anderes Prinzip zu Grunde gelegt hat. Vielleicht kann uns Nemesius selbst auf die richtige Fährte weisen: p. 249 nämlich berichtet er, ohne Nennung des Urheber, eine Einteilung der *δυνάμεις τοῦ ζῶον*, die auffallend übereinstimmt mit dem, was er p. 211 über Panätius berichtet hat. Danach werden dreierlei *δυνάμεις* des *ζῶον* unterschieden: *ψυχικαί*, *ποτικαί* und *ζωτικαί*. Die ersteren werden auch genannt *κατὰ προαίρεσιν* und teilen sich folgendermaßen: a) *ἡ καθ' ὁρμὴν κίνησις*, welche ihrerseits drei Unterarten hat, das Bewegungs-, Laut- und Atmungsvermögen; b) *ἡ αἰσθησις*. Die *ποτικαί* und *ζωτικαί δυνάμεις* werden übrigens im Verlaufe nicht bestimmt auseinandergehalten; zu ihnen wird gezählt die *θρησκευτική*, *αἰσθητική* und *σπερματική*. Die Aehnlichkeit dieser Einteilung mit dem über Panätius Berichteten springt in die Augen: in beiden Fällen erscheint das *ψωνητικόν* als Spezies der *καθ' ὁρμὴν κίνησις*, diese selbst aber als ein besonderer Seelenteil; das *σπερματικόν* dagegen ist dem Gebiet der Seele entnommen und der *ψύσις* zugewiesen. Von der platonischen und peripatetischen Anschauung unterscheidet sich diese Einteilung dadurch, dass die *ποτικαί* und *ζωτικαί δυνάμεις* in Gegensatz zu den *ψυχικαί* gestellt werden, während Plato und Aristoteles das *ποτικόν* oder *θρησκευτικόν* zur Seele gerechnet haben (Nemes. 211). So hat also die Vermutung immerhin etwas für sich, dass diese Einteilung wirklich die des Panätius gewesen ist. Danach hätte er die Seele in zwei Hauptteile zerlegt: *ὁρμή* und *αἰσθησις*. Unter der *ὁρμή* kann aber die Vernunft nicht begriffen sein, da die *καθ' ὁρμὴν δύναμις* nur das Bewegungs- und Lautvermögen umfasst. Die *ψυχικαί δυνάμεις* sind also nicht spezifisch menschlich, sondern auch dem Tier eigen, wie ja auch Nemesius die Einteilung der *δυνάμεις* des *ζῶον*, nicht des Menschen angeben will¹⁾. Will man also diese Einteilung auf die menschliche Seele beziehen, so muss man jedenfalls die *νοερά δύναμις*, die Vernunft, ergänzen. Man käme dann zu drei Hauptteilen (*νοῦς*, *ὁρμή*, *αἰσθησις*) und, wenn man die Unterarten der *ὁρμή*, ferner die einzelnen *αἰσθήσεις* als besondere Seelenkräfte zählt, auf neun resp. elf Seelenteile (je nachdem man die *ὁρμή* und *αἰσθησις* mitzählt oder nicht). Lässt man aber den *νοῦς* als gar nicht zu den *ψυχικαί δυνάμεις* gehörig weg, so ergeben sich acht resp. zehn Teile. Die sechs Teile des Tertullian kommen so allerdings nicht heraus, wenn man sich nicht auf ganz haltlose Vermutungen ver-

¹⁾ Die Gegenüberstellung der *ὁρμή* und *αἰσθησις*, als der den *ζῶα* gemeinsamen Seelenkräfte, und der den Menschen auszeichnenden Vernunft findet sich auch bei M. Aurel. der VII, 55 die *αἰσθητική* und *ὁρμητική δύναμις* *ζωώδες* nennt im Gegensatz zur *νοερά*.